

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**

El uso equívoco de los términos “formal” y “material” en las *Meditaciones metafísicas*

Tesis para optar por el grado académico de licenciado en filosofía

Joan Caravedo Durán



**Lima, Perú
2013**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
Licenciatura en filosofía

“El uso equívoco de los términos “formal” y “material” en las Meditaciones metafísicas”

Joan Caravedo Durán

La noción de idea resulta central para comprender el proyecto que emprende Descartes en las *Meditaciones metafísicas*, al punto que puede comprenderse el ejercicio escéptico de la primera meditación como el ejercicio de desaprensión de todo lo sensorial en pos de arribar a la región puramente inteligible del *cogito* y de sus contenidos ideales. Ante esta situación es comprensible que la dilucidación de los rasgos concomitantes con la noción de idea sea, por lo menos, pertinente.

Dado lo previamente dicho, nuestro objetivo es analizar el uso equívoco de dos términos que guardan una estrecha relación con las ideas cartesianas: los términos "formal" y "material". El problema que estos términos presentan está dado en el análisis de tres pasajes de las *Meditaciones*, ubicados en el prefacio, en la tercera de las meditaciones y en el cuarto juego de respuestas a las objeciones. En ellos se nos muestra la dificultad para poder establecer una definición unívoca de los términos en cuestión. Asimismo, este uso terminológico peculiar ha dado cabida a que algunos intérpretes procuren resolver este problema, aunque creemos que de manera insatisfactoria.

Nosotros intentaremos no solo afirmar el equívoco existente en el uso de dichos términos, sino también mostrar el origen de dicho uso equívoco, el cual depende de si dichos términos se refieren a la idea exclusivamente, o si se refieren a la idea dentro del juicio, en el cual ella opera como materia o sujeto del juzgar. Lograr esto requiere analizar a la idea y a la relación judicativa, así como mostrar las posturas que han interpretado los términos aludidos insatisfactoriamente. Esto constituye el desarrollo de nuestra presente investigación.

“Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione mea delebo, vel certe, quia hoc fieri vix potest, illas ut inanes & falsas nihili pendam, meque solum alloquendo & penitius insciendo, meipsum paulatim mihi magis notum & familiarem reddere conabor.”

Descartes, AT VII, 34

“Sed laboriosum est hoc institutum, & desidia quaedam ad consuetudinem vitae me reducit. Nec aliter quam captivus, qui forte imaginaria libertate fruebatur in somnis, quum suspicari incipit se dormire, timet excitari, blandisque illusionibus lente connivet”

AT VII, 23

“¿Es el pergamino el pozo sagrado del que un trago calma para siempre la sed? No habrás logrado refrigerio como de tu propia alma no te mane.”

Goethe, Fausto, I, 1

“Bene qui latuit, bene vixit”

Ovidio, *Tristia* 3.4.25

*A Rosella,
quien haciendo honor al nombre,
fue un trinar iluminador en el
desarrollo de la tesis y la marcó
con su vuelo...*



Tabla de contenido

Introducción	1
1. Orden de las razones, esencialismo e idea	7
1.1. DE LA ESENCIA A LA EXISTENCIA	7
1.1.1. Jorge Del Busto y el cambio de la visión	8
1.1.2. Orden analítico y orden sintético según Gueroult	10
1.1.3. La idea como esencia	13
1.1.4. Esencia y existencia según Secada	15
1.2. LA NOCIÓN DE IDEA EN LA OBRA DE DESCARTES	18
1.2.1. Ideas corporales e ideas inmateriales	18
1.2.2. La noción de idea en el contexto histórico cartesiano: breve revisión	26
1.2.3. El sentido de idea de Descartes en las <i>Meditaciones</i>	31
2. Desarrollo de los tres rasgos principales de las ideas cartesianas	34
2.1. LA IDEA Y LA APREHENSIÓN INTELECTIVA	35
2.2. PRIMER RASGO: INMANENCIA Y REPRESENTACIÓN EN LA IDEA	37
2.2.1. Inmediatez y representación en la idea	38
2.2.2. Inmediatez, inmanencia y cosificación de la idea	43
2.3. SEGUNDO RASGO: INCORPOREIDAD Y CARÁCTER NO IMAGINARIO DE LAS IDEAS	47
2.4. TERCER RASGO: PRIORIDAD DE LA IDEA	50
2.4.1. El trozo de cera	50
2.4.2. El innatismo cartesiano	53
3. La relación entre ideas y juicios	64
3.1. EL PROBLEMA DEL ERROR	64
3.1.1. Las primeras soluciones. El error con referencia a Dios	65
3.1.2. El juicio: intelecto y voluntad	67
3.2. JUICIOS COMO COMPOSICIÓN Y DIVISIÓN	70
3.2.1. Juicios y composición	70
3.2.2. Juicios analíticos	76
3.3. ERROR EN LOS JUICIOS DE POSICIÓN DE EXISTENCIA	80
3.4. MATERIA ET FORMA	83
4. “Formal” y “material” en la idea y el juicio	85
4.1. EL PROBLEMA TERMINOLÓGICO Y LAS TENTATIVAS DE LOS EXÉGETAS PARA SU SOLUCIÓN	85
4.1.1. El problema terminológico: material y formal	85
4.1.2. Posibles interpretaciones del problema	94
4.2. SUÁREZ SOBRE LOS TÉRMINOS “MATERIA” Y “FORMA”	102
4.2.1. El doble uso del término “formal”	103
4.2.2. El doble uso del término “materia” en Suárez	107
4.3. VERA SENTENTIA	109
Conclusiones	111
Bibliografía	117

Introducción

La noción de idea en Descartes es uno de los términos transversales en el conjunto de su obra y muestra una nueva consideración al respecto de lo anímico y de su relación con lo material. Procurar negar el rol fundamental de las ideas cartesianas nos dejaría sin la capacidad de comprender una de las obras más importantes de este autor, en la cual nos centraremos en el presente trabajo: *Meditaciones metafísicas*. La noción de “idea”, que recibe un tratamiento detallado recién en la tercera de las meditaciones, nos sirve como elemento fundamental para la comprensión del conjunto del texto, al punto que incluso las dudas escépticas de la primera meditación pueden ser vistas como el despliegue de un camino hacia el descubrimiento del terreno del *cogito*, región de una clase de los entes puramente espirituales, que son las ideas.

Nuestra investigación tiene por objeto indagar acerca del uso de los términos “material” y “formal”. La relevancia de dicha investigación, radica en que Descartes presenta un uso, que se torna equívoco, cuando se confrontan tres pasajes de su obra¹. El primer pasaje se ubica en el prefacio de las *Meditaciones*². En el cual Descartes afirma que hay dos posibles aproximaciones a la idea que se contraponen entre sí. La idea puede ser tomada ya materialmente o ya objetivamente. En la *Tercera meditación*³ dicha oposición parece mantenerse, aunque con un cambio terminológico. La contraposición ahí no está hecha entre un aspecto material y uno objetivo de la idea, sino entre uno formal y uno objetivo, por lo que el lector está inmediatamente inclinado (y consideramos que sin caer en error) a hacer sinónimos los términos “material” y “formal” cuando están referidos a las ideas. Sin embargo,

¹ Deleuze anota que el término “formal” tiene numerosos sentidos (Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Atajos, 1996, p.53). Una revisión a las *Disputaciones metafísicas* de Suárez pone en evidencia también la multivocidad del término. Dicha revisión, por su parte, evidencia la multivocidad del término “material”.

² MM AT VII, 8. Quepa hacer algunas anotaciones referentes al citado que usaremos para las obras de Descartes. Se ha usado para este trabajo la siguiente edición de las *Meditaciones metafísicas*: Descartes, Rene, *Meditaciones metafísicas*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. Sin embargo, en adelante citaremos la obra a partir de la numeración canónica del texto que corresponde a la establecida en las obras completas de Descartes, editadas por Ch. Adam y P. Tannery: Descartes, Rene, *Ouvres de Descartes*, París: Léopold Cerf, 1897-1913. Se inicia declarando la edición con las siglas AT, el volumen en números romanos y la página en números arábigos. Solo pensando en la mejor orientación del lector, antes de introducir la numeración canónica, establecemos en caso de que se trate de las *Meditaciones* las siglas mayúsculas MM. La versión constantemente aludida es la versión latina del texto, que se encuentra en el séptimo volumen. Solo en determinados casos, y siempre advirtiéndolo, hemos acudido a la versión francesa, que se encuentra en el noveno volumen.

³ MM AT VII, 37ss.

en el cuarto juego de respuestas a las objeciones⁴, Descartes introduce una oposición que resulta extraña y puede inducir a error. En dicho contexto, se puede apreciar que ya no se mantiene la oposición con el aspecto objetivo, sino que se contraponen los términos “material” y “formal” entre sí. El lector tiene tres posibles hipótesis para salvar el asunto: o bien acepta que Descartes ha cometido un error al hacer sinónimos los términos “material” y “formal”; o bien afirma que Descartes usa equívocamente los términos; o bien asume que hay una distinción entre los términos “material” y “formal” que hemos perdido de vista. Ante esta encrucijada, nosotros sostenemos que sucede lo segundo, es decir, que Descartes emplea equívocamente los términos. No hay ni un error terminológico, lo cual en cualquier caso resulta siempre una salida poco rigurosa, ni existe algo así como una distinción terminológica que pudiera pasar desapercibida.

Nosotros reconocemos tres alternativas de solución al respecto que delimitan el estado de la cuestión sobre el tema. Hemos elegido tres intérpretes que presentan dichas alternativas de solución: Richard Field, Nicholas Jolley y Carla García. El primero afirma que existe una equivocidad en el uso del término “material” y que, sin embargo, el término “formal” se mantiene unívoco a lo largo de la obra⁵. Jolley sostiene lo contrario, es decir, que es el término “formal” y no el término “material” el que varía⁶. Por último, Carla García mantiene que no existe ninguna clase de variación terminológica y que existe una univocidad en el uso de ambos términos en la obra de Descartes⁷; tanto “material” como “formal” serían susceptibles de una definición única y constante. Como resulta patente, ninguna de estas interpretaciones resulta acorde con nuestra postura: la equivocidad tanto en el término “material”, como en el término “formal”. Los dos primeros intérpretes muestran la equivocidad en solo uno de los dos términos en cuestión, mientras que la última afirma que no hay ninguna clase de equivocidad.

⁴ OYR AT IX, 180ss. Para las citas a los juegos de objeciones y respuestas, seguimos la clave de citado explicada en la n. 4 del presente texto. Se verá, sin embargo, que aquí se hace referencia a la traducción francesa de estos textos. Solo en el caso de las *Quintas objeciones y respuestas* usamos, no la edición de Adam y Tannery, sino la traducción al francés de Cerselier (Descartes, Rene, *Ouvres et Lettres*, París: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1952, pp. 470ss.), lo que se indicará substituyendo las iniciales AT por las iniciales OL. En todo caso, y para orientar al lector, se antepondrán a estas citas las iniciales mayúsculas OYR.

⁵ Esta es la postura de Field, Richard, “Descartes on the Material Falsity of Ideas”, en: *The Philosophical Review*, CII (1993), pp. 309-333.

⁶ Esta es la postura de Jolley, Nicholas, *The Light of the Soul*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

⁷ Esta es la postura de García, Carla, “El innatismo de Descartes”, en: *Dianoia*, XLIV, 44 (1998), pp.63-82.

La equivocidad de ambos términos puede delimitarse en su origen y alcance, a partir de una revisión de otros pasajes de la obra. Esto supone comprender que la idea está en relación eminente con el juicio, donde concomitantemente se afirma algo más que la sola idea. Decir que el juicio afirma algo más que la idea solo, implica que el juicio requiere previamente de la idea. De esta manera, la idea se muestra *materia* del juicio (que siempre precisa de un contenido representativo sobre el cual estructurarse). De esta relación se desprende que puede hablarse de materialidad en un sentido distinto al que está presente en el prefacio; sentido en el que se alude a la idea considerada sin ninguna clase de relación judicativa: a la idea meramente. Asimismo, Descartes afirma directamente que en el juicio se da la falsedad formal (a la cual contraponen la falsedad material, que se da en la idea misma aislada de la relación judicativa, aunque remitiéndose potencialmente a la misma); en este caso, empero, la formalidad no es la formalidad de la sola idea (presente en la *Tercera meditación*), sino una que implica la relación entre idea y juicio. Así llegamos a afirmar que los términos “material” y “formal” son ambos equívocos, pero que dicha equivocidad depende de a que estén aludiendo. Si dichos términos aluden a la idea exclusivamente, entonces ambos son sinónimos entre sí; mientras que si ambos aluden al juicio, entonces dichos conceptos se oponen entre sí. Dado que los términos pueden aludir bien a las ideas exclusivamente, bien a la relación entre ideas y juicios, entonces probar nuestra tesis implica dos aristas: hemos de mostrar el sentido que adquieren “material” y “formal” en cada uno de los casos señalados. Cada uno de estos sentidos encontrados, implica la resolución de una de las aristas de nuestro problema.

En este punto, y presentada así nuestra postura y las interpretaciones al respecto, queda hacer una acotación. Podría pensarse que en este esclarecimiento terminológico estamos cayendo en un problema que resulta eriazo e infértil. Sin embargo, consideramos que este esclarecimiento terminológico amplía la clásica discusión entre la diada conceptual cartesiana, que establecen los términos “formal” y “objetivo”. Que estos conceptos son fundamentales para la comprensión del tránsito peculiar desde el medioevo hacia la modernidad, es algo conocido⁸. Si es verdad que la distinción entre concepto objetivo y formal es decisiva dentro de la historia de la filosofía, entonces las distinciones adjuntas a dichos términos (como es el caso de los

⁸ Forlivesi, Marco, “La distinction entre concept formel et concept objectif : Suárez, Pasqualigo, Mastri”, en: *Les études philosophiques*, I, 60 (2002), pp. 3-30, p. 3.

términos “material” y “formal”) inmediatamente cobran relevancia. Esto nos permite también circunscribir nuestro trabajo a la clarificación de dichos términos y afirmar que, aunque la comprensión de la *objetividad* de las ideas resulta fundamental (sobre todo en lo que refiere a su estatuto ontológico y a su relación precisa con *lo representado*), dicho tratamiento trasciende al ámbito de investigación del presente trabajo y solo será abordado según sea conveniente. Ante este panorama consideramos como una directriz metodológica, antes que como el resultado de una investigación exhaustiva al respecto, que el término “objetivo” se mantiene unívoco a lo largo de las *Meditaciones*.

El tema que pretendemos abordar en Descartes es sumamente preciso, por ello resulta urgente contar con un marco de interpretación más amplio. Por suerte contamos con muchos intérpretes que han dado interpretaciones, que podemos denominar *estructurales*, de la obra cartesiana y amparan en más amplio cobijo el carácter sumamente limitado de nuestro texto⁹. Por otra parte, las *Disputaciones metafísicas* de Suárez serán confrontadas en la medida de lo posible a lo largo de la investigación, en tanto que consideramos que este autor ilumina también muchos aspectos que quedarían oscuros al interior de la obra de Descartes sin recurrir a ese texto.

Dicho lo anterior, nuestra investigación habrá de seguir el siguiente camino. En primer lugar, consideramos pertinente desarrollar un grupo de propuestas que servirán como propuestas metodológicas para aproximarnos a la obra de Descartes. Articularemos las posturas desarrolladas por J. Del Busto, M. Gueroult y J. Secada. Esta aproximación nos mostrará un determinado modo de acceder a los textos, que es imprescindible para el desarrollo de nuestra investigación. Asimismo, teniendo en cuenta la importancia de la noción de idea en nuestra investigación, haremos un recorrido a lo largo de los textos más representativos de la obra de Descartes y mostraremos, tanto la variación que en dichos textos presenta la noción de idea, como los rasgos principales que dicha noción presenta. Se nos mostrará que hay al menos tres rasgos principales de las ideas: (1) la prioridad de la idea, (2) el carácter no corporal –y no imaginario, por ende– de la idea, y (3) el carácter representativo e inmanente de la idea. Todo

⁹ Los trabajos de Jorge Secada (*Cartesian metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000) y Martial Gueroult (*Descartes según el orden de las razones*, Caracas: Monte Ávila, 2005) son los principales en la presente investigación en este respecto.

esto está presente en el primer capítulo de nuestra investigación. El esclarecimiento más preciso de cada uno de estos rasgos de la idea se hará en el segundo capítulo.

Esta dilucidación en torno a la noción de idea nos permitirá ir labrando el suelo para llegar a comprender el primer sentido de los términos “material” y “formal”. Suponiendo lo dicho en torno a la noción de idea, daremos el salto al análisis del juicio en las *Meditaciones*, el cual será objeto del tercer capítulo de nuestro texto. Dicho análisis habrá de confirmar una primera parte de nuestra hipótesis, a saber, que los términos en cuestión tienen un sentido particular cuando están referidos al juicio. Nuestra hipótesis, que como hemos dicho presenta dos aristas, estará dilucidada en la primera de ellas (el uso de los términos en la relación entre idea y juicio) al final del tercer capítulo.

En el cuarto capítulo se presenta con detalle el problema terminológico que guía nuestra investigación. Asimismo, se mostrarán las tres alternativas de solución presentadas por los intérpretes (Field, Jolley y García, que detallamos más arriba). Tras ello, se mostrará el segundo sentido que muestran los términos “material” y “formal” en la obra, y en el cual ambos resultan ser sinónimos. De este modo, concluimos resolviendo la segunda arista de nuestra hipótesis.

Quisiera hacer una breve alusión a los epígrafes con los que principia este trabajo. El lector acucioso, que haya reparado en ellos, se llevará inevitablemente una decepción al seguir la lectura de este trabajo. En él solo encontrará, por decirlo así, como manchas o rastros de una verdad más profunda y hermosa que Descartes entreteje en sus líneas. Hemos de decir, que las *Meditaciones* habrán de ser leídas mejor, más que con estos detalles técnicos a los que nos abocaremos a continuación, con los pasajes sibilinos que hemos colocado al inicio de este trabajo. Hemos llegado a esa conclusión, empero, tarde en este trabajo. Las primeras meditaciones, sin dudas, son joyas de iniciación filosófica de las más fantásticas que pueden existir; son testimonio de la salida fuera de lo ordinario, de la labor de “ascenso”, tal como se la ha conocido largamente en filosofía. En ellas, consideramos que se procura mostrar el estar fuera de casa en el que se dispone el filosofar. Cualquier crítica inteligente y productiva a Descartes requerirá el acceso a esta disposición. La conocida retórica cartesiana se muestra

así, no como un mero asunto de forma de la que pudiera prescindirse, como nunca lo es en texto filosófico alguno; sino que se trata de la expresión idónea de un contenido largamente madurado. De él y de todo lo anterior, en el presente trabajo –ya sea por su forma impuesta, ya por la absoluta impericia del autor– solo podremos dar cuenta con esta presente alusión. Quizá, quién puede saberlo, sea esta la única manera de ser justos al respecto.

Suárez y toda la escolástica segunda, resultan una referencia vital para una comprensión cabal de Descartes. Lamentablemente, existe una bibliografía escasa al respecto, aunque felizmente va aumentando progresivamente en los últimos años. Hemos tenido, por ende, problemas para acceder a la bibliografía respectiva y a una discusión lo suficientemente nutrida al respecto. Lo que aquí presentamos sobre este periodo es, entonces, necesariamente un incipiente camino para la investigación, en el que requerimos y pretendemos persistir.

Concluyo agradeciendo a aquellos que han brindado su apoyo a esta tesis. A Sandro D'onofrio, por sus recomendaciones y paciencia en la lectura de un texto que pasaba muchas veces por abigarrado y confuso; a Cléber Dias, por las largas noches de latín y su estimulante ingenio filosófico; a Mariana Chú, por la preocupación y el tiempo que brindó al repaso de la estructura y contenido de la tesis, así como por sus observaciones enriquecedoras; a mis padres, por su infaltable apoyo y su fe, falta de todo comedimiento y huella de un casi inmerecido cariño profundo; así como a todos los amigos y conocidos con los cuales hemos tenido la oportunidad tanto de confrontar y discutir los aspectos que aquí abordamos, como de realizar toda suerte de periplos filosóficos, sin los cuales no habría tenido estímulo alguno para poder persistir.

1. Orden de las razones, esencialismo e idea

Para lograr alcanzar el objetivo de nuestra investigación, es necesario aproximarnos y desarrollar dos temas centrales. Lo primero que hemos de lograr, y esto responde a una pauta metodológica, es encajar dentro de un horizonte interpretativo más amplio nuestro tema específico de investigación. Esto nos ayudará a obtener un criterio de contrastación adecuado que libere a nuestra investigación de interpretaciones aventuradas que se alejen de una perspectiva global de la obra de Descartes. Si bien nos es imposible profundizar en todos los textos del autor y brindar una perspectiva global propia, sí podemos aproximarnos a ella a partir de exégesis dadas que se han preocupado de brindar una interpretación de dicho corte. En la medida de lo posible, se debe procurar que nuestra tesis pueda acoplarse a un horizonte más amplio que el de un solo tema específico y, por ello, nutrir dicho horizonte. Son harto abundantes, al menos en el caso de Descartes, las interpretaciones que, aunque desbordantes en sugerencia, no calzan en absoluto en el contexto global de la obra, de ellas pretendemos alejarnos determinando estas interpretaciones.

En la segunda sección de este capítulo desplegaremos los preliminares históricos de una noción que es piedra de toque para nuestra investigación, a saber, la noción de idea. Esto nos permite ubicar en los textos el desarrollo de dicha noción y de hecho lograr ubicar qué hemos de entender cuando se emplea dicha noción en el texto principal al cual nos abocaremos: las *Meditaciones metafísicas*. Como veremos, este recorrido histórico brindará también un criterio para la determinación textual de nuestra investigación. Asimismo, de este recorrido extraeremos tres características de la idea en Descartes que serán desarrolladas en el siguiente capítulo.

1.1. DE LA ESENCIA A LA EXISTENCIA

En lo que sigue se mostrarán tres visiones¹⁰ que son correlativas, complementarias y nos proveen de visiones globales o de corte estructural de la obra cartesiana. Estas miradas generales nos permiten una primera aproximación a la obra y proyecto cartesianos. Por ello,

¹⁰ Hemos tenido acceso a la versión portuguesa del texto de Descartes de F. Alquié (*A filosofia de Descartes*, Barcarena: Presença, 1993). Aunque es sumamente sugerente su interpretación cabal del texto, hemos prescindido de ella en esta introducción, más por lo tardío de nuestra posibilidad de acceso a la misma, que por alguna otra razón especial.

nos permiten trazar las primeras líneas de nuestra investigación. Nuestro proyecto, creemos, solo encuentra un espacio específico y cobra sentido, en tanto que puede conciliarse con visiones de la obra cartesiana más amplias y generales; una tesis o interpretación sobre una sección o elemento de una obra mayor, por mucha sugerencia que haya en ella, no resulta sostenible si es irreconciliable con el horizonte de la obra como conjunto. En vistas de una discusión sincera y como recurso interpretativo, esta sección resulta, para nosotros, imprescindible.

1.1.1. Jorge Del Busto y el cambio de la visión

Sobre el tema que nos compete parece una introducción formidable la que hace Jorge del Busto en una lección inaugural del año 1945¹¹. De ella quisieramos extraer lo que resulta una de las observaciones más sesudas del texto y que permite una primera orientación para la lectura de la obra cartesiana. Del Busto comienza afirmando que Descartes toma como punto de partida la postura escolástica que reconoce el valor de la inteligencia, la existencia de Dios y la espiritualidad del alma humana. Pero, aunque acepta estas condiciones, Descartes, por su parte, resalta que “las bases de las que parte [Descartes] son completamente opuestas a las que cimentaban a la escolástica”¹². Cabe inmediatamente preguntarse en qué radica dicha oposición. Esta, según el autor, se establece con claridad en el contraste entre Descartes y Santo Tomás¹³:

Para Santo Tomás [...] el acto primero del entendimiento es la dirección hacia el ser, la aprehensión del ente y solo por una reflexión o acto segundo aprehendemos la propia actividad de conocer¹⁴. Consecuentemente, la Teoría del Conocimiento es solo posible gracias a la Metafísica como disciplina previa.

