

CUARTA PARTE

No sé si debo entreteneros con las primeras meditaciones que allí he hecho, pues son tan metafísicas y tan fuera de lo común que tal vez no sean del gusto de todos¹. Sin embargo, con el fin de que se pueda apreciar si los fundamentos que he establecido son bastante firmes, me veo en cierto modo obligado a hablar de ellas. Desde hace mucho tiempo había observado que, en lo que se refiere a las costumbres, es a veces necesario seguir opiniones que tenemos por muy inciertas como si fueran indudables, según se ha dicho anteriormente²; pero, dado que en ese momento sólo pensaba dedicarme a la investigación de la verdad³, pensé que era preciso que hiciera lo contrario y rechazara como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de comprobar si, hecho esto, no quedaba en mi creencia algo que fuera enteramente indudable. Así, / puesto que nuestros sentidos nos engañan algunas veces, quise suponer que no había cosa alguna que fuera tal como nos la hacen imaginar. Y como existen hombres que se equivocan al razonar, incluso en las

Cuando Hegel llama a Descartes «héroe» del pensamiento, no creo que lo haga subrayando el término *metafísica* en el sentido en el que lo hacen Gilson y Alquié, esto es, como reflexión abstracta, aun concediendo que «la metafísica es una ciencia que casi nadie entiende» (AT, 11, 570, 18-20). Más bien lo haría subrayando con Heidegger el término *meditación*, es decir, una «determinada interpretación de lo existente» y una «determinada concepción de la verdad», que no sólo convierte en «lo más discutible la verdad de los propios axiomas y el ámbito de los propios fines», sino además

«funda una época al darle un fundamento de su figura esencial» (Sendas perdidas, p. 68). El título *Meditationes de prima philosophia (1641)* responde a esta versión. Y aunque evoque la interrogación de la filosofía aristotélica, lo innovador de la meditación cartesiana consiste en que somete a duda precisamente la tradición que se apoya en Aristóteles -tal vez por esto no sea «del gusto de todos»- y funda la filosofía (metafísica) moderna al establecerla sobre «fundamentos» o principios nuevos. Cf. J. Vuillemin, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*. PUF. París, 1960.

Véase Parte III, nota 4.

En el momento en el que esbozaba el problema práctico de una moral, Descartes se ocupaba preferentemente del problema teórico de investigar la verdad de las ciencias, sobre la base de un fundamento metafísico.

más sencillas cuestiones de geometría, y cometen paralogismos, juzgando que estaba expuesto a equivocarme como cualquier otro, rechacé como falsos todos los razonamientos que había tomado antes por demostraciones. Y, en fin, considerando que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos pueden venirnos también cuando dormimos, sin que en tal estado haya alguno que sea verdadero, decidí fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños⁴. Pero, inmediatamente después, advertí que, mientras quería pensar de ese modo que todo es falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuera alguna cosa. Y observando que esta verdad *pienso, luego soy*⁵, era tan firme y tan segura⁶ que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de socavarla, juzgué que podía admitirla como el primer principio⁷ de la filosofía que buscaba.

El proceso de *duda* que conduce al descubrimiento y formulación del primer principio está mejor desarrollado en *Meditaciones metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977, 1ª y 2ª.

La fórmula de la ed. fr. je pense, donc je suis, ha sido traducida al latín de este modo: ego cogito, ergo sum., sive existo (AT, VI, p. 558). Según Gilson, la adición existo se explica por la dificultad de usar el verbo latino sum en el sentido de existir que sugiere el verbo être en francés (op. cit., p. 292). Esta matización apoya la interpretación de Heidegger expuesta en la nota 1. En el comienzo de la tercera meditación puede verse, en cambio, el significado de pensare-cogitare. Por otra parte, a la objeción que le hace Gassendi, según la cual el enunciado es la conclusión de un silogismo, Descartes niega que se trate de un razonamiento, porque no es necesario suponer premisa alguna mayor. Sobre la posible conexión del enunciado cartesiano con el de S. Agustín, si enim fallor, sum (De lib. Arbitr., 2, 3, 7), Descartes rechaza tal conexión (a Mersenne, 25 de mayo de 1637) y, en cualquier caso, en S. Agustín no tiene la función de primer principio o cimiento del edificio del saber moderno. Cf. L. Blanchet, Les antécédents historiques du «Je pense, donc je suis», París, 1920 (reed. J. Vrin, 1985).

