
Descartes sobre la percepción sensorial

Descartes on sensory perception

VICENTE SANFÉLIX VIDARTE

Universidad de Valencia
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y CC.EE.
Avda. Blasco Ibáñez 30
46101 Valencia
Vicente.Sanfelix@uv.es
<https://orcid.org/0000-0002-2259-9726>

Abstract: This article defends that according to Descartes there are two kinds of sensorial perception. One that operates on impulse, confusing properties of the physical things with our ideas of them; and another one that proceeds by deduction and distinguishes between those properties of physical things that have an adequate representation in our ideas and the properties that do not.

Keywords: Descartes, sensory perception, ideas, properties.

Resumen: Este artículo defiende que según Descartes hay dos clases de percepción sensorial. Una que opera por impulso, confundiendo las propiedades de las cosas físicas con nuestras ideas de ellas; y la otra que procede por deducción y distingue entre aquellas propiedades de las cosas físicas que tienen una representación adecuada en nuestras ideas y las que no la tienen.

Palabras clave: Descartes, percepción sensorial, ideas, propiedades.

Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i, ayuda PID2021-126133NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033, FEDER Una manera de hacer Europa.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Sanfélix Vidarte, Vicente. "Descartes sobre la percepción sensorial". *Anuario Filosófico* 57/2 (2024).
DOI: <https://doi.org/10.15581/009.57.2.006>

RECIBIDO: ABRIL DE 2023 / ACEPTADO: SEPTIEMBRE DE 2023

ISSN: 0066-5215 / DOI: 10.15581/009.57.2.006

1. INTRODUCCIÓN

R econstruir la filosofía cartesiana de la percepción sensorial¹ resulta tarea difícil al menos por tres razones. En primer lugar, porque se haya dispersa prácticamente por la totalidad de su obra; en segundo, porque encontramos pronunciamientos del filósofo francés que no resultan, *prima facie* al menos, fácilmente conciliables² y, en tercero, porque la cuestión resulta ser una especie de nudo gordiano en el que confluyen cuestiones ontológicas³, epistemológicas⁴ y hasta éticas⁵. Nosotros nos ocuparemos

-
1. La adjetivación es necesaria puesto que para Descartes sentir es solo una de las particulares concreciones —otras son imaginar e inteligir— que admite el modo general del pensamiento que es percibir. Ved Antonio Gomila, “La teoría de las ideas de Descartes”, *Teorema XVI*, n° 1 (1996): 56. Es no obstante preciso añadir que incluso las voliciones serían para Descartes objeto de la percepción. Ved el artículo XIX de *Las pasiones del alma*. René Descartes, *Oeuvres complètes*, eds. Charles Adam y Paul Tannery (Paris: Vrin, 1996), vol. XI, 343. A partir de ahora citaremos las obras de Descartes por esta edición, sirviéndonos de la abreviatura AT, seguida del número del volumen en romanos y de la página en arábigos.
 2. Ved Gary Hatfield, “Descartes on sensory representation, objective reality and material falsity”, en *Descartes’ Meditations. A Critical Guide*, ed. Karen Detlefsen (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 127.
 3. Para Descartes, en el proceso de la percepción sensorial intervienen sensaciones [“*sensus*” y “*sentiments*”] son los términos utilizados en latín y francés, respectivamente. Ved Raul Landim Filho, “Percepção Sensível em Descartes”, *Analytica* 23, n° 2 (2019): 2] cuya función de interfaz entre lo físico y lo mental hace que su status ontológico resulte problemático. Sobre esta espinosa cuestión todavía sigue siendo obligado remitir a los artículos de Zeno Vendler, “Descartes on Sensation”, *Canadian Journal of Philosophy* 1, n° 1 (1971): 1-14 y Richard E. Aquila, “The Content of Cartesian Sensation and the Intermingling of Mind and Body”, *History of Philosophy Quarterly* 12, n° 2 (1995): 209-226.
 4. Uno de los problemas más discutidos en este respecto es el de la representatividad —o realidad objetiva, o falsedad material, o referencialidad, o intencionalidad, o...— de las sensaciones. Es este un tema que ya aparece en las objeciones que se plantearon a las *Meditaciones*. En cualquier caso, para hacerse una idea del estado actual de la cuestión, quizás baste con remontarse hasta los capítulos 2, 3, 4 y 5 de Margaret Dauler Wilson, *Ideas and Mechanisms. Essays on Early Modern Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 10-83 o el artículo de Alison Simmons, “Are cartesian sensations representational?”, *Noûs* 33, n° 3 (1999): 3-79. Una importante interpretación alternativa es la de John Carriero, “Sensation and Knowledge of Body in Descartes’ Meditation”, en *Descartes’ Meditations. A Critical Guide*, ed. Karen Detlefsen (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 104-126.
 5. Y es que si en algún punto resulta problemática la tesis “monstruosa” —por utilizar el calificativo de Norman Kemp Smith— de que los animales carecen de cualquier tipo de conciencia este es, precisamente, el tocante a las sensaciones.

principalmente de las segundas, intentaremos precisar hasta qué punto, y cómo, según Descartes, la percepción sensorial puede servir para conocer el mundo físico. Por desgracia, también sobre este punto los pronunciamientos cartesianos parecen contradictorios.

2. LA DOBLE PERCEPCIÓN SENSORIAL

En efecto, si bien queda claro su rechazo de lo que suele considerarse la máxima del empirismo: “*Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*”, y así leemos en las *Notae in Programma* “... que la facultad de pensar no puede elaborar nada de por sí y no percibe o piensa jamás sino lo que recibe... a través de los sentidos... es totalmente falso”⁶.

Sin embargo, no resulta obvio el valor epistémico que Descartes otorga a la percepción. En el mismo inicio de la *Dióptrica* se lee:

Toda la conducta de nuestra vida depende de nuestros sentidos, de entre los cuales, siendo el de la vista el más universal y noble, no cabe duda de que las invenciones que sirven para aumentar su potencia, resultan de la mayor utilidad... para llegar a un conocimiento de la naturaleza mucho más grande y perfecto⁷.

Ved Norman Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes* (London: Macmillan, 1952), 140. Sin embargo, sobre la base de la correspondencia con Henry More Ved. AT, V, 278-9 y el Marqués de Newcastle Ved. AT, IV, 574, se han ido abriendo paso lecturas más caritativas de las tesis cartesianas, como las de John Cottingham, “A brute to brutes’: Descartes’ treatment of animals”, *Philosophy* 53, n° 206 (1978): 551-59. Para una crítica de estas lecturas ved Stefan Sencerz, “Descartes on Sensations and ‘Animal’ Minds”, *Philosophical Papers* XIX, n° 2 (1990): 119-141; también Paola Cavalieri, “The Animal Debate. A Reexamination”, en *In defense of Animals. The second wave*, ed. Peter Singer (Londres: Blackwell, 2006), 54-68. En nuestro país han tratado la cuestión Joan Lluís Llinás, “Sobre la correspondencia entre Descartes y el Marqués de Newcastle. La cuestión de la sensación y el pensamiento animal” en *Descartes: controversias sobre cuerpo, sensibilidad y alma*, eds. Laura Benítez Grobet y Luis Ramos-Alarcón Marcín (México: UNAM, 2019), 141-159, Sergio García, “Descartes y el pensamiento animal: acciones exteriores vs. acciones interiores”, *Daimon. Revista de Filosofía* 79 (2020): 161-176 y, más tangencialmente, Modesto Gómez, “Descartes on the Intellectual Nature of Human Sense Perception; from the Innermost Self to the Material World”, *Análisis. Revista de investigación filosófica* 2, n° 1 (2015): 163-193.

