



FILOSOFIA  
Y LETRAS

LUIS VILLORO

L A I D E A Y E L E N T E

E N L A

F I L O S O F I A D E D E S C A R T E S

Tesis que presenta Luis Villoro Toranzo para obtener el grado de doctor en filosofía, en la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.A.M.

MEXICO, D. F. 1963

637

31639



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

SIGLAS . . . . .	2
PROLOGO . . . . .	3
I. IDEA, ENTE Y PRESENCIA . . . . .	6
1. Del prejuicio a la intuición.	
2. Palabras, ideas y cosas.	
3. El análisis.	
4. Las naturalezas simples y la verdad.	
5. La deducción.	
II. LA MOSTRACION DEL PRINCIPIO . . . . .	39
6. La vía hacia el principio.	
7. La autoprueba del principio.	
8. La "luz natural".	
9. " <u>Cogito, sum</u> ".	
III. EL ENCUBRIMIENTO DEL PRINCIPIO . . . . .	70
10. Primer sentido de "sustancia".	
11. Segundo sentido de "sustancia".	
12. Distinción entre sustancias.	
13. La cosificación del principio.	
IV. IDEA, ENTE Y REPRESENTACION . . . . .	96
14. Figuras de las cosas.	
15. La "realidad objetiva".	
16. El tránsito de la idea a la cosa.	
17. La falsedad y las ideas oscuras.	
18. Las ideas innatas.	
CONCLUSION . . . . .	132
NOTA BIBLIOGRAFICA . . . . .	136

S I G L A S

- AT.           Descartes, Oeuvres, ed. Ch. Adam y P. Tannery, J. Vrin, París, 1956-7, 12 vol. Todas las citas se refieren a esta edición. Señalamos, en cada caso, el número el tomo (en caracteres romanos), seguido del número de la página y de la primera línea del pasaje (en caracteres arábigos).
- Burman       "Coloquio con Burman" (Responsiones Renati des Cartes ad quasdam difficultates ex Meditationibus ejus, etc).
- C. a ...      Carta a ...
- Disc.        Discours de la Méthode.
- Med.        Meditationes de Prima Philosophia.
- Notae       Notae in Programma quodam, etc.
- Obj.        Objectiones contra las Meditationes de Prima Philosophia.
- P.P.        Principia Philosophia.
- R.V.        La Recherche de la Verité par la Lumiere Naturelle.
- Reg.        Regulae ad Directionem Ingenii.
- Resp.       Responsiones auctori a las Objectiones contra las Meditationes de Prima Philosophia.

## P R O L O G O

Al término de una época histórica, sentimos la necesidad de contemplar de nuevo sus orígenes; pues todo final está lleno de nostalgia y de pesar por los comienzos. La conciencia de que un período de la filosofía occidental termina en nuestros días, nos incita a examinar sus inicios. En los inicios de nuestra época filosófica nos encontramos a la vez con el primer intento racional de mostrar el principio de todo saber y con el primer movimiento que lo encubrió. La filosofía moderna nace tanto de esa mostración como de ese encubrimiento. Ambos aparecen, con claridad, en el cartesianismo.

Mas un examen de nuestros comienzos no puede dirigirse a un pensamiento que se haya vuelto ajeno, por pasado; deberá revivir el ayer en lo que tenga de actual y examinarlo en la medida en que aún nos atañe. Pues hay dos modos de reflexionar sobre una filosofía del pasado. Podemos considerarla en función del medio histórico en que surgió, descubrir las líneas de fuerza que efectivamente presidieron su desarrollo, señalar la situación pasada -individual y social- que expresaba. El comentador tratará entonces de reproducir, para comprenderla, la vida singular que correspondió a esa filosofía en su peculiar momento. Su interés será principalmente histórico. Pero podemos también considerar esa filosofía desde nuestra situación, descubrir las líneas que resaltan ante nuestra perspectiva, volver a meditar sobre ella a partir de nuestras propias preguntas. El comentador tratará entonces de revivir, en el seno de su propio momento histórico, la filosofía del pasado, para dialogar con ella. Su interés será propiamente filosófico. La primera vía muestra una filosofía tal como fue; la segunda, tal como es. La primera vía nos obliga a abrirnos al pasado, la segunda fuerza el pasado a abrírsenos a nosotros. En este ensayo sólo nos interesa este segundo camino. Porque no queremos reproducir un pasado perdido; intentamos examinar nuestros comienzos.

De ahí que, en el siguiente ensayo, la filosofía cartesiana se

presente con una traza distinta a la que mostró en su época; su orden y disposición no es el que le diera Descartes, sino el que responde a preguntas actuales. Resaltarán, sin duda, temas cartesianos que, en su época (y en la mente de su autor), permanecieron en segundo plano; se silenciarán, en cambio, otros, que para Descartes fueron primordiales pero no resuenan ya en nosotros. De ahí también la libertad que mostrará nuestro comentario, tanto en la referencia y conexión de los distintos textos, como en la significación que en ellos descubra. Esta libertad tendrá, por supuesto, un límite: ninguna interpretación parcial podrá proponerse si no se legitima en las palabras de Descartes y si no resulta coherente con la interpretación total de su obra. En suma, nuestra interpretación pretende ser a la vez textual y actual; pues intenta ver en qué medida el lenguaje de Descartes responde a preguntas nuestras.

Toda la filosofía de Descartes depende de una doctrina peculiar sobre la idea y sus relaciones con el ente. La idea es un intermediario entre el pensamiento y el ente. Como todo intermediario, puede ocultar el ente -en la idea oscura-, pero puede también, por así decirlo, "transparentarlo" -en la idea clara. La idea reproduce la cosa en una realidad distinta, pero, al reproducirla, la hace presente al entendimiento. Entre el entendimiento y la cosa surge, así, un tercer término: la idea concebida como re-presentación del ente.

Este estudio pretende mostrar, en primer lugar, que esa doctrina de la representación resulta de la confusión entre dos concepciones incompatibles entre sí, confusión de la que Descartes jamás llega a percatarse. Para ello tendremos que hacer una operación de diseccción: separar lo que en Descartes se encuentra unido, para mostrar claramente las dos concepciones recíprocamente excluyentes que supone la doctrina cartesiana de la idea. El primero y el último capítulos expondrán esas dos concepciones por separado.

Pero no bastaría con eso. Es menester explicar también cómo es posible que se haya dado esa confusión y por qué Descartes no siente la necesidad de despejarla. Este estudio intenta mostrar, en segundo lugar, que la confusión entrañada en la doctrina de la idea como representación se explica por otra más profunda: la confusión en la concepción del principio de todo conocimiento, del cogito. También la concepción cartesiana del principio se mostrará confusa; pues Descartes, tan pronto lo descubre, vuelve a ocultarlo bajo una interpretación errónea. En este encubrimiento

se verá el origen de la confusión de la idea como representación. Los dos capítulos intermedios examinarán la doctrina cartesiana del principio. Así, permitirán a la vez explicar la unión de las dos concepciones de la idea, en Descartes, y su separación, en este estudio.

El propósito de este ensayo es, pues, aclarar las confusiones que se encuentran en la base del cartesianismo, con el objeto de comprender mejor la verdadera significación de su descubrimiento. Pues sólo después de una clarificación semejante es posible ver qué designa verdaderamente el principio de todo conocimiento y cuál es la noción de la idea que debe corresponderle.

## I. IDEA, ENTE Y PRESENCIA

### 1. Del prejuicio a la intuición

El método cartesiano entraña una primera concepción de la idea y de sus relaciones con el ente. En los escritos metódicos, empero, esta concepción se encuentra mezclada con una interpretación de la idea, oriunda de problemas metafísicos, que no se desprende necesariamente del método mismo. Estudiaremos pues, por lo pronto, el método cartesiano, prescindiendo de todas las doctrinas que respondan a problemas distintos a los que él mismo plantea. Así se destacará la concepción de la idea que responde estrictamente a los requisitos metódicos, depurada de cualquier cuestión metafísica. Seguiremos el orden de los preceptos del método señalado en el Discurso.

El primer precepto reza: "No admitir como verdadera cosa alguna como no supiese con evidencia que lo es: es decir evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presente tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda" (1).

El precepto tiene dos facetas. Su cara positiva, asentir a lo "clara y distintamente presente", supone otra negativa: abandonar todo juicio no fundado en evidencia. Prescribe un proceso de la razón que va del juicio infundado al juicio evidente. Pues, de paradójica manera, lo evidente sólo se ofrece luego de andar un camino. Lo patente ha de ser descubierto. Antes de manifestarse se encuentra oculto tras el velo de la opinión preconcebida; pues "estamos apartados del conocimiento verdadero por muchos prejuicios" (2).

"Prejuicios" o "prevenciones" son todas aquellas opiniones en que prestamos asentimiento a enunciados antes de haber examinado con nuestra propia razón su verdad. Así, solemos admitir por verdaderas proposiciones recibidas de los demás, cuyo fundamento no ha sido examinado. "Y nuestra mente está imbuída desde la primera infancia por mil otros prejuicios semejantes; que luego no recordaba haberlos recibido en la niñez sin

suficiente examen, sino los consideraba conocidos por el sentido o dados por la naturaleza, y los admitía por verdaderos y muy evidentes" (3). Lo característico del prejuicio es su falta de "examen suficiente". ¿Qué significa esto? Que el enunciado al cual asentimos no ha sido fundado en verdad o, en otras palabras, no ha pasado por un proceso de verificación (o "falsificación"). Se trata de principios que acepto sin "haber examinado nunca si eran verdaderos" (4). En realidad, mientras no los examinemos, no podemos decidir aún de su verdad o falsedad. Así, todo juicio que asienta a un enunciado cuya verdad o falsedad no haya sido decidida es, en este sentido, un "prejuicio".

Los prejuicios, "aunque no son verdaderos, engañan tanto más cuanto parecen serlo" (5). Parecen verdaderos porque a un auténtico proceso de verificación (al verdadero "examen") se sustituye una fundamentación aparente: la costumbre, la opinión ajena, la inclinación natural o una percepción oscura de los sentidos (6). Por ello, el juicio previo, lejos de prestar conocimiento, encubre, no deja ver; pues permite que en lugar de lo evidente aparezca la opinión ajena, la oscura inclinación... Las nociones verdaderas no pueden entonces percibirse claramente, ocultas por la maraña de los enunciados no verificados. Sólo quien se libere de ellos estará en condición de verlas.

La liberación del sistema de opiniones que oscurecen la esfera de lo evidente sólo podrá consistir en el paso de las opiniones no verificadas a su verificación (o falsificación) en la evidencia: la faceta positiva del primer precepto es doblegar el entendimiento a "lo evidente". ¿Qué es evidente? Aquello que se ofrece de modo inmediato al espíritu. Evidente es lo que se presenta, sin intermediarios. Sus notas son la claridad y la distinción. "Llamo (percepción) clara a aquélla que está presente y patente (praesens et aperta) a la mente atenta: como decimos que vemos claramente las cosas que, presentes al ojo que las mira, lo impresionan con bastante fuerza y patencia (satis fortiter et aperte illum movent)" (7). Lo claro tiene dos notas: Está de cuerpo presente y está patente, es decir, abierto de par en par ante la mente. Claro es lo que está ahí delante (prés-ente) y nos sale al encuentro de modo inmediato, igual que el objeto iluminado surge ante el ojo que lo mira. Claro es lo que "se abre" por sí mismo a la mirada del intelecto. La mente no conjura su presencia; ésta le es impuesta con vigor (fortiter) y franqueza (aperte). Así como las cosas conmueven (movent) el ojo, y no éste a aquéllas, así también

la apertura de lo presente conmueve la mente, y no a la inversa.

Percepción distinta es "la que, siendo clara, está de tal modo separada (sejuncta) y escindida (praecisa) de todas las demás que no contiene en sí absolutamente nada más que lo que es claro" (8). Distinto es lo que no tiene en su interior nada oscuro. Distinción es separación de lo oscuro, esto es, de lo patente o latente. Confusión será, en cambio, mezcla de algo claro con algo oscuro. Distinción es escisión, delimitación de lo abierto respecto del contorno en que se abre. La distinción es pues el descubrirse de lo presente en cuanto dice relación a un fondo de oscuridad sobre el cual se dibuja. La distinción añade una nota a la claridad: habla de sus límites y, por lo tanto, de la finitud de lo patente.

El sentido del primer precepto es claro: frente a todos los enunciados no verificados que oscurecen nuestra visión de las cosas, descubrir lo que se ofrezca a sí mismo; apartar la maraña de opiniones previas que desvían la mirada de la mente, para dejar que las cosas se abran ante la vista.

Al prejuicio se opone, en efecto, la intuición. La intuición es la operación en que la mente atenta se percata de algo inmediatamente, por sí misma. "Entiendo por intuición, no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción (conceptum) del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no quede duda alguna respecto de aquello que entendemos; o, lo que es lo mismo, una concepción no dudosa de la mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción" (9). Frente al prejuicio que encubre, la intuición es un acto simple, por el que la mente "capta" ("concede") lo presente; captar lo presente es dejar que la luz de la razón incida en él directamente. No es susceptible de engaño, pues nada se interpone entre ella y lo patente.

La intuición está referida siempre a lo verdadero. Lo cual supone una determinada concepción de la verdad. Verdad sólo puede ser presencia de algo, de modo inmediato, a la mente. Verdad es patencia. Lo cual no es más que otro modo de decir que verdad es la característica de lo claro y distinto. Advertir en cada cosa -dice Descartes- lo que sea claro y distinto es reconocer lo que haya en ella de verdadero; y "todo lo que percibimos claramente es verdadero" (10). La verdad no es, pues, diferente a la apertura de lo claro y distinto. Por ello, toda intuición implica nece

sariamente certeza. "El entendimiento no puede jamás ser engañado por ninguna experiencia, si intuye con precisión la cosa que funge como objeto" (11). El asentimiento a la verdad intuita (la certeza) no depende, en realidad, del entendimiento. En las posibilidades de éste no cabe dejar de tener certeza ante lo que abiertamente se le ofrezca. La patencia del objeto fuerza al entendimiento; de suerte que "todas las veces que percibimos algo claramente, asentimos a ello espontáneamente (sponte) y de ninguna manera podemos dudar de que sea verdadero" (12).

Así, la certeza o asentimiento a la verdad no puede separarse de la aprehensión inmediata de lo verdadero. La percepción de la presencia se acompaña espontáneamente del asentimiento y no puede darse sin él. No podemos decir, por lo tanto, que en Descartes la verdad quede reducida al acto de certeza (13). Antes bien parece lo contrario: la certeza se da necesariamente, dada la presencia del objeto. Es -podríamos decir- un carácter del acto de aprehensión de lo patente; certeza sería la cualidad subjetiva que necesariamente aparece al mostrarse lo verdadero.

El método tendrá por función acceder a esa mostración de lo verdadero, alcanzar la patencia de lo claro y distinto. Por ello, consistirá en el paso del prejuicio a la intuición; pues éste es justamente el camino que conduce a la visión directa de la verdad (o falsedad) de las opiniones. El descubrimiento de lo claro y lo distinto se identifica, así, con el proceso de verificación de cualquier enunciado recibido, a la luz de lo patente.

## 2. Palabras, ideas y cosas

Pero ¿qué es lo patente? Por lo pronto es idea. Las ideas claras y distintas son a la intuición de la mente lo que los cuerpos en luz a la vista sensible.

"Idea" es todo lo aprehendido por el espíritu al concebir algo, en la medida en que se lo considere en cierta relación de "información" respecto de él. Puede tratarse de una imagen de la sensación o de la fantasía, o de un concepto sin imagen. "Pues no llamo simplemente 'idea' a las imágenes que están impresas en la fantasía; por el contrario, no las llamo con ese nombre en cuanto estén en la fantasía corpórea; sino que llamo generalmente 'idea' a todo lo que está en nuestro espíritu cuando concebimos una cosa de cualquiera manera que la concibamos" (14).

Las ideas serán, pues, de dos clases; imágenes, no consideradas

en su carácter corpóreo, sino en su carácter de meramente aprehendidas ("concebidas"); e ideas del puro espíritu, aprehendidas sin imágenes (15). Consideramos, por lo pronto, las segundas. Para entender en qué consisten, habrá que tomar en cuenta una doble relación de la idea: relación con la palabra, relación con la cosa a que se refiere.

La idea está ligada al lenguaje. Pero este enlace permanece casi siempre implícito en Descartes. En las páginas siguientes, trataremos de sacar a la luz una doctrina del lenguaje, que actúa como un supuesto necesario del cartesianismo, sin exponerse nunca claramente. Un párrafo de una carta al padre Mersenne es quizás el único lugar en que el enlace entre palabra e idea se expresa. Una idea, escribe Descartes a su amigo, aparece inmediatamente al comprender una palabra. "No podríamos expresar nada con palabras, cuando comprendemos lo que decimos, sin que por ello mismo sea cierto que tenemos en nosotros la idea de la cosa significada por la palabra" (16). El acto de comprensión de la palabra es el mismo acto por el cual se aprehende la idea, y no otro diferente. La idea sería pues justamente aquello que es captado en el acto de comprensión. Toda comprensión efectiva de una expresión haría presente, de modo inmediato, la idea. "Si concibió algo mediante esos nombres (Dios, alma) -de lo cual no hay que dudar- supo al mismo tiempo lo que había que entender por sus ideas, pues no hay que entender por ellas otra cosa que lo mismo que concibió" (17). La idea surge ante la mente en el acto mismo de comprender un vocablo. Aunque Descartes no sea más explícito, los párrafos citados sólo admiten una interpretación: idea es lo captado cuando se entiende una palabra, es decir, su significación o sentido. Este no se confunde con la palabra misma, sino con lo que ésta significa. La palabra, como cualquier signo, sólo se comprende si la mente atiende, al través de ella, a algo más: a la idea. Sólo la presencia de la idea da sentido a la palabra.

No obstante, a menudo tratamos de comprender una palabra atendiendo a otras, en vez de referirnos directamente a su idea. Entonces en lugar de que se presente la idea clara de aquella palabra, aparecen otros vocablos. Entre la mente y la idea se interponen nuevas palabras que acaparan la atención en lugar del sentido, confundiéndose con éste. Esta posibilidad de confusión de la idea por la palabra permite explicar los errores nacidos del lenguaje.

Por el hábito de la lengua, ligamos palabras a determinados conceptos de cosas que les prestan significado. Luego, nos sentimos incapa-

ces de separarlos de las palabras y, en vez de atender al significado, atendemos a la palabra ligada con él. "Y como luego recordamos más fácilmente las palabras que las cosas, apenas tenemos alguna vez un concepto de una cosa (rei conceptum) tan distinto que lo separemos de todo concepto de palabras; y los pensamientos de casi todos los hombres versan más sobre palabras que sobre cosas. De suerte que a menudo prestan asentimiento a vocablos no comprendidos, porque creen haberlos comprendido antes o recibido de otros que los habían comprendido rectamente" (18). Así, la palabra oscurece la idea si no se limita a presentarla de modo que pudiéramos captarla incluso separada de las palabras. La palabra oscurece cuando el pensamiento "versa más sobre palabras que sobre cosas". ¿Qué quiere decir Descartes con esta expresión? No puede tratarse, naturalmente, de que el pensamiento atienda exclusivamente a las palabras consideradas en su consistencia sensible, es decir, a los rasgos materiales de las letras o fonemas; tampoco se trata de que atienda sólo a palabras carentes de toda asociación con cualquier significado; si así fuera, no creeríamos "haber comprendido" la palabra. Aún en el "pensamiento sobre palabras" tiene que haber alguna referencia oscura de las palabras a ideas que les den sentido. Lo que sucede es que esas ideas no se presentan distintamente, de modo que pudiéramos captarlas sin confundirlas con las palabras. El encubrimiento por el lenguaje sería una confusión entre idea y palabra, entre sentido y signo. Al tratar de comprender una palabra, en lugar de aparecer claramente la idea, en distinción de cualquier otra idea o palabra, aparecen otras palabras que vagamente remiten a la misma idea y acaparan nuestra atención en lugar de ésta; entonces, estas palabras no dejan que se distinga de ellas la idea, no permiten que ésta se presente inmediatamente por separado, y obligan a la mente a pensar en la idea en confusión con las palabras.

Por ejemplo, el lenguaje suele confundir cuando pretende, por lo contrario, definir. En la definición formal de las escuelas, en lugar de comprender un nombre por la percepción inmediata de su significación, solemos reemplazarlo por otros nombres. La maraña de las palabras se teje entonces y se interpone entre la mente y los significados. En efecto, frecuentes son los errores que no se deben a una mala concepción de las cosas, sino al mal uso de las palabras. Tal sucede a menudo cuando, en lugar de tomar como significación de una palabra a la idea tal como es conocida por sí misma, tomamos una descripción o definición, es decir otras palabras que remitan a la misma idea. Por ejemplo, cuando por "lugar",

en vez de comprender simplemente aquella "naturaleza... en virtud de la cual se dice que algo está aquí o allá", entendemos "la superficie del cuerpo circundante". Aquí hay un abuso de la palabra "lugar" que impide la intuición inmediata, sin palabras, de aquello que significa. En vez de comprender intuitivamente, al través de la palabra "lugar", el hecho indefinible de "estar aquí o allá", suplantamos esa intuición por la percepción de nuevas palabras que, a su vez, sólo pueden comprenderse a partir de dicha intuición. En este caso, la definición confunde porque, en lugar de remitir directamente al sentido, remite a otras palabras, las cuales remiten a otras, y así sucesivamente en una referencia al sentido que nunca a caba por presentarlo distintamente. El "pensamiento sobre palabras", de que hablaba Descartes, sería pues un pensamiento mediato sobre ideas, que cubre los sentidos bajo la complejidad del lenguaje. Solamente si -sali éndonos, por así decir, del círculo de las palabras- fijáramos con precisión la idea clara y distinta asociada a un vocable, podríamos comprender efectivamente. "Así, estas cuestiones de palabras ocurren tan frecuentemente que si los filósofos convinieran siempre en la significación de las palabras, se acabarían casi todas sus controversias" (19).

Pero ¿Cómo "convenir" en la significación de las palabras? Es obvio que sería menester clarificar y distinguir las ideas, es decir: presentarlas ellas mismas, más allá de las palabras, evitando así toda posible confusión con éstas. Para ello habría que saltar el cerco del lenguaje y remitirnos a lo que el lenguaje en último término nos presenta: las cosas. Y el sentido más profundo -aunque no esté explícito en Descartes- de esta doctrina sería el siguiente: la definición puede encubrir cuando impide la presencia de lo significado, confundiéndolo bajo los signos que lo expresan. La definición pretendería entonces definir cosas, cuando en verdad sólo establece equivalencias entre palabras de significado idéntico, sin ofrecer claramente ese significado. Porque para ofrecerlo, sería menester pasar de la captación de equivalencias verbales a la visión directa de cosas. Mas esto supondría que, para comprender claramente los vocablos sería menester presentar las cosas que denotan. Entonces, la idea captada en la comprensión deberá remitirnos a la cosa misma.

En efecto, para Descartes la idea clara y distinta es inseparable de la cosa significada. Más aún, es la cosa misma en la medida en que no se considera en sí, sino como término de referencia del pensamiento. "La idea -dice- es la cosa pensada misma (ipsam rem cogitatum) en cuanto

es objetivamente en el entendimiento" (20). La cosa misma; no su "fantasma", ni su imagen, está presente ahí, iluminada por el entendimiento. Al distinguir plenamente la idea, el pensamiento ya no versa más que sobre las cosas mismas; porque en la idea clara y distintamente presente se muestra la cosa a la que la idea se refiere. La verdadera comprensión de la significación (idea) es aprehensión de la cosa.

En último término, la única alternativa frente a la concepción de ideas confundidas con palabras es la concepción de las cosas mismas a que se refieren las ideas. Entonces, entre la palabra y la cosa significada no se interpone ya término alguno; comprender claramente el lenguaje es aprehender, más allá de él, el objeto.

Pero la idea sólo puede mostrar la cosa en la medida en que ésta se presenta al entendimiento, en la medida en que puede estar ahí delante, como su término de referencia: en la idea clara se muestra la cosa misma como objectum ante el entendimiento. Nada que no sea patente al entendimiento puede formar parte de ese objeto. Así, al comprender con claridad la significación de una palabra, al hacerla presente ella misma, se presenta al entendimiento la cosa designada en cuanto objeto. La presencia de la significación es presencia de la cosa. Porque vista desde la comprensión de la palabra, la cosa se presenta como idea. De modo que comprender claramente el sentido de una palabra y aprehender la cosa que denota será una y la misma operación.

Por otra parte, la idea clara y distinta remite necesariamente al ente, pues no puede haber presencia más que de lo que efectivamente es. "En toda idea o concepto -dice el "axioma" X- está contenida la existencia, porque no podemos concebir nada si no es con el sentido de algo existente (sub ratione existentis); aunque en el concepto de una cosa limitada está contenida la existencia posible o contingente y en el concepto del ente sumamente perfecto, la existencia necesaria y perfecta" (21). La inclusión de la existencia -contingente o necesaria- en toda idea clara no proviene de alguna inferencia ilegítima del conocer al ser; tiene un sentido muy diverso. Puesto que la comprensión efectiva implica que la idea se presente distintamente, más allá del vocablo, puesto que -por otra parte- la idea clara y distinta es la cosa misma objetiva ante el pensamiento, resulta evidente que sólo podemos comprender con toda claridad una palabra si nos remite a la presencia de la cosa, la cual sólo puede ser pensada como algo ente. Así resulta que la auténtica comprensión de la idea es, en

último término, mostración de algo ente. Y a la vez ente no es, por lo pronto, más que lo que se presente en la idea, es decir lo significado en cuanto significado. Por supuesto que puede tratarse de un ente actual o simplemente posible, de un ente necesario o contingente, pero siempre se tratará de lo ente, en la medida en que se considere como término de referencia del entendimiento.

Al aprender con claridad y distinción lo significado por el lenguaje, el pensamiento se refiere de hecho a algo ente. A la inversa: si la captación del lenguaje no se acompaña de la referencia a algo ente, podemos afirmar que, en verdad, no se ha captado con claridad la idea y, por consiguiente, no se han comprendido verdaderamente las palabras. Así, la idea clara es el ente bajo la razón de su ser significado. Tal es el objeto. Y, en verdad, sólo en cuanto objeto significado puede manifestársenos el ente. Sólo en la idea se hace presente el ente.

Pero ahora nos importa destacar otro punto. En la perspectiva de la concepción de la idea que ahora estamos exponiendo, no se implica que el ente objetivo sea necesariamente diferente a la cosa que existe "formalmente", esto es, a la cosa que es "en sí", considérela o no la mente. En los casos en que el pensamiento se refiera a algo que exista también formalmente, el objeto es la misma cosa en sí, bajo un modo de existencia diferente. "Por el nombre de idea generalmente entiendo -leemos en la traducción latina del Discurso- toda cosa pensada en cuanto tiene solamente existencia objetiva en el entendimiento (omni re cogitata, quatenus habet tantum esse quoddam objectivum in intellectu)" (22). La idea no se encuentra, por lo tanto, en lugar de la cosa que significa; es la cosa misma en la medida en que la existencia de ésta queda restringida a su ser comprendida; es decir, a su ser como correlato del entendimiento. Ser idea es, para cualquier cosa, existir de un modo peculiar: existir inmediatamente presente al entendimiento, como término de referencia de éste. Así: "La idea del sol es el sol mismo existente en el entendimiento (idea solis sit sol ipse in intellectu existens). no formalmente, por cierto, como en el cielo, sino objetivamente; esto es, al modo como los objetos suelen existir en el entendimiento; el cual modo de existir (essendi modus) es, en verdad, mucho más imperfecto que el modo por el que las cosas existen fuera del entendimiento; mas no por ello es absolutamente nada" (23). La distinción entre la idea y la cosa formalmente existente no consiste, pues, en su esencia; ya que no se trata propiamente de dos cosas distintas; es-

triba en su modo de existencia: la misma esencia puede, por un lado, abrirse a la mirada del entendimiento; por el otro, ser en sí, con independencia de éste.

En efecto, en la idea no puede, sin duda, encontrarse la determinación de existencia "formal" de la cosa; mas todo lo que la cosa es, su esencia, está ahí íntegramente. "La idea representa la esencia de la cosa", dice Descartes (24). En la idea se hace presente lo que un ente es. Y podemos incluso hablar a la inversa: lo que un ente sea, su esencia, sólo se conoce como idea; pues sólo en la idea se hace presente. Descartes no identifica expresamente esencia con idea; con todo, da una definición de "esencia" que coincide, término por término, con la definición de "idea": "Por esencia entendemos la cosa en cuanto objetivamente en el entendimiento (rem, prout objective in intellectu)" (25). Comparemos esta definición con la definición de "idea" del texto latino del Discurso, antes citado: idea es "toda cosa pensada en cuanto tiene solamente existencia objetiva en el entendimiento". Esencia es el ente en la medida en que se hace patente ante nosotros, y ¿cómo se hace patente si no es como idea?

En la idea clara y distinta el pensamiento alcanza, pues, la esencia de la cosa; tal sucede aun cuando la cosa, además de existir "objetivamente", tenga una existencia independiente del entendimiento. Volvamos nuestra atención a la cosa tal como existe con independencia del entendimiento: la cosa "formalmente" existente. En ella -sostiene Descartes- no podríamos distinguir realmente entre esencia y existencia. "Podemos concebir la esencia sin existencia actual...; no obstante, en la cosa misma no pueden separarse -como algunos suelen hacer-, porque la esencia no ha sido antes de la existencia; ya que la existencia no es más que la esencia existente (essentia existens) y, en consecuencia, la una no es anterior a la otra, ni es diversa ni distinta de la otra" (26). Podemos, sin duda, considerar la esencia separada de su existencia real y referirnos solamenté a la esencia objetivamente existente ante el pensamiento; pero si consideramos la esencia en la cosa real, no podemos distinguirla de su existencia. Por lo tanto, al manifestarse objetivamente la esencia de algo real, se manifiestan caracteres de la cosa que realmente son inseparables de su existencia formal. Las mismas notas patentes en la idea tienen existencia formal en la cosa; puesto que es imposible separar realmente de ellas la existencia. Por otra parte, al alcanzar la esencia, el

pensamiento alcanza en realidad una esencia existente formalmente (essentia existens), puesto que la existencia formal es inseparable de ella. Con otras palabras: cuando el pensamiento recae sobre un ente que existe formalmente, el ente objetivo no es realmente diferente al ente formalmente existente; no es una especie de "duplicado" de éste. La esencia de todo ente real, sin dejar de ser realmente indistinta de su existencia, puede hacerse patente en la idea. Esto quiere decir que, al hacer abstracción de la existencia formal, no pasamos a otro orden de entes, ni dejamos de considerar las esencias como realmente inseparables de su existencia formal, sólo restringimos los mismos entes a los límites de su ser patente al entendimiento. La esfera de la existencia **objetiva y la de la existencia formal** no constituyen, pues, dos regiones de entes diferentes, que se excluyan, sino dos aspectos de la existencia de los mismos entes.

En la idea, la esencia puede considerarse sin su existencia real porque puede comprenderse sin ella (27); es decir, porque puede hacerse claramente manifiesta sin que la determinación de existencia real se haga igualmente manifiesta. Por ello dirá Descartes que la existencia consideraba como una noción separable de la esencia, es una mera abstracción, es un modo del pensamiento (modus cogitandi) y no un modo de las cosas mismas (modus rerum). Con otras palabras: la existencia es una determinación que puede distinguirse de la esencia por obra del pensamiento, pero no está separada de ella en ningún ente real que considere el pensamiento: la distinción entre esencia y existencia es una mera "distinción de razón" (28).

En suma: en la idea se hace presente el ente como objeto; en ella la cosa queda reducida a los límites de su presencia al entendimiento, abstracción hecha de su determinación de existencia real. Mas, si lo presente no es un mero "ente de razón", la misma cosa -tal como se presenta- es realmente inseparable de su modo de existir con independencia del entendimiento. Por ejemplo, si consideramos primero un objeto sin atender a su existencia formal y luego lo consideramos con ella, la determinación de existencia formal no nos hace pasar a otra cosa; al contrario: el mismo objeto, que primero se consideraba sólo en su existencia ante el entendimiento, se considera luego también como realmente existente. En este segundo caso, la "mirada" del entendimiento recae en la misma cosa, tal como existe realmente; esa cosa real -y no otra- es su objeto propio. A la inversa, si de una cosa que existe formalmente abstraemos su determinación

de existencia formal, para considerarla exclusivamente en referencia a nuestro entendimiento, no por ello deja de ser esa cosa misma para convertirse en otra: la misma cosa que existe formalmente se convierte en objeto.

Sólo así se comprende que la idea no sea distinta de la forma de la cosa, abstraída de ella. La idea es la forma en la medida en que, abstraída de toda materia, pasa a "informar" el pensamiento. "Por el nombre de "idea" entiendo la forma de cualquier pensamiento, por cuya percepción inmediata soy consciente de ese mismo pensamiento" (29). La forma de la cosa, al ser abstraída de su materia real, se convierte en forma del pensamiento. Pero no se trata de otra forma, sino de la misma forma de la cosa real, en la cual se prescinde de toda materia (30). Por otra parte, la idea no podría informar el pensamiento en el sentido de constituir el acto de pensar, sino su objeto. En efecto, por más ambigua que sea la cita anterior, el mismo Descartes no deja de aclarar que, de tomar las ideas como "operaciones del entendimiento", las tomaríamos materialiter, esto es, en cuanto constituidas por la materia de ese entendimiento: mas si tal hiciéramos, "no se referirían de ningún modo a la verdad o falsedad de los objetos". Por lo contrario, deben entenderse las ideas formaliter, esto es, en su función cognoscitiva, en cuanto "representan algo"; en ese sentido son meras formas de los objetos (31). En cuanto la idea se refiere a las cosas, no es pues un ingrediente del entendimiento, que esté en él al modo como están las cualidades que constituyen sus operaciones; no es -podríamos decir- de la materia del entendimiento. Es una forma de la cosa, que sólo estaría en el entendimiento como objeto sobre el cual recae la operación de éste. Al informar el entendimiento, por lo tanto, no deja de ser forma de la cosa. Que justamente en esto consiste su peculiar modo de ser: ser la cosa misma abstraída de su materia real y reducida a su presencia al entendimiento.

Lo patente en la evidencia son las ideas claras y distintas. Mas en las ideas claras y distintas se hacen presentes las cosas mismas en cuanto significadas. El mundo de las ideas llevadas a claridad es el mundo de las cosas mismas en la medida en que se abren al entendimiento. La idea clara no se interpone entre el vocablo y el ente verdadero. Porque en la idea clara el ente se hace presente al entendimiento. El ente se manifiesta como idea. Por ello, el conocimiento de las ideas será conocimiento inmediato de las cosas objetivadas ante el pensamiento.

Ahora bien, puesto que la idea constituye también la significación propia de las palabras, llevar a claridad el lenguaje (comprender claramente sus significados) será lo mismo que traer el ente a la presencia del entendimiento. Y ahora se nos mostrará el método cartesiano bajo una nueva luz. El método tendrá una esencial dualidad: consistirá en llevar las significaciones (ideas) del lenguaje a claridad y distinción y, por ese mismo hecho, en presentar ante la intuición las cosas mismas ocultas antes por el lenguaje. Examinemos desde esta doble vertiente el método.

### 3. El análisis.

El procedimiento para descubrir, bajo la confusión del lenguaje, las significaciones claras y distintas es el análisis o -como prefiere decir Descartes- la "división". El segundo precepto del método la fórmula así: "Dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuese posible y requiriese su mejor solución" (32). En otro texto, las "dificultades" por dividir reciben el nombre de "cuestiones" (33). Mediante la división de las cuestiones el pensamiento llega a determinadas nociones simples, claras y distintas, que permiten decidir de su verdad o falsedad. La posibilidad de practicar este precepto descansa, de hecho, en dos condiciones que Descartes nunca enuncia y que actúan como supuestos de todo su método.

Primero: supone que las "cuestiones" estén constituidas por proposiciones complejas o por complejos de proposiciones susceptibles de resolverse en determinadas "partes" sin que cambie su sentido; de tal modo que el significado de cualquier proposición compleja sea el resultado del significado de las partes que la componen. De lo contrario, las ideas claras y distintas que resultaren de la división de la cuestión, no resolverían esa cuestión. Una cuestión no puede tener, por lo tanto, más significado verdadero que el de las nociones claras a que conduzca su análisis. De hecho, en una breve frase, casi de pasada, Descartes sugiere este supuesto de su método: "Dividimos todo lo que puede conocerse -dice- en proposiciones simples y cuestiones" (34). Las cuestiones serían, pues, proposiciones complejas y -en la medida en que puedan resolverse en proposiciones simples- compuestas de éstas. Para que el lenguaje significativo pueda ser objeto de este método, para que pueda acceder a claridad y distinción, debe consistir en una estructura compuesta a partir de elementos simples.

Segundo: el precepto supone que existe un análisis susceptible

de conducir a la verdad de nociones claras y distintas; por lo tanto, supone que la verdad o falsedad de las proposiciones compuestas depende de la verdad o falsedad de las proposiciones simples. De suerte que, para poder decidir de la verdad de cualquier cuestión, sea menester reducirla a las partes de que se compone. De hecho, Descartes entiende por "cuestión", "todo aquello en que se encuentre lo verdadero o lo falso (verum vel falsum)" (35). Frase que sólo puede interpretarse en este sentido: antes de efectuado el análisis, a las proposiciones complejas o complejos de proposiciones no les corresponde un valor de verdad o falsedad ya decidido; puede encontrarse en ellas indistintamente el valor de verdad o el de falsedad. Justamente por ser complejas, tenemos que considerarlas como cuestiones planteadas, que pueden ser verdaderas o falsas. Sólo si la división conduce a nociones simples evidentes, la disjunción podrá despejarse y la verdad o falsedad de la cuestión decidirse. De modo que, en realidad, verdad y falsedad corresponderían propiamente a lo simple; y sólo podrían aplicarse a lo complejo en la medida en que la verdad o falsedad de éste deriva de la correspondiente verdad o falsedad de lo simple. En nuestros días diríamos que el valor de verdad de las cuestiones es una función del valor de verdad de los elementos a que pueden reducirse; de lo contrario, el precepto de la división carecería de validez para decidir de la verdad.