En la ed. Lat. se hace referencia más explícita al nuevo modelo de *verdad* definido en términos de *evidencia: adeo certam esse aique evidentem* (AT, VI, p. 558). Fundamentada esta primera verdad, Descartes se distancia de nuevo de la posición escéptica (Cf. Parte III, nota 13).

En respuesta a algunas objeciones. Descartes puntualiza lo que debe entenderse por *primer principio* (a Clerselier, jun.-jul. 1646; AT, IV, pp. 443-445). Este *premier principe* (ed. fr.) o *primum fundamentum* (ed. lat.) es interpretado por Heidegger en los términos siguientes: «El principio supremo es el principio-proposición del yo (Ichsatz): *cogito-sum.* Es el axioma fundamental de todo saber, pero no el único axioma fundamental», ya que la razón, en tanto que el pensar es su acto fundamental, y el principio de no contradicción, en cuanto pertenece a la esencia misma del pensar, constituyen el orden del *fundamento* de todo saber (*La pregunta por la cosa.*, pp. 96-97). Cf. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 6. La originalidad de la filosofía cartesiana radica en el modo de reflexión que le lleva a fundamentar el edificio del saber en este *primer principio*.

Al examinar, después, atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo y que no había mundo ni lugar alguno en el que me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no existía, sino que, al contrario, del hecho mismo de pensar en dudar de la verdad de otras cosas se seguían muy evidente y ciertamente que yo era; mientras que, con sólo haber / dejado de pensar, aunque todo lo demás que alguna vez había imaginado existiera realmente, no tenía ninguna razón para creer que yo existiese, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza no es sino pensar⁸, y que, para existir, no necesita de lugar alguno ni depende de cosa alguna material. De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo e incluso más fácil de conocer que él y, aunque el cuerpo no existiese, el alma no dejaría de ser todo lo que es⁹.

Después de esto, examiné lo que en general se requiere para que una proposición sea verdadera y cierta; pues, ya que acababa de descubrir una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo observado que no hay absolutamente nada en *pienso, luego soy* que me asegure que digo la verdad, a no ser que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas¹⁰; si bien sólo hay

En la 2ª de las *Meditaciones metafísicas* se aclara el término *pensar*: «¿Qué soy yo, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente» (AT, VII, p. 28; trad. de V. Peña, p. 26). Ahora bien, al afirmar que esta «cosa que piensa» (*res cogitans*) es una sustancia radicalmente distinta de la cosa extensa (*res extensa*), Descartes tiene que plantear los problemas desde un dualismo ontológico, que será criticado bien por el pluralismo, como el de Leibniz, bien por el monismo, como el de Spinoza. Según Heidegger, lo que Descartes «deja indeterminado en este comienzo "radical" es la forma de ser de la *res cogitans*, o más exactamente, el sentido del ser del "sum" » (*Ser y tiempo*. F.C.E., México, 1974 (5.ª), pp. 34-35).

El dualismo antropológico aquí esbozado es la consecuencia lógica del dualismo ontológico. Al exponer la naturaleza del «yo pienso», Descartes necesita distinguirlo y diferenciarlo del cuerpo; y al contrario, al explicar el cuerpo desde los principios mecanicistas de su teoría física, necesita igualmente diferenciarlo del yo o del alma (Discurso, Parte V; *Tratado del hombre*, trad. de G. Quintás, p. 117). Sobre el problema de la unión del alma y del cuerpo, véase *Las pasiones del alma*, arts. 29-34. J. Broughton & R. Mattern, «Reinterpreting Descartes on the notion of the union of mind and body», *Journal of the History of Philosophy*, XVI:1, 1978, pp. 23-33.

Esta regla de verdad o, mejor, la que formula en los mismos términos al comienzo de la 3.ª Meditación, ha suscitado algunas objeciones, por ejemplo, las de Gassendi (*Disquisitio... adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*, Amsterdam, 1644) y las de Huet (*Censura phiiosophiae cartesianae*). En respuesta a Gassendi, esto es, a las Quintas Objeciones Descartes escribe: «Y, por último, hay mucha verdad en lo que añadís: que no deberíamos trabajar tanto por confirmar la verdad de dicha regla como por conseguir un buen método para saber si nos engañamos o no cuando pensamos concebir claramente una cosa; pero yo mantengo que eso es lo que he hecho en su lugar» (ed. de Vidal Peña, Alfaquara, p. 287). Ahora bien, si en las *Regulae* (III, IV) y en la primera regla del método ha establecido ya las condiciones de un nuevo modelo de verdad, ¿qué significa esta reiteración ahora de la regla de verdad? Cabe pensar que, si la interpretación de la verdad que propone está vinculada a una determinada concepción de lo existente, al hacer explícita esta vinculación del pensar al ser («no hay absolutamente nada en pienso, luego existo que me que esta formulación es incompleta con relación a la de la primera regla (Parte 11), dado asegure que digo la verdad, a no ser que veo muy claramente que para pensar es preciso ser», Descartes no hace sino matizar su

