

RACIONES IMPLÍCITAS Y SENSACIONES INTERNAS EN LAS *MEDITATIONES* *DE PRIMA PHILOSOPHIA*

MAURICIO OTAÍZA*

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso - Chile

RESUMEN

Descartes afirma que el *cogito* se “experimenta en uno” (*apud se experiatur*) o se “siente en uno mismo” (“*il sent in lui-même*”), pero también ha señalado que uno no siente sino a través del cuerpo. El problema es que, en las *Meditaciones*, el *cogito* fue caracterizado cuando todavía no se había demostrado la existencia del cuerpo. Pese a esto, Descartes parece haberse dejado influir por ciertas sensaciones internas de duda y certeza. En el trabajo se sostiene que esto fue posible porque esas sensaciones internas son efecto de una *ratio* implícita: la existencia de un Dios no engañador.

Palabras clave: R. Descartes, *cogito*, razones implícitas, sensación.

.....
Artículo recibido: 19 de mayo de 2012; aceptado: 28 de julio de 2012.

* mauricio.otaiza@ucv.cl

IMPLICIT RATIONES AND INTERNAL SENSATIONS IN THE
MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA

ABSTRACT

Descartes states that the *cogito* is “experienced in oneself” (*apud se experiatur*) or “felt in oneself” (“*il sent en lui-même*”), but it has also been pointed out that one only feels through the body. The problem is that, in the *Meditations*, the *cogito* was characterized before the existence of the body had been demonstrated. Despite this fact, Descartes seems to have been influenced by certain internal sensations of doubt and certainty. The paper argues that his was possible because those internal sensations are the effect of an implicit ratio: the existence of a non-deceiving God.

Keywords: R. Descartes, *cogito*, implicit reasons, sensation.

RATIONES IMPLÍCITAS E SENSações INTERNAS NAS
MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA

RESUMO

Descartes afirma que o *cogito* se “experimenta em si” (*apud se experiatur*) ou se “sente em si mesmo” (“*il sent in lui-même*”), mas também sinalizou que um não sente se não por meio do corpo. O problema se deve, nas *Meditaciones*, a que o *cogito* tenha sido caracterizado quando ainda não se tinha demonstrado a existência do corpo. Pese a isso, Descartes parece ter se deixado influenciar por certas sensações internas de dúvida e certeza. Neste trabalho, sustém-se que isso foi possível porque essas sensações internas são efeitos de uma *ratio* implícita: a existência de um Deus não enganador.

Palavras-chave: R. Descartes, *cogito*, razões implícitas, sensação.

*The thought of a meaning necessarily
includes the feeling of this meaning.*
Eugene T. Gendlin

Introducción y problema

Hay varios lugares en las *Meditationes de Prima Philosophia*¹ en los que Descartes pudo haber cerrado definitivamente su *mentis inspectio*, y sin embargo no lo hizo. Por ejemplo, ya muy tempranamente, a finales de la primera Meditación, estaba listo el golpe de gracia a la existencia de todos los entes. En efecto, el autor podría haber concluido definitivamente lo siguiente: “nada es cierto”,² y ni siquiera la existencia de los entes matemáticos iba a poder resistir esta conclusión.³ Sin embargo, ¿qué sucedió, en cambio? Pues que Descartes comenzó a *sentir* ciertas sensaciones internas⁴ que lo movieron a resistirse a aquella conclusión: cierta pereza (*desidia quaedam*), cierta sospecha incipiente (*susplicari incipit*) y, finalmente, miedo (*timor*);⁵ entonces se detuvo y acabó la jornada. Al día siguiente inició su segunda Meditación con

-
- 1 Las referencias a los volúmenes de la edición *Oeuvres de Descartes* (edición bilingüe francés-latín) editada por Charles Adam y Paul Tannery en adelante (AT), incluirán volumen y número de página. También se consultaron las traducciones al español de Jorge A. Díaz (2009) y Vidal Peña (1977).
 - 2 “Supondré (*Supponam*), pues, no que un Dios óptimo, fuente de verdad (*non optimum Deum, fontem veritatis*), sino un cierto genio maligno (*genium aliquem malignum*), y además, extremadamente poderoso y astuto (*summe potentem & callidum*), ha empeñado toda su habilidad para engañarme: consideraré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son más que engaños de los sueños (*ludificationes somniorum*) con los cuales le ha tendido insidias a mi credulidad: me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre ni ningún sentido (*non aliquem sensum*), sino que opino falsamente tener todo eso: me mantendré obstinadamente fijo en esta meditación, y así, aunque no estuviera en mi poder conocer algo verdadero, cuidaré con mente inmovible al menos lo que está en mí, no consentir lo falso (*siquidem non in potestate meâ sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar*), y que ese engañador, por más poderoso y astuto que sea, no pueda imponerme nada” (AT VII 22- 23).
 - 3 “[S]ed tandem cogor fateri nihil esse ex iis quae olim vera putabam, de quo non liceat dubitare, idque non per inconsiderantiam vel levitatem, sed propter validas & meditata rationes” (AT VII 21).
 - 4 Se distinguen las sensaciones internas, que acontecen en un sujeto y dan cuenta de sus propios estados mentales o físicos y las sensaciones externas, que dan noticia de objetos del mundo externo (cf. AT VII 77 y ss.; AT I 346-347 arts. xxiii y xxiv).
 - 5 “Sed laboriosum est hoc institutum, & desidia quaedam ad consuetudinem vitae me reducit. Nec aliter quàm captivus, qui forte imaginariâ libertate fruebatur in somnis, cum postea susplicari incipit se dormire, timet excitari, blandisque illusionibus lente connivet: sic sponte relabor in veteres opiniones, vereorque expergisci, ne placidae

la queja de haberse despertado perturbado (*turbatus*), como ahogándose entre dos aguas. Pues bien, resulta extraño que Descartes se haya permitido iniciar la segunda Meditación sin argumentos nuevos, salvo esas sensaciones de las que hablábamos, como si algo en ellas le hubiese conminado a reiniciar la *mentis inspectio*. Pero ¿cómo aceptar el influjo de sensaciones internas si para sentir algo hace falta el cuerpo, negado tempranamente en la segunda Meditación,⁶ cuya existencia quedará demostrada hasta la sexta Meditación? (cf. AT VII 88 y ss.). Esta parece ser tan solo la primera vez que las sensaciones internas jugaron un rol decisivo en el ejercicio de la meditación.

El presente artículo pretende mostrar que hay sensaciones internas que acompañan el curso de las *Meditaciones*, que tales sensaciones internas expresan una relación con los juicios implícitos acerca de lo cierto y lo dudoso y que tienen como origen una *ratio* implícita: la existencia de un Dios no engañador. Este trabajo se divide en seis partes: a) Introducción y problema; b) Estado de la cuestión: argumentos contra el análisis del problema; c) Las sensaciones internas de duda y de certeza; d) *Rationes* explícitas, *ratio* implícita y sensaciones internas y e) Conclusiones y observaciones finales.

Estado de la cuestión: argumentos contra el análisis del problema

Hay al menos seis argumentos para imitar a la crítica especializada y seguir ignorando este asunto.

1. Si las sensaciones internas hubieran cumplido algún rol en la *mentis inspectio*, se hubiera esperado que Descartes hubiera tratado esto en detalle, y no ha sido así. Sin embargo, me detengo frente al simple hecho de que Descartes parece haberse servido de las sensaciones internas aun cuando metodológicamente parece que no hubiera tenido derecho a hacerlo.
2. Habitualmente se entiende que las ideas ciertas (*certa*) solo son caracterizables por su condición intelectual de ser claras y distintas (cf. AT VII 35),⁷ y que las sensaciones internas no parecen jugar ningún rol en esto.
3. Descartes ha sido bastante claro al afirmar su sospecha respecto de las sensaciones internas (*apud se*), tal como lo expresa el ejemplo de aquellas sensaciones internas que parecen provenir

.....
*quieti laboriosa vigilia succedens, non in aliquâ luce, sed inter inextricabiles jam mor-
 tarum difficultatum tenebras, in posterum sit degenda*” (AT VII 23).

6 “Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, & permulta sentire visus sum in somnis quae deinde animadverti me non sensisse” (AT VII 27).