En cambio, la filosofía cartesiana es esencialmente gnoseológica, crítica. Para Descartes la inteligencia fundamenta y explica la realidad. El acto primero del entendimiento es su propia contemplación y el acto segundo del mismo, su dirección a

¹¹ Del busto, Jorge, “Descartes y la escolástica”, en: *Revista de la Universidad Católica*, I, 1 (1945).

¹² *Ibid.*, p. 41.

¹³ Es sumamente precisa esta oposición entre Descartes y Tomás, puesto que como bien nota Wells en su artículo sobre la posición cartesiana al respecto de las verdades eternas (Wells, Norman, *Descartes and the Scholastics Briefly Revisited*, XXXV, 2 (1961), pp.172-190), los contrincantes de nuestro autor serían los *Thomistae* más que Suárez. Este último, por su parte, lo sería en lo que él tiene de tomista. Así se puede ver la conclusión de las dos nociones de *esse essentiae* que tendría Suárez y cuál sería recibida y aceptada por Descartes (*cf. ibid.*, pp. 187-188).

¹⁴ Para una visión que modifica esta perspectiva de la epistemología tomística, *cf.* Fernández, José Luís, “La idea en Descartes”, *Anuario Filosófico*, 9 (1976), pp. 111-161, p. 112, donde se afirma que hay una conciencia concomitante en el conocimiento humano. Es evidente que la posibilidad de decantarse por alguna de las dos perspectivas requiere una exégesis del texto tomístico; exégesis que no viene al caso en este contexto.

la realidad. Luego, la Teoría del Conocimiento precede a la Metafísica y la hace posible¹⁵.

Dicha postura que se le atribuye a Descartes, como dándole un énfasis superior a la teoría del conocimiento, puede ser ratificada en el siguiente pasaje de las *Reglas para la dirección del espíritu*:

no podemos conocer nada antes de conocer el entendimiento, porque el conocimiento de todas las cosas depende de él, y no a la inversa; luego, después de examinar todo lo que sigue inmediatamente al conocimiento del entendimiento puro, enumerará entre otras cosas todos los demás instrumentos de conocimiento que poseemos, además del entendimiento¹⁶.

Lo que en último término está aquí en juego es la alteración de los patrones medievales por parte de Descartes. La alteración hasta aquí expuesta puede encontrar su síntesis en la siguiente aseveración: para Descartes “ya no es el ser quien determina a la inteligencia sino viceversa: es la inteligencia o el pensamiento quien determina al ser”¹⁷. Así, del Busto expresa con maestría el cambio fundamental que permite marcar una distinción entre el pensamiento cartesiano y el pensamiento escolástico. No se trata, en ningún sentido, como bien se puede ver, de una ruptura radical; ni siquiera podemos decir que se trata del abandono de los elementos que se reúnen para el respectivo desarrollo teórico. Se ha comenzado afirmando que los elementos Dios, inteligencia y espiritualidad anímica, están presentes en la escolástica y en Descartes. Que Descartes asume y es influido por gran parte de su contexto histórico es un *factum* indudable, de ahí que es del todo absurdo creer que Descartes haya sido capaz de una ruptura radical entre su pensamiento y el que lo antecedió¹⁸.

Lo que hace distinto a Descartes de la escolástica es, más bien, un cambio en las disposición e importancia de los elementos que entran en juego dentro de su construcción teórica. Mientras hay, según se nos dice, en el tomismo, una preeminencia del ser frente a la inteligencia; para

¹⁵ Del busto, Jorge, *op. cit.*, p. 42.

¹⁶ R AT X, 395-396. Aquí se sigue el mismo estilo de citado prescrito en la n. 4 del presente texto. Se antepone la letra mayúscula R para indicar que se trata de un pasaje de las *Reglas*. La edición aquí usada es: Descartes, René, *Obras escogidas*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1980.

¹⁷ Del busto, Jorge, *op. cit.*, p. 44.

¹⁸ La influencia de la Edad Media en Descartes es, por ejemplo, afirmada por Heidegger en *Ser y tiempo*. Ahí afirma “que Descartes 'depende' de la escolástica medieval y emplea su terminología, lo ve cualquier conocedor de la Edad Media” (Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2009, §6, p. 45).

Descartes hay una preeminencia de la inteligencia frente al ser. Esto es, la filosofía, que hasta el momento había sido esencialmente una ontología, y esto es lo que debe entenderse cuando del Busto habla de metafísica, pasa a ser fundamentalmente una epistemología¹⁹. En otras palabras, la ontología, el discurrir sobre lo que es, sea lo que pueda entenderse por este “es”, se vuelve una labor esencialmente epistemológica. Y esto es lo que Descartes parece querer procurar en el propio despliegue metódico que pretende inaugurar.

Lo que urde hábilmente Descartes en este cambio en la disposición de los elementos teóricos, que acarrea un cambio de todo el aparato teórico, es una alteración en el objeto propio de toda su filosofía. Solo si comprendemos esta particular correlación, e incluso fusión, entre epistemología y ontología, que ya está presente en las *Reglas*, podemos comprender el desarrollo posterior que realizará Descartes en torno a su concepción de las ideas. Cuando hemos comprendido que la ontología y la epistemología han experimentado esta particular transformación y que, con ello, se resalta la mirada hacia las facultades cognoscitivas, entonces no habrá de resultarnos tan extraño la creación de un ámbito nuevo de entes –las ideas– que se presentará como el resultado de esta particular relación entre epistemología y ontología²⁰.

1.1.2. Orden analítico y orden sintético según Gueroult

Sobre la base de esta relación entre epistemología y ontología se engarza perfectamente el orden de las razones que descubre Martial Gueroult en las *Meditaciones metafísicas*. Podemos afirmar que la postura gueroultiana tiene como punto de partida una sentencia que se presenta en las *Segundas respuestas*, la cual afirma:

En cuanto a mí, yo he seguido en mis *Meditaciones* únicamente la vía analítica, porque me parece que es la más verdadera y la más apropiada para enseñar; pero, en cuanto a la síntesis, que es sin duda la que deseáis de mí, aunque con respecto a las cosas que se

¹⁹ Creemos que son preferibles los términos epistemología y ontología, en vez de los usados por del Busto, porque claramente los que este emplea descuidan un aspecto fundamental en relación al término ‘metafísica’. Las *Meditaciones metafísicas*, obra que ya desde su título expresa que no se trata de una obra que pretenda ser una teoría del conocimiento, sino de metafísica, sin embargo, como bien resalta del Busto, es una obra que bien puede ser considerada epistemológica. En otras palabras, la denominación dada por del Busto puede ser precisada, sin cambiar el contenido de su postura.

²⁰ Cf. 2.2.2 del presente texto.

tratan en Geometría pueda ser introducida útilmente después del análisis, no conviene sin embargo tan bien a las materias que pertenecen a la Metafísica²¹.

Descartes marca una diferencia entre un proceder sintético y uno analítico. Dicha diferencia, aunque a primera vista podría ser interpretada desde aquello que nosotros entendemos por análisis y síntesis, debe ser cuidadosamente determinada para salvar qué es aquello a lo que se refiere Descartes con dicha aseveración. Lo que se está mostrando no es otra cosa que el *método* propio de la filosofía cartesiana y, específicamente, el de la obra principal para nuestra investigación: las *Meditaciones*. Por otra parte, es fácil comprender que la labor metódica, para quien escribió un texto como el *Discurso del método*, pasa por ser algo de capital importancia. Asumido, entonces, que el método es un componente fundamental dentro del sistema cartesiano, hemos de prestar atención al hecho de que sea el método analítico el “más verdadero”. Esto no puede querer decir otra cosa sino que es dicho método aquello que Descartes cree realmente estar aportando. Hemos de responder, entonces, qué hemos de entender por análisis y síntesis:

El orden del análisis es el orden de la invención, por tanto, de la *ratio cognoscendi*; se determina según las exigencias de nuestra certeza; es la concatenación de las condiciones que la vuelven posible. El orden sintético es, por el contrario, el que se establece entre los resultados de las ciencias; y estos resultados son la verdad de la cosa. Es, pues, el orden de la *ratio essendi*, aquel según el cual las cosas se disponen en sí en cuanto a su real dependencia²².

Gueroult plantea dos órdenes distintos a ser establecidos en la obra cartesiana. El del orden del conocimiento y el del ser; el de la *ratio cognoscendi* y el de la *ratio essendi*, respectivamente. El primero refiere a lo que Descartes entiende por método analítico, mientras el segundo alude al orden sintético. Este último orden, el del ser o de la cosa, está articulado por las cosas en tanto existentes. En él, podemos decir, se asume el punto de vista de la cosa y, con ello, cómo es que esta está siempre en una articulación determinada en sus dependencias con el resto de cosas existentes. Sin embargo, la *ratio essendi*, es contraria a las pretensiones de Descartes. Esto puede verse claramente en las respuestas que nuestro autor da a las objeciones de Caterus. En ella explícitamente se le recrimina a este último que “él se refiere a la cosa misma,

²¹ OYR AT IX, 122.

²² Gueroult, Martial, *Descartes según el orden de las razones*, op. cit., I, p. 24.

en cuanto está fuera del entendimiento”²³ y que en dicha mirada radica su confusión. El método sintético, en este sentido, resulta problemático e impide la “certeza de la concatenación interna de sus razones, sin ninguna referencia a la realidad exterior”²⁴. El método analítico, por su parte, en cuanto es el *verdadero método*, está determinado a partir del orden del conocer, esto es, está articulado según la perspectiva del sujeto cognoscente. De esta forma, está aislado del orden de la realidad exterior y del ser exterior, permitiendo la desaprensión de los sentidos y de la imaginación, que, justo por ello, se vuelve sujetos de duda. A ello agrega Gueroult: “Este orden se opone radicalmente al orden de las materias, no solo por no ser el mismo, por ser necesario en vez de convencional, sino por disociar cada una de las materias que se encuentre enfocada separadamente como un todo”²⁵.

El orden de las materias, que es otro modo de denominar al proceder sintético o de la *ratio essendi*, según Gueroult, es el propio de las sumas y los tratados de filosofía escolásticos²⁶. En este tipo de obras la conexión entre los tópicos abordados está dada por un orden convencional y que responde a preguntas impuestas por la tradición. Este orden, en tanto no está articulado tal como nos es dado en el orden del conocimiento, queda desterrado del discurso filosófico tal como lo desea plantear Descartes. De esto deriva la propia estructura de las *Meditaciones* y su carácter peculiar, que “satisface no solo las exigencias lógicas, sino también a las exigencias psicológicas que le son peculiares”²⁷. Las *Meditaciones* establecen un método propio que refleja perfectamente al método analítico, en tanto pretenden que el lector se desligue de sus sentidos e imaginación y se encamine a una investigación del *intelecto puro*²⁸. De esta manera, la presentación estructural gueroultiana nos presenta una pauta en la que no solo tiene cabida el viraje hacia problemas epistemológicos que nos presentaba del Busto, sino que en ella vemos que dicho viraje toma consistencia en la propia estructura de las *Meditaciones*. En primer lugar, en tanto establece un método donde la epistemología tiene el primer plano,

²³ OYR AT IX, 82-83.

²⁴ Gueroult, Martial, *op. cit.*, p. 19.

²⁵ *Ibid.*, p. 17.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 21.

²⁸ Es iluminador el papel que Descartes le atribuye a la primera meditación y a la duda hiperbólica allí desarrollada, en su respuesta a Hobbes afirma: “las razones para dudar que son asumidas aquí como verdaderas por este Filósofo, no han sido propuestas por mí sino como verosímiles; y me he servido de ellas, no para hacerlas pasar como nuevas, sino, en parte, para preparar los espíritus de los Lectores a considerar las cosas intelectuales y distinguirlas de las corporales” (OYR AT IX 133-134); también cf. Pascal, Georges, *Descartes*, San Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 51.

puesto que el orden analítico no es otro que el orden del conocimiento del sujeto. En segundo lugar, puesto que da luz sobre el método discursivo propio de la obra, el de la meditación, que se nos muestra como una propedéutica, que reafirma el orden analítico y que deja al problema de la existencia en segundo término.

Como se aprecia claramente, la tesis de Gueroult complementa y completa la tesis de Del Busto, y será imprescindible para la comprensión de nuestra propia investigación. Este método involucra comenzar desde la perspectiva del sujeto cognoscente y, a partir de ahí, encontrar el espacio propio del conocimiento aislado de lo existente; espacio que no es imaginario ni sensorial sino que versa solo sobre ideas, es decir, entes puramente espirituales.

1.1.3. La idea como esencia

Aproximarnos a la tercera postura de interpretación requiere previamente aclarar un aspecto fundamental de las ideas. Las ideas, afirmamos, no son sino las esencias de las cosas. Esto permitirá comprender parcialmente el carácter representativo de las ideas que Descartes les atribuye sucesivas veces²⁹. Asimismo, nos aproximará a la tesis de Secada, quien afirma que en Descartes la esencia es previa a la existencia en lo que concierne al orden del conocimiento. Descartes se opone así a la tesis propiamente suareciana que afirma que “el conocimiento intelectual empieza necesariamente con los entes reales”³⁰.

En las *Quintas respuestas* Descartes afirma que “las esencias de las cosas son indivisibles; porque *la idea representa la esencia de la cosa*, a la que, si se le añade o disminuye lo que sea, se vuelve inmediatamente la idea de otra cosa”³¹. Aquí se muestra con claridad la conexión entre idea y esencia que afirmamos³². La idea representa rasgos esenciales o predicados esenciales. Por ello, la modificación de alguno de estos rasgos implica el cambio de la esencia

²⁹ Para citar solo un ejemplo: “en cuanto esas ideas son solo ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas desigualdad alguna y todas me parecen proceder de mí de la misma manera; pero en cuanto una representa [*repraesentat*] una cosa, y otra, otra, es evidente que son entre sí muy diversas” (MM AT VII, 40).

³⁰ DM VI, VII, 2. Citamos de esta manera las *Disputaciones metafísicas* de F. Suárez: DM es la abreviatura del título, el primer número en romanos corresponde al número de la disputación, el segundo número en romanos corresponde a la sección y el número en arábigos al inciso correspondiente. La edición con la que hemos trabajado es: Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, Madrid: Gredos, 1960.

³¹ OYR OL, 494; énfasis nuestro.

³² Por otra parte, también cf. Wells, Norman, “Objective Reality in Descartes, Caterus and Suárez”, en: *Journal of the History of Philosophy*, XXVIII, 1 (1990), pp. 47-48.

representada, la esencia pasa a ser esencia de una cosa distinta. En esta modificación de predicados esenciales estriba la posibilidad de formar esencias de seres irreales o ficticios. Por ello, Descartes nos dice que “así [modificando los rasgos esenciales] se ha fingido en otro tiempo la idea de Pandora; así han sido formadas todas las ideas de los falsos dioses por los que no concebían como es debido la idea del verdadero Dios”³³. En ese caso, la idea no deja de representar una esencia, pero esa esencia no puede representar a cosa exterior alguna, es decir, no puede brindarnos algo bajo lo cual esté contenida una cosa existente.

Podemos así afirmar que hay, al menos, dos sentidos de representación en Descartes. Por un lado, las ideas *representan* las esencias; por otro, las ideas, justamente en tanto son esencias, *pueden representar* a las cosas que bajo los rasgos esenciales están contenidas. Sin embargo, en el primer caso tenemos una representación, que podemos considerar inmediata, mientras en el segundo, una solo potencial, mediata o a modo de *pretensión*. Con todo, abordaremos estas dos clases de representación con más detenimiento en el capítulo siguiente.

Hay otro pasaje que puede servirnos para mostrar esta identidad entre esencias e ideas. En las *Segundas respuestas*, Descartes hace una demostración *more geometrico*, por petición de Mersenne, de la existencia de Dios y de la distinción entre cuerpo y espíritu³⁴. En la novena de las definiciones, Descartes afirma que “cuando decimos que algún atributo se halla contenido en la naturaleza o concepto de una cosa, es lo mismo que si dijéramos que ese atributo es verdadero de esa cosa y que se puede aseverar que se halla en ella”³⁵. Lo primero que aquí aparece es que el concepto y la naturaleza, es decir, la esencia, contienen rasgos que son predicables de la cosa. Asimismo, que dicha atribución es un *poder aseverar*. La asociación que aquí planteamos entre los términos “esencia” y “naturaleza” no es antojadiza, sino que responde al uso generalizado en el contexto filosófico que se aplicaba en la escolástica al término “naturaleza”. Por este término se entendía “el primer principio inmanente del modo de obrar propio de algo; así, puede ser sinónimo de esencia”³⁶. En Suárez este uso del término “naturaleza” pasa de ser solo un principio inmanente a la cosa, para ser el principio común, *i.e.*

³³ OYR OL, 494.

³⁴ OYR AT IX, 124ss.

³⁵ OYR, AT IX, 125

³⁶ Cf. Magnavacca, Silvia, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005, p. 462.

la unidad formal. En este sentido, es también idéntico a esencia común³⁷. Aquí se nos muestra, entonces, la identidad –a partir del uso del término “naturaleza”– entre esencia y concepto. Sin embargo, requerimos aun mostrar la identidad entre concepto e idea. Contamos, por suerte, con un pasaje para ello. Descartes afirma lo siguiente:

En la idea o concepto de cada cosa se halla contenida la existencia, porque no podemos concebir nada sino bajo las formas de una cosa que existe; pero con la diferencia de que en el concepto de una cosa limitada se halla contenida únicamente la existencia posible o contingente, y en el concepto de un ser soberanamente perfecto está comprendida la perfecta y necesaria³⁸.

En este pasaje se afirma la identidad entre idea y concepto. Esto nos permite afirmar, por transitividad, la identidad de la idea con la naturaleza o esencia. Dado esto, se prueba en el texto cartesiano que la esencia y la idea son idénticas³⁹.

1.1.4. Esencia y existencia según Secada

Una tercera postura de corte estructural sobre la obra cartesiana, la desarrolla J. Secada. Esta postura parte de la aseveración hecha por Descartes en el contexto de las *Primeras respuestas* y que reza: “*Iuxta leges verae Logicae, de nulla unquam re quaeri debet an sit, nisi orius quid sit intelligatur*”⁴⁰. Esto es traducido por Secada como: “de acuerdo a las reglas de la lógica

³⁷ “La naturaleza común, de algún modo, al menos por razón es distinta de los individuos, y en cuanto es distinta no tiene unidad individual, reteniendo, sin embargo, la unidad formal... Además, la unidad individual no conviene a la *esencia común* por sí misma, sino que es preciso pensar que se añade algo distinto al menos por razón” (DM VI, I, 9). Somos, empero, conscientes de que Suárez guarda la noción de esencia y de naturaleza en su doble significación, esto es, como unidad formal y como principio inmanente de la cosa (entre otros *cf.* DM V, II, 32 y DM V, II, 35).

³⁸ OYR AT IX, 128

³⁹ Por su parte, también se sostiene esta identidad entre esencia e idea, en que Descartes considera que la esencia de la *res extensa* son las ideas matemáticas. Dicha identidad entre la esencia de las cosas materiales y las ideas matemáticas puede comprobarse en la *Quinta meditación*, que titulada “De la esencia de las cosas materiales”, muestra la necesaria verdad de las ideas matemáticas (*cf.* MM AT VII, 63-66). Justo por esto es que Williams afirma, al respecto de la identidad esbozada al inicio de la quinta meditación entre esencia de las cosas materiales y las ideas matemáticas lo siguiente: “esta concepción geométrica abstracta, latente en la noción de materia como extensión, es la idea de Descartes de la materia” (Williams, Bernard, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, Madrid: Cátedra, 1996, p. 291). Asimismo, hay un pasaje en la *Conversación con Burman* que pretende lo mismo. Descartes afirma que existe una memoria intelectual y que es ella la que nos permite la aprehensión de lo universal y no de lo singular, o, en otras palabras, de la esencia y no del individuo: “*Memoriam intellectualem non nego; ea enim datur. Ut cum, audiens vocem R-E-X significare supremam potestatem, illud memoriae mando, et deinceps per memoriam repeto illam significationem, illud certe fit per memoriam intellectualem, cum nulla sit affinitas inter tres illas literas et earum significationem, ex qua illam haurirem, sed per memoriam intellectualem id memini, eas literas id denotare. Verum haec memoria intellectualis magis est universalium quam singularium, et sic per eam omnium singularium factorum nostrorum recordari non possumus*” (AT V, 150).

⁴⁰ OYR AT VII, 107-108.

verdadera no debemos preguntar si algo existe (*an est*) si no sabes ya qué es (*quid est*)”⁴¹. Lo que aparece como manifiesto es que Descartes establece, en estas líneas, la prioridad de la pregunta por el *qué es*, es decir, la pregunta por la esencia. A esta pregunta se antepone la pregunta por el *es*, o sea, la pregunta por la existencia. Secada sostiene que esta actitud cartesiana representa una inversión del pensamiento, propio de la escolástica, presente en Tomás y en Suárez⁴², donde la existencia tiene una prioridad frente a la esencia⁴³. Este intérprete se vale de este contraste para reconocer dos posturas en oposición:

Propongo que llamemos ‘existencialismo’ a aquella posición que afirma la prioridad del conocimiento de las existencia de una substancia sobre el conocimiento de su naturaleza, y ‘esencialismo’ a aquella posición que afirma que el conocimiento de la esencia de una substancia es anterior al conocimiento de su existencia⁴⁴.

Descartes, pues, encajaría en lo que Secada denomina un pensador ‘esencialista’. Para Descartes todo conocimiento de algo existente supone el conocimiento de una esencia –que en Descartes es la idea– que precede a la existencia. Lo importante es ver cómo es que esta perspectiva reúne a las perspectivas anteriores y se la puede, en este sentido, considerar como una síntesis y ampliación de la postura de del Busto y de Gueroult. La postura de Secada se condice perfectamente con esta fusión de la ontología en epistemología, y, con ello, en el dejar de lado la existencia como punto de partida. Si declaramos una primacía del conocimiento esencial, claramente se puede apreciar que aquello que *es* queda relegado a un ámbito secundario, en último término, lo que se quiere averiguar es algo propiamente epistemológico. Esta posibilidad de comunión de posturas puede verse reafirmada con el siguiente pasaje de Secada:

el esencialismo de Descartes está ligado a su concepción intelectualista del conocimiento, y a su doctrina de que el entendimiento es autónomo de los sentidos. El escepticismo de Descartes tiene como uno de sus propósitos principales... retirar a la mente de los sentidos y dirigirla hacia la aprehensión intelectual de las esencias que existen dentro de ella misma⁴⁵.

⁴¹ Secada, Jorge, “Descartes y la escolástica”, en: *Areté*, VII, 2 (1995), p. 303.

⁴² El pasaje citado líneas arriba es aquí igualmente útil, *cf.* DM VI, VII, 2: “el conocimiento intelectual empieza necesariamente con los entes reales”.

⁴³ Secada, *op. cit.*, p.304-305.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 306.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 310.

Como se ve, el problema de las esencias es contemplado, desde la óptica misma de Secada, como un problema que emancipa la región del intelecto puro de sus vinculaciones mundanas y, con ello, pone de manifiesto una nueva esfera ontológica inmanente, la de las esencias, que en tanto es relativa al conocimiento mismo del pensamiento, puede considerarse como objeto propio de una epistemología. Por otra parte, una vez que se ha declarado que es el orden esencial el que tiene prioridad y que las esencias corresponden a un ámbito intelectual puro, entonces se ve fácilmente que el orden de la investigación es el orden que establece el proceso del conocimiento. El único orden posible, desde esta perspectiva, es el orden analítico. Como vemos, Secada termina de completar el panorama que del Busto y Gueroult habían trazado⁴⁶. El orden analítico es, sin duda, seguido por Descartes, pero lo es en tanto que Descartes sostiene la existencia de un ámbito de esencias inmanentes al sujeto y la primacía del conocimiento de estas esencias por sobre el de la existencia⁴⁷. Como puede apreciarse, la existencia y la necesidad de contemplar el ámbito de las ideas, se sigue de igual manera de la revisión de las posturas de los tres autores hasta aquí examinados de manera idéntica.

La visión que plantean estos tres autores, de manera correlativa y complementaria, dará luces sobre el posterior decurso de nuestra investigación. Aludiremos, siempre que sea necesario a estas visiones de conjunto. Estas, asimismo, y en tanto referente para la interpretación, deberán, a su vez, verse ratificadas, si bien nosotros no haremos expresa dicha ratificación, en las exposiciones ulteriores que competen a lo que propiamente deseamos investigar, a saber, cómo comprender los términos “material” y “formal” en las *Meditaciones* de Descartes.