alguna dificultad en identificar exactamente cuáles son las que concebimos distintamente.

Reflexionando, a continuación, sobre el hecho de que yo dudaba y que, por lo tanto, mi ser no era enteramente perfecto, pues veía con claridad que había mayor perfección en conocer que en dudar, se me ocurrió indagar de qué modo había llegado a pensar en algo más perfecto que yo; y conocí con evidencia que debía ser / a partir de alguna naturaleza que, efectivamente, fuese más perfecta. Por lo que se refiere a los pensamientos que tenía de algunas otras cosas exteriores a mí, como el cielo, la tierra, la luz, el calor, y otras mil, no me preocupaba tanto por saber de dónde procedían, porque, no observando en tales pensamientos nada que me pareciera hacerlos superiores a mí, podía pensar que, si eran verdaderos, era por ser dependientes de mi naturaleza en tanto que dotada de cierta perfección; y sí no lo eran que procedían de la nada, es decir, que los tenía porque había en mí imperfección. Pero no podía suceder lo mismo con la idea¹¹ de un ser más perfecto que el mío; pues, que procediese de la nada era algo manifiestamente imposible; y puesto que no es menos contradictorio pensar que lo más perfecto sea consecuencia y esté en dependencia de lo menos perfecto, que pensar que de la nada provenga algo, tampoco tal idea podía proceder de mí mismo. De manera que sólo quedaba la posibilidad de que hubiera sido puesta en mí por una naturaleza que fuera realmente más perfecta que la mía y que poseyera, incluso, todas las perfecciones de las que yo pudiera tener alguna idea, esto es, para decirlo en una palabra, que fuera Dios¹². Añadí a esto que, puesto que conocía algunas perfecciones que en modo alguno tenía, no era yo el único ser que existiese (usaré aquí libremente, si me lo permitís, términos de la escuela), sino que era absolutamente necesario que existiera otro ser más perfecto, de quien yo dependiese y del que hubiese adquirido todo lo que tenía. Pues, si yo hubiera existido solo e independientemente de todo otro, de tal manera que de mí mismo / procediese todo lo poco que participaba del ser perfecto, por idéntica razón hubiera podido tener por mí mismo todo lo demás que sabía que me faltaba y, de este modo, ser yo mismo infinito, eterno,

La ed. lat. identifica *idea* y *pensamiento* («de cogitatione sive idea», AT, VI, p. 559). En las Definiciones previas a las «Razones que prueban la existencia de Dios» leemos: «Con el nombre de *pensamiento* comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello» (def. I). «Con la palabra *idea*, entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos consciencia de ellos» (def. 11). Al definir la idea como forma del pensamiento, con el término *forma* -de herencia aristotélica- no se designa el aspecto sensible de una cosa, sino lo que ésta tiene de *representativa*. En efecto, al ser de la cosa representada por la idea denomina Descartes «realidad objetiva de una idea»; el ser de la cosa representada puede ser también una «perfección objetiva» (def. III), como sucede en el texto (Resp. II *Objec.*, *Meditaciones*, pp. 129-130-, AT, VII, pp. 160-161).