Al reducir las proposiciones complejas a las nociones simples que las componen, pasamos de la consideración de cuestiones indecidas a la aprehensión de ideas claras y distintas. Pero ya sabemos que en éstas las cosas se presentan tal como son significadas. Así, el análisis tiene que reducir las proposiciones a nociones cuyo significado es aprehendido de modo inmediato, en una experiencia. Estos significados últimos a que conduce la división, sólo pueden ser comprendidos por una intuición personal de la cosa significada. Por ejemplo, "blanco", "duda", "existencia", son significados últimos que inútilmente trataríamos de comprender mediante definiciones, es decir, acudiendo a otras significaciones; sólo se comprenden apelando directamente a una experiencia en la que se muestre la cosa designada. "Es imposible que alguien aprenda estas cosas por otra razón que por sí mismo y que esté persuadido de ellas de otro modo que por experiencia propia y por esa conciencia o testimonio interno que cualquiera experimenta en sí cuando examina las cosas. Así como en vano definiríamos el color blanco para que llegara a comprenderlo alguien que no viera nada, y así como bastaría abrir los ojos y ver el color blanco para conocerlo, así también

para conocer lo que sean realmente la duda y el pensamiento basta con dudar o pensar. Eso nos enseña todo lo que podemos saber al respecto y nos muestra mucho más que las más exactas definiciones" (36). La comprensión clara del sentido de los enunciados se ve conducida así a la aprehensión directa de determinadas ideas simples, en las cuales se muestra la cosa significada. Y estas ideas simples son indefinibles; sólo pueden ser experimentadas por cada quien; deben ser captadas en un acto personal de experiencia. La clarificación del sentido es, en último término, experiencia inmediata de lo significado. Así, las ideas simples a que conduce el análisis tienen una función ostensiva. Su significado no puede ya descubrirse mediante otras palabras, sólo puede ser mostrado. El análisis conduce a un término natural: la mostración inmediata de los entes en las ideas simples.

Mas entonces, ¿no es evidente que la cosa significada debería estar dada de algún modo? En el ejemplo citado, el color blanco debe estar dado para poder ser comprendido. Si queremos saber qué cosa sea la "duración", el "pensamiento" o la "existencia", en vano acudiremos a una definición; en lugar de ella, nos remitiremos a la mostración inmediata de lo designado. Preguntaremos, en este caso, a nuestra conciencia personal de la duración o de la existencia; ella será el "testimonio" que nos aclare el significado; solamente entonces podremos comprender efectivamente la idea. Pero la conciencia en duración es percepción de algo en duración; la de existencia, percepción de algo actualmente existente, etc. La patencia de la idea implica la aprehensión de algún dato. De parecida manera, en cualquier idea clara, la "esencia" o "naturaleza" designada por la palabra efectivamente comprendida, debería encontrarse de algún modo manifiesta al entendimiento, al intuir la idea correspondiente.

Esta doctrina exigía, pues, una teoría precisa de las relaciones entre entendimiento y sensibilidad. Los textos aducidos apuntaban necesariamente en esa dirección. No obstante, esa doctrina falta en Descartes. En su lugar aparecerá más tarde -por razones metafísicas que luego expon-dremos (37)- la separación tajante entre entendimiento puro y sensibilidad, entre idea inteligible e imagen; entonces, la ostentación de la cosa significada en la idea clara y distinta sólo podrá mantenerse, apelando a una hipótesis metafísica: la existencia de datos no sensibles, en las ideas "innatas".

El método del análisis es el exacto contrario del que procede por definiciones de conceptos, el cual se encuentra en la base de la comprensión por géneros y especies, de los escolásticos. Si en el análisis una proposición compleja se aclara al reducirla a las nociones simples que la componen, en la definición formal se procede a la inversa: cualquier no ción simple se elimina en cuanto tal, al reemplazarla por género y diferencia específica. El análisis resuelve la cuestión en elementos cuya ver-  
dad o falsedad es directamente decidible; la definición "construye" una cuestión compleja, de verdad indecida, a partir de nociones directamen-  
te verificables. Lejos de distinguir, confunde la idea con una multipli-  
cidad de palabras.

El segundo precepto sólo cobra todo su alcance a la luz de esta oposición de métodos. Los ejemplos que aduce Descartes lo muestran. Si quiero conocer claramente la idea de "hombre", en lugar de acudir a las no ciones simples que se presentan con esa palabra, puedo intentar definirla reemplazándola por otras palabras. "Pues si pregunto, por ejemplo,... qué es el hombre, y me responden, como suelen hacer de ordinario en las escue-  
las, que el 'hombre' es un 'animal racional'; y si luego, para explicar estos dos términos no menos oscuros que los anteriores, nos conducen por todos los grados llamados metafísicos, seríamos llevados en verdad a un laberinto del que nunca salir podríamos. Porque de aquella pregunta na-  
cen otras dos. La primera: ¿qué es 'animal'? ¿Qué es 'racional'?, la se-  
gunda. Y si para explicar qué es animal, respondieran que es un 'vivien-  
te sensitivo' y que un viviente es un 'cuerpo animado', y que un cuerpo es una 'sustancia corporal', véis cómo, de inmediato, crecen y se multiplican las cuestiones, como ramas de un árbol genealógico" (38). A la inversa del análisis, la definición formal pasa de lo simple a lo complejo; su re-  
sultado es una multiplicidad de "cuestiones"... de esas cuestiones que justamente intenta resolver el método del análisis. La definición formal no acierta a presentar la idea clara, justamente porque confunde la signifi-  
cación simple de la palabra bajo una complejidad de otras palabras, que tienen, en último término, el mismo significado.

Vimos como la palabra no se comprende si no se acompaña de la aprehensión clara de la idea; vimos también como la idea clara es la cosa misma objetivada ante el entendimiento. Comprender claramente una palabra es pues traer a presencia del entendimiento la cosa significada. En la definición por géneros y diferencias tenemos la operación contraria: al

querer comprender una palabra, en lugar de acudir inmediatamente su significación, acuden otras palabras que significan lo mismo. Las equivalencias verbales aparecen donde debía aparecer la idea y, a una con ella, la cosa. Otro ejemplo: para comprender qué sea el movimiento, en lugar de hacer comparecer lo que esta palabra significa, separado de cualquier otra significación o palabra, puedo componer una definición que reemplace dicha comparencia por un complejo de palabras que pretenden significar lo mismo: "En verdad, ¿no parece que pronuncian palabras mágicas que tienen una virtud oculta y rebasan la capacidad del entendimiento humano, quienes dicen que el 'movimiento', cosa conocidísima para cualquiera, es el 'acto del ser en potencia en cuanto está en potencia'? Porque ¿quién va a comprender estas palabras? ¿Quién ignora lo que es el movimiento? y ¿quién negará que han ido a buscar dificultades donde no las hay? Se debe declarar, pues, que las cosas no han de ser explicadas nunca por definiciones semejantes, no sea que tomemos las cosas compuestas en lugar de las simples; sino que cada uno, según la luz de su ingenio, debe sólo contemplarlas intuitivamente con atención y separarlas de todas las demás" (39).

Ahora comprenderemos mejor la razón de que la verdad o falsedad de las "cuestiones" no se encuentre decidida. Las cuestiones estarían constituidas, en realidad, por complejos de palabras que no se acompañan de la clara comprensión de su sentido. El análisis conduce, en este caso, de la confusión entre ideas y palabras a la aprehensión de los sentidos claros; por ello, decide de la verdad: es un proceso de clarificación y, por ende, de verificación. Pero si, como hemos dicho, las cuestiones se resuelven en nociones simples, sentido claro y verdad se dan originariamente en éstas. La importancia del segundo precepto estriba en regular el paso de la percepción confusa de los significados encubiertos por el lenguaje, a la intuición de las cosas que se presentan en las ideas. Es el reverso, por lo tanto, de la "explicación" o "definición" lógica que abandona la idea presente para construir complejos de palabras. El análisis suscita la presencia del ente bajo el lenguaje; la definición formal vela con el lenguaje el ente.

#### 4. Las naturalezas simples y la verdad.

Si las palabras sólo son comprendidas en verdad, al intuir por uno mismo las cosas que denotan, y si toda cuestión de palabras puede resolverse en nociones simples, el análisis no sólo nos llevará a proposiciones elementales, sino también a la presencia de cosas elementales. En efecto,

las nociones simples son significaciones de palabras que se comprenden al tener intuición de la cosa significada. Las cosas mismas, en la medida en que se consideran designadas por esas palabras y en cuanto se encuentran ante el pensamiento que las considera, son las "naturalezas simples".

Las naturalezas simples se diferencian de cualesquiera otras en ser per se notae, es decir, en ser conocidas de modo inmediato, con evidencia (40). Con ellas se manifiestan, detrás de los vocablos, las cosas significadas. Así, las naturalezas simples tienen el rango de entes verdaderos, que sólo son tales en cuanto términos de los nombres o proposiciones simples en que se dividen las cuestiones; los entes verdaderos son también entes simples. Por supuesto que no tendría sentido hablar de una indivisibilidad real de las naturalezas, tal como pudieran ser, separadas de toda significación. Son elementales por ser conocidas como términos de las nociones últimas a que llega el análisis; se llaman "simples" "en relación a nuestro entendimiento" (41); porque éste no puede ya dividirlos. "Como aquí no tratamos de las cosas sino en cuanto son percibidas por el entendimiento, sólo llamamos simples a aquellas cuyo conocimiento es tan claro y distinto que no pueden ser divididas por la mente en varias cuyo conocimiento sea más distinto" (42). Por eso, frente a la multiplicidad y divisibilidad de los entes considerados formalmente, las naturalezas simples son pocas; tantas, cuantas nociones elementales resulten de la división de las proposiciones complejas (43).

Si -según vimos- la idea clara y distinta es la cosa objetivamente ante el entendimiento, no es extraño que en verdad las nociones simples a que llega el análisis coincidan con las naturalezas simples, es decir, coincidan con las cosas indivisibles respecto del entendimiento. Así, al llegar por división a los elementos últimos que componen las cuestiones, la intuición clara de esos elementos es la intuición de las naturalezas últimas de que se componen las cosas denotadas. El ente significado en los límites en que sea significado; la cosa considerada como "noción" simple del entendimiento: tal es la naturaleza simple.

La misma cosa puede ser considerada en dos respectos: en relación al entendimiento o sin relación con él. "Cada cosa debe ser considerada en orden a nuestro conocimiento de diferente manera a como hablamos de ella en cuanto existe realmente" (44). Sólo en el primer respecto las cosas son naturalezas simples o compuestas de naturalezas simples. Por eso, el número y composición de las naturalezas simples no coincide con el

número y composición de los individuos reales. Por ejemplo, una misma idea clara y distinta puede corresponder a muchos sustratos reales diferentes. "Y en verdad, todos estos ya conocidos, como son la extensión, la figura, el movimiento y otros semejantes... son conocidos por la misma idea en distintos sujetos" (45). O bien, a la inversa, muchas naturalezas simples pueden corresponder a un sólo sustrato. "Si consideramos, por ejemplo, algún cuerpo extenso y figurado, habremos de confesar que, en cuanto a su realidad (a parte rei), es algo uno y simple: pues en este sentido no podría decirse compuesto de las naturalezas 'cuerpo', 'extensión' y 'figura'; ya que estas partes nunca han existido separadas unas de las otras; pero respecto de nuestro entendimiento decimos que es algo compuesto de esas tres naturalezas, porque comprendemos (intelligimus) cada una por separado antes de haber podido juzgar (judicare) que las tres se encontraban simultáneamente en uno y el mismo sujeto" (46). La simplicidad o composición de los entes conocidos no corresponde a la simplicidad o composición de esos mismos entes considerados como sujetos realmente existentes. Lo cual plantea, naturalmente, un serio problema: ¿cómo conocemos, en cada caso, que no hay tal correspondencia? Hablar de la unidad del sujeto real de varias naturalezas simples o, a la inversa, de la identidad de una naturaleza en varios sujetos, ¿no implica que el sujeto real sea considerado en orden a nuestro conocimiento? Aún no podemos tratar de este problema, que nos ocupará en el tercer capítulo. Notemos, tan sólo, por lo pronto, cómo el texto citado en último lugar apunta una solución. Las naturalezas simples -dice Descartes- las "comprendemos" o "concebimos" (intelligimus); lo cual equivale para nuestro autor a una aprehensión intuitiva. La unidad del sujeto real, en cambio, es juzgada. Por fin, la intelección de las naturalezas simples precede al juicio que pone el sujeto uno. Inmediatamente presente a la intuición está pues el ente en cuanto conocido; sólo a partir de él podemos llegar, mediante un juicio, al mismo ente en cuanto formalmente existente. El ente se presenta primero objetivamente, después podrá ponerse como realidad. El paso del ente en cuanto conocido al ente real será obra de un juicio.

Por semejantes razones, entre las naturalezas simples se encuentran algunas negativas; lo cual sería absurdo afirmar de los sujetos reales. "Entre estas naturalezas simples, es justo contar también sus privaciones y negaciones, en cuanto son entendidas por nosotros; porque el conocimiento por el cual intuyo qué es la nada, o el instante, o el reposo,

no es menos verdadero que aquel por el cual entiendo qué es la existencia, o la duración, o el movimiento" (47). Sin que Descartes se preocupe por el problema de cómo sea posible contar entre las naturalezas a sus privaciones; es decir, de cómo sea posible que el término de una negación se haga presente del mismo modo que el de un nombre. Pero la aceptación de las "naturalezas negativas", pese a tamaña dificultad, corrobora nuestra interpretación: en el acto en que la palabra se comprende efectivamente, gracias a su idea clara y distinta, muéstrase la cosa significada; la comprensión de las negaciones no puede ser excepción: implica también alguna presencia intuitiva de lo designado.

Mas si las naturalezas simples no coinciden forzosamente con individuos reales, ello no implica, ni mucho menos, que no sean plenamente; tampoco implica, por supuesto, que mediante ellas no se capten las cosas mismas, tal como se presentan al entendimiento. Todo lo contrario. La naturaleza es la esencia de la cosa. En muchos textos estas palabras se emplean como sinónimos (48). Y la esencia es tradicionalmente aquello por lo que la cosa es lo que es. La cosa dejaría de ser sin su esencia. "Nunca puede ninguna cosa ser privada de su propia esencia", dice Descartes (49). Así, mediante el análisis, la esencia de cada cosa se hace patente, en la claridad y distinción de la idea. Patente es aquello que se muestra, él mismo, al entendimiento. Ese y no otro es el ente verdadero.

Así como en el orden de las proposiciones debíamos distinguir entre cuestiones complejas y nociones simples, así también en el orden de las cosas significadas podemos distinguir entre naturalezas complejas y simples. "Después se ha de llegar a las cosas mismas, que solamente deben ser consideradas en cuanto las alcanza el entendimiento; en este sentido, las dividimos en naturalezas enteramente simples y en naturalezas complejas o compuestas" (50). Al orden de composición de las proposiciones deberá corresponder un orden de composición semejante de las cosas; lo cual resulta comprensible si por "cosas" entendemos los entes presentes al entendimiento atento. Puesto que al reducir las cuestiones a sus elementos, mostramos las naturalezas simples de las cosas, resulta evidente que el mundo entero puede considerarse reducible a elementos indivisibles y que "todas las demás cosas que conocemos están compuestas de estas naturalezas simples" (51).

Esta correspondencia entre el orden de la significación (ideas) y el orden de las cosas significadas no es, en las Regulae, un supuesto

metafísico. Resulta del hecho de que ambos órdenes coinciden por su base, en los elementos que los componen. Ambos órdenes pueden resolverse en ideas claras y distintas, las cuales son a la vez significaciones elementales y naturalezas elementales. Pero ello supone concebir el orden de las cosas como el todo de lo que hace frente al entendimiento. Sólo así la constitución de las cosas puede ser semejantes a las de las significaciones claramente comprendidas. Mas esto sería un enigma —o cuando menos un prejuicio metafísico— si no se basara en una concepción del conjunto de las cosas como universo de lo presente. "Mundo", en este sentido, no sería ya la suma de los sujetos tal como existen con independencia del entendimiento; mundo sería la totalidad de las cosas que pueden ser significadas; la totalidad de las ideas claras por cuanto en ellas las cosas pueden abrirse por sí mismas al entendimiento. Mundo sería, en suma, el campo de apertura del ente al entendimiento.

La correspondencia entre el conjunto de las ideas y el conjunto de los entes significados, implica que toda unión o distinción entre las primeras sea una unión o distinción en los segundos. Por ejemplo, si al comprender verdaderamente una palabra percibimos que una nota está incluida en su significación, ese acto de comprensión no es semejante sino idéntico a percibir que el atributo está efectivamente incluido en la cosa denotada. "Cuando decimos que algo está contenido en la naturaleza o concepto de una cosa es lo mismo que si dijésemos que eso es verdadero de esa cosa o que puede afirmarse de ella" (52). Observemos cómo es la noción de verdad la que permite establecer la identidad entre el "concepto de la cosa" y la "cosa": lo que muestra en el concepto de la cosa es "verdadero de esa cosa". En efecto, para poder comprender claramente que una nota está incluida en el concepto o significación de una cosa, es menester que se haga presente a la intuición tanto la cosa, como la nota contenida en ella; y esa presencia es justamente la verdad. Porque la verdad es presencia, todo enlace verdadero en la idea implica necesariamente el mismo enlace en la cosa. Las relaciones entre las significaciones de las palabras claramente comprendidas no pueden sino identificarse con relaciones verdaderas en las cosas, desde el momento en que la comprensión de aquéllas se reduce, en último término, a la intuición de éstas.

Orden de ideas y orden de cosas coinciden en sus elementos, porque en ellos se intuye con evidencia la verdad. "Sólo de las cosas simples y absolutas se puede tener una experiencia cierta" (53). Y si, como vimos,

la certeza no es más que el asentimiento forzoso a la verdad, sólo en las cosas simples puede haber evidencia de la verdad. Las naturalezas simples son -por así decirlo- átomos compactos de verdad. Pues todas ellas se encuentran inmediatamente presentes. "Aquellas naturalezas simples son todas conocidas por sí mismas (per se notae) y nunca contienen falsedad alguna" (54). Justamente por eso, la cuestión compleja, cuya verdad o falsedad estaba indecida, llega a verificación al resolverse en naturalezas simples; pues en éstas la verdad se presenta. El análisis de la cuestión conduce a la decisión de su valor de verdad o falsedad, porque el término del análisis ya no versa sobre proposiciones sino sobre las cosas tal como se ofrecen al entendimiento.

A la concepción del ente como naturaleza simple intuída en una noción simple corresponde la concepción de la verdad como patencia de ese ente en la comprensión inmediata de la palabra. Del mismo modo que la división de las cosas nos llevaría a un número limitado de naturalezas distintas entre sí e individuales, el análisis de las proposiciones complejas, cuya verdad no está decidida, debe llevarnos a un conjunto de verdades que se comprenden en actos de intuición distintos. Quienes en verdad conocen "comprenden cada verdad -escribe Descartes- por un acto semejante, único y distinto" (55).

Este atomismo de la verdad implica una determinada relación de la verdad con las proposiciones. La verdad no se encuentra en las proposiciones complejas no decididas ("cuestiones"); mucho menos se encuentra en las definiciones formales, que van de lo simple a lo complejo. Porque cuestiones y definiciones no rebasan, en realidad, la esfera de las relaciones entre palabras. La verdad resulta del análisis de las cuestiones en sus elementos, porque sólo así transitamos de la esfera de las palabras a la intuición directa de aquello que las palabras significan.

Así, la verdad de las proposiciones se resuelve, en último término, en aquellas operaciones por las que se muestran sus significaciones y, con ellas, las cosas significadas. La verdad no tiene estructura de relación predicativa ni pertenece propiamente a la esfera de los enunciados. Todo el método consiste, no en demostrar la verdad, sino en mostrarla; pues la verdad no se concluye; debe presentarse ante todo aquel que quiere verla por sí mismo; la verdad es siempre per se nota. "Yo no puedo abrir los ojos de los lectores, ni obligarlos a poner atención a las cosas que considerar para conocer claramente la verdad, lo único que puedo hacer es

mostrársela, como con el dedo (la leur monstrer comme du doigt)" (56). La verdad es término de una indicación. Los términos simples en que se resuelven las cuestiones se comportan como meros índices que señalan, "como con el dedo", a las cosas; ver cada quien por sí mismo lo que señalan es la única forma de comprobar su verdad.

Una concepción semejante de la verdad no puede definirla como una relación cualquiera. Sólo puede saber lo que la verdad sea quien se percate, por sí mismo, de algo presente. Corroboramos ahora lo que ya dijimos: verdad es el hecho mismo de estar algo, clara y distintamente, presente. ¿Y qué definición podría darnos a conocer este hecho? ¿No se trata acaso de un hecho originario y, por lo tanto, indefinible? La verdad está supuesta en todo conocimiento efectivo... en la definición, por ende; no puede ser el resultado de un conocimiento previo, pues no hay ninguno que no la suponga. No habría ningún medio -escribe Descartes- a Mersenne- "para aprender lo que sea la verdad, si no la conociéramos por naturaleza. Pues, ¿qué razón tendríamos para dar nuestro asentimiento a lo que nos la enseñara, si no supiéramos que eso es verdadero, es decir, si no conociéramos la verdad? Así, podemos sin duda explicarla quid nominis a quienes no entiendan nuestra lengua y decirles que esa palabra 'verdad', en su significación propia, denota la conformidad del pensamiento con el objeto. .. pero no podemos dar ninguna definición lógica que ayude a conocer su naturaleza" (57). Vemos cómo Descartes sostiene que la definición de la verdad como adaequatio es puramente nominal, sólo explica la palabra "verdad" por otras palabras. Mas para saber qué cosa sea tal "conformidad del pensamiento con el objeto" es menester que se dé claramente el objeto. Y entonces resulta obvio que la verdad no se aprehende como una relación entre dos términos, sino como la clara presencia, ahí, de la cosa objetivada. La verdad como adecuación sólo se comprende efectivamente por la verdad como presencia.

Cubriéndolo con juicios previos, velándolo con definiciones y con una intrincada maraña de palabras, no dejamos que el ente verdadero se manifieste. No es que no esté ahí; somos nosotros quienes no estamos libres para verlo. En el análisis se rompe el velo del prejuicio y la palabra. La captación de las nociones simples nos obliga a ver con nuestros propios ojos. Porque la idea, lejos de interponerse entre nosotros y el ente cual un cuerpo opaco que lo velara, lo hace patente. El análisis es un des-cubrimiento: al disolver la complejidad de las cuestiones, rebasa

la esfera de las palabras y pone el ente a la vista. Y este estar a la vista del ente es justamente la verdad de cualquier pensamiento.

En resumen. Hemos visto cómo descansa el método en el análisis de las cuestiones complejas; gracias a él pasamos de la aprehensión de equivalencias entre palabras a la comprensión de sus significaciones verdaderas. Por otra parte, a la composición de las cuestiones corresponde una composición semejante de las cosas significadas. El orden y conexión de las cosas es el orden y conexión de las ideas. Porque ambos se unen en su base: las naturalezas simples, patentes al entendimiento. De tal suerte que la ciencia entera y la metafísica, la disciplina de los conceptos verdaderos al igual que la doctrina del ente en cuanto ente, consistirá en ese doble y unitario análisis: "Toda la ciencia humana consiste en esto solamente: en ver distintamente cómo esas naturalezas simples concurren a la composición de otras cosas" (58).

Mas lo anterior supone que la reducción a lo claro y distinto conduzca a ideas que no se interpongan delante de la cosa como si fueran objetos distintos de ella. La idea clara y distinta ha de tener una situación ambigua. No es, por así decirlo, más que la unión entre la cosa y el pensamiento. La idea clara y distinta expresa justamente el carácter de inmediatez de la relación entre la visión intelectual y su objeto. Es, a la vez, la cosa y la significación. Pero es la cosa en la medida en que es significada y la significación en la medida en que es dada. En la idea, tanto el ente como el pensamiento cobran un nuevo sentido: el ente se muestra como presencia ante el pensamiento, el pensamiento como apertura hacia el ente. La idea clara y distinta es sólo eso "entre" en el que los dos términos se abren el uno al otro. El centro de toda la reflexión de Descartes es la idea, porque toda su filosofía tiende a indicar el "lugar" preciso en que el pensamiento y el ente entran en inmediato contacto. Ese lugar es el sitio en que surge la verdad. La verdad como presencia inmediata del ente al pensamiento, la verdad como apertura del pensamiento al ente. La idea es el lugar de la verdad. Pero ese lugar es sólo la zona del encuentro entre el pensamiento y las cosas. "Por lo que respecta al conocimiento -dice Descartes en las Reglas- dos cosas tan sólo es necesario tener en cuenta: nosotros que conocemos y las cosas mismas que deben ser conocidas" (59).

##### 5. La deducción.

alcanzar nociones simples, si, por otra parte, la verdad se muestra originalmente en la intuición de esas nociones simples, es menester otro procedimiento -paralelo a la división y de sentido inverso- que permita llegar a proposiciones complejas verdaderas a partir de nociones simples. Se tratará de un tránsito de lo simple a lo complejo diferente, naturalmente, del procedimiento de definiciones formales; en lugar de velar la claridad de las ideas con relaciones complejas entre palabras, se tratará ahora de acceder a la comprensión de ideas compuestas claras y distintas. Pero sólo podemos comprender efectivamente lo compuesto a partir de lo simple: "nunca podemos entender nada si no es estas naturalezas simples y la mezcla o composición entre ellas" (60). El procedimiento en cuestión deberá, llegar a lo complejo de tal modo que su verdad resulte de la evidencia de lo simple, y se funde en ella. Es la operación que regulan los dos últimos preceptos del método.

El tercer precepto, el del "orden", dice así: "Conducir ordenadamente mis pensamientos empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente" (61). No se trata, por supuesto, de seguir el orden lógico formal, por géneros y especies, de los escolásticos, sino la concatenación de dependencia y fundamentación de los conocimientos. Ésta forma una serie lineal que va de las nociones más simples, inmediatamente evidentes, a las más complejas, inferidas de las primeras. Y como el orden de las ideas corresponde al orden de las cosas significadas, el precepto prescribe también el tránsito de cosas simples a cosas complejas; en otros términos: habla, en general, del paso de lo absoluto a lo relativo.

Absoluta es toda naturaleza simple, clara y distintamente percibida, no deducida de otra anterior ni descomponible en otras, de tal modo que contenga "la naturaleza pura y simple de que es cuestión". Relativas son aquellas nociones que derivan de las primeras por una relación de composición o dependencia. "Relativo (respectivum) es lo que participa en la misma naturaleza o, por lo menos, en algo de ella, por lo cual puede ser referido a lo absoluto y deducido de él conforme a cierto orden" (62). Todo el orden metódico consiste en "pasar de las cosas relativas a lo absoluto, o a la inversa" (63). Por supuesto que las nociones de "absoluto" y "relativo" se refieren siempre a una relación de objetos o ideas dentro

de un orden; algo puede ser absoluto respecto de la noción siguiente en el orden y relativo respecto de la noción antecedente (64).

De la intuición de las naturalezas simples pasamos a los conocimientos que se fundan en ellas, por deducción. Descartes llama así a todo procedimiento de inferencia. Todas las verdades se siguen unas de otras en el reino de la razón; se encuentran vinculadas necesariamente como eslabones de una firme cadena. En la deducción comprendemos el vínculo lógico que une necesariamente cada proposición con sus consecuencias y recorreremos por orden el sistema de las verdades. Pero, puesto que la comprensión de toda proposición presenta las cosas mismas significadas, en la deducción se intuyen los vínculos entre las cosas más allá de los vínculos entre meras palabras. "Pues la conjunción que se efectúa en el razonamiento (ratiocinatione copulatio) no es de los nombres, sino de las cosas significadas por los nombres" (65).

La deducción puede verse también como un procedimiento de composición. Es, en efecto, "la única (operación) por la que podemos componer cosas de cuya verdad tengamos certeza" (66). En este sentido, es el exacto contraparte de la división. Su importancia estriba en constituir la única vía posible para recuperar el conocimiento de las cosas compuestas, sin perder la evidencia que habíamos adquirido en el análisis. Pero todo procedimiento de composición ¿no estaría acaso condenado a abandonar la presencia original de la verdad, que acompaña a las naturalezas simples? ¿Cómo puede un conocimiento de lo complejo y relativo "participar" de la verdad que se presenta en lo simple y absoluto? Sólo podrá hacerlo si, en último término, lo relativo puede reducirse a lo absoluto y el conocimiento de lo compuesto, a una intuición de lo simple.

En efecto, la deducción no hace intervenir una facultad racional distinta a la simple intuición. Sólo amplía el conocimiento intuitivo del cual hablaba el primer precepto. Consiste en un movimiento continuo e ininterrumpido del entendimiento, por el cual ve a la vez dos proposiciones (y dos cosas) y la dependencia entre ellas. Así, la deducción puede descomponerse en varios momentos intuitivos. Intuición y deducción difieren: en que la primera es -por así decirlo- estática y la segunda consiste en un movimiento continuo en que la mirada intelectual pasa de una proposición a otra. "Muchas cosas se conocen con tal de que se deduzcan de principios verdaderos por un movimiento continuo e ininterrumpido del pen-

samiento, que intuye con precisión cada cosa (per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis)" (67). La deducción es una intuición en acción, que deja de estar fija en la presencia de un ente simple, para lanzarse a la aprehensión de un todo o conjunto. Por otra parte, también el resultado de la deducción, las proposiciones verdaderas a que llega, se reducen a verdades fundadas en intuición. "Pues cualesquiera (proposiciones) que deduzcamos inmediatamente una de las otras, si su inferencia es evidente, quedan reducidas a una verdadera intuición" (68). En efecto, el conjunto que, en ese caso, llega a aprehenderse en la deducción está constituido por elementos intuidos.

Lo mismo sucede con la enumeración, de que habla el cuarto precepto: "Hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales que llegase a estar seguro de no omitir nada" (69). La enumeración puede entenderse como contraprueba de la división: efectuado el análisis, es menester repasar la cuestión, enumerando sus partes para no olvidar ninguna. Pero también puede entenderse en otro sentido, como un aspecto de la deducción pues Descartes a menudo denomina "enumeración" o "inducción" a una deducción "múltiple y complicada" (70). Una vez efectuada una deducción de muchos términos, tenemos un conocimiento de cada proposición y de cada enlace, mas no abarcamos en su conjunto la cadena entera. Al llegar a la última consecuencia ha desaparecido la presencia actual de la primera; sólo la memoria la conserva. Por ejemplo, en la cadena de proposiciones A-B-C-...N, al deducir N de M, tengo intuición inmediata del enlace de N con M mas no con A. La enumeración es el vigilante de la memoria; nos impide confiar en ella. Obliga a repasar toda la cadena en un nuevo movimiento rápido de intuición, de modo de apreciar su continuidad perfecta; es menester un acto continuado que llegue a intuir la conexión de la más lejana consecuencia (N) con el primer principio (A). Gracias a él el conjunto se hace simultáneamente presente. Hay que recorrer la cadena entera con un movimiento continuo que "al mismo tiempo intuya cada cosa y pase a las otras,... hasta que aprenda a pasar tan rápidamente de la primera a la última que, no dejando casi nada a la memoria, parezca que intuyo todo a la vez (rem totam simul videar intuari)" (71). La intuición se amplía al máximo; el conjunto queda iluminado en la unidad de un sólo acto de conocimiento. Así, al igual que la deducción, la enumeración es sólo la intuición puesta en movimiento. Intuición y enumeración son dos operaciones que "se ayudan y completan, de suerte que parecen confundirse en una sola, por cierto movimiento del pensamiento que, al mis

mo tiempo, intuye atentamente cada cosa y pasa a otras" (72).

Esta ampliación de la intuición permite volver evidentes proposiciones y cosas compuestas, pues su verdad sólo podrá manifestarse si pueden fundarse en actos simples de visión. La deducción trae a la presencia del entendimiento muchas cosas que "no son evidentes por ellas mismas (quamvis non ipsae sint evidentes)" (73). Es decir, llega a proposiciones referidas a cosas que no aparecen con evidencia, de tomarlas aisladas, pero que se vuelven evidentes, al comprender clara y distintamente cada uno de los enlaces intuitivos que las conectan con una verdad simple. La evidencia de una consecuencia lejana en el orden de la deducción puede considerarse como una evidencia compuesta de todas las evidencias parciales que constituyen la cadena deductiva, de tal modo que desaparecería esa evidencia con sólo que faltara una de las evidencias particulares (74). Y puesto que -según vimos- sólo se comprende efectivamente una proposición al presentar sus ideas con evidencia (con claridad y distinción), podríamos decir que la comprensión clara y distinta de la consecuencia lejana es equivalente a la comprensión de todas y cada una de las proposiciones y conexiones entre proposiciones, que le anteceden en el orden deductivo. La deducción es pues una vía paralela a la división, cuyo resultado igualmente es llevar a claridad y distinción lo complejo, es decir, comprender lo complejo a partir de lo simple. En este sentido, cualquier consecuencia, aunque se formulara en un enunciado aparentemente simple, podría considerarse como una proposición compleja, cuyo sentido implicaría el de todas las proposiciones que la anteceden en la serie, consideradas en su orden preciso. La deducción sería pues un procedimiento para reducir las significaciones (ideas) compuestas a la claridad y distinción propia de las nociones simples. Y como en la evidencia de las significaciones se muestran las cosas significadas, podríamos considerar la deducción como un procedimiento para traer los entes compuestos a la misma visión inmediata con que se muestran las cosas simples. Si la intuición consiste en dejar que el ente se haga patente, deducción y enumeración no son más que maneras de ampliar esa esfera de patencia (75).

Los cuatro preceptos regulan un solo movimiento del pensamiento. El conocimiento cierto es una sucesión continua de vistas claras y distintas o, mejor dicho, una vista clara y distinta continuada. Conocer es aprehender los objetos tal y como se muestran en su pura presencia, y la razón es, en último término, visión. Razonar quiere decir dejar que el

ente se haga patente, en libertad, sin la intervención de nuestras conjeturas y prejuicios. El entendimiento no asume una nueva función con el razonamiento; puesto en movimiento, se limita a recorrer el conjunto de los entes para acoger lo que éstos le muestren.

Los cuatro preceptos del método tienen el mismo sentido: verificar toda opinión sobre la base de las ideas claras y distintas; mas esto equivale a descubrir el ente verdadero bajo el velo de las palabras y los prejuicios. No se trata de una tarea productora sino depuradora. Pues es nuestra acción la que oculta; y basta hacer de lado los juicios previos para que el ente, por sí mismo, se ofrezca.

Pensamiento es lo contrario del pre-juicio. No coacta ni aprisiona; pone en libertad, franquía. Pasa sobre la red de las palabras y deja que, en su lugar, sea el ente. Este explayarse del ente es presencia; y la presencia es verdad.

Verdad no es una relación sino un acto. Es el acto de revelación del ente. En la revelación del ente, la luz del pensamiento y el ente iluminado entran en contacto. Su unión se efectúa en la idea clara y distinta. En las ideas, los entes se hacen "transparentes" al pensamiento. Porque idea es ente en cuanto iluminado, pensamiento en cuanto iluminante. La idea clara y distinta expresa la recíproca presencia de la luz de la razón y de su objeto. Idea es el lugar en que la apertura del pensamiento al ente y del ente al pensamiento se encuentran.

Tal es la concepción predominante en la época de las Regulae y de la Recherche de la verité; ella imprime su sello al método. Corresponde, en efecto, a la vía hacia el conocimiento verdadero, esto es, a la búsqueda universal de la verificación. Al aplicar el método a la totalidad del conocimiento, conducirá a establecer como principio de todo conocimiento la apertura del pensamiento al ente. La famosa fórmula del cogito será la expresión impropia de ese principio. Su descubrimiento está ligado a esta primera concepción de la idea y del ente.

## ( CAPITULO I. NOTAS AL PIE DE PAGINA)

- (1) Disc., II (AT, VI, 18, 16).
- (2) P.P., I, I (AT, VIII, 5, 7).
- (3) P.P., I, LXXI, (AT, VIII, 36, 18).
- (4) Disc., II (AT, VI, 14, 4).
- (5) C. a Mersenne, 12 sept. 1638 (AT, II, 353, 21).
- (6) Sobre los falsos fundamentos del prejuicio, véase Disc. II (AT, VI, 16, 20); R.V. (AT, X, 496, 1 y 507, 6); P.P., I, LXXI-LXXII (AT, VIII, 35, 5 y 38, 7).
- (7) P.P., I, XLV (AT, VIII, 22, 3).
- (8) P.P., I, XLV (AT, VIII, 22, 6).
- (9) Reg., III (AT, X, 368, 14).
- (10) P.P., I, XXX (AT, VIII, 16, 17 y 17, 3).
- (11) Reg., XII (AT, X, 423, 1). Véase también P.P., I, XXIII.
- (12) P.P., I, XLIII (AT, CIII, 21, 18).
- (13) Martín Heidegger sostiene esa interpretación, a nuestro parecer insuficiente en este punto. Véase: "Die Zeit des Weltbildes", en Holzwege, V. Klostermann, Frankfurt, 1950, p. 80 y ss, p. 98 y ss.
- (14) C. a Mersenne, jul. 1641 (AT, III, 392, 24). Véase también II Resp. (AT, VII, 160, 19).
- (15) Véase C. a Mersenne, jul. 1641 (AT, III, 395, 11).
- (16) Ibid. (AT, III, 393, 15).
- (17) Ibid. (AT, III, 392, 20). Véase el texto gemelo en II Resp. (AT, VII, 160, 17).
- (18) P.P., I, LXXIV (AT, VIII, 37, 26). Advertamos que Descartes suele emplear corrientemente el término conceptum como sinónimo de idea.
- (19) Reg., XIII (AT, X, 434, 1).
- (20) I Resp. (AT, VII, 102, 3).
- (21) II Resp. (AT, VII, 166, 14). Véase también I Resp. (AT, VII, 116, 22) y C. a Mersenne, mar. 1642 (AT, III, 545, 1).
- (22) Disc. (AT, VI, 559).
- (23) I Resp. (AT, VII, 102, 27). La noción de "existencia objetiva" pro vendría de Guillermo de Ockam, quien la define así: "esse objectivum

in anima cujus esse non est aliud nisi cogitari vel intolligi ab intellectu" (cit. por E. Gilson, L'etre et l'essence, Vrin, Paris, p. 142-3). Suárez, por su parte, distinguía entre "concepto formal" y "concepto objetivo". El primero sería el acto mismo del entendimiento por el cual concibe una cosa o la noción común de una cosa; el segundo sería la cosa misma considerada como objeto del entendimiento. "Conceptum objectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu ropraesentur... et ideo recte dicitur objectivus: quia non est conceptus ut forma intrinsice terminans conceptionem, sed ut objectu et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit" (Med. Disp., II, 1, 1; cit. por E. Gilson, Index scolastico-cartesien, Alcan, Paris, 1912, p. 49). La "idea" de Descartes tiene, por lo tanto, como antecedente el "concepto objetivo" de Suárez.