⁴⁶ Podría plantearse aquí que hay un determinado conocimiento que no sigue el orden del conocimiento, tal como lo presenta Secada. Este conocimiento sería el conocimiento del *cogito* que, como es sabido, se da en primera instancia como existente. Sin embargo, se debe decir que en este punto lo que se da es una simultaneidad entre el conocimiento de la esencia y la existencia (simultaneidad asombrosamente parecida a la que se da en el caso de la esencia divina, que no ha sido, tal vez, vista en todos sus alcances). Así Gueroult afirma: “el ser que me es dado en el *cogito* es pura y simplemente la luz del conocimiento, la inteligencia pura. Si se conoce la esencia del espíritu partiendo de su ser, que parece darse antes de ese mismo conocimiento, es porque el ser en cuestión no es otra cosa que la condición esencial de todo conocimiento; solo poniendo de relieve esta condición suprema del conocimiento puedo establecer la existencia de este ser. Puedo, pues, decir en este caso tanto que voy del ser al conocer como que voy del conocer al ser, pues aquí coinciden ser y conocer, como coinciden, por otra parte, el sujeto y el objeto” (Gueroult, *op. cit.*, I, p. 145).

⁴⁷ Si se quiere ser absolutamente justos con los intérpretes, debe decirse que la interpretación de Secada se encuentra contenida explícitamente en la interpretación gueroultiana sobre Descartes. Así, Gueroult afirma que “el verdadero sentido de la fórmula cartesiana es, pues, su sentido matemático, a saber, que el conocimiento de la existencia se halla regido por el conocimiento de la esencia: que aquel depende de este y no lo contrario” (*ibid.*, p. 145). Lo único por lo que vale la pena la separación de ambas posturas es porque Secada enfatiza y radicaliza esta postura que en Gueroult aparece parcialmente palidecida y que, con todo, es fundamental para comprender a Descartes.

Asimismo, tal como hemos visto, la noción de idea ha devenido como fundamental para los tres intérpretes cuyas posturas hemos revisado. Por esto mismo, hemos de atender esta noción con especial énfasis; por esto, nuestro desarrollo siguiente.

1.2. LA NOCIÓN DE IDEA EN LA OBRA DE DESCARTES

Si bien podríamos restringirnos a un cierto texto de Descartes, por una pura determinación arbitraria, creemos más que pertinente dar un contexto preciso de la obra a la que nos abocaremos estableciendo los diversos accesos que brinda una noción fundamental: la noción de idea. De esta manera, se verá cómo es que puede establecerse una delimitación más o menos precisa de la obra cartesiana y justificar al menos parcialmente la elección de los textos pertinentes para el análisis. Esta es la motivación fundamental de la presente sección. Asimismo, el desarrollo de esta hará patentes rasgos fundamentales de la idea cartesiana que no pueden ser omitidos.

En lo que sigue mostraremos, dado lo dicho, que parece haber un cierto cambio en el pensamiento de Descartes con respecto a la noción de idea⁴⁸. Con esto, no afirmamos que haya alguna división sin solución de continuidad. Somos conscientes de que afirmar algo así sería, por decir lo menos, arriesgado. Sin embargo, mostrar la continuidad o su ruptura requiere una investigación que excede en todo los límites de la presente búsqueda. Para lograr mostrar la variación del término, haremos un seguimiento a su uso a lo largo de los textos más importantes del autor, procurando atender a las modificaciones que exhibe.

1.2.1. Ideas corporales e ideas inmateriales

Pareciera más que conveniente ver las sucesivas menciones que hace Descartes en sus textos de la noción de idea para poder esbozar un panorama del uso particular en cada uno de ellos. No pretendemos nada como una revisión exhaustiva de todas las veces que aparece el término “idea” en la obra cartesiana, lo que es, dado el carácter del presente trabajo, imposible. Más

⁴⁸ A dicho cambio (que aquí establecemos como cronológico, pero que bien puede ser visto como el acceso a la noción de idea a partir de dos perspectivas correlativas y excluyentes –una fisiológica y la otra puramente espiritual–) se refiere, entre otros, que citaremos después, Battán, cuando afirma: “es posible detectar en Descartes, por lo menos, dos nociones de ‘idea’ fácilmente identificables, una que se refiere a la ‘idea’ como ‘imagen’ mental y otra según la cual se entiende por ‘idea’ la totalidad del proceso fisiológico-mecánico de representación y percepción sensible y se encuentra desarrollada en obras tales como *reglas para la dirección de la mente* o *Tratado del hombre*” (Battán, Ariela, “Idea y representación en la teoría cartesiana de la percepción”, en: *Agora*, XXVI, 2 (2007), p. 9).

bien, procuraremos mostrar una serie de pasajes en las obras principales de Descartes en los que dicho término hace su aparición y mostraremos cómo se le caracteriza. De este modo dejamos de lado, entre otros, el importante y filosóficamente pertinente epistolario de nuestro autor y nos enfocamos en los siguientes textos: *Reglas para la dirección del espíritu*, *Tratado del hombre*, *Discurso del método* y *Objeciones y respuestas a las Meditaciones metafísicas*. Consideramos que dicha selección resulta adecuada y suficiente, en tanto recorre cronológicamente la obra cartesiana y muestra intentos de organización sistemática de su pensamiento. Fruto de este recorrido debe hacerse transparente la tesis que Sepper expresa en los siguientes términos:

Aunque Descartes había usado el término ‘idea’ en su filosofía temprana, este, inicial y típicamente, significaba la imagen o la visión de una cosa corpórea. Incluso en el *Discurso del Método* ‘idea’ es a menudo usada en este sentido, aunque también toma ahí una nueva significación. Con las *Meditaciones*, Descartes introduce el nuevo sentido con un intento programático⁴⁹.

Para poder apreciar la corrección de la tesis de Sepper pasemos a realizar el análisis que hemos propuesto.

1.2.1.1. La noción de idea en las Reglas para la dirección del espíritu

Las *Reglas para la dirección del espíritu* datan del año 1628. En estas, el término ‘idea’ hace su aparición en la duodécima regla. El pasaje preciso donde se hallan es el siguiente:

hay que concebir que el sentido común desempeña también el papel de un sello para imprimir en la fantasía o imaginación, como en la cera, *las mismas figuras o ideas que llegan de los sentidos externos puras e incorpóreas*; y que esta fantasía es una verdadera parte del cuerpo, y una magnitud tal que sus diversas partes pueden revestir varias figuras distintas entre sí⁵⁰.

Como se puede apreciar en el texto citado, idea y figura resultan idénticas. En el pasaje se relaciona a las ideas con los “sentidos externos”, y se dice que de ahí llegan “puras e incorpóreas”. Esta conexión es particularmente importante resaltarla, puesto que normalmente se lee a Descartes asociando de manera inmediata el término “idea” con aprehensiones intelectuales y propias del pensamiento, que se distinguen de la esfera de lo sensorial y lo

⁴⁹ Sepper, Dennis, *Descartes’s Imagination*, Berkeley: University of California Press, 1996, p. 245.

⁵⁰ R AT X, 414; el énfasis es nuestro.

corpóreo en general. Dicha aproximación, si bien no es falsa, no es aplicable al conjunto de la obra cartesiana.

Resulta importante hacer una aclaración preliminar en relación a los adjetivos “puras” e “incorpóreas”. Podría creerse que con ello las ideas, en el contexto del texto que se discute, son algo inmaterial o incorpóreo, algo puramente anímico. Esto es, empero, falso. En primer lugar, nótese que se dice que la fantasía, o imaginación, donde se imprimen las ideas, es una verdadera parte del cuerpo. En segundo lugar, si se afirmase que aquí el *locus* propio de las ideas es el sentido común y no la imaginación, se ha de afirmar que Descartes explícitamente afirma también la corporalidad de aquel. Así lo muestra el siguiente pasaje: “la figura que recibe [el sentido externo] es trasladada a otra parte del cuerpo llamada sentido común”⁵¹. Aunque este deslinde aparentemente pudiera resultar innecesario, pues se nos dice en otra parte que la imaginación tiene por objeto a las ideas, que recibe del sentido común⁵², cobra importancia en cuanto nos muestra los alcances de la región de lo corporal. Si todas estas facultades son corporales y, por ello, materiales, entonces es evidente que las ideas deben ser también materiales. Así, la aparente metáfora del sello y la cera pasa de ser una simple metáfora. Las ideas se imprimen en ciertas partes del cuerpo, del cerebro específicamente, como el sello en la cera.

Con esta evidencia, debemos afirmar que la pureza y el carácter incorpóreo de las ideas en la cita mencionada aluden a algo distinto, pero en ningún sentido a la inmaterialidad misma de las ideas. Ellas son materiales o corpóreas en tanto son una figura material en una parte del cuerpo llamada imaginación. El ejemplo del sello y la cera haría referencia, más bien, a que lo que recibimos es la figura del objeto, pero no al objeto mismo. Solo en este sentido puede decirse que se recibe la figura pura e incorpórea. Si continuamos tomando literalmente la imagen del sello y la cera, podemos afirmar que así como cuando la cera es formada por un cierto sello, no porta en ella el cuerpo mismo del sello, así el cuerpo toma la figura del objeto sin que ello signifique que tome al objeto mismo, es decir, su materialidad, su aspecto corpóreo *in re*. De aquí no se puede seguir una interpretación de la idea como una imagen

⁵¹ R AT X, 414.

⁵² Cf. R AT X, 416-417. Lo que tenemos es una sucesión en la recepción de las figuras dentro de una serie que puede ser descrita como sigue: sentidos externos–sentido común–fantasía.

incorpórea, como será enfatizado al final del presente apartado. Se nos muestra, de esta manera, que *idea* significa en las *Reglas* una imagen corpórea impresa en el cerebro.

1.2.1.2. La noción de idea en el Tratado del hombre

Esta postura en torno a la noción de idea se mantiene en el *Tratado del hombre*. Este tratado era, como se sabe, una parte de un tratado más extenso, el *Tratado del Mundo*, que Descartes habría comenzado en 1629 y habría dejado sin publicar por la condena a Galileo en 1633⁵³. Ahí se nos dice sobre la noción que nos concierne lo siguiente:

Entre todas estas figuras no considero a las que se imprimen en los órganos de los sentidos exteriores o en la superficie interior del cerebro, sino únicamente a las que se trazan en los espíritus sobre la superficie de la glándula H, lugar en *el que reside la imaginación y el sentido común*, **como a las que debemos considerar como las ideas**, es decir, como las formas o imágenes que el alma racional considerará inmediatamente cuando, estando unida a esta máquina, imagine o sienta algún objeto⁵⁴.

Como se ve las ideas son colocadas por Descartes como proyecciones en la glándula H, es decir, como eventos corporales. La comprensión plena de este pasaje requiere considerar algunos elementos de la fisiología que desarrolla Descartes en este tratado; desarrollos que se pueden ver recogido en *Las pasiones del alma*. Basta con indicar aquí que la mentada glándula H es una cierta glándula ubicada al interior del cerebro y que es estimulada por partículas finísimas de materia denominadas “espíritus” o “espíritus animales”. Estos son estimulados de diversas maneras y, precisamente a partir del estímulo que proviene desde los órganos sensoriales externos, que provienen de las cosas corporales percibidas por ellos, resultan alteraciones en la glándula H⁵⁵.

Tras estas aclaraciones, podemos notar que sigue siendo sostenida una posición similar, por no decir idéntica, a la presentada en las *Reglas*. Valdría la pena hacer, desde ya, evidente un problema que desde aquí se nos presenta: se nos dice que estas ideas son consideradas inmediatamente por el alma racional, esto es, el alma, que es una substancia incorpórea

⁵³ Cf. DiM AT VI, 41ss. Con las siglas DiM aludo al *Discurso del método* de manera abreviada, sigo las pautas de citado expuestas en la n. 4. Por su parte, la edición usada para este texto es: Descartes, René, *Obras escogidas*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1980.

⁵⁴ TH AT XI, 176-177. Sigo el estilo de citado expuesto en la n. 4 e introduzco las mayúsculas TH para aludir al *Tratado del hombre* de Descartes. La edición usada es: Descartes, René, *Tratado del hombre*, Madrid: Alianza, 1990.

⁵⁵ *Ibid.*, 176ss.

distinta del cuerpo, contempla dichas ideas corpóreas de manera inmediata. Esta aseveración arrastra consigo un problema profundo, a saber, ¿cómo es que una realidad inmaterial e incorpórea puede comunicarse con una material y corporal?⁵⁶ Dicha comunicación parece insostenible, e incluso parece encerrar una falsa concepción del alma como algo material, como si se produjese una suerte de contacto entre ambas realidades, lo que es evidentemente absurdo. Por lo demás, y esto es aquí lo que nos interesa, la postura de las *Reglas* y del *Tratado del hombre* es muy similar en la concepción que se tiene de las ideas. En el presente tratado se dice que las ideas son figuras que se dan en una glándula corpórea, por lo tanto, su propia constitución es también la de una imagen corpórea dibujada en dicha glándula. Esta es la imaginación a la cual alude Descartes en las *Reglas*.

1.2.1.3. La noción de idea en el Discurso del método

En el *Discurso del método* el panorama se nos presenta distinto. Sin embargo, este cambio puede resultarnos esquivo si no prestamos la debida atención. En este texto nuestro autor hace alusión al *Tratado del mundo*, y con ello al *Tratado del hombre* del que hemos venido hablando, por lo cual podríamos creer que la noción de idea se presenta aquí inalterada. Revisemos con este propósito el pasaje donde se hace patente esta alusión:

cómo la luz, los sonidos, los olores, los gustos, el calor y todas las demás cualidades de los objetos exteriores pueden imprimir en él [en el cerebro] diversas ideas por medio de los sentidos; cómo el hambre, la sed y las demás pasiones interiores pueden también enviar las suyas; *lo que debe entenderse por sentido común, donde se reciben estas ideas, por la memoria, que las conserva y por la fantasía que las puede cambiar diversamente y componer con ellas nuevas*⁵⁷.

A la luz del pasaje precedente, que corresponde a la quinta parte del *Discurso*, pareciera que, como hemos dicho, no debería haber mayor cambio en la concepción de Descartes en relación a la noción de ideas. Sin embargo, esta aproximación haría caso omiso de un elemento fundamental que altera esta primera impresión. En la cuarta parte del *Discurso*, Descartes dice:

no podía ocurrir lo mismo [que fuese creada por mí o que estuviese puesta en mí por un defecto] con la *idea* de un ser más perfecto que el mío [...] solo quedaba que

⁵⁶ Al respecto, cf. 2.4.2 del presente texto.

⁵⁷ DiM, AT V, 55.

hubiese sido puesta en mí por una naturaleza que fuera verdaderamente más perfecta de lo que yo lo era e incluso que tuviese en sí todas las perfecciones de que yo pudiera tener alguna *idea*, es decir, para explicarme con una palabra, que fuera Dios⁵⁸.

Lo que se tiene aquí es una parte de una prueba de la existencia de Dios. Se debe decir que acá no nos interesa la validez de la prueba, ni su importancia dentro del sistema. Lo que es importante destacar es el uso que adquiere la noción de idea. Nótese que lo que se está diciendo es que cuento con la idea de Dios. Se sigue de esto que aquí se está adjudicando a la idea la posibilidad de ser idea de algo necesariamente inmaterial e incorpóreo, pues Dios cuenta con dichas características. Pero con este nuevo *objeto* de la idea (Dios), la definición dada hasta ahora de idea como “proyección” o “impresión” de algo en un órgano corporal, al estilo del sello sobre la cera, se torna inevitablemente insuficiente. Dios no puede ser una imagen o figura que se imprima sobre el cerebro o, más precisamente, sobre la glándula H, puesto que Dios no tiene ninguna figura o extensión que sea susceptible de ser impresa.

La idea debe ser aquí concebida como algo inmaterial e incorpóreo, en tanto que aquello que presenta como su objeto es también inmaterial e incorpóreo y no puede afectar a los sentidos ni a la imaginación en manera alguna. Con esta variación, que puede pasar fácilmente desapercibida⁵⁹, Descartes está introduciendo un nuevo sentido dentro del uso del término ‘idea’; sentido que luego será el predominante, e incluso el exclusivo, dentro de su concepción. No parece que Descartes parezca tener conciencia de dicha introducción en el texto que venimos analizando. Pero concluimos que en el *Discurso* podemos apreciar la coexistencia de dos concepciones difíciles de reconciliar –en todos sus aspectos– de la noción de idea. Por un lado, la noción de idea como impresiones corporales, y por tanto ideas materiales, y –por otro– la incipiente significación de idea como algo inmaterial e incorpóreo.

1.2.1.4. La noción de idea en las Meditaciones metafísicas

La publicación de las *Meditaciones metafísicas* en 1641, cuatro años después de la del *Discurso*, determina definitivamente el uso propio de la noción de idea. Entre las respuestas a las objeciones hechas por Hobbes se nos dice:

⁵⁸ DiM, AT IV, 34.

⁵⁹ Cf. Michael, Elsa y Fred Michael, “Ideas in Seventeenth-Century Psychology”, en: *Journal of the History of Ideas*, L, 1 (1989), p. 34.

Pretende aquí –afirma Descartes– que por idea se entienda únicamente las imágenes de las cosas materiales pintadas en la fantasía corporal; y esto supuesto, le es fácil mostrar que no es posible tener idea propia y verdadera de Dios ni de un ángel [pues no pasan por los sentidos y no se da en la imaginación]. Pero ya he advertido muchas veces, y principalmente en este mismo lugar, que entiendo por idea todo lo que es concebido inmediatamente por el espíritu, de suerte que cuando quiero y cuando temo, como a la vez concibo que quiero y temo, coloco entre las ideas este querer y este temor⁶⁰.

Aquí Descartes parece haberse trasladado hacia la segunda noción de idea que reconocíamos en el *Discurso*; noción que no aparecía ahí con demasiada claridad. Se excluye, por su parte, el uso primigenio que el propio Descartes le había adjudicado a dicho término –y por eso se dice que Hobbes comprende mal el significado de idea cuando por ella entiende las imágenes de las cosas materiales pintadas en la fantasía corporal–. Con ello, se afirma que la idea no es nada relativo al cuerpo o a la materia y no pueden coincidir con la postura que las ubicaba en la imaginación (como en las *Reglas* y el *Tratado del hombre*). Queda aquí establecido que la idea es aquello que es concebido inmediatamente por el espíritu y se le da una calificación puramente espiritual, con la cual queda excluida toda materialidad o corporalidad⁶¹. Podemos decir que “nuestras ideas, como las de Dios, son conceptos, actos mentales, o contenidos mentales, pero decididamente no son imágenes”⁶².

A modo de acotación vale recalcar que el problema de la comunicación entre lo inmaterial anímico y lo material corpóreo, que había aparecido en el examen del *Tratado del hombre*, no ha desaparecido con esta nueva consideración de la noción de idea. Aunque las ideas hayan pasado a ser cosas inmateriales, tiene absoluta vigencia preguntar, cómo es que ellas se relacionan con las cosas fuera del pensamiento y queda preguntar si ellas proceden o no de esas cosas.

⁶⁰ OYR AT IX, 141; por otro lado, alude a lo mismo cuando afirma: “ciertamente no pienso que esta idea sea de la misma naturaleza que las imágenes de las cosas materiales figuradas en la fantasía; sino, por el contrario, creo que ella no puede ser concebida más que por el solo entendimiento, y que en efecto nos es nada más que lo que él nos hace conocer de ella lo que él nos hace conocer de ella” (OYR AT IX, 109); y al afirmar: “¿de dónde sabemos, por ejemplo, que el cielo existe? ¿Acaso porque lo vemos? Pero esa visión no toca al espíritu sino en tanto que ella es una idea: una idea, digo, inherente al espíritu mismo, y no una imagen dibujada en la fantasía” (OYR AT IX, 128).

⁶¹ Cf. Michael, Elsa y Fred Michael, *op. cit.*, p. 35.

⁶² Ariew, Roger y Marjorie Grene, “Ideas, in and before Descartes”, en: *Journal of History of Ideas*, LVI, 1 (1995), p. 89.

Debe decirse que el comentario a las objeciones de Hobbes, que ha devenido en las consideraciones preliminares en torno a la noción de idea, dista de ser un comentario aislado. Bajo esta misma tónica responde Descartes a las objeciones de P. Gassendi. Este autor saca a flote el mentado problema de la comunicación entre lo material y lo inmaterial, y ruega Descartes responda a la siguiente pregunta: ¿“[cómo] suponiendo [...] que sois una cosa inextensa [...], puede ser recibida en vos, la especie o idea de un cuerpo extenso”⁶³? Sobre ello afirma Descartes:

Preguntáis aquí, “cómo estimo que la especie o idea del cuerpo, que es extenso, pueda ser recibida en mí, que soy una cosa no extensa”. A ello respondo que ninguna especie corporal es recibida en el espíritu, sino que la concepción o la intelección pura de las cosas, ya sea corporales, ya espirituales, se hace sin ninguna imagen o especie corporal; y en cuanto a la imaginación, que no puede ser sino de cosas corporales, es verdad que, para formar una, hay necesidad de una especie que sea un verdadero cuerpo y a la cual se aplique el espíritu, pero que sea recibida en el espíritu⁶⁴.

Como se ve ratificado en este pasaje, la idea no es ya tomada en su acepción de especie corporal o de imagen corporal, ni está tampoco requerida de ellas para darse. Por *especie* se ha de entender, en general, “las formas, en tanto que se encuentran en una determinada facultad”⁶⁵. Se sigue que la facultad imaginativa o la sensorial, o bien el sentido común, serían las que podrían poseer las especies corporales a las que se refiere el pasaje, pues corresponden al ámbito propiamente corporal y material. Las especies aquí aludidas serían imágenes corpóreas presentes en el cerebro. Con esta consideración debe interpretarse el pasaje citado, por lo que se niega toda materialidad o corporalidad de la idea. Se ha de notar que si bien se niega la existencia de especies corporales en el espíritu, nada se dice sobre las especies inteligibles. Con lo cual, no habría por qué pensar que Descartes no piensa en la idea como una *species intelligibilis*, dando posibilidad de engarzarlo con la tradición que lo antecede.

La distinción entre idea e imagen, que es en último término la distinción entre intelección e imaginación, es imprescindible tomarla en cuenta. Asimismo, se ha de resaltar que aquella

⁶³ Este pasaje corresponde a la traducción al castellano del quinto juego de objeciones a las Meditaciones: Descartes, René, *Obras filosóficas*, Buenos Aires: El Ateneo, 1945, p. 289. Cf. OYR OL, 474 (para ser precisos el inciso IV y V).

⁶⁴ OYR OL, 507.

⁶⁵ García, Claudia, “Descartes y Suárez: sobre la falsedad no judicativa”, en: *Analogía Filosófica*, XII, 2 (1998) p. 127.

mirada esencialmente epistemológica y “hacia el interior”, que Del Busto reconocía⁶⁶, queda ratificada en esta nueva visión cartesiana de la idea que la emancipa de toda clase de referencia a lo extramental. Se puede apreciar a partir de las *Meditaciones*, que el objeto propio del intelecto, la idea⁶⁷, trasciende a todas las esferas corporales y queda determinada solo por la facultad intelectual misma. Esto reafirma el paso de una preeminencia ontológica, identificable en el tomismo, hacia una preeminencia epistemológica, que corta sus raíces anteriormente ancladas en el mundo.

Se ve de esta manera ratificada la tesis de Sepper. Asimismo, y habiendo mostrado esta variación en el uso del término “idea” en Descartes, hemos desarrollado un criterio de determinación textual en su obra. Dada la importancia de este término, podemos decir que el *Discurso del método* se establece como el punto de inflexión entre los dos usos del término mencionado que aparecen en la obra cartesiana. De esta manera, afirmamos que nuestra investigación se circunscribe a la *Meditaciones*; obra donde el sentido de “idea” aun incipiente y pálido (relativo a su inmaterialidad o incorporeidad) del *Discurso*, aparece ya de manera consciente y aplicado de modo programático, según afirma Sepper, tesis que consideramos probada. De aquí se desprende un rasgo fundamental de las ideas: su incorporeidad o carácter no imaginativo.