Para Descartes probar la existencia de un ser perfecto y probar la existencia de Dios es lo mismo. Cf. *Meditaciones*, 3.^a, p. 44; AT, VII, p. 51. También: «Llamamos *Dios* a la substancia que entendemos supremamente perfecta, y en la cual nada concebimos que incluya defecto alguno, o limitación de la perfección» (def. VIII, Resp. 11 *Obj.*, p. 130; AT, VII, p. 162).

inmutable, omnisciente, omnipotente y, en fin, tener todas las perfecciones que según podía comprender existen en Dios. Siguiendo, pues, los razonamientos que acabo de hacer, para conocer la naturaleza de Dios hasta donde sea posible a la mía, sólo tenía que considerar si era perfección o no poseer todas las cosas de las cuales hallaba en mí alguna idea, y estaba seguro de que ninguna de las que indicaban alguna imperfección estaba en él, pero sí todas las demás. Veía de este modo que la duda, la inconstancia, la tristeza, y cosas semejantes no podían convenir a Dios, dado que yo mismo hubiera sido muy dichoso si estuviera libre de ellas. Además de esto, tenía ideas de algunas cosas sensibles y corporales; pues, aunque supusiese que soñaba y que era falso todo lo que veía o imaginaba, no podía negar, sin embargo, que tales ideas estuvieran verdaderamente en mi pensamiento. Pero como había conocido en mí muy claramente que la naturaleza inteligente es distinta de la corporal, considerando que toda composición expresa dependencia y que la dependencia es manifiestamente un defecto, juzgaba por ello que en Dios no podía ser una perfección el estar compuesto de estas dos naturalezas y que, por consiguiente, no lo estaba; en cambio, si en el mundo existían algunos cuerpos, o bien algunas inteligencias, u otras naturalezas que no fueran totalmente / perfectas, su ser debía depender del poder divino de tal forma que éstas no podrían subsistir sin él ni un solo momento¹³.

Quise buscar, después, otras verdades y, habiéndome propuesto el objeto de los géometras, que concebía como un cuerpo continuo o un espacio indefinidamente extenso¹⁴ en longitud, anchura y altura o profundidad, divisible en diversas partes, que podían tener diferentes figuras y tamaños, y ser movidas o trasladadas de todas las maneras posibles, pues los géometras suponen todo esto en su objeto, repasé algunas de sus más simples demostraciones. Y habiendo advertido que la gran certeza que todo el mundo les atribuye sólo está fundada en

Alusión a la teoría de la creación continua: el acto creador de Dios no sólo ha tenido lugar en el origen del mundo, sino también en cada instante. Dos supuestos de esta teoría: 1) la relación de dependencia de] *ens creatum* respecto de] *ens increatum*, 2) la noción de tiempo discontinuo, tal como la expone en Principios, I, par. 21 (AT, IX, p. 34) y en el Axioma II de Resp. 11 *Objec., cit., p. 133* (AT, IX, p. 164). Cf. J. Wahl, *Du rol de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, París, 1920.

La expresión francesa *indéfiniment étendu* no puede traducirse por «infinitamente extenso», pues Descartes mismo precisa: «Hago aquí distinción entre *indefinido* e *infinito*. Sólo llamo infinito, hablando con propiedad, a aquello en que en modo alguno encuentro límites, y, en este sentido, sólo Dios es infinito. Pero aquellas cosas en las que sólo bajo cierto respecto no veo límite –como la extensión de los espacios imaginarios, la multitud de los números, la divisibilidad de las partes de la cantidad, y cosas por el estilo– las llamo *indefinidas*, y no infinitas, pues no en cualquier sentido carecen de límites» (Resp. I *Objec., cit., p. 95*; AT, VII, p. 113) A. Koyré (1957). *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, París, 1973, Th. S. Kuhn (1957), *La revolución copernicana* Ariel, Barcelona, 1978. pp. 298 ss.

que se las concibe con evidencia, siguiendo la regla antes formulada¹⁵, advertí también que no había en ellas absolutamente nada que me asegurase la existencia de su objeto. Porque, por ejemplo, veía bien que, si suponemos un triángulo, sus tres ángulos tienen que ser necesariamente iguales a dos rectos, pero en tal evidencia no apreciaba nada que me asegurase que haya existido triángulo alguno en el mundo. Al contrario, volviendo a examinar la idea que tenía de un ser perfecto, encontraba que la existencia estaba comprendida en ella del mismo modo que en la de un triángulo está comprendido el que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, o en la de una esfera, el que todas sus partes equidistan de su centro, e incluso con mayor evidencia; y, en consecuencia, es al menos tan cierto que Dios, que es ese ser perfecto, es o existe, como puede serlo cualquier demostración de la geometría¹⁶.