7 “Ahora bien, cualquiera que sea la razón que finalmente use para probar (*probandi ratione*), la cuestión siempre llega a que únicamente me persuadan por completo aquellas cosas que percibo clara y distintamente (*clare & distincte percipio*)” (AT VII 68).

de miembros amputados (cf. AT VII 77). Aunque esto es cierto, la observación se encuentra fuera de contexto, pues proviene de la sexta Meditación, y por lo tanto ya supone las certezas del *cogito*⁸ y *Deus est*. Esto significa que, aunque las sensaciones internas puedan llevar a engaño, también es posible que no lo hagan y aporten información, por medio de un buen empleo de la razón y gracias a la garantía de la existencia de un Dios que no es falaz.

4. El problema pareciera haber sido zanjado tempranamente por el propio Descartes. Lo que a la *res cogitans* le atañe en sentido más propio es la conciencia (*conscientia*),⁹ a través y durante la cual el meditante constata su propia existencia.¹⁰ En este sentido, la conciencia también parece reunir todos los actos de sensación, en tanto se trata de pensamientos de sensaciones (cf. AT VII 28).¹¹ Sin embargo, esto no explica la función concreta de las sensaciones en las *Meditaciones*.
5. El problema no está tomado como tal del *corpus* de las *Meditaciones*, sino más bien de las *Objeciones y respuestas*. Pero las *Meditaciones* son filosóficamente mucho más importantes que las *Objeciones y respuestas*, pues estas solo son la exposición (*ordo expositionis*) o la discusión de lo previamente descubierto mediante el *ordo inventionis* de las primeras. Sin embargo, creemos que el problema efectivamente está contenido en las *Meditaciones*.

8 “Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum” (AT VII 25). “De sorte qu’après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: Je suis, j’existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit” (AT IX).

9 En su edición del año 1647 Clerselier traduce por *connaissance intérieure* el término latino *conscientia* (cf. AT VII 352).

10 “Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem”. Este punto ya ha sido suficientemente tratado por diversos autores. Para Wahl, todo discurso implica tiempo (*temps*). El hombre es débil (*faible*) y por ello debe recurrir a la memoria (*mémoire*). La necesidad de emplear la memoria y la realidad de un tiempo constituido por instantes son los motivos más grandes para que exista la duda. En efecto, se pregunta este autor: “¿Quién, antes que Dios sea probado, nos garantiza la persistencia (*la persistance*) de las ideas a través de los instantes?” (2). Para Gueroult, la certeza de que se existe momento a momento se completa con la segunda prueba de la existencia de Dios (*Deus causa sui*) (cf. 117).

11 *Sentiens* es traducido como *qui sent*.

6. Casi la totalidad de los autores contemporáneos parecen haber ignorado el problema. Algunos, al menos, han argumentado que la sola mención de las sensaciones internas parece remitir a la subjetividad de alguien concreto, lo que nos sacaría de un asunto filosófico y nos adentraría en uno psicológico –o psicológista–, es decir, un enfoque en el cual la verdad es el efecto del mero acto mental subjetivo.¹²

Hagamos una breve revisión del estado de la cuestión. Dimier afirma que Descartes habría concedido “una parte de certeza absoluta (*une part absolument certaine*)” a los datos de los sentidos, pero este autor se apoya en un párrafo tomado fuera del orden cartesiano,¹³ el cual postula que la garantía de certeza es la existencia de un Dios no engañador.¹⁴ Hamelin no ve nada extraño en el tránsito de la primera Meditación a la segunda,¹⁵ que es, precisamente, el lugar donde hemos notado por primera vez el problema. E. Gilson analiza la primera Meditación, pero tampoco se pregunta por las sensaciones internas y, más bien, las interpreta del modo habitual: como prejuicios y razones para dudar (“*les raisons [...] de douter*”) (cf. 184 y ss.). Gewirth analiza diversos aspectos psicológicos (*psychological aspects*) del método

12 El término *psychologism*, comenta Jan Woleski, tiene en sus inicios un sentido puramente descriptivo. En la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX refería simplemente a lo que los filósofos y lógicos pensaban acerca de la psicología. Sin embargo, después de Frege y de Husserl, la palabra adquirió su sentido despectivo. Martin Kusch –comenta Woleski– ha rastreado entre el siglo XIX y XX las más diversas acusaciones de psicologismo dirigidas hacia autores tales como Fries, Avenarius, Berkeley, Ziehen, Locke, Stumpf, B. Erdmann, Hume, Beneke, Brentano, Cornelius, entre otros. Kusch recuerda que esta disputa adquirió características bastante serias. En el año 1913, ciento siete profesores de filosofía de Alemania, Austria y Suiza escribieron al ministro de educación de Alemania exigiendo la eliminación de las candidaturas a profesores de filosofía por parte de psicólogos empíricos. Woleski también comenta que Husserl habría sugerido a Natorp que los filósofos debían constituir una asociación en contra de los psicólogos experimentales. La obra de Kusch citada por Woleski es la siguiente: Kusch, M. *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge* (1995). Woleski también refiere sobre el tema a los siguientes autores: Palágyi (1902), Moog (1919), Notturmo (1989), Pulkkinen (1994) y Rath (1994). (cf. Woleski 190-191).

13 “[E]lles (*les idées des choses matérielles*) se présentent à nous de telle sorte, que nous connaissons clairement qu’elles ne sont pas faites par nous, mais qu’elles nous viennent d’ailleurs” (Dimier 72).

14 “Pero ahora, cuando ya he empezado a conocerme mejor a mí mismo, así como también al autor de mi origen, es cierto que no considero que haya que admitir de manera temeraria (*temeré*) todas las cosas que me parece tener de los sentidos; pero tampoco que haya que ponerlas todas en duda (*omnia un dubitum revocanda*)” (AT VII 77-78).

15 “Rien de plus clair et de plus facile à suivre que la marche par laquelle Descartes passe de la 1re. Méditation à la 2e. du doute à la première vérité certaine” (Hamelin 121).

cartesiano y se detiene en que, en la intuición, las ideas aparecen de un modo fácil e indudable (*facility and undubitableness*) como efecto de ideas claras y distintas, que obedecen a criterios lógicos o perceptuales (*logical and perceptual*) (cf. 199-200) y no a lo que llama –y en esto su enfoque es el habitual– criterios “meramente psicológicos o subjetivos” (“*no merely psychological or subjective criteria*”) sujetos a arbitrariedad (*arbitrariness*) (cf. 185). Laporte afirma que el conocimiento que proviene de la experiencia y de los sentidos es fuente de errores cuando es confusa (*confuse*), y es fuente de conocimientos para la ciencia cuando es precisa (*précise*); sea esta precisión interna (*interne*) o externa (*externe*) (cf. 58 y ss.). Es decir, el conocimiento solo se explica por la unión entre alma y cuerpo –tal como se explica en los *Principia*–, pero el autor deja sin explicar qué relación tienen en las *Meditaciones*, donde existe el supuesto de que no hay cuerpo.

Bouwsma coarta su propia capacidad de análisis acerca del problema. Para este comentarista, cuando en las primeras partes de las *Meditaciones* Descartes se pregunta si está despierto si está o dormido, el autor emplea un lenguaje sin sentido (*meaningless*), que debilita el análisis acerca de los pensamientos y las sensaciones. El problema sería el siguiente: a) uno duerme o está dormido con un cuerpo,¹⁶ pero antes del *cogito* eso no puede saberse. b) Si, por otro lado, en vez de un cuerpo se supone una substancia, eso tampoco tiene sentido, pues las substancias –como tales– no duermen ni están despiertas. Sin embargo, las consecuencias del análisis de Bouwsma no son convincentes por dos motivos: a) Lo dicho por Descartes tiene sentido –se entiende–, otra cosa es que sea problemático. b) El empleo de un lenguaje sin sentido en las primeras partes de las *Meditaciones* simplemente habría imposibilitado el despliegue de la obra.