1.2.2. La noción de idea en el contexto histórico cartesiano: breve revisión

Tras realizar esta exposición que ha pretendido mostrar desde los textos mismos una variación de la noción de idea, parece pertinente hacer algunas observaciones más. Aboquémonos en la presente sección, tras haber clarificado esta modificación en el uso del término “idea”, a revisar cómo es que podemos dar con un marco histórico para este uso especial que Descartes está intentando atribuirle al término idea. De aquí podremos extraer los tres rasgos principales que determinan a la idea.

1.2.2.1. El sentido de idea en el siglo diecisiete

Atengámonos al primer acceso a la noción de idea que plantea Descartes: el corporal o material. Aludimos con esto a la concepción que hemos detectado en las *Reglas* y el *Tratado*

⁶⁶ Cf. 1.1.1 del presente texto.

⁶⁷ Cf. 2.1 del presente texto.

del hombre, y que hemos visto es aún mantenida en el *Discurso*, aunque parcialmente. E. y F. Michael nos dicen:

“Idea” fue usado por Descartes en sus escritos tempranos para referirse a las impresiones cerebrales y, en el contexto de su particular dualismo mente-cuerpo, para designar la experiencia sensorial correlativa con los eventos cerebrales. En el *Discurso*, Descartes usó el término ‘idea’ para referir a las nociones puramente intelectuales, i. e., Dios. En las meditaciones, por su parte, el sistemáticamente usó ‘idea’ como un término técnico para caracterizar todas las concepciones del intelecto o la mente, aquellas del entendimiento puro, las sensaciones, la imaginación y el recuerdo, pero no para las impresiones del cerebro⁶⁸.

La transición que nosotros hemos mostrado a través de los pasajes arriba discutidos, que habíamos planteado en términos de Sepper, es aseverada también por estos autores. Dicha afirmación resulta de lo más importante para nosotros y ratifica la corrección de nuestra postura. Sin embargo, nos interesa revisar en qué aspectos puede anclarse la noción de idea presente en los escritos tempranos de Descartes. Para ello, se debe dar cuenta del uso tanto vulgar como del filosófico del término “idea” en el marco histórico en el que se desenvuelve Descartes. Esto nos permitirá pensar las influencias por parte del contexto que incidieron en este autor. Hemos de decir, sin embargo, que lo que aquí se dice, requeriría una indagación mucho más profundas de las fuentes de la noción de idea; trabajo que escapa a nuestras posibilidades.

En cuanto al primer uso (el vulgar), E. y F. Michael afirman que idea “en latín, en el siglo XII, era usado para denotar una imagen o un icono cargado en una procesión religiosa”⁶⁹. Debe destacarse este uso, puesto que encierra una de las características más importantes de la idea en su sentido inicial: la representación⁷⁰. Y hay que enfatizar este carácter representativo frente al de imagen, puesto que, tal como hemos visto, las *Meditaciones* no aceptan la identidad entre imagen e idea, pero nada dicen en contra de su carácter representativo. La imagen religiosa no es la cosa misma, sino que remite o dirige hacia la cosa representada, que puede ser incorpórea o inmaterial. En este caso, lo que representa es algo material, como puede apreciarse en el caso de los íconos o figuras religiosas. Este carácter representacional,

⁶⁸ Michael, Elsa y Fred Michael, *op. cit.*, pp. 31-32.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁰ Cf. Ariew, Roger, *Descartes among the Scholastics*, Leyden: Brill, 1999, p. 103.

que se sigue del uso latino vulgar, debe ser necesariamente considerado. La influencia de este uso resulta importante, al menos para la noción de idea previa a la de las *Meditaciones*. Y esto aun más si atendemos a lo que el propio Descartes afirma en las *Reglas* al respecto del uso que ahí hace de los términos y expresiones:

No tengo en vista el sentido con que estas expresiones han sido empleadas en estos últimos tiempos en las escuelas, porque sería muy difícil servirme de los mismos términos teniendo ideas enteramente diferentes, sino que únicamente me atengo a la significación latina, a fin de que cuando falten vocablos apropiados, tome los que me parezcan más adecuados para darles el sentido que me interesa⁷¹.

Descartes, si bien aquí no alude directamente al término “idea”, parece dar una pista sobre el uso de dicho término en este contexto. Deja de lado, entonces, el uso que la Escuela le adjudicaba a este término y que revisaremos en breve. Comprende a la idea como una imagen y la corporalidad propia de dicha imagen resulta un rasgo fundamental.

Durante el siglo XIII en un diccionario de antiguo francés puede verse que idea “tiene el significado de una apariencia, una imagen física o mental”⁷², significado que continúa hasta el siglo XVI⁷³. Asimismo, “‘idea’ aparece en *An English Expositor* en 1616 con el significado de ‘forma o figura de cualquier cosa concebida en la mente’”⁷⁴. Este uso común y vulgar del término idea parece que perfectamente pudo influenciar en la obra temprana de Descartes, quien lo restringe en las *Reglas* y en *Tratado* a las imágenes corporales. Lo que debe destacarse es que, en esta últimas fuentes citadas, la imagen, que en el uso latino era denotada por la palabra idea, mantiene la significación de imagen representativa, pero adquiere un matiz más inmanente y subjetivo, en tanto mental⁷⁵. La idea, en los primeros escritos cartesianos, es aquella imagen que me representa la cosa, es la imagen misma de la cosa. El uso que le adjudica Descartes, como imagen corporal que se aprecia subjetivamente, pareciera ser

⁷¹ R AT X, 369

⁷² Michael, Elsa y Fred Michael, *op. cit.*, p. 37.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Que este carácter psicológico o inmanente es diferente al de la Escuela, la constante Ariew en su análisis de la exposición que Bouju hace del término “idea”, en el que afirma: “ideas as exemplars, however, are not strictly psychological, like Rabelais’ or Hobbes’ images. They are forms which are general, not particular, patterns to be followed in this or that case, rather than particular mental events” (Ariew, Roger, *op. cit.*, p. 106). Con todo, afirma que el carácter psicológico propio de la idea cartesiana puede rastrearse en otras fuentes filosóficas.

también cercano a estas fuentes, si bien Descartes pone un énfasis mayor en su carácter fisiológico.

Si pasamos ahora a considerar el uso filosófico de la noción de idea, vemos que el término en esta acepción de imagen corporal o mental no es tampoco extraño a la época. E. y F. Michael afirman que “incluso en los trabajos filosóficos del siglo dieciséis [...] encontramos ‘idea’ usado para las especies o imágenes, no para los arquetipos platónicos que son externos a la mente”⁷⁶; uso, este último, que corresponde a la definición que se manejaba en la Escuela y que abordaremos en breve. Cuatro autores del contexto filosófico brindan pistas, según Roger Ariew, sobre el peculiar uso que Descartes le atribuye a sus ideas: Eustachius a Sancto Paulo, Jean Crassot, François d’ Abra de Raconis y Rudolph Goclenius⁷⁷. Analizar estas perspectivas nos es imposible. Consideramos, en cambio, que lo importante a rescatar es que de ellos pareciera haber recogido que la idea es una actividad propia del pensamiento⁷⁸ con un carácter representativo⁷⁹. Asimismo, parece poder rastrearse ya en ellos, una cierta independencia de la idea frente a la realidad extramental, así como una prioridad frente a lo existente extramentalmente, que, analizada con el suficiente detenimiento y el acceso directo a las fuentes, podría ser sumamente reveladora.

1.2.2.2. Las raíces del sentido de idea sostenido en la ejemplaridad divina

No nos interesa, en este caso, como tampoco en el anterior, hacer un recuento detallado del contexto histórico que daría origen a la noción de idea propia de las *Meditaciones*. Para ello, recomendamos revisar el artículo de Ariew y Grene, “Ideas, in and before Descartes”⁸⁰. De este artículo, nos parece particularmente importante la segunda de las conclusiones a la cual arriban estos autores.

⁷⁶ Michael, Elsa y Fred Michael, *op. cit.*, p. 38.

⁷⁷ Cf. Ariew, Roger, *op. cit.*, p. 105ss.

⁷⁸ “Descartes did draw on the current literary usage, in which an idea was a particular occurrent act of thinking, especially of imagination” (*ibid.*, p. 119).

⁷⁹ Una tercera conclusión del recorrido que hacer Ariew es la insistencia en el carácter veritativo en las ideas. Esto, aunque excesivamente interesante, hemos dejarlo de lado por el momento, aunque consideramos que se dará cuenta de ello a lo largo de la tesis (*cf. ibid.*)

⁸⁰ Ariew, Roger y Marjorie Grene, *op. cit.*

Previamente, para comprender dicha conclusión, es importante aproximarnos a la teoría de las ideas o ejemplares divinos propia de muchos filósofos escolásticos. Para ello, acudiremos a un filósofo de la época: Leonardo de Peñafiel⁸¹. La teoría sostiene que Dios tiene en su pensamiento ciertos arquetipos que le sirvieron como modelos para la creación divina, donde se puede apreciar una interpretación determinada del *Timeo* de Platón⁸². Al respecto de esto último, y acusando el origen platónico de las mismas, dice Peñafiel: “Plato invenit nomen *ideae*, licet res importata per tale nomen non fuerit ignota sapientibus Philosophis”⁸³. Sin embargo, puede apreciarse que el referente inmediato para el tema de las ideas divinas en la discusión de la Escolástica es Agustín⁸⁴. En cuanto al carácter arquetípico de las ideas, *i.e.* sobre el porqué se afirma la existencia de estas, Peñafiel anota:

*Ratio huius conclusionis... ex D. Agust. ... quia omnis artifex, qui rationabiliter operatur, semper in mente prae-habet formam, ad cuius similitudine operatur, efficitque effectum & ex eius directione producit artefactum, & hanc formam, vel quasi formam vocamus ideam*⁸⁵.

Así la idea está dada en relación al agente racional productivo, como una suerte de forma o modelo pre-dado, en torno al cual, en tanto se tiende a su similitud, se realiza el proceso de producción de la obra. Por esto mismo, al ser Dios un artífice tendrá ideas. Estas ideas habrán de contar con las cualidades divinas, entre ellas la de ser necesariamente incorpóreas.

Ahora bien, la conclusión que deseamos traer a colación calza perfectamente con lo que hemos hasta aquí afirmado. Ariew y Grene afirman que “trayendo a cuenta las ideas en la mente de Dios como una fuente [...], él [Descartes] coloca a las ideas como psicológicamente libres de su vinculación con los sentidos”⁸⁶. Esta liberación de los sentidos y de la imaginación corresponde a la búsqueda de comprender a las ideas en la nueva significación cartesiana que promueve distinguirlas profundamente de toda suerte de vínculo con la materialidad o corporalidad. Con todo, creemos que hay un segundo rasgo realmente

⁸¹ Leonardo de Peñafiel fue un filósofo riobambense, nacido en 1597. Enseñó en el Cusco y en Lima y perteneció a la orden de la Compañía de Jesús. Publicó algunos textos en latín sobre temas propios de la Escolástica.

⁸² Ariew, Roger y Marjorie Grene, *op. cit.*, p. 104.

⁸³ Peñafiel, Leonardo, *Disputationes Theologicas in Primam Partem Divi Thomae, De Deo Uno*, I, Lyon, 1663, p. 581a.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, 581b.

⁸⁶ Ariew, Roger y Marjorie Grene, *op. cit.*, p. 105.

importante que puede ser detectado en la ideas como ejemplares divinos, que va más allá del tema de la incorporeidad o inmaterialidad. La idea es un proyecto mental en la mente del artífice a partir del cual este encamina o dirige su obra. La idea, por esto mismo, está pre-dada como forma o modelo de aquello que será creado⁸⁷. Esta prioridad de la idea, frente a lo ideado extramental, resulta particularmente relevante y determina un segundo rasgo a tener en cuenta⁸⁸.

Esta relación que se ha planteado entre ejemplares divinos e ideas humanas no es en ningún sentido antojadiza. El propio Descartes en una de las respuestas a las objeciones de Hobbes afirma:

Y me he servido de ese nombre, porque había sido ya recibido comúnmente por los filósofos para significar las formas de las concepciones del entendimiento divino, aunque no reconozcamos en Dios ninguna fantasía o imaginación corporal; y yo no sabía de uno más apropiado⁸⁹.

Descartes mismo trae a colación la doctrina de la ejemplaridad divina y parece más que justificada la relación entre ejemplaridad divina e ideas cartesianas que acabamos de mencionar⁹⁰. Al menos podemos identificar la confluencia entre estas doctrinas en dos rasgos. En primer lugar, la idea se nos presenta como liberada de toda suerte de corporalidad. En segundo lugar, la idea se nos presenta como algo pre-dado, en otras palabras, como contando con una prioridad.

1.2.3. El sentido de idea de Descartes en las Meditaciones

Con lo dicho no pretendemos dar un recuento pormenorizado de las raíces del término “idea”, ni mucho menos. Hemos procurado es dar luces sobre el uso de dicho término en la obra cartesiana.

⁸⁷ Hasta qué punto el que la idea esté pre-dada en Dios puede ser en Peñafiel producto de la influencia de autores como Goclenius (al respecto, *cf.* Ariew, Roger, *op. cit.*, pp. 109-114), se nos escapa de las manos completamente y no podrá verse hasta una investigación suficientemente profunda de este autor peruano.

⁸⁸ Con lo cual disintimos con Ariew y Grene, en tanto que ellos afirman que la relación modelo-imitación no influyó en Descartes (*cf. ibid.*, p. 105). Nosotros creemos que, al menos en este sentido, es posible ver una influencia.

⁸⁹ OYR AT IX, 141; también *cf.* OYR AT IX, 124.

⁹⁰ Sobre este mismo pasaje que referimos, *Cf.* Jolley, Nicholas, *op. cit.*, pp. 12-13.

Lo que sí creemos haber mostrado es que el término en cuestión nos permite marcar una suerte de división entre la obra tardía y temprana de Descartes⁹¹. Así, el *Discurso* sería la obra que marcaría el punto de inflexión entre ambos momentos. Por eso mismo, enfocaremos toda nuestra investigación a la obra comprendida por las *Meditaciones* y los siguientes escritos (estos últimos de manera absolutamente complementaria), puesto que aquí el término aparece ya con un uso estable e identificable. Por tanto, queda expresado en qué sentido deben comprenderse las ideas, a saber, en sentido espiritual y nunca corporal o imaginario.

Con todo, la discusión preliminar acerca del contexto histórico cartesino relativo al término idea queda en cierto punto desatendida, si es que no ofrecemos una suerte de conexión entre dicho contexto y la noción particular de idea presente a partir de las *Meditaciones*. Podría decirse, *prima facie*, que la idea presente en las *Meditaciones* olvida la raíz que en las *Reglas* y el *Tratado del hombre* se había desplegado y cede el paso a una concepción particular de la idea. Si bien esto no es incorrecto, consideramos que hay elementos del primer uso del término que persisten y que configuran la noción propiamente cartesiana del mismo.

Sin lugar a dudas, el paralelo entre la idea divina y la humana permite a Descartes liberar las concepciones mentales de todo contenido imaginario o sensorial. Asimismo, de la idea en la mente divina también puede extraerse otro elemento: tal como hemos visto en un apartado previo⁹², la idea representa una esencia, y la esencia, según la interpretación de Secada que hemos asumido es previa a la existencia. De la misma manera en que la idea del artífice es previa y muestra la esencia propia de aquello que se va a construir o realizar y que se adecua a dicha idea o plan previo. Así vemos que hay dos sentidos en el término idea, considerados

⁹¹ Esta división es solo con respecto al uso del término “idea”, del que aquí venimos tratando. La obra, sin embargo, puede ser vista también en su unidad, como el procurar un abordaje de un mismo problema desde dos perspectivas distintas. Aquello que sería la búsqueda cartesiana central, sería la adecuada distinción entre lo corporal y lo anímico. No cabría, así, marcar un hiato entre la obra “científica” y la obra “metafísica” cartesiana, sino, más bien, dos rutas para lograr esta distinción. Esto puede verse sostenido hacia el final del *Tratado del hombre*: “Por ello, *no debemos concebir en esta máquina alma vegetativa o sensitiva alguna*, ni otro principio de movimiento y de vida. Todo puede ser explicado en virtud de su sangre y de los espíritus [animales] de la misma agitados por el calor del fuego que arde continuamente en su corazón y cuya naturaleza no difiere de la de otros fuegos que se registran en los cuerpos inanimados” (TH AT XI, 202). Con esto concuerda Gueroult: “El acierto del mecanicismo puro en la explicación del conjunto de los fenómenos materiales certifica que el alma es en sí una substancia separada de la substancia corporal por otra vía que la de la metafísica, probando que la substancia de los cuerpos excluye todo elemento espiritual y se halla realmente separada de la substancia del espíritu” (Gueroult, Martial, *op. cit.*, I, pp. 150-151)

⁹² Cf. 1.1.3. del presente texto.

como ejemplares divinos o como ejemplares en el entendimiento del artífice, que bien podrían ser rescatados por Descartes.

Por otra parte, la raíz imaginaria propia de la obra temprana de Descartes no tiene que descartarse completamente. Debe hacerse esto en lo que refiere a los elementos incompatibles con esta segunda concepción de ideas cartesianas. Pero, como mencionamos más arriba, la imagen corpórea contenía dos aspectos psicológicos importantes: la subjetividad y el carácter representativo de la idea. Podemos decir que estos dos elementos son colegidos por la nueva noción de idea que Descartes elabora y sostiene en las *Meditaciones*; aunque rechaza el elemento propiamente *imaginal*. Así, a manera de recuento, podemos decir que hay al menos tres rasgos que podemos afirmar de la idea y que podemos suponer devienen de un marco histórico, aunque, como es evidente, producto de una reelaboración ejecutada por Descartes:

1. Carácter previo de las ideas, al modo en que un plan que está en la mente del artífice.
2. Carácter no corporal ni imaginario de las ideas, al modo de un ejemplar en la mente divina.
3. Carácter inmanente y representativo de las ideas, al modo de una imagen subjetiva.

Como puede verse, estos tres elementos reúnen los rasgos principales de las ideas cartesianas en las *Meditaciones*, que en el capítulo siguiente profundizaremos y a los que daremos un debido amparo textual. Asimismo, notamos que en estos rasgos se recogen algunos elementos propios también del uso del término “idea” de la obra temprana de Descartes (representación e inmanencia), elementos que complementan y presentan con mayor claridad aquello que nuestro autor comprende por dicha noción.



2. Desarrollo de los tres rasgos principales de las ideas cartesianas

A lo largo de la exposición preliminar, hemos procurado desarrollar una interpretación estructural de la obra cartesiana, amparándonos en un grupo de exégetas que nos brindan dicha posibilidad. Tenemos así un “marco cautelar” desde el cual comprender el proceder cartesiano en sus líneas generales. Hemos mostrado un orden inmanente a la exposición cartesiana propia de las *Meditaciones*, el cual podría parecer, para el novel lector, incluso a veces velado debido a la retórica propia del autor al que nos abocamos (aunque dicha retórica o estilo del texto, no es en absoluto un mero adorno o algo de lo que se pueda prescindir, como muestra la lectura de cualquier texto filosófico de la tradición: la “forma” y el “contenido” son siempre indiscernibles). En segundo lugar, hemos visto cómo es que a lo largo de la obra cartesiana hay una variación en torno a la noción de idea que nos lleva a centrar nuestra atención en una sola obra, las *Meditaciones metafísicas*. Hemos extraído algunos rasgos sobre la base del recorrido en el que seguimos la pista de la noción de idea; rasgos que deben ser aun desplegados y complementados.

Son dos los elementos que quedan pendientes antes de poder pasar al problema terminológico que es objeto de la presente investigación. Por un lado, requerimos profundizar más en el carácter mismo de la noción idea en las *Meditaciones*, esto es, en los tres rasgos hallados en el capítulo preliminar: carácter no imaginario ni corpóreo de las ideas, su carácter previo y su carácter inmanente y representativo. Comenzaremos este desarrollo determinando la facultad que Descartes reconoce como aquella que aprehende las ideas: la facultad intelectual. Por otro lado, y esto queda reservado para el siguiente capítulo, pasaremos a revisar cuál es la relación que guarda la idea con el juicio, lo que resulta de absoluta importancia para nuestra investigación. Esto requiere ver cuál es las consideraciones que hace Descartes en torno al juicio y, en cuanto es un problema anejo e iluminador, al problema del error. Veremos que dicha relación está dada en cuanto la idea sirve de sustrato para la elaboración de juicios, de *materia* para estos. Esto, a su vez, está amparado en el carácter previo que habíamos reconocido en la idea, así como en su carácter representativo, tal como veremos.

2.1. LA IDEA Y LA APREHENSIÓN INTELECTIVA

Para poder sostener claramente nuestra tesis es absolutamente necesario entender la relación que puede establecerse entre juicios e ideas. Esto es fundamental, puesto que solo a través de ella podremos entender el sentido de *materia* que la idea ostenta cuando se le compara con el juicio. La idea es como la materia de cualquier acto judicativo y este es un presupuesto que comparte Descartes, *mutatis mutandi*, con Suárez⁹³. Sabemos que las ideas representan esencias, tal como lo hemos desarrollado ya⁹⁴. Sabemos, asimismo, que en las *Meditaciones* Descartes reclama que la noción de idea debe ser entendida no fisiológicamente, sino de manera puramente inmaterial o espiritual. Entonces, si bien antes de las *Meditaciones* se podía atribuir la aprehensión de las figuras de las cosas corporales a la facultad imaginativa, ahora nos es imposible hacerlo. Hemos de reconocer una facultad distinta. En este punto, a su vez, veremos que hay al menos dos maneras (concepción, intelección⁹⁵) con las cuales Descartes se refiere a dicha facultad. Revisemos el siguiente pasaje; al cual previamente hemos ya recurrido:

Por el nombre de idea él [Hobbes] quiere que se entienda aquí únicamente las imágenes de las cosas materiales dibujadas en la fantasía corporal; y al suponer esto, le resulta fácil mostrar que no se puede tener ninguna idea propia y verdadera de Dios, ni de un Ángel; pero con frecuencia he advertido, y principalmente en ese mismo lugar, que tomo el nombre de idea por todo lo que es concebido de manera inmediata por el espíritu: de manera que cuando quiero y cuando temo, *porque concibo al mismo tiempo lo que quiero y lo que temo*, ese querer y ese temor son puestos por mí en el número de las ideas⁹⁶.

En primer lugar, en el pasaje expuesto identificamos la tesis de que no debemos entender las ideas fisiológicamente o corporalmente, al modo en que se entienden las ideas, por ejemplo,

⁹³ Naturalmente la posibilidad de encontrar enfoques cercanos entre ambos autores en este respecto requiere comprender que el juicio en Suárez, al igual que en Descartes, necesita un contenido mental, un *conceptus*, de base. Sin embargo, lo que distancia a ambos autores sobremanera es cómo es que ambos autores comprenden a este *conceptus*.

⁹⁴ Cf. 1.1.3 del presente texto.

⁹⁵ En realidad, el conjunto de términos es aun más extenso y bastaría remitirlos todos a la intelección. En la segunda meditación Descartes homologa varios términos: “*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*” (MM AT VII, 27). Extrañamente, en esta homologación no incluye *conceptio*, por lo cual nos parece pertinente desarrollar también este término en la presente sección. Ahora bien, esta uso a veces incluso equívoco de los términos en general es destacado por Alan Hart (“Descartes’ ‘notions’”, en: *René Descartes*, Nueva York: Routledge, 1991, p. 144); y en torno al término intelecto específicamente cf. Caton, Hiram “Will and Reason in Descartes’s Theory of Error”, en: *The Journal of Philosophy*, LXXII, 4 (1975), p. 101.

⁹⁶ OYR AT IX 141; énfasis nuestro.

en las *Regulae* o en el *Tratado del hombre*⁹⁷. Debemos, por su parte, comprenderlas como un objeto aprehendido inmediatamente por el espíritu, y no por la mediación que representaría el tránsito a través de los sentidos y la imaginación. Y luego agrega que si el querer o el temer, es decir, las diversas actitudes mentales que pueden tenerse sobre un contenido objetivo, son también ideas, es porque dicho querer y dicho temer son *concebidos* a la vez que el contenido. De este modo, se ve cómo es que la *concepción* es una facultad particular del espíritu que permite la aprehensión de ideas.