Pero si hay algunos que están persuadidos de que es difícil conocerle y aun de conocer la naturaleza del alma, es porque no elevan nunca su pensamiento más allá de las cosas sensibles y porque están tan habituados a no considerar nada si no es mediante la imaginación -que es su peculiar modo de pensar las cosas materiales-, que todo lo que no es imaginable les parece ininteligible. Lo cual está suficientemente patente en lo que hasta los filósofos admiten como máxima en las escuelas: nada hay en el entendimiento que no haya estado previamente en los sentidos en donde, no obstante, es cierto que las ideas de Dios y del alma nunca han estado. Y me parece que los que quieren hacer uso la imaginación para comprenderlas, obran del mismo modo que si para oír los sonidos o sentir los olores quisieran servirse de sus ojos; pero aún hay otra diferencia: que el sentido de la vista no nos asegura menos de la verdad de sus objetos que el olfato y el oído de los suyos, mientras que ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos podrían asegurarnos nunca de cosa alguna si no interviene en ello nuestro entendimiento.

Cf. Parte 11, primera regla, y nota 12; Parte IV, nota 10.

Sobre el significado de esta prueba, v. E. Gilson, op. cit. pp. 347.353. Después de la demostración a posteriori, de tradición tomista, Descartes reproduce la prueba a priori de S. Anselmo Proslog., cap. II), esto es, el argumento ontológico, que será criticado por Kant (A 592 y B 620 a A 602 y B 630). F. Duque, «Sentido M argumento ontológico en Descartes y Leibniz», *Pensamiento*. 42. 1986, pp. 159-180.

En fin, si aún hay hombres a quienes las razones que he presentado no han convencido suficientemente de la existencia de Dios y del alma, quiero que sepan que todas las demás cosas, de las que tal vez piensan estar más seguros, como tener un cuerpo, que hay astros y una tierra, y cosas semejantes, son menos ciertas. Pues, aunque se tenga una seguridad moral¹⁷ de estas cosas tal que parece que, a menos de ser un extravagante, no se puede dudar de ellas, sin embargo, cuando se trata de una certeza metafísica tampoco se puede negar, a menos que uno sea poco razonable, que sea motivo suficiente para no estar totalmente seguros de haber advertido que uno puede imaginar de la misma manera, estando dormido, que se tiene otro cuerpo, que se ven otros astros y otra tierra, sin que, ninguna de estas cosas existan. Porque, ¿cómo es posible saber que los pensamientos que se nos ocurren en sueños son más falsos que los demás, si frecuentemente no son menos vivos ni menos precisos? Y por mucho que lo estudien los mejores ingenios, no creo que puedan dar razón alguna que sea suficiente para disipar esa duda, si no presuponen la existencia de Dios. Pues, en primer lugar, incluso lo que anteriormente he adoptado como una regla, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, no es cierto sino porque Dios es o existe, porque es un ser perfecto, y porque todo lo que hay en nosotros procede de él¹⁸. De donde se sigue que nuestras ideas o nociones, en tanto que son claras y distintas, siendo cosas reales, y procediendo de Dios, no pueden ser por ello sino verdaderas. De modo que, si con bastante frecuencia tenemos ideas que encierran falsedad, es tal vez porque hay en ellas algo confuso y oscuro, ya que en esto participan de la nada, es decir, que no se dan tan confusas en nosotros, sino porque no somos enteramente perfectos. Y es evidente que no hay menor contradicción en pensar que la falsedad o la imperfección, / en tanto que tal, procede de Dios, que en pensar que la verdad

«Seguridad moral» es la certeza suficiente para regular la vida práctica, aunque no sea teóricamente cierta (cf. *Principios*, TV, par. 205-206; AT, IX pp. 323-325).

En la cuarta serie de *Objeciones* Arnauld acusa a Descartes de «haber cometido círculo vicioso, cuando dice que sólo estamos seguros de que son verdaderas las cosas que concebimos clara y distintamente en virtud de que Dios existe. Pues no podemos estar seguros de que existe Dios, si no concebimos eso con toda claridad y distinción» (*Resp. IV Objec.*, cit., p. 174; AT, VII, p. 214). La respuesta de Descartes en la que puntualiza que la certeza de que Dios existe garantiza el recuerdo de lo que ha sido probado con claridad y distinción no convence (*Resp. Objec.*, cit, II, p. 115, IV, p. 197-, AT, VII, pp. 140 y 246). No convence al mismo Descartes, quien en la *Conversación con Burman* propone, para activar la memoria, «hacer uso de notas escritas o algo» similar; pues lo que garantiza la veracidad divina, no es el recuerdo correcto, sino el de no engañarme al pensar que son verdaderas aquellas proposiciones que recuerdo haber percibido clara y distintamente (*Entretien avec Burman*, ed. Ch. Adam, París. 1937, pp. 8-9; trad. esp. cit., pp. 128-129). Sin embargo coincidimos con la interpretación no teológica de este pasaje hecha por Vidal Peña: «Postular a Dios significa postular las condiciones que hacen posible la racionalidad», (Introducción a *Meditaciones metafísicas*, p. XXXVI). Sobre el problema del posible círculo vicioso, véase el debate en los trabajos reseñados por G. Rodis-Lewis, *L'Oeuvre de Descartes*, t. 11, p. 528, n. 59.