6. René Descartes, AT, VIII, 358.

7. AT, VI, 81.

Si hubiéramos de atenernos a textos como este, en el que resulta difícil no ver una alusión al “*cannone ottico*” de Galileo (un contexto este, el que provocó la obra del filósofo pisano, que en general conviene no olvidar para entender la filosofía cartesiana), parecería que Descartes concede a la percepción un doble valor, a saber: uno pragmático, para “toda la conducta de nuestra vida”, y otro teórico o, si se prefiere, científico, “para llegar a un conocimiento de la naturaleza mucho más grande y perfecto”.

Y no obstante, no escasean los textos en que Descartes nos advierte de los posibles errores a los que los sentidos pueden inducirnos. Así, en la sexta *Meditación*, nos advierte: “Es preciso confesar que hay cosas corporales que existen. No obstante, ellas no son quizás enteramente tales como las percibimos por los sentidos”⁸. Y poco más adelante:

[...] estos sentimientos o percepciones de los sentidos no han sido puestos en mí sino para señalar a mi espíritu qué cosas son convenientes o perjudiciales para el compuesto del cual él es parte, siendo para ello suficientemente claros y distintos, no obstante lo cual yo me sirvo de ellos como si fueran reglas muy ciertas por las cuales pudiera yo conocer inmediatamente la esencia y la naturaleza de los cuerpos que están fuera de mí, de la cual, sin embargo, nada pueden ellos enseñarme que no sea muy oscuro y confuso⁹.

Como vemos, estos pasajes reiteran la utilidad pragmática de nuestras facultades sensoriales, de la que ya advertía Descartes en su *Dióptrica*, pero no dejan claro cómo aquellas podrían ayudarnos a obtener un “conocimiento de la naturaleza mucho más grande y perfecto”, si resulta que “las cosas corporales no son quizás enteramente como las percibimos”, y de su esencia y naturaleza nada pueden enseñarnos que “no sea muy oscuro y confuso”.

8. AT, IX, 63.

9. AT, IX, 66.

Pudiera haber, no obstante, una manera bastante sencilla de resolver esta tensión del pensamiento cartesiano. Quizás lo que de textos como los citados debiéramos deducir es que para el pensador francés hay dos maneras de utilizar los sentidos: una vulgar, ordinaria o común, de indudable valor pragmático, pero a la que atribuir validez teórica no deja de resultar, como apuntará en los *Principios*, un “falso prejuicio”¹⁰, y otra filosófica o científica, que no puede ni debe utilizarse para conducirnos en nuestra vida cotidiana, pero que resulta, sin embargo, la única teóricamente fiable. Algo así como la *sensata esperienza galileana*.

Que tal interpretación no es en principio descabellada puede respaldarlo su respuesta al octavo escrúpulo de las objeciones realizadas por Gassendi contra su segunda *Meditación*. Leemos allí:

Aquí, como ocurre a menudo, solo hacéis ver que no entendéis aquello que intentáis reprender; pues yo no he abstraído el concepto de cera del de sus accidentes, sino que más bien he querido mostrar cómo su sustancia resulta manifiesta por sus accidentes, y cuánto difiere su percepción cuando ella es clara y distinta y una exacta reflexión nos la ha rendido manifiesta, de la vulgar y confusa¹¹.

3. LA PERCEPCIÓN VULGAR Y CONFUSA

¿En qué consiste esta percepción vulgar? ¿Cuál es la confusión que produce? ¿Cómo llega a generarse? Estas son las preguntas que, para empezar, debemos plantearnos.

En el famoso pasaje de la cera de la segunda *Meditación* que Gassendi había convertido en objeto de su censura, abunda Descartes en esta idea de una doble manera de percibir:

la percepción, o mejor la acción por la que nos apercebimos, no es en absoluto una visión, ni un contacto, ni una imaginación, y no

10. AT, IX, 55.

11. AT, VII, 359.

lo ha sido jamás... sino únicamente una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa... o bien clara y distinta... según que mi atención se centre más o menos en las cosas que están en lo que se percibe y de las cuales ella está compuesta¹².

Es decir, que el proceso perceptivo, al menos cuando este implica el apereibirse —dejemos por el momento sin explicar esta matización—, involucra para Descartes la operación de los sentidos, sí, pero también, y aunque ello nos pase habitualmente desapercibido, la “inspección del espíritu”, una operación del entendimiento, puesto que es a este al que, finalmente, compete el juicio en que aquella cristaliza.

Vemos ahora que la filosofía cartesiana de la percepción sensorial se aleja de la psicología del sentido común, de eso que en cierta bibliografía contemporánea se denomina la *folk psychology*. La percepción sensorial, que vulgarmente consideramos como algo inmediato y simple, es en realidad un proceso complejo que involucra la actividad de múltiples facultades.

Al abrazar esta explicación sintética del proceso perceptivo, que Descartes detalla fundamentalmente en la *Dióptrica*, pero también en los párrafos del 12 al 35 del *Tratado de las pasiones* así como en la III, IV y V parte del *Tratado del hombre*, prolonga una teoría psicológica que se remonta, como mínimo, hasta el *De Anima* aristotélico (desarrollada por el estagirita especialmente en los libro II, capítulos 5-12 y III, capítulos 1-3)¹³.

En efecto, en el planteamiento aristotélico el proceso perceptivo se origina cuando el objeto percibido, incidiendo ya sea mediata o inmediatamente sobre un órgano sensorial del sujeto perceptor, comunica a la facultad sensitiva de este su misma forma sensible, que es posteriormente sintetizada en el sentido común, en el que

12. AT, IX, 24-25.

13. El trasfondo aristotélico del planteamiento cartesiano resulta claro si tenemos en cuenta que ambos pensadores conciben la percepción como una alteración de los órganos sensoriales (compárese el *De Anima* 416b-417a con lo que dice Descartes en la *Regla XII*, AT, X, 412) utilizando, incluso, la misma metáfora para representarla: la del sello y la cera (ved *Regla XII*, *ibidem* y *De Anima* 424a 15-20).

se configura lo que los escolásticos, para subrayar su carácter meramente formal, denominaron “especie intencional”.

De manera análoga, para Descartes, como para Aristóteles, la sensación se produce merced a la alteración que el objeto percibido produce en el órgano del sentido, a resultas de la cual se origina en este una imagen que es trasladada por el conducto de los nervios a otra parte del cuerpo, a la que el francés llama igualmente sentido común, y a la que normalmente identifica con la imaginación o fantasía e, incluso, con la memoria (al menos, la corporal) y localiza, muy probablemente siguiendo en esto al Aquinate antes que al Estagirita, en la glándula pineal¹⁴, en donde las imágenes que llegan de los órganos sensoriales son sintetizadas y unificadas en una sola imagen, que es la que propiamente Descartes denomina “sentimiento” o “idea”¹⁵.

Pertrechado de esta teoría, Descartes puede distinguir en la respuesta al noveno escrúpulo de las sextas objeciones a sus *Meditaciones* hasta tres niveles de certeza perceptiva:

Para comprender bien cuál es la certeza de los sentidos es preciso distinguir en ellos tres clases de grados. En el primero no debe considerarse otra cosa que aquello que los objetos exteriores causan inmediatamente en el órgano corporal... El segundo contiene todo aquello que resulta inmediatamente en el espíritu en virtud de estar unido al órgano corporal así movido y dispuesto por sus objetos. Y, por fin, el tercero comprende todos los juicios que tenemos costumbre de hacer desde nuestra juventud respecto de las cosas que están alrededor de nosotros, con ocasión de las impresiones o movimientos que se hacen en los órganos de los sentidos”¹⁶.

14. Al respecto pueden consultarse las cartas a Meyssonier del 29 de enero de 1640 y, sobre todo, a Mersenne del 21 de abril de 1641. AT, III, 19-20 y 361-2, respectivamente.

