

Teoría del CONOCIMIENTO y EPISTEMOLOGÍA



INSTITUTO
NORMAL
DE
ENSEÑANZA
TÉCNICA
(INET)

DESCARTES, HUME Y KANT

Adolfo Montiel Valentini

Teoría Del Conocimiento Y
Epistemología

DESCARTES, HUME Y KANT

ADOLFO MONTIELVALENTINI © 2012

Se autoriza la reproducción del presente material citando la fuente.

Este material puede ser reproducido, copiado e impreso, en forma parcial o total, bajo su propio compromiso y respetando su autoría y referencias.

Teoría Del Conocimiento Y Epistemología

DESCARTES, HUME Y KANT

INDICE	5
FUNDAMENTO GENERAL:	7
INTRODUCCIÓN	9
DESCARTES	
Meditaciones metafísicas - Primera meditación	11
Meditaciones metafísicas - Segunda meditación	18
Meditaciones metafísicas - Sexta meditación	26
HUME	
TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA (Análisis de Textos)	40
INTRODUCCIÓN	40
Libro Primero, Del entendimiento	41
Sección I, Del origen de nuestras ideas	41
Sección II, División del asunto	42
Sección III, De las ideas de la memoria y la imaginación	42
Sección IV, De la conexión o asociación de ideas	42
Sección V, De las relaciones	43
Sección VI, De los modos y substancias	43
Sección VII, De las ideas abstractas	43
KANT	
CRÍTICA de la RAZÓN PURA (Análisis de Textos)	44
INTRODUCCIÓN	44
LA EVOLUCIÓN DE SU PENSAMIENTO ATRAVESÓ CUATRO PERIODOS	45
PERÍODO PRECRÍTICO	45
PERÍODO ESCÉPTICO	45
PERÍODO de INCUBACIÓN (silencio literario)	45
PERÍODO CRÍTICO	45
CRÍTICA de la RAZÓN PURA (1781)	46
CRÍTICA de la RAZÓN PURA	46
DIAGRAMA GENERAL DEL PROCESO INTELECTIVO DEL CONOCIMIENTO	52
BIBLIOGRAFÍA	55

Teoría Del Conocimiento Y Epistemología

DESCARTES, HUME Y KANT

FUNDAMENTO GENERAL:

El presente material pretende introducir al estudiante en la problemática del conocimiento y en forma específica del conocimiento científico. Desde esta perspectiva se plantea la necesidad de generar una conciencia crítica que no se instale en la certeza pasiva y en la confianza ciega de poseer el conocimiento, sino por el contrario en generar una conciencia que esté apta para pensar y repensar los diferentes saberes que va integrando en su formación (formal e informal).

Tomado de PROGRAMA DE
"TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y
EPISTEMOLOGÍA"

Teoría Del Conocimiento Y Epistemología

DESCARTES, HUME Y KANT

INTRODUCCIÓN

El conocimiento ha sido desde siempre un tema de vital importancia para el pensador filosófico. En este sentido, uno de los problemas planteados por la filosofía es el origen del conocimiento humano, por estar íntimamente vinculado a la vida, la educación y en particular a los procesos de aprendizaje. Frente a la pregunta ¿qué es conocer?, o ¿Cuál es la naturaleza del conocimiento, las respuestas han dado origen a diversas posturas que surgieron a través de los siglos. En este caso nos interesará lo que respecta a la edad moderna, desde el renacimiento con René Descartes y su continuador Leibniz, el empirismo de John Locke y de David Hume, y finalmente el idealismo trascendental de Immanuel Kant, en su intento mediador entre el racionalismo y el empirismo.

Los temas a abordar en este somero estudio serán, el racionalismo cartesiano, la duda metódica, la verdad o falsedad, su clasificación de ciencias, la búsqueda de principios, el problema de los sentidos, la existencia de las cosas corpóreas y extensas, diferencia entre entendimiento e imaginación, distinción de cuerpo y alma, esquema general del conocimiento y superación de la duda en relación a la vigilia y el sueño...; la versión empirista de David Hume, la observación y la experimentación, impresiones y el origen de las ideas, sensaciones y reflexión, las leyes de asociación, memoria e imaginación, criterio para ir de ideas simples a ideas complejas, diferencias con Descartes, el escepticismo de Hume en comparación a Carnéades, Pirrón y Sexto empírico; y por último, el pensamiento de Immanuel Kant, papel de la experiencia, conocimiento a priori y conocimiento a posteriori, a que llama trascendental, intuición y sensibilidad, concepto de entendimiento, de fenómeno, materia y forma, representación pura, estética trascendental, fuentes principales del conocimiento, espacio y tiempo, su idealismo crítico y su intento de conciliación del empirismo y el racionalismo.

Teoría Del Conocimiento Y Epistemología

DESCARTES

Debido a las diferentes traducciones de la obra de René Descartes, es necesario hacer la precisión respecto a la fuente, tomamos los textos de las Meditaciones Metafísicas de la traducción de José Antonio Migues, edición electrónica de www.philosophia.cl/escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2004

De todos modos revisamos para no tener grandes diferencias en el texto, la traducción del francés de Antonio Rodríguez Huescar, de la edición de Aguilar de 1963, así como la versión de José María Foucé, para la "Filosofía en Bachillerato" que sigue la traducción francesa de 1647 del Duque de Luynes, que fue revisada y corregida por el mismo Descartes, quién introdujo variaciones sobre su propia versión latina de Paris de 1641 "para aclarar su propio pensamiento" según testimonio de Baillet, biógrafo de Descartes.

Meditaciones metafísicas - Primera meditación

PRIMERA DE LAS MEDITACIONES SOBRE LA METAFÍSICA, EN LAS QUE SE DEMUESTRA LA EXISTENCIA DE DIOS Y LA DISTINCIÓN DEL ALMA Y DEL CUERPO

1. Ya me percaté hace algunos años de cuántas opiniones falsas admití como verdaderas en la primera edad de mi vida y de cuán dudosas eran las que después construí sobre aquéllas, de modo que era preciso destruirlas de raíz para comenzar de nuevo desde los cimientos si quería establecer alguna vez un sistema firme y permanente; con todo, parecía ser esto un trabajo inmenso, y esperaba yo una edad que fuese tan madura que no hubiese de sucederle ninguna más adecuada para comprender esa tarea. Por ello, he dudado tanto tiempo, que sería ciertamente culpable si consumo en deliberaciones el tiempo que me resta para intentarlo. Por tanto, habiéndome desembarazado oportunamente de toda clase de preocupaciones, me he procurado un reposo tranquilo en apartada soledad, con el fin de dedicarme en libertad a la destrucción sistemática de mis opiniones.

El primer elemento a notar es que en su adultez, nota como en su infancia y años mozos ha aceptado como verdaderas muchas opiniones, conceptos e ideas como verdaderas sin serlas ni cuestionarlas en lo absoluto. Además que sobre ellas ha construido nuevas cuya base eran las anteriores y por lo tanto tan débiles o más que las anteriores. Para poder construir un sistema de conocimiento cierto y verdadero deberá recurrir a ignorar dichos conocimientos a modo de no incurrir en una construcción falto de buenos cimientos.

Este es un principio escéptico por antonomasia, recurrido a modo de no contaminar los nuevos conceptos o ideas que se propone desarrollar.

La destrucción de la que Descartes nos habla no tiene nada que ver con el ámbito social, moral o político. Sus reformas únicamente tienen una dimensión teórica y por ello, deberían afectar exclusivamente al terreno de las opiniones.

Descartes con sus reformas y destrucciones únicamente pretende ordenarse a sí mismo (y servir de ejemplo a los demás). Por ello, intenta la reforma teórica del pensamiento a partir de la razón y no la reforma social, aunque posteriormente sus ideas también alcanzarán este ámbito.

2. Para ello no será necesario que pruebe la falsedad de todas, lo que quizá nunca podría alcanzar; sino que, puesto que la razón me persuade a evitar dar fe no menos cuidadosamente a las cosas que no son absolutamente seguras e indudables que a las abiertamente falsas, me bastará para rechazarlas todas encontrar en cada una algún motivo de duda. Así pues, no me será preciso examinarlas una por una, lo que constituiría un trabajo infinito, sino que atacaré inmediatamente los principios mismos en los que se apoyaba todo lo que creí en un tiempo, ya que, excavados los cimientos, se derrumba al momento lo que está por encima edificado.

Sería inimaginable la pérdida de tiempo de refutar idea por idea en búsqueda de alguna cierta y válida.

El segundo lugar, para no caer en yerros, prefiere metodológicamente, poner todas las ideas en la misma categoría de falsedad ya que una mala sustentación de la construcción de su sistema o conocimiento, haría en un futuro tambalear toda su lógica teoría.

Continuamos con la construcción escéptica de su sistema. Los escépticos prescriben normas más que construcción de sistemas absolutos.

Nótese que Descartes parece poner en un mismo plano de igualdad a las cosas que son manifiestamente falsas con las cosas de las que no estamos seguros de su verdad. Esta es la base de la Duda Metódica: considerar como provisionalmente falso no a lo que sabemos que es falso sino a todo aquello de lo que dudamos que sea verdadero.

3. Todo lo que hasta ahora he admitido como absolutamente cierto lo he percibido de los sentidos o por los sentidos; he descubierto, sin embargo, que éstos engañan de vez en cuando y es prudente no confiar nunca en aquellos que nos han engañado aunque sólo haya sido por una sola vez. Con todo, aunque a veces los sentidos nos engañan en lo pequeño y en lo lejano, quizás hay otras cosas de las que no se puede dudar aun cuando las recibamos por medio de los mismos, como, por ejemplo, que estoy aquí, que estoy sentado junto al fuego, que estoy vestido con un traje de invierno, que tengo este papel en las manos y cosas por el estilo. ¿Con qué razón se puede negar que estas manos y este cuerpo sean míos? A no ser que me asemeje a no sé qué locos cuyos cerebros ofusca un pertinaz vapor de tal manera atrabiliario que aseveran en todo momento que son reyes, siendo en realidad pobres, o que están vestidos de púrpura, estando desnudos, o que tienen una jarra en vez de cabeza, o que son unas

calabazas, o que están creados de vidrio; pero éstos son dementes, y yo mismo parecería igualmente más loco que ellos si me aplicase sus ejemplos.

En éste párrafo introduce el concepto de los sentidos, haciendo de ellos un ente separado para sembrar la duda y a continuación como parte de sí mismo para darles existencia. Plantea a su vez que los sentidos le han dado información subjetiva no perfecta. En la imperfección funda su negación de validarlos como entes proveedores de una realidad a la que él pone en duda.

Descartes expone aquí una de las razones que le llevan a plantear la duda metódica. Es evidente, señala, que los sentidos nos engañan y aunque tal engaño únicamente nos afectara una vez ya sería motivo suficiente para situar en el terreno de la duda todo lo que aprendemos a través de los sentidos. Ahora bien, Descartes, es consciente que no es lo mismo el engaño que nos producen los sentidos en el ámbito de lo lejano y en de lo cercano. Tenemos experiencia de que los sentidos nos han jugado una mala pasada al confundir a lo lejos una cosa con otra; ahora bien, ¿tiene sentido afirmar que los sentidos nos engañan cuando contemplamos de cerca nuestras propias manos o cuando sentimos que éstas se calientan al estar cerca de un fuego? ¿Tiene sentido dudar también de estas sensaciones? La respuesta cartesiana es que sí. Pero para justificarla tendrá que introducir el efecto del mundo de los sueños que tanto atraía a los hombres del Barroco.

En el cuarto párrafo abre la posibilidad de que no todo lo percibido a través de los sentidos pueda ser dudoso, pues entre lo engañoso puede existir verdades del mismo modo que los locos en su locura, muchas de las veces aciertan en la verdad. Es una forma de sembrar la posibilidad del acierto a través de alguno de los sentidos.

Del mismo modo que se duda de la verdad o de la realidad, al dudar de la falsedad, también se puede aproximar a la verdad.

4. Perfectamente, como si yo no fuera un hombre que suele dormir por la noche e imaginar en sueños las mismas cosas y a veces, incluso, menos verosímiles que esos desgraciados cuando están despiertos. ¡Cuán frecuentemente me hace creer el reposo nocturno lo más trivial, como, por ejemplo, que estoy aquí, que llevo puesto un traje, que estoy sentado junto al fuego, cuando en realidad estoy echado en mi cama después de desnudarme! Pero ahora veo ese papel con los ojos abiertos, y no está adormilada esta cabeza que muevo, y consciente y sensible-mente extendiendo mi mano, puesto que un hombre dormido no lo experimentaría con tanta claridad; como si no me acordase de que he sido ya otras veces engañado en sueños por los mismos pensamientos. Cuando doy más vueltas a la cuestión veo sin duda alguna que estar despierto no se distingue con indicio seguro del estar dormido, y me asombro de manera que el mismo estupor me confirma en la idea de que duermo.

Pero en su costumbre de percibirse como ser humano y asumir las premisas de su vida existencial también admite la existencia de sueños y fantasías que pueda en tergiversar la realidad que percibe. De este modo nos presenta por primera vez dos categorías de

pensamiento o construcción de ideas, las percibidas en la vigilia y las percibidas en los sueños.

5. Pues bien: soñemos, y que no sean, por tanto, verdaderos esos actos particulares; como, por ejemplo, que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos; pensemos que quizá ni tenemos tales manos ni tal cuerpo. Sin embargo, se ha de confesar que han sido vistas durante el sueño como unas ciertas imágenes pintadas que no pudieron ser ideadas sino a la semejanza de cosas verdaderas y que, por lo tanto, estos órganos generales (los ojos, la cabeza, las manos y todo el cuerpo) existen, no como cosas imaginarias, sino verdaderas; puesto que los propios pintores ni aun siquiera cuando intentan pintar las sirenas y los sátiros con las formas más extravagantes posibles, pueden crear una naturaleza nueva en todos los conceptos, sino que entremezclan los miembros de animales diversos; incluso si piensan algo de tal manera nuevo que nada en absoluto haya sido visto que se le parezca ciertamente, al menos deberán ser verdaderos los colores con los que se componga ese cuadro. De la misma manera, aunque estos órganos generales (los ojos, la cabeza, las manos, etc.) puedan ser imaginarios, se habrá de reconocer al menos otros verdaderos más simples y universales, de los cuales como de colores verdaderos son creadas esas imágenes de las cosas que existen en nuestro conocimiento, ya sean falsas, ya sean verdaderas.

Es interesante como en esta metáfora nos presenta la diferente calidad de la percepción ente la idea construida por nuestra mente y la misma percibida a través de los sentidos. La idea percibida a través de los sentidos se presenta más fuerte y vívida, mientras que la reconstruida por nuestros sueños o mentes carece de la misma fuerza. Así mismo, en su discurso, hace la postulación de la existencia corpórea o del cuerpo. Aquí se aparta del idealismo racionalista por medio del cual todo son construcciones a través de ideas y se aproxima al empirismo que solo acepta las sensaciones como constructoras de ideas. Esta dualidad conceptual la requiere para poder construir su sistema y validar ciertas percepciones, unas simples y universales, verdaderas y existentes y otras que son imágenes construidas en base a estas.

6. A esta clase parece pertenecer la naturaleza corpórea en general en su extensión, al mismo tiempo que la figura de las cosas extensas. La cantidad o la magnitud y el número de las mismas, el lugar en que estén, el tiempo que duren, etc.

Introduce aquí la corporalidad de las cosas, entendiendo que las categorías de extensión, cantidad numérica, lugar y el tiempo (pasado, presente y futuro), así como otras no mencionadas como el concepto puro de color y otras, provienen de nuestra naturaleza como ideas innatas, no adquiridas.