Alquíé, que representa una temprana excepción entre los comentaristas, realiza tres importantes planteamientos: a) La duda cartesiana tiene un peculiar carácter angustioso y muestra la finitud del *ego in actu exercito* (cf. Alquíé 189); b) según señala, el *cogito* no es más que un “remedio pasajero a la angustia de la duda” (*l’angoisse du doute*)” (cf. *ibíd.*), y c) “Descartes no encontrará la paz (*la paix*) en la segunda meditación sino solo en la tercera, que es, de la duda, no el apaciguamiento (*l’apaisement*), sino la cura (*la guérison*)” (*ibíd.*). Sin embargo, Alquíé no analiza si acaso estas sensaciones forman parte del devenir de la meditación, y se conforma con mencionarlas parcialmente. Balz no analiza las sensaciones internas. Para este autor, es posible identificar en las *Meditaciones* la voz de la razón (Cartesius) y la voz del propio Descartes (cf. 68 n. 2), pero como no

16 “[Y]ou must not suppose that there is any body to examine” (cf. Bouwsma 64-65).

es posible distinguirlos con claridad, se sigue cierta indiscernible contaminación de subjetividad en la obra. Beck (1964) no analiza las sensaciones internas, y su análisis del tránsito de la primera a la segunda Meditación es la habitual; es decir, las sensaciones solo son parte del grupo de ideas sujetas a la duda (“*the things which can be doubted*”) (cf. Beck 1964 296-297). En el año 1965 repite la misma explicación.¹⁷ Wahl no se refiere al problema. Afirma que toda certeza debe ser instantánea, pues toda duda proviene de la débil memoria humana (cf. 4-5).

Gouhier afirma que una correcta interpretación de las pasiones incluye la comprensión de que una sensación no es solo el pensamiento de una sensación sino, en primer lugar, la experiencia de la unión del compuesto alma y cuerpo (cf. 340). Con todo, el autor no explica cómo se justifica el registro de sensaciones internas en las *Meditaciones* precisamente antes de la demostración de la existencia del cuerpo. Henry (1965) realiza un análisis fenomenológico muy profundo de lo que acontece en la unión entre cuerpo y alma, pero no revisa el problema suscitado en las *Meditaciones* (cf. 189-212). Kenny realiza un buen análisis de las pasiones en general, pero tampoco revisa el problema en particular (cf. 216-222). M. Gueroult reconoce que la cualidad sensible es parte inseparable de las representaciones. Sin embargo, comete el error de afirmar que los sentimientos no se incluyen en la cadena de razonamientos sino hasta la sexta Meditación (cf. 34-35). En efecto, aunque los sentimientos o sensaciones internas sean un tema tardío parecen influir en la meditación desde el primer momento. Frankfurt realiza un interesante análisis acerca de las estrategias seguidas por Descartes en la primera Meditación, pero no analiza el rol de las sensaciones (cf. 60-74).

Frege –como es sabido– no se dedica al análisis de los argumentos cartesianos. Sin embargo, citamos su posición, pues es útil para exponer los escrúpulos generales en torno a relacionar certeza y sensaciones internas. Para Frege, la verdad no es una propiedad que corresponda a una clase particular de impresiones sensibles (*Sinneseindrücken*) (cf. 1972 145). El argumento de Frege es el siguiente: “el pensamiento es algo no sensible (*Der Gedanke ist etwas Unsinnliches*)” (1967 345), en consecuencia, el lenguaje científico y riguroso no tiene que ver con algo así como un “sentimiento verdadero (*wahrer Empfindung*)” (1967 343). Por el contrario, sostiene Frege, las sensaciones son representaciones (*Vorstellungen*),¹⁸ es decir, entes completamente subjetivos

17 “[I]nner sensations” (Beck 1965 264-265).

18 Las representaciones incluyen impresiones sensibles (*Sinneseindrücken*), creaciones de la imaginación (*Schöpfungen seiner Einbildungskraft*), sensaciones (*Empfindungen*),

(*ganz subjektiv*), empapados de sentimientos (*Gefühlen getränkt*) y que pertenecen al mundo interior de cada cual (*Innenwelt*). Podemos distinguir cuatro argumentos fregeanos contra la falta de valor cognitivo de las representaciones.

1. *La artificialidad arbitraria*. Las representaciones son creadas (*schaffen*) y producidas (*erzeugt*) arbitrariamente (*Willkür*); son meras imágenes interiores (*inneres Bild*) sin conexión justificada con el mundo externo (*cf.* Frege 1967 145) y pueden ser “añadidas (*hinzuschaffen*)” a voluntad por el sujeto a sus juicios (*cf. id.* 147). Por ejemplo, señala Frege, el lector de poesía debe añadir sus propias representaciones a la lectura de la poesía según las indicaciones del poeta. Sin embargo, nadie es capaz de añadir o quitar sus sensaciones internas a voluntad (*cf. ibíd.*). En este sentido, parece que Frege tiende a interpretar las representaciones como fantasías, pero ni siquiera todas estas pueden ser arbitrarias; por ejemplo, nadie puede imaginar un triángulo de cuatro lados.
2. *La pluralidad* (“*Si duo idem faciunt, non est idem*”) (*cf.* Frege 1967 146). Dos personas, señala Frege, nunca poseen la misma impresión sensorial de algo, pues por mucho que ellas sean semejantes (*änliche*) ya son, de hecho, dos. En consecuencia, afirma el autor, estas impresiones sensoriales no nos abren el mundo exterior, sino que cada cual queda encerrado en las suyas. Pero dos personas también pueden conocer algo en común, por mucho que cada una tenga *su* idea acerca de ello. Sabemos que el platonismo de Frege le haría responder que en esto casos siempre hay solo *una* idea, la cual solo es captada (*fassen*) (*id.* 346) por dos sujetos diferentes, pero este argumento es discutible –tal como el problema del intelecto único– algo que discutió Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, lo que realmente importa no es cuántas sensaciones –o ideas– hay, sino si mediante ellas los sujetos pueden conocer algo en común. En efecto, no se debe confundir el medio con el fin del conocimiento.

estados de ánimo (*Stimmungen*), tendencias (*Neigungen*), apetitos (*Wünsche*), etc. (*cf.* Frege 1967 350-351). La imagen interior surge de recuerdos (*Erinnerungen*) de impresiones sensibles o de recuerdos de actividades (*Tätigkeiten*) internas (*inneren*) o externas (*äußern*). Estos recuerdos también ayudan a completar la imagen perceptual (*das Anschauungsbild vollenden helfen*) de las imágenes sensibles y percepciones directas (*Anschauungen*) (*cf. id.* 145-146). Finalmente, las representaciones necesitan de alguien que las produzca y que las porte (*cf. id.* 359). Existen, a fin de cuentas, dos grupos de representaciones: a) fantasías –es decir, claramente dependientes de la voluntad–, y b) sensaciones, sentimientos, emociones, etc.; cuya relación con la voluntad no es para nada clara en la obra de Frege, y que generará algunas dificultades.

3. *La inverificabilidad.* Frege afirma que no hay manera de verificar hasta qué punto o en qué medida hay semejanza en las representaciones de dos o más sujetos diferentes porque es imposible tenerlas en una misma conciencia (*in demselben Bewußtsein*) con el fin de realizar una comparación exacta entre ellas (*eine genaue Vergleichung*) (cf. 1967 119-120; 146). Valga la explicación anterior: no debemos exigir como condición para que dos sujetos conozcan lo mismo que lo conozcan mediante lo mismo, es decir, en este caso mediante dos sensaciones internas idénticas.
4. *La variabilidad.* Este argumento es simple: nadie puede decir que siempre tiene en él mismo siempre las mismas representaciones acerca de lo que piensa. Pero el problema no es que las sensaciones internas cambien o varíen. El problema estaría en si el sujeto no fuera capaz de reconocerlas y entenderlas, lo que naturalmente ocurre muy poco.¹⁹ Por lo demás, la psicología ha analizado no meras ocurrencias variables y caóticas de sensaciones internas, sino patrones; patrones que, por lo demás, tienen funciones adaptativas. En síntesis, creemos que los argumentos de tipo fregeano no permiten demostrar que las sensaciones internas no tengan algún rol relevante en la cognición.

Schouls (1972) defiende la primacía de la libertad (*freewill*)²⁰ respecto de la razón (*reason*) con lo que, en algún sentido, cabría esperar

19 ¿Cómo reconocimos, por ejemplo, la sensación de estar por primera vez enamorados de modo erótico si ni siquiera teníamos antes el sustrato biológico para ello? Sin embargo, somos capaces de reconocer lo que sentimos, y sus variaciones pueden en ocasiones dejarnos algo perplejos, pero lo corriente es que nos acostumbremos a ello y podamos, en la práctica, verificar que se trata de sensaciones internas que se condicionan con el mundo y no se trata de meras alucinaciones o delirios, en cuyo caso dado su probable origen mórbido nos llevarían a sucumbir tal y como sucede cuando nos guiamos por malas evaluaciones acerca del mundo.