15. En este texto de *Le Monde*, por ejemplo, podemos encontrar la equiparación de ambos conceptos: “Proponiéndome aquí tratar de la luz, lo primero de lo que quiero advertiros es que puede diferir el sentimiento que tenemos, es decir la idea que se forma en nuestra imaginación por la intercesión de nuestros ojos, y lo que en los objetos produce en nosotros este sentimiento...”. *Le Monde*, AT, XI, 3.

16. AT, IX, 236.

Descartes está distinguiendo aquí:

a) La conducta refleja —cerrar, por ejemplo, los párpados cuando acercamos un dedo a nuestro ojo— o instintiva —la conducta evasiva ante un estímulo aversivo, por ejemplo— desencadenada por la actividad perceptora que, en su opinión, sería común a animales y hombres. Una percepción sin aperccepción, que no involucraría —y ahora podemos comprender la salvedad que establecíamos más arriba— la inspección del espíritu; entre otras cosas porque los animales carecerían del mismo¹⁷.

b) La percepción de las ideas pero en cuanto que meros datos de conciencia, o como dice el mismo Descartes, “en cuanto modos o maneras de mi pensamiento”. Es este el nivel en que consiste “... todo lo que cabría reportar a los sentidos, si es que pretendemos distinguirlos del entendimiento”¹⁸ y como en el anterior, no cabría el error.

A decir verdad, hay cierta ambigüedad en la consideración cartesiana de este nivel. Algunos textos (por ejemplo, de la segunda y tercera *Meditación*, AT, IX, I, 23 y 34-5) en los que contraponen la consideración de las ideas en sí mismas al juicio, y afirma que en aquella consideración no puede haber ni verdad ni falsedad formal por ser esta propia solamente de este último, vendrían a sugerir que para el filósofo francés es este un nivel antepredicativo. No habría, en consecuencia, dado que toda descripción tiene una naturaleza proposicional, nivel lingüístico que se le ajustara o pudiera describirlo.

Sin embargo, no faltan otros textos cartesianos que nos sugieren una posición diferente, como este de la Regula XII:

Es preciso notar que el entendimiento no puede jamás ser engañado por una experiencia si se limita a tener la intuición neta de aquello que se presenta a él tal como él lo tiene, sea en

17. Esta actividad perceptora no tendría, en consecuencia, una naturaleza intelectual. Y aunque no es nuestro tema, podemos pronunciarnos sumariamente en el debate sobre la concepción cartesiana de los animales. Estos, desde luego, no carecerían a su entender de sensibilidad. En realidad, vivirían en un mundo de sensaciones parecido al que Descartes atribuye a los tiernos infantes humanos en el número 71 de la primera parte de los *Principios de la filosofía*, AT, IX, II, 58-59.

18. *Principios*. AT, IX I, 237.

sí mismo, sea en la imaginación... no se engañará el entendimiento del sabio... juzgando que la imagen recibida en la imaginación ha sido grabada verdaderamente en ella¹⁹.

En este texto vendría a reconocer Descartes que nosotros podemos describir —hacer juicios— incorregiblemente las ideas sensibles consideradas como modos del pensamiento. Si no puede haber error en este nivel perceptivo no es, en consecuencia, porque sea antepredicativo, sino porque al describirlo pasamos del lenguaje objetivo —esto es: sobre objetos— al lenguaje de apariencias. Y en este, pensaría Descartes, como han pensado la mayoría de defensores de la posibilidad de un lenguaje de *sense data*, no habría posibilidad de error. Como se lee en las *Meditaciones*: “... pues en efecto, yo veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me objetará que estas apariencias son falsas y que yo duermo. Aunque así sea: no obstante, al menos, es muy cierto que a mí me parece que veo, que oigo y que siento calor”²⁰.

c) Por último, está el nivel de la percepción de las ideas pero ya no en cuanto que meros datos de conciencia sino en tanto que representativas de cosas distintas de ellas mismas. Este nivel siempre involucra un juicio y, como nos recuerda la III *Meditación*, es en él en el que “... debo ponerme en guardia cuidadosamente a fin de no engañarme”²¹. Dicho en otros términos, en este nivel siempre cabe la posibilidad de error. La razón de ello es que en este nivel, como nos advierte Descartes en la respuesta al noveno escrúpulo de las sextas objeciones, aunque “la costumbre nos hace juzgar tan rápidamente” que somos llevados a pensar que no hacemos sino atenernos a “la simple aprehensión o percepción de nuestros sentidos”²², esto es: que no hacemos sino describir sin adiciones los datos de nuestros sentidos; sin embargo, puesto que el lenguaje que utilizamos en esta descripción no es el lenguaje de las apariencias sino el lenguaje objetivo, en

19. AT, X, 423.

20. AT, IX, 23. Abundan, por lo demás los textos en los que Descartes da por sentada la existencia de las ideas sensoriales y nuestra familiaridad, en el sentido russelliano de “*acquaintance*”, con ellas. Por ejemplo, en el *Discurso*, AT, VI, 35, o en las *Meditaciones*, AT, IX, 29.

21. AT, IX, 29.

22. AT, IX, 237.

realidad nuestra descripción es el resultado de una composición por nuestra parte que trasciende aquellos datos, “pues —se nos advierte en la *Regula XII*— nosotros mismos componemos las cosas que comprendemos siempre que creemos que en ellas hay algo que nuestro espíritu no percibe inmediatamente en ninguna experiencia”²³.

Toda percepción objetiva tendría, pues, una naturaleza compositiva, sintética. Toda percepción de objetos involucraría en realidad una síntesis del entendimiento —por decirlo en terminología kantiana— que iría más allá de los datos estrictamente proporcionados por los sentidos.

Creemos, dada la inmediatez con que describimos nuestra experiencia en términos objetivos, que en tal descripción no hacemos sino mantenernos fieles a lo que la experiencia nos presenta, sin que añadamos, por nuestra parte, nada a ella, pero la reflexión filosófica pone en claro que cuando juzgamos percibir “cosas fuera de nosotros”, en realidad en ese proceso viene involucrada una actividad sintética de nuestro espíritu que nos pasa ordinariamente desapercibida.

Estamos ahora en disposición de comprender la confusión que Descartes achaca a la manera vulgar de entender la percepción. Lee-mos en la sexta *Meditación*:

Y ciertamente, considerando las ideas de todas estas cualidades que se presentaban a mi pensamiento, y solo las cuales yo sentía propia e inmediatamente... creía sentir cosas diferentes de mi pensamiento, a saber: cuerpos de donde procedían estas ideas... Cosas de las cuales, no teniendo ningún conocimiento salvo aquel que me daban estas mismas ideas, no se me podía ocurrir otra cosa en el espíritu sino que estas cosas eran semejantes a las ideas que ellas causaban”²⁴.

Es decir, Descartes atribuye al sentido común, diría yo que correctamente, una especie de realismo directo, según el cual lo que

23. AT, X, 423.

24. AT, IX, I. 59 y 60.

percibimos “propia e inmediatamente” son cuerpos dotados de todo tipo de cualidades empíricas... solo que tal realismo es, al entender cartesiano, erróneo, pues lo único que “propia e inmediatamente” percibimos no son estas cosas fuera de nosotros, sino las ideas que ellas provocan en nuestro pensamiento, de modo que, aunque el sentido común no se aperciba de ello, en realidad lo que hace es, a partir de la composición de estas, juzgar la existencia de cuerpos semejantes a ellas. Aunque dejándonos arrastrar por el lenguaje ordinario²⁵ decimos que *vemos* (por ejemplo, un pedazo de cera), en realidad lo que hacemos es *juzgar* (que mantiene su identidad a partir de que mantiene su color y figura) (*II Meditación*. AT, IX, 24).

