Diánoia, vol. 32, no. 32, 1986

LA *RES EXTENSA* COMO MUNDO EXTERNO EN RENÉ DESCARTES

LAURA BENÍTEZ G.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

1.1 *Introducción*

Del problema de la dualidad ontológica cartesiana suele tratarse con mayor frecuencia la *res cogitans* por su contribución al desarrollo de la filosofía de la subjetividad, que culmina parcialmente con Kant. Esto significa que la lectura de Descartes, como precursor del idealismo, tiene, al menos entre nosotros, fuerte arraigo. Sin embargo, no ha sido descuidada la consideración de la *res extensa,* especialmente como antecedente del materialismo mecanicista o, más escuetamente, como el concepto fundante de la física o de la filosofía de la naturaleza cartesiana.

Mi intento actual difiere de ambas consideraciones. En efecto, se trata de ver la *res extensa* como mundo externo. Ello subraya la relación, que intento proponer, de Descartes con el empirismo, sirviéndome de intérpretes clásicos y actuales del problema de la percepción en Descartes, para ubicar mi propia propuesta.

Nociones como la de sustrato, modalidad, cualidades secundarias y primarias, teoría causal de la percepción, representacionismo, etc., aunque con sus particularidades, constituyen el suelo común de los filósofos modernos, tanto empiristas como racionalistas. Por ello sus soluciones últimas están menos alejadas entre sí de lo que suele creerse comúnmente.

En la perspectiva que me ocupa, dos son los problemas que quiero abordar:

1. el problema epistemológico de la percepción;
2. el problema ontológico de la constitución de objetos fuera del pensar.

1.2 *Percepción sensible y mundo externo*

Uno de los primeros desarrollos cartesianos del tema sobre el límite y la validez de la percepción sensible se halla en *El mundo o Tratado*

de la luz. No es una mera casualidad que la discusión sobre los fenómenos físicos se inicie con la crítica al sentido común o conocimiento sensible. El interés de Descartes es demostrar que los sentidos no son del todo confiables, pues si bien es verdad que los objetos producen modificaciones en nuestro espíritu, éstas, en tanto ideas sensibles, no reproducen las características esenciales de aquéllos.

En el *Tratado* sólo se esbozan las ideas que Descartes sistematizará en la duda metódica, pero pueden destacarse ya varios elementos importantes.

1. Una teoría causal de la percepción, en tanto hay objetos externos al pensamiento y son ellos los que causan nuestras ideas de sensación. Descartes especifica más tarde que la relación objeto-idea de sensación, no es ni completa ni directa puesto que no hay identificación entre objetos e ideas y, además, las cualidades secundarias son sólo signo de las primarias y de ambas únicamente conocemos las ideas que tenemos en nuestra mente.

2. De lo anterior se deriva que, a pesar de la relación causal, la idea de sensación no reproduce las características esenciales del objeto, por lo que la inmensa mayoría de las características apreciables por los sentidos son, más bien, signos de sus características constitutivas.

3. El conocimiento que proporciona la sensibilidad puede enfocarse desde dos ángulos distintos:

a) o bien puede permanecer en la inmediatez de las cualidades secundarias como guía de nuestras acciones prácticas, bajo el prejuicio general de que las cosas son tal como las percibimos;

b) o bien se convierte en una instancia inicial que nos proporciona un mundo fenoménico o apariencial que es menester rebasar si buscamos conocer qué sea el mundo externo por sus características esenciales y cualidades primarias.

Por otra parte, la percepción sensible está ligada, en Descartes, a una teoría representacionista. Esto se advierte ya, desde el propio *Tratado del mundo* cuando dice:

> Al proponerme aquí tratar la luz, la primera cosa que quiero advertir es que puede haber diferencia entre la sensación que tenemos de ella, esto es, la idea que se forma en nuestra imaginación, por mediación de nuestros ojos, y lo que está en los objetos y que produce en nosotros esa sensación.[1]

Percibir, de manera general, es tener ideas y la percepción sensible

[1] Descartes, René: *El mundo o tratado de la luz,* Trad. en prensa de Laura Benítez; Cap. I, p. 1.

o sentir es, justamente, el tener ideas de sensación que advienen o se adquieren por los sentidos.