Sin embargo, hay un segundo término al cual Descartes adjudica la posibilidad de aprehensión de ideas, término que, en este sentido, resulta sinónimo de concebir, a saber, inteligir o entender⁹⁸ (*intelligere*). Esto se puede ver en el siguiente texto:

Este modo de pensar [la imaginación] se diferencia únicamente de la pura intelección en que la mente, cuando intelige, se vuelve en cierto modo hacia sí misma y mira alguna de las ideas que están en ella; pero cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo e intuye en él algo conforme con la idea, o entendida por sí, o percibida por los sentidos⁹⁹.

Incluso aquí Descartes es más preciso, y afirma que no es cualquier *intelección*, sino la *pura intelección*, la que aprehende las ideas de manera *reflexiva* o volcándose hacia sí misma. En el caso de la imaginación y la sensación, el pensamiento, o la mente, se vuelca hacia el cuerpo. Este carácter de volcarse hacia algo extraño explica, por ejemplo, la *especial contención del alma* que aparece al imaginar y de la que nos habla Descartes en los prolegómenos de la demostración de la existencia de las cosas extramentales¹⁰⁰. En este sentido, tenemos aquí que la intelección es la facultad que aprehende a las esencias (ideas), o, dentro de la jerga escolástica, a la *quiddidad*¹⁰¹. Baste con lo dicho para establecer cómo es que es la intelección o concepción la facultad a cargo de aprehender las ideas en Descartes.

⁹⁷ Cf. 1.2.1.1 y 1.2.1.2 del presente texto.

⁹⁸ Si bien muchos traducen entender por *intelligere*, nos resulta que el término inteligir resulta más adecuado, si bien según la RAE no existe como forma verbal. En filosofía, sin embargo, tenemos la constante experiencia de que dichas limitaciones formales son, en la mayoría de los casos, intrascendentes y superficiales y un lastre en la expresión. Hemos, por ello, procurado usar el verbo “inteligir” a lo largo del presente trabajo.

⁹⁹ MM AT VII, 73.

¹⁰⁰ MM AT VII, 72-73.

¹⁰¹ Esta visión cartesiana no sería extraña a la escolástica en general. Tweedale reconoce su origen en Avicena, afirmando luego que dicha postura “fue repetida de una u otra manera por todos los escolásticos desde mediados del siglo trece en adelante” (Tweedale, Martin, “Mental Representation in Scholasticism”, en: Smith, J-C (ed.),

Es importante aquí hacer este último deslinde, a saber, que la concepción es una facultad *particular* del espíritu¹⁰². Dado el carácter indivisible del alma en Descartes, se puede entender que dicho deslinde tiene un carácter puramente metodológico, pero no determina una división de la cosa. Dicha división metodológica, por ejemplo, nos hace ver que el espíritu es aquello que aprehende las ideas, pero, es él el que también imagina y siente. Estas facultades, aunque, como afirma Descartes, son inesenciales al espíritu¹⁰³, no por ello dejan de ser *sus* facultades. La división metodológica, por ende, nos permite observar una cierta gradación o jerarquía en las diversas capacidades del alma, que es, empero, una e indivisa. Es, por ello, la facultad de concebir la que se hace cargo de las ideas¹⁰⁴. Asimismo, estas últimas consideraciones acerca de la indivisibilidad del alma parecen también dar una justificación al uso equívoco de términos, a partir de los cuales Descartes se refiere al concebir, tal como veremos. Por ello, es absolutamente necesario tener estas consideraciones en cuenta.

Esta primera aproximación realizada, la que coloca a las ideas como aprehendidas por el intelecto, está dada, puede decirse, desde el *polo subjetivo*. Esto, en cuanto hemos procurado determinar, aunque sea terminológicamente, la facultad que el entendimiento posee para aprehender a las ideas. Con todo, es evidente que hay algo que la intelección aprehende, este algo representa el otro extremo de la polaridad. Lo aprehendido ha sido determinado como la idea. Debemos aproximarnos a ese otro polo, a la idea misma, y definir los tres rasgos que podemos considerar como principales en dicha noción. A esto nos abocamos en seguida.

2.2. PRIMER RASGO: INMANENCIA Y REPRESENTACIÓN DE LA IDEA

El primer rasgo que examinaremos es el que refiere a la inmanencia y a la representación de las ideas en Descartes. Para lograr el examen de estos dos rasgos, estructuraremos esta sección en dos apartados. En el primero mostraremos que la definición cartesiana de idea involucra, en

Historical Foundations of Cognitive Science, Londres: Kluwer Academic, 1990, p. 37). Cómo se actualiza dicha quiddidad es siempre el problema a afrontar.

¹⁰² Sobre la denominación “espíritu” para la substancia pensante y sobre los reparos que tiene Descartes sobre la misma, cf. OYR AT IX, 125, específicamente la VI definición.

¹⁰³ En torno a la inesencialidad de la imaginación, Descartes afirma: “esta fuerza para imaginar que hay en mí, en cuanto difiere de la fuerza para entender, no es requerida por la esencia de mí mismo; porque, aunque estuviera ausente de mí, no hay ninguna duda de que seguiría siendo el mismo que ahora soy” (MM AT VII, 73). Este mismo argumento es imputable, sin problemas, a la sensación.

¹⁰⁴ Sobre esta conclusión, por ejemplo, cf. Caton, Hiram, *op. cit.*, p. 89.

realidad, dos definiciones. Una definición en sentido amplio o *impropria definitio* y otra en sentido estricto o *propria definitio*. Del examen de estas definiciones lograremos concluir que aquello que determina la *propria definitio* de las ideas es su contenido representativo. Por su parte, el elemento indispensable, lo que constituye el rasgo que otorga la *impropria definitio*, es que una idea es consciente inmeditamente para la mente. En el segundo apartado, por su parte, mostraremos que la consciencia inmediata está fundada en lo que denominaremos la cosificación de las ideas en Descartes. Es de vital importancia retener esto, puesto que esta cosificación permitirá comprender claramente la prioridad de la idea en Descartes; rasgo al que nos abocaremos al final del presente capítulo.

2.2.1. Inmediatez y representación de la idea

La idea es, según la *Tercera meditación*, aquellos pensamientos que “son como imágenes de las cosas”¹⁰⁵. Es a estos pensamientos a los que “conviene con propiedad [*proprie*] el nombre de ideas”¹⁰⁶. A partir de este pasaje, extraemos que la capacidad de ser *como imágenes*, la capacidad representativa de las ideas, es la que funge como determinación de aquello que podemos entender como una idea propiamente [*proprie*] hablando. Por otro lado, el *proprie* aquí presente no es una mera reafirmación circunstancial¹⁰⁷, sino que implica la existencia de una noción de idea *improprie*¹⁰⁸. Podemos decir que existen unas ciertas ideas que merecen dicha denominación solo impropriamente. Hay al menos dos pasajes que nos llevan a considerar la existencia de ideas en sentido impropio o amplio, es decir, ideas que no cumplen con el requisito de ser representativas. En las *Terceras respuestas a las objeciones* Descartes afirma:

Tomo con el nombre de idea por todo lo que es concebido de manera inmediata por el espíritu: de manera que cuando quiero y cuando temo, porque concibo al mismo

¹⁰⁵ MM AT VII, 37. Sabemos, por lo demás, que esto no puede tomarse *ipsis litteris*, pues veremos que las ideas no pueden ser entendidas como imágenes de las cosas (cf. 2.3 del presente texto).

¹⁰⁶ MM AT VII, 37

¹⁰⁷ Que Descartes manejaba una noción propia de idea y una impropia es patente en la *Conversación con Burman*, en la cual Descartes afirma: “*Illa idea* [la idea de la nada] *est solum negativa, et vix vocari potest idea; auctor autem hic sumit ideam proprie et stricte. Aliae etiam dantur ideae notionum communium, quae non sunt ideae rerum proprie; sed tum idea latius sumitur.*” (AT V, 153). En este caso quedan también excluidas las ideas de nociones comunes que, según Hart (Hart, Alan, *op. cit.*, p. 115), como meros conectores lógicos y estructurales de las ideas, no representan cosa alguna. De este sugerente pasaje se sigue lo que en lo que sigue se sostendrá.

¹⁰⁸ Este término no aparece en las *Meditaciones*, pero nos parece lícito usarlo en oposición al término *proprie* y a partir de un pasaje de la *Conversación con Burman* donde aparece la noción de ideas *non proprie* (cf. la nota previa).

tiempo lo que quiero y lo que temo, ese querer y ese temor son puestos por mí en el número de las ideas¹⁰⁹.

Un pasaje del mismo cariz que el anterior se encuentra en las *Segundas respuestas*¹¹⁰. En estos pasajes, se afirma algo distinto que lo que apreciamos en la *Tercera meditación*, donde se distinguían de las ideas a las voluntades (el querer, en el pasaje de las *Terceras respuestas*) y a las afecciones (el temor, en el mismo pasaje aludido)¹¹¹, justamente porque estos dos últimos grupos no contaban con un contenido representativo, lo que era propio de las ideas. Que Descartes indique luego, sin embargo, que estos dos grupos pueden ser también considerados como ideas, nos permite afirmar que existe una categoría más amplia para definir a las ideas, he aquí la definición impropia que señalábamos. Las ideas, en un sentido impropio, no son representativas, sino solo conscientes. Todo lo que es consciente es, en esta acepción, una idea¹¹².

Esta diferencia entre un sentido propio y uno impropio puede ser también entendida como la diferencia entre sentido *amplio* y *estricto*, respectivamente. Así, el desarrollo que Fernández realiza para diferenciar ambos tipos de sentidos resulta absolutamente pertinente: “la acepción amplia y estricta de una palabra –nos dice– se diferencia en que el sentido amplio no contiene todo lo que el sentido estricto encierra, sino solamente parte”¹¹³. Al haber analogado el término *proprie* con sentido estricto e *impropie* con sentido amplio, nos es fácil lograr el salto a lo afirmado por el intérprete al que acabamos de aludir. La *propria definitio* de idea será aquella que incluya un rasgo restrictivo, es decir, incluya algo que no está incluido en la *impropria definitio*. Mientras que la consciencia es un rasgo general de todo aquello que pueda ser considerado una idea, y nos brinda la *impropria definitio* de idea, el rasgo restrictivo adjunto, que brinda la *propria definitio*, es el carácter representativo de la idea consciente.

¹⁰⁹ OYR AT IX, 141; “ostendo me nomen ideae sumere pro omni eo quod immediate a mente percipitur, adeo ut, cum volo & timeo, quia simul percipio me velle & timere, ipsa volitio & timor inter ideas a me numerentur” (OYR AT VII, 181).

¹¹⁰ OYR AT IX, 124, sobre todo las dos primeras definiciones del apartado que lleva por título “Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas de manera geométrica”.

¹¹¹ MM AT VII, 37

¹¹² Como puede apreciarse, el sentido representativo corresponde a lo que Gueroult (*cf. op. cit.*, II, p. 383) define como idea en sentido fenomenológico (lo que hasta este punto hemos denominado idea en sentido propio). Por su parte, el hecho de ser consciente (el sentido impropio) como rasgo para denominar a algo una idea, indica a lo que Gueroult (*cf. ibid.*) ha denominado idea en sentido psicológico.

¹¹³ Fernández, Juan, *La idea en Descartes*, Navarra: Universidad de Navarra, 1960, p. 118.

Lo que presenta a algo como una idea, dentro de la *impropria definitio*, es el ser percibida por la mente (*a mente percipitur*), el que sea consciente. Sin embargo, con este rasgo aparece otro a la par: la inmediatez¹¹⁴. Esta inmediatez está presente en los estados anímicos (afecciones y voluntades) que acompañan a las ideas propiamente hablando, las representativas. Así, por ejemplo, pensemos en la percepción de un león. Dicha percepción que es *como una imagen de cosa*, puede tener diversos estados anímicos acompañantes: un temor, un querer, un odiar, etc. Dichos estados anímicos no me representan nada¹¹⁵. No hay algo así como una imagen del querer que acompañe al león, lo que hay es un querer que acompaña a la representación del león. Dichos estados, por lo tanto, ostentan la misma inmediatez que la cosa representada, si bien no representan nada. Debe decirse que no sucede que primero me represente algo y que luego tenga de manera secundaria y posterior estados anímicos; todo se da de una vez (*simul*). Consciencia e inmediatez constituyen el suelo sobre el cual se erige la definición impropia de las ideas y, con ello, dos rasgos que toda idea en general necesariamente ostenta. Concluimos, por ello, lo siguiente: aquello que no es representativo, pero que es percibido inmediatamente por la mente, es una idea en sentido amplio o *improprie*¹¹⁶.

La idea en su *propria definitio* es aquello que es consciente inmediatamente y que, además, cuenta con un carácter representativo (el rasgo restrictivo propio de toda *propria definitio*). Toca ahora revisar qué es lo que podemos comprender por *representación*. La idea, dijimos en el apartado 1.1.3 del presente texto, representa la esencia: la idea es una esencia o conjuntos de predicados esenciales de seres tanto reales como ficticios. Habíamos dejado abierta una discusión, pues anotábamos tangencialmente que esta representación podía ser *inmediata* o solo *potencial* (como una *pretensión de representación*¹¹⁷). Deliberar al respecto de esta

¹¹⁴ “La mente conoce sus propios conocimientos inmediatamente, no mediado por las ideas” (cf. Brodbeck, May, “Descartes and the Notion of Criterion of External Reality”, en: *Reason and Reality*, Londres: Macmillan, 1972, p. 10).

¹¹⁵ Si bien no representan nada en cuanto a estados anímicos acompañantes de una idea particular, bien parece poder afirmarse que sí puede aprehenderse la idea de un estado anímico particular, por ejemplo, el miedo. Esta posibilidad parece ratificarse en, por ejemplo, *Las pasiones del alma*, que no es otra cosa que un análisis de los estados o afecciones anímicas en general.

¹¹⁶ Fernández, Juan, *op. cit.*, p. 115.

¹¹⁷ Juan Gil Fernández es quien traduce, lejos de la exactitud, el pasaje de la tercera de las meditaciones, que ampara nuestra interpretación, de la siguiente manera: “no puede existir ninguna idea que no tenga la pretensión

distinción es relevante, puesto que Descartes a veces usa el término “representación” para afirmar que las ideas representan *una cosa* [*res*]; donde cosa alude a una realidad extramental¹¹⁸ y no a una esencia. Así parece que puede ser también entendida la alusión a que las ideas son como “imágenes” en la *Tercera meditación*¹¹⁹ o el pasaje en que, al referirse a la falsedad en el juicio, afirma Descartes: “si [las ideas] fueran falsas, esto es, si no representan cosa alguna”¹²⁰. Tenemos dos clases de representación, según vemos: representación de la esencia y representación de la cosa extramental. Con todo, estos dos clases de representación no se excluyen mutuamente, sino que se copertenecen.

Para entender la copertenencia de estas dos clases de representación (la representación de la esencia y la de la cosa extramental) es útil remitirnos a la tradición en la que está inmerso Descartes y a un problema propio de esta: el problema de los universales. Las ideas, en tanto conjunto de predicados esenciales, son lo que la tradición escolástica conocía como universales. Podemos decir, con Brodbeck, que son “universales disfrazados”¹²¹. En Descartes, la relación intencional intelectual inmediata se da con estos universales o esencias¹²² y no con las cosas extramentales mismas (esto, en cuanto que, según vimos al interpretar la postura de Secada, la esencia es previa a la existencia¹²³). La relación de representación entre las ideas y las cosas individuales fuera del pensamiento se da en términos de un “caer bajo”. Una determinada cosa *cae bajo* una idea determinada. Así Brodbeck afirma que “las cualidades particulares *caen bajo* ideas. Las ideas, por lo tanto, no pueden por ellas mismas ser particulares... no son particulares, porque ellas están ahí para muchas cosas”¹²⁴. Entendidas como universales, puede verse también la confluencia entre los dos modos de representación que se nos presentan en Descartes. Las ideas representan universales, por un

de representar alguna cosa” (Descartes, René, *Meditaciones metafísicas/ Las pasiones del alma*, Madrid: Orbis, 1980, p. 48). Si bien es claramente inexacta dicha traducción, ilumina lo que Descartes pretende decir; por ello, adoptamos la noción de *pretensión de representación*, aunque sabemos que no existe directamente en el texto cartesiano.

¹¹⁸ Este segundo tipo de representación coincide con lo que Gueroult (*op. cit.*, II, p. 183) denomina idea en sentido metafísico. Con esto, vemos que nuestra interpretación colige dentro de sí los tres sentidos que la interpretación de Gueroult distingue y, por su parte, lo complejiza.

¹¹⁹ Cf. MM AT VII, 37.

¹²⁰ MM AT VII, 44.

¹²¹ Brodbeck, May, *op. cit.*, p. 4.

¹²² *Ibid.*, p. 5.

¹²³ Cf. 1.1.4 del presente texto.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 7.

lado, pero, por ello mismo permiten afirmar que hay cosas individuales que “caen bajo” ellas. El intelecto se dirige in-tencionalmente a ideas, que son universales, y dichos universales pretienden a cosas singulares extramentales.

La posibilidad de tener instanciaciones es propia de toda idea y se presenta justo como una *pretensión*. Esto es aseverado por el mismo Descartes quien afirma: “no puede existir ninguna idea que no nos parezca representar alguna cosa”¹²⁵. Dicha pretensión, este *parecer representar* algo, que es propio de toda idea, no se cumple necesariamente en su pretensión; en esto radica, justamente, su solo *pretender o parecer* y la necesidad de un elemento diverso y mediador implicado (el juicio) que afirme o resuelva dicha pretensión. Lo que hemos de anotar es que, si bien el resolverse de esta pretensión implica una mediatez, la pretensión misma es inmediata y no atenta, en cuanto pretensión irresuelta, con el carácter inmediato propio de las ideas en general y que aparecía en la *impropria definitio*.

La tesis de que hay un carácter de pretensión de representación, que vincula potencialmente a la idea y a la cosa extramental, puede verse ratificada de otra manera. Volvamos a un pasaje sobre el que ya nos detuvimos:

En la idea o concepto de cada cosa se halla contenida la existencia, porque no podemos concebir nada sino bajo las formas de una cosa que existe; pero con la diferencia de que en el concepto de una cosa limitada se halla contenida únicamente la existencia posible o contingente, y en el concepto de un ser soberanamente perfecto está comprendida la perfecta y necesaria¹²⁶.

El que Descartes considere que la existencia se halla contenida en la esencia resulta fundamental. Se incluye aquí una prevención: la distinción entre las cosas finitas, cuya esencia contienen la existencia como *posibilidad*, y Dios, cuya esencia contiene la existencia con *necesidad*. En este segundo caso, la idea representa a la esencia y a la existencia indiscerniblemente. La pretensión de representar algo extramental, en el caso exclusivo de Dios, se resuelve con inmediatez. No es así en las cosas limitadas o finitas, donde la existencia de la cosa extramental está solo dada como posibilidad, aquí la pretensión de representar algo

¹²⁵ MM AT IX, 34-35; énfasis nuestro. La traducción latina es menos explícita en este respecto, aunque afirma lo mismo. Ahí se dice: “nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt” (AT VII, 44).

¹²⁶ OYR AT IX, 128.

extramental no puede resolverse inmediatamente. Sin embargo, la existencia misma se encuentra potencialmente en la esencia o idea, como posibilidad o pretensión. Esta representación potencial, propia de las cosas finitas, es la segunda clase de representación que venimos aludiendo y, como se ve, no es distinta de la representación de la esencia, sino que está contenida en esta. Decimos, por lo tanto, que la idea *representa* la esencia inmediatamente, pero, en tanto esta incluye la existencia, sea *posible* o *necesariamente*, la idea *representa* a la cosa extramental existente concernida, mas solo de manera mediata (excepto en el caso de Dios).

Debe decirse, por último, que podemos considerar a las ideas sin relación con lo trascendente al pensamiento, esto es, anulando esta pretensión de la idea de remitirse a una realidad extramental. De esta manera, las consideramos de modo puramente esencial¹²⁷. Esta consideración es primaria y más originaria, así como inmediata. Vemos así que el carácter representativo, que es el rasgo restrictivo que constituye la *propria definitio* de la idea, puede ser comprendido de manera doble: como representación esencial o como pretensión de representación (que implica un elemento mediador). Asimismo, esta *propria definitio* colige dentro de sí los rasgos de la *impropria definitio*: consciencia e inmediatez.

2.2.2. Inmediatez, inmanencia y cosificación de la idea

Hemos dado las pautas fundamentales para poder hallar dos rasgos fundamentales de las ideas. El primero, su carácter consciente e inmediato. El segundo, el carácter representativo del que constan las ideas. Mostraremos ahora cómo es que la inmediatez de las ideas está dada en el carácter inmanente. Si bien podría simplemente afirmar que, en tanto las ideas son conscientes, tienen ya un carácter inmanente, esto resultaría claramente insuficiente. Es sabido que las dinámicas de intencionalidad, las de ser conscientes de algo, tienen siempre un carácter difícil de elucidar; tanto en el medioevo como en nuestros días. Ellas no tienen que

¹²⁷ Se ve acá claramente que llegamos con precisión a la distinción entre las ideas como representativas de esencia, que Gueroult llama fenomenológicas y las ideas metafísicas que representa una realidad extramental. A las ideas fenomenológicas no les corresponde la *pretensión de representación*, de esta manera Gueroult afirma sobre esta consideración de las ideas: “es lícito decir que la segunda es fenomenológica: describe el sentido del fenómeno, la idea en tanto se nos anuncia como remitiendo a una cosa de la que es copia, sin que de ese modo afirmemos que es efectivamente su copia sin que sepamos si lo es: la tesis del mundo se suspende. Aquí y no en la duda metafísica se pone de manifiesto una *epoché* idéntica a la de Husserl” (Gueroult, Martial, *op. cit.*, II, p. 383).

identificarse como resultados de un movimiento puramente inmanente o puramente psicológico en absoluto. Así, la inmanencia de la idea es algo por elucidar. Sostenemos que la inmanencia se ampara en lo que denominamos la *cosificación* de las ideas.

En su respuesta a Caterus, Descartes afirma lo siguiente:

Ser objetivamente en el entendimiento no significará terminar su operación a la manera de un objeto, sino más bien estar en el entendimiento de la manera como los objetos suelen estar allí; de tal suerte que la idea del Sol es el Sol mismo que existe en el entendimiento, en verdad no formalmente como está en el cielo, sino objetivamente, es decir, de la manera como los objetos acostumbran existir en el entendimiento: modo de ser que es en verdad bastante más imperfecto que aquel por el cual las cosas existen fuera del entendimiento; pero sin embargo no es una pura nada, como ya lo he dicho antes¹²⁸.

Para comenzar a discutir el pasaje anterior nos parece importante dirigirnos a lo que afirma Ashworth sobre esta dimensión ontológica particular que parece dársele a la realidad objetiva de las ideas, esto es, al contenido representacional de la esencia o idea:

la realidad objetiva de una idea no es una nada, porque uno puede atenderla y describirla. No es una realidad actual, en el modo en el que podemos dar cuenta de las mesas, las sillas y las personas como siendo realidades actuales. No es una realidad ficticia; ni tiene la realidad parasitaria de un ente de razón. Más bien, esta tiene una clase especial de realidad por sí misma. Esta puede ser separada de la mente que la contiene y puede ser vista como una entidad por su propio derecho¹²⁹.

Dado el desarrollo que hemos ya realizado en torno al carácter representativo de la idea nos es fácil comprender qué es lo que Descartes entiende por realidad objetiva. La realidad objetiva será el contenido representacional de una idea, la aprehensión de la dimensión de la idea que comporta solo su carácter representativo (en el sentido arriba expuesto). La idea, en este sentido, adquiere un carácter inmanente a la mente que se distingue de la cosa misma. Asimismo se afirma como algo que tiene una *realidad independiente*. La idea existe, entonces, como una cosa *al interior del espíritu*. De este modo, como afirma Villoro¹³⁰, se puede apreciar que hay toda una esfera parcial de nuevos entes que aparecen para Descartes, los

¹²⁸ OYR AT IX, 82.

¹²⁹ Ashworth, E.J., "Descartes's Theory of Objective Reality", en: *The New Scholasticism*, LXIX, 3 (1975), p. 336.