He aquí, pues, el error básico y sistemático en que incurre la percepción vulgar, su pecado original: la confusión de una realidad subjetiva —las ideas que constituyen nuestra experiencia— con una realidad objetiva —las cosas fuera de nosotros que las provocan—. Pero Descartes no se contenta con diagnosticar este error sistemático que ordinariamente cometemos; también establece su etiología, y así en la sexta *Meditación* explica cómo esta manera de percibir habitual, oscura y confusa, toma pie en dos rasgos de nuestra experiencia sensorial: la involuntariedad y la vivacidad de las ideas que la componen

(...) no era sin razón que creía sentir cosas enteramente diferentes de mi pensamiento... Pues yo experimentaba que ellas se presentaban a él sin que mi consentimiento fuera requerido, de suerte que no podía sentir ningún objeto, cualquiera que fuera mi voluntad, a no ser que se encontrara presente a algunos de mis sentidos; y no estaba en absoluto en mi poder el no sentirlo cuando se encontraba presente.

Y porque las ideas que yo sentía por los sentidos eran mucho más vivas, más expresas e igualmente, a su manera, más distintas que ninguna de aquellas que yo podía fingir por mí mismo meditando, o que yo encontraba impresas en mi memoria, me

25. “... les paroles toutefois m’arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire...”. *Meditations*, AT, IX, I, 25.

parecía que ellas no podían proceder de mi espíritu; de manera que era necesario que ellas fueran causadas en mí por algunas otras cosas²⁶.

Así, contra esta manera común de percibir, es decir: de juzgar a partir de la experiencia sensorial, dirigirá Descartes diversos argumentos²⁷ destinados a mostrar que ni su involuntariedad, ni su vivacidad son índices fiables de la existencia de cosas “fuera de nosotros”, ni de que las mismas tengan las cualidades que les atribuimos; al fin y al cabo, y por ceñirnos al solo argumento del sueño, nuestra experiencia onírica es tan involuntaria y vivaz como la experiencia en vigilia, y sin embargo, sabemos que somos nosotros mismos quienes la producimos y que no hay una realidad externa que se le asemeje.

Pero si la percepción vulgar es confusa y oscura, si ella no nos proporciona buenas razones para justificar sus juicios, podríamos preguntarnos: ¿por qué no prescindir de ella? ¿Por qué no abstenernos de creer en la existencia de cuerpos dotados de las propiedades empíricas que usualmente les atribuimos? En la sexta *Meditación* encontramos la respuesta cartesiana a esta pregunta:

(...) no cabe duda de que todo lo que la naturaleza me enseña contiene alguna verdad... Pues bien, no hay nada que la naturaleza no me enseñe más expresa y claramente sino que tengo un cuerpo que está mal dispuesto cuando siento dolor, que tiene necesidad de comer o beber, cuando tengo los sentimientos de hambre o de sed, etc... Aparte de esto, la naturaleza me enseña

26. AT, IX, I. 59 y 60.

27. En múltiples partes de su obra expone Descartes estos argumentos: en la *Regla XII* para la dirección del espíritu; en la primera *Meditación*, en el cuarto de la primera parte de los *Principios*, y aun en el diálogo inacabado *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*. Las “cosas muy viejas” que, como le reprochará Hobbes a propósito de su primera *Meditación* (AT, IX, 133), Descartes repite en todos estos textos, no son sino los más trillados argumentos que contra los sentidos ha venido esgrimiendo la tradición escéptica desde la antigüedad (a excepción del argumento del genio maligno que, a pesar de sus orígenes medievales, Descartes bien pudo considerar reactivado con el argumento “*della medicina finale*” que Urbano VIII esgrimió contra el heliocentrismo galileano), y que la filosofía de la percepción del pasado siglo agrupara bajo el rótulo genérico de “argumento de la ilusión”.

que muchos otros cuerpos existen alrededor del mío, de entre los cuales debo perseguir unos y evitar otros... Y también de que de entre estas diversas percepciones de los sentidos, unas me resultan agradables y otras desagradables, puedo sacar la consecuencia absolutamente cierta de que mi cuerpo (o más bien yo mismo todo entero, en tanto que compuesto de cuerpo y alma) puedo recibir diversas comodidades o incomodidades de otros cuerpos que le rodean”²⁸.

Es decir, que para Descartes nuestra manera habitual de juzgar a partir de la experiencia sensorial, el modo vulgar de percibir, está instituido por la naturaleza. Lo que Price llamó “la aceptación perceptiva”, creer que los sentidos nos aperciben de manera inmediata de la existencia de cuerpos dotados de cualidades empíricas, es algo que nuestra naturaleza nos prescribe y que, por lo tanto, en vano intentaríamos evitar. Pero es que, además, y ahora volvemos prácticamente al principio de nuestra exposición, tal creencia resulta vitalmente útil; tiene, diríamos nosotros, filósofos postdarwinianos, evidentes ventajas adaptativas. Podríamos decir que la comprensión cartesiana de la percepción vulgar es perfectamente compatible con las teorías ecológicas de la percepción desarrolladas por James Gibson: nuestra manera ordinaria de percibir es pretendidamente directa y nos proporciona información sobre las prestaciones —*affordances*— que las cosas nos ofrecen.

4. LOS ERRORES DE LOS FILÓSOFOS ARISTOTÉLICOS

Apuntábamos previamente que Descartes, en su crítica de la percepción vulgar y confusa, venía a apoyarse en una teoría psicológica cuyos orígenes cabía rastrear hasta el mismo Aristóteles. Sin embargo, también a esta tradición la somete a severa crítica en, al menos, dos de sus puntos fundamentales, a saber: la teoría de las especies intencionales, y la concepción isomórfica de los objetos percibidos y nuestra experiencia de ellos.

28. AT, IX, 64-5.

En el primer discurso de su *Dióptrica* encontramos sintetizada su crítica a ambos puntos. Leemos allí:

(...) no hay necesidad ninguna de suponer que algo material pasa desde los objetos hasta nuestros ojos, para hacernos ver los colores y la luz, ni tampoco que haya nada en estos objetos que sea semejante a las ideas o sentimientos que tenemos, del mismo modo en que nada sale de los cuerpos que siente un ciego que deba pasar a lo largo de su bastón hasta su mano, y que la resistencia o el movimiento de estos cuerpos, que es la única causa de los sentimientos que tiene, no es nada semejante a las ideas que concibe. Y de este modo vuestro espíritu se liberará de todas aquellas pequeñas imágenes revoloteando (voltigeantes) por el aire, denominadas *especies intencionales*, que tanto trabajan la imaginación de los filósofos”²⁹.

Es preciso advertir, no obstante, que Descartes no se opone solo a la teoría de las especies intencionales entendidas como emanaciones de los objetos percibidos, que explicarían la estimulación de nuestros órganos sensoriales por ellos, sino también a la comprensión puramente formal de las mismas, entendidas ahora como las especies formadas en el sentido común. Contra tal comprensión, insiste Descartes en su carácter corporal: en el carácter corporal de la especie, sentimiento o idea, términos que suele utilizar intercambiablemente, que se configuran en nuestra imaginación. Así, por ejemplo, le habla a Mersenne de “... las formas o especies corpóreas que debe haber en el cerebro para que nos imaginemos alguna cosa”, dejándole bien claro que las mismas “no son pensamientos, aunque la operación del espíritu que imagina, esto es, que se vuelve hacia estas especies, es un pensamiento”.

La conciencia de lo que Descartes llama un sentimiento, sensación o idea sensible sería entonces una relación entre dos elementos de niveles ontológicos distintos: un sujeto pensante, al cual pertenece, como uno de sus modos, el polo noético de la relación, y por

29. AT, VI, 85-6.

otro lado, el polo noemático, algo cuya naturaleza es extensa o corpórea³⁰. Tanto la percepción, como la imaginación, el recuerdo o el sueño, son para Descartes diferentes tipos de esta relación, estribando su diferencia en que en el primer caso el sentimiento (especie, sensación, idea) es el efecto que provocan en nosotros las cosas fuera de nuestro cuerpo, y en el resto no³¹.