- (24) V Resp., (AT, VII, 371, 12).
- (25) C. a X, 1645 o 1646 (AT, IV, 350, 19).
- (26) Burman (AT, V, 164).
- (27) Véase C. a X, ag. 1641 (AT, III, 433, 11).
- (28) C. a X, 1645 o 1646 (AT, IV, 349, 25). Véase también P.P., I, LXII, (AT, VIII, 30, 6).
- (29) II Resp. (AT, VII, 160, 14).
- (30) Esta noción de "idea" no difiere, en este punto, de la de Santo Tomás. Por ejemplo: "Idea, palabra griega, se dice en latín 'forma': de donde por 'ideas' se entiende las formas de otras cosas, que existen separadas de esas mismas cosas (formae aliarum rerum, praeter ipsas res existens)" (Suma Teológica, I, q. 15, a. 1).
- (31) IV Resp. (AT, VII, 232, 13). Esta distinción está tomada de Suárez. El propio Descartes señala el pasaje: Med. Disp., IX, secc. II, n. 4.
- (32) Disc. (AT, VI, 18, 24).
- (33) Reg. XIII (AT, X, 430, 7).
- (34) Reg. XII (AT, X, 428, 22).
- (35) Reg. XIII (AT, X, 432, 14).
- (36) R.V. (AT, X, 524).
- (37) Véase infra, cap. IV, 18.
- (38) R.V. (AT, X, 515).

- (39) Reg. XII (AT, X, 426, 16). Véase también, sobre el mismo punto; R.V. (AT, X, 523); P.P., I, X, (AT, VIII, 8, 3); C. a Huyguons, oct. 1639 (AT, II, 597, 18).
- (40) Véase, por ejemplo, Reg. XII (AT, X, 420, 14 y 425, 20).
- (41) Reg. XII (AT, X, 419, 6).
- (42) Reg. XII (AT, X, 418, 13).
- (43) "Sólo hay muy pocas naturalezas puras y simples que podamos intuir, en un principio y por sí mismas, sin que dependan de cualquiera otra" (Reg. VI; AT, X, 383, 11).
- (44) Reg. XII (AT, X, 418, 1).
- (45) Reg. XIV (AT, X, 439, 11).
- (46) Reg. XII (AT, X, 418, 3).
- (47) Reg. XII (AT, X, 420, 3).
- (48) Disc. (AT, VI, 33, 4): "... l'essence ou la nature..."; Med., V. (AT, VII, 64, 15): "... natura, sive essentia, sive forma..." Para otros textos semejantes, véase E. Gilson, R. Descartes, Discours de la Méthode. Texte et commentaire, J. Vrin, Paris, 1947, p. 305.
- (49) C. ad Hyperaspistem, ag. 1641 (AT, III, 423, 22).
- (50) Reg. VII (AT, X, 399, 5).
- (51) Reg. XII (AT, X, 420, 9).
- (52) II Resp. (AT, VII, 162, 8).
- (53) Reg. VIII (AT, X, 394, 12).
- (54) Reg. XII (AT, X, 420, 14).
- (55) Reg. IX (AT, X, 401, 21).
- (56) C. a Mersenne, 21 en. 1641 (AT, III, 283, 4).
- (57) C. a Mersenne, 16 oct. 1639 (AT, II, 597, 5).
- (58) Reg. XII (AT, X, 427, 3). Para la metafísica, véase II Resp. (AT, VII, 157, 6).
- (59) Reg. XII (AT, X, 411, 3).
- (60) Reg. XII (AT, X, 422, 7).
- (61) Disc. (AT, VI, 18, 27).
- (62) Reg. VI (AT, X, 381, 22 y 382, 3).
- (63) Reg. VIII (AT, X, 392, 17).
- (64) Véase Reg. VI (AT, X, 382, 19).
- (65) III Resp. (AT, VII, 178, 24).
- (66) Reg. XII (AT, X, 19).
- (67) Reg. III (AT, X, 369, 22). Véase también Reg. VII (AT, X, 387, 10).
- (68) Reg. VII (AT, X, 389, 15).

- (69) Disc. (AT, VI, 19, 3).
- (70) Reg. XI (AT, X, 408, 5).
- (71) Reg. VII (AT, X, 388, 3). Véase también Reg. XI (AT, X, 409, 4).
- (72) Reg. XI (AT, X, 408, 12).
- (73) Reg. III (AT, X, 369, 22).
- (74) Véase Reg. VII (AT, X, 389, 28).
- (75) El sentido de la deducción podría resumirse con estas palabras de Norman Kemp Smith: "What Descartes is, in effect, here maintaining is that 'inference' or 'reasoning' is valid only when done for the mind and not by it, i.e. done for it by its 'objects' which are self-disclosing" (New Studies in the Philosophy of Descartes, Macmillan, Londres, 1952, p. 73).

## II LA MOSTRACION DEL PRINCIPIO

### 6. La vía hacia el principio.

El método conducía del prejuicio a la intuición; aplicado a la totalidad del conocimiento, será un retorno a los fundamentos. "Hace ya algunos años advertí que, desde la edad primera, he admitido por verdaderas muchas opiniones falsas y que todas las que después construí sobre ellas (superstruxi) son dudosas; por ello es menester una vez en la vida derrumbarlas todas de raíz y empezar de nuevo desde los primeros fundamentos (funditus omnia semel in vita esse evertenda atque a primis fundamentis donuo inchoandum), si deseaba establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias" (1). El conjunto de las opiniones no verificadas es como una compleja superestructura que oculta bajo su peso los cimientos. Derrumbarla de una vez por todas es poner a luz los fundamentos, que siempre habían estado ahí pero que sólo ahora se muestran al descubierto. Es una vuelta al principio en el doble sentido de la palabra, que significa a la vez inicio temporal y fuente de validez. Retorno, en primer lugar, al estado de limpidez natural en que se encontraba la razón en nuestra edad primera, antes de oscurecer el espíritu con las opiniones ajenas; volver a la mirada asombrada y franca con que por primera vez veíamos el mundo por nosotros mismos. Retorno, en segundo lugar, a la fuente de que brota el conocimiento verdadero y a la base en que asienta sus derechos toda verdad. Mas el camino del retorno es siempre el más doloroso. Hay que desnudar, vaciar (evertere) el espíritu de todo lo que lo enajene, hasta dejarlo a solas consigo mismo. La duda metódica es esa vía de despojo de los juicios previos. Quiere desembarazarnos de todo juicio aceptado servilmente, quiere descargar el espíritu de toda creencia capaz de empañar la visión libre de las cosas. Es por ello una catharsis, una depuración de la razón por ella misma. Es proceso total de destrucción, por ser camino radical de revelación, que sólo se detendrá en el principio. Al igual que en el ejemplo del cuadro mal pintado, que narra Descartes (2), hay que borrar del espíritu todo lo adventicio, para llegar al punto ori-

ginal en que todo pueda configurarse de nuevo.

Así, la duda metódica es el tránsito de la aceptación de las opiniones a la ostentación directa del principio de todo conocimiento. Y éste sólo puede presentarse a sí mismo. En el pequeño diálogo, la Investigación de la Verdad, Descartes opone el nuevo camino de la filosofía al tipo de letrado para quien la ciencia es un haber intocable, una posesión recibida de otros cuya autoridad toma el lugar de libre convicción; "lleno de opiniones y embarazado por mil prejuicios", incapaz de ver libremente las cosas por sí mismo, no es sino esclavo de un saber que no osa discutir. A él se enfrenta el hombre liberado que desea atenerse al uso libre y seguro de la propia razón. La verdad que engendra convicción segura es, para éste, aquella que la razón comprende inmediatamente por ella misma. Así, al conocimiento por definiciones formales de la Escuela, se opone la esfera de las cosas que se ofrecen de modo inmediato al espíritu. "Hay cosas que no podemos aprender si no las vemos", para las cuales no cabe la mediación del profesor o de la sociedad, y "es imposible que alguien adquiriera esas cosas por otra razón que por sí mismo" (3). Ellas constituirán el principio. El término de la depuración de la razón es, pues, la visión inmediata de los entes; ésta es justamente la operación del pensamiento en libertad.

Pero si los entes sólo se muestran al término del método, no están dados en sus inicios; deben ser descubiertos. Y sólo puede descubrirse lo que previamente tiene dos características: primero, existir antes de su descubrimiento y no nacer con éste; segundo, no presentarse aún tal como es, por estar confundido bajo otra cosa; algo ha de impedir su aparición, si ha de ser descubierto. Así, el principio está ahí antes de la depuración metódica y, sin embargo de ello, aún no se hace patente. Descubrir no consiste, pues, en hallar algo que antes no era; descubrir es alejar aquello que impide ver lo que ya es. El camino del descubrimiento es un camino negativo. No afirmará un nuevo ente; sólo rechazará los seudoconocimientos que no dejan que se exhiba la verdad. Porque tal vez sólo la negación, y no la afirmación, sea capaz de dejar ser inmediatamente al ente.

La negación de las opiniones recibidas se efectúa en un proceso de radicalismo creciente. Es fácil distinguir tres niveles sucesivos en la duda metódica, que responden respectivamente a los llamados "motivos naturales de duda", al argumento del "sueño" y al del "genio maligno".

El primer nivel de la duda metódica consiste en el rechazo global de todos los juicios basados en pretendidas razones de cuya verdad tenemos motivos "razonables" para dudar. Se trata pues de suspender el asentimiento a los enunciados que no hayan sido verificados debidamente, a partir de algo evidente. La consideración de la relatividad de los juicios históricos y de las opiniones basadas en el hábito, el examen de las falacias de los sentidos, señaladas desde antiguo, y de los paralogismos a que está propenso el razonamiento, socavan la firmeza de las tres fuentes de que se derivan las opiniones recibidas y nos obligan a rechazar los prejuicios que se levantan sobre ellas (4).

Pero, aun después de reducidas esos prejuicios, queda en pie otra opinión respecto de la cual no parece haber motivo "natural" de duda. Tenemos, en efecto una poderosa inclinación natural a establecer que existen cosas independientes del pensamiento, situadas "fuera" de él, que corresponderían a las ideas sensibles y serían, de algún modo, semejantes a éstas. A esta creencia no impulsa propiamente razón alguna, sino una especie de hábito permanente. De hecho, siempre "hasta ahora he juzgado así". Es una costumbre que arrastro desde la niñez. "No hay ninguno de nosotros que no haya juzgado desde la edad primera que todo lo que sentía eran ciertas cosas existentes fuera de su mente y enteramente similares a sus sensaciones, esto es, a las percepciones que tenía de ellas. Al punto que al ver, por ejemplo, un color, pensaba ver alguna cosa puesta fuera de nosotros y enteramente similar a la idea de ese color que entonces experimentábamos en nosotros; y por la costumbre de juzgar así, nos parecía verlo tan clara y distintamente que lo teníamos por cierto e indudable". (5). Tan arraigada está en mí esa creencia habitual tanta repugnancia siento en hacerle violencia, que me parece que la naturaleza misma me la dicta (6). Pero, en verdad, la creencia en la existencia de esas cosas "externas", duplicados de ideas "internas", no está manifiesta por la luz de la razón, es efecto de un impulso ciego. "Cuando digo que me parece que la naturaleza me la enseña, entiendo solamente cierto impulso espontáneo (spontaneo quodam impetu) que me lleva a creer en ella y no alguna luz natural que me muestre que es verdadera" (7). Es decir: ese juicio habitual no se encuentra verificado en la evidencia, sólo expresa un impulso irracional que nos conduce a poner la existencia de algo que no se encuentra manifiesto. Constituye, por lo tanto, el último y más arraigado prejuicio que debemos poner en duda.

¿A qué se refiere exactamente ese prejuicio? Se refiere, desde luego, a un modo de existencia que rebasa la existencia objetiva: trata de la existencia formal. Pero entiende la existencia formal en un sentido muy peculiar: la juzga constituida a su vez por dos esferas de existencia diferentes: una "fuera" y otra "dentro" de la mente. Esta división no corresponde al campo de la existencia objetiva, pues no se encuentra manifiesta al entendimiento; en la esfera objetiva, el entendimiento se encuentra abierto intuitivamente a sus objetos, los objetos presentes al entendimiento. La división corresponde al modo como suponemos existen las cosas con independencia del entendimiento; sólo en este nivel puede un juicio separar la "mente" de lo "extramental". En consecuencia, al poner en duda el prejuicio, la duda debe recaer sobre la posición de existencia formal, entendida en ese sentido preciso: debe suspender justamente la creencia en la división entre un "interior" y un "exterior" del pensamiento (puesto formalmente como "mente").

No obstante, Descartes parece no ver claramente cuál es el término de la creencia natural. Por motivos que luego indicaremos, guiado por otros juicios previos, piensa que se refiere exclusivamente a la existencia formal de lo "extramental"; de modo que la duda metódica no afectaría a la esfera de lo "intramental". Considera que la duda dejaría a salvo una esfera "interior" de existencia objetiva. No ve que lo "intramental" sólo es puesto en el momento mismo en que un juicio pone la existencia formal de algo "exterior" a la mente; ambas posiciones son facetas correlativas del mismo juicio habitual, ambos son términos de la misma creencia natural, que rebasa lo manifiesto. En el ejemplo aducido por Descartes, sólo porque creemos que hay una sustancia "fuera" del pensamiento, la percepción (idea) del color queda determinada como algo "interior" a éste. En la idea de color no se encuentra nota alguna que la presente "en" la mente; ésta localización es una noción oscura que no surgiría sin la creencia en la existencia formal de una cosa extramental. En suam, Descartes no ve que al suspender la posición de existencia de lo extramental, por ello mismo está suspendiendo la distinción entre un interior y un exterior de la "mente". La identificación de la esfera de la existencia objetiva con un "interior" del pensamiento sólo puede basarse en el mismo prejuicio habitual, de que tratamos de liberarnos. En verdad, la suspensión de la creencia natural, debería eliminar la pretendida localización formal en un "interior" y un "exterior" del pensamiento (y los oscuros conceptos de "subjetividad" y "objetividad" ligados a esa localización).

En efecto, hemos visto cómo en las ideas claras y distintas se presentan las cosas en la medida en que son significadas. Por otra parte, esas mismas cosas pueden además existir formalmente, sin dejar de ser objetivas, o bien ser puros "entes de razón" carentes de existencia real. La existencia objetiva no se presenta, pues, reducida a una "intrumentalidad", concepto que, por otra parte, sólo se refiere a la existencia formal. El prejuicio de que aún no se libera Descartes puede expresarse en una doble identificación: la identificación entre existencia objetiva y existencia "en la mente", por una parte, la equiparación entre existencia formal y existencia "fuera de la mente", por la otra. El prejuicio consiste en negar existencia formal a cualquier cosa con existencia objetiva y, correlativamente, en negar existencia objetiva a lo que tuviera existencia "extramental". Lo que es igual: consiste en identificar lo objetivo con un modo de existencia que en realidad correspondería a una región de la existencia formal. Duplicación, primero, del mundo de lo objetivamente presente en un mundo paralelo "trascendente", identificación de aquél con lo "mental", luego: doble prejuicio fundado en la creencia natural, que conducirá a Descartes -como veremos- a velar de nuevo el principio bajo la famosa dualidad del alma y el cuerpo.

Ahora comprenderemos mejor el alcance del argumento del sueño. También en sueños he acompañado mis visiones con una creencia en su realidad que, sin embargo, luego he comprendido ser falsa. "¡Cuántas veces, en verdad, me ha sucedido que el sueño nocturno me persuada de estar aquí, vestido con mi abrigo, sentado junto al fuego, cuando, despojado de los vestidos, yazgo en el lecho! Y ciertamente me parece ahora que, al mirar este papel, lo hago con ojos despiertos; que no está dormida esta cabeza que nuevo; que a sabiendas alargo y siento esta mano; lo que sucede en el sueño no parece tan claro y distinto como todo esto. Pero, al pensar con cuidado en ello, recuerdo haberme engañado a menudo por ilusiones semejantes, mientras dormía. Al detenerme en este pensamiento, veo tan manifiestamente que no hay indicios concluyentes ni signos bastantes ciertos para distinguir nítidamente entre la vigilia y el sueño, que me quedo atónito; y tanta es mi extrañeza que casi es capaz de persuadirme de que estoy durmiendo" (8).

¿Qué debo poner en duda por el argumento del sueño? En el ejemplo de Descartes, todos los datos de la intuición tal como están dados, son comunes a la vigilia y al sueño (supuesto o efectivo); en ambos casos

están presentes con claridad la superficie del papel que miro o la sensación del movimiento de la mano; la suposición del sueño no cancela su existencia objetiva. Por otra parte, aunque a primera vista parezcan efectivamente confundirse, una observación más cuidadosa mostraría ciertas características claramente presentes en uno y otro tipo de datos, que permitirían distinguirlos; lo cual señalará el propio Descartes al final de las Meditaciones. "Ahora encuentro una muy notable diferencia (entre la vigilia y el sueño), y es que nuestra memoria no puede nunca enlazar y juntar los ensueños unos con otros y con el curso de la vida, como suele juntar las cosas que nos suceden estando despiertos... Pero cuando percibo cosas, conociendo distintamente el lugar de donde vienen, el sitio en donde están y el tiempo en que me aparecen, pudiendo además enlazar sin interrupción el sentimiento que de ellas tengo con la restante marcha de mi vida, tengo la completa seguridad de que las poseo despierto y no dormido" (9). Los datos percibidos presentan una conexión ininterrumpida y regular con el curso general del mundo vivido, que se halla ausente en los datos del sueño; por otra parte, aquéllos están localizados en una trama espacial y temporal coherente, cosa que no sucede con éstos: basta esa observación para distinguirlos. Y aunque esta observación se expresa en un juicio, hay que notar que el carácter diferencial que señala entre vigilia y sueño es intuitivo de modo inmediato, con claridad y distinción. En el campo del ente objetivo podemos distinguir, por lo tanto, entre dos cosas: por un lado, la esfera de lo percibido como ingrediente de un mundo coherente y regular de experiencia, dentro de una trama espacio-temporal unitaria, cuya existencia se impone al pensamiento; por el otro, la esfera de lo simplemente "imaginado" o "soñado", que carece de esas notas. A la primera podríamos justificadamente llamarla "real" y a la segunda "irreal"; y ésta sería, tal vez, la única acepción clara y distinta de "realidad". Mas esa distinción no rebasa lo claramente manifiesto al entendimiento. El argumento del sueño no permite, por consiguiente, dudar de lo percibido, ni de la esfera de lo "real" en este sentido claro; tampoco permite confundir lo ilusorio o imaginario con los ingredientes del mundo coherente de la experiencia de lo "real", puesto que uno y otro presentan claramente diferentes características. ¿Qué es pues lo que en verdad podría poner en duda el argumento del sueño?

La creencia natural añadía a lo puramente percibido un juicio que lo duplicaba en un mundo de cosas independientes del pensamiento, consideradas "reales" en el sentido oscuro -enteramente distinto del anterior-

de "extramentales". La creencia natural supone que lo "ilusorio" debe estar en un sujeto y lo "real" fuera de él. La distinción clara, en la esfera del ente objetivo, entre campo de lo percibido verdaderamente y campo de lo ilusorio, se duplica con otra distinción oscura, por la que el primero implica una esfera separada de la mente y el segundo una esfera puramente "mental". Esta segunda división no es evidente; es ella la única que el argumento del sueño permite, en realidad, poner en duda. En efecto, el argumento muestra que también en el sueño podemos falsamente creer que las cosas ilusorias o imaginadas existen "fuera de la mente" y sugiere, por lo tanto, que la creencia natural podría ser semejante a esa falsa creencia del sueño. El argumento debería eliminar el concepto oscuro de "realidad" que expresa la división no verificada (ni verificable) entre una "realidad extramental" y una "irrealidad mental" (10). Debería eliminar, a la vez, la creencia en un mundo de existencia formal que duplicara el mundo objetivo y en un mundo "interior" o "subjetivo" que no tendría acceso a él.

Sin embargo, como sabemos, Descartes interpreta el argumento de otro modo. Piensa que sólo debe poner en duda el mundo "externo", con lo que el ente objetivo queda reducido a un mundo "mental" o "subjetivo". No vé -por los motivos que habremos de señalar- que esa reducción supone justamente la posición de realidad que el argumento del sueño pretende eliminar. El argumento del sueño debería, en verdad, considerarse, como un expediente -un tanto artificioso- para separar la esfera de las ideas claras y distintas, en que las cosas se dan, de una noción oscura muy peculiar: la duplicación del mundo de los entes en una región "mental", a la cual pertenecerían las ideas mismas, y otra "extramental", a la que pertenecerían las cosas "reales". Permitiría así suspender la creencia en la "realidad", entendida en el sentido oscuro de una existencia formal escindida en esas dos regiones y opuesta a la existencia objetiva. El verdadero resultado del argumento sería, pues, diferente al que Descartes le atribuye; pero sólo así podría funcionar como el último rechazo de las ideas oscuras y confusas que nacen de la creencia natural.

Lo que deja a salvo al argumento no es, pues, una esfera "subjetiva" que se enfrentara al campo de las realidades que le son trascendentes, mucho menos un sector de la existencia "formal": lo "mental". Lo que deja a salvo es el campo entero de lo "objetivo", tal como se abre clara y distintamente al pensamiento. En efecto, aun en el sueño, todo

lo claro y distinto es absolutamente verdadero, como el propio Descartes indica. "En verdad hubiera podido concluir que todo lo que es clara y distintamente percibido por alguien es verdadero, aunque éste pueda dudar, al mismo tiempo, si sueña o está despierto; o incluso -si se quiere- aunque sueñe o delire: pues nada puede ser percibido clara y distintamente por quienquiera lo perciba, que no sea tal como lo perciba, esto es, que no sea verdadero" (11).

Por otra parte, tanto en sueños como en vigilia puedo dudar de las ideas y cosas compuestas; mas ni en uno ni en otra, puedo poner en duda las nociones simples a que pueden reducirse; pues éstas -como vimos- se presentan claramente. Después de la consideración de la similitud entre sueño y vigilia, sucumbe la veracidad de los juicios acerca de las cosas compuestas, aún no decididas, mas queda en pié el conjunto íntegro de las ideas simples, con tal de no ponerlas como cosas "de la naturaleza", esto es, como contenidos de un mundo "real" extramental. Así, puede afirmar Descartes que todas las ciencias que "no tratan sino de cosas muy simples y generales y que se preocupan poco de si esas cosas están, o no, entre las cosas de la naturaleza, contienen algo de cierto e indudable" (12).

El argumento del sueño marca un último nivel de profundidad en el proceso de depuración: permite arrojar el último prejuicio que encubría el principio. El rechazo de la creencia natural abre la mirada al campo de la evidencia. Queda íntegro el reino de las ideas iluminado por el pensamiento; al desaparecer el último velo que lo encubría, la negación deja ver el principio: la esfera del ente patente al entendimiento.

### 7. La autoprueba del principio.

Si estamos al término del proceso, ¿por qué un nuevo motivo de duda? ¿Por qué la extravagante hipótesis de que, aun llegados a este punto, algo o alguien podría engañarnos? ¿Qué sentido puede tener el extraño argumento del "Dios engañador" o del "genio maligno"?

Podríamos distinguir dos funciones del argumento: una que podríamos calificar de "débil", otra de "fuerte". El argumento tiene como primera función para Descartes, reforzar el argumento del sueño. Dado que concebimos un Dios todopoderoso podríamos imaginarlo tal, que nos engañara en la justeza de nuestra creencia invencible en el mundo real. Un Dios maligno podría divertirse en hacernos creer que existen cosas externas, aun cuando en verdad no las hubiera. "¿Cómo sé si no ha hecho de tal suer

te que no hubiera tierra alguna, ni cielo, ni cosa extensa, ni figura, ni magnitud, ni lugar alguno, y que, sin embargo, todo esto me parezca existir, tal como me parece?" (13). Parece obvio que la "existencia" de aquí habla Descartes no es la existencia objetiva de las cosas en cuanto significadas, sino la existencia formal de ciertas cosas "externas" de las cuales serían apariencias nuestras ideas. En este primer sentido, el argumento pone en duda la veracidad del impulso en creer en la existencia de la realidad externa, mas no afecta aún a la verdad de las ideas. Tiene pues la misma función que concede Descartes al argumento del sueño.

Pero Descartes amplía considerablemente, de inmediato, el alcance de su argumento: "Más aún: así como juzgo que algunas veces los demás yerran acerca de lo que creen saber perfectamente; ¿qué tal si me engaño cuantas veces adiciono dos o tres, o enumero los lados de un cuadrado, o hago cualquier otra cosa que pudiéramos imaginar aún más fácil? (14). Aquí el argumento afecta, ya no la existencia formal, sino la verdad de las ideas claras y distintas. El texto paralelo de los Principia muestra cómo la hipótesis de un Dios todopoderoso y engañador pone en cuestión la evidencia misma. "Ignoramos en efecto -dice- si por ventura Dios nos ha querido crear tales que siempre nos equivocamos, aun en aquellas cosas que nos parecen enteramente manifiestas (etiam in iis quae nobis quam nitissima apparente)" (15). La totalidad de las ideas, el universo de lo manifiesto puede ponerse en duda, bajo el supuesto de algún engaño cósmico. ¿Cuál puede ser el sentido de este intento de duda universal?

En primer lugar, debemos descartar -con Marcial Guérault- la idea de que la hipótesis del Dios engañador provenga de alguna razón teológica acerca de la naturaleza divina. El concepto de que Dios tuviera la posibilidad de engañar no es admisible en la concepción teológica cartesiana. Engañar sería una forma de no ser y no puede, por lo tanto, corresponder al Ente supremo (16). Más aún: se trata de una noción formalmente contradictoria, puesto que la suma potencia es incompatible con la malicia (17). Lejos de ser una hipótesis que pudiera razonablemente desprenderse de la idea de la Divinidad, es un enunciado ilógico; es, en el fondo, una suposición absurda.

Puesto que no se trata de una suposición fundada, podría reemplazarse por cualquier otra que tuviera el mismo alcance, con tal de obtener idéntico resultado: suponer por un momento la arbitrariedad universal. De hecho, Descartes presenta su hipótesis como una variante entre otras posi-

bles, a la que no se aferra. En vez del "Dios engañador" podría hablarse del "destino", o del "azar" como causa de un engaño universal. "Supongan que he llegado a ser lo que soy por el hado, o por la casualidad, o por una secuencia continuada entre las cosas, o de cualquier otro modo; puesto que errar y equivocarse parece ser una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que asignaren a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me engañe" (18). Incluso podríamos dejar de pensar en causas exteriores a mi naturaleza, como responsables del engaño; aun entonces cabría suponer que en nosotros mismos algo nos forzara a equivocarnos siempre (19). La hipótesis del "genio maligno" es sólo una formulación posible del supuesto de una universal irracionalidad. Podría reemplazarse por cualquier otra que dijera: el mundo está sujeto a un radical absurdo, cual un cuento narrado por un loco. "El genio maligno -observa Octavio Hamelin- no es sino el símbolo que podría imponerle al espíritu la naturaleza tal vez irracional del universo" (20). Si Descartes prefiere la hipótesis del Dios engañador a cualquier otra es sólo, probablemente, por ser la más expresiva y sugerente a la imaginación.

Hasta ahora hemos partido de la idea de que el principio de conocimiento ha de ser la razón, la luz de la evidencia. ¿Por qué no partir de la idea contraria y ver si se sostiene? ¿Qué tal si en el principio es tuviera la irracionalidad misma, en la que todo estuviera por siempre distorsionado en el absurdo y la locura? ¿Es esto posible? De serlo, ¿qué pasaría con el reino de lo claro y lo distinto? La hipótesis del absurdo universal es un reto, es el reto decisivo a la naturaleza racional del principio.

En segundo lugar, notemos que el argumento no suministra una razón coherente de duda, sino una opinión, tan estrambótica y maligna como el genio que imagina. Pues no tengo en verdad motivo alguno para aceptarlo; la razón que pudiera sostenerlo es "muy tenue y, por así decirlo, metafísica" (21). La ocurrencia de un Dios todopoderoso, capaz de engañar a su gusto, no pasa de ser una opinión, que en algún lado por casualidad escuchamos (22). Esta hipótesis ocupa pues un lugar enteramente aparte entre los motivos de duda. Todas las dudas anteriores, desde la que se refería a las falacias de los sentidos hasta la del sueño, tienen algún pretendido fundamento racional; ésta no. Y es que todas las demás rechazaban las opiniones que encubrían el pensamiento evidente; ésta, en cambio, pretende rechazar el pensamiento evidente mismo. Tiene una función opues-

ta a los demás argumentos: los demás señalaban que había un conjunto de prejuicios cuya verdad no era manifiesta, para poder mostrar así la esfera de lo plonamente manifiesto; éste, en cambio, intenta negar lo manifiesto, para reemplazarlo por un universal encubrimiento de la verdad. Pero, al poner en cuestión la razón, no puede ser planteado por ésta, sino por alguna facultad capaz de rebasar la razón: la voluntad libre (23). La última hipótesis invierte, por lo tanto, la dirección del método: si antes la razón podía en cuestión la validez de los juicios no verificados, ahora un juicio pone en cuestión la validez de la razón. El reto a la naturaleza racional del principio cobra así un nuevo aspecto: ¿Puede otra facultad juzgar de la validez del pensamiento? ¿Puede ponerse en cuestión el principio desde fuera de él? Mas esto equivale a preguntar: ¿Está fundado el principio?

Hasta ahora la duda había dejado a salvo el pensamiento mismo y lo pensado con claridad y distinción. Es menester poner todo esto a prueba. Para ello sólo puedo -por así decirlo- tratar de salirme de la esfera de lo claro y distinto para ponerla en cuestión toda entera. Sólo así puede preguntar si efectivamente es verdadero aquello en que toda verdad se funda. Este es el sentido del argumento del "genio maligno".

Pero de inmediato vemos que, al preguntar por la validez del pensamiento, cualquier respuesta sólo puede darse sobre la base del pensamiento. Aun la respuesta que le negara validez lo supone y pretende fundarse en él. Así, si negamos el principio sólo podemos hacerlo partiendo de él. Al suspender en bloque la validez de la esfera del pensamiento evidente, afirmo que algo está presente, es decir, afirmo el pensamiento evidente. "Si me he persuadido de algo, ciertamente yo era. Pero hay no sé qué burlador sumamente poderoso, sumamente astuto, que pone su industria en engañarme siempre. No hay duda entonces de que soy, si me engaña; y engáñeme cuanto pueda que nunca logrará que no sea mientras piense que soy algo. De suerte que, pensándolo todo cuidadosamente, hay que establecer que este enunciado: soy, existo, es necesariamente verdadero cuantas veces lo profiera o lo conciba con la mente" (24).

Notemos que a la suposición de la irracionalidad radical, no se contesta negando su verdad -cosa que sólo hará Descartes después de demostrar la existencia y naturaleza de Dios- sino indicando que cualquier respuesta implica justamente lo que se pone en cuestión. Con otras palabras: la pregunta por la validez del principio no puede resolverse; sólo se pue-

de mostrar cómo cualquier pregunta y cualquier solución posible ya supone la validez del principio. Prescindamos por el momento de si la fórmula que da Descartes, "ego cogito, ego sum", expresa efectivamente el principio (luego veremos que no es así); destaquemos ahora solamente un hecho: poner en cuestión la luz de la razón (el pensamiento) es una forma más de presencia de la razón. A la duda universal no debe contestarse, pues: "la proposición 'el principio no está fundado' es falsa", sino: "La proposición 'el principio no está fundado' sólo puede formularse a partir del principio".

El argumento del "genio maligno" -o cualquier otro de igual alcance- era el recurso necesario para mostrar que toda negación de la presencia la señala. El principio resiste a cualquier prueba a que pudiera someterse porque él es justamente la base sobre la que puede levantarse cualquier prueba. El argumento del "genio maligno" es la autopruueba del principio al negarse éste, se reitera.

¿Qué es el principio? Descartes -por razones que luego examinaremos- la formula en términos de una idea que él considera clara y distinta: cogito, sum, para después ampliarlo a las demás ideas. Sin embargo es obvio, desde ahora, que en verdad debe equivaler a toda la esfera de las ideas claras y distintas, esto es, el campo de los entes que se presentan con evidencia. Lo cual se desprende incluso de otros textos del propio Descartes. Por ejemplo: "Engañeme quien pueda; nunca logrará que no sea nada mientras piense que soy algo, ni que alguna vez sea verdad que nunca fui si es verdad ahora que soy, ni que por acaso dos y tres sean más o menos que cinco, ni otras cosas semejantes, en las cuales conozco que hay repugnancia manifiesta" (25). Cualquier idea evidente -como que dos y tres son cinco- se encuentra en el mismo plano y hubiera podido ponerse como ejemplo de la verdad del pensamiento. En los Principia afirma que la verdad de lo claro y distinto no depende de la previa demostración de la imposibilidad del Dios engañador; por lo tanto, subsiste aun cuando admitiéramos esa hipótesis. Todo lo percibido clara y distintamente es verdadero -dice- pues Dios no puede en ello engañarnos; pero "aun cuando esto no fuera probado por razón alguna -continúa- todo eso ha sido impreso por la naturaleza de tal modo que cuantas veces percibamos algo claramente, asentimos a ello espontáneamente y de ningún modo podemos dudar de que sea verdadero" (26). La esfera entera de lo presente al pensamiento queda afirmada, aun si tratamos de ponerla en entredicho. Cogito, sum es, pues,

sólo un ejemplo de idea clara y distinta que quedaría a salvo de toda  <sup>duda.</sup>  ~~duda.~~ Aun después de la hipótesis de la irracionalidad universal, la esfera global de lo manifiesto está igualmente a salvo de toda cuestión. Por ello, puede Descartes generalizar la verdad indudable del "cogito, sum", sin cometer paralogismo, a todas las ideas claras y distintas (27). En efecto, esa generalización no consiste propiamente en la conclusión de una proposición universal a partir de una premisa particular; es, más bien, una regla para comprobar por nosotros mismos en cualquier idea clara y distinta la misma evidencia que se ofrece en un caso particular.

Convendrá, por lo tanto, examinar primero la esfera del principio en general, para luego analizar la proposición particular "cogito, sum," como un caso destacado de los enunciados que pretenden estar plenamente fundados.

### 8. La "luz natural".

Principio de todo conocimiento es la esfera de las ideas claras y distintas; en ellas los entes se hacen manifiestos al pensamiento. Y Descartes designa como "pensamiento" al principio mismo. ¿Es esta designación justificable? ¿Puede la esfera del ente manifiesto con claridad y distinción en las ideas ser designada, en algún sentido, como "pensamiento"? Solamente podrá serlo si por "pensamiento" no se entiende algún sector particular de dicha esfera, sino justamente la condición que hace posible que la totalidad de lo claro y distinto se manifieste. En efecto, la patencia del ente supone un ámbito en el cual se muestre. El conocimiento evidente es una doble apertura: del ente al entendimiento, del entendimiento al ente. El ente se abre como presencia, el entendimiento se desplaza para aceptar lo presente. El pensamiento puede interpretarse, entonces, como esta apertura que hace posible que los entes se manifiesten. Esta interpretación, que a continuación expondremos, es la única que permite justificar que el "pensamiento" designe el principio de conocimiento, con él quedaría designada la condición de que todo ente se haga manifiesto.

En Descartes, el pensamiento (cogitatio) no es una operación constructiva cuyo resultado fuera el objeto; es, ante todo, el mero hecho de ser consciente de algo. "Con el nombre de 'pensamiento' (cogitationis) entiendo todo aquello que acontece en nosotros, estando conscientes, en cuanto haya en nosotros conciencia de ello (*illa omnia, quae consciis in*

nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est)" (28). Y el ser consciente constituye una operación que se caracteriza por un doble carácter de inmediatez: Los objetos le son presentes al pensamiento de modo inmediato; él está presente a sí mismo de modo inmediato. Veámos por lo pronto el primer tipo de inmediatez.

El "pensamiento" o "razón" (estos términos son sinónimos en Descartes) es concebido al modo de una "luz ingénita" que recae sobre todo objeto al conocerlo con claridad. No transforma sus objetos; es visión (intuitus), Mejor dicho, como el nombre de "luz" lo sugiere, es una visión que a la vez ilumina los objetos, es decir, una visión que permite que los objetos se hagan susceptibles de ser vistos por ella. Así, es al mismo tiempo la operación que deja que los objetos se presenten y aquello ante lo cual se presentan. Iluminar y ver lo iluminado coinciden en ella. "Aquellas cosas que respecto de nuestro entendimiento se llaman simples son o puramente intelectuales, o puramente materiales, o mixtas. Puramente intelectuales son aquéllas que son conocidas por el entendimiento por cierta luz ingénita y sin ayuda de imagen corpórea alguna (per lumen quoddam ingenitum, et absque ullius imaginis corporeae)" (29).

