

© Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales
Memorias del Seminario en Conmemoración de los 400 Años del Nacimiento de René Descartes. Santafé de Bogotá: 1997, págs. 41-50. ISBN 958-9205-26-7

CONOCIMIENTO Y LIBERTAD

Jorge Aurelio Díaz

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia. Calle 45, carrera 30, Santafé de Bogotá, D. C., Colombia

Cuando Descartes en su *Primera Meditación* se apresta a culminar el proceso de la duda radical, hace notar que no es suficiente haber advertido todo lo anterior, sino que resulta importante tenerlo muy presente, dada la inclinación natural que tenemos a confiar en nuestras habituales opiniones. “Y no voy a perder la costumbre de afirmarlas -nos dice-, y de confiar en ellas, mientras suponga que son tales como son en verdad, a saber, de algún modo dudosas, como se acaba de mostrar, pero sin embargo muy probables, y resulta mucho más acorde con la razón creerlas que negarlas”. Por ello resuelve “volver su voluntad hacia todo lo contrario, fingiendo por cierto tiempo que son por completo falsas e imaginarias”, para contrarrestar esa inclinación. “Porque -nos dice-, sé que de allí no se sigue entre tanto ningún peligro o error, y que no puedo exagerar en mi desconfianza, ya que no me dedico ahora a las cosas que hay que hacer, sino a las que hay que conocer”. Y a continuación expone su original versión del Dios engañador o genio maligno, que todos conocemos muy bien.

En esos párrafos finales de la *Primera Meditación* vemos que se conjugan al menos tres momentos, típicamente cartesianos, que van a tener una gran influencia en toda la filosofía posterior, y que constituyen por ello elementos fundamentales del pensamiento moderno. Por una parte, la medida heroica de considerar no solamente dudosos, sino abiertamente falsos todos los conocimientos sobre los cuales resulte posible abrigar la menor duda : lo que ha sido llamado el carácter hiperbólico de la duda. En segundo lugar, una clara separación entre la actitud cognoscitiva y la actitud volitiva : el texto latino nos habla “*de rebus agendis et de rebus cognoscendis*” (de las cosas que hay que hacer y de las cosas que hay que conocer), mientras que la traducción francesa del duque de Luyne nos dice que “ahora no es cuestión de obrar, sino de meditar y de conocer”. En tercer lugar, aparece el genio maligno o Dios engañador, esa figura que ningún otro filósofo volvió a utilizar, pero que se halla agazapada detrás de casi todos los intentos de justificación del conocimiento tan característicos de la Modernidad.

Mi propósito en esta charla es tratar de deshilar un poco los nexos visibles y los no tan visibles que se establecen entre estos tres elementos : la duda hiperbólica,

la tajante separación entre teoría y práctica, y la duda metafísica. Para lo cual haremos unas breves consideraciones sobre cada uno de ellos, buscando así comprender su entrelazamiento. Esto nos permitirá considerar la acusación que se le ha hecho al método cartesiano de abusar de la libertad de dudar, al seguir con ello una pretendida propensión del pensamiento racionalista a la exageración ; acusación que va pareja con una defensa indirecta del empirismo, contra el cual luchó Descartes con no menos denuedo que contra el escepticismo.

1. La duda hiperbólica. Suele ser muy conocida la manera como Henri Gouhier ⁽¹⁾ trató de justificar esa medida heroica tomada por Descartes, de considerar como falsos todos aquellos conocimientos sobre los cuales cupiera la menor duda. El propósito expresado en las *Meditaciones* es el de contrarrestar la inclinación que tenemos a confiar en nuestra “acostumbradas opiniones”, como dice con su habitual sobriedad el texto latino. El problema se presenta debido al propósito cartesiano de “no aceptar nunca cosa alguna como verdadera, que no hubiese conocido de manera evidente que era tal”, para lo cual resultaba indispensable establecer un criterio seguro a fin de distinguir la evidencia aparente de la real. Porque si bien es cierto que la evidencia es una propiedad de la idea que provoca en el sujeto la certeza, ésta, en cambio, es un estado de la mente que no siempre proviene de una evidencia auténtica. De ahí la necesidad de someter las evidencias a la prueba de su negación, de modo que sólo sean aceptadas aquellas que resulten innegables. “Examinando con atención lo que yo era -dice el *Discurso del Método*-, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo, ni lugar en que me encontrase, pero que no por esto podía fingir que yo no fuese, ... conocí por esto que era una sustancia”, etc. (A. T. VI, 32/33)