Fuera como fuere, a diferencia del vulgo, los filósofos de esta tradición no adoptan un realismo directo sino una teoría representacional de la percepción, evitando incurrir en la confusión entre sentimientos (sensaciones, ideas, especies) y objetos que las provocan. Y sin embargo, todavía permanecen cerca del punto de vista común cuando atribuyen a los objetos todo tipo de propiedades empíricas, esto es: todas las propiedades con las que nuestra experiencia sensorial nos familiariza, en lo que, según Descartes, vuelven a equivocarse.

Podríamos preguntarnos si al cuestionar el isomorfismo, la semejanza entre las cosas fuera de nosotros y nuestras ideas sensibles, no se pone en peligro el carácter representacional que hemos estado atribuyendo a la teoría cartesiana de la percepción. Y la respuesta a esta pregunta debe ser negativa, pues para Descartes es evidente que la semejanza no es condición necesaria de la relación representacional, como deja bien claro en el inicio de su tratado sobre *El mundo*:

Sabéis que las palabras, no teniendo ninguna semejanza con las cosas que significan, no dejan de hacérnoslas concebir... Pues bien, si los nombres que nada significan sino por la institución de los hombres, se bastan para hacernos concebir las cosas, con las cuales no tienen ningún parecido; ¿por qué no podría la Naturaleza haber establecido ella también cierto signo que nos haga tener el sentimiento... sin que tenga este signo en sí nada semejante a este sentimiento?³²

30. Aunque este tampoco es nuestro tema, podemos igualmente pronunciarnos sumariamente acerca del estatus ontológico de las ideas sensibles. Estas tendrían una naturaleza híbrida: corpórea, en su dimensión noemática; mental, en la noética.

31. Ved *L'entretien avec Burman*, AT, V, 162.

32. AT, XI, 4.

Y una vez establecido este principio, en el que fácilmente podrían reconocer un antecedente de sus puntos de vista los filósofos y psicólogos cognitivistas partidarios de la existencia de un lenguaje del pensamiento, pasa Descartes a presentar una serie de ejemplos en los que no hay parecido entre la causa de nuestra percepción y el efecto empírico provocado por esta:

...la mayor parte de los filósofos —leemos en *Le Monde*— aseguran que el sonido no es otra cosa que un cierto temblor del aire, que viene a golpear en nuestras orejas; de manera que si los sentidos del oído reportaran a nuestro pensamiento la verdadera imagen de su objeto, sería preciso que, en lugar de hacernos concebir el sonido, nos hiciera concebir el movimiento de las partes del aire que tiembla contra nuestras orejas³³.

Pero no solo el oído; el mismo tacto, al cual en definitiva se reducen los otros sentidos, pues todos ellos operan por una especie de contacto de un cuerpo móvil con nuestros órganos sensoriales, y al que Descartes, coincidiendo en esto con el mismo Aristóteles, considera como el más fiable³⁴, nos presenta casos de heteromorfia entre la causa de la sensación y la sensación misma. Descartes pone el ejemplo del calor que puede transformarse (repárese: *trans-formarse*) en placer, cosquilleo o dolor (*Le Monde* AT, XI, 10) y, dado que el calor acompaña a la luz, no hay, en definitiva, razón alguna para suponer parecido entre ella y la percepción visual que nos causa.

En definitiva, que para Descartes es la naturaleza, nuestra naturaleza, la que dota de un carácter representacional a nuestros sentimientos o ideas corpóreas. Y es porque, siguiendo nuestros impulsos naturales, las interpretamos de este modo, que ocurre con ellas como nos pasa con las palabras con las que Descartes las compara, a saber: que nos pasan inadvertidas.

33. AT, XI, 5.

34. Véase Aristóteles, *De Anima*, 421a 15-25, y Descartes, *Le Monde* AT, XI, 5.

Sabéis que las palabras —leemos de nuevo en *Le Monde*—, no teniendo ninguna semejanza con las cosas que significan, no dejan de hacérselas concebir, y a menudo incluso sin que nos percatemos del sonido de las palabras ni de sus sílabas; de modo que puede ocurrir que después de haber oído un discurso, del que hemos comprendido bien su sentido, somos incapaces de decir en qué lengua había sido pronunciado. *Le Monde*³⁵.

Podemos ahora entender mejor las causas del erróneo realismo directo consustancial, como vimos, al sentido común. Es precisamente su carácter naturalmente representacional el que vuelve transparentes nuestros sentimientos o ideas sensoriales, y de esta manera nos impulsa a juzgar que lo que percibimos de manera propia e inmediata son las cosas fuera de nosotros, a creer que no hacemos otra cosa que atenernos a “la simple aprehensión o percepción de nuestros sentidos” —como nos advierte Descartes en la respuesta al noveno escrúpulo de las sextas objeciones³⁶—, que no hacemos otra cosa que describir sin adiciones los datos de nuestros sentidos cuando la realidad es que, puesto que el lenguaje que utilizamos no es el lenguaje de las apariencias sino el lenguaje objetivo, esta descripción es el resultado de una composición por nuestra parte que trasciende aquellos datos.

Es este un error que, desde luego, no comete la filosofía aristotélica, pues a diferencia del vulgo, los filósofos de esta tradición no adoptan un realismo directo sino una teoría representacional de la percepción, evitando incurrir en la confusión entre sentimientos (sensaciones, ideas sensibles, especies) y objetos que los provocan. Sin embargo, todavía permanecen cerca del punto de vista común cuando atribuyen a los objetos todo tipo de propiedades empíricas, esto es: todas las propiedades con las que nuestra experiencia sensorial nos familiariza. De las dos confusiones sistemáticas que Descartes atribuye a la forma vulgar de percibir, la confusión de una realidad subjetiva —nuestras ideas sensoriales— con una objetiva —los cuerpos que la

35. AT, XI, 4.

36. AT, IX,I, 237.

provocan— y el isomorfismo entre nuestra experiencia sensorial y las propiedades de los cuerpos que la provocan, “la imaginación de los filósofos” se habría librado de la primera, pero no de la segunda.

Desenmascarar este error es más complicado y es que, para empezar, no es tan total como el realismo directo que el sentido común incoa. En la sexta *Meditación* nos advierte Descartes:

Ahora que comienzo a conocerme mejor a mí mismo y a descubrir más claramente al autor de mi origen, no pienso, a decir verdad, que deba admitir temerariamente todo lo que los sentidos parecen enseñarnos, ni tampoco pienso que deba, en general, ponerlas todas en duda”³⁷.

¿Cuáles son aquellas cosas de las “que los sentidos *parecen* enseñarnos” que debemos admitir y cuáles aquellas que debemos rechazar? Dicho de otro modo: ¿cuáles son los límites de la fiabilidad epistémica de los sentidos? En otro texto de la sexta *Meditación*, que ya hemos citado parcialmente, leemos:

Aparte de esto, la naturaleza me enseña que muchos otros cuerpos existen alrededor del mío... Y ciertamente, de que yo sienta diferentes clases de colores, de olores, de sabores, de sonidos, de calor, de dureza, etc., concluyo muy bien que hay en los cuerpos, de donde proceden todas estas diversas percepciones de los sentidos, algunas variedades que les corresponden, bien que, quizás, estas variedades no les sean en absoluto semejantes³⁸.