Para Descartes la idea sensible, en tanto representación, exhibe dos notas limitantes:

i) la percepción mediatiza o impide el acceso directo al objeto (velo de la percepción); y

ii) la percepción sensible no reproduce en nuestra mente ni el modo esencial ni todas las características primarias del objeto. Así, lo que se aprecia por los sentidos son, en su inmensa mayoría, signos de las características constitutivas de las cosas. En consecuencia, la percepción sensible es, desde el punto de vista del conocimiento científico, inadecuada e incompleta:

Porque aunque cada uno se convenza comúnmente de que las ideas que tenemos en el pensamiento son totalmente semejantes a los objetos de los cuales proceden, no veo en absoluto razón alguna que nos asegure que esto es así.[2]

Para establecer el carácter de la inadecuación de la percepción sensible, en tanto representación, es necesario notar que ésta se explica en los términos de la teoría causal de la percepción. Para poder entender cabalmente el problema debemos recurrir a la 'Sexta Meditación' donde Descartes expone los argumentos que considera decisivos para fundamentar la existencia y el conocimiento del mundo externo.

La primera propuesta cartesiana es: si algo es lógicamente posible, esto es, no es contradictorio en sí mismo, entonces es realmente posible. Esto no significa, sin embargo, que realmente exista,[3] pues la evidencia sobre la existencia real de objetos externos a la mente se halla mediada por otras evidencias y supuestos. El primer supuesto es que puedo en efecto, tener en la mente ideas de cosas materiales. Como tales ideas adventicias no pueden proceder de la nada, debe haber algo, fuera de la mente, que las produce. Con esto Descartes introduce la teoría causal de la percepción y esta argumentación se cerraría sobre sí misma, como pasa con Locke, si los objetos externos se redujeran a sus cualidades experimentables, si la relación causal objeto-idea fuera inmediata, desde la perspectiva del conocimiento y si los objetos materiales fueran la única causa posible de ideas sensibles. Como esto no es así en Descartes, todo lo que tengo es una inclinación muy fuerte a creer que a mis ideas sensibles debe corresponder algo en la realidad, y para asegurar que

[2] Descartes, René: *op. cit.*, p. 1.

[3] Schacht, Richard: *Classical Modern Philosophers*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984, p. 33.

ese "algo" son cosas materiales y no ninguna otra causa Descartes echa mano de la bondad divina: Dios, que no es un engañador, es quien ha puesto en mí esta peculiar inclinación, de modo que si siento la fuerte inclinación a pensar que algunas de mis ideas provienen de cosas materiales reales, fundado en la garantía que Dios me da, puedo decir que las cosas materiales están en el mundo o existen.

Dada su debilidad, la teoría causal de la percepción en Descartes requiere de un fundamento extraepistemológico, y ofrece dos distintos aunque relacionados: uno psicológico, la fuerte inclinación a creer que mis ideas sensibles corresponden a algo fuera de mi mente, y otro metafísico, que Dios siendo bondadoso en grado sumo, y no pudiendo por tanto engañarme, garantiza no sólo mi fuerte creencia en el mundo externo sino su existencia efectiva. Así, puede afirmarse fundadamente que las cosas materiales reales existen.

1.3 *Percepción sensible e inadecuación de la representación*

Una manera de abordar este problema es preguntarse por el papel que desempeña la sensación en el planteamiento epistemológico general cartesiano, ya que las ideas sensibles son inadecuadas, en tanto no representan cabalmente a las cosas, y no hay posibilidad de tener un conocimiento directo de ellas vía la sensación.

Como los problemas del representacionismo están vinculados a los de la teoría causal que lo sustenta trataremos de reconstruir el argumento que vincula a la idea como representación con la cosa como su causa.

i) tengo en la mente ideas de objetos con características sensibles;
ii) tales ideas no pueden provenir de la nada;
iii) requieren de una causa que debe tener tanta o más realidad formal o eminente que la idea.