7. En consecuencia, deduciremos quizá sin errar de lo anterior que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás disciplinas que dependen de la consideración de las cosas compuestas, son ciertamente dudosas, mientras que la aritmética, la geometría y otras de este tipo, que tratan sobre las cosas más simples y absolutamente generales, sin preocuparse de si existen en realidad en la naturaleza

o no, poseen algo cierto e indudable, puesto que, ya esté dormido, ya esté despierto, dos y tres serán siempre cinco y el cuadrado no tendrá más que cuatro lados; y no parece ser posible que unas verdades tan obvias incurran en sospecha de falsedad.

En el octavo párrafo, hace la primer clasificación de ciencias, poniendo en duda la clasificación aristotélica y escolástica de ciencias fácticas y ciencias abstractas o puras. Frente a las ciencias fácticas impone su duda, pues dependen de los sentidos y estos nos producen datos falsos o no fidedignos. Solo las ciencias puras o abstractas pueden proporcionarnos verdades absolutas e irrefutables.

Al llegar a este punto, Descartes, parece haber encontrado una disciplina que parece evadir la duda metódica. Es evidente que la matemática no es algo que dependa de los sentidos y, además, también parece evadir el problema del mundo de la vigilia y de los sueños. Y es que me puede ofrecer duda porque es más cierto que las manos del estado de vigilia son más verdaderas que las del mundo de los sueños; sin embargo, cuando sumo $2+3$ su resultado es el mismo ya esté despierto ya esté dormido. Por lo tanto, la duda metódica parece no afectar al mundo de la matemática y de la geometría. ¿Se hallará aquí el principio indubitable que Descartes anda buscando?

8. No obstante, está grabada en mi mente una antigua idea, a saber, que existe un Dios que es omnipotente y que me ha creado tal como soy yo. Pero, ¿cómo puedo saber que Dios no ha hecho que no exista ni tierra, ni magnitud, ni lugar, creyendo yo saber, sin embargo, que todas esas cosas no existen de otro modo que como a mí ahora me lo parecen? ¿E incluso que, del mismo modo que yo juzgo que se equivocan algunos en lo que creen saber perfectamente, así me induce Dios a errar siempre que sumo dos y dos o numero los lados del cuadrado o realizo cualquier otra operación si es que se puede imaginar algo más fácil todavía? Pero quizá Dios no ha querido que yo me engañe de este modo, puesto que de él se dice que es sumamente bueno; ahora bien, si repugnase a su bondad haberme creado de tal suerte que siempre me equivoque, también parecería ajeno a la misma permitir que me engañe a veces; y esto último, sin embargo, no puede ser afirmado.

Da por pre-existente la existencia de Dios, omnipotente, omnipresente, creador de todo lo existente y de sus pre conceptos, puesto que de alguna manera percibe las cosas. Así como da por sentado la existencia de Dios, por la misma creación de las cosas, porque quién más podría haberlas creado sino un Dios que todo lo puede.

Siendo Dios una substancia pensante infinita y perfecta, no puede ser engañador, ni mentiroso, sino veraz. Sin la existencia de Dios no podríamos tener superar el solipsismo y garantizar el valor de todo conocimiento claro y distinto.

9. Habrá quizás algunos que prefieran negar a un Dios tan potente antes que suponer todas las demás cosas inciertas; no les refutemos, y concedamos que todo este argumento sobre Dios es ficticio; pero ya imaginen que yo he llegado a lo que soy por el destino, ya por casualidad, ya por una serie continuada de cosas, ya de cualquier otro modo, puesto que engañarse y errar parece ser una cierta imperfección, cuanto

menos potente sea el creador que asignen a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me equivoque. No sé qué responder a estos argumentos, pero finalmente me veo obligado a reconocer que de todas aquellas cosas que juzgaba antaño verdaderas no existe ninguna sobre la que no se pueda dudar, no por inconsideración o ligereza, sino por razones fuertes y bien meditadas. Por tanto, no menos he de abstenerme de dar fe a estos pensamientos que a los que son abiertamente falsos, si quiero encontrar algo cierto.

Al demostrar que Dios existe y sabiendo que éste es bueno y veraz, que no puede ser engañoso y que la veracidad de Dios es garantía y fundamento de la verdad del conocimiento evidente, claro y distinto (superación del solipsismo), que Dios no puede ser mentiroso concluye que si nos equivocamos no ocurre por culpa de Dios sino porque nos apresuramos a juzgar antes de haber llegado al conocimiento claro y distinto, o nos dejamos llevar por los prejuicios y así logra eliminar la hipótesis del genio maligno.

10. Con todo, no basta haber hecho estas advertencias, sino que es preciso que me acuerde de ellas; puesto que con frecuencia y aun sin mi consentimiento vuelven mis opiniones acostumbradas y atenazan mi credulidad, que se halla como ligada a ellas por el largo y familiar uso; y nunca dejaré de asentir y confiar habitualmente en ellas en tanto que las considere tales como son en realidad, es decir, dudosas en cierta manera, como ya hemos demostrado anteriormente, pero, con todo, muy probables, de modo que resulte mucho más razonable creerlas que negarlas. En consecuencia, no actuaré mal, según confío, si cambiando todos mis propósitos me engaño a mí mismo y las considero algún tiempo absolutamente falsas e imaginarias, hasta que al fin, una vez equilibrados los prejuicios de uno y otro lado, mi juicio no se vuelva a apartar nunca de la recta percepción de las cosas por una costumbre equivocada; ya que estoy seguro de que no se seguirá de esto ningún peligro de error, y de que yo no puedo fundamentar más de lo preciso una desconfianza, dado que me ocupó, no de actuar, sino solamente de conocer.

Descartes reconoce que no basta con hacer enumeración de las premisas, sino llevarlas a cabo. Con ello está describiendo que es fundamental mantener coherente la sistematización o método a fin de no caer en descuidos o yerros que afecten la búsqueda y credibilidad de la verdad en su propuesta metodológica, atendiendo que las estructuras cognitivas previas y existentes vuelven recurrentemente a emerger. Es preciso no apresurarnos en actuar sino solamente es cuestión de meditar y conocer.

11. Supondré, pues, que no un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino algún genio maligno de extremado poder e inteligencia pone todo su empeño en hacerme errar; creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todo lo externo no son más que engaños de sueños con los que ha puesto una celada a mi credulidad; consideraré que no tengo manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, sino que lo debo todo a una falsa opinión mía; permaneceré, pues, asido a esta meditación y de este modo, aunque no me sea permitido conocer algo verdadero, procuraré al menos con resuelta decisión, puesto que está en mi mano, no dar fe a cosas falsas y evitar que este engañoso, por fuerte y listo que sea, pueda inculcarme nada. Pero este intento está lleno de trabajo, y cierta pereza me lleva a mi vida ordinaria; como el prisionero

que disfrutaba en sueños de una libertad imaginaria, cuando empieza a sospechar que estaba durmiendo, teme que se le despierte y sigue cerrando los ojos con estas dulces ilusiones, así me deslizo voluntariamente a mis antiguas creencias y me aterra el despertar, no sea que tras el plácido descanso haya de transcurrir la laboriosa velada no en alguna luz, sino entre las tinieblas inextricables de los problemas suscitados.

En una suerte de escepticismo o sofista, hace un argumento falaz, negando todo a través de la existencia de un genio maligno o malvado, se desincorpora y se propone enfrentarlo solo con el intelecto pero vuelve sobre sus viejas y arraigadas concepciones, a modo de falsación popperiana, recae sobre la veracidad o existencia de Dios.

Descartes utiliza la Hipótesis del Genio Maligno para justificar también la duda acerca de las verdades matemáticas. Es cierto que el mundo de los sueños no plantea dudas acerca de la veracidad de las proposiciones matemáticas ya que siempre que sumamos $2+3$ su resultado será 5 ya esté dormido ya esté despierto. Ahora bien, ¿y si existe algún ser todopoderoso, pero maligno, que me impulsa a errar también en estas cuestiones? Pues bien, como esta cuestión le plantea a Descartes algún tipo de duda, es por lo que decide situar también como dudoso todo lo aprendido acerca del mundo de la ciencia matemática. Por ello dice Descartes: "crearé que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todo lo externo no son más que engaños de sueños... sobre la aritmética o la geometría...quizás algún Dios me ha podido dar una naturaleza tal, que yo pudiera engañarme....Permaneceré, pues, asido a esta meditación.....".

Teoría Del Conocimiento Y Epistemología

DESCARTES

Debido a las diferentes traducciones de la obra de René Descartes, es necesario hacer la precisión respecto a la fuente, tomamos los textos de las Meditaciones Metafísicas de la traducción de José Antonio Migues, edición electrónica de www.philosophia.cl/escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2004

De todos modos revisamos para no tener grandes diferencias en el texto, la traducción del francés de Antonio Rodríguez Huescar, de la edición de Aguilar de 1963, así como la versión de José María Foucé, para la "Filosofía en Bachillerato" que sigue la traducción francesa de 1647 del Duque de Luynes, que fue revisada y corregida por el mismo Descartes, quién introdujo variaciones sobre su propia versión latina de Paris de 1641 "para aclarar su propio pensamiento" según testimonio de Baillet, biógrafo de Descartes.

Meditaciones metafísicas - Segunda meditación

MEDITACIÓN SEGUNDA: SOBRE LA NATURALEZA DEL ALMA HUMANA Y DEL HECHO DE QUE ES MÁS COGNOSCIBLE QUE EL CUERPO

1. He sido arrojado a tan grandes dudas por la meditación de ayer, que ni puedo dejar de acordarme de ellas ni sé de qué modo han de solucionarse; por el contrario, como si hubiera caído en una profunda vorágine, estoy tan turbado que no puedo ni poner pie en lo más hondo ni nadar en la superficie. Me esforzaré, sin embargo, en adentrarme de nuevo por el mismo camino que ayer, es decir, en apartar todo aquello que ofrece algo de duda, por pequeña que sea, de igual modo que si fuera falso; y continuaré así hasta que conozca algo cierto, o al menos, si no otra cosa, sepa de un modo seguro que no hay nada cierto. Arquímedes no pedía más que un punto que fuese firme e inmóvil, para mover toda la tierra de su sitio; por lo tanto, he de esperar grandes resultados si encuentro algo que sea cierto e inconcuso.

Descartes haciendo un silogismo con Arquímedes, pide de manera metafórica, un punto de origen desde dónde pueda iniciar el desarrollo de su método, sin este, augura que su epistemología carecerá de principio y fin.

2. Supongo, por tanto, que todo lo que veo es falso; y que nunca ha existido nada de lo que la engañosa memoria me representa; no tengo ningún sentido absolutamente: el

cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras. ¿Qué es entonces lo cierto? Quizá solamente que no hay nada seguro. ¿Cómo sé que no hay nada diferente de lo que acabo de mencionar, sobre lo que no haya ni siquiera ocasión de dudar? ¿No existe algún Dios, o como quiera que le llame, que me introduce esos pensamientos? Pero, ¿por qué he de creerlo, si yo mismo puedo ser el promotor de aquéllos? ¿Soy, por lo tanto, algo? Pero he negado que yo tenga algún sentido o algún cuerpo; dudo, sin embargo, porque, ¿qué soy en ese caso? ¿Estoy de tal manera ligado al cuerpo y a los sentidos, que no puedo existir sin ellos? Me he persuadido, empero, de que no existe nada en el mundo, ni cielo ni tierra, ni mente ni cuerpo; ¿no significa esto, en resumen, que yo no existo? Ciertamente existía si me persuadí de algo. Pero hay un no sé quién engañador sumamente poderoso, sumamente listo, que me hace errar siempre a propósito. Sin duda alguna, pues, existo yo también, si me engaña a mí; y por más que me engañe, no podrá nunca conseguir que yo no exista mientras yo siga pensando que soy algo. De manera que, una vez sopesados escrupulosamente todos los argumentos, se ha de concluir que siempre que digo «Yo soy, yo existo» o lo concibo en mi mente, necesariamente ha de ser verdad. No alcanzo, sin embargo, a comprender todavía quién soy yo, que ya existo necesariamente; por lo que he de procurar no tomar alguna otra cosa imprudentemente en lugar mío, y evitar que me engañe así la percepción que me parece ser la más cierta y evidente de todas.

Retoma entonces a su primer desvarío de concretarse a dudar de todo lo acumulado en la memoria es falso. Negando todo, absolutamente todo y suponiendo que él mismo tampoco existe, entonces algún existente que lo forza a no concebir la existencia de nada (superación del solipsismo), asume la mínima expresión de existencia que es el “yo soy, yo existo”

Este es el principio indubitable que Descartes andaba buscando. Con el famoso cogito, ergo sum (pienso, luego existo), se encuentra con un principio que parece resistir todas las investidas de la duda metódica. Y es que, por lo que se refiere a la duda basada en el engaño de los sentidos, este principio parece no tener nada que ver con ellos.

La existencia que habla Descartes no se refiere a la existencia como corporal sino únicamente como pensamiento. Sea en vigilia o en el mundo onírico la existencia del pensamiento es algo evidente.

El genio maligno tampoco puede hacerlo dudar sobre su existencia como ser pensante. Podría hacerle dudar sobre la veracidad de los objetos pero no del pensamiento en sí.

3. Recordaré, por tanto, qué creía ser en otro tiempo antes de venir a parar a estas meditaciones; por lo que excluiré todo lo que, por los argumentos expuestos, pueda ser combatido, por poco que sea, de manera que sólo quede en definitiva lo que sea cierto e inconcuso. ¿Qué creí entonces ser? Un hombre, naturalmente. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, puesto que se habría de investigar

qué es animal y qué es racional, y así me deslizaría de un tema a varios y más difíciles, y no me queda tiempo libre como para gastarlo en sutilezas de este tipo. Con todo, dedicaré mi atención en especial a lo que se me ocurría espontáneamente siguiendo las indicaciones de la naturaleza siempre que consideraba que era. Se me ocurría, primero, que yo tenía cara, manos, brazos y todo este mecanismo de miembros que aún puede verse en un cadáver y que llamaba cuerpo. Se me ocurría además que me alimentaba, que comía, que sentía y que pensaba, todo lo cual lo refería al alma. Pero no advertía qué era esa alma, o imaginaba algo ridículo, como un viento, o un fuego, o un aire que se hubiera difundido en mis partes más imperfectas. No dudaba siquiera del cuerpo, sino que me parecía conocer definitivamente su naturaleza, la cual, si hubiese intentado especificarla tal como la concebía en mi mente, la hubiera descrito así: como cuerpo comprendo todo aquello que está determinado por alguna figura, circunscrito en un lugar, que llena un espacio de modo que excluye de allí todo otro cuerpo, que es percibido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, o el olor, y que es movido de muchas maneras, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que le toque; ya que no creía que tener la posibilidad de moverse a sí mismo, de sentir y de pensar, podía referirse a la naturaleza del cuerpo; muy al contrario, me admiraba que se pudiesen encontrar tales facultades en algunos cuerpos.

Prosigue entonces con su duda metódica desglosando su existencia para encontrar su propia esencia. Descubre así mismo que “todo lo que sentía y que pensaba, todo se refería al alma, pero no advertía que era esa alma”.