Como lo subraya con toda razón Gouhier, en esta operación, por la cual se pasa de la duda a la directa negación de lo dudable, Descartes atraviesa el límite que separa el mundo de la práctica del mundo de la teoría. Porque en el mundo de la práctica tal negación resultaría insensata, como lo reconoce el mismo Descartes en el texto de la Primera Meditación que citamos antes. Allí nos dice con toda claridad que las “acostumbradas opiniones” en las que suelo creer, son en verdad de algún modo dudosas, pero sin embargo muy probables “y que resulta mucho más acorde con la razón creerlas que negarlas” (*quas multo magis rationi consentaneum sit credere quam negare*).

Por ello no me parece muy aceptable la objeción presentada por Anthony Kenny ⁽²⁾, cuando dice que Descartes no justifica el rechazo de todas las creencias. A no ser que con ello quiera decir que hay creencias, o mejor, evidencias, de las cuales no es posible dudar, como lo veremos posteriormente. Pero menos justificable aún resulta la respuesta ofrecida por Margaret Wilson ⁽³⁾, cuando sostiene que el propósito de las *Meditaciones*, tal como lo expresa la primera frase del texto, no debe tomarse al pie de la letra, porque ello implicaría un *tour de force* desconcertante. En realidad, como tendremos ocasión de verlo, las interpretaciones que se han ofrecido a partir de posturas marcadamente empiristas, no suelen corresponder a las intenciones de Descartes. La *Meditaciones* se proponen un verdadero *tour de force*, una medida heroica para deshacerse de todas las certezas aparentes y buscar sólo evidencias genuinas. El experimento mental resulta tan esforzado, que en él tiene que

comprometerse la voluntad con todo su poder, como lo formula Gouhier : “La voluntad -dice-, interviene ahora, ya no como poder para suspender el asentimiento, sino como poder para asentir”. Y precisa luego que “tal uso es exactamente igual a aquel que la *Cuarta Meditación* descubre en el origen del error”. (29) Recordemos el ejemplo, ofrecido por el mismo Descartes en la Quintas Respuestas, del esfuerzo que se necesita para enderezar un vara torcida, que implica doblarla en sentido contrario para contrarrestar su inclinación.

Esta observación de Gouhier merece toda nuestra atención, porque nos hace tomar nota de un elemento crucial del método cartesiano : la masiva intervención de la voluntad para cortar de raíz la unidad entre conocimiento y acción. No debemos olvidar que uno de los asuntos más controvertibles dentro del pensamiento racionalista lo constituye la relación que deba establecerse entre el entendimiento y la voluntad. Allí coloca Spinoza con toda razón el origen de las objeciones que suelen hacerse contra la confianza indeclinable en nuestra razón. En efecto, la razón práctica es y debe ser indulgente y acomodaticia, asimilando lo probable con lo verdadero ; y de ahí la necesidad que experimenta Descartes de reaccionar contra “la tentación de lo probable” (Gouhier), tomándolo como falso, ya que el enemigo no se halla tanto en el escepticismo, cuanto en las evidencias aparentes a las que se confía el sentido común, es decir, en el empirismo.

Ahora bien, esa ruptura con el sentido común nos instala en el contexto “*de rebus cogitandis*”, de las cosas que hay que conocer, por contraposición al de las cosas que hay que hacer (*de rebus agendis*). Con lo cual pasamos a considerar este segundo elemento : la separación entre la teoría y la práctica.

2. Teoría y práctica. Lo primero que debe llamarnos la atención en esa tajante separación entre la teoría y la práctica, es el motivo de la misma. Para ello conviene que recordemos las objeciones que le presentó a Descartes el Canónigo Pierre Gassendi, así como la respuesta dada por el mismo Descartes. Porque el Canónigo, defensor de Epicuro y enemigo de Aristóteles, le reprochaba a la Primer Meditación precisamente el haber declarado falsos todos los conocimientos inciertos, así como el haber supuesto un Dios engañador, un genio maligno, un sueño perpetuo, con lo cual se sustituía un prejuicio con otro, como lo señalará en su momento el mismo Leibniz ⁽⁴⁾. En lugar de todo ello, Gassendi le propone tomar simplemente cualquier acción, como la de caminar, para obtener de ella con plena certeza la propia existencia. Cualquier semejanza con la crítica de Moore no es pura coincidencia.