La relación causal expresada en el argumento es posible explicarla apelando a cualquiera de los siguientes tres supuestos:

a) que lo que Descartes desea sostener es que mis ideas de sensación son causadas por objetos que existen fuera de la mente;
b) que las ideas de sensación pueden ser producto de mi propia actividad mental;
c) que bien puede haberlas producido Dios o algún ser menos perfecto que Él, pero más noble que los cuerpos.

Descartes esgrime como argumento en contra de la segunda suposición que de hecho sentimos estas percepciones como *involuntarias* y con ello

se tiene un criterio para distinguirlas de otras ideas que son resultado de la actividad de la propia mente.

En cuanto a la tercera suposición, Williams ha resumido el rechazo cartesiano:

> ...si Dios causa estas ideas directamente y yo sigo creyendo que su causa son cosas extramentales, entonces Dios es un engañador. Como no lo es, las cosas existen y causan en mí las ideas.[4]

A más de reforzar la teoría causal de la percepción con el argumento de la inclinación irresistible, Descartes agrega que la senso-percepción tiene un caracter pasivo. En efecto, si nos reconocemos como meros receptores de ideas sensibles, ello supone que algo nos hace sentir, o como refiere Hamelin siguiendo las *Meditaciones*, que algo tiene la facultad activa de hacernos sentir, lo cual remite a la actividad de los cuerpos materiales sobre los sentidos (causada en última instancia por Dios) y que en alguna forma, no claramente expuesta, se traduce en modificaciones en la mente.

En suma, es la actividad meramente mecánica de los objetos físicos, apoyada naturalmente en el Dios creador y no engañador, la causa de nuestra senso-percepción.

> Es cierto que no podríamos percibir ningún cuerpo si no es a causa de algún cambio en los órganos de nuestros sentidos, es decir, si no son movidas de algún modo las pequeñas partes de materia de las que están compuestos estos órganos, cosa que pueden hacer muy bien los objetos.[5]

Además, es interesante hacer notar que el argumento de la garantía divina asegura dos cosas distintas:

i) que Dios no es la causa inmediata de nuestras ideas sensibles sino que existe una realidad creada que tiene, ontológicamente, más realidad eminente que las ideas;

ii) que al no engañarme, en el plano ontológico, los objetos existen; y en el epistemológico, que las facultades con que me ha dotado me llevan al reconocimiento de la auténtica causa de mis ideas.

Sin embargo, lo que la garantía divina no asegura es que mis ideas sean realmente adecuadas, esto es, que desaparezca toda posibilidad de error. Williams nos dice:

[4] Williams, Bernard: *The Project of Pure Enquiry*. The Harvester Press, Sussex, 1978, p. 23.

[5] Descartes, René: *Op. cit.* Cap. IV.

> En la perspectiva de la garantía divina de Descartes, fundada en la naturaleza de Dios, como incapaz de engañar, es básico que éste opere únicamente si el hombre hace su parte formando conceptos claros y distintos.[6]

Para Descartes, Dios ha puesto en mí la facultad mediante la cual puedo reconocer la auténtica causa de mis ideas sensibles, pero dicha facultad se especifica como *creencia irresistible* de que mis ideas sensibles proceden de objetos materiales. Esta fuerte inclinación natural no procede del análisis del concepto, el cual no puede comprender la existencia.

Así, no es una función del entendimiento referido a la concepción clara y distinta sino a una intuición borrosa o inadecuada íntimamente ligada a una operación volitiva.

Para Descartes, esta inclinación o creencia irresistible en la existencia del mundo externo resiste toda crítica por estar fundada en la suposición de la bondad divina; no obstante, ¿cómo distinguir la fuerte inclinación avalada por Dios de otras inclinaciones, también fuertes, que proceden de nuestra propia voluntad, incluida la hipótesis del genio maligno, y que nos hacen caer en el error? [7]

A este respecto Bréhier apunta que:

> Así, por paradójico que esto pueda parecer, la afirmación de la existencia de las cosas externas descansa sobre la presencia en nosotros de ideas oscuras y confusas, nada tienen que ver con la idea clara y distinta de la extensión que constituye la esencia de las cosas mismas.[8]

En otras palabras, la posibilidad de asentir sólo puede darse sobre la base de la evidencia presentada por el entendimiento, y el propio Descartes ha dicho que la fuente del error es ceder a la inclinación de la voluntad sin evidencia racional. No obstante, en el caso de la afirmación del mundo externo, basta con la irresistible seguridad de la conexión entre ideas y cosas, la cual no puede estar contenida en la idea clara y distinta del objeto material.