Es decir, que no debo desconfiar de la naturaleza cuando esta me impulsa a otorgar cierta realidad objetiva a todos mis sentimientos o ideas sensoriales; cabe, en todo caso, que me equivoque cuando, como hacen el vulgo y los filósofos, les concedo a algunos de ellos una excesiva tal realidad, esto es: cuando en lugar de tomar tales

37. AT, IX, 61.

38. AT, 64.

sentimientos que provocan los cuerpos como meros índices de diferencias en ellos, los tomo como reflejos adecuados, íconos, de tales diferencias, con lo que atribuyo a tales sentimientos o ideas un mayor grado de realidad objetiva —el que tendrían de ser representaciones adecuadas de modos inherentes en la sustancia extensa— que el que, en opinión de Descartes, les corresponde —pues a su entender, no serían sino representaciones inadecuadas de diferencias entre modos inherentes en la sustancia extensa—³⁹.

Comprobamos aquí la intención cartesiana de exonerar, en la medida de lo posible, a la naturaleza, al fin y al cabo una creación divina⁴⁰, de la responsabilidad por nuestros errores. Intencionalidad que se hace evidente en este otro texto de la misma sexta *Meditación*:

Pero hay otras muchas cosas que parece que me haya enseñado la naturaleza, las cuales, no obstante, yo no he recibido verdaderamente de ella, sino que son introducidas en mi espíritu por una cierta costumbre que tengo de juzgar inconsideradamente de las cosas; y así puede ocurrir que ellas contengan alguna falsedad. Como, por ejemplo, la opinión que tengo de que todo espacio en el cual nada haya que mueva y produzca una impresión sobre mis sentidos, esté vacío; que en un cuerpo que está caliente, hay alguna cosa semejante a la idea de calor que es en mí; que en un cuerpo blanco o negro haya la misma blancura o negrura que yo siento, que en un cuerpo amargo o dulce, haya el mismo gusto o el mismo sabor, y así en otros; que los astros, las torres y todos los cuerpos alejados sean de la misma figura y magnitud que ellos parecen de lejos a nuestros ojos, etc.⁴¹.

39. Se equivocan, pues, quienes consideran que Descartes despoja a los sentimientos que no se asemejan a las cosas fuera de nosotros de toda realidad objetiva. El error, tanto del vulgo cuanto de los filósofos que como él ceden, como veremos, a una inclinación de su fantasía, consiste en atribuirles un mayor grado de este tipo de realidad del que les corresponde.

40. “por naturaleza, considerada en general, —leemos en las *Meditaciones*— no entiendo ahora otra cosa que Dios mismo, o bien, el orden y la disposición que Dios ha establecido en las cosas creadas. Y por la mía en particular no entiendo otra cosa que la compleción o el ensamblaje de todas las cosas que Dios me ha dado”. *Meditaciones*, AT, IX, I. 64.

41. AT, IX, 65.

Es fácil entender nuestra responsabilidad cuando “inconsideradamente” juzgamos, a partir de sus apariencias, sobre la magnitud y figura de los cuerpos lejanos; pero no está tan claro que seamos igualmente culpables del error que cometemos cuando atribuimos a un cuerpo, fueran las que fueren las condiciones de observación en que lo hacemos, un determinado color. Si hay aquí un error, ¿no sería responsable del mismo la naturaleza, que ha instituido que las cosas fuera de nosotros provoquen en nosotros sentimientos que no tienen ninguna existencia fuera de nosotros⁴².

La réplica cartesiana a este argumento la podemos encontrar en la III *Meditación*: “...por lo que concierne a las ideas, si se las considera solo en sí mismas... no pueden, estrictamente hablando, ser falsas”⁴³.

Las ideas que naturalmente provocan las cosas fuera de nosotros en nosotros no son, “estrictamente hablando”, falsas. A lo sumo, solo podríamos atribuirles una cierta falsedad material, entendiendo por tal la ocasión que dan al juicio de errar. Y es que solo en este, en el juicio, se puede encontrar la verdadera y formal falsedad, como se nos recuerda en las *Meditaciones*:

Pues aunque he subrayado previamente que no es sino en los juicios que puede encontrarse la verdadera falsedad formal, se puede, no obstante, encontrar en las ideas una cierta falsedad material, a saber, cuando ellas representan lo que no es nada como si fuera cierta cosa⁴⁴.

En las cuartas respuestas a las objeciones de Arnauld, deja claro Descartes que esta falsedad material de las ideas equivale, en realidad, a la ocasión que dan al juicio para errar:

Él trata solamente de tres cosas en esta parte, que pueden fácilmente concederse según él las entiende; pero que yo las tomé

42. “... los colores, los olores, los sabores, y otras cosas semejantes, no siendo sino sentimientos, no tienen ninguna existencia fuera de mi pensamiento”. *Meditaciones*. VI Respuestas contra el 10º escrípulo, AT, IX, 239.

43. AT, IX, 29.

44. AT, IX, I, 34.

en otros sentidos cuando las he escrito, sentido que me parece también considerarse verdadero.

La primera es que *algunas ideas son materialmente falsas*; es decir, según mi sentido, que son tales que dan al juicio materia u ocasión para el error...⁴⁵.

Así, pues, para Descartes “solo podemos engañarnos en cuanto que nosotros mismos componemos de algún modo las cosas que creemos”⁴⁶. En consecuencia, somos nosotros, en tanto que juzgamos, los responsables de cualquier error. ¿Pero cómo llega a generarse esta confusión común al sentido común y a los filósofos aristotélicos? ¿Y cómo podríamos neutralizarla?

5. LA PERCEPCIÓN CLARA Y DISTINTA

Para responder a estas preguntas debemos volver a considerar la comprensión compositiva o sintética de la percepción objetiva que, como hemos visto, Descartes abraza.

En la regla XII explica que tal composición puede realizarse de tres formas diferentes:

(...) esta composición puede hacerse de tres modos, a saber: por impulso, por conjetura o por deducción. Componen por impulso sus juicios acerca de las cosas aquellos que por su natural son llevados a creer algo, no persuadidos por ninguna razón sino solo determinados o por alguna potencia superior, o por la propia libertad, o por una disposición de su fantasía: la primera nunca engaña, la segunda rara vez, la tercera casi siempre⁴⁷.

Es decir, nosotros podemos componer nuestras ideas —y en definitiva el juicio no sería sino una forma de esta composición de ideas— por impulso, por conjetura o por deducción. A su vez, cuando esta

45. AT, IX, 179.

46. *Regula XII*. AT, X, 42.

47. AT, X, 424.

composición se realiza por impulso, “sin ninguna razón”, esta puede obedecer, con todo, a una potencia superior, esto es, traducirse en un juicio revelado por Dios, y entonces sería infalible, o ser el fruto de nuestra propia libertad, como cuando componemos la idea de un centauro a partir de las ideas de hombre y caballo, y en este caso difícilmente nos equivocamos pues siendo conscientes de que tal idea es producida por nosotros, nos abstenemos de juzgar que existe fuera de nosotros algo que le corresponda, o, por último, por cierta inclinación de nuestra fantasía, siendo este último el caso en que casi siempre, esto es, sistemáticamente, caemos en el error.

Tendríamos, pues, que el vulgo y los filósofos que, como aquel, se dejan llevar por la imaginación, compondrían sus juicios perceptivos por impulso, siguiendo una inclinación de su fantasía. Pero, ¿qué inclinación es esta y cómo llega a adquirirse?

En el 71 de la primera parte de sus *Principios*, que lleva por significativo título: “que la primera y principal causa de nuestros errores son los prejuicios de nuestra infancia”, nos dice Descartes que esos errores se producían porque el alma “... juzgaba que había más o menos realidad en cada objeto según que las impresiones que él le causaban le parecieran más o menos fuertes”⁴⁸; algo que, como ya sabemos, había apuntado en la sexta *Meditación* al explicar cómo nuestra habitual manera de percibir, oscura y confusa, toma pie en la involuntariedad y la vivacidad de las ideas que la componen.