¹³⁰ Cf. Villoro, Luís, *La idea y el ente en Descartes*, México D.F.: FCE, 1965, p. 133.

cuales son exclusivamente intramentales y existen con un carácter propio. Hay un sol que existe *en* el cielo y uno, diferente al mismo, que es *en* la idea. Este contenido es el que, desde la perspectiva cartesiana, está *dado inmediatamente* al intelecto y no la cosa misma. La inmediatez propia de la idea está dada justamente en este carácter cósmico y puramente inmanente de la idea. La mediatez, que aquí se instaura, entre la conciencia y la cosa misma, por su parte, la necesidad de un elemento mediador que funja de instancia mediadora entre la cosa en el pensamiento (la idea) y la cosa extramental.

Hay una nueva esfera entitativa: los entes que son ideas¹³¹. Estas son, por su parte, representaciones de esencias y son inmanentes al pensamiento. Podemos distinguir dos tipos de entes que son, asimismo, *potencialmente* correlativos: ideas y cosas extramentales¹³². Correlación dada en la *pretensión de representación* mencionada. Puede verse la labor filosófica cartesiana, desde esta perspectiva, como la indagación de un “nuevo” ámbito óptico: el *intellectus purus*.

Hay otro pasaje de la respuesta a Caterus que ratifica lo dicho. Este le objeta a Descartes que

la realidad objetiva es una pura denominación; ella no es en acto. Ahora bien, la influencia que ejerce una causa es real y actual; lo que no es en acto, no puede recibirla, y por lo tanto no puede depender ni proceder de ninguna causa verdadera y menos aún requerirla¹³³.

Lo que reclama Caterus es la inexistencia real o cósmica de la idea en tanto está en el alma. Asimismo, afirma como rasgo defensorio de lo cósmico la influencia de una causa. En el alma no hay *cosas* tal como las hay fuera de ella, por lo tanto, y este es un reclamo fundamental, *no hay causalidad dentro del alma*. La afirmación de una causalidad de las ideas, tal como aparece directamente en la *Tercera meditación*¹³⁴, es la prueba directa de la cosificación de las ideas a la que venimos aludiendo. Basta para ello revisar lo que dice Gueroult en torno a la causalidad:

¹³¹ Cf. Fernández, Juan, *op. cit.*, pp. 129ss; aquí este autor afirma que este carácter, que nosotros denominamos cósmico, está ya presente en Duns Escoto y que ahí tendría su origen.

¹³² “Aquí está el punto de partida, que consiste en hacer al objeto de una idea una entidad mental o interior existente, alguna ‘realidad’ que se encuentra en la mente ya sea que exista o no esta realidad fuera de la mente.” (Secada, Jorge, *Cartesian Metaphysics, op. cit.*, p. 80).

¹³³ OYR AT IX, 74.

¹³⁴ Cf. MM AT VII, 41.

la nada se da sin causa, pues una causa solo se requiere para explicar la presencia de un ser. Es verdad que la realidad de la causa debe ser al menos tan amplia como la realidad del efecto, lo que hace que aquella pueda tener más realidad que este; pero cuando el efecto es nulo, es decir, cuando reina la nada, ya no se puede hablar de *la causa*, ya que no existe ni la más mínima causalidad. De ellos se sigue que nada real en mí puede dar lugar al error, pues el error depende de la nada¹³⁵.

Si hablamos de algo que no es causado o no tiene por causa a Dios, entonces eso incausado es propiamente irreal, no cósmico. Por ende, cuando Descartes atribuye una causalidad en el orden de la realidad objetiva, lo que en última instancia está haciendo es dándole un grado de realidad a algo que, al menos dentro de la perspectiva escolástica, no contenía grado de causalidad alguna. Esto es, ahora desarrollado con precisión y aludiendo el factor determinante, aquello que hemos denominado la *cosificación* de las ideas.

La crítica de Caterus pretende dejar claro que una explicación causal de las ideas es no solo innecesaria, sino también incorrecta. La causalidad es una relación entre realidades cósmicas o substanciales y no entre cuasi-realidades o incluso irrealidades mentales. Las ideas son, para este último, y ahora parece quedar clara esta caracterización, “una pura denominación exterior”¹³⁶.

Él [Caterus] –afirma Descartes– mira a la cosa misma, en cuanto existe fuera del entendimiento, en cuyo sentido es verdaderamente una denominación exterior el que exista objetivamente en el entendimiento; pero yo hablo de la idea que nunca está fuera del entendimiento, y respecto a la cual, existir objetivamente no significa más que estar en el entendimiento al modo que suelen estar todos los objetos¹³⁷.

Descartes, entonces, se introduce dentro de una nueva consideración de las ideas que lo aleja definitivamente de la Escolástica. La *cosificación* de los entes mentales es fácilmente reconocible dada la atribución de causalidad en el terreno del pensamiento.

Esto puede verse, correlativamente, como la ampliación de los límites sobre los cuales opera el principio de causalidad. Este deja de tener una esfera particular de acción, para convertirse en

¹³⁵ Gueroult, Martial, *op. cit.*, I, p. 373.

¹³⁶ Leonardo de Peñafiel (*op. cit.*) afirma que parte de la escuela tomista (escuela a la que pertenecía Caterus) comprendía al *ente de razón* como *pura denominación exterior*. Es muy probable que Caterus haya sido parte de dicha corriente de pensamiento.

¹³⁷ OYR AT IX, 82-83.

un principio con régimen absoluto en todo aquello que existe, sea cual se la manera particular en la que exista. Así parece cumplirse lo que afirma Aguado: “el principio de causalidad aspira a ser en Descartes razón explicativa de la totalidad: nada queda excluido de esa pretendida justificación universal”¹³⁸. Veremos, con todo, que Aguado se excede, puesto que no parece considerar que hay un elemento que escapa de esta causalidad real: el error. El error es presentado como una no-cosa, y, en tal sentido, no requería una causalidad real para su explicación (esto habrá de aclararse cuando nos aboquemos con detenimiento al tema del error). El error como producto de una determinada actividad anímica tiene el *status* ontológico que Caterus reclama para todas las realidades mentales.

Las ideas son cosas y, por ello, son susceptibles de vinculaciones causales. Son cosas, empero, immanentes al pensamiento y que solo existen dentro de ese ámbito, lo que les permite gozar del carácter inmediato antes mencionado. Terminamos, con ello, el despliegue del primer rasgo al que nos abocábamos y, de esta manera, hemos dado cuenta tanto de la representación de la idea como de su inmanencia.

2.3. SEGUNDO RASGO: INCORPOREIDAD Y CARÁCTER NO IMAGINARIO DE LAS IDEAS

Vimos que la noción de idea en Descartes varía en su devenir intelectual¹³⁹. Lo que nos corresponde aquí no es desarrollar el carácter incorpóreo y no imaginario de las ideas, sino más bien guardarnos de un error. Dada esta irregularidad que puede ser percibida en la noción de idea, desde el carácter previo al discurso al carácter incorpóreo posterior, debemos hacer hincapié en el malentendido que supone una de las posiciones aparentemente conciliadora de estas dos posturas. Esta sostiene que la idea es una suerte de *imagen incorpórea o inmaterial*.

Sostenemos aquí que la noción de idea como imagen incorpórea es necesariamente inadecuada y falsa. Y lo es, por al menos tres razones. En primer lugar, porque Descartes afirma que existe una idea de Dios¹⁴⁰. Ahora bien, es evidente que de Dios no puede haber imagen alguna. Uno puede pensar en imágenes si aquello sobre lo que se piensa son cosas exteriores o extensas, de aquello que es por definición inextenso no puede pensarse una

¹³⁸ Fernández Aguado, Francisco, *Dios “causa sui” en Descartes y otros ensayos*, Madrid: Samsa, 1990, p. 27.

¹³⁹ cf. 1.2.1 del presente texto.

¹⁴⁰ Cf. MM AT VII, 45.

imagen. Descartes, por su parte, se encarga de recordar que Dios no tiene ninguna clase de similitud con las cosas exteriores, lo que afirma enfáticamente¹⁴¹. Ergo, de Dios no puede haber ninguna clase de imagen¹⁴². Esto que acabamos de decir, por cierto, implica también que cuando Descartes, en el contexto de la *Tercera meditación*, se refiere a las ideas como “imágenes de las cosas”, debemos entender, que esto solo es una analogía. O, si no se tratase de una analogía, debemos entender que Descartes se está refiriendo a algo distinto.

Una segunda razón, puede sostenerse afirmando que decir que las ideas son imágenes incorpóreas parece un rasgo que no puede aplicarse en extenso a todas las ideas. Esto, dado que la definición amplia de idea, tal como la hemos planteado en la sección anterior, abarca elementos que parecen imposibles de hacerse imágenes en algún sentido. ¿Cuál sería la imagen de una idea en la *impropria definitio*? ¿Cómo podemos pensar la idea del temor, del amor, del querer, en una imagen? ¿No es más simple aceptar que es más sencillo aceptar que con la imagen Descartes alude al contenido representativo de la idea y no realmente a una idea como imagen incorpórea? Estas preguntas parecen contravenir a la postura que sostiene la tesis que venimos discutiendo.

La tercera razón está amparada en la afirmación de Costa en torno a la necesidad o no necesidad de imágenes inmateriales. Revisemos, por eso lo que él afirma:

No es necesario traer a colación la noción de ideas como imágenes inmateriales o objetos fenomenales. En la percepción, nosotros tenemos un estado cerebral que da el surgimiento de un estado mental. La naturaleza del estado cerebral explica la naturaleza del estado mental ¿Por qué suponer que debe haber un objeto intermediario más antes del estado mental?¹⁴³.

Como vemos, no es necesario decir que existe algo dentro del proceso cognoscitivo si es que resulta no ser un elemento útil dentro de dicho proceso. Costa afirma que basta afirmar que existen modificaciones fisiológicas, “estados cerebrales” como él los denomina, para dar cuenta del surgimiento de una idea. Nosotros consideramos que su postura yerra en esto,

¹⁴¹ “Nada de lo que atribuimos a Dios puede provenir de los objetos exteriores como de una causa ejemplar” (OYR AT IX, 146).

¹⁴² Sobre esta primera razón: cf. Costa, Michael, “What Cartesian Ideas are not?”, en: *Journal of History of Philosophy*, XXI, 4 (1983), p. 540.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 546.

puesto que, como se verá, la relación entre cuerpo y mente no puede darse de esta manera y, por ello, Descartes sostiene un innatismo. Rescatamos de ella, empero, su raíz metodológica. Esta puede enunciarse así: si no es necesario contar con un elemento dentro de una explicación, es absolutamente innecesario postularlo; esto es la aplicación más ordinaria de la famosa “navaja de Ockham”¹⁴⁴. Las imágenes incorpóreas no son necesarias para completar el proceso cognoscitivo cartesiano. Se verá que la teoría ocasionalista del conocimiento y el innatismo implicado hacen innecesaria esta entidad que, por lo demás, no tiene un fundamento textual sólido.

Dadas estas tres razones, me parece evidente que Descartes no sostiene algo así como una teoría de las ideas como imágenes incorpóreas. Por el contrario, hay suficiente evidencia de que las ideas son representaciones de otra índole, es decir, representaciones de esencia que conciernen al puro intelecto, sin ninguna clase de auxilio de los sentidos o la imaginación¹⁴⁵. Esto, a su vez, ha sido ya revisado en el apartado anterior, con lo cual vemos que es coherente con la postura cartesiana negar este carácter imaginario y corpóreo de las ideas; así esta imagen pretenda presentarse inmaterialmente.

Con las consideraciones hasta aquí expuestas, podemos dar cuenta de qué es lo que Descartes puede querer decir en el siguiente pasaje de la *Tercera meditación*: “existen algunos (pensamientos) que son como las imágenes de las cosas, y a estos únicamente conviene propiamente el nombre de idea”¹⁴⁶. Parecería que aquí Descartes entra en contradicción clara e inminente, dado lo dicho hasta el momento. Sin embargo, tal claridad e inminencia deben hacernos dudar de que se trate de una contradicción y no, más bien, de un recurso metodológico o explicativo. Cuando se afirma que las ideas son *como* imágenes, se afirma tal cosa en tanto ellas, en el sentido particular que en el contexto de la *Tercera meditación* es el

¹⁴⁴ Al respecto de la formulación del principio, tal como aparece en Ockham mismo cf. Da Costa, Joice, *Suposição, Significado e Referência*, Porto Alegre: Letra & Vida, 2011, p. 58, n.23: *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*.

¹⁴⁵ “Para Descartes, el paradigma de ideas no son las imágenes en absoluto sino las concepciones puramente intelectuales” (Jolley, Nicholas, *op. cit.*, p. 23). Asimismo, al respecto de la negación de la tesis de las ideas como imágenes incorpóreas, cf. Gomila, Antoni, “La teoría de las ideas de Descartes”, en: *Teorema*, XVI, 1 (1996), p. 52; Sepper, *op. cit.*, p.245.

¹⁴⁶ MM AT IX, 32

principal¹⁴⁷, tienen un contenido representacional que funge como el sustrato de toda prédica, sea esta de carácter judicativo, valorativo, afectivo, etc. Esta aseveración se plantea y encuentra sentido, entonces, “en el contexto de distinguir los pensamientos en tanto contenidos, de las diversas actitudes mentales en los que esos contenidos – las ideas – pueden aparecer”¹⁴⁸. Podemos afirmar, de este modo, que la conexión entre ideas e imágenes es más bien la de una analogía, tal como afirma Sepper: “La idea – afirma – es a la naturaleza, como la imagen es a la realidad corpórea”¹⁴⁹. Con esta pista se debe entender que la idea guarda la misma relación con la esencia o naturaleza, que la imaginación con la imagen.

2.4. TERCER RASGO: PRIORIDAD DE LA IDEA

El tercer rasgo que debemos abordar es el que corresponde a la prioridad de la idea. Por *prioridad* entendemos aquí el hecho de que la idea sea primera en el orden intelectual y previa a toda otra actividad del pensamiento. Para demostrar que esto es lo que propiamente ocurre en Descartes, desarrollaremos dos accesos. Por un lado, abordaremos el ejemplo del trozo de cera, el cual nos servirá para mostrar cómo es que propiamente dentro del texto de las *Meditaciones* puede verse esta prioridad de la idea. En segundo lugar, abordaremos la tesis del innatismo en Descartes. Esta terminará de ratificar lo que aquí consideramos es un rasgo fundamental en las ideas cartesianas.

2.4.1. El trozo de cera

Nos interesa traer a colación solo el corolario del análisis del ejemplo del trozo de cera, que Descartes realiza en la *Segunda meditación*:

Lo que hay que advertir es que su percepción [la del trozo de cera], o bien la acción por medio de la cual se la percibe, no es una visión, ni un tacto, ni una imaginación, y no lo ha sido jamás, aunque antes pareciera serlo así, sino solamente una inspección del espíritu¹⁵⁰.

Aquí Descartes está manifestando una de sus posiciones fundamentales y planteando uno de los tópicos más problemáticos y discutibles de toda su postura. Lo que se afirma en el pasaje preliminar es que en toda percepción mental lo que se percibe no es propiamente lo sentido o

¹⁴⁷ Cf. 2.2 del presente texto.

¹⁴⁸ Gomila, Antoni, *op. cit.*, p. 51.

¹⁴⁹ Sepper, Dennis, *op. cit.*, p. 253.

¹⁵⁰ MM AT IX, 24-25.

lo imaginado, lo que se percibe es *solamente* una “inspección del espíritu”. Dicha inspección espiritual no es otra cosa que la intelección de una idea¹⁵¹. En otras palabras, lo dicho sobre la imaginación y la sensación, no es lo que me permite percibir las cosas, sino solo la intelección.

Descartes añade a su reflexión: “¿qué cera es esa que solo se percibe por la mente? Precisamente la misma que veo, que toco, que imagino, y la misma, por fin, que desde el comienzo he considerado que era”¹⁵². La cera misma que percibo de cualquier manera no es sino la cera aprehendida intelectivamente. Este fundarse de toda percepción en la intelección guarda dentro de sí una tesis fundamental cartesiana: las cosas son primero en tanto percibidas como ideas. Pero, si toda percepción en general se funda primariamente en la percepción intelectual, esto quiere decir que el contenido mental es previo al contenido sensorial o imaginado y que, antes de recibir la cera mediante los sentidos o la imaginación y con ello a partir de la cosa misma, la recibimos, más bien, producto de una intelección. Este extraño orden de percepción es ratificado por Descartes cuando inmediatamente después introduce el pasaje de los autómatas. Ahí él afirma que ha

acabado por casualidad de observar por la ventana hombres que pasan por la calle, a los que digo también que veo con no menor costumbre que en el caso de la cera. Pero ¿qué veo además de sombreros y vestidos, bajo los cuales podrían esconderse autómatas? Sin embargo *juzgo* que son hombres. Y así, lo que consideraba que veía con los ojos, lo comprendo únicamente por la *facultad de juzgar* que hay en mi mente¹⁵³.

Lo que opera Descartes con este último ejemplo, que aplica también al caso del trozo de cera, es la ratificación de esta prioridad del acto intelectual frente a toda otra clase de percepción. El afirmar de algo el *ser un hombre* o el *ser un trozo de cera* requiere la aprehensión primera de una idea, sobre la base de la cual es posible cualquier juicio y, solo así se puede afirmar que aquello que sensorialmente percibo es eso que digo percibir. En otros términos, el que yo pueda *afirmar* o *negar* de algo relativo a lo sensorial el *ser algo*, solo es posible a partir de la

¹⁵¹ Cf. MM AT IX, 25: “no la puedo concebir de esa manera sin un espíritu humano”. Sin embargo, que es el intelecto el que aprehende primariamente la cosa, y no los sentidos ni la imaginación, está claramente establecido en un pasaje de las *Respuestas a las segundas objeciones*, en el cual Descartes afirma: “si os recordáis lo que se dijo de la cera al final de la segunda Meditación, sabréis que los cuerpos mismos no son conocidos propiamente por los sentidos, sino por el solo entendimiento” (OYR AT IX, 105).

¹⁵² MM AT VII, 31.

¹⁵³ MM AT VII, 32; énfasis nuestro.

aprehensión previa de una idea; solo si tengo ya la esencia de algo, puedo saber que eso que digo percibir en el mundo es o no una instancia particular de dicha esencia. Ya con este ejemplo podemos ver la relación entre juicio e idea; sin embargo, resulta absolutamente necesario profundizar más en este tema para poder tener una comprensión más amplia de lo que Descartes en estas sugerentes y profundas líneas de la *Segunda meditación* está pretendiendo sostener¹⁵⁴. De esto nos encargaremos en el siguiente capítulo.

Por lo demás, no es casual que el lugar donde aparecen el ejemplo del trozo de cera y de los autómatas sea el descubrimiento de las cualidades esenciales de la *res cogitans* en la segunda de las meditaciones. A esas alturas Descartes se ha afirmado ya como una cosa pensante y como absolutamente distinta de su cuerpo. Los pasajes del trozo de cera y de los autómatas son producto de que Descartes “deja las riendas sueltas a su mente” que goza con extraviarse en lo familiar; son un ejercicio del pensamiento para retornar a la verdad y dejarse de extraviar¹⁵⁵. Con todo, este extravío de la mente termina por ratificar que el intelecto no solo es independiente de toda corporalidad, sino que es primario frente a toda corporalidad (frente a la sensación e imaginación, que dependen del cuerpo): “ahora me resulta claro que los cuerpos mismos no son percibidos propiamente por los sentidos, o por la facultad de imaginar, sino por el solo intelecto”¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Sobre esta relación también cf. PA I, 24. Con las siglas PA citamos *Las pasiones del alma* de Descartes (la edición usada es: Descartes, René, *Las pasiones del alma*, Madrid: EDAF, 2005). En números romanos indicamos la parte y en arábigos indicamos el número de artículo de dicha parte. Asimismo, sobre la pertinencia e importancia del ejemplo del trozo de cera en la obra de Descartes para mostrar la prioridad del intelecto sobre la imaginación y la sensación y sobre cómo es que lo que primariamente se busca no es en ningún sentido una definición de qué es la cera, pueden consultarse el artículo de crítica a J. J. C. Smart (Lucas, Peter y J. N. Wright, “Descartes and the Wax – Two Rejoinders to Mr. Smart”, en: *The Philosophical Quarterly*, I, 4 (1951), pp. 348-355), quien afirmaba (en: Smart, J. J. C., “Descartes and the Wax”, en: *The Philosophical Quarterly*, I, 1 (1950), pp. 50-57) que la búsqueda planteada en dicho ejemplo era un sinsentido. En la crítica se afirma: “No es mediante los sentidos ni, incluso, mediante la imaginación que yo conozco lo que este trozo de cera es, sino mediante la mente sola. El alegato del Sr. Smart de que Descartes preguntaba y era incapaz de responder la pregunta ‘¿Qué es cera?’ está así completamente sin fundamento en el texto.” (Lucas, Peter y J. N. Wright, *op. cit.*, p. 351). Esta prioridad del intelecto y su debida separación de la imaginación y los sentidos es lo que consideramos es el núcleo mismo del ejemplo del trozo de cera.

¹⁵⁵ La introducción a los pasajes aquí analizados es la siguiente: “mi mente goza extraviándose, y todavía no soporta verse cohibida dentro de los límites de la verdad. Sea pues, y concedámosle todavía por una vez riendas muy sueltas, para que poco después, recogidas oportunamente, se deje dirigir con más facilidad” (MM AT VII, 29-30).

¹⁵⁶ MM AT VII, 34.

2.4.2. El innatismo cartesiano

La prioridad de la idea puede mostrarse aún por otra vía. Descartes sostiene una teoría innatista del conocimiento. Esta teoría parte de un problema puntual: la comunicación entre la substancia extensa y la pensante (entre el cuerpo y el alma humanos). Esto se da en tanto en ambas substancia parece imposible pensar una comunicación causal, habida cuenta de que ambas son absolutamente distintas y no hay simetría alguna entre causa y efecto. Por lo demás, existe un amparo textual suficiente para resolver el problema a través de una teoría que no requiere de dicha comunicación causal, sino solo de que las ideas se encuentren en potencia en la mente humana y que se actualicen solo ocasionalmente.

2.4.2.1. El problema de la relación causal cuerpo-alma

Uno de los temas más importantes en la dilucidación del carácter propio de las ideas es el de su proveniencia. Por una parte, se ha mostrado el carácter inmanente al pensamiento de las ideas y la aparición de esta nueva región de entes planteada por nuestro autor. Por otra, se ha develado a la causalidad como un rasgo propio de esta región ideal en general. Podría erradamente afirmarse que la causa de las ideas, de los entes intramentales, son las cosas exteriores al propio pensamiento. Afirmaríamos, si seguimos esta tesis, que las cosas extramentales afectan a los sentidos externos, e imprimiendo cierto movimiento en los espíritus animales, logran ser proyecciones y movimientos específicos de la glándula H¹⁵⁷, la cual termina por ser causas de la idea. Sin embargo, esto no revela la posición cartesiana al respecto, al menos no la que está presente en las *Meditaciones* y nos concierne.

No es fácil de explicar la conexión entre una substancia extensa y una substancia inmaterial o espiritual. Todo lo que hemos descrito como dado por los sentidos y por la imaginación se mantiene claramente en el terreno de lo corporal y extenso. Sin embargo, las ideas que aprehende el intelecto son de carácter inmaterial e inextenso; ahora bien, la comunicación entre estas dos substancias no se deja explicar desde un punto de vista causal, en tanto que no se logra ver cómo podrían relacionarse y afectarse dos substancias que no solo no comparten el mismo atributo, sino que se excluyen mutuamente.

¹⁵⁷ Para esta explicación especialmente cf. TH AT XI, 177ss.; también puede consultarse OYR AT, IX, 178-179.

Para comprender el problema planteado, en torno a la no existencia de una relación entre realidad extramental e idea, hemos de introducirnos en la concepción cartesiana de la causalidad. En primer lugar, el pasaje fundamental en el que Descartes introduce lo que podríamos denominar el *principio de causalidad* está en la *Tercera meditación* y reza como sigue:

ya por la luz natural es manifiesto que en la causa eficiente y total debe haber al menos tanto, cuanto en el efecto de la misma causa. Porque, pregunto ¿de dónde podría tomar el efecto su realidad si no es de la causa? ¿Y cómo se la podría dar la causa si no la tuviera? De ahí se sigue entonces que algo no puede ser hecho de la nada, y que tampoco lo más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad, puede ser hecho por lo que es menos¹⁵⁸.