Es claro que la garantía divina en el nivel epistemológico, como fun-

[6] Williams, Bernard: *Op. cit.*, p. 235.

[7] En este mismo sentido Schacht dice: "Estoy seguro de no ser engañado si afirmo únicamente lo que entiendo clara y distintamente, pero es seguro que no entiendo clara y distintamente que las cosas materiales actuales sean la fuente de mis ideas de ellas". Richard Schacht: *Op. cit.*, p. 34.

[8] Bréhier, Émile: *Histoire de la philosophie. Philosophie moderne.* Presses Universitaires de France, París, 1960, pp. 86-87.

damento de nuestros juicios sobre los fenómenos reales o mundo externo, tiene sus limitaciones. Por un lado, éstas se muestran en la inconsistencia interna de la relación entre entendimiento y voluntad, que justamente constituye la base de la judicación, lo cual se puede expresar diciendo que, por la garantía divina Descartes permite a la voluntad el adelantarse al entendimiento (adelanto que constituye la definición abreviada del error). Por otro, porque el creer firmemente, de manera general, que hay una realidad extramental o mundo externo, no nos ayuda a resolver nuestras dudas acerca de los casos de creencias particulares que únicamente pueden resolverse, según Descartes, por la vía del análisis conceptual, que constituye el límite de esa garantía:

> O la garantía divina no va a apoyar ninguna creencia particular acerca del mundo material, en cuyo caso no habremos hecho ningún progreso sustancial y con respecto a las creencias particulares acerca del mundo material permaneceremos en la duda, o alternativamente, si tratamos de extender la garantía divina a creencias particulares, que después de una inspección crítica tendemos naturalmente a sostener, la garantía divina se nos mostrará algunas veces como errónea.[9]

1.4 *Ideas sensibles y cualidades*

Aun cuando el primer contacto con el mundo sensible sea limitado, en tanto que la propia percepción, mis ideas, me impiden el acceso directo a las cosas, no deja de haber, para Descartes, la relación causal fincada en la convicción de que a mis ideas de objetos materiales corresponden objetos realmente existentes.

Este problema puede verse ahora desde el ángulo de por qué y hasta dónde mis ideas sensibles son inadecuadas.

Tal y como Descartes traza el problema en la "Sexta Meditación", percibir no es simplemente ver, tocar o imaginar, sino que es juzgar que veo, toco, etc. Todo ver, para Descartes, es un *ver que*. Percibir es, pues, una facultad intelectual que se puede llamar sensible o inteligible, según el origen de las ideas.

Una idea sensible, de inicio es siempre inadecuada, porque la mente no ha analizado el conjunto de perceptos. Pero ese conjunto de perceptos es básico, porque nos permite juzgar, con base en la garantía divina, la presencia de algo en el mundo que los causa:

> Así, lo que pienso que veo con mis ojos, de hecho lo comprendo únicamente por la facultad de juicio que está en mi mente.[10]

[9] Williams, Bernard: *op. cit.*, p. 249.
[10] *Ibid.*, p. 215.

Las sensaciones del gusto, vista, oído, etc., de manera general, no pueden comprenderse distintamente y, además, existe el peligro de creer que las cosas se reducen a sus cualidades. Al inicio, la mente hace un registro confuso de los datos sensibles que recibe. Siendo esto así, cabe preguntarse qué es lo que los sentidos pueden realmente conocer.

En el contexto de la "Sexta Meditación", al separar Descartes la percepción intelectual de la percepción sensible, parece lógico concluir que todo lo que podemos percibir por los sentidos son cualidades sensibles, y, peor aún, que toda cualidad sensible depende únicamente de nuestro modo de percibir.[11]

En la base de esta interpretación está la separación tajante entre sustrato y cualidades secundarias, entendidas como cualidades sensibles subjetivas; y, además, el supuesto de que ontológicamente no existe nada intermedio. Sin embargo, sabemos que hay cualidades primarias (figura, tamaño, movimiento) como modos particulares en que se da la sustancia extensa; son, ciertamente, objetivas y pueden percibirse directamente o, por sus efectos o manifestaciones, mediatamente a través de las cualidades secundarias. Las cualidades secundarias no son, por tanto, plenamente arbitrarias, sino que representan o son el signo de la configuración primaria de las cosas, la cual no se revela clara y distintamente, sino a través del análisis del intelecto.