La respuesta de Descartes es elegantemente dura : “...al responderos aquí -le dice-, no penséis que estimo que le estoy respondiendo a un perfecto y sutil filósofo, tal como sé que vos sois ; sino que, como si fuerais del número de esos hombres carnales de los que tomáis en préstamo el rostro, os dirigiré únicamente la respuesta que quisiera darles a ellos”. Porque “... no decís nada que al menos huelga un poco a filósofo”. (5as. Respuestas) En otras palabras, la respuesta de Descartes contra las objeciones de origen empirista buscan señalar cómo el verdadero filósofo debe estar dispuesto a llevar hasta sus últimas consecuencias el proceso de liberación de los sentidos, lo que implica apartarse del mundo inmediato y elevarse al terreno de la

pura especulación. Quien no sea capaz de llevar a cabo esa ruptura, “muestra muy bien -dice Descartes-, que él mismo no quiere servirse del candor filosófico, ni utilizar las razones, sino únicamente ponerle a las cosas el maquillaje y los colores de la retórica”. (*Ibid.*)

Para romper entonces nuestra confianza en los sentidos, resulta indispensable que intervenga la voluntad, precisamente para poner entre paréntesis su propia acción hacia el exterior y atenerse exclusivamente al esclarecimiento de las cosas que hay que conocer. Porque bien vale la pena subrayar una vez más que Descartes no se propuso únicamente destruir al escepticismo, llevándolo hasta sus últimas consecuencias, sino que percibió con claridad que las raíces de éste se hallaban en el empirismo, en la confianza natural en los sentidos. De ahí su insistencia en la necesidad de “arrancarnos de los sentidos”, de aprender a pensar con ideas claras y distintas, que sólo pueden hallarse en el entendimiento.

Precisamente porque el mundo de nuestras acciones cotidianas es el mundo de lo sensible, parece indispensable, para llevar a cabo una verdadera elaboración conceptual tal como le corresponde hacerlo al filósofo, poner en suspenso nuestras acciones y avanzar con paso firme por el camino de los puros conceptos.

Sin embargo, es importante precisar bien el sentido de esta “*epojé*”, de esta reducción metódica al terreno exclusivo del pensamiento, ya que conviene distinguir con claridad dos actitudes diferentes. La primera consiste en poner entre paréntesis las “*res agendas*”, las cosas que hay que hacer, para vacar, como decían los antiguos, a la contemplación de las cosas que hay que conocer, manteniendo sin embargo la clara intención de que tal conocimiento forma parte inseparable de nuestra manera de obrar, tal como lo hace, por ejemplo, Spinoza en su *Ética demostrada a la manera de la geometría*. La más exigente y la más osada especulación se lleva a cabo como fundamento de una doctrina sobre el obrar humano, como un esfuerzo conceptual para comprender el verdadero sentido de ese obrar. Bajo esta óptica, la puesta entre paréntesis de la práctica es sólo una liberación de las urgencias que nos impone la vida, para atender a los asuntos más importantes acerca de su sentido último.

Cabe recordar aquí las inolvidables consideraciones con las que da inicio Spinoza a su *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, en las que vemos toda la lucidez del filósofo que, convencido de la “vanidad” y “futilidad” de “todas las cosas que ocurren en la vida ordinaria”, toma finalmente “la decisión de investigar si existe algo que sea un bien verdadero y capaz de comunicarse, por el cual solamente, desechados todos los demás, el alma fuera afectada ; mejor aún, si existía algo con cuyo descubrimiento y adquisición gozara eternamente de la continua y suprema alegría”. (TIE 1)

Una segunda actitud, en cambio, bien diferente de la anterior, es la puesta entre paréntesis del obrar, unida, como lo hace Descartes, a una tajante separación entre el sujeto que conoce y el objeto del conocimiento, hasta el punto de no poder concebir al objeto más que en su radical distinción con el sujeto. Separación que, en el caso de Descartes, se lleva a cabo mediante el discutible artificio del Dios engañador o genio maligno. Esta segunda actitud comporta sus problemas, como lo

indicaremos más adelante. Con esto pasamos a considerar el tercer elemento del método cartesiano, después de la duda hiperbólica y la reducción cognoscitiva.