20 Schouls identifica la libertad con el género de la volición (*volition*), después la divide en dos especies y en cuatro sub-especies. La primera especie es a) la libertad de espontaneidad (*liberty of spontaneity*) y la segunda especie es b) la libertad de indiferencia (*liberty of indifference*). La libertad de espontaneidad es aquel acto de volición en el cual hay adecuación del deseo a la razón (*the conformity of the will to reason*) y se disfruta (*enjoy*) en tanto uno pone atención (*pay attention*) al objeto del conocimiento que no implica juicio y que es cognoscible *per se* o autoevidente (*self-evident*) –el *co-gito*–, o bien en tanto uno pone atención a objetos de conocimiento *per aliud* que son claros y distintos tal como, por ejemplo, ciertos juicios (*judgments*). Esta subespecie de libertad, señala el autor, es la que se experimenta (*experiences*) en el desarrollo de las ciencias. La especie denominada “libertad de indiferencia” es aquel acto de volición en el cual no hay adecuación del deseo a la razón, se expresa con juicios, y acontece cuando, o bien estos juicios se hacen a pesar de la propia ignorancia (*ignorance*) –y por ello son llamados por Descartes el grado más bajo de libertad–, o bien estos juicios permiten demostrar la autonomía de la propia libertad, liberan a la mente del prejuicio

un tratamiento más explícito de las sensaciones internas, según el viejo prejuicio de que ellas son efecto de la voluntad. Pero su interesante acercamiento a la naturaleza de la voluntad cartesiana como algo que también se experimenta –a veces con indiferencia (*indiference*) y otras con gozo (*enjoy*) – lleva a los prejuicios habituales según los cuales estas sensaciones internas no tienen base racional. Schouls se equivoca al no atender a lo siguiente:

1. El *cogito* no es el mero efecto de un objeto *self evident* sobre el cual uno –si quiere– fija su atención.²¹ Pues bien, es cierto que el *cogito* surge a la conciencia *mediante* el acto voluntario de juzgar, pero no surge a la conciencia *como efecto* del acto voluntario de juzgar. La voluntad no es causa –por ejemplo, causa agente–, sino, a lo sumo, condición *sine qua non* del *cogito*.
2. El *cogito* mucho antes que ser un objeto de la voluntad es ya, de hecho, un acto de la razón: un juicio. Aunque, como es sabido, se dice habitualmente que para Descartes el juicio es un acto de la voluntad habría que precisar, más bien, que se trata en ese caso no del juicio como tal sino del acto voluntario de juzgar (cf. AT VII 37).
3. La libertad no consiste esencialmente en hacer lo que se desea (*will*). Por lo tanto, Schouls se equivoca en entender las *Meditaciones* como un ejercicio de liberación de la razón, pues la voluntad es condición de esa liberación y no su causa final. En efecto, no depende del deseo ni lograr la liberación ni experimentarla; si así fuera –como el propio Schouls reconoce–, nadie tendría que buscar nada, pues el deseo se satisfaría a sí mismo. En cambio, la liberación acontece con la demostración de la existencia de un Dios no engañador, por lo tanto, es en este contexto –y no en la mera voluntad– donde deben estudiarse las sensaciones internas relacionadas con la certeza en las *Meditaciones*.

Beysade no analiza el problema de las sensaciones, simplemente se suma a las interpretaciones habituales que no les dan lugar en las *Meditaciones* (cf. 1972 27-29). El completo análisis que J.-L. Marion (1975) realiza acerca de las sensaciones en las *Regulae* no aborda el rol que tienen en las *Meditaciones*; tampoco lo hace en 1981, ni en

.....
 (*free the mind from prejudice*) y, en opinión de Schouls, proporcionan el estado que permite aumentar el dominio (*mastery*) y la libertad (*freedom*) a través del desarrollo de la ciencia. La relación entre ambas especies de libertad es la siguiente: la libertad de oportunidad incluso puede ser causa de la libertad de espontaneidad pues puede existir sin esta.

21 Confróntese la opinión de Schouls con la de Brunschvicg: “*L’intuition cartésienne est, ou tend à être, une intuition, non de chose, mais de pensée. Or, la réalité de la pensée consiste dans un acte. Cet acte, c’est d’abord l’acte du jugement*” (cf. 1937 2).

1986. Clarke (1998) reflexiona acerca de la experiencia (*experientie*)²² y explica que *experitur* significa darse cuenta (*awareness*), tener conciencia (*consciousness*) y, en fin, algo puramente intelectual (*purely intellectual nature*) (cf. 1998 461). Clarke tampoco ahonda en el tema, ni en su trabajo de 1982 (cf. 17-40) ni en 2003 (cf. 67-71). Wilson analiza el tránsito desde la primera Meditación a la segunda, pero no analiza el problema (cf. 50-51). Williams alcanza a vislumbrar la posibilidad de que ante ciertos juicios exista alguna clase de “obstáculo sentido (*felt obstacle*)”, como por ejemplo, juzgar que hoy uno puede llegar a la Luna en dos minutos. Es más, incluso adelanta cierta explicación: estas sensaciones serían la “sombra lógica de la propia conciencia de la imposibilidad de tal hazaña (*logical shadow of my consciousness of the impossibility of the feat itself*)” (172-173). Sin embargo, no analiza qué significan estas “sombras lógicas” ni su función en las *Meditaciones*. Marlies revisa la transición desde la primera Meditación a la segunda, pero solo se concentra en lo habitual: los argumentos escépticos y el descrédito metódico de las sensaciones (cf. 110 y ss.).

Danto analiza el problema de la existencia de los entes externos, pero se salta, precisamente, el problema de la sensación interna de la existencia de tales entes externos (cf. 287-297). Grene (1985) realiza un extraordinario estudio acerca de las pasiones, pero no analiza las sensaciones internas en el contexto de la *mentis inspectio* (cf. 23 y ss.), ni tampoco lo hace en 1991. Markey –en la misma línea que sostenía Baltz– propone distinguir dos actitudes (*attitudes*) en Descartes, a saber, cuando habla acerca de algún *ego* (*de dicto*) en general y cuando realmente habla desde sí mismo (*de se*) (cf. 73-103), pero el comentarista no logra articular la relación filosófica entre ambas clases de sujeto ni analiza el rol filosófico de las sensaciones internas en el proceso de la meditación. Cottingham no se refiere al tema ni en su trabajo de 1988 (cf. 4-5, 33, 40, 60-61, 57, 62, 66, 69, 73-74, 82), ni en el de 1993 (cf. 155-156), ni en el de 2008. Tan solo recuerda algo que es bien conocido: que se hace un análisis solo del componente intelectual de las sensaciones en las *Meditaciones* (cf. 2008 18). Gaukroger su trabajo de 1989 no analiza el problema; tampoco lo hace en 1995, ni en 2002 (cf. 23, 42, 58, 78-79, 90, 183, 185, 199-213, 230). Forster no menciona el asunto. Garber menciona brevemente las tendencias (*tendencies*) relacionadas con las sensaciones, pero no las explica (cf. 94-103). Grimaldi hace una interesante observación: a través del placer o del dolor, las sensaciones

22 Por ejemplo: “[W]e experience [*experitur*] the idea of infinite (AT VII 365)”. O este otro: “and the innate ideas of existence, thought, and doubt are known by a direct experience of reflection of the mind on itself and its activities: ‘... propria experiential ... vel interno, quod in se ipso unusquisque... experitur’ (AT X 524)”, entre otros.

avisan de lo conveniente o inconveniente, y ello supone un cuerpo, un cerebro (*cerveau*). Lamentablemente no comenta el problema que se suscita en las *Meditaciones* (cf. 72-76).

Rodi-Lewis no hace ninguna observación sobre el problema cuando comenta los pasajes más relevantes de las *Meditaciones* (cf. 16-123). Beyssade realiza un análisis muy interesante y documentado acerca de *les émotions intérieures* y *les passions* en diversas obras cartesianas, pero decide no analizar su rol en las *Meditaciones*, pues en tal obra no figuran como temas (cf. 2001b 337-362). En otro texto, que comenta el debate entre M. Foucault y J. Derrida, J.-M. Beyssade constata la fuerza de las ideas de la evidencia cotidiana –como contrapartida del sueño y la locura–, aunque no explica en qué consiste la fuerza de tales impresiones (cf. 2001a 20). No he tenido noticia de otros autores que hayan revisado este asunto. Finalmente, aunque no se haya dedicado al estudio de los textos cartesianos, la obra de Gendlin (1997a, 1997b, 2007) puede resultar inspiradora. Sin embargo, por razones de espacio, dejemos esta revisión bibliográfica y entremos de una vez en materia.