o la perfección procede de la nada. Pero si no supiéramos que todo cuanto en nosotros es real y verdadero proviene de un ser perfecto e infinito, por claras y distintas que fuesen nuestras ideas, no tendríamos razón alguna que nos asegurase que tienen la perfección de ser verdaderas.

Ahora bien, después de que el conocimiento de Dios y del alma nos ha probado así la certeza de aquella regla, es muy fácil conocer que los sueños que imaginamos cuando dormimos, no deben hacernos dudar de la verdad de los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos. Pues, si ocurriera que, incluso mientras dormimos, tuviéramos alguna idea muy distinta como, por ejemplo, que un geómetra inventase alguna nueva demostración, su sueño no impediría que fuese verdadera. Y en cuanto al error más común de nuestros sueños, que consiste en representarnos diversos objetos del mismo modo que lo hacemos mediante los sentidos externos, importa poco que nos dé ocasión para desconfiar de la verdad de tales ideas, ya que éstas también pueden engañarnos con bastante frecuencia aunque no estemos dormidos: como cuando los que tienen la ictericia lo ven todo de color amarillo, o cuando los astros u otros cuerpos muy alejados nos parecen mucho más pequeños de los que son. Pues, en fin, ya estemos despiertos o ya estemos dormidos, no debemos dejarnos persuadir nunca si no es por la evidencia de nuestra razón¹⁹. Y se ha de subrayar que digo por nuestra razón, y no por nuestra imaginación ni por nuestros sentidos. Del mismo modo, aunque veamos el sol / muy claramente, no debemos por ello juzgar que no sea sino del tamaño que lo vemos; como podemos muy bien imaginar distintamente una cabeza de león pegada al cuerpo de una cabra, sin que por ello haya que concluir que exista en el mundo una quimera; pues la razón no nos impone que lo que vemos o imaginamos de este modo sea verdadero. Pues nos ordena que todas nuestras ideas o nociones deben tener algún fundamento de verdad; pues no sería posible que Dios, que es sumamente perfecto y veraz, las hubiera puesto en nosotros sin tal fundamento. Y puesto que nuestros razonamientos no son nunca tan evidentes ni completos cuando soñamos como cuando estamos despiertos, si bien a veces nuestras imaginaciones son en aquel caso tanto o más vivas y precisas, la razón nos ordena también que, no pudiendo ser verdaderos todos nuestros pensamientos porque no somos totalmente perfectos, debe encontrarse infaliblemente la verdad que haya en ellos más

En la ed. lat.: *solum evidentiam rationis judicia nostra sequi debent* (AT, VI, p. 562). CL W. Thayer, «Descartes, la vigilancia del sueño», *Revista de Filosofía* (Chile), 22-24, 1984, pp. 99-108; H. G. Frankfurt, *Demons, dreamers and madmen: The defense of reason in Descartes Meditations*, Bobbs, Merrill, Indianapolis, 1970; G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, J. Vrin, París 1972 (8e. éd.), trad. esp. en Siglo XXI.

bien en los que tenemos cuando estamos despiertos que en los que tenemos mientras soñamos.

René Descartes

Discurso del método,

Estudio preliminar, traducción y notas de

Eduardo Bello Reguera

Colección

Clásicos del Pensamiento

Director

Antonio Truyol y Serra

Discours de la méthode (1637)

Diseño y realización de cubierta: Rafael Celda y Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:

Gráficas Molina

Estudio preliminar y notas, EUARDO BELLO REGUERA 1987

EDITORIAL TECNOS, S. A.. 1987

O'Dormell, 27 - 28009-MADRID

ISBN: 84-309-1496-X

Depósito Legal: M. 37225-1987