3. Pero, ¿qué soy ahora, si supongo que algún engañador potentísimo y si me es permitido decirlo, maligno, me hace errar intencionadamente en todo cuanto puede? ¿Puedo afirmar que tengo algo, por pequeño que sea, de todo aquello que, según he dicho, pertenece a la naturaleza del cuerpo? Atiendo, pienso, doy más y más vueltas a la cuestión: no se me ocurre nada, y me fatigo de considerar en vano siempre lo mismo. ¿Qué acontece a las cosas que atribuía al alma, como alimentarse o andar? Puesto que no tengo cuerpo, todo esto no es sino ficción. ¿Y sentir? Esto no se puede llevar a cabo sin el cuerpo, y además me ha parecido sentir muchas cosas en sueños que he advertido más tarde no haber sentido en realidad. ¿Y pensar? Aquí encuéntrome lo siguiente: el pensamiento existe y no puede serme arrebatado; yo soy, yo existo: es manifiesto. Pero ¿por cuánto tiempo? Sin duda, en tanto que pienso, puesto que aún podría suceder, si dejase de pensar, que dejase yo de existir en absoluto. No admito ahora nada que no sea necesariamente cierto; soy por lo tanto, en definitiva, una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto, o una razón, vocablos de un significado que antes me era desconocido. Soy, en consecuencia, una cosa cierta, y a ciencia cierta existente. Pero, ¿qué cosa? Ya lo he dicho, una cosa que piensa.

Continuando con la dubitación encuentra que “el pensamiento existe y no puede serle arrebatado”, a su vez, sabe que el “yo existo” es claro y al la pregunta qué por cuánto tiempo, surge la respuesta “en tanto que pienso”. Entiende que si dejase de pensar, como todo lo demás se supone que sean quimeras, entonces dejaría de existir en absoluto. “SOY por lo tanto, una cosa que PIENSA” esto es, una mente, un alma, un intelecto, o una razón, vocablos de un significado que antes me era desconocido. Soy, en consecuencia, una cosa cierta, una cosa que piensa. “Cogito ergo sum”.

Únicamente está seguro de que tiene pensamientos. Esto le lleva a concluir con certeza que es un ser pensante, una cosa que piensa (res cogitans).

Con el descubrimiento del Cogito, ergo sum, Descartes, concibe de modo claro y distinto que es una substancia pensante, es decir, un ser que tiene pensamientos o ideas. Si Descartes finalizará aquí su investigación desembocaría en un solipsismo al tener que reconocer que solamente está seguro de que piensa pero que sobre los objetos de tal pensamiento siguen la duda.

4. ¿Qué más? Supondré que no soy aquella estructura de miembros que se llama cuerpo humano; que no soy un cierto aire impalpable difundido en mis miembros, ni un viento, ni un fuego, ni un vapor, ni un soplo, ni cualquier cosa que pueda imaginarme, puesto que he considerado que estas cosas no son nada. Mi suposición sigue en pie, y, con todo, yo soy algo. ¿Sucederá quizá que todo esto que juzgo que no existe porque no lo conozco no difiera en realidad de mí, de ese yo que conozco? No lo sé, ni discuto sobre este tema: ya que solamente puedo juzgar aquello que me es conocido. Conozco que existo; me pregunto ahora ¿quién, pues, soy yo que he advertido que existo? Es indudable que este concepto, tomado estrictamente así, no depende de las cosas que todavía no sé si existen, y por lo tanto de ninguna de las que me figuro en mi imaginación. Este verbo «figurarse» me advierte de mi error; puesto que me figuraría algo en realidad en el caso de que imaginase que yo soy algo, puesto que imaginar no es otra cosa que contemplar la figura o la imagen de una cosa corpórea. Pero sé ahora con certeza que yo existo, y que puede suceder al mismo tiempo que todas estas imágenes y, en general, todo lo que se refiere a la naturaleza del cuerpo no sean sino sueños. Advertido lo cual, no me parece que erraré menos si digo: «imaginaré, para conocer con más claridad quién soy», que si supongo: «ya estoy despierto, veo algo verdadero, pero puesto que no lo veo de un modo definido, me dormiré intencionadamente para que los sueños me lo representen con más veracidad y evidencia». Por lo tanto, llego a la conclusión de que nada de lo que puedo aprehender por medio de la imaginación atañe al concepto que tengo de mí mismo, y de que se ha de apartar la mente de aquello con mucha diligencia, para que ella misma perciba su naturaleza lo más definidamente posible.

“Sé ahora con certeza que existo”, “yo soy algo”, “conozco que existo, sé ahora con certeza que yo existo y todo lo que se refiere a la naturaleza del cuerpo no sean sino

sueños nada de lo que puedo aprehender por medio de la imaginación atañe al concepto que tengo de mí mismo”.

5. ¿Qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué significa esto? Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente.

Es más que nada una afirmación de su existencia pensante y dubitativa: Soy una cosa que piensa, una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente.

Descartes, después de haber percibido la certeza indubitable de que existe como algo que piensa, se pregunta acerca de la naturaleza de ese algo.

6. No son pocas, ciertamente, estas cosas si me atañen todas. Pero ¿por qué no han de referirse a mí? ¿No dudo acaso de casi todas las cosas; no conozco algo, sin embargo, y afirmo que esto es lo único cierto y niego lo demás; no deseo saber algo, aunque no quiero engañarme; no imagino muchas cosas aun sin querer, y no advierto que muchas otras proceden como de los sentidos? ¿Qué hay entre estas cosas, aunque siempre esté dormido, y a pesar de que Él que me ha creado me haga engañarme en cuanto pueda, que no sea igualmente cierto que el hecho de que existo? ¿Qué es lo que se puede separar de mi pensamiento? ¿Qué es lo que puede separarse de mí mismo? Tan manifiesto es que yo soy el que dudo, el que conozco y el que quiero, que no se me ocurre nada para explicarlo más claramente. Por otra parte, yo soy también el que imagino, dado que, aunque ninguna cosa imaginada sea cierta, existe con todo el poder de imaginar, que es una parte de mi pensamiento. Yo soy igualmente el que pienso, es decir, advierto las cosas corpóreas como por medio de los sentidos, como, por ejemplo, veo la luz, oigo un ruido y percibo el calor. Todo esto es falso, puesto que duermo; sin embargo, me parece que veo, que oigo y que siento, lo cual no puede ser falso, y es lo que se llama en mí propiamente sentir; y esto, tomado en un sentido estricto, no es otra cosa que pensar.

Todo es falso, puesto que duermo; sin embargo, me parece que veo, que oigo y que siento, lo cual no puede ser falso y es lo que se llama en mí propiamente SENTIR y esto, tomado en un sentido estricto, no es otra cosa que pensar.

7. A partir de lo cual empiezo a conocer un poco mejor quién soy; sin embargo, me parece (y no puedo dejar de creerlo) que las cosas corpóreas, cuyas imágenes forma el pensamiento, son conocidas con mayor claridad que este no sé qué mío que no se halla bajo mi imaginación, aunque sea en absoluto asombroso que pueda aprehender con mayor evidencia las cosas desconocidas, ajenas a mí, y que reconozco que son falsas, que lo que es verdadero, lo que es conocido, que yo mismo, en definitiva. Pero ya veo lo que ocurre: mi mente se complace en errar y no soporta estar circunscrita en los límites de la verdad. Sea, pues, y dejémosle todavía las riendas sueltas para que pueda ser dirigida si se recogen oportunamente poco después.

Ya veo lo que ocurre: mi mente se complace en errar y no soporta estar circunscrita en los límites de la verdad, cuyas imágenes forma el pensamiento.

8. Pasemos a las cosas que, según la opinión general, son aprehendidas con mayor claridad entre todas: es decir, los cuerpos que tocamos y vemos; no los cuerpos en general, ya que estas percepciones generales suelen ser un tanto más confusas, sino tan sólo en particular. Tomemos, por ejemplo, esta cera: ha sido sacada de la colmena recientemente, no ha perdido todo el sabor de su miel y retiene algo del olor de las flores con las que ha sido formada; su color, su figura y su magnitud son manifiestos; es dura, fría, se toca fácilmente y si se la golpea con un dedo emitirá un sonido; tiene todo lo que en resumidas cuentas parece requerirse para que un cuerpo pueda ser conocido lo más claramente posible. Pero he aquí que mientras hablo se la coloca junto al fuego; desaparecen los restos de sabor, se desvanece la figura, su magnitud crece, se hace líquida y cálida; apenas puede tocarse y no emitirá un sonido si se la golpea. ¿Queda todavía la misma cera? Se ha de confesar que sí: nadie lo niega ni piensa de manera distinta. ¿Qué existía, por tanto, en aquella cera que yo aprehendía tan claramente? Con seguridad, nada de lo que aprecié con los sentidos, puesto que todo lo que excitaba nuestro gusto, el olfato, la vista, el tacto y el oído se ha cambiado; pero con todo, la cera permanece.

En la metáfora de la cera, contiene un sin número de particularidades cualitativas apreciables sensitivamente que exceden su materia prima. Las características manifiestas cambian de propiedades al estar expuestas a una fuente modificadora, no pudiéndose negar que la cera permanece como un existente.

9. Quizás era lo que pienso ahora: que la cera misma no consiste en la dulzura de la miel, en la fragancia de las flores ni en su blancura, ni en su figura ni en el sonido, sino que es un cuerpo que hace poco se me mostraba con unas cualidades y ahora con otras totalmente distintas. ¿Qué es estrictamente eso que así imagino? Pongamos nuestra atención y dejando aparte todo lo que no se refiera a la cera, veamos qué queda: nada más que algo extenso, flexible y mudable. ¿Qué es ese algo flexible y mudable? ¿Quizá lo que imagino, es decir, que esa cera puede pasar de una forma redonda a una cuadrada y de ésta a su vez a una triangular? De ningún modo, puesto que me doy cuenta de que la cera es capaz de innumerables mutaciones de este tipo y de que yo, sin embargo, no puedo imaginarlas todas; por tanto, esa aprehensión no se realiza por la facultad de imaginar. ¿Qué es ese algo extenso? ¿No es también su extensión desconocida? Puesto que se hace mayor si la cera se vuelve líquida, mayor todavía si se la hace hervir, y mayor aún si el calor aumenta; y no juzgaría rectamente qué es la cera si no considerase que ésta admite más variedades, según su extensión, de las que yo haya jamás abarcado con la imaginación. Hay que conceder, por tanto, que yo de ninguna manera imagino qué es esta cera, sino que la percibo únicamente por el pensamiento. Me refiero a este pedazo de cera en particular, ya que ello es más

evidente todavía en la cera en general. Así pues, ¿qué es esta cera que no se percibe sino mediante la mente? La misma que veo, que toco, que imagino, la misma finalmente que creía que existía desde un principio. Pero lo que se ha de notar es que su percepción no es visión, ni tacto, ni imaginación, ni lo ha sido nunca, sino solamente una inspección de la razón, que puede ser imperfecta o confusa como era antes, o clara y definida como ahora, según atiende más o menos a los elementos de que consta.

Despojando a la cera o cualquier otro cuerpo existente de todas sus características secundarias solo queda la condición o característica de ser nada más que algo EXTENSO. Su percepción no es visión, ni tacto, ni imaginación, sino solamente una inspección de la razón.

10. Me admira ver cuán propensa es mi mente a los errores, porque, aunque piense esto calladamente y sin emitir sonidos, me confundo sin embargo en los propios vocablos y me engaño en el uso mismo de la palabra. Afirmamos, en efecto, que nosotros vemos la cera en sí si está presente, y que no deducimos que está presente por el color o la figura; de donde yo concluiría al punto que la cera es aprehendida por los ojos y no únicamente por la razón, si no viese desde la ventana los transeúntes en la calle, que creo ver no menos usualmente que la cera. Pero, ¿qué veo excepto sombreros y trajes en los que podrían ocultarse unos autómatas? Sin embargo, juzgo que son hombres. De este modo lo que creía ver por los ojos lo aprehendo únicamente por la facultad de juzgar que existe en mi intelecto.

Es admirable como en tan escuetas palabras muestra que el verbo puede confundir o distorsionar el pensamiento mismo, afirmando que conocemos a través de nuestros sentidos y no ÚNICAMENTE a través del intelecto, anticipándonos a darle crédito a los sentidos. Pero no serán los sentidos los que produzcan ideas, sino la conjunción de las imágenes percibidas aunadas a nuestra capacidad de juzgamiento intelectual.

11. Pero un hombre que desea saber más que el vulgo debe avergonzarse de encontrar duda en las maneras de hablar del vulgo; atendamos, por tanto, a la pregunta: ¿En qué momento percibí la cera más perfecta y evidentemente, cuando la vi por primera vez y creí que la conocía por el mismo sentido externo o al menos por el sentido común, es decir, por la potencia imaginativa, o cuando investigué con más diligencia no sólo qué era sino de qué modo era conocida? Dudar de esto sería necio, pues ¿qué hubo definido en la primera percepción? ¿Y qué hubo que no se admita que lo pueda tener otro animal cualquiera? Por el contrario, cuando separo la cera de las formas externas y la considero como desnuda y despojada de sus vestiduras, entonces, aunque todavía pueda existir algún error en mi juicio, no la puedo percibir sin el espíritu humano.

Como pre-ilustrado(S XVII) y barroco, Descartes en forma metafórica busca la diferenciación del conocimiento vulgar o del sentido común, con el conocimiento generado a través del intelecto.

12. ¿Qué diré por último de ese mismo espíritu, es decir, de mí mismo? En efecto, no admito que exista otra cosa en mí a excepción de la mente. ¿Qué diré yo, por tanto, que creo percibir con tanta claridad esa cera? ¿Es que no me conozco a mí mismo no sólo con mucha más certeza y verdad sino también más definida y evidentemente? Pues si juzgo que la cera existe a partir del hecho de que la veo, mucho más evidente será que yo existo a partir del mismo hecho de que la veo. Puede ser que lo que veo no sea cera en realidad; puede ser que ni siquiera tenga ojos con los que vea algo, pero no puede ser que cuando vea o —lo que ya no distingo— cuando yo piense que vea, yo mismo no sea algo al pensar. Del mismo modo, si juzgo que la cera existe del hecho de que la toco, se deducirá igualmente que yo existo. Lo mismo se concluye del hecho de imaginar de cualquier otra causa. Esto mismo que he hecho constar de la cera es posible aplicarlo a todo lo demás que está situado fuera de mí. Por tanto, si la percepción de la cera parece ser más clara una vez que me percaté de ella no sólo por la vista y por el tacto sino por más causas, ¡con cuánta mayor evidencia se ha de reconocer que me conozco a mí mismo, puesto que no hay ningún argumento que pueda servirme para la percepción, ya de la cera, ya de cualquier otro cuerpo, que al mismo tiempo no pruebe con mayor nitidez la naturaleza de mi mente! Ahora bien, existen tantas cosas en la propia mente mediante las cuales se puede percibir con mayor claridad su naturaleza, que todo lo que emana del cuerpo apenas parece digno de mencionarse.

Es a través de la metáfora de la cera, que puede entonces definir la existencia de su cuerpo mismo y la esencialidad del cuerpo en la característica prima, la EXTENSO.

13. He aquí que he vuelto insensiblemente a donde quería, puesto que, conociendo que los mismos cuerpos no son percibidos en propiedad por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino tan sólo por el intelecto, y que no son percibidos por el hecho de ser tocados o vistos, sino tan sólo porque los concebimos, me doy clara cuenta de que nada absolutamente puede ser conocido con mayor facilidad y evidencia que mi mente; pero, puesto que no se puede abandonar las viejas opiniones acostumbradas, es preferible que profundice en esto para que ese nuevo concepto se fije indeleblemente en mi memoria por la reiteración del pensamiento.

Los cuerpos no son percibidos en propiedad por los sentidos o por la imaginación, sino tan solo porque los concebimos por el intelecto (construimos).