3. El genio maligno o Dios engañador. En un artículo, aún inédito, cuyo título es "*El círculo cartesiano y el fundamentalismo epistemológico*", Luis Eduardo Hoyos ha pasado examen, de manera por demás muy interesante, a las diversas tentativas que se han ido proponiendo para liberar a las *Meditaciones* de la acusación hecha por Antoine Arnauld, de caer en un círculo vicioso, el conocido "círculo de Arnauld". El origen de esa acusación suele situarse precisamente en el artificio del Dios engañador o genio maligno, verdadera originalidad cartesiana, mediante la cual busca poner en duda las verdades mismas de la matemática. Margaret Wilson llama a "este paralizante éxito filosófico" "el problema cartesiano fundamental" (64), y a la consecuencia que de él se sigue, es decir, al hecho que "le resulte fácil hacer que me equivoque aun en aquello que considero ver de la manera más evidente con los ojos de mi mente", (A. T. VII, 34) "la parte más sorprendente y extraordinaria de las *Meditaciones*". (10) De ahí la importancia de la cuestión.

Buscando determinar la verdadera raíz del círculo, Hoyos comienza identificando el carácter hiperbólico de la duda con el artificio del genio maligno, es decir, el propósito de considerar como falso todo lo que pueda ser objeto de la más mínima sospecha, mediante el cual Descartes busca llevar ese procedimiento radical hasta sus últimas consecuencias, y la idea de un Dios engañador, que extiende el manto de la duda sobre las mismas verdades matemáticas. En esta forma ve en ello un "fundamentalismo epistemológico", es decir, un exagerado afán de fundamentar el conocimiento, que conduce a exigirle a la razón una imposible justificación de sí misma. El problema radica entonces en un abuso de la libertad de dudar, que se manifiesta precisamente en la voluntad de considerar lo dudoso como falso.

Considero que esa identificación, a pesar de poderse apoyar en textos de las *Meditaciones*, resulta problemática, y que una adecuada distinción entre ambos momentos, el de la duda hiperbólica y el del genio maligno, puede ayudarnos a discernir mejor dónde situar el abuso de la libertad de dudar, al que Hoyos atribuye, con razón, el origen del círculo cartesiano.

En efecto, Hoyos acusa a Descartes, y con él a todo el racionalismo, "de una tendencia... a la exageración y al exceso" (1), y nos dice que el procedimiento hiperbólico "no descansa en última instancia en un *criterio lógico*, sino en un desmesurado uso de la *libertad*". (16) ⁽⁵⁾Y esa desmesura la halla precisamente en la decisión de considerar lo dudoso como falso.

Pero bien podríamos preguntar, apoyados en Descartes : ¿si no se trata de obrar, sino de conocer, no podría resultar un interesante experimento mental el considerar las consecuencias teóricas que podrían seguirse de que lo dudoso fuera falso? Porque, al fin de cuentas, si subsiste algún resquicio de duda acerca de una aseveración, es porque nuestro entendimiento no ha podido ofrecernos una perfecta evidencia, y no vemos que considerarla falsa, en el terreno de lo teórico, pueda ser considerado como un abuso de nuestra libertad. Un abuso de la libertad en el terreno de lo teórico sólo parece posible cuando nuestro libre albedrío nos induce a transgredir los límites claros que nos traza el entendimiento. Esto se daría, por ejemplo, si

quisiéramos pensar lo abiertamente contradictorio, como sería el caso de un círculo cuadrado. Si alguien pretendiera elaborar una geometría a partir de este concepto, no parece que pudiera llegar muy lejos, ya que el concepto mismo resulta simplemente impensable. Cabría entonces preguntarse si en el ámbito de las cosas que hay que conocer, “*in rebus cognoscendis*”, puede darse efectivamente un abuso de la libertad. No lo creo posible. El único límite aquí sería el de la flagrante contradicción, es decir, el de lo impensable. Porque no veo que pueda considerarse un abuso ensayar con el entendimiento una posibilidad, por remota que ella sea, y examinar las consecuencias que de ella se seguirían. Por el contrario, es una tarea que puede resultar filosóficamente muy fecunda.