La luz natural sólo alcanza lo patente, es decir, lo verdadero. Lo cual es, en el fondo, una tautología. Pues sólo podemos llamar "patente" a lo que se abre a la luz de la razón, y sólo llamamos "razón" a la operación de conocimiento de lo patente. Verdadero es justamente todo objeto en la medida en que aparezca en el espacio luminoso que el pensamiento ofrece. "La luz natural o facultad de conocer dada a nosotros por Dios, nunca puede alcanzar objeto alguno que no sea verdadero en la medida en que es alcanzado por ella (quatenus ab ipse attingitur); esto es, en la medida en que sea clara y distintamente percibido" (30). Verdadero es -dijimos- lo presente, y luz natural es todo acto en la medida en que se dirige a lo que se muestra: "Por cierto la percepción del entendimiento no se extiende más que a las pocas cosas que se le ofrecen y es siempre muy limitada" (31). El pensamiento circunscribe una esfera limitada, bañada en luz, dentro de la cual todo es verdadero porque todo es manifiesto.

Por otra parte, la razón es universal. Nadie puede estar desprovisto de ella, pues pertenece a la naturaleza (en el sentido de "esencia") de todo hombre. Por ello se la llama luz natural (lumen naturale.) Descartes sostiene que las cosas simples claramente percibidas no tienen validez solamente para el alma individual que las contempla, sino para todo pensamiento en general. ¿En qué se funda ese carácter intersubjetivo? Oi-

gamos la razón: Descartes comenta el libro De Veritate, de Herbert de Cherbury, que el padre Mersenne le había prestado, en estos términos: "El autor toma por regla de sus verdades el consenso universal; en cuanto a mí, sólo tengo por regla de las mías la luz natural; la cual conviene en algo con aquella regla: pues al tener todos los hombres una misma luz natural, parece que todos deben tener las mismas nociones; pero es muy diferente (a aquella regla) en que casi nadie se sirve de esa luz natural; de donde muchas cosas pueden ser conocidas por la luz natural, en las que nadie ha reflexionado aún" (32). Notemos los siguientes puntos: 1. La luz natural es común a todo hombre. 2. En ella se funda el carácter intersubjetivo de toda verdad y ella permite el consenso universal respecto de una misma verdad. 3. A la inversa, el consenso universal no funda la verdad intersubjetiva, pues puede versar sobre cosas no iluminadas por la luz natural. 4. El error proviene del "mal uso" que encubre dicha luz, mas no de su carencia. La luz natural, en efecto, no tiene un carácter accidental, como podría tenerlo el consenso universal. Que todo hombre coincida en ella no es una circunstancia fortuita; la luz natural es esencial al hombre. Y puesto que su objeto es siempre un ente verdadero, obliga al asentimiento; pues ya vimos cómo la evidencia de lo verdadero fuèrza a la certeza: la certeza no es sino el asentimiento al ente evidente. Todo hombre participa de la misma verdad porque posee la misma operación para contemplarla y porque esa operación recae sobre el ente. El consenso universal en la verdad no es pues contingente; está implicado en la naturaleza del pensamiento como luz natural al hombre.

Tan connatural al hombre es aquella luz que puede considerársela como una especie de "instinto intelectual". "Distingo entre dos clases de instintos: el uno está en nosotros en cuanto hombres y es puramente intelectual; es la luz natural o intuitus mentis, único al que sostengo que debemos fiarnos" (33). Descartes parece tomar ocasionalmente la palabra "instinto" de Herbert de Cherbury, pues no vuelve a repetirla en ningún otro contexto. Es impropia, sin duda, por prestar a confusión con las "pasiones" del alma; con todo, le sirve aquí a Descartes para subrayar el carácter natural a todo hombre, que tiene el intuitus. Es probablemente también a esa luz ingénita a la que, en el famoso comienzo del Discurso del Método, se llama "buen sentido" o "razón", "la cosa mejor repartida del mundo"; la cual es "naturalmente igual en todos los hombres" (34).

Si la luz natural consiste en el mero percatare, con evidencia, de los objetos, en cuanto tal será semejante en todo conocimiento verdade-

ro, al igual que el rayo solar es semejante en todos los cuerpos que ilumina. ¿Cómo podría diferenciarse, en efecto, un acto de conocimiento inmediato de otro? "La sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a distintos objetos, no toma de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina" (35). Entendimiento, imaginación, sentidos, en la medida en que todos ellos son modos de ser consciente, son otras tantas formas en que la luz ingénita del pensamiento se manifiesta. Por eso, a todos ellos podemos llamar "pensamiento": sólo son aspectos diferentes de una actividad unitaria: "pues querer, entender, imaginar, sentir, etc., no son más que diversas maneras de pensar, que pertenecen todas al alma" (36). No se trata de distintas facultades; en efecto, consideradas como modos de ser consciente de algo, no se distinguen por su actividad u operación específica, sino por las diferentes especies de objetos que manifiestan. La diversidad en la clase de objetos presentes condiciona la diversidad de su modo de presentación. A cada especie de objetos corresponde un modo peculiar de cogitatio. Descartes compara el pensamiento a una fuerza única que se dirige a uno u otro objeto. "Se ha de pensar que aquella fuerza por la que conocemos propiamente las cosas es puramente espiritual... y que es única, que ya recibe las figuras del sentido común junto con la imaginación, o bien se aplica a las que conserva en la memoria, o bien forma otras nuevas... Y es una y la misma fuerza la que, si se aplica con la imaginación al sentido común, se dice que ve, toca, etc.; si se aplica a la imaginación sola como revestida de diversas figuras, se dice que recuerda; si a la imaginación para formar nuevas figuras, se dice que imagina o concibe; si finalmente obra sola, se dice que entiende... Y por eso esta misma fuerza, según sus diversas funciones, se llama entendimiento puro (intellectus purus), o imaginación, o memoria, o sentido; pero propiamente se llama pensamiento (ingenium)" (37). Una sola operación que se diversifica según su objeto. Esto sólo puede entenderse si la aprehensión de una u otra clase de objeto (sensible, intelectual, etc.) depende del objeto mismo y no de la operación; lo cual implica a su vez que la operación de aprehensión se diversifique a tenor de la naturaleza del objeto que en cada caso considere. Es decir: los objetos mismos deciden del modo como habrán de presentarse en cada caso (como sensibles, imaginarios, intelectuales, etc.); la cogitatio no impone su modo de presencia a los objetos; se limita a dejar que ellos se presenten tal como son. Por ello las diferencias entre pretendidas "facultades cognoscitivas" son meramente contingen

tes; sólo pueden distinguirse en función de los modos de manifestación de los objetos. "Pensamiento", "razón" o "ingenium" no es una facultad de conocimiento entre otras, sin el hecho de ser consciente de la presencia de algo, según su modo peculiar de presencia. En todo conocimiento verdadero, sea cual fuere su modo, hay un dejar que se muestre el objeto: en eso consiste el pensamiento (38).

Cogitatio es luz consciente de toda cosa; cogitatio es también aquello de lo cual somos conscientes. En la definición, arriba citada, de los Principia, cogitatio es lo que acontece en nosotros en la medida en que tenemos conciencia de ello (quatenus eorum in nobis conscientia est.) Pensar es a la vez tener conciencia y ser término de un acto de conciencia. En cuanto término del cual se tiene conciencia, se presenta también él de modo inmediato, sin intermediarios. Esto resulta claro de la otra definición de pensamiento que da Descartes. "Por el nombre de pensamiento (cogitationis) comprendo todo aquello que está en nosotros de tal manera que somos inmediatamente conscientes de ello (ut ejus immediate consciis simus). Así, todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de la sensación son pensamientos. Mas he añadido 'inmediatamente' para excluir las operaciones que se siguen de éstas; como el movimiento voluntario, que tiene por principio algún pensamiento, pero no es él mismo un pensamiento" (39). El pensamiento es pues una operación que se presenta de modo inmediato; que se presenta... ¿ante qué? Ante la operación de ser consciente, la cual es ella misma pensamiento. Así, el pensamiento aprehende directamente toda cosa y es directamente aprehendido por sí mismo. Todo le está directamente patente y él se está patente a sí mismo. Es condición de que toda cosa aparezca... toda cosa, incluido él mismo. Pues la luz que ilumina los objetos es iluminada por sí misma.

Todo objeto supone la luz natural para hacerse presente, más ésta no precisa, a su vez, de alguna otra condición para manifestarse. Este carácter de condición última se expresa en la autopresencia del pensamiento a sí mismo, que necesariamente puede acompañar toda presencia de un objeto al pensamiento. En efecto, la capacidad de ser consciente de sí es propia de toda cogitatio, se da cualesquiera sean los objetos sobre los cuales recaiga. Al punto que la posibilidad de inmediatez a sí mismo es lo que constituye propiamente al pensamiento. Esto quiere decir que la evidencia de un objeto en un acto de pensamiento implica la posibilidad de

que ese acto de pensamiento se haga evidente a sí mismo. De suerte que si se tiene ésta evidencia, quedará corroborada aquélla. Por ejemplo, podría poner en duda que sienta o imagine algo, en la medida en que suponga que esos actos recaen sobre objetos extramentales que no se encuentran inmediatamente presentes, pero no podré dudar de que tengo conciencia de sentir o de imaginar, porque estos actos sí están presentes. Y al hacer esta observación, me percató de que lo sentido o imaginado es verdadero en la medida en que esté manifiesto a dichos actos. "Por fin, yo soy el mismo que siento, esto es, que -por así decirlo- se percata (animadvertere) de las cosas corpóreas por medio de los sentidos: puesto que ciertamente veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que esto es falso y que estoy dormido. Pues entonces ciertamente veo que veo, que oigo que siento calor (certe videre videor, audire, calescere). Esto no puede ser falso; esto es propiamente lo que en mí se llama sentir; y esto precisamente, en último término, no es otra cosa que pensar" (40). Comentemos los siguientes puntos: 1. La veracidad de la sensación se pone en duda en la estricta medida en que pretende tener conciencia de cosas "extramentales". Descartes invoca el argumento del sueño que -según vimos- estaba destinado a poner en cuestión dichas "realidades". Pero la duda en la sensación misma se descarta al observar que puede hacerse consciente de sí, en un acto reflejo. 2. La certeza de la conciencia directa se comprueba, pues, en la refleja, en la cual el ver es visto. Y esta conciencia es solamente el hecho de hacer presente, de modo inmediato, la conciencia directa. 3. Esta conciencia refleja no está separada de la directa; la constituye como su posibilidad propia. Si la conciencia directa es, por ejemplo, un acto de sentir, la conciencia de ese acto no constituye una operación de naturaleza diferente a la sensación; por el contrario, el percatarse de la sensación, de la conciencia directa -dice Descartes- "es propiamente lo que se llama sentir". Es decir: lo que constituye propiamente la operación de sentir es que la sensación pueda hacerse presente a sí misma. El acto en el cual se hace presente no es otra facultad u operación, de naturaleza distinta a la sensación y separada de ella; es la sensación misma, con su objeto propio, en la medida en que se hace patente. 4. La conciencia de sí es, a su vez, idéntica con el pensar. En el ejemplo aducido, el pensar no es una facultad diferente del mismo sentir. El sentir es un modo de pensar porque está constituido por la facultad de estar a sí mismo presente, sin dejar de estar presente su objeto. El pensamiento es el sentir en la medida en que éste puede estar presente a sí mismo. 5. El carácter

indudable del pensamiento está garantizado en esta permanente posibilidad de cualquier modo de hacerse presente a sí mismo. La reducción que efectúa la duda metódica puede considerarse, en último término, como reducción a la presencia del pensamiento a sí mismo, en la cual los objetos se presentan.

En Descartes, la conciencia refleja no podría ser una segunda facultad, separada de la conciencia directa, de modo que ésta no subsistiera en aquélla. Si así fuese, la operación de sentir o imaginar no sería un simple modo en que se diversificaría la cogitatio, sino sería exclusivamente un objeto del pensamiento reflejo. Y no hay tal. El acto de sentir o imaginar es él mismo, y no otro, pensamiento (tanto directo como reflejo). La sensación, por ejemplo, sin dejar de presentar su objeto propio, puede hacerse consciente de sí; es decir, puede hacer presente esta presentación del objeto sensible; con lo cual no se ha pasado a alguna otra facultad no sensible, separada de la primera. Si así fuese, surgiría la famosa objeción del regressus ad infinitum en la reflexión; pues la segunda conciencia precisaría de una tercera, igualmente separada de ella, para hacerse consciente, y así indefinidamente. Pero esta objeción -tantas veces repetida- sólo es pertinente si se concibe el acto de conciencia -que no es más que la presentación del objeto- a la manera de una cosa que, al fungir como objeto de una conciencia refleja, quedara separada de ésta; si -para seguir nuestra metáfora- se concibe la luz a modo de un cuerpo capaz de ser, a su vez, iluminado por otra luz distinta. La objeción le fue planteada, de hecho, a Descartes. Así la contestó: refiriéndose al conocimiento del enlace entre pensamiento y existencia, sostuvo que ese conocimiento no requiere "un conocimiento reflejo (scientia reflexa) o adquirido por demostración, ni mucho menos un conocimiento del conocimiento reflejo, por el cual sepamos que sabemos, y de nuevo que sabemos que sabemos que sabemos y así hasta el infinito; conocimiento que no podría tenerse de cosa alguna. Sino que es del todo suficiente que lo sepamos por un conocimiento interno de él (del pensamiento) que procede siempre a ese conocimiento reflejo y es innato a todo hombre cuando se refiere al pensamiento y a la existencia" (41). La conciencia que el pensamiento tiene de sí resulta una sola con la conciencia directa que precede a toda conciencia refleja; lo que es lo mismo: la conciencia que tiene el pensamiento de sí no "desdobla" al pensamiento; es la patencia de éste, en la cual sigue patente el objeto de la conciencia directa..

Sin embargo, Descartes no siempre parece tener conciencia precisa de esta doctrina. Así sucede en un pasaje, un tanto oscuro, del coloquio con Burman. Burman suscita la dificultad siguiente: al pensar que piensas, ya has pasado a otro pensamiento distinto del primero, el cual ya no está presente; entonces, "no eres consciente de que piensas, sino de que has pensado". La objeción es irrefutable si se trata efectivamente de dos actos de pensamiento separados, que deban efectuarse sucesivamente y no puedan coexistir en una unidad. Descartes trata de negar ésto, pero no acierta a desembarazarse del todo de la imágen engañosa de la dualidad de las operaciones de pensamiento. Esta es su respuesta: "Ser consciente es, ciertamente, pensar y reflexionar sobre su pensamiento (cogitare et reflectere supra suam cogitationem); pero es falso que esto no pueda hacerse subsistiendo el primer pensamiento; pues, como ya vimos, el alma puede pensar en muchas cosas a la vez y perseverar en su pensamiento; del mismo modo puede reflexionar sobre sus pensamientos y ser consciente de ellos" (42). Descartes intenta explicar aquí la reflexión como la unidad de dos pensamientos pensados simultáneamente en el alma. Por una parte parece aceptar la distinción entre pensamientos directo y reflejo, como dos operaciones distintas; pero, por la otra, trata de unirlos en una simultaneidad temporal.

En suma. A cubierto de toda duda está la esfera del ente que se manifiesta, en las ideas claras y distintas, al pensamiento. Mas el pensamiento es solamente la "luz" en que algo puede hacerse manifiesto, y toda operación de conocimiento es pensamiento por cuanto es un modo de hacer presente un objeto. Solamente si aceptamos esta interpretación puede el pensamiento designar, a su vez, el principio.

Pero entonces pensamiento es el acto mismo en que un objeto puede hacerse patente; es la posibilidad de apertura del objeto. Pensamiento es la condición que hace posible que cualquier ente se exhiba en la evidencia. Por otra parte, todo pensamiento también puede ser patente a sí mismo. La presencia del objeto al pensamiento es también posibilidad de la presencia del pensamiento a sí mismo. El objeto no se exhiba ante una condición de su posibilidad que no pudiera estar ella misma presente. La cogitatio puede siempre manifestarse a sí misma; es pues condición manifiesta de toda manifestación. Todo conocimiento fundado se reduce, en último término, a una contemplación clara e inmediata del ente, en la cual el pensamiento se contempla clara e inmediatamente a sí mismo.

Pero no habría que concebir la posibilidad de autoreflexión como una operación separada del conocimiento de los objetos. La presencia del pensamiento a sí mismo no se encuentra separada del acto de conocimiento del objeto por el pensamiento. Si el pensamiento es apertura del objeto, este mismo acto puede ser consciente de sí en la reflexión. Así, la presencia del ente al pensamiento y la del pensamiento a sí mismo son modos de una misma apertura. El pensamiento es, por así decirlo, el ámbito abierto en el que todo objeto puede explayarse en la evidencia. En el conocimiento, la apertura del objeto coincide con esta apertura del pensamiento. Por ello el pensamiento es condición última de conocimiento. Así como el ámbito espacial del mundo en torno constituye la posibilidad de extensión de los cuerpos, mas no es una extensión separada de la de los cuerpos extensos, así también la apertura del pensamiento es condición de toda presencia de los objetos, que se hace presente a sí misma en ellos.

Principio de conocimiento es, pues, la "luz natural" como condición última de toda evidencia. Por ello sería imposible salir de los límites de la luz natural para conocer de su validez. Es lo que demuestra, en realidad, la hipótesis de la irracionalidad universal. En efecto, el argumento tenía la pretensión de juzgar de la verdad del pensamiento, tomándolo por objeto de otra facultad. Y esta operación es imposible, pues cualquier facultad que decidiera de la verdad de la luz natural tendría que ser ella misma luz natural. "Pues de ningún modo pueden ser dudosas cualesquiera cosas que me sean manifiestas a la luz natural (quaecumque lumine naturali mihi ostenduntur); tales como de que dudo se sigue que existo y otras semejantes; porque no puede existir ninguna otra facultad, si no es esta luz, a la cual preste la misma fe y que me pueda enseñar que ella no es verdadera" (43). Es decir: sólo la luz natural puede juzgar con validez de ella misma; de suerte que, al suponer falsa la luz natural, lo hago desde la luz natural que supongo falsa. No puedo salir del campo en que todo se hace presente, para tomar por objeto la presencia misma, desde una especie de segundo nivel de conocimiento; pues este segundo nivel sería él mismo presente.

#### 9. "Cogito, sum"

Descartes aduce como ejemplo principal de los enunciados plenamente fundados, una proposición que podría considerarse como el primer conocimiento cierto. "Por lo tanto, este conocimiento, pienso, soy, es el primero y más cierto de todos... (ac proinde haec cognitio, ego cogito,

ego sum, est omnium prima et certissima)" (44). "Ego cogito, ego sum" no es una proposición simple sino compuesta. Puede fácilmente considerarse como una doble afirmación de existencia. Por una parte, afirma la existencia de la operación de pensar, la existencia del pensamiento (designado por la significación del verbo "cogito"); por la otra, afirma la existencia de un sujeto, "yo" (designado por el pronombre "ego" y por el uso de la primera persona del verbo), al cual se atribuye el pensamiento. La primera afirmación, puesto que expresa una posición de existencia del pensamiento, podría traducirse por un enunciado como "cogitatio est"; se trata de un enunciado evidente puesto que cualquier acto de pensamiento, cualquier presencia a la luz natural lo verifica; se limita a designar el principio como efectivamente existente. La segunda afirmación, en cambio, designa algo que rebasa la esfera de lo presente al pensamiento, puesto que en esa esfera no parece encontrarse, como un objeto separado y distinguible del pensamiento mismo, algo que pudiéramos designar con la palabra "yo". Debemos examinar, pues, separadamente las dos afirmaciones. Primero consideraremos el enunciado "cogito, sum" en la medida en que pueda limitarse a la afirmación del pensamiento; en este sentido, lo tomaremos con un significado equivalente al del enunciado "cogitatio est". Haremos abstracción en él, por lo pronto, de lo designado por la palabra "ego" o por la primera persona del verbo. Este punto lo examinaremos en el capítulo siguiente.

Ante todo, el principio de conocimiento se limita a enunciar la existencia de algo. La fórmula de las Meditaciones, así como la de la traducción latina del Discurso, añaden al "ego sum", "ego existo", sin duda para recalcar que no se trata de una predicación de esencia, sino de un juicio existencial. La proposición expresa una posición de existencia. Dice que la condición de toda presencia (cogitatio), al estar ella misma presente, existe efectivamente.

Por ello no se trata de un principio formal de pensamiento, sino de la designación de algo ente. Lo propio del pensamiento es justamente ser principio en el orden del conocimiento y, a la vez, exhibir el ente. Frente a la observación del abate Clerselier de que el primer principio de conocimiento debía ser el de no contradicción, responde Descartes: "Añado solamente que la palabra principio puede tomarse en diversos sentidos, y que una cosa es buscar una noción común tan clara y general que pueda servir de principio para demostrar la existencia de todos los entes, los

entia, que se conocerán ulteriormente, y otra cosa es buscar un ente, cuya existencia nos sea más conocida que la de cualesquiera otros, de suerte que pueda servirnos de principio para conocerlos". El principio de no contradicción no suministra conocimientos porque no denota propiamente na da; supone, por lo contrario, que algo ya existe y puede ser denotado, para derivar de esa primer conocimiento las condiciones formales de lo que ulteriormente se conozca. El principio de no contradicción no puede servir para "dar a conocer la existencia de cosa alguna, sino sólo para hacer que, al conocerla, se confirme su verdad por un razonamiento como éste: 'es imposible que lo que es no sea; ahora bien, conozco que tal cosa es; luego, conozco que es imposible que no sea'. Lo que tiene muy poca importancia y no nos hace más sabios en nada. En el otro sentido, el primer principio es que nuestra alma existe, a causa de que no hay nada cuya existencia nos sea más manifiesta (plus notoire)" (45). Así pues, el principio de no contradicción sólo expresa la certeza absoluta inherente a la evidencia, la imposibilidad de dudar de la existencia de algo dado; supone, pues, el ente evidente. El principio de conocimiento, en cambio, es "lo más manifiesto" ("notissimum"), esto es, algo que siempre puede ser designado de modo inmediato.

El primer principio es una proposición ostensiva. Sólo reseña el estar ahí, indudable, de algo; narra el hecho de algo se ofrece como ente. Y es el primero de los principios porque cualquier otra proposición supone esta previa ostentación del ente. Todo principio analítico -como el de no contradicción- tiene que fundarse en este primordial enunciado ostensivo. Todo enunciado formal de esencia supone el darse previo de una existencia.

El principio expresa que algo está dado con actualidad plena. No dice, por lo pronto, que alguna cosa permanezca en el ser; enuncia, más bien, momento de exhibirse la existencia. "Este enunciado, soy, existo, es necesariamente verdadero cuantas veces lo profiero o lo concibo con la mente (quoties a me profertur vel mente concipitur)" (46). La proposición es verdadera mientras la estoy pronunciando o comprendiendo; está ligada a la actualidad de una operación, expresable sólo por un verbo. Pues no es la existencia algo dado una vez por todas; no es alguna especie de estado permanente del ente; es sólo acto que dura. La certeza del principio surge y se mantiene el tiempo que dure la aparición del ente. "Pues repugna pensar que lo que piensa, en ese mismo tiempo en que piensa, no exista (repugnat enim ut putemus id quod cogitat, ipso tempore que cogitat non

existere)" (47). Pende así nuestro principio de una acción en duración. De suerte que sólo es válido mientras subsista esa acción. "Soy, existo; es cierto. Pero ¿por cuánto tiempo? Sin duda, mientras pienso (Ego sum, ego existo; certum est. quamdiu autem? Nempe quamdiu cogito); pues tal vez pudiere suceder que si cesare del todo del pensar, terminare también totalmente de existir" (48). El principio se encuentra pendiente del tiempo, amenazado en todo momento de cesar, si el acto que designa desapareciere.

Porque es un juicio de existencia, es un juicio de hecho. Comprueba el surgir y sostenerse de algo ente, y se silenciaría si éste dejara de exhibirse. Pues el principio, antes que nada, es acto; el acto de existir que surge, se mantiene en vilo un tiempo y amenaza caer de nuevo. La existencia es el acto mismo en que la luz natural luce y se manifiesta; es su abrirse y expandirse para que todo pueda ostentarse en ella.

Por ello la existencia está necesariamente ligada al pensamiento. Una conjunción es necesaria -decía Descartes en las Reglas- cuando una idea implica la otra "de suerte que no podamos concebir con distinción una de las dos si las juzgamos separadas entre sí" (49). Así, la formulación del enlace entre pensamiento y ente reseña una situación de hecho, pero una situación necesaria. No en el sentido de que no pudiera ulteriormente dejar de darse, lo cual sería contradictorio con su carácter fáctico, sino en el sentido de que es imposible que mientras esté presente un término no esté presente el otro. No se trata de la necesidad de permanencia inherente a un acto.

En suma. El juicio de existencia -considerado siempre como equivalente a un juicio como "cogitatio est"- no es la predicación de una propiedad (existencia) respecto de un sujeto (pensamiento); no consiste en el enlace de dos conceptos diversos que pudieran ser concebidos por separado. Es sólo la designación del pensamiento en su actualidad. Es la posición, ahí, del pensamiento, el mostrarlo a la vista. De donde, existencia es el pensamiento mismo en cuanto ejerce su acto propio; o, a la inversa, pensamiento es la existencia en cuanto se manifiesta. La existencia no añade nada al pensamiento que no esté ya en él, puesto que necesariamente se da, dado el pensamiento.

Pero el principio no es tampoco una proposición analítica, pues indica un hecho. No expresa la unión copulativa de dos términos; sólo designa, en verdad, un solo término: el pensamiento siendo o el ente como

pensamiento. Es, en este sentido, una descripción colocada en lugar de un nombre que designaría la actualidad de lo presente; es decir, que designaría la esfera del ente evidente. Que el primer principio sea, en verdad, un nombre,, indica que el principio de conocimiento sólo puede ser mostrado; mejor aún: que el principio es lo que sólo puede ser mostrado.

Por eso la existencia no deriva del pensamiento mediante algún raciocinio. Ante todo, la existencia no es definible, sólo puede ser indicada. La existencia es término de una intuición actual. Al igual que el pensamiento, se trata de una noción clara, per se nota, que sólo puede conocerse por directa experiencia. Cualquier definición o explicación la encubriría. Recordemos un texto ya citado: "Pues no puedo creer que existiera nunca nadie tan estúpido que, antes de que lo hayan enseñado lo que sea la existencia, no pueda concluir y afirmar que existe. Lo mismo sucede con la duda y el pensamiento. Digo más: es imposible que alguien aprenda esas cosas por otra razón que por sí mismo y que esté persuadido de ellas de otro modo que por experiencia propia y por esa conciencia o testimonio interno que cualquiera experimenta en sí cuando examina las cosas. Así como en vano definiríamos el color blanco para que llegara a comprenderlo alguien que no viera nada, y así como bastaría abrir los ojos y ver el color blanco para conocerlo, así también para conocer lo que sea la duda y el pensamiento basta con dudar o pensar" (50). Lo presente en cuanto tal sólo puede indicarse, cuando más nombrarse. La certeza de la existencia del pensamiento se refiere a esta luz natural de ahora, y a este percatarse de ella en acto.

¿Es la fórmula "ego cogito ergo sum" una inferencia lógica? Lo sería por cuanto en el antecedente ("ego cogito") está designado un sujeto ("ego") cuya existencia se afirma unida a la existencia del pensamiento; en el consecuente ("sum"), en cambio, se afirma la existencia de ese mismo sujeto, sin afirmarse ya la existencia del pensamiento, se enuncia pues su existencia como una existencia separada de la del pensamiento. Por lo tanto, el consecuente no afirma lo mismo que el antecedente; le añade a éste la noción de la existencia de un sujeto distinguible del pensamiento mismo. Esa fórmula no es, en cambio, una inferencia, si prescindimos del sujeto designado por "ego" y la consideramos referida exclusivamente a la existencia del pensamiento; entonces se reduciría a una fórmula equivalente, de nuevo, a "cogitatio est" y dejaría de expresar una inferencia. Descartes no hace, por supuesto, estas distinciones. No obs

tante, sostiene que "cogito ergo sum" no es una inferencia, sino que expresa un acto simple de intuición. El ergo sólo quiere expresar la necesidad del estar ahí del cogito. "Pues cuando advertimos que somos cosas pensantes, es una noción primera que no se concluye de ningún silogismo; y cuando alguien dice 'pienso, luego soy o existo', no deduce la existencia a partir del pensamiento, mediante un silogismo, sino que la conoce por una intuición simple de la mente como una cosa por sí manifiesta (sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit)" (51). Notemos que Descartes sostiene que no hay inferencia, en la medida en que la existencia del pensamiento es "por sí manifiesta", esto es, en la medida en que "ego cogito" pueda reducirse a lo intuido con evidencia. Lo que naturalmente no ve Descartes es que, en esa medida, "ego cogito" es equivalente a "cogitatio" y "cogito, sum" equivalente a "cogitatio est". Sólo entonces la aparente inferencia no hace, en efecto, más que expresar un acto simple, que consiste en percatarse del pensamiento como ente y que, por lo tanto, puede versar sobre algo actualmente dado. El "ergo" no expresa entonces más que la conjunción necesaria entre el pensamiento y su acto. Cuando Gassendi objeta que el primer principio supone el previo conocimiento de una premisa mayor de la cual se deduzca, a saber: "el que piensa existe", Descartes responde: por lo contrario, la premisa universal debe ser inferida de la particular (52). En otro lugar reconoce que la proposición universal puede considerarse implícitamente presupuesta en la particular, aunque no sea conocida de modo expreso en ella. "Pienso luego existo" es una proposición singular, que expresa un dato de experiencia. "Puesto que sólo presto atención a lo que experimento en mí, como 'pienso luego existo', no presto atención a esta noción general: 'todo el que piensa existe'; pues como ya advertimos, no separamos esta proposición de la proposición singular, sino que la consideramos en ella" (53). La proposición plenamente fundada ha de ser un enunciado acerca de algo experimentado, intuido ahora, puesto que reseña un hecho. En ella estará implícita una proposición general, mas ésta sólo resulta evidente en la medida en que esté implicada en la proposición singular y pueda inferirse de ella. Una vez más, la significación de "pienso" y de "existo" debe quedar limitada a lo directamente experimentado, si es que "pienso luego existo" no ha de expresar una inferencia.

Pero, ¿qué existencia está designada? No puede tratarse, obviamente, de la existencia "formal"; si por ella entendemos el modo como las cosas pudieran ser independientemente de su relación con el pensamiento.

Por lo pronto sólo se muestra lo existente ante el pensamiento. Se trata de una existencia que podría dejar de ser si dejara de ser pensada. Pues la existencia es acto y si ese acto cesa, cesa también la luz en que el ente puede mostrarse. El principio no es pues existencia formal, sino existencia objetiva. El modo de ser que se muestra como última base del conocimiento, no tiene que ver con la "realidad", oscuramente comprendida como existencia "extramental"; por ello mismo, tampoco tiene que ver con una existencia "mental" o "subjetiva", no menos oscura de comprender. La existencia objetiva es la apertura en que todo ente puede mostrarse, tal como es, en la evidencia.

Descartes nos dice que no podemos enunciar el principio en una expresión como "respiro, luego soy"; porque, en ese caso, "soy" tendría el sentido de la existencia propia de una cosa "real", natural. En cambio, sí sería correcta la fórmula "pienso que respiro, luego soy", pues la existencia del "respirar" quedaría entonces reducida a su presencia al pensamiento. "Si queremos concluir nuestra existencia de la sensación o de la opinión que tenemos de que respiramos, de suerte que aunque esta opinión no fuese verdadera, juzgamos que es imposible tenerla sin existir, concluiremos correctamente; porque ese pensamiento de respirar se le presenta entonces a nuestro espíritu antes que el de nuestra existencia, y no podemos dudar de que lo tenemos mientras lo tengamos; y en este sentido decir 'respiro, luego soy' no es otra cosa que decir 'pienso, luego soy'" (54). La reducción de un enunciado como "respiro luego soy" al pensamiento, corresponde a la reducción de la existencia como estado de un cuerpo "real" a la existencia como modo de ser de lo que "se le presenta a nuestro espíritu"; supone la abolición de la posición de realidad -en el oscuro sentido de "extramentalidad" de que hemos hablado. Sólo la existencia ante el pensamiento resulta indudable, porque sólo ella está absoluta y claramente manifiesta. Observemos que "respiro", considerado como significando un proceso corpóreo es dubitable porque es una idea confusa. En efecto, al igual, que en la localización corporal de una sensación de dolor -que luego examinaremos (55)-, la respiración como proceso corpóreo es una noción en que se confunde una idea clara: la sensación de respirar (esto es, el respirar relativo al pensamiento), con una idea oscura: la posición de realidad de ese dato en un cuerpo de la naturaleza.

Pero si la existencia queda restringida a lo que con claridad y distinción se muestra, supone la suspensión del asentimiento a la idea os-

cura de "realidad", que incluye la posición de una "interioridad" del pensamiento. La existencia objetiva no puede entenderse como existencia reducida a una "subjetividad" mental. Justamente por ello, la primera persona ("ego cogito") no expresa cabalmente lo que se muestra. Una fórmula correcta del principio hubiera podido ser "cogitatio est", en la medida en que la luz natural (cogitatio) lleva implícita la esfera total del ente manifiesto (cogitata). Pero tal vez mejor hubiera sido decir simplemente "nunc, cogitatio"; esto es, la simple designación, aquí y ahora, del pensamiento presente.

Mas Descartes dice, de hecho, "ego cogito, ego sum". No podemos seguir ignorando el "ego". El nos indica que Descartes, a la vez que muestra el principio, lo interpreta desde el comienzo en un sentido que habrá de confundirlo de nuevo parcialmente. Esta interpretación gira en torno de un concepto: sustancia.

## (CAPITULO II. NOTAS AL PIE DE PAGINA)

- (1) Med., I (AT, VII, 17, 2).
- (2) R. V. (AT, X, 508, 13).
- (3) R. V. (AT, X, 524 y 525).
- (4) Véase Disc. (AT, VI, 16, 5 y 31, 20) y Med., I y VI (AT, VII, 18, 15 y 76, 21).
- (5) P.P., I, LXVI (AT, VIII, 32, 15).
- (6) Med., III (AT, VII, 38, 4 y 14). Véase también Med., VI (AT, VII, 76, 12).
- (7) Med., III (AT, VII, 38, 23).
- (8) Med., I (AT, VII, 19, 11). Completamos en esta cita el texto en latín con la traducción francesa, por ser más precisa en algunos puntos (véase AT, IX, 14). Otras formulaciones del mismo argumento en R.V. (AT, X, 511, 14) y Disc. IV (AT, VI, 32, 9).
- (9) Med., VI (AT, VII, 89, 21 y 90, 2).
- (10) En lo sucesivo, mientras no indiquemos expresamente lo contrario, emplearemos el concepto "realidad" en este sentido oscuro.
- (11) VII Obj. (AT, VII, 461, 21). Véase también Disc., IV (AT, VI, 39, 13): "Car s'il arriuoit, mesme en dormant, qu'on eust quelque idéé fort distincte, comme, par exemple, qu'un géometre inuestast quelque demonstration, son sommeil ne l'empescherait pas d'estre vraye". Y Med., V. (AT, VII, 70, 31): "Nam certe, quamvis somniarem, si quid intellectui meo sit evidens, illud omnino est verum".
- (12) Med., I (AT, VII, 20, 24).
- (13) Med., I (AT, VII, 21, 3).
- (14) Med., I (AT, VII, 21, 7).
- (15) P.P., I, V (AT, VIII, 6, 15).
- (16) Véase, por ejemplo, VI Resp. (AT, VII, 428, 10) y Burman (AT, V, 147).
- (17) Burman (AT, V, 147). Martial Guérault ha sostenido este punto frente a Henri Gouhier, con argumentos convincentes. Nos atenemos aquí al

resultado de sus investigaciones (Véase: Martial Guérault, Descartes selon l'ordre des raisons, Aubier, Paris, 1953, t. I, p. 42 y ss.).

- (18) Med., I (AT, VII, 21, 20).
- (19) P.P., I, V (AT, VIII, 6, 20).
- (20) Octavio Hamelin, El sistema de Descartes, Losada, B. Aires, 1949, p. 128.
- (21) Med., III (AT, VII, 36, 21).
- (22) Med., I (AT, VII, 21, 1). Véase también P.P., I, V (AT, VIII, 6, 14).
- (23) Véase M. Guérault, op. cit., t. I, p. 37.
- (24) Med., II (AT, VII, 25, 5).
- (25) Med., III (AT, VII, 36, 15).
- (26) P.P., I, XLIII (AT, VIII, 21, 16). Lo mismo sostiene, con mayor amplitud, en II Obj. (AT, VII, 144, 26).
- (27) "Me parece que ya puedo establecer esta regla general: que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas" (Med., III; AT, VII, 35, 13).
- (28) P.P. I, IX (AT, VIII, 7, 20).
- (29) Reg., XII (AT, X, 419, 6).
- (30) P.P., I, XXX (AT, VIII, 16, 18).
- (31) P.P., I, XXXV (AT, VIII, 18, 11).
- (32) C. a Mersenne, 16 oct. 1639 (AT, II, 597, 28).
- (33) C. a Mersenne, 16 oct. 1639 (AT, II, 599, 5).
- (34) Disc. (AT, 1, 17 y 2, 7).
- (35) Reg., I (AT, X, 360, 8). En este punto seguimos en gran medida las observaciones de Norman Kemp Smith, en New Studies in the Philosophy of Descartes, Macmillan, London, 1952, cap. II.
- (36) C. a Mersenne, 27 ab. 1637 (AT, I, 366, 3).
- (37) Reg., XII (AT, X, 415, 13 y 416, 6).
- (38) Notemos desde ahora que a esta doctrina del pensamiento Descartes añadirá otra difícilmente compatible con ella. Reservará entonces el nombre de "pensamiento", en sentido estricto, al intelecto puro de toda imagen sensible y calificará las otras formas de pensamiento de simples modos del intelecto puro. Mas esta doctrina deriva de un doble prejuicio: la división entre el alma y el cuerpo y la consiguiente separación del mundo inteligible frente al mundo sensible. Por ello, tendremos que ocuparnos con ella más adelante (infra, cap. IV, 18).
- (39) II Resp. (AT, VII, 160, 7).
- (40) Med., II (AT, VII, 29, 7).