Teoría Del Conocimiento Y Epistemología

DESCARTES

Debido a las diferentes traducciones de la obra de René Descartes, es necesario hacer la precisión respecto a la fuente, tomamos los textos de las Meditaciones Metafísicas de la traducción de José Antonio Miguez, edición electrónica de www.philosophia.cl/escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2004

De todos modos revisamos para no tener grandes diferencias en el texto, la traducción del francés de Antonio Rodríguez Huescar, de la edición de Aguilar de 1963, así como la versión de José María Foucé, para la "Filosofía en Bachillerato" que sigue la traducción francesa de 1647 del Duque de Luynes, que fue revisada y corregida por el mismo Descartes, quién introdujo variaciones sobre su propia versión latina de París de 1641 "para aclarar su propio pensamiento" según testimonio de Baillet, biógrafo de Descartes.

Meditaciones metafísicas - Segunda meditación

MEDITACIÓN SEXTA: SOBRE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES Y SOBRE LA DISTIN-CIÓN REAL DEL ALMA Y DEL CUERPO

1. Resta examinar si existen las cosas materiales. Ya sé al menos que éstas pueden existir en tanto que son el objeto de la pura matemática, ya que las percibo clara y definidamente. No es dudoso que Dios es capaz de crear todo lo que yo puedo percibir de esa manera; y ninguna cosa he juzgado jamás que no pudiera ser realizada por Él a no ser por el hecho de que repugnase a la esencia de ella que yo la pudiera percibir claramente. Además, se deduce que existen a partir de la facultad de imaginar, de la que yo uso cuando estoy dedicado a estas cosas materiales, porque si se considera con mayor atención qué es la imaginación, no parece ser otra cosa que cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que le está íntimamente presente y que por lo tanto existe.

1. Descartes pretende comprobar la esencia de cosas materiales, ante esto advierte sobre la noción clara de anchura, longitud y extensión. Descartes haciendo recurrencia a su ingenio matemático y da por posible la existencia de las cosas material en tanto que son el objeto de la pura matemática y las percibo clara y definidamente. Dios es capaz de crear todo lo que yo puedo percibir. La facultad de imaginar estas cosas

materiales (la imaginación) es aplicación de la facultad cognoscitiva y por lo tanto existe.

2. Para aclararlo más, examinaré primero la diferencia entre la imaginación y la pura intelección. Por ejemplo, cuando me imagino un triángulo, no supongo tan sólo que es una figura comprendida en tres líneas, sino que también veo estas tres líneas como presentes por el poder del intelecto; esto es lo que llamo imaginar. Si quiero pensar en un quiliógono, juzgo que es una figura que consta de mil lados, con la misma certeza con que he juzgado que el triángulo consta de tres; pero no del mismo modo me imagino aquellos mil lados o los veo como cosas presentes. Y aunque entonces, por la costumbre de imaginar algo, siempre que pienso en una cosa corpórea me represente una figura quizá confusa, está claro que ésa no es un quiliógono, porque no es diversa en nada de la figura que me representaría si pensase en un miriógono o en cualquier otra figura de muchos lados, ni ayuda en nada a conocer las propiedades por las que se diferencia el quiliógono de los demás polígonos. Por el contrario, si se trata de un pentágono, puedo ciertamente concebir su figura, como la figura del quiliógono, sin la ayuda de la imaginación; pero puedo también imaginarla, aplicando mi atención a sus cinco lados, y al área comprendida entre ellos, y advierto evidentemente que he menester entonces de un peculiar esfuerzo de ánimo para imaginar, que no me es preciso para concebir. Este esfuerzo nuevo de ánimo muestra claramente la diferencia entre imaginación e intelecto.

2. Para Descartes la figuración mental o intelectual de una imagen es IMAGINAR. Diferenciando imaginar de la intelección, surge la comparación del triángulo y los polígonos de infinidad de aristas.

Existen además ideas que no pueden ser inventadas por el pensamiento por ejemplo las ideas de geometría, estas no pueden provenir de los sentidos porque hay infinidad de figuras que nunca se han visto pero aun así se pueden demostrar sus propiedades. Esta idea como es tan clara es por lo tanto verdadera y la verdad es igual que el ser. Del mismo modo como se prueba esta existencia de las verdades matemáticas así también es cierta la existencia de Dios.

Respecto a Dios, concluye Descartes que su existencia es inseparable de su esencia, como no se puede separar la esencia de los ángulos en la existencia del triángulo, porque un Dios perfecto es además existente. Esta idea nace con uno, no es ninguna suposición. Además cualquier certeza evidente parte primero de Dios.

3. Además, considero que este poder de imaginar que existe en mí, en tanto que difiere del poder de concebir, no es requerido para la esencia de mí mismo, es decir, de mi espíritu, puesto que, aunque desapareciese aquél, yo permanecería sin duda tal como soy ahora, de donde parece seguirse que aquél depende de una cosa diferente

de mí. Veo fácilmente que, si existe algún cuerpo al que el espíritu esté de tal manera unido que pueda éste ocuparse de considerarlo a su arbitrio, puede ocurrir que sea de esta manera como imagino yo las cosas corpóreas, de suerte que este modo de pensar difiere tan sólo de la pura intelección en que la mente, mientras concibe, se concentra en cierto modo en sí misma y considera alguna de las ideas que tiene; por el contrario, cuando imagina, se vuelve al cuerpo y ve en él algo conforme a la idea concebida por ella o percibida por los sentidos. Concibo fácilmente, repito, que la imaginación se puede producir así si existe el cuerpo y dado que no se me ocurre ningún otro argumento más apropiado para explicarla, conjeturo con probabilidad que el cuerpo existe; pero tan sólo con probabilidad y aunque lo examine todo con diligencia, no veo todavía que de la clara idea de la naturaleza corpórea que existe en mi imaginación se pueda tomar alguna prueba que concluya necesariamente que existe algún cuerpo.

3. Descartes admite poseer el poder de imaginar pero lo desliga de sí mismo asignándolo a un ente separado de él y diferenciándolo de la pura intelección.

4. Suelo imaginarme muchas otras cosas, además de aquella naturaleza corpórea que es el objeto de la pura matemática, como son los colores, los sonidos, los sabores, el dolor, etc., pero ninguna tan claramente como aquélla y dado que percibo estas cosas mejor por los sentidos, por los cuales parecen haber llegado a la imaginación con ayuda de la memoria, para tratarlas de un modo más útil se ha de tratar al mismo tiempo sobre los sentidos y se ha de ver si se puede obtener algún argumento cierto en favor de la existencia de los seres corpóreos a partir de aquellas cosas que se perciben por medio de ese modo de pensar que llamo sentido.

4. Diferencia la calidad o intensidad de lo percibido a través de los sentidos y lo producido a través de la pura intelección o imaginación con la ayuda de la memoria, siendo la primera de mayor intensidad que la segunda. La percepción o la existencia de los seres corpóreos se perciben por medio de ese modo de pensar que llamo sentido.

5. Primeramente recordaré qué cosas percibidas por el sentido son las que consideré ciertas hasta ahora, y por qué lo hice; después examinaré las causas por las que después las puse en duda, y finalmente, consideraré qué he de creer ahora sobre ellas.

5. Descartes nos recuerda que las cosas percibidas por el sentido antes de analizarlas en forma metódica las que consideró ciertas, luego al analizarlas las puso en duda y finalmente, siendo objeto de la pura matemática considerará la existencia de las cosas materiales.

6. En primer lugar he sentido que yo tenía cabeza, manos, pies, y los demás miembros de los que consta ese cuerpo que consideraba parte de mí o quizás como mi totalidad; sentí que este cuerpo se hallaba entre otros muchos cuerpos, de los que podía recibir diversos beneficios o perjuicios y medía esos beneficios por cierto sentimiento de placer y los perjuicios por el sentido del dolor. Además del dolor y del placer, sentía en

mí el hambre, la sed y otros apetitos por el estilo, al mismo tiempo que unas ciertas propensiones a la risa, a la tristeza, a la ira o afectos de este tipo; exteriormente sentía la dureza, el calor y otras cualidades táctiles, además de la extensión de los cuerpos y las figuras y los movimientos; y también la luz, los colores, los olores, los sabores y los sonidos, por los que distinguía el cielo, la tierra, los mares y los restantes cuerpos. No ciertamente sin razón, creía sentir ciertas cosas diferentes en absoluto de mi pensamiento, es decir, cuerpos de los que procedían esas ideas, a causa de las ideas de todas esas cualidades que se mostraban a mi pensamiento, que eran las únicas que sentía propia e inmediatamente. Experimentaba además que aquéllas me venían a la mente sin mi consentimiento, de manera que ni podía sentir ningún objeto aunque quisiese, si no estaba presente el órgano del sentido, ni podía no sentirlo cuando estaba presente. Siendo las ideas percibidas por los sentidos mucho más vívidas y configuradas, y en cierto modo más claras que cualesquiera de las que producía en mi meditación, o de las que advertía que estaban grabadas en mi memoria, parecía que no podía ser que procediesen de mí mismo, y por tanto restaba únicamente que viniesen de otros seres; pero, no teniendo ningún otro conocimiento de esos seres que el que procedía de esas mismas ideas, no podía ocurrírseme otra cosa que pensar que aquéllos eran semejantes a éstas. Al mismo tiempo, como recordaba que yo había utilizado antes los sentidos que la razón, y veía que las ideas que yo creaba no eran tan claras como las que percibía por los sentidos y generalmente se componían de partes de éstas, me persuadía fácilmente de que no tenía ninguna idea en el intelecto que antes no la hubiese tenido en los sentidos. No sin razón juzgaba que aquel cuerpo, que llamaba con un derecho especial «mío» me pertenecía más que ninguna otra cosa: no podía separarme de él, como de los demás; sentía todos los afectos y apetitos en él y para él; y, finalmente, advertía el dolor y el cosquilleo del placer en sus partes, y no en otras que estaban situadas fuera de él. No podía explicar por qué a un sentido del dolor se sigue una cierta tristeza de ánimo, o al sentido del cosquilleo una cierta alegría, o por qué una no sé qué irritación del estómago, que llamo hambre, me mueve a tomar alimento, o la aridez de la garganta a beber, etc., a no ser porque había sido enseñado así por la naturaleza; porque no existe ninguna afinidad (al menos en lo que alcanzo a ver) entre esta irritación del estómago y el deseo de tomar alimento o entre el sentimiento de la cosa que produce el dolor y el pensamiento de la tristeza producida por ese sentimiento. Todo lo demás que juzgaba sobre los objetos de los sentidos, me parecía haberlo aprendido de la naturaleza, en efecto yo me había convencido de que así eran las cosas antes de considerar razón alguna por la que se demostrase que eran así.

6. Descartes recapitula acerca de los sentidos que nos proporcionaban las sensaciones de los cuerpos, cuyas ideas sentía propia e inmediatamente sin acción volitiva, siendo las ideas percibidas por los sentidos mucho más vívidas y configuradas, más claras que las que producía en su meditación (intelecto) o de las que estaban grabadas en su memoria.

Estas ideas no procedían de su mismo ser y por tanto provenían de otros seres que debiesen ser semejantes a éstas ideas de donde provenían y concluye que No hay ideas en el intelecto sin antes no haber tenido el sentido previo.

7. Pero después, muchas experiencias destruyeron paulatinamente la fe que tenía en los sentidos, ya que, de vez en cuando, las torres que parecían redondas desde lejos, aparecían cuadradas de cerca, y las colosales estatuas situadas en sus cimas no parecían grandes al observarlas desde tierra; y así en innumerables otras cosas advertía que los juicios de los sentidos externos se engañaban y no sólo de los externos, sino también de los internos, porque ¿qué hay más interior que el dolor? Y sin embargo había oído que a aquellos a quienes se había cortado un brazo o una pierna, les parecía sentir todavía a veces el dolor de la parte del cuerpo que no tenían; por lo tanto, no me parecía ser absolutamente cierto que me doliese un miembro, aunque sintiese dolor en él. A todo lo cual he añadido hace poco dos causas principales de duda: la primera consiste en que yo nunca puedo sentir mientras estoy despierto cosas que no pueda también, mientras duermo, creer alguna vez que las siento; y no creyendo en lo que me parece sentir en los sueños, no veía por qué había de creer en aquello que me parece sentir estando despierto. La otra era que, ignorando todavía al autor de mi creación, o al menos suponiendo que lo ignoraba, nada me parecía oponerse a que yo hubiera sido creado por la naturaleza de tal suerte que me engañase aun en aquellas cosas que se me mostraban certísimas. En lo que se refiere a las razones por las que me había persuadido anteriormente de la verdad de las cosas sensibles, respondía a ellas sin dificultad; viendo, en efecto, que la naturaleza me impelía a cosas de las que me disuadía la razón, no juzgaba que se había de confiar mucho en lo que nos enseñase la naturaleza. Aunque las percepciones de los sentidos no dependiesen de mi voluntad, no creía que se había de concluir por ello que procedían de cosas diferentes de mí, porque puede quizá existir una facultad en mí, que me sea desconocida y que sea la creadora de aquéllas.

7. Si lo que siento en la vigilia, también puedo sentirlo en los sueños, más no viceversa, si no existe sensación previa, no puedo crearla en los sueños y que las percepciones de los sentidos no se condicionan volitivamente, quizás exista una facultad intrínseca creadora de las sensaciones.

8. Pero ahora, una vez que empiezo a conocerme mejor a mí mismo y al autor de mi origen, no creo, desde luego, que se haya de admitir indistintamente todo lo que me parece poseer por los sentidos, pero tampoco que se haya de dudar en absoluto sobre todo.

8. Descartes revierte su duda epistemológica escéptica dando certeza a su Creador y avivando la no-dualidad valorativa acerca de los sentidos. Con la certeza de Dios, también acierta en la validez de los sentidos.

9. Primeramente, puesto que ya sé que todo lo que concibo clara y definidamente puede ser creado por Dios tal como yo lo concibo, es suficiente poder concebir una cosa sin otra clara y definidamente para tener la certeza de que una es diferente de la otra, porque puede ponerse separadamente, al menos por Dios y para que se la juzgue diferente no importa qué poder sea el que lo haga, por lo tanto del hecho mismo de que yo sé que existo, y de que advierto que ninguna otra cosa en absoluto atañe a mi naturaleza o a mi esencia, excepto el ser una cosa que piensa, concluyo con certeza que mi existencia radica únicamente en ser una cosa que piensa. Y aunque quizás (o mejor dicho, ciertamente, según diré más adelante) tengo un cuerpo que me está unido estrechamente, puesto que de una parte poseo una clara y distinta idea de mí mismo, en tanto que soy sólo una cosa que piensa, e inextensa, y de otra parte una idea precisa de cuerpo, en tanto que es tan sólo una cosa extensa y que no piensa, es manifiesto que yo soy distinto en realidad de mi cuerpo, y que puedo existir sin él.

9. Todo lo que concibo clara y definidamente ha sido creado por Dios. Con ello valida que los sentidos es una "bendición" (un don otorgado por) de Dios.

Advierte Descartes su certeza de su existencia dual, siendo su naturaleza o esencia una cosa que piensa, una cosa inextensa y por otra manifiesta estar unido estrechamente a un cuerpo del cual posee una idea clara y distinta, a su vez tiene una idea precisa del cuerpo en tanto es una cosa extensa y que no piensa, atribuyendo el silogismo de poder existir sin el cuerpo.

10. Encuentro además en mí facultades de pensar por ciertos modos especiales, como por ejemplo las facultades de imaginar y de sentir, sin las que me puedo concebir clara y definidamente, pero no viceversa aquéllas sin mí, es decir, sin la substancia inteligente en la que existen; puesto que incluyen en su concepto formal una cierta intelección, de donde percibo que se diferencian de mí como los modos de la cosa.