En el pasaje anterior, Descartes adjudica un rasgo principal a la causalidad, y más exactamente, a la causalidad eficiente. Esta causalidad se instituye en Descartes como la única causalidad, tema del que no podemos hacernos cargo aquí¹⁵⁹. El rasgo del que hablamos se ve con más claridad en la formulación latina: *tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente & totali, quantum in ejusdem causae effectui*. Debe haber tanto ser en la causa como en el efecto. Esta aseveración, según vemos, implica otra, cuya expresión tradicional es *ex nihilo nihil fit*. Hasta aquí hemos presentado un axioma de la filosofía cartesiana, pero no hemos visto en qué sentido es problemático aceptar que el cuerpo pueda causar algo en el alma¹⁶⁰. Si aceptamos que debe estar contenido en la causa aquello que está presente en el efecto, al menos con tanto ser en la primera como en el segundo, entonces esto implica la existencia de una cierta simetría, una cierta similitud, entre ambos. Lo material, en este sentido, puede causar algo material, pero no se explicaría cómo es que lo material puede causar algo inmaterial o espiritual, porque en este caso la causa y el efecto son claramente asimétricos y disímiles. La única manera de producción asimétrica de efectos es la causalidad eminente. Sin embargo, que dicha causalidad opere en la producción de ideas, implicaría

¹⁵⁸ MM AT VII, 40

¹⁵⁹ Cf. Fernández Aguado, Francisco, op. cit., pp. 29-47, donde se aborda el tema. Por otra parte, sería interesante realizar un análisis de si es esta reducción a la causalidad eficiente la que conduce a la cosificación de las ideas.

¹⁶⁰ Hay quienes sostienen sobre este principio que este no puede aplicarse a toda la región del ser, sino que solo se puede aplicar a lo mundano (cf. *ibid.*, p. 23). Aquí, por nuestra parte, no podemos ingresar en esta discusión, pero, coincidimos con Fernández Aguado (cf. *ibid.*, p. 27) en el hecho de que Descartes dota a este principio de universalidad general, incluso a Dios como *causa sui*, a partir de su consideración como principio lógico. De esta manera, se ve un nuevo ejemplo donde lo metafísico y lo lógico confluyen en Descartes, tal como afirmaba Del Busto (cf. 1.1 del presente texto).

aceptar que en lo material está contenido eminentemente lo espiritual, lo que es un evidente absurdo¹⁶¹. Se ve cómo es que por causalidad no puede explicarse que el contenido de las ideas parta de lo externo, es decir, de lo extenso en general. Sobre este punto preciso afirma Secada lo siguiente:

Los movimientos corporales o eventos del cuerpo no pueden causar a las ideas. Ellos son, afirma Descartes, completamente distintos a sus efectos supuestos. Él recurre al principio causal de que causa y efecto deben ser semejantes para soportar la postura de que las ideas no son formadas, producidas o causadas por nada en el cuerpo. Es la mente por sí misma, nos dice, la causa de todas sus ideas, de todos sus contenidos. Esta lo hace, mantiene Descartes, en ocasión de los eventos corporales¹⁶².

Sobre la base de las consideraciones preliminares y en tanto que ilumina a la actual deliberación, pareciera resultar fructífero atender a lo que reclama Gassendi en las *Quintas objeciones*:

suponiendo, como lo hacéis, que sois una cosa inextensa [...] os ruego que nos digáis cómo pensáis que puede ser recibida en vos (esto es, en una substancia inextensa), la especie o idea de un cuerpo extenso. Porque, o bien esta especie procede del cuerpo, y en tal caso es indudable que es corpórea, que sus parte son exteriores unas a otras, y que, por tanto, es extensa; o procede de otro lado y se hace sentir por otros medios¹⁶³.

A ello Descartes responde que “ninguna especie corporal es recibida en el espíritu, pues la concepción o intelección pura de las cosas corporales o espirituales se verifica sin ninguna imagen o especie corpórea”¹⁶⁴. Esta es una respuesta puramente negativa y no explica cómo podemos comprender la aprehensión de las ideas ni cómo son causadas. El propio Descartes parece dar cuenta de esta limitación en las aproximaciones que ha hecho, cuando afirma que “yo no he añadido que el espíritu no fuera extenso para explicar lo que él es y hacer conocer su naturaleza, sino únicamente para advertir que se equivocan quienes piensan que sea

¹⁶¹ Esto se extrae fácilmente de que Descartes considera que la materia es menos perfecta que lo espiritual, por ejemplo, por su divisibilidad (cf. PF I, XXIII, AT VIII, 13-14; seguimos las pautas de citado de la n. 4 del presente texto. PF indican los *Principios de la filosofía* de Descartes, los números romanos anteriores a las siglas AT indican el capítulo y número de artículo al que se alude, respectivamente. La edición usada es: Descartes, René, *Obras escogidas, op. cit.*). De esta manera, a menos que se viole el principio de causalidad eficiente, que demanda que de todo aquello que esté contenido en el efecto debe estar contenido al menos en igual medida en su causa, la idea de que la materia contenga a lo espiritual es un completo disparate para Descartes.

¹⁶² Secada, Jorge, *op. cit.*, p. 104.

¹⁶³ Descartes, René, *Obras filosóficas, op. cit.*, p. 293.

¹⁶⁴ OYR OL, 507.

extenso”¹⁶⁵. Nada se habría dicho en el contexto de las *Meditaciones* acerca de cuál es la naturaleza propia de lo anímico o del pensamiento, sino, tan solo, se habría determinado su oposición y su carácter distinto y excluyente frente a la substancia extensa¹⁶⁶. Bajo esta perspectiva, pocas esperanzas parece podríamos abrigar de encontrar cuál es la naturaleza propia del acto intelectual y cuál es la causa de las ideas en dicho contexto¹⁶⁷.

2.4.2.2. *El innatismo en Descartes*

Ante estas circunstancias, que impiden dar una explicación causal a las ideas a partir de lo extenso, parece que es necesario encontrar en alguna otra parte alguna solución a este problema. En las *Notas a un cierto programa...*¹⁶⁸ Descartes nos dota de nuevos elementos para considerar y comprender el asunto que venimos abordando desde una nueva perspectiva. En este escrito se esgrime una tesis fundamental, a saber, que todas las ideas son innatas y se encuentran en potencia en la mente, de modo que son traídas actualmente a ella *con ocasión* de la experiencia sensorial. Y el “con ocasión” debe ser aquí entendido al modo de una causación ocasionalista, opuesta a una causalidad eficiente directa. El ocasionalismo sostiene que existe una causalidad directa a un cierto nivel y otra que se da a la par, que podríamos llamar indirecta. Así, existe una causa que tiene un efecto directo (por ejemplo, la influencia de un cuerpo sobre otro que causa una cierta modificación en el segundo), pero esta misma relación causal, ocasiona la aparición de un tercer elemento, que solo en cierto sentido puede reconocerse como efecto suyo. No se trata de un efecto posterior o colateral –así como se

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Se puede advertir esto en el cambio que el propio Descartes opera sobre el título de las *Meditaciones* a partir de su segunda edición latina. La primera edición se titulaba *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratum* (Meditaciones acerca de la filosofía primera en las cuales es demostrada la existencia de Dios y la inmortalidad del alma). A partir de la segunda edición el título será *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia, & animae humana a corpore distinctio, demonstrantur* (Meditaciones acerca de la filosofía primera en las cuales son demostradas la existencia de Dios y la distinción del alma humana del cuerpo). Como se puede ver, lo que es lo principal es la *distinción* entre alma y cuerpo y no un tratamiento de la inmortalidad del alma, lo que implicaría resolver cómo es que existe el alma, lo que no realiza Descartes en el texto.

¹⁶⁷ Un camino alternativo a este problema y que conduce a la aceptación de un ocasionalismo en Descartes en la relación cuerpo-alma es presentado por Garber, partiendo del ocasionalismo cartesiano presente en la relación cuerpo-cuerpo, como sigue: “*if bodies cannot be genuine causes of changes in the states of other bodies, then it follows that bodies cannot be genuine causes of changes in minds either*” (Garber, Daniel, “Descartes and Occasionalism”, en: *Descartes Embodied*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 213).

¹⁶⁸ Me referiré con este título, o con una mayor abreviatura (*Notas...*), de ahora en adelante al texto de Descartes titulado: *Notae in Programma quoddam, sub finem Anni 1647 in Belgium deitum, cum hoc Titulo: Explicatio Mentis humanae, sive Animae rationalis, ubi explicatur quid sit, & quid esse possit* (AT VII- II, 341-369). Valga esta aclaración, puesto que el nombre castellano con el cual se refieren a este programa es sumamente diverso y dispar entre los autores que lo comentan.

podría aseverar que un fármaco cura alguna afección, pero como segunda consecuencia genera otra— sino que no hay una unión real entre la causa aducida y el efecto indirecto. La unión no es real al punto que podemos afirmar que el efecto, que hemos denominado indirecto, puede darse sin la causa primera. No es la causa ocasional la *verdadera* causa del “efecto” indirecto ni tienen vínculo de necesidad alguno que los una¹⁶⁹.

Lo primero que afirma Descartes es la pertenencia de las ideas innatas al alma. Así afirma que nunca ha “escrito o pensado que la mente necesite ideas innatas que sean algo distinto de su facultad de pensar”¹⁷⁰. Las ideas innatas, si existen tales, no son algo distinto de la propia posibilidad del pensar, de la propia facultad *cogitativa*. Lo que pareciera insinuar Descartes es que las ideas son la condición de posibilidad de todo pensar. Esto se condice perfectamente con que Descartes entienda a las ideas como potenciales en el pensamiento y no como actualmente presentes en el mismo desde el nacimiento. Así, hace una analogía entre las ideas innatas y las enfermedades hereditarias, y afirma que de ellas se dice que son innatas “no porque los niños de estas familias padezcan estas enfermedades en el útero materno, sino porque nacen con cierta disposición o facultad [*dispositione sive facultate*] para contraerlas”¹⁷¹. Cualesquiera sean las ideas innatas, estas se encontrarán en el pensamiento como disposiciones a ser actualizadas.

La tesis de que todas las ideas son innatas, que podemos denominar, con García, tesis del “innatismo global”¹⁷², la plantea en este mismo texto que venimos analizando. Asimismo, plantea lo que hemos llamado una doctrina ocasional de la actualización de las ideas, como ya habíamos mencionado. Lo hace, asimismo, marcando una distinción poderosa entre la facultad intelectual y la sensitiva, trazando sus límites. Vale la pena revisar el texto con detenimiento:

cualquiera que advierta rectamente hasta dónde se extiende nuestra facultad de sentir y qué es lo que de ellos puede llegar a nuestra facultad de pensar, debe reconocer que ninguna de las ideas de las cosas, cual las formamos por el pensamiento, ha sido

¹⁶⁹ Al respecto, *cf.* Garber, Daniel, *op. cit.*, donde hace un análisis detallado de los tres ámbitos donde se podrían dar las relaciones ocasionales (cuerpo-cuerpo, alma-cuerpo y cuerpo-alma), sobre esta última, que es la que nos interesa, la afirma tan solo en su probabilidad, asimismo, indica que el fundamento del ocasionalismo estaría en la substitución de la noción escolástica de *forma substancial*.

¹⁷⁰ Notas... AT VIII-II, 357.

¹⁷¹ Notas... AT VIII-II, 358.

¹⁷² Término que tomo prestado de García, Carla, “El innatismo en Descartes”, *op. cit.*, p. 63.

presentada en nosotros por ellas; de modo que nada hay en nuestras ideas que no sea innato a la mente o a la facultad de pensar, excluidas solo estas circunstancias que respectan a la experiencia: que, naturalmente, juzgamos que estas o aquellas ideas que ahora tenemos presentes a nuestro pensamiento se refieren a algunas cosas situadas fuera de nosotros, no porque estas cosas se introdujeran ellas mismas en nuestra mente por los órganos de los sentidos, sino porque, con todo, introdujeron algo que ella dio ocasión [*dedit occasionem*] para que estas, por su facultad innata, fueran formadas en este momento mejor que en otro¹⁷³.

En primer lugar se nos advierte que hemos de conocer la ‘extensión’ de ‘nuestra facultad de sentir’. En el pasaje del trozo de cera vimos que las ideas no se aprehendían a través de los sentidos o de la imaginación, sino a través de la facultad intelectual solamente y que la cosa realmente aprehendida “solo el entendimiento la concibe”¹⁷⁴. Toda percepción se funda primariamente en la percepción intelectual y no en la sensación o en la intelección. Vemos que del conocimiento apropiado de la facultad sensorial se desprende que no hay realmente un arribar desde lo sensorial a la *cogitandi facultas*, al *intellectus purus*¹⁷⁵. Sino que, más bien, reconocemos que en el *entendimiento* es donde radica la comprensión primera de la cosa.

La pregunta que surge indefectiblemente es ¿cómo es posible, dada la prioridad de las ideas, que la mente aprehenda sus contenidos? o, para expresar lo mismo de otra manera, ¿De dónde, según Descartes, extraemos los contenidos mentales o contenidos de las ideas, si no es de la sensación o la imaginación? Estas preguntas aluden indefectiblemente al problema de la causalidad antes expuesto. A esto se responde en las *Notae...*: no extraemos los contenidos mentales sino de nuestra propia mente, es decir, no hay necesidad de recurrir al exterior para poder aprehender las cosas inteligibles, son todos innatos a modo de disposiciones en la mente, y estos mantienen con lo extramental solo una relación de causalidad ocasional. De aquí que todo aquello que se dijo sobre la cosificación de las ideas es de vital importancia. Solo en tanto Descartes ha creado una región de entes intramentales, independientes del exterior y, asimismo, que se relacionan causalmente unos con otros, podemos comprender

¹⁷³ Notas... AT VIII-II, 358-359.

¹⁷⁴ MM AT IX, 24.

¹⁷⁵ Cf. Villoro, Luís, *op. cit.*, p. 150: “El nombre de “*cogitatio*” – sostiene Descartes – debe aplicarse en sentido estricto al *intellectus purus*. (...) 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”.

cómo es que Descartes puede terminar sosteniendo un innatismo global. Solo dando un estatus propio y cósmico a las ideas pueden ser ellas previas a toda relación con el mundo.

En este sentido, la postura del innatismo global responde, en primer lugar, a cómo es posible establecer los límites de los sentidos frente al entendimiento. E, incluso, de manera derivada, pero íntimamente ligada, reafirma, en segundo lugar, la inexistencia de las ideas como imágenes inmateriales, en la que más arriba hacíamos hincapié¹⁷⁶; dado que dicha postura requeriría una conexión entre lo extenso y lo intelectual. Quepa prestar atención a que la globalidad del innatismo no es un artificio nuestro, sino que es directamente aseverada por Descartes, quien afirma que el carácter innato de las ideas que había considerado incluso materialmente falsas¹⁷⁷ o excesivamente oscuras. Al respecto afirma que: “tanto más innatas deben ser las ideas de dolor, de los colores, de los sonidos, y semejantes, para que nuestra mente puede hacérselas presentes con ocasión de algún movimiento corporal”¹⁷⁸.

Por otra parte, y en tercer lugar, resuelve también el problema de la comunicación entre la substancia extensa de nuestro propio cuerpo y la substancia pensante. Lo resuelve anulando el problema. Si todas las ideas son innatas, no cabe preguntar por cómo se comunican ambas substancias, pues dicha comunicación no se da. Así, responde a la pregunta de Gassendi sobre la comunicación entre alma y cuerpo, que arriba exponíamos¹⁷⁹. No cabe aquí algo tal como una “introducción” de una imagen extensa, se da una pura *ocasionalidad*, en el sentido ya señalado. Con ello, además, se rescata la noción o prescripción, recurrente y fundamental en la metafísica cartesiana, de la simetría de la causalidad eficiente, donde se afirma que debe haber al menos tanta realidad en la causa como en el efecto.

Por último, el orden que siguen las *Meditaciones* para la prueba de la existencia de las cosas materiales, expuesto en la última de las mismas, queda aquí explicado. Solo se puede partir de la idea y luego afirmar si algo tal como lo que esa idea afirma existe o no fuera de nuestra

¹⁷⁶ Cf. 2.3 del presente texto.

¹⁷⁷ Sobre la falsedad material: Cf. MM AT. IX, 29. Con todo, el tema de la falsedad material es altamente problemático. Es, de hecho, una consecuencia que puede derivarse del presente trabajo el esclarecimiento de qué es lo que podemos comprender por falsedad material propiamente.

¹⁷⁸ *Notas...* AT VIII-II, 359.

¹⁷⁹ Cf. 2.4.2.1 del presente texto.

substancia pensante. La inmediatez de todos los contenidos mentales innatos, garantiza que ellos son el primer estadio antes de poder arribar a la trascendencia, a lo extramental. Lo que en última instancia queda aquí evidenciado es que las ideas son innatas, pero la facultad judicial que, por un acto de la voluntad, afirma que algo existe fuera de la substancia pensante en concordancia con algo dentro de la substancia pensante, remitiría a un plano distinto al de las propias ideas: el juzgar¹⁸⁰.

En todo caso, y esto es lo que nos interesa destacar de la exposición preliminar, lo realmente relevante en las *Notas...* es cómo llegan a confluír muchos de los tópicos elevados en otros textos y cómo parecen encontrar solución, o al menos, un sustento más firme, muchas de las posiciones que Descartes había elaborado a lo largo de su obra anterior. Ciertamente, la tesis que permite la confluencia de todos estos tópicos, y sobre todo, la de una justificación más consecuente al problema de los contenidos mentales aprehendidos por el entendimiento como previos a la imaginación y a la sensación, es la solución de un innatismo global¹⁸¹.

2.4.2.3 La tripartición de las ideas en las Meditaciones y el alcance de la misma

Ante la perspectiva del innatismo, tal como lo hemos planteado, se presentan algunos problemas textuales. Abordaremos aquí solo uno, el que creemos más importante, puesto que se da al interior de las *Meditaciones*. Descartes elabora sobre las ideas, en la *Tercera meditación*, una división en tres géneros de las mismas. Se afirma ahí que las “ideas, unas me parecen [*videntur*] que son innatas, otras adventicias y otras hechas por mí mismo”¹⁸². Desde esta división, se podría afirmar que lo que Descartes pretende afirmar es que hay tres rubros de ideas, y que si bien acepta algunas como innatas, o que han nacido conmigo, también aceptaría

¹⁸⁰ Cf. Secada, Jorge, *op. cit.*, p. 115: “La relación intencional o representativa de la mente con el mundo externo es indirecta, a través de juicios intelectuales”. Esto será tema del próximo capítulo.

¹⁸¹ Como un argumento más a favor del innatismo puede verse también las respuestas a Gassendi donde Descartes niega el origen de las ideas matemáticas en la percepción sensible. Ahí afirma Descartes: “cuando percibimos por primera vez en nuestra infancia una figura triangular trazada sobre el papel, esta figura no pudo enseñarnos cómo se debía concebir el triángulo geométrico, porque no lo representaba mejor que un mal trazo a una figura perfecta. Pero como la verdadera idea del triángulo estaba ya en nosotros y nuestro espíritu la podía concebir con más facilidad que la figura menos simple o más compuesta de un triángulo dibujado, de allí proviene que, al haber visto nosotros esa figura compuesta, no la hayamos concebido a ella misma, sino más bien al verdadero triángulo” (OYR OL, 502-503).

¹⁸² MM. AT VII, 38. El énfasis es nuestro. En la versión francesa de este pasaje, el verbo con el que se traduce *videntur* es *semblent*. Es un error garrafal en el contexto de la escolástica y de sus epígonos modernos, el creer que el verbo *video* delata una cierta evidencia, por el contrario, es más bien un cierto parecer incierto y que, casi siempre, es posteriormente negado.

las ideas adventicias (o provenientes de objetos exteriores) y las facticias (o creadas por una acción de mi voluntad imaginativamente). Pero, a este juicio inmediato se le interponen dos oposiciones.

La primera es el término “parecen”¹⁸³, que debe hacernos dudar de la certeza y veracidad que pudiese estarle atribuyendo Descartes a estos géneros o divisiones de ideas. La segunda oposición, es una afirmación que Descartes hace líneas más abajo: “bien puedo convencerme de que todas estas ideas pertenecen al género de las que llamo extrañas, y que vienen de fuera, o que todas estas nacieron conmigo, o bien que todas han sido hechas por mí”¹⁸⁴. Nuestro autor pareciera que nos indica que la división es tentativa. Puede perfectamente tratarse de una aseveración que solo tiene sentido dentro del discurrir de la propia meditación que está llevando a cabo Descartes, y en el nivel de consideraciones en el cual aparece. Sobre este modo de obrar cartesiano tenemos ya conocimiento a partir del pasaje del trozo de cera.

Si a lo dicho sumamos los problemas antes expuestos sobre la comunicación entre el alma y el cuerpo y sobre el orden en la afirmación de la existencia dentro de las *Meditaciones* parece aún más sólida la duda sobre estos géneros¹⁸⁵. Lo fundamental es notar que, en la exposición hecha por Descartes, no hay indicios concluyentes de si la tripartición es sostenida o no por él.

Podría objetarse que entonces la introducción de esta triple categorización resulta superflua y que la tesis de Gueroult¹⁸⁶ acerca de que Descartes tiene una trabazón esencial en sus

¹⁸³ La palabra usada por Descartes es *videntur*, lo que solo implica una apariencia que puede ser luego ratificada o negada. Esto es absolutamente distinto a usar, por ejemplo, *patentur*, que implicaría la evidencia de la afirmación.

¹⁸⁴ MM AT IX, 30.

¹⁸⁵ Sobre otro autor que afirma este carácter tentativo de la división en géneros de ideas, puede verse la afirmación de Fernández: “porque si es verdad que, atendiendo a su génesis, él divide las ideas en *adventicias*, *facticias* e *innatas*, también es verdad que esa es una clasificación provisional” (Fernández, Juan, *op. cit.*, p. 152).

¹⁸⁶ Hay, si seguimos la postura de Gueroult (*cf.* 1.2 del presente texto), más bien, un punto que refuerza la lectura de la división de las ideas en géneros como no concluyente. Si consideramos consistente la lectura que afirma un método que parte desde el entendimiento y que no afirma nada hasta que esté debidamente probado, entonces al nivel de consideraciones que corresponde a la *Tercera meditación* no puede pretender afirmar la existencia de la relación entre ideas y cosas extramentales, dado que las cosas extramentales aún no pueden ser afirmadas en su existencia. Al respecto, Ashworth afirma que “hasta el fin de la *Tercera meditación* nosotros no tenemos derecho a afirmar que hay algún objeto externo en absoluto” (Ashworth, E., *op. cit.*, p. 333). Por ello, afirmar la existencia de ideas adventicias o afirmar que las realidades arquetipales de las que habla Descartes son las cosas fuera de la mente, no solo no se sigue del texto, sino que descuida el método propio y global de la obra cartesiana. Por lo tanto, queda establecido que no podemos hablar propiamente de relaciones causales o ideas adventicias en este nivel de las consideraciones y que la objeción o problema no es realmente relevante. Un último problema que

argumentos es contradicha por esta presentación. Esto no parece seguirse si tomamos lo afirmado por Secada, quien afirma que esta división no pretende una clasificación exhaustiva de las ideas, sino que ella “expresa la importante distinción entre sensación e intelección, la cual no es estricta y primariamente causal”¹⁸⁷. Lo que Descartes pretendería es mostrar claramente cómo es que las ideas no están determinadas causalmente ni por la imaginación ni por la sensación, sino que se trata de actos del intelecto puro. La división así engarza perfectamente con el lugar en el que se encuentra, pues en la *Tercera meditación* nada exterior a la mente puede ser aseverado con certeza, sino que habremos de esperar hasta la *Sexta meditación* para ello. Por lo tanto, creo que es suficientemente evidente que las dudas sobre esta tripartición resultan justificadas y debe ser comprendida, por otro lado, según las pautas antedichas. Dicha tripartición es solo una hipótesis metodológica, que es inaceptable. Todas las ideas son innatas, tal como hemos visto.