En suma, mediante la percepción sensible tenemos ideas inadecuadas; pero inadecuado no significa subjetivo sino, en algún sentido, incompleto, como no sometido aún al análisis, es decir, carente de evidencia suficiente.

1.5 *La sustancia cuyo modo es la extensión*

En los *Principios*, párrafo 48, Descartes ofrece un buen resumen de su ontología cuando afirma:

> Y la principal distinción que encuentro entre todas las cosas creadas es que las unas son intelectuales, es decir, son sustancias inteligentes, o bien propiedades que pertenecen a esas sustancias; y las otras son corporales, es decir, son cuerpos, o bien propiedades que pertenecen a los cuerpos.
>
> Así, el entendimiento, la voluntad y todos los modos de conocer y querer pertenecen a la sustancia que piensa; el tamaño, la extensión,

[11] Berkeley es quien suscribe la afirmación de que todo lo que podemos percibir por los sentidos son cualidades sensibles y a ellas se reduce todo.

largo, ancho, profundidad, figura, movimiento y situación de las partes y la disposición que tienen a dividirse, se remiten al cuerpo.[12]

Naturalmente, el problema interesante, en nuestro caso, es saber cómo podemos conocer las sustancias corpóreas.

En el párrafo 52 de los *Principios*, Descartes traza la distinción entre concebibilidad y existencia real. Las sustancias corpóreas se conciben como creadas; por ello, como relativamente independientes y completas, esto es, no son meros atributos que necesiten inherir en otra sustancia. Son, así, posiblemente reales, pero de lo que se trata es de saber si estas sustancias existen verdaderamente, si están presentes en el mundo. Descartes considera que a través de sus atributos, los cuales no pueden predicarse de la nada, podemos concluir que las sustancias corpóreas existen:

> ...una de nuestras nociones comunes es que la nada no puede tener ningunos atributos, propiedades o cualidades, por lo que, si encontramos algunos tenemos razón para concluir que es el atributo de alguna sustancia y que esta sustancia existe.[13]

El argumento se torna más analítico que en las *Meditaciones*. En su análisis ontológico Descartes deja a un lado las cualidades secundarias, que no son propiamente objeto de la mente y busca propiedades constitutivas o primarias. Aún más, busca el atributo principal de las sustancias y encuentra que aquel que constituye la naturaleza o esencia de la sustancia corpórea es la extensión en largo, ancho y profundidad. La extensión es el modo esencial del cual dependen todos los demás atributos de la sustancia corpórea:

> Pues todo aquello que se pueda atribuir al cuerpo presupone la extensión y no es sino algo dependiente de lo que es extenso.[14]

La extensión es el modo o atributo fundamental de la sustancia corpórea; pero, ya que no es posible tener acceso a la sustancia si no es por vía de sus modos, al conocer la extensión conocemos dicha sustancia. De esta manera Descartes elimina el problema de la sustancia en sí como incognoscible, o al menos lo intenta, y, por otra parte, al atribuir al ámbito de lo corpóreo la extensión, como forma o esencia, realiza la síntesis entre materia y extensión. Finalmente, considera que:

12 Descartes, René: *Principes de la Philosophie* en *Oeuvres de Descartes*, Edition Adam et Tannery, París, Léopold Cerf, 1905, v. 8, p. 45.

13 *Ibid.*, p. 47.

14 *Ibid.*, p. 48.

> ...podemos concebir distintamente diversos modos de la extensión o que pertenecen a la extensión, como todas las figuras, la situación de las partes y sus movimientos, con tal de que las consideremos simplemente como dependientes de las sustancias en que se hallan.[15]

El problema, sin embargo, sigue siendo cómo se conocen los atributos. La lectura de los *Principios* sugiere fuertemente que, por vía de análisis, podemos entender clara y distintamente la extensión como modo de la sustancia y, a su vez, a los atributos de la extensión; pero como el problema no es el de la concebibilidad o posibilidad de las sustancias corpóreas, sino el de su efectiva existencia, el camino de acceso a ellas tiene que ser doble.