10. Descartes nota que sin las facultades de imaginar y de sentir (facultades de pensar) puede igualmente concebir a través de su intelecto su existencia, sin embargo sin su existencia (cosa que piensa-intelecto), estas facultades dejan de existir y adquieren una cierta virtud foránea.

11. Advierto además ciertas otras facultades, como la de cambiar de lugar, adquirir varias figuras, etc., que no pueden ser concebidas, al igual que las precedentes, sin alguna substancia en donde existan, ni por lo tanto existir sin ella; pero es manifiesto que estas facultades, puesto que existen, deben existir en una substancia corpórea o extensa, no inteligente, porque está incluido en su concepto claro y preciso una cierta extensión, pero de ningún modo una intelección.

11. Descartes nota que las facultades de cambiar de lugar, adquirir varias figuras, etc., no pueden ser concebidas sin una corporalidad, por lo tanto deben de existir en una sustancia corpórea o extensa no inteligente.

12. Por otra parte, existe en mí una cierta facultad pasiva de sentir, o de recibir y conocer las ideas de las cosas sensibles, pero no obtendría ningún provecho de ella si no existiese también una cierta facultad activa, ya exista en mí, ya en otro, de producir o de hacer estas ideas. Y ésta no puede existir en mí mismo, porque no supone ninguna intelección anterior, sino que estas ideas me vienen sin mi cooperación y aun sin mi consentimiento; por tanto, resta que exista en alguna substancia diferente de mí, y, dado que debe estar en ella toda la realidad, ya formal, ya eminentemente, que existe objetivamente en las ideas producidas por esa facultad (como ya antes hice notar), o esta substancia es un cuerpo o naturaleza corpórea, en la que todo lo que en las ideas está contenido objetivamente está contenido formalmente, o es Dios, o alguna criatura más noble que el cuerpo en la que todo aquello está contenido eminentemente. Como Dios no es engañador, es manifiesto absolutamente que Él ni me envía esas ideas por sí mismo inmediatamente, ni mediante otra criatura en la que se contenga su realidad objetiva, no formal sino eminentemente. Pues no habiéndome concedido ninguna facultad para conocerlo, sino, muy al contrario, una gran propensión a creer que las ideas son emitidas de las cosas corpóreas, no veo de qué manera podría entenderse que no es falaz, si procediesen de otra parte que de las cosas corpóreas; por lo tanto, las cosas corpóreas existen. Con todo, no existen todas del modo en que yo las concibo por los sentidos, porque la aprehensión de los sentidos es muy oscura y confusa respecto a muchas cosas; pero al menos existe en ellas todo lo que percibo clara y definidamente, es decir, todo lo que está comprendido de un modo general en el objeto de la pura matemática.

12. Descartes identifica la existencia de una facultad pasiva de sentir o de recibir y conocer las ideas de las cosas sensibles así también una facultad activa de producir o de hacer estas ideas. Éstas no pueden existir en él mismo, porque no supone ninguna intelección anterior, estas ideas arriban involuntariamente, por tanto debe de existir alguna substancia diferente de mí en la que todas las ideas están contenidas objetivamente y formalmente de tal modo que es Dios o alguna criatura más noble que el cuerpo mismo. Siendo que las ideas son emitidas por cosas corpóreas, estas no pueden proceder de otra parte y demuestran que las cosas corpóreas existen.

13. En lo que se refiere a las demás cosas que son tan sólo particulares, como, por ejemplo, que el sol sea de tal magnitud o figura, etc., o bien que se conciben menos claramente, como la luz, el sonido, el dolor, etc., aunque sean muy dudosas e inciertas, el mismo hecho de que Dios no sea falaz y de que, por tanto, no puede ser que se encuentre alguna falsedad en mis opiniones, a no ser que Dios me haya concedido otra facultad para enmendarla, me muestra una esperanza cierta de lograr la verdad aun en aquéllas. No es dudoso que todo lo que me enseña la naturaleza tiene algo verdadero; comprendo por naturaleza en general a Dios mismo o la ordenación de las cosas creadas constituida por Dios; y por mi naturaleza en particular el conjunto de todo lo que Dios me ha dado.

13. *No es dudoso que todo lo que enseña la naturaleza tenga algo de verdadero; entendiendo la naturaleza en general a Dios mismo o la ordenación de las cosas creadas constituida por Dios y por mi naturaleza en particular al conjunto de todo lo que Dios me ha dado (en dones o bendiciones).*

14. No hay nada que la naturaleza me enseñe más manifiestamente que el que tenga cuerpo, que sufra cuando siento dolor, que he menester de alimento o de bebida cuando sufro hambre y sed, etc.; no debo dudar, por tanto, que no haya en ello algo verdadero.

14. *Descartes alega que no hay nada que la naturaleza me enseñe más manifiestamente que el que tenga cuerpo.*

15. La naturaleza me enseña también, mediante los sentidos del dolor, del hambre, de la sed, etc., que no sólo estoy presente en mi cuerpo como el navegante en el barco, sino que estoy unido a él estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él. Por lo demás, cuando el cuerpo es herido, yo, que no soy más que una cosa que piensa, no sentiría dolor, por tanto, sino que recibiría esa lesión en el mero intelecto, como el navegante ve si se rompe algo en la nave; o cuando el cuerpo ha menester de alimento o de bebida, lo concebiría estrictamente, y no tendría las confusas sensaciones del hambre y de la sed, ya que esas sensaciones de la sed, el hambre, el dolor, etc., no son más que ciertos modos confusos de pensar producidos por la unión y como por la mezcla del alma con el cuerpo.

15. *Afirma Descartes que la naturaleza enseña también, mediante los sentidos que no sólo estoy presente en mi cuerpo como el navegante en el barco, sino que estoy unido a él estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él.*

16. Además me enseña la naturaleza que existen varios otros cuerpos a mi alrededor, de los que debo rehuir unos, perseguir los otros. Ciertamente, del hecho de sentir diversos dolores, sonidos, olores, sabores, el calor, la dureza, etc., concluyo con rectitud que existen en los cuerpos de los que proceden esas varias percepciones de los sentidos, algunas variedades correspondientes a aquéllos, aunque quizá no sean iguales; y del hecho de que unas percepciones me son gratas y otras desagradables, es manifiesto que mi cuerpo, o mejor dicho, yo mismo en conjunto, en tanto que estoy compuesto de cuerpo y alma, puedo recibir beneficios y perjuicios de las cosas que me rodean.

16. *Además la naturaleza me enseña que existen varios otros cuerpos a mí alrededor, unas que me producirán percepciones gratas y otras desagradables y que en conjunto de modo siamés, puedo recibir beneficios y perjuicios de las cosas que me rodean.*

17. Existen por otra parte muchas cosas que, aunque parezca habérmelas enseñado la naturaleza, no las he recibido en realidad de ella, sino de cierta costumbre de juzgar

inconsideradamente, y por tanto suele acaecer que sean falsas; como por ejemplo, que todo el espacio en el que nada hay que impresione mis sentidos, esté vacío; o que en un cuerpo caliente exista algo parecido a la idea de calor que tengo, en uno blanco o verde exista la misma blancura o verdura que siento, en uno amargo o dulce el mismo sabor, etc.; o que los astros y las torres o cualquier cuerpo lejano sean de la misma magnitud y forma con que se muestran a mis sentidos. Pero para no concebir nada en este asunto sin la suficiente claridad, debo definir con más precisión qué quiero expresar cuando digo que la naturaleza me enseña algo. Tomo aquí naturaleza en un sentido más estricto que como el conjunto de todo lo que Dios me ha dado, ya que en este conjunto están comprendidas muchas cosas que se refieren tan sólo al alma, como por ejemplo que perciba que lo que está acabado no puede estar inacabado y todo lo que es conocido por la luz natural, sobre la que no se trata aquí ahora; y otras muchas cosas que atañen al cuerpo solamente, como por ejemplo tener peso y propiedades similares, de las que no me ocupo, sino tan sólo de aquellas que Dios me ha dado a mí como compuesto de alma y de cuerpo. Por lo tanto, esa naturaleza enseña a huir de lo que nos produce sensación de dolor, y a desear lo que nos proporciona placer; pero no parece que nos enseñe a concluir algo de esas percepciones de los sentidos sin un previo examen sobre las cosas que están situadas fuera de nosotros, porque el conocer con certeza esas cosas parece referirse al alma tan sólo y no al compuesto. Así, aunque una estrella impresione mi ojo no más que el fuego de una pequeña antorcha, no hay en ello ninguna propensión real o positiva para creer que aquélla no sea mayor, sino que lo he juzgado así sin fundamento desde mi infancia; y aunque al acercarme al fuego siento calor y al aproximarme más siento dolor, no hay ninguna razón que me persuada a creer que hay en el fuego algo parecido a ese calor, como tampoco a ese dolor, sino tan sólo que hay en él algo, sea lo que sea, que produce en nosotros esas sensaciones de calor y de dolor; y, del mismo modo, aunque en algún espacio no haya nada que impresione los sentidos, no se sigue por ello que no exista ningún cuerpo en él; pero veo que yo acostumbro alterar el orden de la naturaleza en esta y en muchas otras cosas, porque, en efecto, me sirvo de las percepciones de los sentidos, que en propiedad nos habrían sido dadas por la naturaleza sólo para señalar al alma qué cosas son convenientes o inconvenientes al compuesto del que forma parte, y que para eso son suficientemente claras y definidas, como reglas ciertas para conocer inmediatamente cuál es la esencia de los cuerpos situados fuera de mí, sobre la que en realidad no especifican nada que no sea confuso u obscuro.

17. Existen cosas que aunque parezca habérmelas enseñado la naturaleza, no las he recibido en realidad de ella, sino de cierta costumbre de juzgar inconsideradamente.

Dios me ha dado a mí como compuesto de alma y de cuerpo

Se refieren tan sólo al alma y otras muchas cosas que atañen al cuerpo solamente.

La esencia de los cuerpos situados fuera de mí, sobre la que en realidad no especifican nada que no sea confuso u obscuro.

18. Con todo, ya he comprendido antes suficientemente de qué modo sucede que mis juicios sean falsos no obstante la bondad de Dios. Pero aquí se presenta una nueva dificultad sobre las cosas mismas que la naturaleza me muestra que hay que rehuir o que hay que desear y aun sobre los sentidos internos en los que me parece haber encontrado errores: como, por ejemplo, cuando alguien, engañado por el sabor agradable de algún alimento, toma un veneno que está oculto dentro. Sin embargo, la naturaleza impele entonces tan sólo a apetecer aquello en lo que hay un sabor agradable y no el veneno, que ignora sin duda; nada, por tanto, se ha de concluir de esto, sino que la naturaleza no es omnisciente; lo cual no es de extrañar, puesto que siendo el hombre una cosa limitada, no le pertenece otra naturaleza que la de una perfección limitada.

18. Descartes alude que la naturaleza no es omnisciente, pues puede ser engañada o engañosa. El hombre una cosa limitada, no le pertenece otra naturaleza que la de una perfección limitada.

19. Pero no raramente nos engañamos también en las cosas a que nos impele la naturaleza, como los que están enfermos desean un alimento o una bebida que les ha de dañar poco después. Se podrá decir quizá que si los tales se engañan es porque su naturaleza está deteriorada; pero esto no quita la dificultad, porque no menos es un hombre enfermo criatura de Dios que un hombre sano; por lo tanto, no parece menos contradictorio que posea de Dios su naturaleza engañosa. Y de igual modo que un reloj fabricado con ruedas y pesos no menos exactamente observa todas las leyes de la naturaleza cuando ha sido fabricado mal y no indica con rectitud las horas, que cuando satisface plenamente a los deseos del artista, así, si considero el cuerpo del hombre en tanto que es una cierta máquina de tal manera ensamblada y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, que, aunque no existiese en él alma alguna, tendría sin embargo todos los movimientos que ahora en él no proceden del mando de la voluntad ni, por tanto, del alma, veo con facilidad que para él tan natural sería, si, por ejemplo, estuviese enfermo de hidropesía, sufrir esa sequedad de garganta que suele producir en el alma la sensación de la sed, y, por lo tanto, que sus nervios y demás partes sean de esta manera acuciados a tomar una bebida que agrave la enfermedad, como, cuando ninguna enfermedad semejante hay en él, ser movido por una sequedad de garganta semejante a tomar una bebida útil para él. Y aunque, volviendo al uso antes mencionado del reloj, podría yo decir que se aparta de su naturaleza cuando no indica bien las horas, y, del mismo modo, considerando la máquina del cuerpo humano como destinada a los movimientos que suelen hacerse en él juzgase que aquélla se aparta de su naturaleza si su garganta está seca, no sirviendo la bebida para su conservación, advierto sin embargo que esta última acepción de la

palabra naturaleza difiere mucho de la otra; ésta, en efecto, no es más que una denominación dependiente de mi pensamiento que compara el hombre enfermo y el reloj mal fabricado con la idea de un hombre sano y de un reloj bien hecho, y extrínseca a las cosas de las que se dice; mediante aquélla, en cambio, comprendo algo que se encuentra en realidad en las cosas, y por lo tanto tiene algo de realidad.

19. Respecto a los cuerpos enfermos, Descartes afirma que la contradicción en respuestas o apetitos engañosos es porque su naturaleza está deteriorada o corrupta y establece la metáfora del reloj de péndulo.

20. Ciertamente, aunque en lo que se refiere al cuerpo enfermo de hidropesía sea tan sólo una denominación extrínseca, cuando se dice que su naturaleza está corrupta porque tiene la garganta seca y no ha menester, empero, de bebida, en lo que se refiere, sin embargo, al compuesto, es decir, al alma unida a un cuerpo así, no es una pura denominación, sino un verdadero error de la naturaleza, el que tenga sed siéndole la bebida perjudicial; por lo tanto, sigue quedando por investigar de qué manera la bondad de Dios no impide que la naturaleza considerada de este modo sea engañosa.

20. Descartes haciendo gala de la ley natural de la sed, pone en contradicción la manifestación de la enfermedad de hidropesía (la hidropesía aguda se manifiesta con fiebre, anemia y diarrea), por la negación a la satisfacción de hidratarse, para mostrar que el cuerpo insano contradice las leyes naturales.

21. Advierto en primer lugar que hay una gran diferencia entre el alma y el cuerpo en el hecho de que el cuerpo sea siempre divisible por naturaleza y el alma indivisible; ya que cuando la considero a ella o a mí mismo en tanto que soy una cosa que piensa, no puedo distinguir en mí ninguna parte, sino que veo que soy una cosa una e íntegra; y aunque el alma parezca estar unida a todo el cuerpo, al cortar un pie o un brazo o cualquier otra parte del cuerpo, conozco sin embargo que nada ha sido quitado al alma, y tampoco se puede decir que las facultades de querer, de sentir, de comprender, etc., sean partes de ella, porque es una y la misma el alma que quiere, que siente, que comprende. Al contrario, no puedo pensar ninguna cosa corpórea o extensa que no pueda dividir fácilmente en partes con el pensamiento, y por esto mismo sepa que es divisible; y sólo esto bastaría para enseñarme que el alma es en absoluto diferente del cuerpo, si aún no lo supiese con suficiencia de otra manera. Finalmente, advierto que el alma no es impresionada de un modo inmediato por todas las partes del cuerpo, sino tan sólo por el cerebro o quizá tan sólo por una exigua parte de aquél, es decir, por aquella en la que se dice que está el sentido común; la cual, siempre que está dispuesta del mismo modo, muestra lo mismo al alma, aunque las restantes partes del cuerpo puedan encontrarse de diversos modos, como lo prueban experimentos sin número, de los que no es preciso hacer recensión.