Las sensaciones internas de duda y de certeza

Hagamos una pregunta que ayude a ilustrar nuestro problema: ¿Qué hay en la pereza (*desidia*), en la sospecha (*susplicari*) y en el temor (*timor*)²³ que justifique que Descartes no concluyera en la primera Meditación que nada es cierto y que, además, comenzara otra meditación? Como es evidente, esta pregunta contiene algo sobre lo cual no es habitual preguntarse: que las sensaciones internas contengan algo justificado respecto del mundo externo. Si suponemos que no existe el cuerpo, y dado que sin cuerpo no hay sensaciones internas, entonces, la respuesta a esta pregunta es que no hay nada en ellas que justifique las decisiones tomadas por Descartes acerca del mundo externo porque simplemente no existen las sensaciones internas. A lo sumo, habría que decir, como se ha adelantado, que solo hay pensamientos de sensaciones internas, pero que ellas, como tales, no existen. Aún así, parece claro que no es lo mismo pensar en la pereza que tenerla, pues tenerla parece ser, más bien, *sentirla*, por mucho que para sentir algo también deba pensárselo de algún modo. Y bien, si no existe el cuerpo, entonces el problema parece seguir estando en pie. Tal vez podríamos decir que el autor no clausuró su

23 “*Sed laboriosum est hoc institutum, & desidia quaedam ad consuetudinem vitae me reducit. Nec aliter quàm captivus, qui forte imaginariã libertate fruebatur in somnis, cùm postea suspicari incipit se dormire, timet excitari, blandisque illusionibus lente connivet: sic sponte relabor in veteres opiniones, vereorque expergisci, ne placidae quieti laboriosa vigilia succedens, non in aliquã luce, sed inter inextricabiles jam motarum difficultatum tenebras, in posterum sit degenda*” (AT VII 23).

mentis inspectio en la primera Meditación porque él era voluntarista y no quiso hacerlo, pero esto es lo mismo que decir que Descartes solo registró sus caprichos. Quizá podríamos afirmar que Descartes necesitaba dividir de nuevo su meditación porque en la jornada anterior hubo errores en el método o en las conclusiones, pero eso no sería cierto porque en cuanto al empleo del método fue estricto en la primera Meditación, y, en consecuencia, la conclusión “nada es cierto” hubiese sido correctamente extraída. Se trató, de hecho, de una conclusión posible, pero *sensiblemente* inaceptable; y esta es, precisamente, la cuestión que me intriga: ¿Cómo algo puede ser sensiblemente aceptable o inaceptable, al mismo tiempo que se afirma que no existe el cuerpo? Vamos por partes. Revisemos, en primer lugar, qué podría significar esto de ser sensiblemente inaceptable o sensiblemente aceptable. Lo primero que debemos hacer es atender a la manera como se sugiere, en las *Meditaciones*, que algo es dudoso (incierto) o cierto. Descartes no postuló una duda sistemática; no era un pensador escéptico (cf. Hamelin 108). La duda cartesiana nace, en cambio, en algún punto como una auténtica duda pues requiere de una *ratio dubitandi* (cf. AT VII 18) y, por tanto, en su origen es involuntaria.²⁴ Entender el origen racional e involuntario de la duda es fundamental: cuando se entiende algo no se puede evitar el estar entendiendo y cuando no se entiende algo no se puede evitar el no estar entendiendo. En este sentido, quien duda de x entiende que existe alguna razón por la cual los juicios habituales acerca de x son, ahora, dudosos. Pero no confundamos el acto psicológico de dudar con el acto lógico de concluir legítimamente siguiendo la peor parte. Con esto no queremos decir que el dudar no sea efecto de un acto lógico, pues lo es; solo queremos distinguir lo siguiente: aunque de premisas hipotéticas no se siguen conclusiones necesarias, curiosamente no siempre se duda –de verdad– de algo que debiera despertar esa condición. Por ejemplo, dado que la velocidad de la luz (300.000 km/s), es la máxima velocidad de transmisión de información, yo debiera dudar de que existe este lápiz a 50 cms de mis ojos; debiera decir, en cambio, que *existía* hace 0,00000000166 segundos atrás. Puedo concluir, por tanto, que la existencia de este ente frente a mí es *ahora* hipotética, pero lo digo al mismo tiempo que –y soy honesto al confesarlo– no tengo la menor duda de que *ahora* existe. Cuando era estudiante de filosofía, las paradojas de Zenón me dejaban atónito. Creer que en verdad el profesor se movía frente al pizarrón debía ser

.....
 24 El propio Descartes lo advertía tempranamente a comienzos de la segunda Meditación: “*In tantas dubitationes hesternâ meditatione conjectus sum, ut nequeam amplius earum oblivisci*” (AT VII 24).

dudoso, pues los argumentos eleáticos eran demoleedores: no existía el movimiento. Sin embargo, no dudaba del movimiento sino de los argumentos. El fenómeno de la duda era algo así como cierta incomodidad en mi interior, cierto nerviosismo exasperado y que acompañaba, correlativa y coetáneamente, las reservas que yo tenía de concluir en apoyo de Zenón. Si lo hubiera apoyado, lo hubiera hecho de los labios para afuera. No podía evitar resistirme a la duda aunque no tuviera a mano los argumentos de tal resistencia. El profesor –hábil pedagogo– contribuía a rebajar la importancia de esas sensaciones internas, pues, recordaba, se trataba probablemente de las mismas molestas sensaciones que tuvieron los banqueros ante Cristóbal Colón y, pues bien, el genovés tenía razón. Y el profesor decía esto mientras llevaba con toda parsimonia su café a la boca. Sin embargo, su invitación a dejar de lado mi suspicacia era estéril, pues yo no podía dejar de dudar o comenzar a dudar voluntariamente; necesitaba de alguna *ratio*, y si el profesor quería que dejara de dudar de Zenón, debía ofrecer más razones por mucho que yo no tuviera claras las mías.

Que el dudar y el no tener dudas necesiten de una *ratio dubitandi* es de las cosas fundamentales para nuestro análisis. De esta *ratio* no solo depende el nacimiento de la duda –o la certeza–, sino también su alcance. Este es el sentido de la conocida y muchas veces malinterpretada sentencia de la cuarta Meditación: “quise dudar de todo (*de omnibus volui dubitare*)” (AT VII 56). Esta frase solo se refiere a la duda en sentido metódico/hiperbólico, no a la auténtica duda originaria y que se tiene –y se siente– como tal.

La relación entre *ratio dubitandi* y duda es una relación entre causa y efecto, y lo mismo puede decirse de la certeza; ella es efecto de una *ratio*. Esto, en principio, nos podría llevar a suponer que Descartes plantea una suerte de psicología cognitiva en donde las ideas claras y distintas serían las causas de las certezas, y las ideas oscuras y confusas serían las causas de las dudas, pero hay cuatro argumentos para negar que esto haya sucedido de tal modo en las *Meditaciones*:

1. Las primeras certezas –“*sum, existo*” y “*ego sum res cogitans*”– no fueron descubiertas mediante el reconocimiento previo de alguna clase de claridad y la distinción. Es más, recién en la tercera Meditación, el autor llegó a reflexionar acerca de la presunta utilidad de lo claro y lo distinto como criterio de certeza para todos los demás entes.²⁵

25 “Estoy cierto de que soy cosa pensante, pero entonces ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo? Porque en este primer conocimiento no hay nada más que cierta percepción clara y distinta de aquello que afirmo; la que en verdad no sería suficiente para que yo llegara a estar cierto de la verdad de la cosa, si alguna vez pudiera suceder que algo que percibirá de tal manera claro y distinto

2. Las ideas claras y distintas no sirvieron para descubrir la certeza de un humilde y patente trozo de cera (*cf.* AT VII 31).
3. La claridad y la distinción no sirvieron para probar la existencia del primero de los entes distintos del *ego*, a saber: Dios. De hecho, a comienzos de la tercera Meditación, el propio Descartes reconocía lo siguiente: “es verdadero todo aquello que percibo muy clara y distintamente (*clare & distincte*). Sin embargo, he admitido anteriormente muchas cosas como ciertas y manifiestas (*certa & manifesta*), que luego descubrí que eran dudosas (*dubia*)” (AT VII 35).
4. La existencia de un Dios que no es falaz se reveló, a fin de cuentas, como el criterio fundamental y final para la demostración de la existencia indudable de todo ente, una consecuencia que el propio autor ya anticipaba.²⁶