El análisis conceptual de la extensión o, como le gusta decir a Descartes, la noción clara y distinta de la *res extensa*, funda la posibilidad lógica de la existencia del mundo externo; sin embargo habrá que establecer la relación causal entre las ideas y las cosas fuera de la mente. A la evidencia con que las ideas claras y distintas se presentan a la mente atenta (que proviene de una función intelectual) habrá de unirse la fuerte inclinación (función volitiva) a suponer que las ideas adventicias tienen como causa cosas externas y no ninguna otra, pues la intuición básica (luz natural) indica que no pueden provenir de la nada, además de que la fuerte inclinación se ve reforzada por la garantía divina.

Entre otras consecuencias importantes se puede destacar que al paso que se esboza un criterio de consistencia en relación con la verdad que se funda únicamente en el entendimiento, se propone más elaboradamente el de correspondencia que requiere de la unión de entendimiento y voluntad. Los modos específicos de las sustancias extensas no pueden conocerse por medio del análisis de tal concepto, sino que deben advenir a la mente como características concretas de esas sustancias corpóreas. Para que ello suceda se requiere que la voluntad esté en disposición de afirmar la existencia de objetos actuales, a partir de conjuntar la mera presencia de los modos de la extensión en el entendimiento, obtenidos por vía de análisis, con sus manifestaciones concretas como cualidades primarias y secundarias dadas a la senso-percepción. Me parece que esta es la forma correcta de interpretar a Descartes en la "Segunda Meditación" cuando dice:

> ¿Qué es, entonces, la cera que percibo únicamente por mi entendimiento? Es lo mismo que veo, toco, imagino, lo mismo que creía que existía desde un principio. Pero la percepción de ello no es ni

[15] *Ibid.*, p. 55.

visión, ni tacto, ni imaginación y nunca lo fue, aunque lo parezca al principio, sino una inspección de la mente sola, que puede ser tanto imperfecta como confusa, como lo era al principio, o clara y distinta como lo es ahora, según atienda más o menos a aquello en lo que algo consiste.[16]

Hemos visto que el conocimiento del mundo externo no puede darse en el mero análisis del concepto de la extensión; se requiere, pues, la percepción de los modos en que se da la extensión; sin embargo, la percepción sensible se enfrenta a dos obstáculos: los prejuicios o falsas creencias y su límite natural.

En cuanto a la sustancia corpórea, no es posible reducir su conocimiento a la percepción sensible inmediata porque:

i) gran parte de lo dado es apariencial y guarda cierto grado de subjetividad (cualidades secundarias);
ii) las cualidades primarias se dan en la percepción sensible limitadamente;
iii) hay que aprender a leer las cualidades secundarias (color, olor, sabor) como signos de la configuración de las cosas o modos de presentación de la sustancia extensa (figura, tamaño, movimiento).

Así, todo juicio sobre el mundo externo deberá fundarse en ideas claras y distintas que el entendimiento proponga a la voluntad.

En suma, percibir es, básicamente, una función intelectual que exhibe dos momentos. En un primer momento el intelecto se apoya en la sensibilidad que, aunque insuficiente, es fundamental para la consideración del mundo externo en tanto existente. Y, en un segundo momento, el conocimiento imperfecto e incompleto se verá ampliado y fundado en la evidencia racional del análisis conceptual.

A partir de lo que se percibe, con las restricciones señaladas, y del análisis o distinción de los modos del concepto de sustancia extensa, no queda sino conjeturar o establecer las hipótesis acerca de cuál puede ser la estructura y funcionamiento del mundo natural. Para Descartes dichas conjeturas funcionan como explicaciones de fenómenos actuales. El mundo natural no es sino una sola sustancia homogénea cuyo modo esencial es la extensión.