- (41) VI Resp. (AT, VII, 422, 8).
- (42) Burman (AT, V, 149, 17).
- (43) Med., III (AT, VII, 38, 27).
- (44) P.P., I, VII (AT, VIII, 7, 7). Otras formulaciones del mismo principio: Med., II (AT, VII, 25, 11): "Hoc pronuntiatum, ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum". Disc. (AT, VI, 32, 18): "Et remarquant que cette vérité: je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée..." La traducción latina del Discurso añade una precisión: "Videbam veritatem hujus pronuntiati: ego cogito, ego sum, sive existo, adeo certam esse atque evidentem" (AT, IX, 558). R.V. (AT, X, 515): "Quandoquidem itaque dubitare te negare nequis, et e contrario certum est te dubitare, et quidem adeo certum, ut de eo dubitare non possis: verum etiam est te, qui dubitas, esse, hocque ita etiam verum est, ut non magis de eo dubitare possis".
- (45) C. a Clerselier, jun. o jul. 1646 (AT, IV, 444, 4 y 13).
- (46) Med., II (AT, VII, 25, 11).
- (47) P.P., I, VII (AT, VIII, 7, 5).
- (48) Med., II (AT, VII, 27, 9). Texto semejante en R.V. (AT, X, 521): "¿Y no pudiera suceder acaso que si por un momento dejara de pensar también dejara de existir?".
- (49) Reg., XII (AT, X, 421, 6).
- (50) R.V. (AT, X, 524).
- (51) II Resp. (AT, VII, 140, 18).
- (52) II Resp. (AT, VII, 140, 24).
- (53) Burman (AT, V, 147).
- (54) C. a X, mar. 1638 (AT, II, 37, 31).
- (55) Véase infra, cap. IV, 17.

### III. EL ENCUBRIMIENTO DEL PRINCIPIO

Hasta ahora hemos expuesto una concepción de la idea y del pensamiento que puede desprenderse de los escritos cartesianos, interpretándolos a la luz de los principios del método. Con todo, a propósito del argumento del sueño tuvimos que mencionar ya uno de los prejuicios que, desde la aplicación del método a la totalidad del conocimiento, impedirán formular con claridad el principio y oscurecerán la doctrina del cogito. En los dos capítulos siguientes expondremos la forma en que el descubrimiento cartesiano queda encubierto bajo una interpretación errónea, al intentar responder a ciertos problemas metafísicos. Primero veremos, en este capítulo, cómo el sentido del principio se confunde desde el inicio; luego, en el capítulo siguiente, mostraremos cómo esa confusión está ligada a una concepción de la idea diferente a la que se desprendía de los preceptos metódicos.

#### 10. Primer sentido de "sustancia"

Yo, que estoy cierto de que soy, ¿quién soy? pregunta Descartes. Una cosa o sustancia pensante, responde de inmediato. Pero podríamos distinguir dos sentidos en la noción de "sustancia" cuya confusión explica que el principio se formule en términos de un ego o de una res cogitans. Creemos que de los textos de Descartes podría desprenderse un primer sentido de "sustancia" compatible con la reducción del conocimiento cierto a la esfera evidente del ente objetivo; de haberse desarrollado con consistencia este sentido, hubiera puesto en crisis la acepción tradicional de "sustancia". Pero Descartes nunca llegó a comprenderlo con distinción plena, justamente por mantenerlo confundido con el sentido tradicional. El peso de su educación filosófica no le permitió tal vez percatarse con claridad de la nueva acepción que sus reflexiones anteriores le obligaban a dar al concepto de sustancia. Al incorporar esa nueva acepción al viejo sentido de "sustancia", obtiene una noción cuya ambigüedad permitirá dar por evidente una interpretación del principio que proviene, en realidad,

de esa confusión en el significado de "sustancia". Nosotros trataremos de despejarla; para ello, tendremos que hacer lo que Descartes no hizo: distinguir el nuevo sentido de "sustancia" que, en muchos escritos cartesianos, se añade al antiguo.

En un primer sentido, "sustancia" podría significar el conjunto de los atributos en su existencia efectiva. Desde el momento en que significamos una propiedad como efectivamente existente nos es imposible separar su idea del hecho de su ser, pues no podemos concebirla como una nada; la palabra "sustancia" expresaría el ser ente de esa propiedad. La necesidad de concebir cualquier propiedad como "soportada" por una sustancia proviene, en efecto, de la imposibilidad de concebirla inexistente; entonces, "sustancia" es un nombre que indica que una propiedad tiene plena existencia. Por otra parte, al poner una propiedad en su existencia efectiva, la comprendemos necesariamente coexistiendo con otras propiedades, en un conjunto del cual no puede ser efectivamente separada. El ser ente del atributo es un ser en conexión con otros atributos; así, al significar el ser ente de una propiedad, la palabra "sustancia" significa, al mismo tiempo, el ser ente del complejo de propiedades cuya existencia se da al darse la existencia efectiva de uno de ellos. Decir que un atributo "es en" una sustancia sería, de hecho, equivalente a decir que no existe abstraído del complejo de propiedades del que efectivamente forma parte, sino que, al ser algo ente, lo es como miembro de un conjunto de propiedades coexistentes. "Sustancia" significa, entonces, el ser ente de ese conjunto, en el cual es cada propiedad.

¿No se implica este sentido de "sustancia" en el siguiente pasaje de los Principia? "Sin embargo no puede advertirse primeramente la sustancia solamente de que ella sea una cosa existente, pues sólo esto, por sí mismo, no nos afecta (nos non afficit); pero fácilmente la conocemos por cualquier atributo suyo, mediante la noción común de que no hay atributos, ni propiedades, ni cualidades de la nada (quod nihili nulla sint attributa, nullaeve proprietates aut qualitates). De hecho, pues, de percibir que algún atributo está presente, concebimos que necesariamente está también presente alguna cosa existente o sustancia, a la cual puede ser atribuido (Ex hoc enim quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse)" (1). Analicemos este párrafo:

1. La sustancia no puede concebirse simplemente como "cosa existente", sin incluir en ella determinación de propiedad o atribución algu-

na. Es decir, la sustancia existente no es cognoscible de por sí, separada de cualquier atributo y reducida a mera "cosa existente"; así separada no puede "afectarnos", pues no está dada al pensamiento, no está presente. Luego, sólo podemos comprender la sustancia ligada necesariamente a algo presente, determinada por alguna propiedad que sí nos afecte. La sustancia no puede significar verdaderamente nada separada de algún atributo dado. No significa, desde luego, "cosa existente" sin más: "existente" no es una noción que pudiera predicarse de una "sustancia" separada de toda determinación.

2. La sustancia sólo es conocida "por cualquier atributo suyo"; sin el atributo es incognoscible. La comprensión de la sustancia se deriva de la comprensión de sus atributos, y no a la inversa. En efecto, sólo llegamos a concebir la sustancia porque "no hay atributos ni cualidades de la nada"; es decir, sólo tenemos necesidad de acudir a la noción de "sustancia" en la medida en que no podemos concebir que el atributo esté ligado al no ente. Del hecho de que un atributo dado excluye el no ente, y solamente de ese hecho, pasamos a la noción de algo que sustenta en el ser al atributo: la sustancia. La significación de esta "sustancia" se reduce, pues, a expresar que el atributo se sustenta en el ser, es decir que es algo ente. No añado, en verdad, otra nota al atributo; puesto que únicamente su ser ente está incluido en la noción general de que "no hay atributos de la nada". Otros textos vendrían, si fuera menester, en apoyo de éste. Por ejemplo: "Es del todo manifiesto (notissimum) a la luz natural que no existen afecciones o cualidades de la nada; por lo tanto, dondequiera descubramos algunas tendremos que encontrar necesariamente una cosa o sustancia de la cual sean cualidades (ubicumque aliquas deprehendimus, ibi rem sive substantiam, cujus illae sint, necessario inveniri) (2). Basta con "descubrir" las cualidades, para "encontrar" la sustancia. La noción de sustancia se hace patente únicamente al comprobar la imposibilidad efectiva de la inexistencia de las cualidades. Basta mostrar las cualidades como entes, para que se descubra su carácter sustantivo. Con otras palabras: el párrafo establece una implicación necesaria entre una proposición antecedente "no existen cualidades de la nada", y una consecuente "hay una sustancia de las cualidades". Ahora bien, esta segunda proposición sólo se infiere de la primera en la medida en que "sustancia" signifique justamente "ser ente de las cualidades"; de lo contrario no hay inferencia válida.

Pero sigamos comentando el pasaje de los Principia, primero cita

do.

3. De estar presente el atributo ("ex hoc quod attributum adesse percipiamus...") se deriva que está presente necesariamente la sustancia ("...concludimus substantiam necessario etiam adesse"). La relación entre ambos términos es una relación de presencias; para poder hablar de "sustancia", los dos términos deben de estar ahí, manifiestos al pensamiento. La sustancia es, en este sentido, algo patente, igual que los atributos. Ahora bien, no puede hacerse patente como una cosa separada de cualquier atributo, puesto que, según acabamos de ver, la sustancia concebida sin atributos "no nos afecta", y sólo por el atributo se muestra. ¿Qué determinación puede entonces añadir su presencia a la del atributo? Parecería primero que le añadiría ésta: el hecho de que, con el atributo, está presente el ser ente de ese atributo; la presencia del atributo implica necesariamente la presencia de algo ente. Mas esta proposición no pasaría de ser una tautología irrelevante, a menos que el ser ente de un atributo implique necesariamente una presencia que lo rebase. En efecto, al hacerse presente un atributo como efectivamente existe, se hacen presentes necesariamente un complejo de propiedades igualmente existentes. Decir entonces que "la presencia del atributo implica la presencia de la sustancia" o bien es una tautología, o bien equivale a decir "la presencia de un atributo implica la presencia de un complejo de atributos". Efectivamente, la sustancia sólo está presente en el conjunto de atributos, porque sólo con éste está dado el ser ente de todos y cada uno de los atributos. La presencia de la sustancia añade, pues, algo a cada una de las propiedades, pero no al conjunto de todas ellas. "Todos los atributos tomados en su conjunto (collective sumta) -dice Descartes a Burman- son ciertamente lo mismo que la sustancia, mas no lo son tomados singular o distributivamente" (3).

4. Por último, el texto citado de los Principia dice que, con admitir la sustancia, admitimos algo "a lo cual pueda atribuirse" la propiedad (cui illud tribui possit). Habría contradicción, en efecto, en admitir una propiedad efectivamente existente que no pudiera "atribuirse" a algo ente. La relación entre los conceptos "atributo efectivamente existente" y "sustancia" sería una relación puramente analítica, si "sustancia" no significara también -por el hecho de significar el ser ente de un atributo- el ser ente de un conjunto del cual aquél es miembro. Sólo en este sentido, el concepto de "sustancia" es más extenso que el de un "atributo efectivamente existente". Llamamos "atributo" a una propiedad que

podemos abstraer de su modo de existencia efectiva; al comprobar su estar ahí y juzgarla efectivamente existente, comprobamos también la coexistencia efectiva de las otras propiedades que componen un conjunto inseparable. Debemos acudir a un concepto que señale el ser ente del atributo como miembro de ese conjunto: tal es el de "sustancia".

Así Descartes llega en realidad al concepto de "sustancia" (aunque no se percate claramente de ello) a partir del concepto de existencia efectiva del atributo. Hasta comprobar la existencia, ahí, de algo, y denominarlo "propiedad" o "atributo" para que tenga que acudir también la no ción de "sustancia". ¿Cómo decir, en efecto, que una propiedad o cualidad -que podría considerar, en abstracto, aislada- es efectivamente, con otras propiedades efectivas? Preso del significado heredado de las palabras, Descartes no puede concebir la existencia de cualquier propiedad mas que en términos de su ser en... Sólo porque al pensar en una propiedad, piensa ya en algo que debe ser en otro, al juzgar un atributo efectivamente existente, comprende esa existencia como existencia en... Por ello, no encuentra mejor concepto para expresar el ser ente de la propiedad que el tradicional de "sustancia". Pero entonces "sustancia" significa el atributo tal como efectivamente existe, en el seno de un plexo de determinaciones inseparables. El viejo término debería asumir ese nuevo significado o dejar de ser utilizado.

"Sustancia" sería, en este sentido, ser ente de lo que se muestra; "atributo", una manera como ese ente se muestra. El concepto de sustancia es requerido para significar que un contenido dado al pensamiento (como "cualidades", "propiedades", "atributos") es efectivamente. Decir: "hay una sustancia con el atributo X" sería decir en realidad: "la idea X es efectivamente"; o, a la inversa: "el ente se muestra en la idea X". Atributo o propiedad es sólo el aspecto en que se muestra un ente; sustancia es sólo la forma de existir de lo que se muestra. Por ejemplo, hablar de "sustancia pensante" (res cogitans) a propósito del cogito sería, en este sentido, expresar en otra forma el hecho de que el pensamiento es plenamente.

Por otra parte, es obvio que cada propiedad, separada de la sustancia, sólo podrá considerarse como un momento abstracto en la plenitud de lo presente. La sustancia designa la plenitud de lo presente en la medida en que significa la forma en que es efectivamente cualquier propiedad: cualquier propiedad es efectivamente como miembro de un complejo inseparable de propiedades. Así, el ente que se muestra en una idea X rebasa esa

idea en la medida en que ésta, tomada por separado, es sólo un momento abstracto de lo existente.

No nos extrañará ahora la conocida doctrina cartesiana de que la sustancia sólo puede ser conocida por sus accidentes. Nada podemos saber de ella sin éstos. "Como ya observamos, no conocemos la sustancia inmediatamente; sino que, por el hecho de percibir ciertas formas o atributos que deben ser en alguna cosa para existir, llamamos 'sustancia' a la cosa en la que son (rem illam cui insunt vocamus substantiam)" (4). La sustancia separada no puede ser conocida por ella misma ("inmediatamente"), puesto que sólo significa el ser ente de los accidentes. Nuestro conocimiento de ella se limita a saber que es aquello que es menester admitir para que los accidentes sean. Sustancia, una vez más, no puede designar ninguna nota percibida diferentes de que muestran los accidentes mismos; conocer los ac cidentes efectivamente existentes es ya conocer la sustancia.

¿Qué sería entonces la sustancia sin sus accidentes? Una mera palabra vacía de todo significado. "Si posteriormente queremos despojar a esa misma sustancia de sus atributos, por los cuales la conocemos, destruiremos todo nuestro conocimiento de ella; así, podremos proferir algunas palabras acerca de ella, pero no percibiremos clara y distintamente ninguna significación en esas palabras (atque ita verba quidem aliqua de ipsa possemus proferre, sed non quorum significationem clare et distincte percipieremus)" (5). En efecto, si los accidentes son lo único manifiesto de la sustancia, si la sustancia no está dada al no estar dados ellos, la sustancia carecerá de significación al faltar los accidentes. Ya sabemos que la significación es comprendida en la intuición clara y distinta de las ideas. Por lo tanto, sin atributos, la sustancia es una palabra hueca; todo el significado de la palabra lo suministran los atributos exis tentes. La sustancia, en la medida en que es conocida, se identifica con el conjunto de atributos existentes; en la medida en que no es conocida, equivale a una palabra sin significación clara. Pero, entonces, no se trataría propiamente de una sustancia en la cual inhieren los atributos (como diría Descartes), sino de atributos ellos mismos sustantes.

¿Cómo, en verdad, distinguir claramente entre los atributos y su sustancia, si el conocimiento de ésta se reduce al conocimiento de aquéllos? No puede tratarse de una distinción real, sino sólo de una distinción de razón (distinctio rationis); en ésta, podemos abstraer cualquier atributo de su sustancia, con la cual, en realidad, se identifica (6).

Por ejemplo: el pensamiento, considerado como único atributo de

la sustancia pensante, constituye la esencia misma de ésta; y "esencia" tradicionalmente designa "lo que la cosa misma es" (id quod res est). De suerte que el pensamiento no puede dejar de ser si es la sustancia pensante y viceversa. "Parece necesario -escribe Descartes- que la mente siempre piense en acto; porque el pensamiento constituye su esencia, al modo como la extensión constituye la esencia del cuerpo; y no se concibe cómo un atributo pueda (indistintamente) estar presente o ausente (adesso vel abesse)" (7). Sustancia pensante (mente) implica actualidad del pensamiento. El pensamiento es, en efecto, un "atributo" en sentido estricto, es decir, es un modo de tal clase que no puede faltar dada la sustancia, sin el cual ésta no sería (8). Por lo tanto, basta concebir el pensamiento efectivamente existente, para concebir la sustancia pensante. Con otras palabras, la sustancia está plenamente dada, con estar dado el ser ente del atributo.

Tan es así que, en un pasaje Descartes llega incluso a identificar "pensamiento" con "cosa pensante"; identificación que, por cierto, no vuelve a repetirse. Dice así: "El pensamiento o la extensión pueden considerarse como los constituyentes de la naturaleza de la sustancia inteligente y de la corpórea; entonces no deben ser concebidos de otro modo que la misma sustancia pensante y la sustancia extensa, esto es, que la mente y el cuerpo (tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia extensa") (9). Puesto que el atributo constituye la naturaleza de la sustancia, el pensamiento puede llamarse él mismo "cosa pensante", en la medida en que cualquier naturaleza de una cosa puede designarse con el nombre de esa cosa. Aquí, entre atributo ente y sustancia (cosa) no cabe la menor distinción.

¿Qué sentido puede tener, en esta conexión de ideas, la distinctio rationis entre "pensamiento" y "cosa pensante"? Sólo el siguiente: equivale a la distinción entre el atributo abstraído de su existencia y el atributo efectivamente existente; "sustancia" designa, entonces, el momento de existencia efectiva del atributo. La res sólo parece añadir a la noción de "pensamiento" su concreción efectiva como algo existente (10).

#### 11. Segundo sentido de "sustancia".

Pero "sustancia" tiene también un sentido heredado de la tradición, que no se deriva del anterior y que, sin embargo, Descartes no distingue de él. Si la sustancia no puede ser conocida sin los accidentes y si sólo añadido a éstos la noción de su ser ente, resultaría que ella misma no tendría más existencia que la de los accidentes. No obstante, cuando Gassendi sostiene que la idea de sustancia obtiene toda su realidad "por

las ideas de los accidentes bajo los cuales o conforme a los cuales es concebida" (11), Descartes lo niega y contesta lo siguiente: "La sustancia nunca puede ser concebida conforme a los accidentes, ni tomar de ellos su realidad (nunquam substantia instar accidentis concipi potest, nec suam realitatem ab iis mutuari); por lo contrario: los accidentes son concebidos por los filósofos comúnmente conforme a las sustancias, a saber, cuando son reales. Pues no se puede atribuir a los accidentes ninguna realidad (esto es, ninguna entidad más que modal) que no esté tomada de la idea de sustancia (nulla enim accidentibus realitas, hoc est nulla entitas plusquam modalis, tribui potest, quae non ab idea substantiae desumatur)" (12). El párrafo revela la ambigüedad de la idea de sustancia. La sustancia aparece como la idea de la "entidad" de los accidentes; y, en este contexto, "entidad" no quiere decir "esencia" sino existencia real. De suerte que los accidentes son concebidos "conforme a la sustancia", al concebirlos como realmente existentes. Pero la entidad de los accidentes proviene de la entidad de la sustancia; de suerte que los accidentes "no pueden prestar realidad" a la sustancia, sino que tienen que recibirla de ésta. La entidad no corresponde pues, propiamente, a los accidentes sino a otra cosa llamada "sustancia", y sólo de ella pueden "tomarla prestada". El concepto tradicional de sustancia se ha introducido bajo el nuevo significado.

Este segundo sentido de sustancia aparece más claramente en la definición que da Descartes de esa palabra. "Toda cosa en la cual es inmediatamente algo como en un sujeto, o por la cual existe algo que percibimos, esto es, alguna propiedad, o cualidad, o atributo, cuya idea real está en nosotros, se llama 'sustancia' (Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietates, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur substantia). Pues no tenemos otra idea de esa misma sustancia, tomada con precisión, sino que es una cosa en la cual existe formal o eminentemente aquello que percibimos, o aquello que es objetivamente en alguna de nuestras ideas; porque es manifiesto por la luz natural que ningún atributo real puede serlo de la nada" (13). Notemos los siguientes puntos: 1. Para conocer la sustancia partimos, sin duda, de aquello que percibimos, esto es, de las ideas en nosotros consideradas como efectivamente existentes. Pero la sustancia es considerada como un sujeto en el cual es (cui inest) aquello que percibimos. El atributo es en... otra cosa; a la cual corresponde propiamente la existencia efectiva. La sustancia es algo distinto del atributo y no el carácter sustantivo del atributo.

2. Este "algo" existe con su propio modo de ser, diferente del modo de ser del atributo. Si el atributo existe en..., la sustancia es aquello por lo cual (per quem) existe el atributo. La existencia efectiva del atributo deriva, pende de otro modo de existir: la existencia como sustancia o sujeto. 3. De la sustancia no conocemos más que su ser sujeto de atributos. Pero este "ser sujeto" se interpreta como un modo de existir diferente al modo de existir objetivo; a saber, como existencia formal. El ser objetivo del atributo en cuanto conocido, es ser formal, por cuanto es en la sustancia. Al poner el atributo como ser en..., se le dota de existencia formal. 4. De la imposibilidad de la no existencia del atributo se deriva la sustancia; pero ahora se la deriva como realidad. Expresar que el atributo es ente es ahora decir que inhiera en algo real, en el sentido oscuro de esta palabra. 5. La sustancia es, a su vez, una "idea". Pero, en este caso, se trata de una idea cuyo contenido no rebasa la mera posición de existencia de "algo" vacío. La idea de sustancia se reduce a la idea de existencia de los atributos en "algo" real (un "sujeto").

En las famosas ilustraciones de la cera y de los transeúntes, en Segunda Meditación, podemos observar con facilidad este segundo concepto de sustancia. Tomemos un pedazo de cera; por lo pronto parece como un conjunto de cualidades sensibles dadas: color, tamaño, olor, consistencia, etc. "En él se encuentra todo lo que parece requerirse para que un cuerpo pueda ser conocido con plena distinción". Acerquémoslo ahora al fuego: todas las cualidades que antes percibíamos desaparecen; en su lugar se presentan otras: su sabor cambia, su olor se exhala, su tamaño aumenta. ¿Diremos que ha desaparecido también la cera? ¿O aún permanece? "Hay que confesar que permanece -contesta de inmediato Descartes-; nadie lo niega, nadie piensa de otra manera. ¿Qué era pues lo que en ella se comprendía con tanta distinción? Ciertamente nada de lo que captaba por medio de los sentidos; pues todo lo que percibía por el gusto, el olfato, la vista, el tacto o el oído ha cambiado; con todo, la cera permanece. Acaso ésta era lo que ahora pienso, es decir: la cera misma no era esa dulzura de miel, ni esa fragancia de flores, ni esa blancura, ni la figura, ni el sonido, sino un cuerpo que poco antes me aparecía visible bajo esos modos y ahora bajo otros diversos" (14).

La cera no es idéntica al conjunto de los atributos actualmente dados. Estos pueden faltar, permaneciendo aquélla. Luego -concluye Descartes- la cosa en que inhieren los atributos rebasa el conjunto de los

datos en los cuales "aparece". Mas si los rebasa, no está ella misma dada a la percepción sensible ( no es "nada de lo que captaba por medio de los sentidos"); es, por lo contrario, objeto de un juicio ("nadie piensa de otra manera..."). Ahora bien, el juicio se distingue de la percepción de las ideas en que les añade algo a éstas. Pues cuando afirmo o niego -dice Descartes- "siempre aprehendo, en verdad, alguna cosa como sujeto de mi pensamiento; pero también abarco con el pensamiento algo más (aliquid amplius) que la semejanza de esa cosa (que la idea)" (15). ¿En qué consiste ese "algo más" que el juicio sobre la cera añade a los atributos mediante los cuales se da a conocer? Descartes piensa que el juicio añade la noción de una materia corpórea que subsiste realmente debajo de los atributos; que tiene de hecho esos atributos pero que podría tener otros; añade, en suma la noción de "sustancia" como sujeto real de inherencia. Pero es obvio que esa noción ya no está presente, como lo está el conjunto de los atributos percibidos. En efecto, en cuanto presente, la sustancia se reduce, en cada caso, a es que dana conocer los atributos. La noción de "sujeto de inherencia" es una idea diferente a las ideas que constituyen el conjunto de los atributos. Y puesto que no está dada en la percepción, Descartes sostendrá que se trata de una idea "innata". La idea de sustancia añade "algo más" a las ideas de los atributos: añade exclusivamente la noción oscura de "realidad" entendida, en este ejemplo, como "existencia extramental".

La sustancia de la cera, objeto del juicio, no es el ser ente del conjunto de atributos objetivamente existentes, sino "algo" cuya existencia se afirma como soporte de esos atributos. Ciertamente sólo se manifiesta al entendimiento por medio de los atributos; cierto que no hay en ella nada presente que no esté manifiesto en esos atributos, como expresamente asienta Descartes: "No he abstraído el concepto de cera del concepto de sus accidentes; más bien he querido indicar de qué modo la sustancia es manifestada por sus accidentes" (16). Ciertamente también que no es posible abstraer la sustancia de todos los accidentes en los que pueda manifestarse; aunque sí pueda, naturalmente, separarse de cada uno de ellos: "Aunque (el autor de las Meditaciones) haya concedido y haya dicho que esos accidentes -como dureza, frialdad y otros semejantes- se separan de la cera, dijo y advirtió que siempre les suceden otros en su lugar; de modo que la cera nunca existe sin accidentes; y así jamás hizo abstracción, con la cera, de los accidentes" (17). Jamás hizo abstracción de todos los accidentes, se sintiendo. Nunca concibió la sustancia, por ende, como algo que

podiera conocerse sin sus atributos. No obstante, la sustancia de la cera no significa ya la existencia efectiva de los accidentes, sino un ente persistente en el cambio, susceptible de recibir otros atributos en vez de los que en cada caso lo manifiesten. La cera sobre la que versa nuestro juicio es un cuerpo "capaz de sufrir innumerables mutaciones" y "de admitir más variedades en su extensión que las que jamás haya imaginado" (18). El conjunto de los accidentes manifiesta la sustancia de tal modo que ésta es sólo conocida por aquéllos; pero el ser ente del conjunto de los accidentes no constituye el ser ente de la cera. La existencia efectiva corresponde propiamente al sujeto permanente de todos los atributos, no a éstos mismos. El ente de los atributos no se agota en ningún conjunto posible de atributos; los rebasa; porque corresponde a un sujeto de inherencia cuyo modo de existencia es ser independiente del pensamiento.

Igual sucede en el otro ejemplo famoso. "Por azar he observado por la ventana unos hombres que pasan por la calle; también de ellos digo que los veo, igual que decía que veía la cera. Pero ¿qué veo sino sombreros y capas bajo las cuales podrían esconderse autómatas? Pero juzgo que son hombres. Y comprendo, por la sola facultad de juzgar que está en mi mente, lo que creía ver con los ojos" (19). Veo determinados objetos dados; juzgo que se trata de hombres. El "hombre" no es percibido, es puesto por el juicio como sustancia, más allá de lo percibido. Este "más allá" es su posición de existencia "extramental". La sustancia no se manifiesta ella misma de modo inmediato; se muestra al través de los atributos. Pues sustancia es una cosa que sostiene en su ser real a los atributos.

En lugar de atenerse al nuevo significado de "sustancia" que correspondía a la ostentación del principio, Descartes ha introducido el concepto tradicional de sustancia. "Sustancia" no expresa ya sustantividad del atributo mismo, sino algo que existe en sí y por sí y en lo cual el atributo subsiste. Es verdad que ese algo no es conocido más que como sujeto del atributo; mas no es en la medida en que éste sea. Justo lo contrario: el atributo sólo es porque la sustancia existe previamente. Si el atributo procede en el orden del conocer, la sustancia precede en el orden del ser.

Y este sentido oscuro de "sustancia" no reemplaza al primero; se confunde con él en todos los escritos cartesianos. La sustancia sólo se presenta como idea, pero su significación rebasa lo que se muestra.

Por un lado, la presencia de la idea muestra la presencia de la sustancia; por el otro, lo presente en idea (los atributos y propiedades de la cosa) refieren a "algo" que no está igualmente presente. Desde este momento, la idea se separará de la cosa que muestra. Entre idea y ente volverá a abrirse un hiato, pues el ente no corresponderá propiamente a lo manifestado en la idea, sino al sujeto que ésta representa.

## 12. Distinción entre sustancias.

En el primer capítulo vimos que la interpretación de la idea como "la cosa misma objetivamente en el entendimiento" implicaba admitir una correspondencia entre el orden y disposición de las ideas y el orden y disposición de las cosas. Ambos coincidían en su base, puesto que la comprensión de la idea era, en último término, ostentación de la cosa significada. El mundo tal como es significado estaría constituido, en consecuencia, por un conjunto de sustancias que guardarían entre sí las mismas relaciones que las ideas de esas sustancias (20). Pero al concebir el término "sustancia" en el sentido ambiguo que acabamos de indicar, la correspondencia entre la idea y la cosa puede cobrar un alcance inesperado: puede concebirse como un paralelismo entre los atributos tal como se presentan en las ideas y ciertos sujetos de inherencia que existen bajo esos atributos. El paralelismo se establecería ahora entre el orden de la existencia objetiva y el orden de la existencia formal. Las relaciones entre ideas corresponderían, ya no a relaciones de las cosas tal como son significadas, sino a relaciones de sustratos subsistentes en sí. El paso a esta interpretación es obviamente ilegítimo; sólo parece plausible al no dejar el ambiguo sentido de la noción de "sustancia". Por su causa, en el ámbito unitario del mundo iluminado por la luz natural van a recortarse múltiples sujetos de inherencia que rebasan el alcance del pensamiento y se distinguen realmente entre sí como objetivamente se distinguen entre sí las ideas.

Las determinaciones con que un objeto se da a conocer no se presentan, desde luego, aisladas unas de otras, sino en conexiones e implicaciones necesarias. De esta suerte, muchos atributos y modos no pueden ser concebidos sin otros. El conjunto de propiedades de un objeto que se implican recíprocamente -de manera que sea imposible concebir una sin concebir las demás- y que no implica necesariamente ninguna otra propiedad, constituye una "idea completa". Descartes llama a sí a la idea "que puedo concebir enteramente sola y negarle todas las otras cosas de que tengo ideas" (21). Una idea completa manifiesta una cosa o "sustancia comple-

ta". "Por una cosa completa no entiendo más que una sustancia provista de formas o atributos que bastan para conocer por ellos que es una sustancia" (22).

La sustancia completa se concibe como el sujeto unitario de todas las propiedades implicadas recíprocamente en una idea completa. Hay una sustancia ahí donde los atributos se agrupan necesariamente en una unidad. De esta suerte, la sustancia se identifica con la conjunción necesaria de los atributos existentes; mas se distingue de cada uno o de varios de esos atributos tomados por separado. Ya citamos este párrafo: "Todos los atributos, tomados en su conjunto, son ciertamente lo mismo que la sustancia; mas no lo son tomados singular o distributivamente" (23). La unidad de una sustancia completa puede inferirse, por lo tanto, de la unidad de los atributos en la idea. Con otras palabras: el hecho de que varios atributos se encuentren necesariamente implicados en idea manifiesta la presencia de una sustancia unitaria de esos atributos.

Lo anterior no presenta dificultad alguna si llamamos "sustancia", conforme el primer sentido que nosotros destacamos, al ser ente que corresponde al conjunto conexo de los atributos. Pero Descartes entiende también con esa noción el segundo sentido de sustancia, como sujeto real de inherencia. La implicación necesaria entre dos ideas -razona, por ejemplo- bastará para conocer que ambas designan una misma cosa. Así, si resulta imposible pensar la inmensidad de Dios sin pensar su justicia, de suerte que ambas nociones estén unidas en la idea completa de Dios, podemos afirmar que no hay distinción real de esas dos propiedades en Dios (24). De parecida manera, siempre que tengamos todas las notas implicadas en una idea, podremos afirmar que esas notas se encuentran unidas realmente en la cosa designada. Descartes ha dado un gran paso sin expresamente advertirlo. La sustancia completa, mostrada por la idea, no significa aquí la cosa significada en cuanto tal, el objeto presente al entendimiento, sino la cosa real, entendida como "extramental". En el ejemplo citado, de la unión de las ideas de inmensidad y justicia divinas no se infiere la indistinción de esas propiedades en Dios como objeto del entendimiento, sino en el Dios existente con independencia de éste. El paralelismo entre idea y ente deja de ser una correlación en el seno de lo objetivo, para presentarse como correlación entre lo objetivo y un orden de existencia que lo rebasa.

De la misma manera, conoceremos que dos cosas son distintas en-

tre sí, si se presentan en ideas que no se impliquen necesariamente. Descartes no se cansa de repetir que la distinción real entre sustancias queda necesariamente establecida por la distinción entre sus ideas. Por ejemplo, en los Principia: la distinción" entre dos o más sustancias es propiamente real, cuando percibimos que son en realidad distintas entre sí por el sólo hecho de que podemos comprender clara y distintamente la una sin la otra" (25). Basta concebir dos sustancias como "completas", para saber que se distinguen realmente. En efecto, la sustancia completa es comprendida en separación de todas las otras; luego -argumenta Descartes- existe separada de todas las otras. La distinción entre sustancias se hace patente en la distinción entre ideas. Su insistencia en este punto denota que se trata de un rasgo esencial de su metafísica; en él se percibe la unión de una doble concepción de las relaciones entre la idea y el ente, que habremos de examinar en el capítulo siguiente.

En efecto, es exacto que si el ente es lo presente al entendimiento, la distinción entre sustancias sólo puede mostrarse en la distinción entre ideas. Si el ente no estuviera de algún modo presente en las ideas, tampoco podríamos tener señal alguna de la distinción efectiva entre los entes. La posibilidad de establecer cualquier distinción en lo efectivamente existente se funda, pues, en el carácter que tiene la idea de presentar la cosa misma, ¿Cuál es, en efecto, el único signo cierto de la distinción real? Que dos cosas puedan existir una sin la otra. Muy bien, pero ¿cómo podemos conocer ésto? ¿Cómo se nos hace patente que algo puede efectivamente existir sin otra cosa? Solamente cuando comprendemos claramente una cosa sin la otra. Con otras palabras: sólo al considerar las sustancias en cuanto conocidas, podemos establecer su distinción; pero entonces debemos establecerla conforme al modo en que son conocidas, conforme a sus ideas. Luego, sólo si podemos distinguir las ideas, podremos conocer que dos cosas son realmente distintas. Todo este modo de argumentar sería, sin duda, impecable: la posibilidad de que A exista efectivamente sin B sólo puede admitirse si cabe distinguir previamente entre A conocido y B conocido, de lo contrario jamás podríamos establecer distinción alguna entre sustancias. El argumento sería impecable, con tal de no aceptar ambigüedad en el sentido de las nociones empleadas. Es obvio que aquí "sustancia" o "cosa" y "real" tienen un sentido restringido. Se trata de la cosa en los límites de su patencia, única que es conocida; se trata de distinción entre esencias efectivamente existentes (y no simplemente "ilusorias"), como objetos del pensamiento. En este sentido, el

tránsito de la distinción entre ideas a la distinción entre cosas permanece en el campo de la esfera del ente manifiesto al entendimiento.

Pero Descartes no se atiene a este sentido preciso de "cosa" y de "idea". Entiende la distinción real como separación entre sustratos considerados con independencia del entendimiento. La definición X nos recuerda que "decimos que dos sustancias se distinguen realmente cuando cada una de ellas puede existir sin la otra" (26); y "existir" significa aquí ser con plena independencia del entendimiento. En este sentido, a partir de la distinción en la esfera de la existencia objetiva se concluye la distinción en la esfera de la existencia formal. Pero entonces el argumento es un paralogismo oculto en la ambigüedad de la noción de "sustancia" o "cosa"; la cual parece incluida, por una parte, en la noción de "idea completa" (en cuanto se hace presente en ella) y por la otra la rebasa (en cuanto existe formalmente).

Todo este modo de razonar es intencionado. Trata de llegar a la distinción real entre la sustancia pensante y la sustancia extensa. La formulación del argumento en cuestión es de sobra conocida: Las ideas de sustancia pensante y sustancia extensa son completas porque cada una puede concebirse por separado de la otra; pues "no hay nada incluido en el concepto de cuerpo que corresponda a la mente, ni hay nada en el concepto de mente que corresponda al cuerpo" (27). Luego se trata de dos sustancias completas. Por lo tanto, son realmente distintas (28).

Lo grave es que una de esas dos sustancias distintas es el sujeto del mismo pensamiento, es decir, el sujeto de la luz ante la cual pueden hacerse patentes todas las cosas. La res cogitans, a la par que se concibe separada del cuerpo, se individualiza. Cuando se la llama "mente" o "alma" se piensa, sin duda, en un sujeto singular separado de todos los demás (29). Así se recorta, en la esfera de lo claro y distinto, un ente individual, el ego. Este ente no es aún un "cuerpo", un "hombre" propiamente, sino sólo un sujeto del pensamiento; pero es un sujeto tan real e individual como cualquier cosa corpórea. Se le llama "alma" o "espíritu" y puede separarse de cualquier otra sustancia individual y completa, realmente existente. Por lo pronto puede separarse de la sustancia extensa. Todo lo que a ésta pertenezca estará "fuera" del "alma". Más tarde se mostrará separable también de otras sustancias, incorpóreas como ella pero igualmente "externas": Dios, los otros sujetos.

En el campo iluminado por la luz natural se agrupan las ideas como propiedades predicables de distintas sustancias completas. Unos atributos pertenecen a las cosas corpóreas, otros a la cosa anímica. Ente ya no es el ámbito bañado en luz del pensamiento; entes son ciertos sustratos singulares, separados entre sí que se manifiestan por el pensamiento. Y uno de esos sustratos es, justamente, sujeto del pensamiento. El campo abierto de la luz natural queda constreñido a ser propiedad de uno de los entes que ilumina: el "alma".