21. Descartes advierto que la gran diferencia entre el alma y el cuerpo es que el cuerpo sea siempre divisible por naturaleza y el alma indivisible por integridad intrínseca.

De allí parte para manifestar uno de los principios característicos de las cosas corpóreas o extensas, su divisibilidad y la indivisibilidad del alma.

22. Advierto, además, que la naturaleza del cuerpo es tal, que ninguna parte suya puede ser movida por otra parte un poco alejada que no pueda ser movida también del mismo modo por cualquiera de las que son intermedias, aunque la más alejada no obre en absoluto. Como, por ejemplo, en la cuerda A B C D, si se arrastra su parte última D, no de otro modo se moverá la primera A que podría moverse si se arrastrase una de las intermedias B o C, y la última D no se moviese. Igualmente, cuando siento el dolor de pie, me enseña la física que esa sensación se produce gracias a los nervios esparcidos por el pie, que, extendidos como cuerdas hasta el cerebro, cuando se tira de ellos en el pie, tiran también de las partes interiores del cerebro con las que están vinculadas y excitan en aquéllas un cierto movimiento, que ha sido dispuesto por la naturaleza de modo que afecte al alma con la sensación del dolor como radicando en el pie. Pero puesto que aquellos nervios deben atravesar la tibia, la pierna, los riñones, la espalda y el cuello, puede suceder que aunque la parte de aquéllos que se halla en el pie no haya sido tocada, sino tan sólo alguna de las intermedias, se produzca el mismo movimiento en el cerebro que cuándo ha sido herido el pie, por lo que será necesario que el alma sienta el mismo dolor. Lo mismo se ha de pensar de cualquier otro sentido.

22. La metáfora de la cuerda nos recuerda la secuencia o consecuencia de la concatenación del estímulo-respuesta mecanicista.

23. Advierto finalmente que, puesto que cada uno de los movimientos que se producen en la parte del cerebro que de un modo inmediato impresiona al alma no le proporciona sino una sola sensación, nada mejor se puede pensar sobre este asunto que le proporcione, entre todas las que puede proporcionarle, aquella que en el mayor grado y con la máxima frecuencia es útil para la conservación del hombre sano. Por otra parte, la experiencia testimonia que así son todas las sensaciones que nos han sido atribuidas por la naturaleza, y que por lo tanto nada se puede encontrar en ellas que no testimonie la bondad y la potencia de Dios. Así, por ejemplo, cuándo los nervios que están en el pie son sacudidos fuertemente y contra lo acostumbrado, el movimiento de aquéllos, llegando a lo más recóndito del cerebro por la médula de la espina dorsal, da allí al alma una señal para sentir algo, a saber, un dolor como radicando en el pie, por el cuál es impelida a eliminar la causa de aquél, en cuánto pueda, como nociva al pie. La naturaleza del hombre podría haber sido constituida por Dios de manera que el mismo movimiento en el cerebro mostrase alguna otra cosa al alma: por ejemplo, que se mostrase a sí mismo, en tanto en cuánto está en el cerebro, o en cuánto está en el pie o en alguno de los lugares intermedios, o, finalmente, otra

cosa cualquiera; pero ninguna otra cosa contribuiría igualmente a la conservación del cuerpo.

23. Descartes diferencia cuerpo sano y cuerpo enfermo por las reacciones estímulo-respuesta que induce la mente al alma a través de una sola sensación a la vez, siendo que la de mayor grado y frecuencia sea útil para la conservación del hombre sano, siendo esta atribución de la naturaleza testimoniando la bondad y la potencia de Dios.

24. Del mismo modo, cuándo tenemos necesidad de beber, se origina de ello una cierta sequedad en la garganta que mueve sus nervios y mediante éstos las zonas más recónditas del cerebro y este movimiento produce en el alma la sensación de la sed, porque no hay nada en aquella ocasión que nos sea más útil de saber que el que necesitamos beber para la conservación de la salud, y así de las demás cosas.

24. Descartes reduce a un efecto mecanicista el echo causa-efecto, como reacción de estímulo-respuesta, muy newtoniano.

25. De lo cuál es manifiesto que, no obstante la inmensa bondad de Dios, la naturaleza del hombre, tal como está compuesto de alma y de cuerpo, no puede no ser algunas veces engañosa. Puesto que si alguna causa, no en el pie, sino en otra cualquiera de las partes por las que se extienden los nervios desde el pie al cerebro, o aun en el propio cerebro, excita el movimiento que suele provocarse al herirse un pie, se sentirá el dolor como en el pie y se engañará naturalmente el sentido ya que dado que el mismo movimiento en el cerebro no puede exhibir al alma sino la misma sensación y suele originarse mucho más frecuentemente de la causa que hiere el pie que de cualquier otra existente, es normal que muestre siempre al alma el dolor del pie antes que el de otra parte. Y si alguna vez la sequedad de garganta no se origina como es su costumbre de que la bebida convenga a la salud del cuerpo, sino de otra causa totalmente distinta, como sucede con el hidrópico, es mucho mejor que aquélla engañe en esa ocasión que el que engañase siempre estando sano el cuerpo, y así de las restantes.

25. La dualidad cuerpo y alma se manifiesta "ergo Deum" puede en algunos momentos ser engañosa, introduciéndonos en su lógica del cuerpo sano o enfermo, aduciendo que es natural el engaño del cuerpo enfermo.

26. Esta consideración es de gran utilidad, no sólo para advertir todos los errores a los que es propicia mi naturaleza, sino también para poder enmendarlos o evitarlos. Ya que, sabiendo que todos los sentidos indican con mayor frecuencia lo verdadero que lo falso respecto a lo que se refiere al bien del cuerpo, y pudiendo casi siempre utilizar varios de ellos para examinar la misma cosa, además de la memoria, que enlaza el presente con el pasado, y del intelecto que ha divisado ya todas las causas de los errores, no debo temer por más tiempo que sea falso lo que me muestran los sentidos, sino que se han de rechazar todas las hiperbólicas meditaciones de los días anteriores como irrisorias, en especial la gran incertidumbre sobre el sueño, que no distinguía del

estar despierto; ahora me doy cuenta de que hay una enorme diferencia entre ambos, en el hecho de que nunca enlace la memoria los sueños con las demás actividades de la vida, como sucede respecto a lo que me ocurre mientras estoy despierto; puesto que si alguien se me apareciese de repente mientras estoy despierto y desapareciese al punto, como pasa en los sueños, es decir, sin saber yo ni de dónde había venido ni adónde iba, lo juzgaría no sin razón más como un espectro o un fantasma creado en mi cerebro que como un hombre verdadero. Pero como me pasan unas cosas que advierto con claridad de dónde, adónde y cuándo se me aparecen, y enlace su percepción sin interrupción alguna con la vida restante, estoy seguro de que las percibo cuándo estoy despierto, y no en sueños. Y no debo dudar en lo más mínimo de su verdad, si, una vez que he convocado todos los sentidos, la memoria y el intelecto para examinarlas, ninguno de ellos me manifiesta nada que se oponga a los demás. Del hecho de que Dios no sea engañoso se sigue que yo no me engaño en absoluto en esto. Pero ya que la necesidad de llevar una vida activa no concede siempre una pausa para un examen tan detenido, se ha de confesar que la vida humana está expuesta a frecuentes errores en lo que se refiere a las cosas particulares, y se ha de reconocer la debilidad de nuestra naturaleza.

26. Descartes afirma que todos los sentidos indican con mayor frecuencia lo verdadero que lo falso respecto a lo que se refiere al bien del cuerpo.

La memoria enlaza el presente con el pasado.

El intelecto ha de rechazar todas las hiperbólicas meditaciones en especial la gran incertidumbre sobre el sueño, que no distinguía del estar despierto; hay una enorme diferencia entre ambos, donde advierto con claridad la temporalidad y enlace su percepción sin interrupción, así las percibo cuándo estoy despierto, no debo dudar en lo más mínimo de su verdad una vez analizado con los sentidos, la memoria y el intelecto.

Del hecho de que Dios no sea engañoso se sigue que yo no me engaño en absoluto.

TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA (Análisis de Textos)

Tomados del texto de Tratado de la Naturaleza Humana

INTRODUCCIÓN

David Hume (1711-1776) en su Introducción al *Tratado de la Naturaleza Humana* (1739) en pleno siglo XVIII, se propone desarrollar una epistemología que dé fundamento firme al proyecto científicista empirista. Influido por sus antecesores, John Locke (1632-1704) y George Berkeley (1685-1753), así como el asociacionismo y el deísmo imperante en Escocia y opuesto a Adam Smith y los latitudinarios, plasma su teoría entre el ateísmo y el teísmo, procurando no contradecir las Leyes y las normas de Edimburgo.

La tradición empirista inglesa nos muestra la continuidad del concepto de la construcción de ideas a través de las percepciones del mundo exterior.

El filósofo irlandés George Berkeley estaba de acuerdo con John Locke en que el conocimiento se adquiere a través de las ideas, pero rechazó la creencia de Locke de que es posible distinguir entre ideas y objetos. Hume prosiguiendo con la tradición empirista, no aceptó la conclusión de Berkeley de que el conocimiento consistía tan sólo en ideas, afirmando que el conocimiento científico debe residir en la experiencia y la observación.

Hasta el siglo XX, el término empirismo se aplicará a la idea defendida por los filósofos ingleses de los siglos XVII, XVIII y XIX. El empirismo inglés es una doctrina que afirma que todo conocimiento se basa en la experiencia, mientras que niega la posibilidad de ideas espontáneas o del pensamiento a priori. John Locke fue el primero en dotarlo de una expresión sistemática.

David Hume, conjuga la tradición empirista con el asociacionismo, teoría según la cual la mente humana aprende a partir de la combinación de elementos simples e irreductibles a través de la asociación.

En su conclusión que todo conocimiento correspondería a dos clases: el conocimiento de la relación de las ideas, es el conocimiento hallado en las matemáticas y la lógica, que es exacto y certero pero no aporta información sobre el mundo y el conocimiento de la realidad que es el que se deriva de la percepción o los sentidos.

Hume afirmaba que el acceso al conocimiento de la realidad debe hacerse por un camino (método) nuevo, éste es la inducción o empirismo ya que la lógica y las matemáticas son ciencias formales y solo se ocupan de las formas. La inducción plantea ir de lo particular a lo general.

Así mismo Hume afirmó que la mayor parte del conocimiento de la realidad descansa en la relación causa-efecto, y al no existir ninguna conexión lógica entre una causa dada y su efecto, no se puede esperar conocer ninguna realidad futura con certeza. Así, las leyes de la ciencia más certeras podrían no seguir siendo verdad: una conclusión que tuvo un impacto revolucionario en la filosofía.

Libro Primero, Del entendimiento

Parte Primera, De las Ideas: su origen, composición y abstracción

Sección I, Del origen de nuestras ideas

Hume cree que todo el conocimiento humano proviene de los sentidos. Nuestras percepciones, como él las llamaba, pueden dividirse en dos categorías: ideas e impresiones, entendiendo que las ideas se forman a partir de las impresiones y que las impresiones son el caudal de experiencias recibidas a través de nuestros sentidos.

“Todas nuestras ideas no son nada excepto copias de nuestras impresiones”

Hume desarrolla el concepto de ideas e impresiones o percepciones simples y complejas, entendiendo que simples son aquellas que no admiten ser particionadas (básicas) y las complejas están constituidas por la sucesión o concatenación de partes simples. El color rojo es rojo abstractamente, mientras que una manzana roja, se constituye por infinidad de ideas o percepciones simples, tales como, la forma esferoide, su sabor dulce, su textura húmeda, su color rojo, etc.

Para Hume las ideas son representaciones exactas de impresiones, así como no existen ideas que no fueran generadas por impresiones. Las ideas y las impresiones siempre se corresponden o son exactamente correspondientes en naturaleza.

Nos resulta imposible pensar en nada que no hayamos sentido con anterioridad, mediante nuestros sentidos externos o internos.

Esto constituye un aspecto importante del escepticismo de Hume en cuanto equivale a decir que no podemos tener la certeza de que una cosa como Dios, el alma o el Yo exista a menos que podamos señalar la impresión de la cual esa idea se deriva. No tomemos aquí la discusión acerca de las teofanías.

La correspondencia hallada por Hume respecto a que dos especies de percepciones pueden ser exactamente correspondientes, deriva de un concepto matemático implícito. Aquí se plantea el cuestionamiento de sí cuáles son causas y cuáles son efectos de manera muy empírica, determinando que las ideas simples serán correspondientes a impresiones simples, de idéntica manera las impresiones complejas corresponderán a ideas complejas. En dicho silogismo aunará las impresiones de ideas y las ideas de impresiones, tal que en segundo grado la formación de ideas secundarias de impresiones primarias. Esto nos producirá un efecto infinito de sucesiones y combinaciones, transformándose en complejas, mostrándonos en esto su concepto asociacionista.

Sección II, División del asunto

Por tanto es lógico advertir dos tipos de impresiones, unas derivadas de una sensación y otras derivadas de la reflexión. Una impresión genera una sensación, así como también genera una idea de la impresión. La idea de la impresión permanece en la memoria e imaginación, que a su vez puede generar nuevas ideas o impresiones. Las impresiones de reflexión son siempre precedentes a sus correspondientes ideas, pero posteriores a las sensaciones y derivadas de estas.

Sección III, De las ideas de la memoria y la imaginación

Hume postula que toda impresión que se ha hecho presente en el espíritu o alma, regresa a él como idea y esto sucede de dos formas, una a través de la memoria y la otra a través de la imaginación, siendo la idea de la memoria más vivaz que las de la imaginación, pero menos que las de percepciones de los sentidos.

Sección IV, De la conexión o asociación de ideas

Hume, sin aludir a una deidad, pero haciendo uso del deísmo a través de la naturaleza, asigna las ideas simples a ésta así como su involucramiento en la asignación vincular para conformar ideas complejas. Esta vinculación se realiza de tres modos, por

semejanza, por contigüidad en tiempo y espacio y por último, causa y efecto. (ej.: la manzana o sus cualidades)

De las tres relaciones antes mencionadas la de mayor primacía o extensión es la de causalidad (causa y efecto), sea esta de existencia o de acción.

El conocimiento para Hume es la asociación compleja de ideas, dando con ello pie al asociacionismo epistemológico.

Sección V, De las relaciones

Para Hume, las relaciones están definidas en dos modos, el enlazamiento de dos ideas o más entre sí **en la imaginación** y por lo que una de ellas despierta naturalmente en la otra y la segunda en que la unión arbitraria de dos ideas **en la fantasía**.

Siete son los tipos de relacionamiento: semejanza, identidad, espacio-tiempo, cantidad-número, idéntica cualidad, oposición y causas o efectos. Agregó además dos tipos más que él considera una negación de la relación, la diferencia de número y la diferencia de género.

Sección VI, De los modos y substancias

Para Hume la idea de sustancia deriva de una impresión de reflexión (pasiones o emociones). Ésta como la de modo responde a una conjunto de ideas simples unidas en la imaginación con asignación de un nombre en particular.

En los modos a diferencia de las sustancias, las ideas simples no están relacionadas por continuidad o causalidad.

Sección VII, De las ideas abstractas

Las ideas generales no son más que ideas particulares unidas a un cierto término.

Todas las ideas se derivan de impresiones y no son más que copias y representaciones de ellas. Las impresiones y las ideas difieren tan sólo por su vigor y vivacidad.