La relación entre certezas, dudas e ideas parece ser más bien la siguiente: a Descartes le son patentes, de primera mano, sus dudas y sus certezas, y en su intento por explicarlas o, al menos, caracterizarlas, echa mano a las ideas claras, distintas, oscuras o confusas, pero esto no es algo cuya doctrina quede establecida de este modo en las *Meditaciones*. Para tratar este asunto debíamos distinguir las dudas y certezas como temas en sí mismos. En efecto, las dudas y certezas aparecen en las *Meditaciones* como algo que, en cierto sentido, se busca.²⁷ Y se busca con el fin de encontrar ese punto firme e inmóvil (*firmum & immobile*) (*cf.* AT VII 24). No se ha dicho, pues, que se buscan ideas claras y distintas, sino certezas mediante la desaparición de las dudas.

fuera falso; y por lo tanto me parece que se puede establecer ya como regla general que es verdadero todo aquello que percibo muy clara y distintamente (*illud omne esse verum, quòd valde clare & distincte percipio*)” (AT VII 35).

- 26 “[A]penas se presente la ocasión deberé examinar si existe Dios y, si existe, si puede ser engañoso, porque ignorado esto, no me parece que pueda estar completamente cierto de ninguna otra cosa (*non videor de ullâ aliâ plane certus esse unquam posse*)” (AT VII 36). La dependencia de la claridad y distinción respecto de la existencia de un Dios que no es falaz también se confirma en la quinta Meditación: “Ahora bien, después (*postquam*) de que percibí que Dios es (*Deum esse*), como a la vez entendí también que todas las demás cosas dependen de él y que no es falaz (*non esse fallacem*); y de ahí deduje (*inde collegi*) que todo lo que percibo con claridad y distinción es verdadero, aunque no preste más atención a las razones por las cuales juzgué que eso era verdadero, con solo recordar que lo vi clara y distintamente, no puede traerse luego ninguna razón en contra que me lleve a dudar, sino que tengo de ello una ciencia verdadera y cierta (*veram & certam de hoc habeo scientiam*)” (AT VII 70).
- 27 “Ahora bien, que se avergüence quien desea saber por encima del vulgo, de haber ido a buscar dudas (*dubitationem quaesivisse*) en la forma de hablar que ha inventado el vulgo” (AT VII 32).

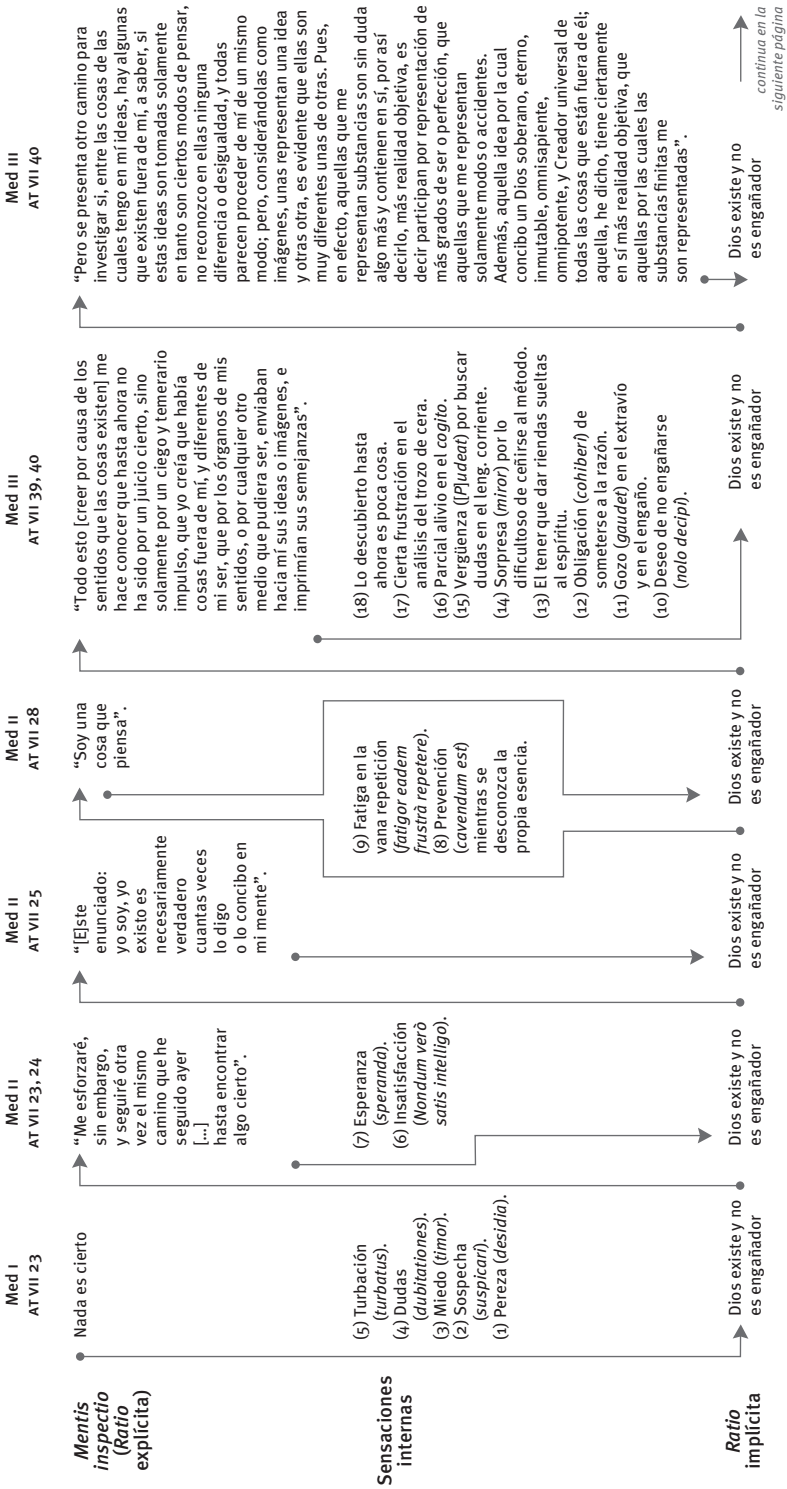
Preguntémonos ahora cómo aparecen concretamente las dudas en el meditante. Pues bien, las dudas y certezas aparecen en el meditante como las sensaciones internas, peculiares y reconocibles que rodean ciertas ideas sean claras o distintas, oscuras o confusas. Es decir, el meditante *siente* dudas o *siente* certezas de ciertas ideas. Sin embargo, no siempre las razones de estas sensaciones son explícitas. Así, por ejemplo, frente al juicio explícito “nada es cierto” puede oponerse un juicio implícito como “Dios existe, no es engañoso y, por tanto, no me engaño si hago buen uso de la razón”; las sensaciones resultantes pueden ser, por consiguiente: pereza, sospecha, miedo, duda y turbación. Que no nos sorprenda hablar de que también hay procesos mentales implícitos que cumplen un rol con base en la meditación metafísica. Hay al menos siete motivos por los cuales vale la pena tomar esto en serio:

1. Descartes admite que ciertos impulsos (*impetus*), como creer por los sentidos que las cosas externas existen –que llama solo por motivos metodológicos impulsos “ciegos y temerarios”– puedan ser, no obstante, efecto de alguna facultad diferente de la propia voluntad, y que él, por lo pronto, no conoce suficientemente (*satis cognita*) (cf. AT VII 39). Creemos, pues, que esta facultad existe, que pertenece a la razón y piensa y juzga en un procesamiento paralelo al de los juicios explícitos asumidos en la *mentis inspectio*.
2. Descartes afirma que el meditante sabe con certeza que es finito porque de algún modo (*quoadmodum*) –un modo innato e implícito (*implicite*)²⁸ (cf. AT VII 51) – tiene antes (*priorem*) la idea de lo infinito (*infinitus*) que de lo finito (*finitus*), es decir, de Dios (*Deus*) que de uno mismo (*mei ipsius*).²⁹

28 “Ibi in Methodo continetur epitome harum Meditationum, quae per eas exponi debet; ibi ergo cognovit suam imperfectionem per Dei perfectionem. Et quamvis hoc non fecerit explicite, fecit tamen implicite. Nam explicite possumus prius cognoscere nostrum imperfectionem, quam Dei perfectionem, quia possumus prius ad nos attendere quam ad Deum, et prius concludere nostram finitatem, quam illius infinitatem; sed tamen implicite semper procedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum, quam nostrae imperfectionum. Nam in re ipsa prius est Dei infinita perfectio, quam nostra imperfectio, quoniam nostra imperfectio est defectus et negatio perfectionis Dei; omnis autem defectus et negatio praesupponit eam rem a qua deficit, et quam negat” (Carta del 16 de abril de 1648, AT V 153, énfasis agregado).