### 13. La cosificación del principio.

Al comprender "sustancia" en su segundo sentido, se altera también la concepción del principio. El principio se había mostrado como pensamiento que es efectivamente, ente que consiste en pensamiento. La "existencia" debía designar el acto de hacerse presente a la luz natural y todo lo manifiesto en ella. Al interpretar el pensamiento como atributo inherente en un sujeto, la "existencia" adquiere un nuevo sentido.

En primer lugar: designa inmediatamente el ser del sujeto, sólo mediatamente el ser del atributo. No expresa primeramente la actualidad del pensamiento, sino la persistencia en el ser de su sustrato, el ego. Por eso la formulación del primer principio de conocimiento menciona la existencia del yo y, sólo en él, del pensamiento: ego cogito, ego sum. Existente es el sujeto, no propiamente el atributo; sólo indirectamente designa el principio la presencia del pensamiento: como facultad u operación del ego que piensa. La actualidad de la luz natural deriva de la previa subsistencia de un sujeto. La luz natural no puede ser, si no es la sustancia pensante. "Es cierto que el pensamiento no puede ser sin una cosa pensante, ni, en general, ningún acto ni ningún accidente puede ser sin una sustancia en la cual sea (cui insit)" (30). Si el pensamiento era la condición de que todo se mostrara, ahora resulta que la existencia de una cosa es la condición de que el pensamiento se muestre. El pensamiento no puede subsistir sin un sustrato estable que bajo él permanezca; su aparición efectiva no basta para sostenerlo en el ser; es menester que algo permanente esté detrás de él para mantenerlo en su patencia. Mas entonces la existencia de ese sostén difiere del modo de existir propio de la aparición del pensar; de manera semejante a como el estar ahí, permanente, de una cosa difiere del surgir y persistir de una actividad. La existencia del sustrato ya no tiene sentido de acto sino de estado.

En segundo lugar: antes el ente estaba primero referido al pensamiento; se sostenía mientras el pensar durara. El pensamiento existía con un ser ante sí mismo, tenía existencia "objetiva". La sustancia pensante, en cambio, existe como cualquier cosa separada, situada entre otras. La existencia propia del atributo es ser en... algún ente que existe formalmente. Temeroso de conceder plena jerarquía de ser a la existencia objetiva, Descartes quiere asentarla de nuevo en la existencia formal. Ser pleno sigue siendo, para él, ser una cosa individual y separada, incluida en la suma de las "realidades." Entonces el modo de existir peculiar del principio se considera como derivado. Piensa Descartes que, para que tenga un ser firme, es menester concederle el rango de cosa individual. Se convierte, entonces, en una cosa incorpórea: la "mente" o el "alma". Pero es una cosa muy peculiar: tiene una existencia "formal" separada de todo cuerpo extenso y, al mismo tiempo, sigue siendo aquello en que toda idea se presenta. El modo de existencia "mental" difiere así del modo de existencia "corporal". El principio se concibe como una cosa detrás de la operación de pensamiento. Y esta "cosificación" del principio implica un modo confuso de concebir el ser ente.

Ser ente no puede consistir ya en estar efectivamente presente, de modo indudable; pues un ente formal rebasa, en verdad, los límites de esa presencia. El ser ente de la res cogitans consiste en tener y sostener el pensamiento, al modo como vulgarmente se supone que un cuerpo cualquiera tiene y sostiene una propiedad de que está dotado. "Cuando dije... 'mente, alma, intelecto, razón, etc.', no entendí por esos nombres las facultades solas sino las cosas dotadas de la facultad de pensar (res facultate cogitandi praeditas), como ordinariamente entienden todos por los dos primeros nombres y frecuentemente por los dos últimos" (31). La existencia no corresponde, en primer término, a la operación (facultad) de pensar; corresponde a algo que está provisto de esa facultad, como de un don o de una pertenencia, y, por ello, la mantiene en el ser. Sólo por eso se distingue de ella. "No digo que sean lo mismo (idem esse) la cosa inteligente y la intelección; ni tampoco la cosa inteligente y el intelecto, si se toma 'intelecto' por la facultad, sino sólo si se toma por la cosa misma que entiende" (32). No son lo mismo, porque la facultad no "cubre" totalmente la cosa; más bien es un componente de ella. La cosa pensante es concebida al modo de algo que tiene facultades y por ello -tal vez, única-mente por ello- no se identifica con esas facultades. Ser se entiende de

modo semejante a un haber. Ser ente es: propiamente, un modo de tener y mantener algo (alguna propiedad); impropiamente, un modo de pertenecer a algo (a alguna cosa); en el primer caso se es como sujeto, en el segundo, como atributo. Por eso no podría decirse con propiedad que la sustancia (res) sea la facultad (cogitatio), sino que la tiene o sos-tiene; y este tenerla es su ser ente. De suerte que ser ente consiste en esta función de tenencia. El sujeto de pensamiento, en efecto, sólo es puesto como ente en la medida en que funge como sostén de esa facultad; su significación se restringe a esa función. Así, la cosificación del principio proviene, en el fondo, de una concepción del ente como una forma sutil de tenencia: Ente no es lo que se sostiene ante el pensamiento, ente es lo que sos-tiene al pensamiento.

El ego, identificado con una cosa que tiene la facultad de pensar, se distingue del ser actual de ésta. "No niego que yo, que pienso, me distinga de mi pensamiento, como una cosa de su modo" (33). Me distingo justamente porque, si poseo un modo, soy más que ese modo, lo robo. La distinción del ego y del pensamiento es, como vimos, sólo una distinción de razón. Pero, ¿acaso no cobra aquí un nuevo sentido? No puede entenderse simplemente como una distinción entre el pensamiento abstraído de su existencia efectiva y el pensamiento ente, sino, más bien, entre el pensamiento abstraído de su sustrato real y el sustrato que no es pensamiento sino tiene pensamiento. Es la distinción entre una operación y una cosa permanente que la mantiene en su ser.

El ego roba la esfera de la intuición. Por eso, al considerarlo como un sustrato real, lo llamamos también "alma". Al poner la existencia del "alma" no nos limitamos a enunciar lo clara y distintamente dado a la intuición. La posición de existencia de esa sustancia proviene -al igual que en los ejemplos de la cera o de los transeúntes- de un juicio que añade "algo más" a lo percibido. Por ello, Descartes tiene que recurrir a la noción de "idea innata" para justificarla. La noción de "mente" o de "alma" sería una idea ínsita en nosotros, no dada por la percepción sensible ni verificable en ella, que aplicamos al pensamiento para comprenderlo (34). El juicio añade a lo inmediatamente dado (el pensamiento) la noción de "mente" como "algo" individual, formalmente existente, que subsiste bajo el pensamiento.

Así lo introduce de nuevo, bajo otra forma, la "creencia natural" que había sido suspendida, camino del principio. Al levantar los pre

juicios que ocultaban lo evidente, habíamos tenido que suprimir el último y más tenaz de todos: la posición de existencia formal, considerada como realidad independiente del pensamiento. Se nos mostró entonces un nuevo tipo de existencia como fundamento indudable: la actualidad de la luz natural y de los entes presentes en sus ideas. Ahora, al través de la ambigüedad del sentido de "sustancia", vuelve a introducirse la posición de "realidad", con su oscura distinción entre una interioridad y una exterioridad de la mente. Ciertamente que, por lo pronto, sólo se aplica al sujeto de pensamiento y no a las cosas presentes en otras ideas; pero se trata, en verdad, de la misma "creencia natural". Igual que la creencia que suspendía el argumento del sueño, la "cosificación" del cogito es un juicio que rebasa la esfera de la cogitatio clara y distinta y que sólo puede nacer de cierta "inclinación" o "hábito" natural. Sólo que ahora esa inclinación no afirma la realidad de cosas "externas" sino la de una esfera de "interioridad".

Al introducir bajo otra forma la creencia natural, el principio se confunde. Su demostración, al cabo de la depuración de las opiniones, exigía el abandono de todas las significaciones no verificadas. No obstante, Descartes sigue preso de muchas de ellas y deja que el lenguaje vuelva a encubrir lo dado. De nuevo queda el ente confundido bajo la palabra. Las nociones de "existencia" y de "cosa", de "sustancia" y de "alma", tomadas con sus significaciones tradicionales, anteriores a la depuración metódica, vuelven a introducirse para designar el principio. Pero esos sentidos no se encuentran, en realidad, clara y distintamente comprendidos: la palabra no aclarada se confunde de nuevo con la visión. Res cogitans es, en verdad, una idea confusa; en efecto, en ella se mezcla la idea clara de "pensamiento" con la oscura de "sustancia". Confusa es también la idea de la existencia del ego cogito, que mezcla la claridad de lo presente (cogitatio) con la oscuridad de un sustrato (ego). En el fondo, la confusión es posible por falta de una clarificación de la noción de "ente". El ser ente propio del fundamento, queda reemplazado por el ente concebido como estado de ser de una cosa; el ente como patencia en acto se sustituye por el ente como tenencia de un acto.

La formulación del primer principio de conocimiento en términos del cogito, sum, expresa ya esta confusión. En verdad recata un paralogismo por el que pasaría de una proposición ostensiva que designa la apertura de todo ente en la luz natural, a un juicio que pone esa luz natu-

ral como cosa restringida a una "interioridad". El paralogismo no consiste, desde luego, en la "entificación" del pensamiento (en comprenderlo como ente); tampoco en su "sustantificación", pues esta podría en rigor entenderse, según vimos, en un sentido adecuado a lo dado. Surge, más bien, de la ambigüedad de los sentidos de "ente" y "sustancia". Podría formularse en una doble inferencia:

- (1) Existe el pensamiento (o, mejor: ahora, pensamiento).
- (2) Luego, existe la sustancia pensante.
- (3) Luego, existe una cosa, el yo, cuyo atributo es pensar.

(1) es una proposición ostensiva, absolutamente evidente. (3) es un juicio en el cual no interviene lo denotado en (1). (3) sólo se infiere de (1) por mediación de la ambigüedad inherente a los significados de "existe" y "sustancia" en la proposición (2). "Existe" puede significar "está efectivamente presente", como en (1), o "es real" (en el sentido oscuro de "realidad" de que hemos hablado), como en (3). "Sustancia" puede querer decir "ser ente del pensamiento", como en (1), o "cosa en que es el pensamiento", como en (3). Únicamente debido a la ambigüedad de esos dos términos, en la segunda proposición, puede darse la proposición (3) por fundada (35).

Al poner el cogito como cosa, la totalidad de los entes se escinde. En la suma de los entes reales se establece un profundo hiato: en un ente está la esfera entera de lo evidente, las ideas claras y distintas que todo pueden representar, fuera, el conjunto de las cosas que pueden ser representadas. En la suma de las cosas, hay una extrañamente privilegiada: En ella reside la luz natural y todo lo que ésta ilumina. El resto de las cosas están, por lo pronto, sumidas en oscuridad. El campo entero de apertura del ente se ha convertido en propiedad de un sujeto fantasmal: el "alma" o "mente". Concebida como cualquier sustrato formalmente existente, el alma es a la vez algo diferente a cualquiera otra sustancia, pues es el fundamento de conocimiento de todo. Así, el principio queda reducido a la "subjetividad" de un yo encerrado en un fragmento de la realidad que lo abarca. Husserl estaba pues justificado al reprochar a Descartes que, al pasar del cogito a la sustancia cogitans, cree haber salvado "un rincón del mundo que sería para el yo que filosofa lo único incuestionable" y se dispone entonces a "franquearse el resto del mundo, por medio de inferencias bien dirigidas, con arreglo a los principios innatos del ego" (36).

El cogito y su tránsito a la res cogitans se explican, así, por un doble movimiento de ostentación y confusión de lo presente. Doble movimiento que está motivado, a su vez, por la dualidad de propósitos que rige la reflexión cartesiana. Si, por una parte, Descartes se lanzó con denuedo a la liberación de la razón y al encuentro de lo evidente, por la obra dejó que su camino se desviara, con tal de fundar una doctrina que tenía muy a pecho: la separación del alma respecto de cuerpo, garantía de la inmortalidad futura. La voluntad de inmortalidad nubla la claridad de la razón liberada por el método. Es comprensible, por ello, que la ostentación del principio sea el término de la aplicación coherente del método, el cual se deja guiar por la búsqueda de la evidencia; y que, en cambio, su cosificación sea resultado de reflexiones que se dirigen a resolver problemas metafísicos. No olvidemos que Descartes, una y otra vez insiste en que el principal propósito de sus Meditaciones consiste en de mostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma (37). Recordemos también que su concepción del "sujeto pensante" se encontraba encauzada por una idea previa: mostrar la independencia y prioridad del entendimiento frente al cuerpo. El mismo Descartes lo confesó más de una vez. A la princesa Isabel, por ejemplo, escribió en una ocasión que, de las dos cosas que podía decir acerca del alma, a saber, que piensa y que está unida a un cuerpo, "casi no he dicho nada de esta última y me he aplicado solamente a hacer comprender bien la primera, a causa de que mi principal objetivo era probar la distinción que existe entre el alma y el cuerpo; para lo cual solamente ésta podía servir y la otra hubiera sido perjudicial" (38). Así, el tratamiento cartesiano del problema del modo de ser del pensamiento está influido decisivamente por la intención de demostrar la separación del alma respecto del cuerpo. Es la previa creencia en el "alma" y su obsesión por distinguirla de lo corpóreo, lo que le obliga a restringir la luz natural a la interioridad de una "mente" y le impide ver sin prejuicios su propio descubrimiento.

El principio se había revelado como el ámbito abierto en que toda cosa puede manifestarse. La conciencia se encontraba abierta al ente; entre el objeto conocido y el pensamiento, la idea era plenamente translúcida. Ahora, en el universo se dibuja un cerco estrecho en el cual las cosas envían sus representantes. La luz natural se ha reducido a un rincón del mundo que ilumina. Allí se ha encerrado en su subjetividad. Así como el carácter "abierto" del pensamiento se encontraba ligado a una con

cepción de la idea como presentación del ente, así su encierro en la subjetividad implicará otra concepción de la idea como representación.

( CAPITULO III. NOTAS AL PIE DE PAGINA )

- (1) P.P., I, LIII (AT, VIII, 25, 3).
- (2) P.P., I, XI (AT, VIII, 8, 19).
- (3) Burman (AT, V, 155).
- (4) IV Resp. (AT, VII, 222, 5). Véase también LII Resp. (AT, VII, 176, 1).
- (5) IV Resp. (AT, VII, 222, 10).
- (6) P.P., I, LXII (AT, VIII, 30, 7): "Denique distinctio rationis est inter substantiam et aliquod ejus attributum".
- (7) C. a Arnaud, 4 jun. 1648 (AT, V, 193, 3).
- (8) Véase Notae (AT, VIII, IIa, 348, 20): el atributo "pertenece a la esencia inmutable de la cosa".
- (9) P.P., I, LXIII (AT, VIII, 30, 26).
- (10) De aquí se desprendería un sentido de "res" y "realidad", conforme con este sentido de "sustancia". No se referiría a la realidad formal, con su oscura distinción entre algo "mental" y algo "extramental"; designaría simplemente lo efectivamente existente, como opuesto a lo meramente "ilusorio" o "imaginado".
- (11) V Obj. (AT, VII, 286, 7).
- (12) V Resp. (AT, VII, 364, 12).
- (13) II Resp. (AT, VII, 161, 14).
- (14) Med., II (AT, VII, 30, 13 y 19).
- (15) Med., III (AT, VII, 37, 8). "Sujeto" quiere decir, aquí, "sustrato" objetivo al cual se refieren los pensamientos.
- (16) V Resp. (AT, VII, 359, 4).
- (17) Burman (AT, V, 151).
- (18) Med., II (AT, VII, 31, 6 y 14).
- (19) Med., II (AT, VII, 32, 6).
- (20) Véase supra, cap. I, 4.
- (21) C. a Gibieuf, 19 en. 1642 (AT, III, 475, 20).
- (22) IV Resp. (AT, VII, 222, 1).
- (23) Burman (AT, V, 155).

- (24) Véase VI Resp. (AT, VII, 443, 19).
- (25) P.P., I, LX (AT, VIII, 28, 20). Véase también Med., VI (AT, VII, 78, 4); IV Resp. (AT, VII, 221, 26) y VI Resp. (AT, VII, 444, 21).
- (26) II Resp. (AT, VII, 162, 11).
- (27) IV Resp. (AT, VII, 225, 13). Véase también C. a Gibieuf, 19 en. 1642 (AT, III, 475, 19).
- (28) Véase Med., VI (AT, VII, 78, 2).
- (29) Med., II (AT, VII, 27, 13). Véase también II Resp. (AT, VII, 161, 24).
- (30) III Resp. (AT, VII, 175, 25).
- (31) Ibid. (AT, VII, 174, 4).
- (32) Ibid. (AT, VII, 174, 14).
- (33) Ibid. (AT, VII, 177, 15).
- (34) Véase C. a Mersenne, 16, jun., 1641 (AT, III, 383, 8).
- (35) Como es bien sabido, Kant hizo notar el paralogismo que encerraba el ego cogitans cartesiano. El concepto de "sustancia" -observaba Kant- se refiere a un objeto subsistente y debe tener por base determinados datos de representación a los cuales determine. Ahora bien, el sujeto de todo pensamiento no puede determinarse como objeto del cual podemos tener conceptos; es del todo "vacío"; no ofrece dato alguno de intuición por el que se conozca en cuanto tal. No puede conceptuarse, por lo tanto, como una cosa permanente que subsista en todo pensamiento, sino sólo como la forma vacía que acompaña a todo pensar. A la base del sujeto pensante sólo se encontraría "la representación simple y de por sí totalmente vacía de contenido: yo; de la cual no puede decirse que sea un concepto, sino una mera conciencia que acompaña a todo concepto. Por este yo, o él, o ello (Ich, oder Er, oder Es) (la cosa), que piensa, no está representando más que un sujeto trascendental de los pensamientos, igual a x, que sólo es conocido por los pensamientos cuyos predicados son, y del cual no podemos tener el menor concepto aparte de ellos... Porque la conciencia no es, en sí, una representación que delimite un objeto, sino la forma de las representaciones en general, en cuanto puedan llamarse conocimientos; pues de ella sólo puedo decir que conozco algo por ella" (Kritik der reinen Vernunft, B 404).

Kant acertó plenamente al mostrar la imposibilidad de captar el ego como un objeto y, por lo tanto, como un "alma" o "espíritu" (en

el sentido cartesiano); con ello señaló también la cosificación de la conciencia en que incurrió Descartes. Tuvo igualmente razón al mostrar el paralogismo oculto en el paso del puro sujeto de conciencia a la sustancia pensante. Con todo, al concebir la esfera del pensamiento como una condición formal de conocimiento, vacía de contenido intuito, y no como la condición de todo dato, condición que es ella misma el dato primordial, perdió de vista el carácter existencial y empírico del principio. Con Kant la conciencia se salva de la cosificación, mas pierde también su carácter concreto existencial; al dejar de ser sustancia, deja de ser también algo ente. Por otra parte, el mismo paso del pensamiento al yo pensante aparece aún en Kant bajo otra forma; si aquí no existe ya "cosificación" del fundamento, subsiste, sin embargo, su "subjetivización": el pensamiento no es ya atributo de una sustancia, mas sigue siéndolo de un sujeto.

- (36). Cartesianische Meditationen, Husserliana I, M. Nijhoff, Den Haag, 1950, p. 63.
- (37) Med., "Dedicatoria" (AT, VII, 1, 7 y 2, 31).
- (38) C. a Isabel, 21 mayo 1643 (AT, III, 664, 27). Véase también III Resp. (AT, VII, 174, 17).

#### IV. IDEA, ENTE Y REPRESENTACION

Desde las Regulae se anuncia una concepción acerca de las ideas y sus relaciones con los entes, difícilmente compatible con la que expusimos en el capítulo I. No se trata, en realidad, de dos doctrinas diferentes sino de dos perspectivas fronteras de la misma doctrina. Descartes nunca distinguió expresamente entre ambas; más aún, seguramente no tuvo conciencia de que pudieran en verdad distinguirse; pensaría, sin duda, que una y otra constituían formulaciones de una concepción unitaria. Por ello, ambas concepciones se encuentran íntimamente vinculadas entre sí y aparecen confundidas en los escritos cartesianos. Tan es así que, en el fondo, toda la metafísica cartesiana descansa en su confusión. Es nuestra reflexión la que establece la distinción y separa -con el fin de aclarar los supuestos de su metafísica- lo que en la mente de Descartes se encontraba unido.

Aunque nunca se da la una sin la otra, la primera predomina en los escritos de juventud (Regulae, Recherche de la Verité) y preside la elaboración del método. La segunda se vuelve dominante cuando los problemas metafísicos ocupan el lugar central e incitan a Descartes a asumir un nuevo punto de enfoque; en las Meditationes y en los Principia es la que destaca.

##### 14. Figuras de las cosas.

La concepción de la idea y del ente que expusimos en el capítulo I correspondía a una perspectiva particular: todo era visto desde la "luz natural"; el ente sólo se consideraba en cuanto objetivamente presente al pensamiento, el pensamiento en cuanto presente a sí mismo. Descartes se preocupaba, ante todo, por la posibilidad de abandonar los prejuicios y acceder a un conocimiento verdadero; el problema central era el de verificación; su solución, la concepción de la idea como presentación de

la cosa significada. Pero al pasar al tratamiento de los problemas metafísicos, Descartes se pregunta por el puesto que corresponde a las ideas en el conjunto de las realidades. Entonces las cosas se considerarán en cuanto existen "formalmente", el pensamiento en cuanto forma parte de esas cosas. Las mismas nociones cobran diferente sentido desde esta nueva perspectiva; los mismos entes se muestran bajo otro aspecto. Al mismo tiempo, pasa a primer plano otro problema: el de la génesis real de las ideas.

¿Cómo se generan las ideas? Es conocida la distinción que establece Descartes entre tres clases de ideas: las "adventicias", recibidas por medio de los sentidos, las "facticias", producto de la imaginación, y las "innatas", grabadas en el alma desde el nacimiento.

La teoría cartesiana de la génesis de las ideas sensibles es muy sencilla y está apegada a conceptos tradicionales. En resumen: los sentidos externos son impresionados por los cuerpos; la impresión es luego recibida por el "sentido común", sin que medie un cambio de locación en ella. "Cuando el sentido externo es puesto en movimiento por el objeto, la figura que recibe es trasladada a otra parte del cuerpo, llamada 'sentido común', instantáneamente y sin que ningún ente pase realmente de un lugar a otro" (1). Estas "figuras" sensibles no son, sin duda, corpóreas, sino anímicas; con todo, son concebidas a modo de componentes psíquicos que el alma puede conservar o perder, que pueden impresionar ora ésta, ora aquella facultad y que, en fin, se colocan los unos al lado de los otros como si tuviesen extensión. "Se ha de concebir que el sentido común desempeña también el papel de un sello para imprimir en la fantasía o en la imaginación, como en la cera, las mismas figuras o ideas que llegan de los sentidos externos puras y sin cuerpo; y que esta fantasía es una verdadera parte del cuerpo, y de una magnitud tal que sus diversas partes pueden cubrirse de varias figuras distintas unas de otras, y que suelen retener estas figuras durante mucho tiempo; entonces es la misma (facultad) que se llama memoria" (2). Las ideas sensibles son pues pequeñas figuritas incorpóreas; inmateriales y, sin embargo, localizadas; semejantes a las famosas species de la Escuela.

La facultad de sentir no tiene solamente el carácter pasivo de que antes hablamos, propio de todo acto de conciencia; no se considera sólo como la contemplación de algo presente; se interpreta además como una operación en que el alma acoge algo en ella. A la contemplación ilumina-

tiva se añade la prensión receptiva del objeto. "Hay en mí cierta facultad pasiva de sentir, o sea de recibir (recipiendi) y conocer las ideas de las cosas sensibles" (3). Y esta "recepción" es considerada en su sentido estricto, como si el alma recogiera y guardara en ella algo que le viene de fuera. Las ideas, en efecto, parten de las cosas, son "emitidas" por ellas hacia el alma, la que habrá de captarlas. Dios -dice Descartes- garantiza la verdad de "nuestra propensión a creer que ellas (las ideas sensibles) son enviadas por las cosas corpóreas (a rebus corporeis emitti); y no veo cómo podría entenderse que fueran engañosas, si hubieran sido enviadas de otro punto que de las cosas corpóreas (si aliunde quam a rebus corporeis emitterentur)" (4). La operación de ser consciente de las ideas sensibles supone el contacto de dos cosas de algún modo diferentes: el alma y esos idolillos extraños que proceden del exterior y son acogidos por ella. La pasividad de la recepción sensible no consiste solamente en ser consciente de algo manifiesto; es también algo más: admitir una naturaleza que en principio le es extraña. Percepción en prensión de lo otro.

En cuanto a las ideas de la imaginación, no difieren de las primeras por su naturaleza sino sólo por su génesis y por su relación con el cuerpo. Mientras que las ideas sensibles son efecto de la acción de los cuerpos externos, las facticias son efecto de la propia mente; en ambos casos el resultado es el mismo: el pensamiento observa, "pintadas" en el cerebro, pequeñas figuras fantasmales. "Cuando los objetos externos actúan en mis sentidos y pintan (pingunt) en ellos sus ideas, o más bien sus figuras, cuando la mente advierte esas figuras que estas pintadas en la glándula, entonces se dice que la mente 'siente'; en cambio, cuando esas imágenes no son pintadas en la glándula por las cosas externas sino por la propia mente, la cual, en ausencia de cosas externas, las dibuja y forma en el cerebro ( eas in cerebro effigit et format), entonces se trata de 'imaginación'; de tal modo que la diferencia entre imaginación y sensación consiste solamente en lo siguiente: en ésta, las imágenes son pintadas por los objetos externos que están presentes, en aquélla, por la mente sin objetos externos y, como si dijéramos, a ventanas cerradas" (5). Las ideas son, aquí, copias de las cosas; al modo de sutiles retratos expuestos en el cerebro para que la mente los contemple. No tienen, por cierto, la consistencia material del cuerpo en que están pintadas, mas se encuentran en un lugar preciso, diferente del que ocupan las cosas que figuran.

La tercera clase de ideas, las innatas, habremos de estudiarlas

luego. Baste ahora indicar que se conciben situadas en el alma desde el nacimiento, impresas en ella por su propia naturaleza o por Dios.

Esta concepción de la idea -tanto sensible como inteligible puede resumirse en el siguiente párrafo de una carta al padre Mesland: "considero que entre el alma y sus ideas no hay más diferencia que entre un pedazo de cera y las diversas figuras que puede recibir. Y así como en la cera recibir diversas figuras no es propiamente una acción sino una pasión, paréceme que en el alma es también una pasión recibir tal o cual idea; paréceme que sólo sus voliciones son acciones, y que sus ideas son puestas en ella (sont mises en elle), en parte por los objetos que tocan los sentidos (ideas adventicias), en parte por las impresiones que están en el cerebro (ideas facticias), en parte también por las disposiciones que ya estaban en el alma misma (ideas innatas) y por las nociones de su voluntad" (6). Notemos: 1. Las ideas son figuras grabadas en una cosa real, el alma. El conocimiento consiste en cierta modificación pasiva de esa cosa, efectuada por contacto, semejante a la que ejerce el sello sobre la cera. 2. Las ideas han sido puestas por alguna causa en el alma; son a modo de enviados de esa causa en el espíritu. 3. Las ideas han sido puestas en el alma; están en ella, de manera no muy diferente a como un cartel puede estar pintado en un muro.

En efecto, las ideas no sólo son ante el pensamiento, abiertas a la conciencia; son en él, constituyéndolo. Una definición de "idea": "Todo lo que puede ser en nuestro pensamiento (tout ce qui peut estre en nostre pensóe)" (7). No están las ideas, por supuesto, al modo de corpúsculos colocados en un lugar extenso. Como vimos en el primer capítulo, las ideas son formas de las cosas que, abstraídas de su materia, informan el pensamiento. Pero esta "información" ya no puede interpretarse al modo del objeto sobre el cual recae la acción el pensamiento, sino al modo de la nota que inhiere en la sustancia pensante y, por ende, parece que ocupara el lugar que en cada caso ocupe ésta. Por ejemplo, en las Meditaciones: "Este modo de pensar (la imaginación) difiere de la intuición pura únicamente en esto: la mente, cuando comprende, se vuelve en cierto modo hacia sí misma y considera alguna de las ideas que están en ella misma (aliquam ex ideis quae in illi ipsi insunt); en cambio, cuando imagina se vuelve hacia el cuerpo e intuye en él algo conforme a la idea que la mente ha comprendido por sí misma o ha recibido de los sentidos" (8). Se trata, naturalmente, de una metáfora, pues las ideas son inextensas y

no podrían ocupar tal o cual lugar. Con todo, si Descartes acude a ella es porque expresa una concepción peculiar: la idea es la nota de una cosa, el alma; por lo tanto, puede decirse que existe en ella y no sólo que es el objeto de su operación de pensamiento. Porque el pensamiento, a su vez, existe en una cosa, existe en nosotros (9). La idea tiene una existencia formal en el alma.

En este sentido, las ideas se conciben como símiles de las cosas en el alma. Y Descartes no vacila en llamarlas especies de "imágenes": "Algunos de ellos (de los pensamientos) son como imágenes de las cosas (tanquam rerum imagines), y sólo a éstos corresponde propiamente el nombre de 'ideas'" (10). Y en otro lado: "De suerte que por la luz natural me es manifiesto que las ideas son en mí ciertas imágenes..." (11).

Ahora entre la idea y la cosa va a mediar una relación distinta. La idea sigue siendo la cosa misma reducida a su existencia objetiva ante el pensamiento. Pero el objeto tiene además, en cuanto idea, una existencia formal; y su existencia formal no es, naturalmente, la de la cosa misma objetivada en la idea, sino un modo de ser propio, por el que se considera ínsita en el alma. Así, mediante la idea, la cosa existe objetivamente en algo que, a su vez, existe formalmente en un sujeto. La idea exhibe, sin duda, el ente que significa; mas también lo reproduce en figura. Ser figura de una cosa de tal modo que ésta se haga presente es ser representación.

La noción de la idea como representación no anula la concepción que expusimos en el primer capítulo, pero le añade una característica que hace variar su significado. En efecto, la función de representar tiene una índole ambigua. Por una parte es presentación de la cosa; pues sólo en ella el ente puede hacerse patente. Por la otra, es una presentación -por así decirlo- en duplicado, re-producida. La re-presentación mostrará y a la vez suplantaré aquello que muestre; porque quien representa algo toma sus veces para mejor manifestarlo.

### 15. La "realidad objetiva"

"La idea representa la esencia de la cosa" decía Descartes (12). Esta frase puede entenderse en un doble sentido. Por una parte, ya vimos cómo en la idea se encuentra todo "lo que la cosa es", es decir, su esencia. Más aún: observamos que, para Descartes, la esencia -en cuanto se considera abstraída de su existencia formal- coincide, en realidad, con

la idea (13). En la idea la esencia se hace presente. Así, la misma esencia -decíamos- puede existir de dos maneras: ora con existencia objetiva, patente en la idea, ora con existencia formal, en independencia del entendimiento. La diferencia entre la cosa real y la idea no parecía consistir en su contenido esencial, sino en su modo de existencia.

Pero esa frase es susceptible también de otra interpretación: la idea reproduce, en el entendimiento, el conjunto de notas que constituyen, en la realidad, la esencia de la cosa. La esencia de la cosa puede ser abstraída de su existencia formal y pasar a ser objetivamente en idea. Pero "ser en idea" implica ser figurada por algo que tiene una existencia formal propia, separada de la cosa. En efecto, Descartes nos previene contra el error de "no distinguir suficientemente entre las cosas que existen fuera de nuestro pensamiento y las ideas de las cosas que existen en nuestro pensamiento" (14). Al considerar la existencia de la idea "en el pensamiento", entre la cosa y su idea debe haber una distinción real. Correlativamente, debemos distinguir realmente entre la esencia objetivamente existente y la esencia formalmente existente. "Cuando entendemos por esencia la cosa en cuanto existe objetivamente en el entendimiento y por existencia la cosa misma en cuanto existe fuera del entendimiento, resulta manifiesto que ellas se distinguen realmente" (15). Entre la cosa misma y la cosa objetivada en la idea media una distinción real. Mas es que esto sólo es posible si la existencia objetiva de la cosa se comprende como una existencia en algún modo real. Y esto es justamente lo que hará Descartes al acuñar una expresión paradójica: la idea tiene realidad objetiva.

En el capítulo I vimos que la idea era la forma de la cosa en cuanto existía objetivamente; el mismo ente podía considerarse en su ser formal, es decir, como realidad independiente de la mente, y en su ser objetivo, es decir, en relación al pensamiento. Ahora, tenemos que añadir otra nota: el ente objetivo tiene una especie sui generis de realidad. Sin duda, esta realidad ha de ser distinta a la realidad de la cosa "fuera del pensamiento"; con todo, será también realidad en sentido estricto y no sólo "objetividad".

La expresión "realidad objetiva" tiene un aspecto nuevo y disonante. Etienne Gilson nos ha recordado que la noción de "ente objetivo" (o de "existencia objetiva") la tomó Descartes de Suárez. Con todo, en

este último el ente objetivo no tenía realidad. La expresión "realidad objetiva" nacería con Descartes (16). Constituye una aparente contradicción. Porque si un ente es objetivo, su ser consiste en estar abierto al entendimiento y no puede considerarse en él nada que pertenezca a la existencia formal. Por lo contrario, si un ente es considerado en cuanto real, su ser no consiste ya en la apertura al entendimiento sino en un modo de existir con independencia de éste. En una concepción que redujera el ente conocido a los límites de su presencia posible, la noción de "realidad objetiva" sería contradictoria. Se convierte en simple paradoja si sus términos cobran un nuevo sentido dentro de una perspectiva distinta. Entonces, la unión de los conceptos "realidad" y "objetividad" nos entrega el rasgo más peculiar del cartesianismo: expresa la coincidencia de dos enfoques diferentes en la concepción de la idea y el ente.

En muchos textos habla Descartes de la realidad propia de lo objetivo. Tomemos, como ejemplo, uno que se refiere a las ideas de la matemática. Empieza así: "Todas las demostraciones de las matemáticas versan sobre entes y objetos verdaderos (vera entia et objecta)..." Hasta aquí, reconocemos ideas ya expuestas; nos vemos inclinados a interpretar "entes" como las cosas mismas en cuanto designadas por los conceptos matemáticos. Pero el texto continúa: "...y así el objeto universal de la matemática... es ente verdadero y real, y tiene naturaleza verdadera y real, no menos que el objeto de la misma física. La diferencia sólo consiste en lo siguiente: la física considera su objeto no sólo en cuanto ente verdadero y real, sino en cuanto ente en acto y existente como tal; en cambio la matemática lo considera en cuanto posible y en cuanto no existe en acto en el espíritu pero puede existir" (17). El ente de que trata la matemática recibe el calificativo de "real"; esto ya no puede interpretarse en el sentido de que el objeto de las proposiciones matemáticas, que en un respecto tiene existencia objetiva, tuviera en otra existencia formal. En efecto, se compara el objeto de la matemática con el de la física: mientras éste tiene existencia formal en acto, se niega de aquél que la tenga. La realidad de que aquí se habla no es pues la realidad formal en acto que tiene cualquier objeto fuera del pensamiento. Sólo puede tratarse de una realidad nueva, la realidad de lo que "puede existir en el espíritu", esto es, de la idea misma; y ésta no puede identificarse con la realidad actual de la cosa presentada por la idea. Se trataría justamente de una realidad propia de lo objetivo, que sólo implica existencia posible en la mente.

La realidad objetiva, en efecto, tiene un ser "menor" que la realidad formal; pues las ideas en cuanto tales no tienen propiamente materia, son formas: formas de las cosas, abstraídas de ellas (18).

La noción de representación se encuentra ligada a la de realidad objetiva. Una definición de las Segundas Respuestas es clara al respecto: "Por realidad objetiva de una idea entiendo la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto es en la idea (entitatem rei representatae per ideam quatenus est in idea)" (19). "Entidad" no puede entenderse aquí en el sentido de "existencia", puesto que la existencia formal de la cosa representada no puede ser en la idea; debe entenderse en el sentido de "esencia". La idea sigue siendo, pues, la cosa misma en la medida en que tiene existencia objetiva. Pero se añade un matiz; lo objetivo es realidad, por cuanto es en la idea. Y obviamente esa realidad no puede ser la misma que la de la cosa representada, pues ésta, en cuanto existe realmente, no es en la idea. La "realidad objetiva" de la idea resultaría así de dos nociones: la existencia objetiva de la cosa en la idea y la existencia formal de la idea en el alma. En efecto, realidad objetiva es la existencia objetiva de la cosa en la medida en que es en una idea, la cual, por su parte, es formalmente en el alma. En cuanto tiene realidad objetiva, la idea es un ente, diferente de la cosa, en el cual aparece la esencia de la cosa.

Llegamos así a una extraña paradoja que no advierte Descartes. Por una parte, la misma esencia puede existir de dos modos: objetivamente presente al entendimiento y con independencia de éste; la esencia presente al entendimiento es la esencia de la cosa misma, por cuanto no hay nada en la una que no esté en la otra. Por otra parte, la idea se distingue realmente de la cosa y, en consecuencia, lo que existe con realidad objetiva en la idea debe estar separado de lo que existe con realidad formal en la cosa; la esencia presente al entendimiento no es la esencia de la cosa misma, por cuanto la idea es un ente distinto de la cosa.

La noción oscura de "representación" encubre esta paradoja. La representación sería, en verdad, un duplicado o copia de lo representado; pero un duplicado que, a la vez, gozaría del prestigio de presentar la esencia de la cosa. Al dotar a la idea de una realidad propia, la relación entre el pensamiento y la cosa se vuelve necesariamente mediata: entre ambos se interpone un ente nuevo. No obstante se conserva la noción de que la esencia de la cosa está patente al entendimiento, en la idea.