En términos lógicos-matemáticos, si *todas las ideas se derivan de impresiones y no son más que copias y representaciones de ellas, todo lo que es verdadero de las unas debe reconocerse como perteneciente a las otras.*

Todo en la naturaleza es individual. Las ideas abstractas aún que sean generales son individuales. La imagen en la mente es solamente la de un objeto particular.

Después que el espíritu ha producido una idea individual, el hábito que la acompaña es despertado por el término general o abstracto.

Una idea particular se hace general uniéndose con un término general.

CRÍTICA de la RAZÓN PURA (Análisis de Textos)

Traducciones revisadas de Manuel García Morente y Pedro Rivas

INTRODUCCIÓN

Immanuel Kant (1724 – 1804), nació en Königsberg en Prusia oriental. Fue educado en el pietismo religioso en el seno familiar y en el Collegium Fridericiarum de su ciudad natal. Su formación universitaria estuvo influenciada por filosofía de Leibniz y la ciencia newtoniana. En Kant convergen el racionalismo cartesiano y el empirismo humeniano de los cuales intentará conciliar y superar planteando su propia epistemología, reflejo del iluminismo del siglo XVIII, a través de la ley moral y ética, por encima de la felicidad o del placer individual. Su ética contempla al ser humano como el fin único:

“Trata a la persona humana siempre como fin y nunca como un medio.”

Kant llevará el análisis filosófico al máximo rigor y profundidad, traduciéndose esto en la influencia sobre las corrientes posteriores hasta la actualidad por su fuerte criticismo. Kant establece un verdadero abisagramiento en la filosofía moderna.

LA EVOLUCIÓN DE SU PENSAMIENTO ATRAVESÓ CUATRO PERIODOS

PERÍODO PRECRÍTICO

Kant en sus inicios y hasta 1765 explicita la filosofía racionalista de Leibniz según la sistematización que de ella había hecho uno de sus mejores discípulos, Christian Wolf y desarrolla sus ideas de ciencia y metafísica exponiendo sus pensamientos sobre la verdadera medida de la fuerza viva, la polémica entre el concepto cartesiano de cantidad de movimiento y la teoría del cielo donde entiende a Dios como razón

suficiente de la existencia mundo, así como la energía cinética de Leibniz y la historia general de la naturaleza.

PERÍODO ESCÉPTICO

En Kant la influencia del escepticismo de Hume fue tardía y se desarrollará hasta el año de 1769, marcando su separación del dogmatismo racionalista a través de su *Sueños de un visionario*, donde plantea su propia metafísica.

PERÍODO de INCUBACIÓN (silencio literario)

Kant en 1770 inaugura su periodo crítico con la disertación (Dissertatio: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis) sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible al asumir como Profesor de Lógica y Metafísica en la Universidad de Königsberg, que lo sumirá en un silencio literario durante los próximos once años.

PERÍODO CRÍTICO

En 1781 rompe el silencio publicando *Crítica a la Razón Pura* en la cual plasmará las bases de su epistemología, a su vez de dar inicio a un período prolífico, original e innovador donde plantea extensamente su concepción filosófica, ética y moral, además de tratar otros temas con exquisita erudición. Parte de su obra fue editada posteriormente a su muerte.

Cuatro son los móviles que desatan fundamentalmente el pensamiento kantiano:

¿Qué puedo saber? La naturaleza, origen y límites del conocimiento humano: Crítica de la razón pura y Los Prolegómenos.

¿Qué debo hacer? La conducta y ley moral: Crítica de la razón práctica y Fundamentación de la metafísica de las costumbres.

¿Qué puedo esperar? La contestación es el tema de La religión en los límites de la razón y en la Crítica del juicio.

¿Qué es el hombre? En esta pregunta se resumen las anteriores y se contesta en La Antropología y en la Idea de una historia universal.

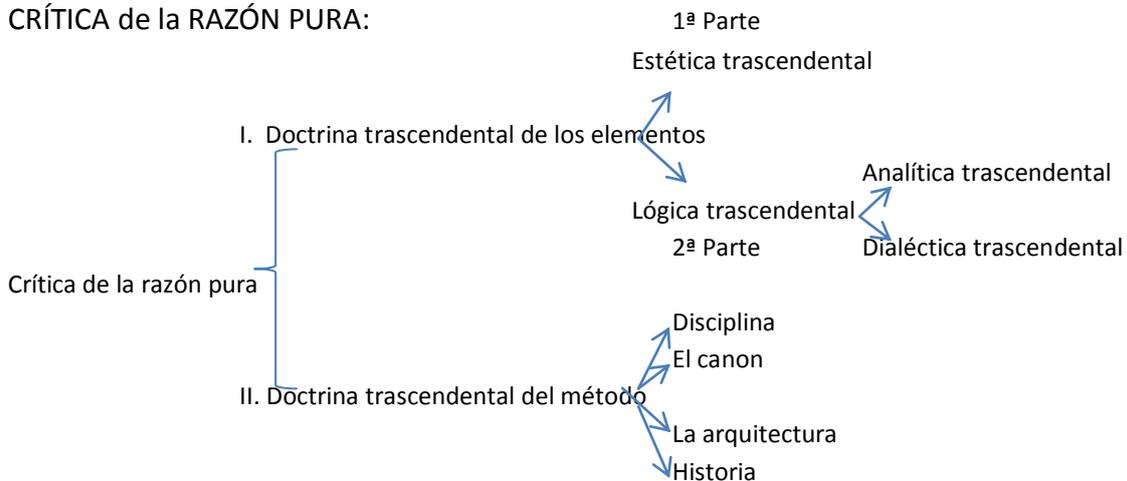
Kant entiende que la crítica o análisis del conocimiento es previo a todos los demás saberes en el mismo sentido que Descartes había sometido a crítica y expuesto su duda a todos los conocimientos anteriores. En Kant la crítica o juicio previo va dirigida a la propia razón humana y trata de verificar si la razón es capaz de llegar a conocer alguna cosa con certeza, si tiene las condiciones de posibilidad de la ciencia misma.

CRÍTICA de la RAZÓN PURA (1781)

Si entendemos que el período crítico es una síntesis y conjunción de las ideas racionalistas (Leibniz y Descartes), así como las ideas escépticas-empiristas (Hume), entenderemos que su cuestionar responde a la búsqueda certera de la verdad, planteándose de este modo su cuestionar.

La Crítica de la razón pura está dividida en dos grandes secciones: la «Doctrina trascendental de los **elementos**» y la «Doctrina trascendental del **método**». A su vez, la «Doctrina trascendental de los elementos» se divide en dos partes: la «**Estética** trascendental» y la «**Lógica** trascendental», y esta última parte está subdividida en «**Analítica** trascendental» y «**Dialéctica** trascendental». Todo esto, sin embargo, va precedido por una importante introducción.

CRÍTICA de la RAZÓN PURA:



¿Es la razón capaz de llegar a conocer alguna cosa con certeza?

Durante siglos la metafísica se ocupó de Dios, el Alma y el Mundo que parecían contener el secreto de nuestro destino. Aunque estaban más allá de toda experiencia posible (salvo teogonías), se confiaba plenamente en la capacidad de la razón para conocerlos. Esa confianza ciega en el poder de la razón es el “dogmatismo”. Pero el resultado nunca correspondía con tan altas expectativas, por lo cual Kant creyó el momento de preguntarse la validez de tal metafísica que ignora o hace caso omiso de sus propias limitaciones. En la Crítica de la Razón Pura, Kant se enfrentará a dar solución investigando “las leyes eternas e invariables de la razón”.

El significado del título *CRÍTICA de la RAZÓN PURA (1781)*, replantea de forma absoluta el pensamiento occidental hasta nuestra época. En esta obra pretende Kant ver las

condiciones de posibilidad y límites del conocimiento de la naturaleza, del universo y de la filosofía primera o metafísica a través del juicio, tribunal o crítica al conocimiento primo, previo o a priori, la razón pura, trascendental en tanto a lo relativo a la especie humana así como concatenante del conocimiento. Kant estudia la razón humana pura, desnuda y trascendental, la razón de toda la especie humana y en este sentido afirma en el Prefacio de la Primera edición de la Crítica de la razón pura:

“No entiendo por esto una crítica de libros y de sistemas, sino la de la propia facultad de la razón en general considerada en todos los conocimientos que puede alcanzar.”

Kant trata de mostrar la validez y universalidad del conocimiento científico y filosófico, buscando fundamentar toda ciencia futura ejemplificada en la teoría física de Newton, su base escéptica-empirista, conjugándola con el dogmatismo de la metafísica racionalista cartesiana y su ilusoria confianza en la razón y en las ideas innatas.

Kant plantea que el conocimiento científico está condicionado por una síntesis o conjunción de algo que se nos presenta o nos es dado (**materia**) y algo que ponemos de nosotros en cuanto que somos sujetos de conocimiento, modo o estructura perceptiva de formalización del conocimiento (**forma**). El ordenamiento de la experiencia como acto de conocimiento, permite a la sensación, impresión actuante sobre nuestros sentidos, ordenarse a través de la intuición sensible (sensación de conocimiento previo), la cual es nuestra estructura a priori que nos viene dada. Las sensaciones sin un ordenamiento o estructura, una codificación de lectura son ciegas, desordenadas, sin sentido: luces, colores, sonidos, olores etc. (**caos de impresiones**), que necesitan el aspecto formal (relativo de la forma), sin la cual nuestra mente no puede ordenar las sensaciones y aparecerían vacías, conceptos ilusorios, puras imaginaciones, lo cual afirma en la Introducción a la Crítica de la razón pura.

“No se puede dudar que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, porque en efecto ¿cómo habría de ejercitarse la facultad de conocer si no fuera por los objetos que excitando nuestros sentidos producen representaciones e impulsan a nuestra inteligencia a compararlas entre sí uniéndolas o separándolas y de esta suerte componer la materia informe de las impresiones sensibles para formar ese conocimiento de las cosas que llamamos experiencia? En el tiempo ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia y todos comienzan con ella.

Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos sin embargo no proceden de ella, pues bien podría suceder que nuestro conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer (simplemente excitada por la impresión sensible) y que no podamos distinguir este hecho hasta que una larga práctica nos habilite para separar esos dos elementos.”

Es, por tanto, a lo menos, una de las primeras y más necesarias cuestiones, y que no puede resolverse a la simple vista, la de saber si hay algún conocimiento independiente de la experiencia y también de toda impresión sensible. Llámese a este conocimiento a priori, y se distingue del empírico en que las fuentes del último son a posteriori, es decir, que las tiene en la experiencia.”

I.-De la distinción del conocimiento puro y el empírico (INTRODUCCIÓN)

Llamo trascendental a todo conocimiento que en general se ocupe, no de los Objetos, sino de la manera que tenemos de conocerlos, en tanto sea posible a priori.”

VII.- Idea y división de una ciencia particular, bajo el nombre de crítica de la razón pura.

Esta afirmación de que el conocimiento es una síntesis que antecede inicia una nueva visión del conocimiento teórico que se llama idealismo trascendental o filosofía crítica. Kant a través de esta afirmación intenta ver cuales son los juicios realmente válidos para la ciencia. Ya Santo Tomás de Aquino, la filosofía racionalista de Leibniz y Descartes así como el empirismo de Locke y Hume, habían hablado de dos tipos de juicios, **analíticos** y **sintéticos** a los cuales Kant añade un tercer tipo, los juicios **sintéticos a priori**. Ese apriorismo no solo se interpreta como anterior al fenómeno e independiente de la experiencia y/o el objeto de conocimiento, siendo además universal y necesario.

Kant descubre que en la elaboración del conocimiento intervienen necesaria y conjuntamente dos facultades, la **sensibilidad** y el **entendimiento**. La primera es la capacidad de ser afectado por los objetos (en forma de **sensación** o **impresión**), la segunda es la capacidad de conocerlos a través de **conceptos**. Ambas facultades tienen una forma que antecede el conocimiento, una **forma a priori** que resulta que resulta una condición sin la cual no sería posible el conocimiento, de manera que los objetos “en cuanto conocidos” (**fenómenos**), tienen que someterse a las condiciones que impone el sujeto. En cuanto al **conocimiento empírico**, es un conocimiento elaborado y complejo al cual llama **conocimiento a posteriori**.

“Sea cual fuere el modo como un conocimiento se relacione con los objetos, aquel en que la relación es inmediata y para el que todo pensamiento sirve de medio, se llama intuición.”

Analítica Trascendental, Libro Primero, Cap. II, Sec. 2ª, 3. La síntesis del reconocimiento en el concepto (Pág. 95)

Kant establece que la **intuición** es toda relación inmediata con el objeto de conocimiento, sea esta **empírica** (sensaciones) o **pura** (espacio-tiempo). La intuición empírica es «la que se refiere a un objeto por medio de la sensación».

La **intuición pura** es aquella representación que no tienen un origen empírico y por lo tanto es inalienable (pura – básica), no es inherente al objeto, es condición puramente subjetiva de nuestra intuición interna y antecede a cualquier experiencia, es decir no se remiten a la experiencia sensible. Por medio de estas formas de la sensibilidad el sujeto cognoscente estructura las sensaciones proyectando todo lo conocido en la dimensión tempo-espacial, las cosas físicas en el espacio–tiempo y los fenómenos psíquicos en la dimensión meramente temporal.

Las **intuiciones empíricas** son la materia del fenómeno, siendo la relación inmediata con el objeto de conocimiento a través de las sensaciones o sea empíricas.

“Pero esta intuición sólo tiene lugar en tanto que el objeto nos es dado, lo cual sólo es posible, al menos para nosotros los hombres, cuando el espíritu ha sido afectado por él de cierto modo. Se llama Sensibilidad, la capacidad (receptividad) de recibir las representaciones según la manera como los objetos nos afectan. Los objetos nos son dados mediante la sensibilidad, y ella únicamente es la que nos ofrece las intuiciones, pero sólo el entendimiento los concibe y forma los conceptos. Más todo pensamiento debe referirse en último término, directa o indirectamente, mediante ciertos signos, a las intuiciones, y por consiguiente a la sensibilidad, pues de otra manera ningún objeto puede sernos dado.”

I. *Doctrina Trascendental de los Elementos,
Primera Parte, La estética trascendental [1](Pág. 42)*

“En la Estética trascendental, primero consideraremos aisladamente la sensibilidad, es decir, separaremos todo lo que el entendimiento mediante sus conceptos en ella pone, con el fin de que no quede más que la intuición empírica. En segundo lugar, separaremos también de la intuición, todo lo que pertenece a la sensación, con el fin de quedarnos sólo con la intuición pura y con las formas de los fenómenos, que es lo único que la sensibilidad puede dar a priori. Se hallará en esta indagación que hay dos formas de la intuición sensible, como principios del conocimiento a priori, a saber, Espacio y Tiempo (...)”

I. *Doctrina Trascendental de los Elementos,
Primera Parte, La estética trascendental [1](Pág. 42-43)*

Kant define también los conceptos de objeto de experiencia o **fenómeno** (aparición o manifestación) el cual es el objeto sometido a las condiciones de posibilidad del conocimiento, así como noúmeno, cosa (objeto) en sí misma, al margen de las condiciones de conocimiento. Los fenómenos constituyen el objeto de nuestro conocimiento, no son las cosas en sí mismas sino sólo tal y como a nosotros se nos presentan las cosas, vista desde la óptica del sujeto, no del objeto como los racionalistas, que están sometidas a la estructura de nuestras facultades cognitivas, al tiempo y el espacio como formas a priori de la Sensibilidad y a las categorías del

entendimiento. El **noúmeno** es la cosa en sí misma, fuera de su relación con nuestro modo de intuir las o percibir las, no son objeto de nuestros sentidos, ni por lo tanto de nuestro conocimiento. Pueden ser pensadas pero no conocidas.