Ahora bien, si el entendimiento no logra descartar una cierta posibilidad, por pequeña que ella sea, de que algo pueda ser falso, no se ve qué abuso de la libertad pueda haber en pensarlo así. Como bien lo explica Spinoza en su *Tratado de la reforma del entendimiento*, “la duda no es más que la suspensión del ánimo ante una afirmación o una negación, que yo afirmaré o negaré si no surgiera algo cuyo desconocimiento hace que el conocimiento de esa cosa deba ser imperfecto”. (TIE 80) Ensayar la hipótesis de falsedad resulta más bien un ensayo muy filosófico de llevar la posibilidad hasta sus extremos. Y eso es precisamente lo que le responde Descartes a Gassendi, cuando éste, dentro de un sano sentido común muy poco filosófico, pero muy sensato, le critica su exagerada sed de certeza y sus enrevesados caminos para llegar al convencimiento de su propia existencia.

Ahora bien, si esto cabe decir del carácter hiperbólico de la duda ¿cabría decir lo mismo del recurso al genio maligno o al Dios engañador? Es cierto que mientras no tengamos una idea clara y distinta de lo que significa el término Dios, bien podemos imaginar que pueda ser engañador. ¿Pero constituye ello una razón válida para poner en duda el poder de la razón misma? ¿Autoriza esa imaginación para que ensayemos con el pensamiento la posibilidad de que todo lo que mi razón me dicta pudiera ser falso?

Una vez más conviene recordar la manera como Spinoza analizó el problema. En su exposición de los “*Principios de la filosofía de Descartes*” formula con toda claridad el círculo: “Mientras no nos sea claro que Dios existe, parece que no podemos nunca estar ciertos de cosa alguna: y tampoco podría sernos nunca claro que Dios exista. Porque de premisas inciertas no se puede concluir nada cierto (puesto que hemos dicho que todo es incierto mientras ignoremos nuestro origen)”. Expone luego la respuesta que había ofrecido Descartes, que, como bien sabemos, consistía en señalar que el genio maligno no podía poner en duda aquellas ideas que nos resultan claras y distintas mientras las percibimos como tales, pero que cuando debemos volver sobre ellas puede asaltarnos la duda de su validez, mientras no hayamos descartado la hipótesis del Dios engañador. Utilizando entonces aquellas ideas claras y distintas, se prueba la existencia de un Dios veraz y con ello se destruye el motivo de esa duda. Y comenta Spinoza a continuación: “Pero como esta respuesta no satisface a algunos, daré otra”. (PPC 148)

Para ello compara el caso del *cogito* con el caso del genio maligno. En el primero se veía cómo, “a donde quiera que dirigiéramos nuestra mente, no hallábamos

razón alguna de duda que no nos convenciera *ipso facto* de nuestra existencia”, (*Ibid.*) lo que no sucede, por ejemplo, con un teorema geométrico. Por el contrario, mientras podamos pensar a Dios como engañador, resulta lícito dudar de la verdad del teorema. Pero no hace falta que estemos convencidos de la existencia de Dios para salir de la duda ; basta que tengamos una idea clara del mismo para que nos convenzamos de que no puede ser engañador, así como de que no puede no existir. Ahora bien ¿a qué se refiere Spinoza cuando nos dice que una idea adecuada de Dios acabaría con la duda sobre las verdades matemáticas ? A que si tuviéramos un concepto adecuado de lo que es la razón (es decir, Dios), no podríamos pensar que ésta pueda engañarnos.

Tal vez esto pueda entenderse mejor si lo formulamos en los siguientes términos: una duda sobre la razón sólo puede hacerse desde la misma razón, porque para que nos sea lícito dudar, y no solamente decir que dudamos, es necesario que tengamos razones para ello. Lo cual muestra que, como sucedía en el caso del *cogito*, no resulta posible dudar de la razón sin que por ello mismo se la esté afirmando, se la esté poniendo como condición de la misma duda. Lo que viene a significar que la hipótesis del Dios engañador se apoya no solamente sobre una idea oscura y confusa, sino contradictoria, y que pretender utilizarla como motivo para una duda sobre las verdades matemáticas viene a ser, ahora sí, un verdadero abuso de la libertad de dudar.