Notemos por fin que, con la noción de representación, el campo de las realidades se escinde en dos esferas: la realidad del pensamiento, por un lado; la realidad formal, por el otro. La objetividad se convierte en un modo especial de realidad. Ser objetivo es ser real en idea. El todo de las realidades contiene una esfera parcial de entes: los entes objetivos o ideas. Lo que es igual; la idea se convierte en una cosa, o mejor, en una casi cosa (puesto que su ser es "menor" que el de la cosa representada). Existencia objetiva y existencia formal corresponden a dos regiones de entes diferentes. Y una región figura la otra: el ente en total se divide en ente representado y ente representante.

#### 16. El tránsito de la idea a la cosa.

Al concebir el ente objetivo como un sector particular de la realidad, la referencia de la idea a la cosa representada se convierte en una relación real entre dos regiones del ente de por sí separadas. Sólo entonces esa referencia se convierte en problema. En efecto, mientras se aprehendía la idea como presentación de la cosa en el entendimiento, la referencia estaba dada con la misma idea; la cosa, en cuanto objeto significado, estaba implicada en la idea que la significaba; la relación entre idea y cosa no debía ser demostrada, sino mostrada. En cambio, si la idea reproduce la cosa en otra esfera de entes, la cosa significada no se encuentra ella misma ante el entendimiento; no se objetiva ella sino su representación. En efecto, sólo ésta se encuentra presente de modo inmediato; la relación entre idea y cosa ya no puede mostrarse, debe ser demostrada. Así, concebir la idea como representación obliga a convertir la referencia a la cosa en conclusión de una inferencia. El vínculo entre idea y cosa se convierte en problema por despejar, en el momento en que la idea no sólo exhibe el ente sino lo reproduce.

La única demostración posible tiene que partir del término de la relación dado, la idea. La idea es a la vez manifestación de la cosa y un término medio a partir del cual inferirla. La demostración partirá de un sector del ente, para deducir la esfera restante, por intermedio de la representación. En una carta, Descartes resume así el problema: "Pues convencido de que no puedo tener conocimiento alguno de lo que está fuera de mí si nos es por intermedio (par l'entremise) de las ideas que tengo en mí, me guardo de referir mis juicios inmediatamente a las cosas y de no atribuirles nada positivo que antes no perciba en sus ideas; pero también creo que todo lo que se encuentra en estas ideas está necesaria-

mente en las cosas" (20). Es evidente que, al restringir nuestro conocimiento a lo que se muestre con evidencia, no podemos tener conocimiento verdadero si no es a partir de lo dado a la luz natural. Y toda cosa sólo tiene un modo de estar presente: la idea. En este sentido, es obvio que "todo lo que se encuentre en las ideas está necesariamente en las cosas". Pero si interpretamos la idea como representación, a este sentido de la frase se añade un segundo: las ideas están "dentro" de un sector de la realidad, las cosas "fuera" de ese sector; con las cosas no nos encontramos, sólo podemos referirnos a ellas indirectamente, por un intermediario; la idea se interpone entre el pensamiento y la cosa. Sin embargo, Descartes sigue pensando que "todo lo que se encuentra en las ideas está necesariamente en las cosas" ¿Cómo es esto posible? Sólo porque debajo de la interpretación de la idea como reproducción o simil de la cosa, subsiste la interpretación de la idea como patencia objetiva de la cosa. Para que el párrafo citado tenga sentido, debemos, pues, suponer: 1. La cosa es realmente distinta de la idea; sólo es asequible en forma mediata; por ello los juicios sólo pueden atribuirse a las cosas "por intermedio" de sus ideas. 2. No obstante, la cosa está de algún modo presente en la idea; por ello "lo que se encuentra en la idea está en la cosa". Estos dos supuestos confluyen justamente en la interpretación de la idea como representación. En ella se fundará toda inferencia de la idea a la cosa.

Descartes intentará demostrar la existencia del ente real con varios argumentos de sobra conocidos y estudiados. Todos ellos comparten la misma estructura general: parten de una idea, asientan un vínculo -mediato o inmediato- entre ésta y una cosa y concluyen la existencia de dicha cosa. Por ello una lectura superficial de estos argumentos inclina a interpretarlos como una inferencia del conocer al ser. Y este ha sido un reproche que a menudo se le ha hecho a Descartes. El error fundamental de su metafísica -suele decirse- consiste en la pretensión de inferir las cosas reales a partir de las ideas, lo cual equivale a querer derivar lo existente a partir de lo meramente concebido. Pero este reproche no es del todo justificado; puede pasar por alto lo más característico del cartesianismo: para Descartes la idea tiene realidad. Sólo por ello le sirve de punto de partida para deducir otras realidades. Toda idea verdadera es, tiene plena existencia; y la deducción -en cualquiera de los argumentos- supone esta verdadera existencia de la idea. Se trata, en verdad, de la inferencia de una esfera del ente a otra esfera del ente.

El vínculo entre la esfera de las ideas y la de las cosas puede ser de dos clases. Por un lado, entre ideas y cosas hay una relación de causalidad; por el otro, una similitud de contenidos, según la cual existe una correspondencia estrecha entre la esencia representada en la idea y la esencia de la cosa. Veamos sucesivamente las dos relaciones.

En primer lugar, la representación requiere una causa. Por principio, la doctrina era nueva y no podía menos que asombrar a los lectores escolásticos. El tomista Caterus, autor de las Primeras Objeciones a las Meditationes, insiste en este punto. Las ideas -indica- son entes de razón; no tienen una realidad aparte del entendimiento y de la cosa representada; por consiguiente, no podemos decir que tengan una causa. "La realidad objetiva es una pura denominación, no es actualmente (pura denominatio est, actu non est). Y la causa tiene un influjo real y actual; lo que no es actualmente no puede recibirlo y, por lo tanto, no padece el influjo actual de una causa, ni mucho menos la requiere". En efecto, si la idea es "la cosa pensada misma en cuanto objetivamente en el entendimiento" -dice Caterus- sólo "termina al modo del objeto" el acto del entendimiento: "ser objetivamente en el entendimiento es detener y terminar en sí el pensamiento de la mente (mentis cogitationem in se sistere et terminare)" (21). Y este hecho no altera ni añade nada en la cosa real, si no es una "denominación extrínseca" a ella. Para el tomista -como observa Etienne Gilson- no es menester señalar la causa del ente objetivo porque, en cuanto objetivo, carece de realidad propia; sólo el ente formal es real en sentido estricto y, por ende, ha menester de causa. La cosa "exterior" y el entendimiento son realidades; pero la species no tiene una realidad peculiar, distinta de la de esos dos términos. La forma inteligible de la cosa es real en la cosa formalmente existente; es real en cuanto modo del alma que aprehende la cosa; mas no tiene propiamente realidad en cuanto ser objetivo (22). Caterus tiene razón: si por "idea" entiende la cosa objetivamente existente, ésta no puede requerir otra causa que la que requiera, en cada caso, la misma cosa considerada como formalmente existente. Con todo, Caterus, como buen realista, parte del supuesto de que existen dos realidades formales frente a frente en el conocimiento: el entendimiento y la cosa en sí; y piensa que el "concepto objetivo" o idea surge de la relación entre ambas; sólo gracias a este supuesto puede concluir que esa relación (la idea) no puede tener realidad aparte de los correlatos; mas todo cambia, de alterar el supuesto.

Descartes, en cambio, ha partido de otra perspectiva: la presencia total de los entes al entendimiento. Sólo lo presente a éste es, por lo pronto, ente. Luego, por lo pronto sólo el ente objetivo es. Y su modo de existir es diferente de la existencia formal, puesto que existe en cuanto patente al entendimiento. Descartes no puede partir, por consiguiente, de la cosa real (entendida como formalmente existente), para considerar luego el ente objetivo como una mera relación entre esa cosa y el entendimiento. Mientras no abandone el punto de vista de la "luz natural", mientras no deje de considerarlo todo en relación a ella, el ente sólo puede aparecer en su ser objetivo. Pero Descartes toma de inmediato otro punto de vista. Ya no considera la idea sólo como presentación del objeto sino también como su representación. Sólo entonces surge la paradoja de una idea que es la cosa objetivamente ante el entendimiento y, además, tiene una realidad propia. Es decir, la realidad de la idea no resulta -como parece reprocharle Caterus a Descartes- de considerar primero la relación entre dos términos reales (cosa y entendimiento) e hipostasiar luego esa relación, en una tercera realidad. La realidad objetiva de la idea resulta más bien del hecho de que la idea es lo primeramente dado a la luz natural y en ella no está dada la existencia formal de la cosa; luego -piensa Descartes- la idea debe en cierto modo tener alguna realidad por intermedio de la cual llegar a la cosa. La realidad objetiva no nace de la hipóstasis ilegítima de la relación de conocimiento; nace de la interpretación -no menos ilegítima- de la presencia como re-presentación de algo distinto. Si la idea es representación, si solamente por intermedio de ella puede hacerse patente lo representado, la idea debe tener cierta realidad que esté en lugar de la realidad de la cosa representada.

En cuanto realidad, y no en cuanto ente objetivo, la idea requiere una causa. Si Descartes considera a la representación como un efecto es porque previamente la ha dotado de realidad. En los "axiomas" IV y V vemos cómo la noción de causalidad de la idea se deriva de la noción de realidad objetiva: "IV. Todo lo que haya de realidad o de perfección en una cosa es formal o eminentemente en su causa primera y adecuada. V. de lo cual se sigue también que la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa en la cual esa misma realidad esté contenida no sólo objetivamente, sino formal o eminentemente" (23). Es obvio que este principio se refiere, por lo pronto, a causas y efectos reales y establece entre ellos una relación de existencia. Al aplicarlo a la idea se la considera en cuanto existe realmente separada de la cosa que representa. Si

se acepta que la causa de la idea debe de tener por lo menos tanta realidad como ésta, "realidad" debe tomarse en el sentido de "existencia". En tal caso, el principio sólo implicaría, en verdad, que la causa de la idea (cualquiera que ésta fuere) debería tener al menos existencia objetiva; no implicaría nada más. Descartes, sin embargo, pretende inferir que la causa última de la idea debe tener existencia formal; su razonamiento se basa en el supuesto de que toda existencia objetiva debe a la postre fundarse en una existencia formal; mas este supuesto sólo tiene algún sentido si la existencia objetiva se concibe como una especie de realidad (24).

En segundo lugar, la representación, en cuanto figura una cosa real, tiene con ésta cierto vínculo de dependencia distinto del causal. Así como cualquier figura es lo que es gracias a aquello que figure, así la idea es gracias a la cosa, depende de ella, en la medida en que funge como su representante. "Las ideas dependen (pendent), en verdad, de las cosas en cuanto las representan" (25). El ser de la idea esta pendiente, sujeto del ser de la cosa; nada sería sin ésta: pues la idea consiste justamente en hacerla presente. Mas también, si pende de ella, es porque en cierto modo le es ajena y subsiste separada de ella. Entre idea y cosa media un particular enlace de dependencia, en el cual la primera nada puede ser sin la segunda pero, a la vez, se encuentra realmente separada de ella.

La realidad de la idea se toma también en el sentido del conjunto de determinaciones predicables de algo existente. "Realidad" no designa entonces propiamente la existencia sino la esencia. Así, a menudo se emplea, como sinónimo de "realidad", "perfección". Por ejemplo, en la formulación del "axioma" IV: "Toda la realidad o perfección..." (26). Sólo así podemos comprender que la idea tenga grados distintos de "realidad" que corresponden -según Descartes- a una mayor o menor perfección en sus determinaciones esenciales. Por ejemplo, se concluye que la idea de Dios tiene mayor realidad que todas las demás, porque representa "una sustancia infinita, eterna, independiente, omnisciente, omnipotente", etc. (27). La idea de sustancia, por su parte, tiene más realidad que la de cualquier accidente, etc. En suma: "Hay diversos grados de realidad o de entidad (realitatis sive entitatis); pues la sustancia tiene más realidad que el accidente o el modo; y la sustancia infinita más que la sustancia finita. Así también hay más realidad objetiva en la idea de la sustancia que en la del accidente y en la idea de la sustancia infinita más que en la idea

de la finita" (28). Si bien, en la realidad formal, "sustancia infinita", "sustancia finita", "accidente", pueden corresponder a grados diferentes en el modo de existencia, éste no puede ser el caso respecto de la realidad objetiva; la idea de sustancia existe objetivamente del mismo modo que la idea de accidente. Por lo tanto, sus grados sólo pueden corresponder a los distintos contenidos representados; esto es, a distintos grados de determinación de las esencias que representan.

Algo tiene más ser cuanto más perfecta es su esencia. Por consiguiente las ideas tendrán más ser cuanto mayor sea la perfección de la esencia representada en ellas. "Pues, sin duda, (las ideas) que me manifiestan (exhibent) sustancias son algo más y -por así decirlo- contienen en sí más realidad objetiva que (las ideas) que representan solamente modos o accidentes" (29). Ser se refiere a la esencia manifiesta o representada; tener mayor realidad equivale, en la idea, a representar aquello que tiene mayor perfección esencial (30).

La relación de causalidad entre la esfera de las ideas y la esfera de las cosas se dobla, así, de otra relación distinta, según la cual a mayor entidad de la idea corresponde mayor entidad de la cosa. La primera es una relación entre entes considerados como existentes, la segunda entre esencias. Ambas se encuentran mezcladas en el famoso "axioma" V, en el cual descansa la inferencia de la idea a la cosa.

Recordemos el quinto axioma: "La realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa en la cual esa misma realidad esté contenida no sólo objetivamente sino formal o eminentemente" (31). Ya podemos comprender que ese principio sólo parecería verdadero si suponemos dos relaciones distintas: 1. La relación de causalidad entre idea y cosa. Esta se basa en la atribución de realidad objetiva a la idea. 2. La relación de correspondencia entre la perfección representada en la idea y la perfección de la cosa. "Realidad" tiene ahora el sentido de "esencia representada". Esta relación se basa en la ambigua noción de representación. Así la relación de representación se sobrepone a la de causalidad. El "axioma" depende de esos supuestos.

Pero lo que a nosotros nos interesa es el hecho de que a Descartes le parezca una "noción primera", evidente, de la que depende toda su metafísica. "Es una noción primera -sostiene- que toda realidad o perfección que sólo existe objetivamente en las ideas, debe existir formal o

eminentemente en sus causas; y en esa sola noción se apoya toda opinión que jamás hayamos tenido de la existencia de las cosas que suponemos fuera de nuestra mente" (32). Para que esa noción pueda parecer evidente es menester admitir previamente: 1. Que la realidad de la causa esté objetivamente en la idea. De lo contrario no sería evidente que la perfección de la idea estuviera en su causa. 2. Que la idea tenga realidad ella misma, capaz de entrar en relación de causalidad con su causa. 3. Que esa realidad sea inmediatamente presente al entendimiento, esto es, que sea objetiva. Estas tres características corresponden precisamente al modo de ser de la representación. A Descartes le parece evidente el quinto axioma porque ha admitido previamente esa noción.

La relación entre entes e ideas se ha alterado considerablemente. No se encuentra dada en el acto mismo de comprender la significación; ahora aparece como un vínculo entre dos entes diferentes, que debemos inferir a partir de uno de ellos. De vez, cambia la noción de ente verdadero. Ente verdadero es lo presente en la idea pero, también, lo reproducido por ella. Ente es lo significado por el pensamiento pero, también, la causa de los pensamientos. Idea es aún la forma de la cosa (su esencia) pero es esa forma en una cosa distinta. En la idea el ente se hace presente pero deja que su figura lo represente. El entendimiento se refiere al ente, mas lo hace de modo mediato, por la previa referencia a la idea. Entre pensamiento y ente verdadero surge una nueva esfera de realidad: la esfera de las representaciones.

#### 17. La falsedad y las ideas oscuras.

La dificultad de una doctrina de la verdad como presencia consiste en explicar la falsedad. Si verdadero es aquello que se descubre, con patencia, al pensamiento, falso será lo encubierto o latente. Pero ¿cómo conocer, entonces, lo falso? Si se conoce ¿no se hace, por ello, presente al entendimiento? Mas si es presente ¿no deja de estar encubierto? Y si lo falso es lo que no puede hacerse presente, ¿cómo tener conocimiento de ello? Sólo habrá, en verdad, una manera de explicar el error: suponer la posibilidad de aprehender algo oculto, en algo descubierto que lo sustituya. Encubrir quiere decir, en efecto, reemplazar la presencia de algo por otra cosa. Conocer algo como encubierto significa: tener presente otra cosa en lugar de lo encubierto. En la falsedad debe haber algo presente; mas esto debe captarse, también, como sustituto de algo no presente. Falso es lo no presente; no presente sólo puede ser lo desplazado por

otra presencia.

Vimos cómo la primera fuente del error era el prejuicio, del cual sólo cabía liberarse dejando que las cosas se presentasen bajo las palabras. En último término las cosas estaban encubiertas por las palabras mal comprendidas, que se interponían entre ellas y el pensamiento. Y el error consistía en confundir la idea bajo la palabra. Pero la palabra misma, en cuanto signo que remite a un significado, está presente. Considerada como tal toda palabra está patente; toda palabra es verdadera. Mas, al considerarla como signo, la cosa significada puede encontrarse ausente. La conciencia clara del signo no implica necesariamente la conciencia clara de lo significado. Entonces la palabra refiere a algo que no está presente con distinción y, en esa medida, se encuentra oculto el pensamiento. Conocer la ausencia de la cosa es, pues, atender a la palabra significativa como si se atendiera a la cosa; esto es, sustituir la presencia de la palabra, con su referencia significativa, a la presencia de lo significado. El ente está oculto en la medida en que juzgamos acerca de la palabra como si ella mostrara el ente. El error consistiría en la interposición de la palabra entre el pensamiento y el ente, de modo que lo interpuesto se confundiera con el ente mismo.

Ahora vamos a considerar una segunda fuente de error: las ideas oscuras y confusas. Resulta difícil explicar, en Descartes, la posibilidad de que existan, en general, ideas confusas; es decir, ideas que no estuvieran patentes sino encubiertas. Porque si la idea es la cosa misma objetivamente ante el pensamiento, y si claro es lo presente y abierto (praesens et apertum), como dicen los Principia, ¿no debería ser clara toda idea, por el mero hecho de ser objeto del entendimiento? ¿Cómo podría, en principio, ser oscuro un ente objetivo? Únicamente si pudiera ser a la vez algo presente (en cuanto idea) y algo encubierto (en cuanto oscura). Y esto empieza a ser posible al concebir la idea como representación. Porque sólo la representación puede interponerse entre el pensamiento y el ente y, a la vez, hacer a este último presente. En la representación podría suceder que tomáramos la idea en lugar de la cosa, de parecida manera a como antes tomábamos la palabra por la cosa. Sólo al concebir la idea como representación resulta posible hablar de ideas oscuras. Y, para Descartes, oscuras pueden ser tan sólo las ideas sensibles.

Que sólo las ideas sensibles puedan ser oscuras se debe a una

característica de esas ideas que no alcanza a ver el propio Descartes. La idea sensible tiene cierta comunidad de función con la palabra. Ambas son signos de la cosa; pues ambas remiten a otra cosa que no son ellas mismas. No sucede lo mismo con la idea inteligible. Esta -como ya vimos- se identifica con la significación de la palabra, la cual sólo se comprende al presentarse la cosa designada. Si la palabra es signo de la cosa, la idea inteligible ya no lo es; es, más bien, lo designado por el signo. En cambio, la imagen sensible también puede comprenderse como un signo de la sustancia real. Tiene, pues, más en común con la palabra que con la idea inteligible; al igual que la palabra, puede interponerse fácilmente entre el pensamiento y la cosa designada.

Descartes no se percató de esa diferencia esencial entre los dos tipos de ideas y las considera especies de un mismo género. Para él su diferencia estribaría, más bien, en su génesis; mientras las ideas inteligibles son innatas y sólo deben atribuirse a la mente, las otras "nacen de la estrecha e íntima unión de nuestra mente con el cuerpo" (33). De ese hecho provendría la oscuridad de las ideas. Con todo, cuando Descartes trata de explicar el error, vemos que en realidad la oscuridad de las ideas sensibles se debe a que, a semejanza de las palabras, pueden confundirse con aquello que señalan. Las ideas no sensibles, en cambio, no pueden ser oscuras porque nunca fungen como signos de las cosas (34).

Todas las ideas sensibles -tanto de la sensación como de la fantasía- consideradas en ellas mismas, se encuentran allí delante, patentes a la conciencia. En ellas no cabe pues falsedad alguna, en la medida en que son concebidas en relación a nuestro pensamiento. "Hay que advertir con mucha diligencia que cualquier dolor, color y (sensaciones) semejantes son percibidos clara y distintamente cuando se consideran solamente como sensaciones o pensamientos" (35). Toda sensación es verdadera en cuanto está manifiesta a la conciencia; y si creo ver algún color que no corresponde a cosa alguna, es verdad que ese color está presente ante mi vista. Igual sucede con las imágenes de la fantasía. Si, por ejemplo, imagino una quimera, ésta es verdadera en cuanto figura imaginada (36). Pero entonces no tomamos la idea como algo real, sino sólo como ente objetivo; es decir, sólo la consideramos en la medida en que está en relación con el entendimiento. En efecto, ninguna idea presente a la luz natural puede dejar de ser verdadera. Todo ente objetivo es, en cuanto tal, verdadero.

La falsedad sólo puede aparecer en la idea en el momento en que la considere como representación de una cosa real y no sólo como ente objetivo. Este punto resulta claro de la discusión que sostuvo Descartes con Arnauld a propósito de las ideas oscuras.

Descartes había afirmado en la Tercera Meditación, que en las ideas mismas, y no sólo en los juicios, podía haber cierta "falsedad material" (37); es decir, una falsedad intrínseca a la idea en cuanto tal y no sólo introducida por el juicio al referir la idea a otra cosa. Aducía como ejemplo la idea sensible de frío, la cual puede presentarse como una idea de algo existente y referirse, sin embargo, a una mera privación. Arnauld replica que no puede existir falsedad material en la idea, si ésta es la cosa misma referida al entendimiento; toda falsedad corresponderá exclusivamente al juicio. "Pues -pregunta- ¿qué es la idea del frío? El frío mismo en cuanto es objetivamente en el entendimiento. Y si el frío es una privación, no puede ser objetivamente en el entendimiento mediante una idea cuyo ser objetivo sea ente positivo (non potest esse objective in intellectu per ideam cujus esse objectivum sit ens positivum). Luego, si el frío es sólo una privación, su idea no podrá nunca ser positiva y, por lo tanto, no habrá idea de él que sea materialmente falsa" (38). Para Arnauld no hay un tercer ente entre la cosa presente mediante la idea y el pensamiento. La idea no puede, por lo tanto, presentar algo diferente de la cosa misma que significa. Si la cosa es negativa, su idea también lo será y viceversa. Luego, la idea siempre sería clara, por cuanto siempre presentaría el ente mismo en su ser objetivo. "En fin, esa idea de frío que dices es materialmente falsa -continúa Arnauld- ¿qué presenta a tu mente (quid mente tuae exhibet)? ¿Una privación? Entonces es verdadera. ¿Un ente positivo? Entonces no es la idea del frío" (39). En efecto, por cuanto una la idea sólo exhibe algo al entendimiento, no puede nunca más que estar manifiesta, ella y aquello que exhibe; es decir, no puede más que ser verdadera. La falsedad únicamente podría venir del juicio. Una idea aparentemente negativa, como la del frío, no puede dejar de ser algo, algo ente; en efecto, a una idea no se la llama "positiva" o "negativa" según el ser que tenga "en cuanto modo del pensamiento", sino "según el ser objetivo que contiene y que presenta (exhibet) a nuestra mente" (40). Por lo tanto, si se considera al "frío" como una idea negativa es porque manifiesta una negatividad efectiva de las cosas; porque le corresponde un ente privado, de hecho, de cierta propiedad. Vemos cómo ésta doctrina concuerda con la expuesta en las Regulae a propósito de las "na-

turalezas simples": entre la idea y el ente hay una correspondencia inmediata, porque ente es justamente lo exhibido por la idea. El carácter negativo de algunas ideas deberá mostrar, por lo tanto, alguna privación en el ente y viceversa (41).

En cambio, en el Descartes de las Meditaciones, a la concepción anterior se añade un matiz. La idea no sólo exhibe, también copia, figura la cosa. La relación entre idea y ente tiende a verse como una relación entre dos cosas reales: la figura y lo figurado por ella. Así, la idea misma se exhibe claramente ante el entendimiento y, además, por intermedio de ella se encuentra representada otra cosa, que la idea figura. En la medida en que las ideas son a modo de "imágenes de las cosas", al aprehender la idea tenemos que aprehender también su cualidad de "figuración" respecto de alguna cosa. Este "ser figura de..." sería aprehendido en la idea. Pero, puesto que la cosa figurada está realmente separada de su idea, podría dejar de existir esa cosa sin que dejara de existir su idea con todo y su cualidad "figurativa". Desde el momento en que ponemos la idea como representación, ésta puede subsistir sin que subsista lo representado; el ser de la idea es independiente del ser actual de la cosa. La verdad o falsedad de la idea consistirá entonces en la existencia o inexistencia de las cosas figuradas; con otras palabras, consistirá en la correspondencia, o falta de correspondencia, entre el carácter figurativo de la idea y el carácter figurado de la cosa. Idea clara será aquella que, al ser conocida, dé a conocer de inmediato la cosa representada; es decir, aquella que, al hacerse presente, haga presente la cosa. Idea oscura será, en cambio, aquella que, al ser conocida, no dé a conocer la cosa representada por ella; esto es, aquella que, al hacerse presente, no permita determinar si está presente, o no, la cosa. La primera será siempre verdadera, la segunda indecida en su valor de verdad o falsedad. Las ideas de cualidades sensibles -dice la Tercera Meditación- son tan oscuras y confusas que "ignoro si son verdaderas o falsas, esto es, ignoro si las ideas que tengo de ellas (de las cualidades sensibles) son ideas de ciertas cosas, o no lo son (sint rerum quarundam ideae, an non rerum)" (42). La verdad consiste ahora en la correspondencia de la idea con la cosa que representa. Mejor dicho: dada la presencia de la idea, verdad es la presencia de la cosa correspondiente; falsedad su ausencia. Luego, puede haber una idea presente sin que quede decidida la presencia de la cosa: tal es la idea oscura.

Por lo tanto, ahora sí puede haber una idea "positiva" que no se refiera a cosa alguna. En ese caso hay algo exhibido ante la mente: la idea misma y, en ella, su carácter de "ser figura de..." algo; mas no está presente ese algo de que es figura. La idea falsa es pues aparentemente contradictoria: es re-presentación de algo que no está presente. Lo cual sólo es posible si el representar se concibe como una operación en que la cosa representada está dada como si estuviera presente, sin estarlo efectivamente. "Hay cierta falsedad material en las ideas, cuando re-presentan lo que no es cosa alguna como si fuera una cosa (cum non rem tanquam rem repraesentant)" (43). Por ejemplo, si el frío es sólo una privación de calor, la idea que me lo representa "como si fuera algo real y positivo (tanquam reale quid et positivum)" es una idea falsa (44). ¿Cómo interpretar esto "como si", de que habla Descartes? ¿Qué quiere decir que algo no existente aparezca como si fuera existente? Al hacerse presente como si fuera..., ¿no deja de ser inexistente? A la inversa, si es inexistente, ¿cómo puede parecer como si...? Descartes no aclara estas cuestiones; pero, en verdad, sólo podría haber una respuesta: lo inexistente nunca se hace presente; lo que se hace presente no es lo inexistente. Lo que se hace presente debe ser algo distinto de lo inexistente. La falsedad consiste en que en lugar de algo -ausente- se haga presente otra cosa; el "como si" de Descartes indicaría esa sustitución. Presente está la idea del frío, junto con su carácter figurativo de...; pero no está presente lo figurado, el frío real como negación. Que el frío real esté presente como sí..., quiere decir que está exclusivamente representado; o, mejor, que en lugar suyo está su representación, es decir... otra cosa.

A las objeciones de Arnauld, quien le recordaba que la idea de frío es sólo el frío mismo objetivamente en el entendimiento, Descartes replica que las ideas oscuras -como la de frío- pueden "estar referidas a otra cosa que a aquello de que son verdaderamente ideas. Así, si el frío es sólo una privación, la idea de frío no es el frío mismo en cuanto objetivamente en el entendimiento, sino otra cosa, que es tomada falsamente por la privación; a saber: cierta sensación que no tiene existencia fuera del entendimiento" (45). Esta sensación es, por supuesto, la idea sensible misma, cuya existencia es meramente "objetiva".

Ahora vemos cómo la idea oscura, precisamente por ser oscura, ya no es "la cosa objetivamente en el entendimiento". La idea, por lo contrario, "se toma por" la cosa misma, esto es, se sustituyen a ella. En

esto consiste el encubrimiento. Si la verdad es presencia del ente, la falsedad es su ausencia. Pero "ausencia" no es más que un nombre negativo que designa la presencia de otra cosa en su lugar: la idea oscura. Ahora, la idea ya no hace presente, encubre. ¿qué encubre? No lo que figura, esto es -en nuestro ejemplo- el frío mismo. Pues lo que figura no existe, es una mera privación; luego no puede ser encubierto. Encubre aquello que en verdad es; por ejemplo -en nuestro caso- los movimientos "positivos" de la materia, cuya lentitud constituye el frío. La idea encubre por que es una falsa figura; una figura que no presenta lo figurado y se presenta en vez de él. Falsedad es ocultamiento del ente por la idea. Pero lo importante es que ese ocultamiento sólo es posible en la medida en que la idea se considere como una realidad objetiva que representa al ente.

Por supuesto que, para que la falsedad aparezca formalmente, es menester además un juicio que afirme de la representación lo que sólo debería afirmar de la cosa; es menester que, al presentarse la idea en lugar de lo representado, afirme lo representado como si estuviera presente. Por ello, Descartes sostiene que, aunque pueda haber en las ideas una falsedad "material", la falsedad propiamente dicha, o "formal", sólo se da en el juicio. Las ideas se llaman "falsas" por cuanto "suministran al juicio materia de error" (46). La oscuridad de la idea no contradice, pues, la conocida tesis cartesiana de que sólo en el juicio se encuentra el lugar del error. Con todo, hay que destacar otra doctrina no menos importante: el juicio erróneo sólo es posible, a su vez, si la idea puede encubrir el ente, en lugar de manifestarlo; esto es, si la idea puede ser oscura. La falsedad formal del juicio depende de la posibilidad de la falsedad material de la idea misma.

Por fin, las ideas sensibles no sólo pueden ser oscuras; también pueden carecer de distinción, esto es, ser confusas. Si distinción era el destacarse de lo patente sobre un fondo de oscuridad, confusión será la falta de delimitación entre lo patente y lo latente, la mezcla de presencia y encubrimiento. Tomemos, por ejemplo, la idea de dolor: "Mientras alguien siente algún dolor intenso, es clarísima en él esta percepción de dolor, pero no siempre es distinta; pues ordinariamente los hombres la confunden con su juicio oscuro acerca de su naturaleza, porque creen que existe en la parte doliente algo semejante a la sensación de dolor, la cual es la única que perciben con claridad" (47). La confusión consiste aquí en la mezcla entre una idea clara (la sensación de dolor) y otra os-

cura (la locación corporal de esa sensación). La idea de dolor, tomada como pura sensación, en su mera existencia objetiva, es perfectamente clara. La idea de la "parte doliente", en cambio, es oscura, puesto que la cualidad de "doliente" no existe en realidad en esa parte corporal; se trata de la representación de algo ausente. La idea de dolor resulta entonces confusa, por cuanto se mezcla con ella esta falsa localización de la sensación en un lugar del cuerpo. La confusión es, pues, mezcla con alguna idea oscura; no es más que un aspecto de la oscuridad y puede reducirse a ella (48).

La "idea oscura y confusa" es una noción paradójica. Consiste en la representación de algo que no se presenta. Es paradójica porque responde a una doble concepción de la idea y de sus relaciones con el ente. Por una parte supone que toda idea es presentativa, es decir, que en ella el ente mismo es objetivamente en el entendimiento. En efecto, si la idea falsa engaña es justamente porque esperamos que en ella se haga presente la cosa misma (el frío mismo en la idea de frío, la localización corporal del dolor en la idea de dolor, etc.). Pero, por otra parte, supone que la idea puede sustituirse a la cosa, es decir, presentarse ella misma en lugar de aquélla. Sólo así puede encubrirla. Este doble supuesto sólo puede darse en la concepción de la idea como representación. Porque la idea es representación puede aparecer, en la filosofía de Descartes, el error.

Podríamos llamar "oscuro" a todo conocimiento cuya verdad o falsedad no pueda decidirse. En este sentido, el conocimiento por equivalencias puramente verbales (en la definición lógica, por ejemplo) sería también un conocimiento oscuro, porque conduce de las nociones evidentes a las "cuestiones" cuya verdad no puede determinarse. En el conocimiento verbal, en lugar de lo significado se presentan sus signos; la palabra suplanta a la cosa. Así también la idea misma es oscura cuando en lugar de lo representado aparece aquello que representa. Palabra oscura sería signo sin la presencia del ente designado; idea oscura, figura sin la presencia del ente figurado: la oscuridad consistiría en el encubrimiento del ente bajo sus signos. ¿No estaría la raíz del error en la posibilidad de que un mundo de signos hiciera las veces de un mundo de cosas?

#### 18. Las ideas innatas.

Para terminar, debemos examinar brevemente cómo la cosificación del principio explica también una de las doctrinas centrales del cartesia-

nismo: la teoría de las ideas "innatas" y de sus correspondientes "naturalezas inteligibles".

Podría pensarse primero que la teoría del innatismo provendría exclusivamente del intento de explicar el carácter universal y necesario de las ideas matemáticas. Esto sería un error. Sin negar la influencia de ese problema, no parece bastar para llegar a dicha teoría. Hay que notar que en las obras matemáticas no se encuentra expuesta expresamente; ni tampoco en algunas obras filosóficas -como las Regulae-, escritas en el período en que Descartes mostraba mayor preocupación por los problemas matemáticos; allí encontramos, sin duda, la doctrina de las ideas inteligibles, mas no su caracterización como "innatas". Aparece, en cambio, en las Meditaciones y se sostiene en las obras metafísicas, cuando los intereses de Descartes dejan en segundo término las matemáticas, para ocuparse de "ciencias superiores" (altiores), como él dice (49). Esta circunstancia bastaría para sugerirnos que la teoría del innatismo responde a ciertas cuestiones metafísicas y no simplemente matemáticas.

Al interpretar el pensamiento en términos de una sustancia anímica, realmente separable del cuerpo, las operaciones de conocimiento quedan igualmente escindidas en dos clases: el pensamiento puede "obrar solo" o bien ligado a una sustancia extraña, el cuerpo. En el primer caso, se trata del intellectus purus, puro de toda imagen. Pero, mientras en las Regulae el intelecto puro se presentaba como una de las operaciones posibles, entre otras, de la luz natural (50), la radical separación entre alma y cuerpo impone ahora otra interpretación del intelecto puro. En primer lugar, intelecto puro e imaginación difieren totalmente, al grado de resultar incompatibles en el mismo acto de conocimiento. Cualquier intento de poner en relación ideas inteligibles e imágenes parece condenado de inmediato, ante esa recíproca exclusión. "Es patente que las facultades de inteligir y de imaginar no difieren tanto en grado (según el más y el menos), sino como dos modos de obrar enteramente diversos. Pues en la intelección la mente sólo se sirve de sí misma, en la imaginación, en cambio, contempla una forma corporal. Y aunque las figuras geométricas son de todo a todo corpóreas, no hay que pensar que sean corpóreas las ideas por las cuales se inteligen, cuando éstas no caen bajo la imaginación" (51). La diferencia entre las dos especies de ideas se deriva inmediatamente de la diferencia entre las correspondientes facultades, las cuales han quedado separadas por la división entre dos modos de ser: el anímico y el cor-

poral. En un caso la mente está vuelta a sí misma y sólo precisa del alma, en el otro, al estar dirigida a algo corpóreo, depende de esa materia.

El pensamiento es propiamente tal, cuando obra por separado. El nombre de cogitatio -sostiene Descartes- debe aplicarse en sentido estricto al intellectus purus. Así, en muchos textos, las varias operaciones de conocimiento no se consideran en el mismo nivel; hay una privilegiada en la que la mente obra sola y a la que conviene, por lo tanto, con plena propiedad, el nombre de cogitatio. El intelecto puro no es ya un modo de conciencia al lado de otros; es, más bien, una forma de conciencia presupuesta en cualesquiera de los modos, sin que ella presuponga ninguno. Así como ninguna propiedad corporal puede darse sin extensión y ésta no presupone, para poder darse, ninguna otra propiedad, así tampoco ningún conocimiento dirigido a lo sensible o imaginario podría darse, si no estuviera presente en él el intelecto puro; en cambio, éste podría darse sin ningún otro acto de conocimiento. El intelecto puro estaría, pues, en toda forma de ser consciente y, a la vez, podría fungir aislado. Resulta entonces que todas las operaciones de conocimiento podrían considerarse como modos del pensamiento en sentido estricto, esto es, modos del intelecto puro. Una operación particular de conocimiento se convierte así en la verdadera "esencia" del pensamiento, cuyos modos contingentes son las otras operaciones. "Todo lo que puede atribuirse al cuerpo supone la extensión y es sólo algún modo de la cosa extensa; así también todo lo que encontramos en la mente son sólo distintos modos de pensar (diversi modi cogitandi). Así por ejemplo, la figura no puede comprenderse sino en una cosa extensa, ni el movimiento sino en un espacio extenso; ni tampoco la imaginación, o la sensación, o la voluntad sino en una cosa pensante. Por lo contrario, puede comprenderse la extensión sin figura o movimiento y el pensamiento sin imaginación o sensación" (52). La última proposición nos obliga a comprender aquí "pensamiento" en el sentido restringido de "intelecto puro", esto es, de una operación de conocimiento que no precisa de imágenes. El intelecto puro no es ya un modo de la luz natural sino la condición de todo modo específico de conocimiento. Necesariamente acompaña a la sustancia pensante, al igual que la extensión a la sustancia corpórea; mientras que las demás operaciones de conocimiento pueden faltar, son contingentes. El pensamiento puro viene a revestirse de las características que -según vimos- correspondían a la "luz natural"; mas esto sólo ha sido posible porque hemos concebido un hiato que separa, en su modo de ser, al entendimiento de la imaginación, al concederle una naturaleza pura

mente espiritual al primero y cierta mezcla con el cuerpo a la segunda. El "intelectualismo" cartesiano no deriva propiamente del método, sino de la atribución a la "luz natural" de un modo de ser determinado, enteramente separado de lo sensible.