29 “Entiendo claramente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita, y que por lo tanto, de alguna manera, se da antes en mí la percepción de lo infinito que de lo finito, esto es de Dios antes que de mí mismo (*ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius*). Porque ¿con qué razón entendería que dudo (*me dubitare*), que quiero (*me cupere*), es decir que me falta algo y que no soy por completo perfecto (*aliquid mihi deesse, & me non esse*

FIGURA 1: Esquema resumen del curso de sensaciones internas desde la Meditación I a la Meditación III. Razones explícitas, sensaciones internas y *ratio* implícita.



viene de la
página anterior

**Mentis
inspectio
(Ratio
explicita)**

Med III
AT VII 45

“Por el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisapiente, y por la cual yo mismo y todas las otras cosas que son (si es verdad que son) han sido creadas y producidas”.

Med III
AT VII 45

“(…) que mientras más atentamente las considero menos me persuado que la idea que tengo pudiera tener su origen sólo en mí. Y en consecuencia, hay que concluir necesariamente de todo lo que he dicho previamente que Dios existe; pues aunque la idea de substancia esté en mí, dado que soy una substancia, no tendría de ningún modo la idea de una substancia infinita, yo que soy un ente finito, si ella no fuera puesta en mí por alguna substancia que no fuera verdadera-mente infinita”.

Med III
AT VII 51

1. La idea de infinito es la marca del obrero en su obra' (*nota artificis operi suo impressa*).
2. Cuando el ego descubre que existe (*cogito*), no solo conoce su propia finitud, sino reconoce que Dios posee aquello a lo cual el ego aspira.
3. No podríamos tener infinito y perfecto si Él no existiera con esas características (*sed reipsá infinite in se habere, atque ita Deum esse*).

Med III
AT VII 52

Si Dios es así, y dado que el engano es una imperfección, entonces Dios existe y no es falaz (*Ex quibus satis patet illum fallacem esse non posse*).

Med III
AT VII 53

“Y me parece que veo ya algún camino para pasar de esta contemplación del verdadero Dios (*contemplatione veri Dei*), en quien se hallan escondidos todos los tesoros de las ciencias y de la sabiduría (*thesauri scientiarum & sapientiaē*), al conocimiento de las demás cosas”.

**Sensaciones
internas**

(19)“(…) pero estas perfecciones son tan grandes y eminentes”.

(20) “[D]eseo demorarme (*immorari*) aquí un poco en la contemplación (*contemplatione*) del mismo Dios, sopear para mí sus atributos, y contemplar (*intueri*), admirar (*admirari*) y adorar (*adorare*) la belleza de esta inmensa luz (*luminis pulchritudinem*) hasta donde pueda soportarla la perspicacia (*acies*) de mi ingenio obnubilado (*cligantis ingenii mei*). Porque así como creemos por fe que en esta sola contemplación de la divina majestad (*divinae majestatis*) consiste la suma felicidad (*felicitatem*) de la otra vida, así también ahora experimentamos (*experimur*) que de la misma, aunque mucho menos perfecta, se puede percibir el máximo placer (*maximam, cuius in hac vitā capaces simus, voluptatem percipi posse experimur*)” (Med.III AT VII 52).

**Ratio
implícita**

Dios existe y no es engañador

Dios existe y no es engañador

Dios existe y no es engañador

Dios existe y no es engañador

1. Estos puntos 1, 2 y 3 son resúmenes de ideas generales, no frases textuales. Los textos en latín sí han sido extraídos de los párrafos correspondientes.

3. Sabemos que somos finitos mediante una comparación implícita (*ex cuius comparatione*) con la idea de lo infinito (*cf. AT VII 45*).
4. La duda y el deseo son efectos de actos implícitos que ocurren *ex cuius comparatione* (*cf. ibíd.*), con las ideas de omnisapientia y omnipotencia, respectivamente.
5. La idea de un Dios omnipotente como *ratio dubitandi* es algo que el autor ha llamado *comparatione* “sutil” (*tenuis*) (*cf. id. 36*) y, pues bien, nada más sutil que lo implícito.
6. De la idea de Dios se dice que es una opinión preconcebida (*praeconcepta de summâ Dei potentiâ opinio*) (*cf. ibíd.*).
7. La idea de Dios también parece ser implícita, pues en la mayoría de los hombres está sepultada por aquellos prejuicios (*praejudiciis obruerer*) que significan las ideas de cosas sensibles (*cf. AT VII 69*).

Nos preguntábamos qué hay en la pereza (*desidia*), en la sospecha (*susplicari*) y en el temor (*timor*) que hayan movido a Descartes a seguir el camino que siguió. Responderemos, pues, que hay razones, a saber, razones explícitas e implícitas que promovieron tales sensaciones internas. Expliquemos este proceso y ofrezcamos un esquema.

Rationes explícitas, ratio implícita y sensaciones internas

La *ratio* explícita de la *mentis inspectio* es comparada o, por así decirlo, “desciende” a ser comparada con los niveles implícitos. A partir de esta comparación, surgen sensaciones internas que, a su vez, “ascienden” hacia los niveles explícitos, promoviendo una afirmación que sea, en la medida de las posibilidades actuales de las razones explícitas, una afirmación coherente con la certeza implícita de que existe un Dios y de que no es engañador. Este proceso de comparación ocurre muchas veces, de modo consecutivo, y discurre en paralelo a la conocida expresión de razones explícitas que acontece en la *mentis inspectio*. Esto explica que Descartes haya reiniciado muchas veces su meditación por encima de afirmaciones posibles, pero sensiblemente inaceptables; y esto también explica por qué las *Meditaciones* no son un ejercicio voluntarista. Por ejemplo, la afirmación que hemos referido como “*nihil est certi*” (*AT VII 24*), aunque posible y en apariencia perfectamente justificada, se opone frontalmente a la *ratio* implícita de que Dios existe y de que no es engañador.

Este asunto es fundamental para entender que la certeza de la existencia y la certeza de la esencia del *ego* no acontecen, como los empiristas sostienen, como la mera experiencia sensible de la propia existencia y la propia finitud. Por el contrario, incluso la sensación

.....
omnino perfectum), si no hubiera en mí ninguna idea del ente más perfecto con cuya comparación conociera mis defectos?” (*AT VII 45-46*).

o experiencia de la certeza de la propia existencia y la propia finitud es causada por la razón en una función implícita que contiene la noción de que Dios no engañador existe; un Dios que no permitiría que me engañase de esta manera cuando empleo la razón y los sentidos. Este argumento, además, coincide plenamente con la estructura de la primera prueba de la existencia de Dios, pues esta prueba necesariamente opera sobre la base de la conciencia relativa que un *ego* tiene de su propia finitud –es decir, una conciencia en relación con un Ser infinito–; y que opera, como se ha dicho, de modo implícito.