Ahora bien, conviene precisar de qué abuso se trata, porque habíamos afirmado que en el ámbito de lo que hay que conocer no cabe la posibilidad de abusar de la libertad. Y tenemos que seguirlo sosteniendo, ya que el aparente abuso del libre albedrío que se comete con la hipótesis del Dios engañador no es en realidad más que una mala jugada de nuestra imaginación. “Dios engañador” es una combinación de palabras semejante a la de círculo cuadrado o de razón engañadora. Si la tomamos como punto de partida, se cumple con ella el adagio de la lógica: “*ex vero sequitur verum, ex falso autem sequitur quodcumque*” (de lo verdadero se sigue lo verdadero, pero de lo falso se sigue cualquier cosa).

En efecto, de la hipótesis del Dios engañador se van a seguir, tanto una gran verdad, como un grave error. Por una parte, como lo indicamos anteriormente, esa hipótesis sirve para que Descartes pueda trazar con toda precisión la diferencia entre el sujeto que conoce y el objeto del conocimiento, afincándose en esa distinción para poner en duda al conocimiento como medio que une a estos dos extremos. Esta clara separación de los extremos era elemento indispensable para la consolidación del conocimiento científico moderno. Porque esa hipótesis supone una interpretación instrumental del conocimiento, de modo que sobre la idoneidad de tal instrumento cabe muy bien solicitar una justificación. A su vez, al desarrollar en forma parcialmente autónoma este momento indispensable del conocer, abre el campo para un tratamiento objetivo de la realidad no humana. Y este ha resultado ser el gran aporte del cartesianismo : haber justificado de manera racional las condiciones para un conocimiento científico del mundo, cuyo punto de apoyo lo constituye un estricto mecanicismo, es decir, la más completa objetivación del conocimiento.

Pero junto a esta gran verdad que le otorgó un impulso sin precedentes al conocimiento científico y técnico que caracteriza a la modernidad, se siguió por igual un grave error : el haber cubierto con un manto de duda el ejercicio de la razón, al olvidar que tal distinción no puede ser comprendida sino en el seno de una unidad originaria, la unidad que establece esa misma razón. Al olvidar esto, al pretender que la separación entre el sujeto y el objeto es un dato originario, y no el resultado del ejercicio mismo de la razón que sabe de sí en el mismo acto por el cual sabe de su otro, se corta de raíz el cordón umbilical que coloca al conocimiento de los objetos en función del sujeto que los conoce, es decir, en función del obrar de ese sujeto cognoscente.

Creo que es por este camino por donde cabría buscar el origen y el verdadero sentido del “abuso de la libertad” del que se sindicó a Descartes. Porque si, como piensa Spinoza, no existe ni puede existir en sentido estricto un libre albedrío, mal podríamos abusar de él. Lo que sucede en realidad es que a Descartes le ha jugado una mala pasada su imaginación, esa misma de la cual hizo tantos esfuerzos por liberarse. Porque si concebimos nuestro conocimiento como un instrumento del cual nos servimos para llegar a la realidad, bien podemos imaginar que haya sido mal elaborado y que quepa desconfiar de su uso. Pero si comprendemos que el conocimiento no es un simple instrumento, sino un proceso en el que tanto el yo como el objeto se constituyen como momentos, entonces podemos entender que no hay lugar para que él mismo dude de su propia idoneidad. Oigamos, para terminar, la reflexión que a este propósito nos ofrece Spinoza en el *Tratado sobre la reforma del entendimiento* : “ ... no podemos poner en duda las ideas verdaderas por aquello de que tal vez exista un Dios engañador que nos engaña hasta en las cosas más ciertas, a no ser mientras no llegamos a tener un idea clara y distinta de Dios... Pero si tenemos de Dios un conocimiento como el que tenemos del triángulo, entonces desaparece toda duda. Y del mismo modo que podemos llegar a tal conocimiento del triángulo, aunque no sepamos con certeza si algún supremo engañador nos engaña, así también podemos llegar a tal conocimiento de Dios, aunque no sepamos con certeza si existe algún supremo engañador...” (TIE 79)

Notas al pie de página

- (1) Henri Gouhier. *La pensée métaphysique de Descartes*. J. Vrin, 1962. p. 15 ss.
- (2) Anthony Kenny. *Descartes : A Study of his Philosophy*. New York, Random House, 1968. p. 19-20
- (3) Margaret D. Wilson. *Descartes*. Universidad Autónoma de México, 1990. Traducción de José Antonio Robles. p. 31.
- (4) Advertencias a la parte general de los *Principios* de Descartes. I. art. 2.
- (5) Resulta interesante encontrar una acusación semejante precisamente en Leibniz, modelo de racionalista.