Al dualismo intelecto puro e imaginación corresponde el dualismo entre dos clases de ideas. Las ideas sensibles, generadas por órganos corporales, necesitan "extenderse" en algún lugar corpóreo para ser conocidas; por su génesis, participan en cierto modo de la materia que las engendra (53). Las inteligibles, en cambio, no tienen esa limitación debida a su origen. La distinción entre ambas clases de ideas no deriva tanto de los caracteres que presentan al pensamiento cuanto de la operación que se supone en su génesis. Cuando por ejemplo, un correspondiente sugiere que la diferencia entre las ideas de la imaginación y las de entendimiento podría consistir en que las primeras se expresan por nombres y las segundas por proposiciones, Descartes contesta que "no es eso lo que hace que pertenezcan al espíritu o a la imaginación... sino que la manera de concebirlas es la que constituye la diferencia", pues podemos concebirlas con o sin imágenes (54). Notemos que la sugerencia del correspondiente -pese a su carácter simplista- correspondía mejor al punto de vista del segundo precepto metódico, al señalar un camino de explicación en el examen de las relaciones de composición y simplicidad de las ideas tomadas como significaciones; la respuesta de Descartes sustituye definitivamente a ese enfoque el de la génesis de las ideas y de las facultades mentales que les corresponden. Este enfoque conducirá a la doctrina del innatismo.

En las Regulae, donde el punto de vista genético para tratar de las ideas ocupa un lugar menos importante, no se concede a las ideas inteligibles un modo de ser objetivo separado de las cosas a que se refieren. La idea de "extensión", por ejemplo, de que trata la geometría, no es ente "ideal" alguno que pudiera comprenderse sin la percepción de "aquello que tiene longitud, latitud y profundidad". "He de advertirles -escribe Descartes- que por extensión no entiendo aquí cosa alguna distinta y separada de todo sujeto, y que en general no conozco tales entes filosóficos que no caen realmente bajo el dominio de la imaginación" (55). En efecto, la abstracción que efectúa el geómetra separa determinadas notas entitativas de otras, pero no prescinde de la cosa misma susceptible de caer bajo la imaginación o los sentidos; no sustituye, por lo tanto, a la cosa cuya extensión intuye, algún ente "ideal" y objetivo diferente de ella. "Si tra-

tamos de la figura, pensemos que tratamos de un sujeto extenso, concebido bajo la razón de figurado" (56). La abstracción no elimina la necesidad de que, en la comprensión clara, se haga presente el sujeto, esto es, la cosa misma en cuanto cosa pensada según esa significación ("bajo esa razón"). Al abstraerse de un cuerpo, las figuras no constituyen "sustancias" diferentes, aunque prescindan del carácter individual del cuerpo; del mismo modo que la especie "animal" no constituye, por ser abstraída del "hombre", una cosa separada de él (57). Igual sucede con el número. Su comprensión implica, en último término, la aprehensión de las cosas numeradas. "Si la cuestión es acerca del número, imaginemos algún sujeto que pueda ser medido por muchas unidades; pero aunque el entendimiento, en esta ocasión, sólo reflexione en esa multiplicidad de unidades, nos guardaremos, sin embargo, de concluir de aquí algo en que la cosa numerada se suponga excluída de nuestro concepto: tal y como hacen aquellos que atribuyen a los números propiedades misteriosas y cualidades ilusorias, a las cuales no darían en verdad tanta fe si no concibieran que el número es distinto de las cosas numeradas" (58). Cualquier idea abstracta, aun puramente formal como en el caso del número, supone concebir también una cosa de la cual es inseparable. Una idea -por más abstracta que fuera- no tiene un sustrato (sujeto) distinto de la cosa de que ha sido abstraída; porque es siempre forma de la cosa y no subsiste sin ella. La idea siempre remite a un ente en cuanto objeto del entendimiento.

En las Meditaciones, en cambio, esa doctrina parece olvidada. Las ideas matemáticas no se refieren a ningún objeto que pudiera, por otra parte, ser dado a la percepción o a la imaginación. La separación de los objetos matemáticos respecto de cualquier objeto susceptible de caer bajo la imaginación, se funda en la aplicación de un punto de vista "genético". En primer lugar, las ideas inteligibles no pueden provenir de los sentidos pues tendrían las mismas imperfecciones que caracterizan a las ideas sensibles. Por ejemplo, las figuras espaciales sensibles son de tal modo irregulares que no representan las formas geométricas concebidas por el intelecto. "Cuando en la infancia nos fijamos por primera vez en una figura triangular dibujada en el papel, no podía esa figura enseñarnos de qué modo habría que concebir el verdadero triángulo, tal como es considerado por los geómetras, porque en ella no estaba contenido más que como un Mercurio está en la madera en bruto. Pero puesto que ya estaba en nosotros la idea del verdadero triángulo y podía ser concebida por nuestra mente con mayor facilidad que muchas figuras compuestas de triángulos dibujados, de allí

que, al ver esa figura compuesta, no la concebimos ella misma sino, más bien, concebimos el verdadero triángulo... Así, ciertamente no habiéramos podido conocer el triángulo geométrico a partir del que está dibujado en el papel, si nuestra mente no hubiera obtenido su idea de otra parte (nisi aliunde mens nostra ejus habuisset)" (59). Notemos los siguientes puntos: 1. La génesis del triángulo geométrico no puede estar ligada a los sentidos porque éstos sólo engendran figuras irregulares. De ahí que debe tener otra génesis; debe proceder "de otra parte" (aliunde). 2. Por otra parte, el conocimiento del triángulo geométrico no puede derivarse del triángulo sensible, porque éste no representa aquel, ni siquiera imperfectamente. La imagen sensible es solamente una especie de estímulo que obliga a dirigir la mirada intelectual a otra idea que, ésta sí, nos presenta el triángulo geométrico. ¿Por qué es esto así? Porque las ideas sensibles son copias de cosas externas y sólo pueden representar esas cosas. La condición genética de la idea sensible como representación impide ligarla al triángulo geométrico.

Pero entonces, el triángulo geométrico es otro objeto que el representado por el triángulo dibujado. En efecto, a las dos clases de ideas corresponden dos clases de objetos. Las proposiciones acerca del triángulo, por ejemplo, se reconocen con claridad y distinción en el objeto geométrico, aun cuando la imaginación no se percate de ellas en algún triángulo sensible (60). Los objetos inteligibles, así separados de los sensibles, son tales que su génesis no puede trazarse tampoco a la imaginación o a la voluntad, pues no han sido "fingidos por mí", ni dependen de mi arbitrio. Se me imponen como objetos inmutables cuyas propiedades no puedo variar, quiéralo o no (61). De la imposibilidad de su producción por la imaginación o la voluntad, se deriva su independencia de la mente y, por ende, su carácter innato. Así, al dualismo de las operaciones corresponde un dualismo de sus objetos.

Las ideas inteligibles, en la medida en que no han sido generadas por los sentidos o por la imaginación, forman parte del pensamiento mismo, son "ingredientes" de él. En alguna parte, llega incluso Descartes a escribir que las ideas innatas no son "diversas a la facultad de pensar" (62). Lo cual no podría entenderse, naturalmente, como si las ideas se identificaran con los actos de pensamiento; más bien habría que concebirlas inseparables de la mente, por estar realmente situadas en ella y separadas -igual que ella- del cuerpo. En efecto, al interpretar el pen-

samiento en términos de una sustancia incorpórea, las ideas inteligibles, separadas igualmente de las sensibles, pasan a formar parte de esa sustancia. Se convierten en fantasmales realidades anímicas. No sólo quedan cosificadas como "realidades objetivas"; su realidad ha de ser del mismo género que la del alma en que residen. Como ella, serán incorpóreas (63). Esta "espiritualización" de las ideas proviene de su localización en el alma. Como su nombre lo indica, se conciben a modo de formas insitas en el alma desde el nacimiento; repetidas veces se las llama nociones "ingénitas", que encontramos "en nosotros". Son, sin duda, claramente percibidas y se encuentran en verdad patentes al entendimiento; mas su revelación es indicación de algo que ya estaba en nosotros: "Cuando primero las descubro, no me parece tanto aprender algo nuevo, cuanto recordar lo que ya sabía antes, o advertir por vez primera cosas que ciertamente ya estaban en mí (quae dudum quidem in me erant), aun cuando antes no hubiera dirigido a ellas la mirada de la mente" (64). La idea, como siempre, revela lo que es; pero, en el acto de abrirse a la mente, muéstrase ella misma situada allí, desde siempre, en el alma. Que también las ideas innatas han sido "puestas" en el alma; sólo que, en este caso, no por los objetos externos, sino por alguna otra causa: provienen" de mi misma naturaleza" (65), o "de la pura facultad de pensar" (66), o, en fin, de Dios, quien las imprimió en la mente "como un rey imprimiría sus leyes en el corazón de sus vasallos si poder tuviera" (67).

Pero la doctrina de las ideas innatas responde también a un problema que plantea la concepción de la idea sensible como representación. Dada la separación entre la representación sensible y la cosa representada por ella, ¿cómo juzgar si una idea es similar, o no, a la cosa que suponemos representa? Pues ya vimos cómo la idea puede sustituirse a la cosa, velándola; de modo que, a menudo, al juzgar sobre las representaciones no juzgamos en verdad sobre las cosas que creemos representadas en ellas. Desde el momento en que se establece ese posible hiato entre idea y cosa, es menester alguna operación capaz de decidir, en cada caso, de la adecuación de la representación a la cosa; mas para ello es menester que esa operación pueda rebasar la idea misma para juzgar de la cosa. En principio, la judicación llena este requisito. El juicio no queda limitado, como la intuición, a la aprehensión de lo que idea presente. Frente a la mera captación de las ideas -nos dice Descartes- hay operaciones en que, si bien "aprehendo alguna cosa como sujeto de mis pensamientos, también abarco algo más (aliquid amplius) que esa semejanza con la cosa;

entre éstas (operaciones) unas se llaman voliciones o efectos otras juicios" (68). En el juicio -como en todo pensamiento en sentido amplio -existe alguna cosa presente a la conciencia, más también la judicación puede rebasar esa presencia para poner algo más que ella. Ya vimos cómo es el juicio el responsable de la posición de realidad de la sustancia; ésta era "algo más" que lo presente en las ideas de sus accidentes. Ahora podemos observar otra función similar: el juicio puede rebasar la idea presente para decidir de su efectiva adecuación a la cosa que representa; también aquí esta decisión deberá fundarse en la posibilidad de añadir "algo más" a la mera representación.

Volvamos al tradicional ejemplo de la vara rígida sumergida parcialmente en el agua. Los datos del tacto y de la vista parecen contradecirse: mientras el primero nos representa una vara recta, la segunda nos la representa quebrada. El juicio deberá entonces decidir cuál de las dos ideas sensibles es la correcta. Notemos que por corrección de una idea sensible no puede entenderse simplemente la coherencia de lo presente con la totalidad de la experiencia; pues el percepto concebido como representación, no sólo presenta un sector de la experiencia, también pretende copiar una cosa real trascendente a ella; "corrección" querrá decir adecuación a la cosa. Si en la primera noción de "corrección" (como coherencia con la totalidad de la experiencia) no habría contradicción entre ambas ideas de la vara, sí la hay en la segunda (como adecuación a la cosa): la contradicción nace de concebir ambas ideas como representaciones de la misma cosa. Sólo el juicio puede, entonces, despejar la contradicción. Mas para ello es menester que se funde en alguna otra idea, clara y distinta, que permita decidir de la verdad o falsedad de aquellas dos ideas sensibles. Esta otra idea no puede ser, a su vez, una representación sensible, pues quedaría sujeta a la misma duda: la posibilidad de su inadecuación con la cosa representada. Esa tercera idea deberá ser, por lo tanto, de tal índole que, al presentarse, no haya posibilidad alguna de su inadecuación a lo representado. Este requisito sólo puede cumplirlo -piensa Descartes- una idea inteligible, innata en nosotros. Pues las ideas innatas, tanto por su carácter necesario como por su origen, no están sujetas a las imperfecciones de lo sensibles, ni pueden ser nunca falsas (69). Así, el juicio que decida de la verdad de lo sensible (de su adecuación a la cosa) debe poder fundar su decisión en ideas diferentes de las sensibles, de las cuales no podemos dudar, por no representar -como aquéllas- cosas reales. Sólo así es posible que el juicio rebase las ideas sensibles, sin por ello rebasar la esfera de lo claro y lo distinto.

La misma función de la idea inteligible se muestra en otro ejemplo. Podemos considerar dos ideas del sol. La que proviene de los sentidos nos lo representa como un cuerpo de tamaño pequeño y cercano. Frente a ella llegamos, por razonamientos deductivos, a otra idea que nos lo presenta más grande que la tierra y lejano; ésta última no proviene de los sentidos ni de la imaginación, sino de los razonamientos claros y distintos de los astrónomos; debe, por lo tanto, "derivarse de ciertas nociones que me son innatas" (70). Basado en esta segunda idea puedo juzgar que la primera no se adecúa al sol real y es, por consiguiente, una representación falsa. Notemos que la idea inteligible cobra, así, una función que trasciende a la experiencia perceptiva, para poder juzgar sobre ella. Los juicios de percepción no podrían ser rectificadas, en la doctrina de Descartes, por otros juicios de percepción, desde el momento en que entre la totalidad de los perceptos (considerados como representaciones) y la totalidad de las cosas reales (consideradas como representadas) se establece un hiato. Es indispensable entonces otra operación de conocimiento que rectifique los juicios de percepción; mas para ello es menester que la validez de esa operación no dependa de la percepción. La necesidad de un "intelecto puro", que "obre sólo", se impone a Descartes desde el momento en que considera la idea sensible como representación de algo diferente a ella. Por otra parte, el intelecto puro, si ha de estar fundado en evidencia, debe tener patentes ideas en las cuales ya no pueda darse la separación entre representación y cosa representada. Han de ser ideas que siempre presenten, con claridad y distinción, el ente a que se refieren, sin que puedan sustituirsele; de lo contrario, necesitaríamos de otra operación que juzgara de la adecuación de esa idea a su objeto, y así sucesivamente. Ese requisito sólo pueden cumplirlo ideas que no representan nada real, sino naturalezas inmutables y eternas, de la misma índole espiritual que sus ideas.

Toda idea remite -según vimos- a algo ente; así como las ideas sensibles remiten a cosas reales, así las ideas innatas remiten a ciertas naturalezas ideales; pues "representan esencias verdaderas, inmutables y eternas" (71). A las representaciones inteligibles corresponde una esfera propia de entes, diferente de la esfera real. Las "naturalezas eternas" constituyen un sector del mundo creado, igual que las naturalezas reales, aunque aquéllas sean inmutables. Las naturalezas eternas son, en efecto, esencias creadas por la voluntad divina. "Han sido establecidas por Dios, del mismo modo que el resto de las creaturas" (72). Son "creaturas" ellas mismas, efectos de la misma causa eficiente que creó las na-

turalidades reales (73). Así, la esfera de las ideas inteligibles, al concebirlas como representaciones, remite a una región del ente que duplica el mundo real.

Con todo, es obvio que, en este caso, entre la idea inteligible y la naturaleza eterna que representa no puede haber hiato real alguno. La naturaleza eterna está dada plenamente en la idea clara y distinta. La representación debe ser, en este caso, plena presentación de la esencia. Por otra parte, no se ve cómo la existencia ideal de la naturaleza eterna, presente en la idea, se distinguiría de la existencia ideal de la propia idea. Mas, ¿no se confundirían entonces las naturalezas eternas con sus ideas en la mente? De hecho, en más de un texto se adivina cierta ambigüedad en Descartes, quien a menudo parece hablar de la idea inteligible como si ella misma fuera la naturaleza ideal que representa. Por ejemplo, en este pasaje: "Por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aun cuando quizás no exista en ninguna parte fuera de mi pensamiento una figura semejante, ni haya existido jamás, sin embargo no deja de haber cierta naturaleza, o esencia, o forma determinada de ese triángulo, inmutable y eterna, que no ha sido inventada por mí ni depende de mi mente; como resulta patente porque se pueden demostrar varias propiedades de ese triángulo... que reconozco claramente quiéralo o no, aunque antes no hay pensado de ningún modo en ellas, cuando imaginé el triángulo; propiedades que, por ende, no han sido fingidas por mí" (74). El objeto cuyas propiedades reconozco, que no he fingido ni inventado, ¿puede distinguirse de la idea misma del triángulo geométrico, que claramente se presenta al intelecto "con ocasión" del triángulo sensible? En cualquier caso, sería difícil aducir alguna razón que nos obligara aquí a distinguir entre dicha idea y la naturaleza eterna del triángulo geométrico. La representación innata del triángulo geométrico parece tener los caracteres atribuibles a la "naturaleza" que representa. Mas entonces, ¿no sería la esfera misma de las ideas inteligibles, al considerarla totalmente separada de las ideas sensibles, la que constituye ese sector "ideal", atribuido a las naturalezas eternas? Y es así, el resultado último de la concepción de la idea como representación habría sido independizar la esfera de las significaciones (ideas), convirtiéndola en una región autónoma del ente, entre el ente real y el sujeto de pensamiento.

En resumen. Puede señalarse un doble origen a la doctrina de las ideas innatas. Por una parte, el dualismo de las facultades, la separación del intelecto puro de toda relación con lo corpóreo, implicaba el

dualismo de los objetos y la "espiritualización" de las ideas inteligibles. Por otra parte, la interpretación de la idea sensible como representación, la consiguiente separación entre un mundo real y un mundo representado, conducían a una teoría del juicio que pudiera fundarse en razones inteligibles para rebasar la esfera de la mera representación. Ambos orígenes, por lo demás, están ligados entre sí. La doctrina de que sólo el juicio, basado en razones inteligibles, puede decidir de la adecuación de la idea sensible a la cosa, supone la separación radical entre intelecto puro e imaginación. A la inversa, esta dualidad sólo puede aceptarse si se admite una doctrina de la percepción sensible como representación, según la cual la imagen resulte oscura y confusa frente a idea intelectual. Y es que ambas doctrinas son el resultado de la interpretación del pensamiento en términos de un "alma" y de la correspondiente localización de las ideas en la "mente".

Pero ya habíamos visto como la posición de un "alma" y su distinción del cuerpo recurrían a las ideas innatas de "mente" y "cuerpo" (75). Ahora podemos ver ya todos los supuestos en que descansa la noción de "idea innata". En el fondo, la función cognoscitiva de la idea innata se mueve en un círculo. La idea innata es la única que puede otorgar claridad y distinción a la separación entre alma y cuerpo; en efecto, sólo ella puede fundar juicios que trasciendan lo meramente dado y pongan la existencia de sustancias realmente distintas. Pero la idea innata misma es solamente el resultado de esa separación entre el alma y el cuerpo, pues sólo porque la idea es representación, se puede admitir la necesidad de juicios que la trasciendan fundados en ideas innatas.

El círculo de la idea innata es característico del pensamiento cartesiano. En realidad, no hace más que expresar otro círculo más hondo en el cual consiste todo el cartesianismo. Podría formularse así: El pensamiento (la luz natural) es el fundamento de todo conocimiento; luego, cualquier juicio que distinga entre regiones del ente se funda en el pensamiento; pero el pensamiento es él mismo una región del ente (el alma); luego, cualquier juicio sobre el pensamiento se funda en su posición como una región del ente.

( CAPITULO IV. NOTAS AL PIE DE PAGINA )

- (1) Reg., XII (AT, X, 413, 21).
- (2) Reg., XII (AT, X, 414, 16).
- (3) Med., VI (AT, VII, 79, 7).
- (4) Med., VI (AT, VII, 80, 1).
- (5) Burman (AT, V, 162).
- (6) C. a Mesland, 2 mayo 1644 (AT, IV, 113, 22).
- (7) C. a Mersenne, 23 jun. 1641 (AT, III, 383, 2).
- (8) Med., VI (AT, VII, 73, 14).
- (9) Véase II Resp. (AT, VII, 160, 7): "Por el nombre de pensamiento entiendo todo aquello que es en nosotros (in nobis est)..."
- (10) Med., III (AT, VII, 37, 3).
- (11) Med., III (AT, VII, 42, 11). La traducción francesa es más explícita: "Les idées sont en moi comme des tableaux ou des images..." (AT, IX, 33).
- (12) V Resp. (AT, VII, 371, 12).
- (13) Véase supra, cap. I, 2.
- (14) C. a X, 1645 o 1646 (AT, IV, 350, 1). Véase también P.P., I, LXII (AT, VIII, 30, 6).
- (15) Ibid. (AT, IV, 350, 19).
- (16) "En la escolástica -escribe Gilson- el ente objetivo no es un ente real sino un ente de razón; no es menester, pues, una causa especial para dar razón de él. En el cartesianismo, el ente objetivo es un ente menor que el ente actual de la cosa, pero es, sin embargo, un ente real y requiere, por consiguiente, una causa de su existencia" (R. Descartes, Discours de la Méthode, Texte et Commentaire, J. Vrin, Paris, 1947, p. 321).
- (17) Burman (AT, V, 60).
- (18) Véase IV Resp. (AT, VII, 232, 12).
- (19) II Resp. (AT, VII, 161, 4).
- (20) C. a Gibieuf, 19 en. 1642 (AT, III, 474, 13).
- (21) I Obj. (AT, VII, 92, 13, 19 y 26).
- (22) Etienne Gilson, op. cit., p. 322.

- (23) II Resp. (AT, VII, 165, 10). Véase también Med., III (AT, VII, 41, 20).
- (24) Véase Med., III (AT, VII, 41, 30).
- (25) Burman (AT, V, 161).
- (26) II Resp. (AT, VII, 165, 10). En la traducción francesa de las Med. se lee también: "la réalité ou perfection..." (AT, IX, 33).
- (27) Med., III (AT, VII, 45, 11).
- (28) II Resp. (AT, VII, 165, 28).
- (29) Med., III (AT, VII, 40, 12).
- (30) Esta concepción se deriva sin dificultad de la interpretación de "entidad" en el sentido de "esencia real" que -según nos ha indicado Gilson- Descartes recibió de Suárez (E. Gilson, L'Être et l'essence, J. Vrin, Paris, 1948, p. 143-4).
- (31) II Resp. (AT, VII, 165, 13).
- (32) II Resp. (AT, VII, 135, 19).
- (33) P.P., I, XLVIII (AT, VIII, 23, 15). Véase también P.P., IV, CXC y CXCI (AT, VIII, 316, 12) y Med., VI (AT, VII, 81, 11).
- (34) Descartes habla a veces de ideas oscuras no sensibles; pero se trata de un equívoco evidente. En efecto, una idea inteligible sólo puede ser "oscura" en la medida en que la palabra correspondiente no esté suficientemente comprendida (en el caso de las definiciones lógicas, de la "precipitación" o del "prejuicio"). En realidad, la pretendida "oscuridad" de la idea inteligible tiene un sentido enteramente diferente: consiste en su confusión con palabras no comprendidas; y Descartes debería haber llamado "oscura", si acaso, a la palabra no comprendida. No se trata, pues, de oscuridad en las ideas mismas, sino de confusión entre los vocablos y éstas... Una analogía más entre dos clases de signos: palabras e ideas sensibles.
- (35) P.P., I, LXVIII (AT, VIII, 33, 9). Véase también Reg., XII (AT, X, 423, 1) y Med., III (AT, VII, 37, 25).
- (36) Véase P.P., I, LXXV (AT, VIII, 38, 26) y Med., III (AT, VII, 37, 2).
- (37) Véase Med., III (AT, VII, 43, 26).
- (38) IV Obj. (AT, VII, 206, 19).
- (39) Ibid. (AT, VII, 207, 17).
- (40) Ibid. (AT, VII, 207, 5).
- (41) Supra, cap. I, 4.
- (42) Med., III (AT, VII, 43, 24). Véase también III Resp. (AT, VII, 234, 13).
- (43) Med., III (AT, VII, 43, 29). La traducción francesa de las Medita-

tiones dico: "... representent ce qui n'est rien comme si c'estoit quelque chose" (AT, IX, 34).

(44) Med., III (AT, VII, 44, 6).

(45) IV Resp. (AT, VII, 233, 11).

(46) Med., III (AT, VII, 43, 27). Véase también IV Resp. (AT, VII, 231, 19).

(47) P.P., I, XLVI (AT, VIII, 22, 10).

(48) Norman Kemp Smith probablemente no aceptaría esta interpretación.

Sostiene, en efecto, que la "confusión" -al igual que la "distinción"- son exclusivas del juicio; a diferencia de la "claridad" y la "oscuridad", que serían propias de las ideas (op. cit., p. 55 y ss.). Es cierto que, por cuanto la confusión consiste en la unión de una idea clara con una oscura y por cuanto esa unión suele efectuarse en el juicio, la confusión aparece a menudo en éste; tal como lo indican los textos de Descartes aducidos por Kemp Smith. Con todo, dicho juicio sólo es posible porque previamente pueden existir ideas confusas; es decir, ideas que pueden aprehenderse sin suficiente separación de otras que son oscuras. En el ejemplo del dolor, aducido por los Principia, la sensación de dolor -y no el juicio- es calificada de "confusa", en la medida en que se aprehende mezclada con la representación de su locación espacial. Aquí, como en cualquier caso de falsedad derivada del conocimiento sensible, el juicio erróneo deriva de la posibilidad de una falsedad "material" de la idea misma. Porque la idea puede ser confusa, el juicio puede rebasar lo claramente percibido y resultar, por ende, falso.

(49) Reg., IV (AT, X, 379, 5).

(50) Véase supra, cap. II, 8.

(51) V Resp. (AT, VII, 385, 4).

(52) P.P., I, LIII (AT, VIII, 25, 18).

(53) Véase supra, 14.

(54) C. a Mersenne, jul. 1641 (AT, III, 395, 7).

(55) Reg., XIV (AT, X, 442, 25). "Sujeto" (subjectum) no se entiende aquí -ni en ningún otro texto- en sentido gnoseológico o psicológico, como equivalente de "alma", "yo" u otra noción semejante, sino en sentido ontológico, como "sustancia" o "sustrato".

(56) Ibid. (AT, X, 446, 3).

(57) Ibid. (AT, X, 448, 26).

(58) Ibid. (AT, X, 445, 23).

(59) V Resp. (AT, VII, 382, 3).

- (60) Véase Med., V (AT, VII, 64, 17).
- (61) Med., V (AT, VII, 64, 17).
- (62) Notae (AT, VIII, IIa., 357, 26).
- (63) Véase, por ejemplo, V Resp. (AT, VII, 385, 9).
- (64) Med., V (AT, VII, 64, 1).
- (65) Med., III (AT, VII, 38, 3).
- (66) Notae (AT, VIII, IIa., 358, 2).
- (67) C. a Mersenne, 21 ab. 1630 (AT, I, 145, 19).
- (68) Med., III (AT, VII, 37, 8).
- (69) Véase VII Resp. (AT, VII, 439, 7).
- (70) Med., III (AT, VII, 39, 23).
- (71) C. a Mersenne, 23 jun. 1641 (AT, III, 383, 10). Véase también Med., V (AT, VII, 64, 11): las ideas inteligibles "tienen sus naturalezas verdaderas o inmutables".
- (72) C. a Mersenne, 15 ab. 1630 (AT, I, 145, 8).
- (73) C. a Mersenne, 27 mayo 1630 (AT, I, 151).
- (74) Med., V (AT, VII, 64, 11). Véase también IV Resp. (AT, VII, 382, 3).
- (75) Véase supra, cap. III, 13.

### CONCLUSION

Hemos mostrado que la filosofía de Descartes puede explicarse como el resultado de la conjunción de dos concepciones; cada una está motivada por una tendencia diferente. La primera responde al proyecto de encontrar el fundamento de todo conocimiento válido. Conduce a la depuración de las opiniones no verificadas y a la demostración del principio de conocimiento en el ámbito en que todo puede mostrarse con evidencia. La segunda obedece al proyecto de poner la razón a salvo de su dependencia respecto de lo sensible; se expresa en el intento de asegurar la independencia del "alma" y en el empeño de establecer una esfera de verdades racionales a cubierto de la contingencia de la percepción sensible. Conduce a la reducción del principio a la subjetividad, a la separación entre intelecto y sensibilidad y, en última instancia, a la postulación de una región de entes ideales. En Descartes, vemos cómo ambas tendencias no se implican recíprocamente; antes bien, su unión conduce a graves confusiones. Hemos señalado las dos fundamentales: la confusión del principio con el sujeto anímico, la de la idea con la representación.

Desde la elaboración del método cartesiano se encuentran presentes una y otra tendencia. Con todo, es posible estudiar ese método haciendo abstracción en él de todo supuesto metafísico; entonces aparece como un procedimiento para verificar en la intuición todo enunciado no decidido. Su término es poner a la vista, bajo el velo de las opiniones y de las palabras, la esfera de los entes inmediatamente presentes. Así, el método no conduce a una demostración, sino a una demostración del principio. Toda cuestión no verificada queda decidida en el campo constituido por lo que se muestra con claridad y distinción; ésta es la base que precede a cualquier verdad predicativa. El ente que se ostenta él mismo al pensamiento, el pensamiento que deja ser al ente: en esa apertura única radica el principio. En términos de la época, el principio tiene "existencia objetiva"; pues en él todo se considera en la medida en que está presente al pensamiento. Mas "existencia objetiva" no debe significar "existencia irreal" o "ilusoria"; por lo contrario, es existencia en acto, y sólo a partir de

ella podríamos determinar los conceptos de "realidad" e "irrealidad". En ella podríamos distinguir entre una esfera coherente de experiencia, que se desarrolla en una unidad espacio-temporal, a la que podríamos calificar de "real", y otra que no quedaría encuadrada en ella y que podríamos denominar "irreal". La existencia objetiva tampoco puede significar existencia "inmanente" a algún sujeto (como quiera que se concibiera éste.) Pues en ella no están dadas, por lo pronto, las nociones de "interioridad" o "exterioridad" a la conciencia, ni, por ende, la noción de "sujeto". Si la "objetividad" constituye el modo de ser patente de cualquier ente, esa noción no excluye -por supuesto- la posibilidad de una existencia "latente" u "oculta" del mismo ente. Mas entonces, esta existencia "latente" implica una noción de trascendencia enteramente distinta a la de "extramental", "transconsciente" o cualquiera otra que surgiera por oposición a una "inmanencia". Trascendencia del ente sería su carácter no mostrado pero mostrable; no sería trascendencia respecto de ningún sujeto, sino respecto del carácter patente del mismo ente. El concepto de "existencia objetiva", depurado de prejuicios, no implica necesariamente, por ende, ni "irrealidad" ni "subjetividad". Es, por lo contrario, la base para poder distinguir entre esos conceptos y sus contrarios.

Pero Descartes da a las nociones anteriores sentidos que rebasan lo claramente manifiesto. Sustantifica y subjetiviza el principio, confundiendo la objetividad con la inmanencia a una conciencia. Desde entonces nace la confusión de la esfera de lo patente, bajo la denominación metafísica de "alma", primero, bajo la denominación epistemológica de "sujeto", después. La esfera que corresponde al principio queda circunscrita por un modo de ser peculiar, opuesto al ser "en sí" que la rebasa. Surge entonces un falso problema de trascendencia. En el principio, campo de ostentación, la presencia del ente no debía ser problema sino, por lo contrario, dato primero sobre el cual puede plantearse cualquier problema. Sólo al convertir la patencia del ente en una región de "inmanencia" puede surgir la pregunta: ¿cómo alcanzar la totalidad de los entes a partir de una región circunscrita? Mas esta pregunta sólo puede plantearse por la previa limitación del principio a un sujeto. El ente trascendente se convierte en problema si previamente se ha escindido en dos la totalidad de lo que puede hacerse patente. Al encerrar el principio en la subjetividad de un ego, sólo queda un modo de recuperar el ente diverso del ego: por intermedio de algo "inmanente" que lo represente.

La noción de la idea como representación se convierte en la úni-

ca vía de solución del falso problema de la trascendencia. Si se tiene que acudir a ella es únicamente por haber planteado antes una cuestión ficticia.

La confusión del principio se refleja necesariamente en la confusión de la "idea". La noción clara y distinta de idea como presencia objetiva de la cosa significada, se encubre bajo la noción diferente de idea como reproducción de la cosa figurada. Ambas nociones confluyen en la concepción cartesiana de la idea como representación. Esta resulta un intermediario entre el pensamiento y el ente, en el cual el ente está a la vez presentado y reproducido; la idea es "algo" inaprensible que cobra una entidad propia entre el pensamiento y su objeto, entre la palabra y la cosa designada. En cuanto tiene cierta entidad propia, puede presentar al ente (aun reproduciéndolo), pero también puede sustituirse a él. Esta noción es confusa; sólo puede explicarse como resultado de la mezcla de dos concepciones incompatibles de "idea".

Podemos distinguir en Descartes dos caminos para investigar las relaciones entre la idea y el ente, que podríamos denominar: vía de la verificación y vía de la génesis. En el método, la concepción de la idea está regida por el problema universal de la verificación de los juicios dudosos; la idea juega el papel central en este proceso. La verificación de las "cuestiones" sólo se logra, en efecto, con la clarificación de las significaciones (ideas) y su plena distinción de las palabras. Pero las ideas sólo son del todo claras y distintas al mostrarse la cosa misma significficada. El proceso de la clarificación de la idea es proceso de mostración de la cosa. Sólo así la idea clara puede resultar la cosa misma presentada al entendimiento. La idea es, entonces, plenamente "transparente", en la medida en que es efectivamente comprendida en distinción de las palabras mismas. Pero algo totalmente "transparente" deja de fungir como un término interpuesto entre la cosa que presenta y el pensamiento. No tiene, por así decirlo, una entidad propia, independiente de los términos que pone en mutua presencia. Toda su entidad consiste justamente en la presentación del ente ante el pensamiento, en la apertura del pensamiento al ente. En cuanto ejerce esa función, la idea clara y distinta es sede de la verdad; porque verdad es presentación inmediata del ente.

Pero Descartes sigue simultáneamente otro camino para comprender la idea: la investigación de su génesis real. No se trata de determinar la constitución de las significaciones a partir de la evidencia, si no su producción en el alma a partir de procesos causales. Esta vía con-

duce a la noción de la idea como representación y del ente significado como representado. Deriva de la previa subjetivización del principio y de la separación entre alma y cuerpo. Entre la idea y el ente vuelve a abrirse un hiato. Ciertos procesos causales arrojan un resultado real: la idea; ésta no puede aparecer sino con una entidad propia, diferente del ente que representa. A la vez que se establece un hiato entre idea y ente, aquélla se convierte en un entículo que, si bien puede presentar la cosa significada, también puede velarla. Ya no puede bastar con mostrar el ente objetivado en la idea clara y distinta; es menester inferirlo a partir de ésta. Verdad no es presentación del ente, sino su correspondencia con la representación.

La vía de la génesis real y su resultado, la idea como representación, son responsables de un tratamiento desviado de muchos problemas fundamentales. En primer lugar, surge la dificultad de poner en relación intelecto y sensibilidad, una vez que han sido separadas por la vía genética. En efecto, mientras la vía del análisis conducía naturalmente a establecer una continuidad entre entendimiento y percepción sensible, por obra de la clarificación de las ideas en la intuición, y exigía una teoría de las relaciones de las significaciones con la sensibilidad, la vía de la génesis termina en la separación entre dos clases de ideas y entre sus correspondientes facultades. En segundo lugar, la noción de representación obstaculiza el camino hacia una verdadera teoría de la percepción. La relación entre imagen percibida y cosa se convierte en un problema insoluble al nivel de la percepción misma; y es menester acudir a una teoría del juicio para referir la representación a la cosa real. Por último, todo lo anterior conduce a la famosa doctrina del innatismo y a la hipóstasis de las significaciones en un mundo ideal, con todas las dificultades que esto entrañaba.

La subjetivización del principio y la interpretación de la idea como representación se encuentran, así, en el origen de los problemas fundamentales del idealismo moderno. Aunque después cobren otra traza y accedan a formulaciones más rigurosas, tal vez no fuera difícil mostrar cómo perduran en versiones distintas.

Al poner a luz las confusiones que desvirtuaron el gran descubrimiento cartesiano, resulta posible despejar los problemas que están a la base del idealismo y, a la vez, vislumbrar el verdadero alcance y significado de ese descubrimiento.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Señalamos exclusivamente los libros que han sido utilizados directamente en la elaboración de esta tesis:

- Descartes, Oeuvres, ed. Ch. Adam y P. Tannery, J. Vrin. Paris, 1956-7, 12 vol.
- Descartes, Dos opúsculos, Introducción de L. Villoro, Colección "Nuestros clásicos", Imprenta Universitaria, México, 1959.
- Etienne Gilson, Descartes. Discours de la Méthode. Texte et Commentaire, J. Vrin, Paris, 1947.
- Etienne Gilson, Index Scolastico-cartesien, F. Alcan, Paris, 1912.
- Etienne Gilson, L'Être et l'essence, J. Vrin, Paris, 1948.
- Martial Guéroult, Descartes selon l'ordre des raisons, Aubier, Paris, 1953, 2 vol.
- Octave Hamelin, El sistema de Descartes, (trad. A. Haydée R.), Losada, B. Aires, 1949.
- Martin Heidegger, Holzwege, V. Klostermann, Frankfurt, 1950.
- Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen, Husserliana I, M. Nijhoff, Den Haag, 1950.
- Edmund Husserl, Ideen..., Husserliana III, M. Nijhoff, Den Haag, 1950.
- Norman Kemp Smith, New Studies in the Philosophy of Descartes, Macmillan London, 1952.