También hay otra prueba de que las *Meditaciones* se articulan desde este proceso que va desde lo explícito a lo implícito y de lo implícito a lo explícito con el consiguiente registro de sensaciones internas. En efecto, la metáfora misma del punto de palanca arquimedeano como un punto cierto e inmovible (*certum & inconcussum*) era precedido por la descripción de sensaciones internas de algo firme e inmóvil (*firmum & immobile*) (cf. AT VII 24); y estas sensaciones, a su vez, son las que se oponían frontal y directamente a las sensaciones previas que caracterizaban a la duda (*dubitationes*) y que acompañan al juicio *nihil est certi*; a saber: esa turbación (*turbatus*) de no poder asentar de una vez los pies en tierra firme o flotar (cf. *id.* 23-24). Con este panorama, la afirmación explícita de la *ratio* implícita no podría, por consiguiente, ser recibida con sensaciones internas más jubilosas y exultantes; pues sin ella, dice el autor, “nada podríamos saber de cierto” (*plane certus*) (*id.* 36). Escuchemos cómo finalmente Descartes se deleita en la certeza:

[D]eseo demorar me (*immorari*) aquí un poco en la contemplación del mismo Dios, sopesar para mí sus atributos, y contemplar, admirar y adorar (*intueri, admirari, adorare*) la belleza de esta inmensa luz (*luminis pulchritudinem*), hasta donde pueda soportarla la perspicacia de mi ingenio obnubilado. Porque así como creemos por fe que en esta sola contemplación de la divina majestad consiste la suma felicidad de la otra vida (*vitae foelicitatem*), así también ahora experimentamos (*ita etiam jam [...] experimur*) que de la misma, aunque mucho menos perfecta, se puede percibir el máximo placer (*maximam [...] voluptatem*) de que somos capaces en esta vida.³⁰

30 “[P]lacet hinc aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, ejus attributa apud me expendere, & immensi hujus luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac solâ divinae majestatis contemplatione summam alterius vitae foelicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eâdem, licet multo minus perfectâ, maximam, cujus in hac vitâ capaces simus, voluptatem percipi posse experimur” (AT VII 52). La traducción francesa también emplea el término “experimentar”: “ainsi expérimentons-nous maintenant” (AT IX 42).

Podemos seguirle la huella al registro de sensaciones internas en las *Meditaciones*, sin embargo, por motivos de espacio, solo nos hemos ceñido al registro de algunas sensaciones fundamentales que van desde la primera a hasta la tercera Meditación.

Observemos el esquema resumen del curso de las sensaciones internas que va desde la Meditación primera hasta la Meditación tercera (véase fig. 1, pp. 76-77).

Conclusiones y observaciones finales

1. Este artículo comenzaba con la siguiente observación: parece que Descartes se hubiera dejado influir por algunas sensaciones internas corporales antes de la demostración cierta de la existencia del cuerpo. Nuestra explicación es la siguiente: la certeza tiene sus verificadores corporalmente sentidos, y Descartes tenía cierta noción de lo que podía esperar en este sentido.
2. En Descartes interactuaban dos procesos racionales; uno explícito, metódico, hiperbólico y otro implícito, que operaba sobre la base de la noción un Dios no engañador. Como resultado, se generaban sensaciones internas que expresaban en un segundo código explícito –un código sensorial– el estado gnoseológico de la meditación. En consecuencia, la *mentis inspectio* gozó, por así decirlo, del auxilio de un flujo de conciencia implícito, espontáneo y, por cierto, también irrenunciable. Esto en algún momento pudo perturbar a Descartes, pero el filósofo tuvo el realismo de tomar nota de este proceso y dejarlo fluir, manteniéndose atento a su influjo. Es curioso que la crítica haya pasado por encima de este asunto y haya insinuado cierto voluntarismo en la meditación. Esto se debe, como creemos haber mostrado en el segundo acápite, al corriente prejuicio de creer que la reflexión en torno a las sensaciones interna solo puede hacerse desde un punto de vista psicólogoista y no desde una psicología filosófica.
3. Aunque por razones metodológicas la *ratio* explícita postulara que el cuerpo no existía Descartes no necesitaba –ni podía– creerlo.
4. Gracias a la persistencia y patencia de las sensaciones internas resultó sensiblemente insuficiente dar por concluida la *mentis inspectio*, incluso en todas aquellas certezas que todavía no manifestaban explícitamente que Dios existe y que no es falaz, tales como: *Cogito (ergo sum, ego existo)* (cf. AT VII 25); *Ego sum res cogitans* (cf. id. 28); *Deus est* (cf. id. 45) y la existencia necesaria de Dios (cf. id. 48-49).

Bibliografía

- Alquié, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- Balz, A. *Descartes and the Modern Mind*. New York: Yale University Press, 1952.
- Beck, L. *The Method of Descartes*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Beck, L. *The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Beysade, M. *Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- Beysade, J. *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001a.
- Beysade, J. *Études sur Descartes*. Paris: Seuil, 2001b.
- Bouwsma, O. "Descartes's Scepticism of the Senses". *René Descartes. Critical Assessments*, t. I. Nueva York: Routledge, 1998. 57-65.
- Brunschvicg, L., Bréhier, A., Rivaud, S.-V., Keeling, J., Laporte, H., Gouhier, et al. "La pensée intuitive chez Descartes". *Études sur Descartes*, Brunschvicg, L. (ed.). Paris: Armand Colin, 1937.
- Clarke, D. *Descartes' Philosophy of Science*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1982.
- Clarke, D. "The Concept of Experience" [1976]. *René Descartes, Critical Assessments*, Moyal, G. (ed.), t. I. New York: Routledge, 1998. 455-472.
- Clarke, D. *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Cottingham, J. *A Descartes Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Cottingham, J. *The Rationalists*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Cottingham, J. *Cartesian Reflections, Essays on Descartes's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Danto, A. "The Representational Character of Ideas and the Problem of the External World". *Descartes, Critical and Interpretive Essays*, Hooker, M (ed.). Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978. 287-297.
- Descartes, R. *Oeuvres de Descartes [AT]*, Adam, C. & Tannery, P. (eds.), 12 vols. Paris: J. Vrin, 1996.
- Descartes, R. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, Díaz, J. A. (trad.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Peña, V. (trad.). Madrid: Alfaguara, 1977.
- Dimier, L. *Descartes*. Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1817.
- Forster, J. *The immaterial Self. A Defence of the Cartesian Doubt dualist Conception of the Mind*. London: Routledge, 1991.

- Frankfurt, H. *Demons, Dreamers & Madmen*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Frege, G. *Kleine Schriften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- Frege, G. *El pensamiento. Una investigación lógica en Lógica y Semántica*. Valparaíso: Ediciones Universitarias, 1972.
- Garber, D. *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Gaukroger, S. *Cartesian Logic. An Essay on Descartes's Conception of Inference*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Gaukroger, S. *Descartes, an intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Gaukroger, S. *Descartes' System of Natural Philosophy*. New York: Cambridge University press, 2002.
- Gendlin, E. *Experiencing and the Creation of Meaning*. Evanston: Northwestern University Press, 1997a.
- Gendlin, E. *Psicoterapia experiencial y Focusing*. Madrid: Desclée de Brouwer, 1997b.
- Gendlin, E. *Introduction to Philosophy*. New York: FIT, 2007.
- Gewirth, A. "Clearness and Distinctness in Descartes". *René Descartes. Critical Assessments*, Moyal, G. (ed.), t. I. New York: Routledge, 1998. 185-203.
- Gilson, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: J. Vrin, 1930.
- Gohuier, H. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1962.
- Grene, M. *Descartes*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1985.
- Grene, M. *Descartes among the Scholastics*. Milwaukee: Marquette University Press, 1991.
- Grimaldi, N. *Études Cartésiennes. Dieu, Le Temps, La Liberté*. Paris: J. Vrin, 1996.
- Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Montaigne, 1953.
- Hamelin, O. *Le système de Descartes*. Paris: Félix Alcan, 1921.
- Henry, M. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.
- Kenny, A. *Descartes: a study of his philosophy*. New York: Random House, 1968.
- Kusch, M. *Psychologism: a Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London: Routledge, 1995.
- Laporte, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1945.
- Marion, J. L. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1975.
- Marion, J. L. *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

- Marion, J. L. *On Descartes' Metaphysical Prism, the Constitution and the Limits of Onto-Theory in Cartesian Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Markey, P. *Descartes's Gambit*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- Marlies, M. "Doubt, Reason, and Cartesian Therapy". *Descartes, Critical and Interpretive Essays*, Hooker, M. (ed.). Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978. 89-113.
- Rodi-Lewis, G. *Le développement de la pensée de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1997.
- Schouls, P. A. "Descartes and the autonomy of reason", *Journal of the History of Philosophy* 10/3 (1972): 307-322.
- Wahl, J. *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1953.
- Williams, B. *Descartes, the Project of pure Enquire*. London: Penguin Books, 1978.
- Wilson, M. D. *Ego cogito, ergo sum*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Woleski, J. "Psychologism and Metalogic", *Synthese* 137/1-2 (2003): 179-193.