Pues bien, dejando al margen la ya sabida vulnerabilidad escéptica de tales razones, el problema surge porque en cuanto a estas circunstancias de involuntariedad, fuerza y vivacidad no hay diferencia entre los sentimientos o ideas sensoriales que realmente representan propiedades de las cosas mismas, y aquellos otros cuya realidad objetiva es mucho más reducida, limitándose a ser simplemente índices adecuados de diferencias en los cuerpos que los provocan:

(...) cuando constatamos —leemos en *Principios* I, parágrafo 70— en estos mismos objetos muchas propiedades, como la

48. AT, IX, 59.

magnitud, la figura, el número, etc. que existen en ellos de la misma manera que nuestros sentidos, o más bien nuestro entendimiento, nos los hacen apercebir, nos dejamos persuadir fácilmente de que esto que se llama el color en un objeto es algo que existe en este objeto, y que se asemeja enteramente al color que es en nuestro pensamiento⁴⁹.

Es la homogeneidad de nuestra experiencia sensorial, el que todos nuestros sentimientos sean igualmente involuntarios, fuertes y vivaces, con independencia de que representen adecuadamente propiedades de las cosas mismas fuera de nuestro pensamiento o realidades que solo existen en nuestro pensamiento, la que nos lleva a la confusión de considerar a todos igualmente dotados de una perfecta realidad objetiva. Ilusión irrelevante, como ya sabemos, desde un punto de vista pragmático, pues desde esta perspectiva, tan útiles son unos sentimientos cuanto los otros para obtener conocimiento de las “comodidades o incomodidades” que los cuerpos que nos rodean nos proporcionan, lo que le permite a Descartes explicar cómo la forma confusa y oscura de percibir se constituye desde nuestra infancia en un auténtico prejuicio⁵⁰, ya que, como leemos en el número 71 de la primera parte de los *Principios*:

(...) como el alma estaba tan ofuscada por el cuerpo que no consideraba el resto de cosas sino en tanto que servían a su utilidad, juzgaba que había más o menos realidad en cada objeto según que las impresiones que él causaba le parecieran más o menos fuertes⁵¹.

En definitiva, que no haya diferencia en la manera como se presentan a la imaginación las ideas objetivamente adecuadas y las inadecuadas, así como el hecho de que al menos algunas de estas últimas, en realidad la gran mayoría⁵², resulten pragmáticamente tan útiles

49. AT, IX, II, 59.

50. Ved *Principios*, I. 66. AT, IX, II, 55.

51. AT, IX, 59.

52. Ved *Meditaciones*, AT, IX, I, 71.

como las primeras, explica que se haya forjado desde nuestra infancia la inclinación, que comparten el vulgo y los filósofos que se dejan llevar de su fantasía, a considerar la involuntariedad, la fuerza y vivacidad de nuestros sentimientos, o si se prefiere: la claridad y distinción de nuestras ideas para la imaginación, que nos lleva de manera automática a componer, esto es, a juzgar, la idea de existencia con las ideas así sentidas, haciéndonos pasar desapercibida nuestra propia actividad compositiva y llevándonos a atribuir a los sentidos lo que, en realidad, hay que atribuir al entendimiento:

(...) nosotros atribuimos al entendimiento solo los juicios nuevos y no acostumbrados que hacemos respecto a todas las cosas que se presentan, y atribuimos a los sentidos aquellos que nos hemos acostumbrados a hacer desde nuestra infancia respecto a las cosas sensibles, con ocasión de las impresiones que provocan en los órganos de nuestros sentidos; la razón de lo cual es que la costumbre nos hace razonar y juzgar tan inmediatamente de estas cosas (o más bien nos hace recordar juicios que hemos hecho otras veces) que no distinguimos en absoluto esta manera de juzgar con la simple aprehensión o percepción de nuestros sentidos⁵³.

Así, pues, el error del vulgo y de los filósofos que se dejan llevar por una inclinación de su fantasía consiste, como acabamos de ver, en juzgar por impulso acerca de la existencia y propiedades de las cosas fuera de nosotros a partir de la fuerza y vivacidad de los sentimientos que estas nos provocan. ¿Cómo corregirlo? De diferentes maneras, según el tipo de error que se quiera combatir.

En efecto, cuando se trata de enmendar el error que se comete cuando atribuimos a un objeto equivocadamente una propiedad que realmente tiene, o dicho con terminología lockeana, cuando le atribuimos erróneamente una determinada cualidad primaria, el remedio consiste en acumular un mayor número de experiencias:

53. Respuesta al 9º escrúpulo de las VI Objeciones. *Meditaciones*. AT, IX. 237.

Cuando decimos que la certeza del entendimiento es más grande que aquella de los sentidos, nuestras palabras no significan sino que los juicios que hacemos en una edad más avanzada, a causa de algunas nuevas observaciones, son más ciertas que aquellos que hemos formado desde nuestra infancia, sin haber hecho reflexión alguna⁵⁴.

La manera, pues, de evitar este tipo de confusión, que podríamos caracterizar como coyuntural, es componiendo nuestros juicios no por impulso sino por deducción, es decir, no concluyendo de manera inmediata la adecuación de nuestra actual experiencia, sino deduciendo la propiedad que le corresponde al objeto a partir del cúmulo de experiencias —cuantas más mejor— que tenemos al respecto. Deducción en la que, en cualquier caso, nos advierte Descartes, debemos cuidarnos de “... no unir jamás muchas cosas a menos de haber visto por intuición que su ligazón es necesaria⁵⁵”. Así es como podemos deducir, unas a partir de otras, la magnitud, la distancia, la figura del objeto visto...⁵⁶.

Ahora bien, ¿cómo podemos corregir el otro tipo de error, el error sistemático que cometemos cuando atribuimos a las cosas fuera de nosotros propiedades que realmente no tienen, cualidades secundarias como el color, el sabor, etc.? Aquí, obviamente, la estrategia no puede ser la misma porque no hay experiencias que nos hagan corregir las ideas de atributos irreales en relación a la sustancia extensa dado que todas las experiencias, por principio, son igualmente defectivas en este terreno. La deducción, aquí, tendría que ser literal: se trataría de sustraer de nuestra experiencia aquellas ideas que lo son de atributos de los que la sustancia extensa carece. Ahora bien, ¿cómo identificar estas ideas? O dicho, de nuevo, con la terminología lockeana, ¿cómo distinguir entre ideas de cualidades primarias e ideas de cualidades secundarias?

54. Respuesta al 9º escrúpulo de las VI Objeciones. *Meditaciones*. AT, IX, 237.

55. *Regla XII*. AT, X, 424-5.

56. Ved la respuesta al 9º escrúpulo de las VI Objeciones. *Meditaciones*, AT, IX, I, 237.

Es difícil responder esta pregunta puesto que cuando Descartes afronta directamente el problema, en los últimos y primeros párrafos, respectivamente, de la 1ª y 2ª parte de los *Principios*, obvia muchas de las cosas que ha dispersado al respecto a lo largo de su obra.

Para no extendernos, diremos telegráfica y dogmáticamente cuál es, a nuestro entender, el criterio cartesiano para establecer esta distinción. Desde luego, este no sería la mayor constancia, empíricamente constatable, de las cualidades primarias con respecto a las secundarias, pues evidentemente, como efecto del calor el pedazo de cera, que Descartes considera en la II *Meditación*, no cambia solo de color o aroma, sino igualmente de figura y magnitud. Tampoco el criterio estribaría en la mayor fiabilidad de las ideas de unas frente a otras, pues tanto nos engañamos acerca de las cualidades primarias que atribuimos a un objeto, cuanto acerca de sus cualidades secundarias.