“Consiste la Sensación en el efecto de un objeto sobre nuestra facultad representativa, al ser afectado por él. Se llama empírica la intuición que se relaciona con un objeto por medio de la sensación. El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama fenómeno.”

Sensación: Es el efecto de impacto que afecta nuestra facultad representativa.

Intuición Empírica: es la representación que relaciona el objeto por medio de la sensación y que tienen un origen empírico, experiencial.

Fenómeno: Es el objeto de experiencia, apariencia o manifestación y está determinado por la intuición empírica.

“Llamo Materia del fenómeno a aquello que en él corresponde a la sensación y, Forma del mismo, a lo que hace que lo que hay en él de diverso pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Como aquello mediante lo cual las sensaciones se ordenan y son susceptibles de adquirir cierta forma no puede ser a su vez sensación, la materia de los fenómenos sólo puede dárseles a posteriori y la forma de los mismos debe hallarse ya preparada a priori en el espíritu para todos en general, y por consiguiente puede ser considerada independientemente de toda sensación.

Materia del Fenómeno: Las intuiciones empíricas son la materia del fenómeno. Es el producto a posteriori del caos de impresiones, la relación experiencial y empírica afectada y ordenada por las formas a priori de la sensibilidad (espacio y tiempo) transformada en fenómeno plausible de poder ser categorizada por el entendimiento como acto de conocimiento.

“Llamo representación pura (en sentido trascendental) a aquella en la cual no se halla nada de lo que pertenece a la sensación. De aquí se deduce que la forma pura de las intuiciones sensibles en general, en la que es percibida toda la diversidad de los fenómenos bajo ciertas relaciones, se encuentra a priori en el espíritu. Esa forma pura de la sensibilidad se llama también intuición pura (...)”

Kant denomina con el término representación al género más amplio de conocimiento. Todo conocimiento es algún tipo de representación. Las representaciones se dividen en **intuiciones** y en **conceptos**. Una **intuición** es una representación **inmediata** de un objeto singular. Mi impresión sensible del color pastel del escritorio es una intuición. El **concepto** es una representación **mediata**, una especie de síntesis de una multiplicidad.

El concepto escritorio es mediato, lo obtengo a partir de haber visto una cantidad de escritorios.

“Llamo Estética trascendental la ciencia de todos los principios a priori de la sensibilidad. Debe, pues, existir una ciencia que constituya la primera parte de la teoría elemental trascendental, y opuesta a aquella otra parte que tiene por objeto los principios del pensamiento puro y que se llama Lógica trascendental.”

*II. Doctrina Trascendental de los Elementos,
Primera Parte, La estética trascendental [1](Pág. 42-43)*

La Crítica de la Razón Pura se divide en dos doctrinas trascendentales, la de los elementos y la del método. A su vez la doctrina trascendental de los elementos se subdivide en dos partes, la estética trascendental y la lógica trascendental. La estética trascendental se ocupará de las intuiciones, principios a priori por los cuales toda sensación para transformarse en conocimiento deberá ser ordenada y formalizada por nuestro intelecto. El término ciencia se entiende por su etimología (del latín scientia 'conocimiento') y es el conjunto de conocimientos sistemáticamente estructurados y susceptibles de ser articulados unos con otros.

La estética trascendental se encargará de todos los conceptos fundamentales para la construcción de la ciencia del conocimiento o epistemología, de tal modo que se abordarán los conceptos de materia y forma, las intuiciones: intuición empírica e intuición pura, categorías a priori, concepto, pensamiento, sensibilidad, sensaciones, facultad representativa, fenómeno, noúmeno, caos de impresiones, objeto de conocimiento, Ideas de la razón pura: Las ideas de Dios, de Alma y de Mundo.

Revolución copernicana: Mientras los filósofos anteriores, racionalistas y empiristas, habían puesto el acento en el objeto del conocimiento, Kant pondrá el acento en el sujeto que conoce. El sujeto no encuentra al objeto como algo dado sino que lo construye.

A priori: Condición de independencia de la experiencia y condición de posibilidad de toda experiencia.

Noúmeno: Es la cosa en sí, la realidad u objeto tal en sí misma y permanece al incognoscible.

Caos de impresiones: Las impresiones constituyen la materia del conocimiento, sin ellas el intelecto no conocería nada. Estas irrumpen en el intelecto en forma caótica y son ordenadas por éste bajo sus formas a priori construyendo el **fenómeno** o acto cognitivo. Kant dice que las impresiones sin las formas y las categorías que aporta el intelecto serían "ciegas". Entonces, si bien les reconoce a los empiristas que todo conocimiento comienza con la experiencia, no admite que todo conocimiento

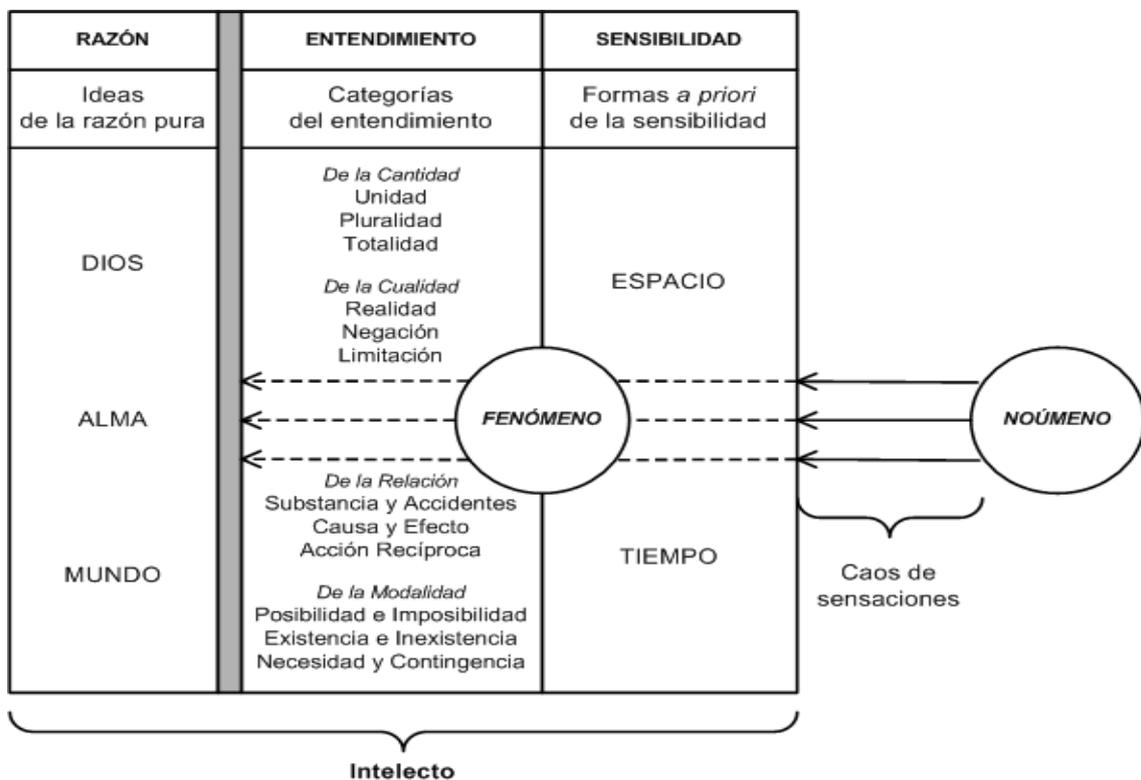
proviene de la experiencia pues el mismo sería imposible sin el aporte que hace el sujeto de sus formas a priori.

Formas y categorías a priori: Las formas y categorías a priori construyen el fenómeno a partir del caos de impresiones. Kant sostiene que, sin las impresiones, las formas y categorías permanecerían "vacías".

Objeto de conocimiento: El intelecto con sus formas a priori de la sensibilidad y sus categorías del entendimiento construye, tomando como materia las impresiones caóticas, el objeto de conocimiento, el fenómeno, que es intramental. El intelecto no conoce las cosas tal como son en sí mismas (noumeno) sino tal como él mismo las construye (fenómeno).

Ideas de la razón pura: Las ideas de **Dios**, de **Alma** y de **Mundo** permanecen vacías. Son las impresiones las que dotan de contenido a las formas vacías del intelecto, pero de las ideas de la razón no tenemos impresión alguna. Estas ideas proyectan la tendencia de la razón a realizar una síntesis cada vez más abarcativa, hasta un plano en el que este objetivo ya no puede ser logrado.

DIAGRAMA GENERAL DEL PROCESO INTELLECTIVO DEL CONOCIMIENTO KANTIANO



Fuentes del Conocimiento:

Sensibilidad: Es pasiva, se limita a recibir impresiones del exterior. Kant toma de los empiristas especialmente de Hume el concepto de "impresión o impresiones", de lo cual nuestro conocimiento no puede llegar más allá de lo que nos da la experiencia.

Entendimiento: Es activo, elabora conceptos o ideas que NO provienen de la experiencia, "causa"... etc. El entendimiento podrá conocer la realidad construyendo a

partir de estos conceptos, por ejemplo, se podrá llegar a afirmar la existencia de Dios. Por lo tanto posee conceptos que NO provienen de la experiencia pero que sólo tienen aplicación en la experiencia.

Según KANT. Afirma que hay conceptos que no provienen de la experiencia pero al mismo tiempo afirma que esos conceptos sólo tienen aplicación en el ámbito de la experiencia.

“Nuestro conocimiento emana de dos fuentes principales del espíritu: la primera consiste en la capacidad de recibir las representaciones (...) y la segunda en la facultad de conocer un objeto por medio de esas representaciones (...) Por la primera nos es dado un objeto, por la segunda es pensado en relación con esa representación (...) Constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, la intuición y los conceptos; De tal modo que no existe conocimientos por conceptos sin la correspondiente intuición o por intuiciones sin concepto. Ambos son o puros o empíricos: empíricos si en ellos se contiene una sensación (que supone la presencia real del objeto); puros, si en la representación no se mezcla sensación alguna. Puede llamarse a la sensación la materia del conocimiento sensible. La intuición pura, por tanto, contiene únicamente la forma por la que es percibida una cosa. Y el concepto puro es la forma del pensamiento de un objeto en general. Solamente las intuiciones y conceptos puros son posibles a priori; los empíricos, solo a posterior

“Si llamamos Sensibilidad a la capacidad que tiene nuestro espíritu de recibir representaciones (receptividad) en tanto que es afectado de una manera cualquier, por el contrario, se llamará Entendimiento, la facultad que tenemos nosotros mismos de producir representaciones, o la espontaneidad del conocimiento. Por la índole de nuestra naturaleza, la intuición no puede ser más que sensible, de tal suerte que sólo contiene la manera como somos afectados por los objetos. El Entendimiento, al contrario, es la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra. Sin sensibilidad no nos serían dados los objetos, y sin el entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin concepto, son ciegas. De aquí que sea tan importante y necesario sensibilizar los conceptos (es decir, darles un objeto en la intuición), como hacer inteligibles las intuiciones (someterlas a conceptos). Estas dos facultades o capacidades no pueden trocar sus funciones. El entendimiento no puede percibir y los sentidos no pueden pensar cosa alguna. Solamente cuando se unen, resulta el conocimiento. Lejos de confundir sus funciones, importa separarlas y distinguirlos cuidadosamente. En semejante distinción, se halla la base para distinguir también la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, es decir, la Estética, de las ciencias de las leyes del

Entendimiento en general, es decir, de la Lógica". " I. Doctrina Trascendental de los Elementos, Segunda Parte, Introducción, La lógica en general (Pág. 62-63)

Sensibilidad es la capacidad que tiene nuestro espíritu de recibir representaciones (receptividad).

Entendimiento es la facultad que tenemos nosotros mismos de producir representaciones o la espontaneidad del conocimiento.

"Hemos querido probar que todas nuestras intuiciones son sólo representaciones de fenómenos, que no percibimos las cosas como son en sí mismas, ni son sus relaciones sus relaciones tal como se nos presentan, y que si suprimiéramos nuestro sujeto, o simplemente la constitución subjetiva de nuestros sentidos en general, desaparecerían también toda propiedad, toda relación de los objetos en Espacio y Tiempo, y aún también el Espacio y el Tiempo, porque todo esto, como fenómeno no puede existir en sí, sino solamente en nosotros. Es para nosotros absolutamente desconocido cuál puede ser la naturaleza de las cosas en sí, independientemente de toda reciprocidad de nuestra sensibilidad. No conocemos de ello más que la manera que tenemos de percibirlo, manera que nos es peculiar pero que tampoco debe ser necesariamente la de todo ser, aunque sea la de todos los hombres. A esta manera de percibir es a la que únicamente tenemos que atendernos. Tiempo y Espacio son las formas puras de esa percepción, y la sensación en general, la materia. Sólo podemos conocer a priori las formas puras del Espacio y el Tiempo, es decir, antes de toda percepción efectiva, y por eso se llama intuición pura la sensación, al contrario, es quien hace ser a nuestro conocimiento a posteriori, es decir, intuición empírica. Aquellas formas pertenecen absoluta y necesariamente a nuestra sensibilidad, de cualquier especie que sea nuestra sensación, estas pueden ser muy diversas. Por más alto que fuera el grado de claridad que pudiéramos dar a nuestra intuición, nunca nos aproximaríamos a la naturaleza de las cosas en sí, porque en todo caso sólo conoceríamos perfectamente nuestra manera de intuición, es decir, nuestra sensibilidad, y eso siempre bajo las condiciones de Tiempo y Espacio originariamente inherentes al sujeto. El más perfecto conocimiento de los fenómenos, que es lo único que nos es dado alcanzar, jamás nos proporcionará el conocimiento de los objetos en sí mismos." I. Doctrina Trascendental de los Elementos, Primera Parte, Secc. 2ª, Observaciones generales sobre la estética trascendental. (Pág. 55)

Las **intuiciones** son representaciones de fenómenos y que no percibimos las cosas como son en sí mismas, no percibimos al objeto en sí, sino su representación subjetiva. Respecto a las intuiciones puras o empíricas, ya hemos definido más arriba., siendo la acotación del Tiempo y espacio inherentes al sujeto mismo.

El conocimiento de los fenómenos, que es lo único que nos es dado a alcanzar pero jamás nos proporcionará el conocimiento de los objetos en sí mismos.

Teoría Del Conocimiento Y Epistemología

DESCARTES, HUME Y KANT

BIBLIOGRAFÍA

Descartes, R., Discurso del Método, Ed. Aguilar, Bs As, 1963

Descartes, R., Meditaciones metafísicas, Ed. Electrónica de www.philosophia.cl, 2004

Hume, D., tratado de la Naturaleza Humana, Tomo I, Ed. CALPE, Madrid, 1923

Kant, E., Crítica de la razón Pura, Ed. Losada, Bs As, 1961

García Morente, M., Lecciones preliminares de filosofía, Ed. Porrúa, 9ª ed., Mx, 1980

Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Ed. Sudamericana, Bs As, 5ª ed., 1958

Popper, K., Conjeturas y refutaciones (cap. I), Ed. Paidós, Bcn., 1989

Díaz, E., El conocimiento científico, Vol. I, cap. I, Vol. II, cap. V, Ed. Eudeba, 2000

Quintanillas, M.A., Diccionario de Filosofía Contemporánea, Ed. Sígueme, salamanca, 1976