1.6 *La* res extensa *como materia*

Afirmar que la sustancia corpórea tiene como modo principal la extensión es, finalmente, identificar la sustancia corpórea o materia con la

[16] Descartes, René: *Oeuvres Philosophiques*, París, Garnier Frères, 1963, p. 426.

extensión o espacio. Esta identificación suscitó diversas críticas, incluso curiosamente opuestas. Vamos a referir dos de ellas que son de interés para esta exposición. Ambas hacen notar cierta ambigüedad en la identificación materia-extensión y pretenden salvarla reinterpretando la identificación cartesiana.

La primera tomó el camino de debilitar la relación materia-extensión al hacer de la extensión una característica casi accidental de la materia. Descartes se pronunció en contra de dicha interpretación, que mantenía estrecha relación con la forma tradicional de concebir la materia. La propuesta cartesiana es fuerte: la materia tiene como modo esencial la extensión, de tal manera que es imposible concebirla sin ese atributo. Esto en el nivel lógico, pero en el nivel ontológico, sin extensión se daría el vacío, que es tanto como el no ser. Así, la materia es *res extensa* lo cual excluye el vacío e implica un universo infinito o, como prefiere decirlo Descartes en los *Principios*, "ilimitado".

La interpretación contraria subrayaba la relación extensión-materia, esto es, el espacio no sólo como atributo geométrico de la materia sino como principio de generación y organización de la materia. Descartes desechó igualmente esta concepción, puesto que él no concede ninguna fuerza ínsita o poder creador a la materia como extensión; su comportamiento obedece las leyes del movimiento mecánico y Dios conserva la misma cantidad de movimiento y materia desde su creación.

Otro problema interesante, que surge de la identificación de la materia con la extensión, es el de su divisibilidad. Tanto en el *Mundo* como en los *Principios*, Descartes rechaza expresamente el atomismo. En efecto, la extensión dice divisibilidad porque es una de sus propiedades. Esto implica que en principio, la materia es divisible al infinito. Incluso si nuestros medios de división fallaran con una parte excesivamente pequeña, esto no implica que, como parte, no pueda dividirse.

Geométricamente hablando, la divisibilidad no es sino una consecuencia de la extensión; pero como todo proceso llevado *ad infinitum*, su secuencia, tomada en serio, representa dificultades graves para la explicación del mundo real. De hecho, Descartes se ve obligado a poner un límite a la divisibilidad de la materia, so pena de no poder explicar el mundo real, su constitución y organización.

Vía la división, la materia se diversificó en tres elementos homogéneos, cualitativamente hablando, pero distintos por el tamaño, la forma, la velocidad y disposición de sus partes constitutivas.

Naturalmente las mezclas cambian, se rompen, disgregan, juntan, etc., pero los elementos, una vez establecido el orden y equilibrio de la materia en movimiento, han permanecido invariables, por lo que a su constitución se refiere.

De modo general puede decirse que Descartes sostiene una teoría corpuscular, donde la noción de parte, en tanto no la modifica el tamaño, comprende desde el planeta Tierra, hasta las partes no perceptibles del aire. Parte es todo aquello que se desplaza en un mismo sentido con la misma velocidad. Por otro lado, hay que recordar que, además de la noción de divisibilidad, Descartes mantiene la exclusión del vacío. Esta combinación le hace imposible aceptar el atomismo que propone unidades materiales indivisas y vacías entre ellas. Sin embargo, el límite físico real de la división de la extensión nos habla de cierto tipo de unidades materiales básicas constitutivas del universo, partes del fuego, del aire de la tierra, que son *de facto* partes últimas.

Finalmente, a partir de la caracterización dada por Descartes del mundo externo y de la percepción, puede concluirse que éste propone la existencia objetiva del mundo externo, esto es, un mundo real, en sí, independiente en cuanto al sustrato, puesto que no depende de la actividad cognoscitiva de los perceptores, pero relativo a ellos, hasta cierto punto, en cuanto a su aparecer sensible.

El mundo existe como extensión y movimiento y es de tal modo cognoscible, que puede establecerse con evidencia la ciencia acerca de su composición y organización. En suma, con relación al mundo externo, Descartes es realista y está comprometido con una concepción materialista que se revela en su física.[17]

[17] Williams, Bernard: *op. cit.*, p. 249.