De la endeblez de ambos criterios, y de la dificultad para atribuirle otros, podría concluirse que Descartes ha intentado en vano justificar epistemológicamente lo que no era sino un prejuicio metodológico, a saber: que el mundo físico solo debía explicarse en términos matemáticos

Siempre —leemos en la V parte del *Discurso*— he permanecido firme en la resolución... de no recibir ninguna cosa como verdadera que no me pareciera más clara y cierta de lo que lo habían hecho hasta entonces las demostraciones de los geómetras⁵⁷.

Pero si esto es lo que realmente ha hecho Descartes, a saber: afirmar un prejuicio injustificable, habría que añadir que lo ha disimulado poco, como acabamos de ver.

Cabe a mi entender, sin embargo, una interpretación más caritativa. Según la misma, Descartes otorgaría un diferente estatuto tanto lógico cuanto ontológico a las cualidades primarias y a las secundarias, diferente estatuto que justificaría en dos consideraciones epistemológicas.

57. AT, VI, 4. Y poco después nos explica su manera de describir la materia en *Le Monde* como el resultado de una suposición expresa.

En efecto, mientras las cualidades secundarias serían relacionales y su *esse* sería *percipi*, las primarias serían auténticas propiedades de las cosas mismas, por lo que existen con independencia de nuestro percibir las; tesis ontológicas que estaríamos justificados en aceptar debido al modo “del todo diferente como se conocen las magnitudes, las figuras, etc. del de los colores, los dolores, etc.”⁵⁸.

La explicación de esta diferencia no la explicita Descartes en este texto, pero podemos colegirla a partir de otros como la *Regla* XII o, incluso, el *Principio* 200 de la IV parte de esta obra. Lo que encontramos en estos textos no es una sino dos tales diferencias. Por una parte, la mayor facilidad para caer bajo los sentidos de las cualidades primarias, lo que no obedece a otra cosa sino a su naturaleza de sensibles comunes que Aristóteles ya puso de manifiesto; en tanto que las cualidades secundarias no son sino sensibles propios. Por la otra, que tales cualidades no son más claras y distintas solo para la imaginación sino igualmente para el entendimiento. Y es que, una vez familiarizado el entendimiento, a través de la imaginación, con la idea de extensión, no está constreñido a atenerse a las informaciones que a través de la misma recibe, sino que puede, espontáneamente, descubrir nuevas relaciones no observadas entre los modos de lo extenso. Podríamos decir: la idea de extensión se presenta al entendimiento como innata, y ello no porque no pueda ser suministrada por los sentidos, sino porque el entendimiento puro, como si recordara ya algo conocido, puede extraer de ella consecuencias impensadas —es decir, no contenidas— en la concreta idea de la que partía. Mayor facilidad para concebirlas por el entendimiento que, para Descartes, explicaría igualmente su mayor fertilidad explicativa ya que, como decía en las *Regulae* (AT, X, 413), el número infinito de figuras concebibles ha de bastar para explicar todas las diferencias de nuestras ideas sensibles, Y ahora debiera hacerse claro por qué decía Descartes en la VI *Meditación* que aunque las ideas de cualidades secundarias no son semejantes a las cualidades de las cosas fuera de nosotros, aquellas responden a modificaciones en estas.

58. *Principio* 69, 1ª parte. AT, IX, 57.

6. CONCLUSIÓN

Podemos ahora caracterizar resumidamente la teoría cartesiana de la percepción: Descartes defendió una teoría representacional y causal de la percepción, con la peculiaridad de que, frente a la mayoría de sus predecesores, el elemento intermedio o entidad vicaria que juega el papel de representación del mundo no sería un objeto intencional o mental sino físico. Habría dos niveles a los que podrían funcionar los juicios perceptivos: uno infalible, en el que se limitarían a describir nuestros contenidos experienciales en cuanto que tales (podríamos llamarles juicios de percepción subjetivos) y otro falible, susceptible tanto de errores puntuales cuanto sistemáticos, en el que juzgamos nuestros contenidos empíricos como causados por, y representativos de, cualidades en las cosas fuera de nosotros que los provocan (podríamos llamarles juicios de percepción objetivos). Este último nivel puede ejercerse, a su vez, de dos maneras: al modo común y filosóficamente erróneo, componiendo aquellos juicios por impulso, o sea dejándose guiar por una inclinación de nuestra imaginación, o a la manera del sabio, quien compone sus juicios por deducción.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquila, Richard E. "The Content of Cartesian Sensation and the Intermingling of Mind and Body". *History of Philosophy Quarterly* 12, nº2 (1995): 209-226. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/27744660>
- Carriero, John. "Sensation and Knowledge of body in Descartes' Meditation". En *Descartes' Meditations. A Critical Guide*, editado por Karen Detlefsen, 104-126. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Cavaleri, Paola. "The Animal Debate. A Reexamination". En *In Defense of Animals. The Second Wave*, editado por Peter Singer, 54-68. Londres: Blackwell, 2006.
- Cottingham, John. "'A brute to brutes': Descartes' treatment of animals". *Philosophy* 53, nº 206 (1978): 551-59. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/3749880>

- Descartes, René. *Oeuvres complètes*, editado por Charles Adam y Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996.
- García, Sergio. “Descartes y el pensamiento animal: acciones exteriores vs. acciones interiores”. *Daimon. Revista de Filosofía* n° 79 (2020): 161-176. <https://doi.org/10.6018/daimon.315391>
- Gómez, Modesto. “Descartes on the Intellectual Nature of Human Sense Perception; from the Innermost Self to the Material World”. *Análisis. Revista de investigación filosófica* 2, n° 1 (2015): 163-193. Recuperado de https://www.academia.edu/14129852/Descartes_on_the_Intellectual_Nature_of_Human_Sense_Perception_from_the_Innermost_Self_to_the_Material_World.
- Gomila, Antonio. “La teoría de las ideas de Descartes”. *Teorema* XVI, n° 1 (1996): 47-70. Recuperado de <https://www.studocu.com/ca-es/document/universitat-pompeu-fabra/filosofia/dialnet-la-teoria-de-las-ideas-de-descartes-4245538/6708438>
- Hatfield, Gary. “Descartes on sensory representation, objective reality and material falsity”. En *Descartes’ Meditations. A Critical Guide*, editado por Karen Detlefsen, 127-150. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Kemp Smith, Norman. *New Studies in the Philosophy of Descartes*. London: Macmillan, 1952.
- Landim Filho, Raul. “Percepção Sensível em Descartes”. *Analytica* 23, n° 2 (2019): 1-28. <http://dx.doi.org/10.35920/1414-3004.2019v23n2p1-28>
- Sencerz, Stefan. “Descartes on Sensations and ‘animal’ Minds”. *Philosophical Papers* XIX, n° 2 (1990): 119-141. <https://doi.org/10.1080/05568649009506333>
- Simmons, Alison. “Are cartesian sensations representational?”. *Noûs* 33, n° 3 (1999): 3-79. DOI: <https://doi.org/10.1111/0029-4624.00159>
- Vendler, Zeno. “Descartes on Sensation”. *Canadian Journal of Philosophy* 1, n° 1 (1971): 1-14. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/40230333>
- Wilson, Margaret Dauler. “Descartes on sense and “resemblance”. En *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*,

- 10-25. Princeton: Princeton University Press, 1999. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400864980.10>
- Wilson, Margaret Dauler. “Descartes on the origin of sensation”. En *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, 41-68. Princeton: Princeton University Press, 1999. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400864980.41>
- Wilson, Margaret Dauler. “Descartes on the perception of primary qualities”. En *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, 26-40. Princeton: Princeton University Press, 1999. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195075519.003.0012>
- Wilson, Margaret Dauler. “On the representationality of sensation”. En *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, 68-83. Princeton: Princeton University Press, 1999. <https://doi.org/10.1515/9781400864980>

BIBLIOGRAFÍA