2.4.2.4. La prioridad del intelecto

Lo que nos permite afirmar la tesis del innatismo es aquello que hemos venido tratando a lo largo de todo el presente apartado: hay una prioridad de la idea frente a la existencia de algo que corresponda o se adecue a dicha idea fuera de la mente. Que todo contenido representacional de la idea esté previamente en el intelecto implica que la posibilidad de todo juicio es posterior a la idea y requiere la materia que dichas ideas le proveen. En este sentido, afirma Secada:

La doctrina cartesiana de la prioridad del intelecto es sostenida sin excepción. En todas sus operaciones, el intelecto es cognitivamente independiente de los sentidos. Los objetos del entendimiento no son de ninguna manera determinados por, o derivados de, los objetos de la sensación. Por el contrario, todos los actos sensoriales son cognitivamente dependientes de la operación del intelecto. El contenido cognitivo de

podría surgir y que no podemos abordar aquí es el de que la tesis del innatismo de contenidos, a modo de disposiciones, parece violar uno de los principios de la interpretación tradicional, a saber, el de la *transparencia cognoscitiva* (sobre este término cf. García, Claudia, “Descartes y Suárez: sobre la falsedad no judicativa”, *op. cit.*, p. 132). Dicho principio tradicional de la interpretación implica que todo aquello que sea un contenido mental es necesariamente conocido por el intelecto; la mente es transparente a sí misma. García, en unas páginas del artículo referido, se encarga de desarticular dicha tesis y mostrar que en Descartes existe algo así como un conocimiento implícito (Sobre todo cf. *ibid.*, p. 133-134). Si la tesis de García es correcta, y creemos que despliega con suficiente evidencia textual para que lo sea, entonces el innatismo de contenidos no parece contar con otra objeción.

¹⁸⁷ Secada, Jorge, *op. cit.*, p. 103.

cualquier sensación es completamente constituido por un correspondiente acto de la intelección¹⁸⁸.

Si no se diese esta prioridad del intelecto frente a la sensación, la afirmación de que es un acto judicativo el que afirma la existencia de algo exterior y fundamenta la verdad o falsedad formal, no tendría ningún sentido. Con la percepción sensorial sería necesario suponer *eo ipso* la existencia de aquello que es percibido. La prioridad del concepto –o la idea, o la esencia– frente a la existencia, que arriba precisábamos¹⁸⁹, es coherente con la postura de un innatismo global. Esto abre las puertas al examen del acto judicativo, del cual nos haremos cargo en el siguiente capítulo.



¹⁸⁸ Secada, Jorge, *op. cit.*, p. 132

¹⁸⁹ Cf. 1.1.4 del presente texto.

3. La relación entre ideas y juicios

Se dijo al inicio del capítulo anterior que en el presente capítulo se desarrollaría la relación que existe entre las ideas y los juicios. Gracias al desarrollo del capítulo precedente, que a su vez se despliega a partir de los tres rasgos principales que habíamos identificado en las ideas en el primer capítulo, ahora tenemos un panorama claro de lo que son las ideas en Descartes. El presente capítulo está encaminado a dar luz sobre una de las dos aristas que permiten dar solución al problema terminológico que existe entre los usos de las palabras “material” y “formal” en Descartes. La primera arista, que aquí abordamos, consiste en mostrar cómo es que Descartes entiende la relación entre juicios e ideas como una relación entre forma y materia. Esto muestra uno de los dos usos de los términos que nos conciernen. En el siguiente capítulo abordaremos la otra arista, que está dada, ya no en la relación entre juicio e ideas, sino en relación a la idea solamente abstraída del juicio.

Enunciado así nuestro procedimiento, hemos de dar cuenta de cómo es que llegaremos a la clarificación de esta primera arista que hemos determinado. Requerimos internarnos a la dinámica judicativa en Descartes. El acceso a la misma más o menos preciso, presente en la *Cuarta meditación*, está dado sobre la base del problema del error. Comenzamos discutiendo este problema; de aquí deben extraerse los dos elementos que constituyen las piezas indispensables para el juicio: la voluntad y el entendimiento. Esclarecida esta dinámica, abordaremos el juzgar propiamente dicho. Así se mostrará cómo es que en última instancia los juicios requieren siempre de un elemento dado con prioridad y con un contenido representacional (la idea, según lo visto en el capítulo precedente); elemento que entra en una relación particular con la voluntad, la cual lo compone o divide, en última instancia, lo forma.

3.1. EL PROBLEMA DEL ERROR

Probada la existencia de Dios y su carácter no engañador¹⁹⁰ en la *Tercera meditación*, el problema fundamental se traslada a cómo es posible que un ser, que se define como “el

¹⁹⁰ El desarrollo de este carácter de la divinidad excede los límites de nuestro trabajo. Sin embargo, pueden revisarse las afirmaciones que al respecto hace Descartes en la *Tercera meditación* (cf. MM AT VII, 52); también se puede ver cómo este toma dicha afirmación como punto de partida en la *Cuarta meditación* (“no cabe duda de que querer engañar testifica malicia o debilidad; y que por lo tanto no le corresponde a Dios” (AT MM VII, 53)).

soberanamente perfecto [y] al que resulta contradictorio ser falaz”¹⁹¹, permita la existencia *de facto* del error¹⁹². Esta situación es evidentemente problemática. La pregunta siguiente surge inevitablemente: “¿Cómo, si Dios no es un engañador y así no permite que las ideas claras y distintas sean falsas, puede Dios permitir que yo siempre me equivoque, en particular al respecto de las ideas que no son claras y distintas?”¹⁹³. Dada la veracidad de Dios, la existencia *de facto* del error se constituye en un problema ineludible¹⁹⁴. La vía que hábilmente seguirá Descartes es trasladar el problema metafísico del error a un problema psicológico. Hará depender del propio hombre el error. De esta manera, el error quedará constituido como una nada frente a Dios, y solo tendrá un valor positivo en relación al alma humana¹⁹⁵.

3.1.1. Las primeras soluciones. El error con referencia a Dios

Una vez que hemos comprendido que el principal problema de la *Cuarta meditación* es dar cuenta de cómo es que pueden coexistir Dios y el error, entonces es sencillo revisar el itinerario que sigue Descartes para arribar a esta explicación. Detengámonos en las dos primeras estrategias que asume; estrategias que encajan con lo que podemos denominar explicaciones de corte metafísico (tal como las denomina Gueroult¹⁹⁶). Seremos breves en la siguiente explicación por dos motivos. En primer lugar, porque estas explicaciones no son del todo relevantes para nuestra investigación, aunque igual son útiles para dar cuenta del contexto en el cual se desarrollan muchas tesis que son fundamentales para nosotros. En segundo lugar, puesto que las explicaciones de corte metafísico tienen un serio problema del cual no pueden escapar y por el cual Descartes se ve instado a pasar a consideraciones de orden psicológico.

¹⁹¹ MM AT VII, 62.

¹⁹² Este problema entre la bondad divina y la existencia de hecho del error está ya presente desde la *Primera meditación*: “Tal vez Dios no haya querido que me engañe de esa manera, porque se dice que es sumamente bueno; pero si contradijera a su bondad el haberme creado tal que siempre me equivoque, a esa misma bondad le sería ajeno el permitir que me equivoque a veces; y esto último sin embargo no se puede decir” (AT VII, 21).

¹⁹³ Della Rocca, Michael, “Judgement and Will”, en: Gaukroger, Stephen (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes’ Meditations*, Malden: Blackwell Publishing, 2006, p. 143; también cf. Gueroult, *op. cit.*, I, p. 345.

¹⁹⁴ Se puede decir, de esta manera, con Cress que hay en la cuarta meditación un doble objetivo: “primero, será probado que todo lo que es clara y distintamente percibido es verdadero; segundo, la naturaleza del error será explicada” (Cress, Donald, “Truth, Error, and the Order of Reasons”, en: Cottingham, John, *Reason, Will, and Sensation*, Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 143). Como luego agrega, estos dos elementos son dos aspectos del mismo problema.

¹⁹⁵ Cf. Gueroult, Martial, *op. cit.*, I, pp. 350-351.

¹⁹⁶ Cf. *ibid.*, p. 366.

La explicación metafísica se puede dividir en dos grandes tópicos. El primero es, como afirma Della Rocca, “invocar la inescrutabilidad de Dios”¹⁹⁷. El pasaje donde queda clara y manifiesta esta alusión a la inescrutabilidad divina es el siguiente:

no debo extrañarme si Dios hace algunas cosas cuyas razones no entiendo; y que no habría que dudar de su existencia porque tal vez experimente que haya algunas otras que no comprendo, ni por qué, ni cómo hayan sido hechas por él. Porque como ya sé que mi naturaleza es muy débil y limitada, mientras que la de Dios es inmensa, incomprendible e infinita, por ello sé también a cabalidad que él puede innumerables cosas cuyas causas ignoro¹⁹⁸.

Con esta apelación, lo que se afirmaría inmediatamente es que hemos arribado a la necesaria veracidad divina. Se dirá: el que no sepamos bien cómo puede existir el error a la par de la veracidad divina es producto de nuestro limitado intelecto; cómo se evita esa contradicción queda reservado a causas inescrutables para nuestro limitado intelecto. En otras palabras, solo Dios sabe cómo es que, aun siendo él perfecto, permite la existencia del error. Con esta apelación al menos aparentemente se salva en un primer momento el problema.

Descartes elabora una segunda alternativa que está estrechamente relacionada con la anterior. Lo único que cambia es la perspectiva desde la que se parte. En la anterior se negaba la posibilidad de acceder a Dios, en tanto somos criaturas y se afirmaba la imposibilidad de entender su creación. Partíamos desde la perspectiva de una criatura, desde una parte del conjunto de la creación divina. En el segundo caso, por otro lado, se afirma la necesidad de considerar la totalidad y comprender que aquello que es una parte no puede ser entendido sino en su relación con el todo. El error, aunque aparentemente una imperfección, puede ser visto, en relación con la totalidad, como algo necesario y como parte de lo perfecto. Esto alude a la “necesidad de tomar en cuenta el panorama general”¹⁹⁹. Es preciso considerar la totalidad de lo creado para justificar alguna de sus partes. A esto se refiere Descartes cuando afirma:

siempre que preguntamos si las obras de Dios son perfectas, no hay que considerar una criatura cualquiera por separado, sino toda la universalidad de las cosas; porque

¹⁹⁷ Della Rocca, Michael, *op. cit.*, p. 144.

¹⁹⁸ MM AT VII, 55.

¹⁹⁹ Uso aquí nuevamente la expresión que usa Della Rocca. Traduzco de esta manera lo que en inglés figura como “*need to take into account the big picture*” (Della Rocca, Michael, *op. cit.*, p. 145).

aquello que tal vez no sin razón parecería muy imperfecto si estuviese solo, es perfectísimo en cuanto tiene en el mundo carácter de parte²⁰⁰.

Sin embargo, ambas posiciones adolecen del mismo defecto e impelen a Descartes a necesariamente dar un paso a un nuevo tipo de consideraciones. Gueroult señala dicho defecto como sigue:

En la medida en que establezca a un Dios incomprensible y todopoderoso, la prueba de la existencia de Dios no podrá refutar la hipótesis del gran engañador, y por querer justificar el error mediante el recurso a la incomprensibilidad de Dios se correrá el riesgo de comprometer irremediabilmente la certeza de su veracidad²⁰¹.

Si Dios resulta incomprensible en absoluto para el hombre, esto puedo justificar no solo el hecho de que no comprendamos cómo coexisten el carácter necesariamente no engañador de Dios y el error, sino que puede darse el caso de que Dios sea un perfecto engañador y no podamos comprender el porqué de su obrar. Dios podría hacer, dentro del panorama general, donde somos solo una parte, que siempre nos equivoquemos y que nunca siquiera nos acerquemos a la verdad y esto podría resultar perfecto dentro de la creación. En pos de evitar estos problemas, Descartes necesariamente tiene que ingeniar otra salida a sus consideraciones en torno al error.

3.1.2. El juicio: intelecto y voluntad

Si las respuestas anteriores al problema tenían un marcado acento en Dios, la respuesta que logra dar una aproximación que escapa de las posibles críticas, es la que da cuenta del error a partir de un fundamento psicológico²⁰². El propio Descartes anuncia este viraje hacia lo psicológico cuando anota que estas consideraciones las realiza *ad me propius accedens*, “acercándose más a sí mismo”. Este desplazamiento lo lleva a ubicar al error en la acción de

²⁰⁰ MM AT VII, 55-56.

²⁰¹ Gueroult, Martial, *op. cit.*, p. 364; *cf.* Della Rocca, p. 145ss.

²⁰² Esta denominación la extraemos también de la interpretación de Gueroult (*cf.* Gueroult, pp. 350-351; p. 366). Para ser exactos con la interpretación de Gueroult, este considera que la voluntad es un espacio donde se entrecruzan lo metafísico y lo psicológico. Para sostener dicha tesis acude a la afirmación de Descartes en PF, I, 39, donde la voluntad es colocada como una *noción primera*. Sobre el rol preciso de las nociones primeras *cf.* Hart, pp.118-119. Gueroult, incluso, llega a afirmar que hay una subordinación de la psicología a la metafísica (*cf.* Gueroult, p. 366)

sus facultades psicológicas, para ser exactos en la acción conjunta del intelecto y la voluntad.

Así escribe:

acercándome más a mí mismo e investigando cuáles sean mis errores (los cuales bastan para demostrar alguna imperfección en mí) me doy cuenta de que dependen de dos causas que concurren a la vez, a saber, de la facultad de conocer que hay en mí, y de la facultad de elegir, o de la libertad de albedrío, esto es, del intelecto y a la vez de la voluntad²⁰³.

En que es necesaria la articulación entre intelecto y voluntad para la generación de un juicio no hay mayor disputa entre los intérpretes²⁰⁴. Lo fundamental es definir cuál es la acción determinada que cada una de estas facultades, que son con propiedad “las únicas dos facultades de la mente”²⁰⁵, tienen en relación a la constitución del juicio. Tal como hemos visto, el intelecto es la facultad por medio de la cual se aprehende las ideas o esencias²⁰⁶. El intelecto es, entonces, una actividad *receptora* o pasiva; en tanto que, como se sigue, es una facultad de *percepción*²⁰⁷. La voluntad, al menos en el contexto de las *Meditaciones*, por su parte es algo más difícil de precisar. Sin embargo, en las *Pasiones del alma*, esta es presentada como la contraparte de la facultad perceptiva del alma, es decir, del entendimiento. Mientras este es pasivo, aquella es activa²⁰⁸. En los *Principios de la filosofía*, por su parte, se nos dice que el “desear, sentir aversión, afirmar, negar, dudar”²⁰⁹ son modos de la voluntad. Es claro que para la acción judicativa la voluntad debe manifestarse en un modo o en ciertos modos determinados. El *desear* o *sentir aversión* no son pertinentes para el juicio, como es claro. Estos son, más bien, modos para aquello que Descartes denomina, en la delimitación de las ideas que aparece en la *Tercera meditación*, *afectos*²¹⁰. En las *Meditaciones*, por su parte, se le

²⁰³ MM AT VII, 56; énfasis nuestro.

²⁰⁴ Cf. Caton, Hiram, *op. cit.*, p. 87; Della Rocca, Michael, *op. cit.*, p. 145-146; entre otros.

²⁰⁵ *Ibid.* p. 145; *cf.*, también, PA I, 17 y PF I, XXXII AT VIII, 17.

²⁰⁶ Cf. 2.1 del presente texto.

²⁰⁷ PA I, 19. Con todo, resulta más que llamativo que Descartes en parece adjudicarle a la voluntad un rol que incluso daría lugar a la posibilidad misma de inteligir: “unas (voluntades) son acciones del alma que terminan en el alma misma, como cuando queremos amar a Dios o generalmente aplicar nuestro pensamiento a algún objeto que no es material” (PA, I, 18).

²⁰⁸ PA I, 17.

²⁰⁹ PF I, XXXII AT VIII, 17.

²¹⁰ Cf. MM AT VII, 37 (Aunque ahí aparecen como “afectos o voluntades”). Esto, por otra parte, se corrobora en las *Pasiones del alma* (PA II, 58) donde el temor y la aversión aparecen explícitamente como afectos o pasiones.

adjudican prácticamente las mismas funciones, a excepción del negar²¹¹. En los mismos *Principios*, se nos brinda qué modo particular de la voluntad es pertinente. Ahí se anota: “para juzgar se requiere por cierto el entendimiento, porque no podemos formular juicio alguno de algo que no hemos percibido de modo alguno, pero se requiere también la voluntad para que se preste de algún modo asentimiento a la cosa percibida”²¹².

En el juicio se *asiente* algo y este asentimiento está dado por las acciones del *afirmar* y *negar*²¹³, que parecieran ser los modos precisos del *asentir*. Lo que tenemos en la estructuración de un juicio es que Descartes “parece decir que los juicios consisten en una idea del entendimiento *afirmada* o *negada* por un acto de la voluntad”²¹⁴. Tal como vemos en el pasaje previo de los *Principios* se requiere algo que es percibido, una idea, que es captada por el intelecto²¹⁵. Asimismo, es requerido algo más allá de esta idea, un acto de asentimiento de la voluntad.

Dada esta acción conjunta de intelecto y voluntad en el juicio, que resultan ser las facultades propias del pensamiento, resulta absolutamente legítimo pasar a abordar al juicio en sí mismo. En lo que sigue veremos cómo es que el asentir, dividido tal como se ha visto en el afirmar y el negar, encuentra su rol propio dentro de la teoría cartesiana de la judicación. A continuación, entonces, veremos una importante división entre clases de juicios que pueden ser identificados en los textos cartesianos, para finalmente mostrar cómo es que el problema del error determina una primacía de una clase de juicios sobre la otra. Asimismo, esto

²¹¹ Cf. MM AT VII, 57. Lo único que habría que notar es que en vez de “desear” aparece en las *Meditaciones* “buscar”; y en vez de “sentir aversión”, “huir”. Ahora bien, incluso este huir y buscar, es decir, estos afectos, presuponen un acto intelectual, “aquello que nos es propuesto por el intelecto” (*ibid.*), al igual que en los juicios.

²¹² PF I, XXXIV AT VIII, 18.

²¹³ La posibilidad de considerar al *asentir* como la *afirmación* y la *negación*, está dada en la comparación de la versión latina con la traducción francesa de las *Meditaciones*. En el mismo contexto del que venimos discutiendo se afirma: “por el entendimiento solo yo no afirmo ni niego nada, sino que solo concibo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar” (MM AT IX, 45). En la versión latina, no aparecen estos términos, sino el término “juicio” (cf. MM AT VII, 56). También puede verse esto en las respuesta a la decimo segunda objeción de Hobbes, que descartes afirma que el error es el defecto de la facultad “de juzgar, o bien de afirmar o negar” (MM AT IX, 148).

²¹⁴ Caton, Hiram, *op. cit.*, p. 87; énfasis nuestro.

²¹⁵ Ya asociado el juicio con el querer o la voluntad, fácilmente se sigue esta afirmación del siguiente enunciado de Descartes en las *Quintas objeciones*: “nada queremos de aquello de lo que no concebimos de cierta manera alguna cosa” (OYR OL, 498). Por su lado Della Rocca afirma: “Para Descartes, todas las voliciones o actos de la voluntad presuponen la percepción, presuponen que la mente considere ideas” (Della Rocca, Michael, *op. cit.*, 146).

permitirá concluir aquello que hasta este punto no se ha resuelto, a saber, cómo es que de la acción del intelecto y la voluntad puede surgir el error. Esto es lo que hemos nombrado como la explicación de corte psicológico.

3.2. JUICIOS COMO COMPOSICIÓN Y DIVISIÓN

En este punto realmente veremos cómo es que en Descartes no hay una teoría claramente desarrollada en torno al juicio. Con todo, tenemos una serie de indicaciones que nos permiten, en algún sentido, reconstruir una teoría de la judicación, que si bien no puede dejar de ser tentativa e incompleta, habrá de sernos útiles para los cometidos de la presente investigación. Procuremos en la medida de lo posible, una primera aproximación, de tal modo que podamos avanzar en su comprensión. Lo primero que hemos de lograr es una aproximación a la noción de juicio en general. Veremos que el juicio es un acto compositivo, un agrupar o reunir, en el sentido que colige, entre otros, el verbo latino *formare*. De aquí, y dada la prioridad de la idea en Descartes a la que hemos atendido en el capítulo precedente, se desprenderá la división de los juicios en dos categorías identificables: juicios de posición de existencia y juicios analíticos.

3.2.1. Juicios y composición

Descartes afirma que el juicio requiere aprehender un objeto representacional. Este será la *materia* o *sujeto* [*materia seu subiectum*] de todo juicio posible. El juicio, por ello, se constituye como una operación segunda del intelecto²¹⁶. Siguiendo este razonamiento, Descartes afirma que “siempre capto ciertamente alguna cosa como sujeto [*subiectum*] de mi pensamiento, pero también abarco algo más con el pensamiento que la semejanza de esa cosa [*rei similitudo*]; y de estos algunos se llaman voluntades o afectos, otros en cambio juicios.”²¹⁷

Además del objeto representacional, lo que Descartes denomina realidad objetiva, es decir, la cosa que es sujeto del pensamiento, o la *semejanza de esa cosa*, se abarca algo más con el pensamiento. Sobre esta semejanza, por su parte, es interesante ver cómo Descartes alude aquí a las ideas como *rei similitudo*. Similitud y *species* refieren a lo mismo²¹⁸. La idea es *species*

²¹⁶ Que Descartes conocía y aceptaba la existencia de tres operaciones intelectuales puede verse en las respuesta al conjunto de las segundas objeciones reunidas (cf. OYR AT IX, 109).

²¹⁷ MM AT VII, 37.

²¹⁸ Cf. Tweedale, Martin, *op. cit.*, p. 36.

*intelligibile, quidditas*²¹⁹ o esencia, tal como hemos visto²²⁰. Esta vinculación entre similitud y esencia nos permite comprender las alusiones constantes de Descartes a las ideas como semejantes a cosas o, incluso, como imágenes de las cosas. No debemos entender, empero, que las ideas *representen* inmediatamente a las cosas exteriores al pensamiento. Recordemos que la cosificación de las ideas quebraba cualquier vínculo inmediato entre pensamiento y cosas. Tal como hemos elaborado en el anterior capítulo, las ideas tienen una prioridad en el pensamiento²²¹, antes de cualquier otra operación del intelecto. La relación entre la cosa y la idea está solo contenida en la idea como *pretensión de representación*. Ahora bien, podemos notar que en los juicios hay “*algo más que se abarca*”, tal como hace explícito Descartes en la cita previa. La clarificación de este “algo más”, de esta excedencia, es lo que debemos desarrollar ahora.

No queda claramente determinado qué es lo que pueda ser dicha excedencia ni cómo se puede configurar el juicio. Nosotros actualmente solemos afirmar que los juicios son proposiciones predicativas en las cuales se afirma o niega algo de un sujeto determinado. Debemos preguntarnos si esta es la concepción cartesiana del juicio. Creemos, anotamos, que hemos de encaminarnos a hacer una comparación con Suárez, de modo que, ante la falta de una expresa teorización sobre el juicio en Descartes, podamos nutrirnos de una de sus fuentes.

El contexto donde Suárez se aproxima con mayor claridad al juicio es similar al que tiene lugar en Descartes, a saber, una indagación en torno al lugar propio de la falsedad²²² (en Descartes esto se da en la *Cuarta meditación*). En Suárez los juicios son una composición. Hay, por lo tanto, más de un solo componente involucrado en el juzgar. Uno de estos elementos puede ser la afirmación de un rasgo negativo, tal como afirmar que un perro no es alado. Cuando esto último acontece, el juicio se presenta como una división, aunque en último término pueda subsumirse esta división en una composición. En el tratamiento de Suárez en torno a la falsedad expresamente se afirma:

²¹⁹ Sobre esta identidad entre *species intelligibile* y *quidditas* cf. *ibid.*, p. 37.

²²⁰ Con ello también se puede fácilmente extraer que la *species* negada por Descartes es la *species sensible* o *corporal*, tal como se desprende del siguiente pasaje: “a ello respondo que ninguna especie corporal es recibida por el espíritu, sino que la concepción o la intelección pura de las cosas, ya sea corporales, ya sea espirituales, se hace sin ninguna imagen o especie coporal” (OYR OL, 507).

²²¹ cf. 2.4 del presente texto.

²²² DM, IX.

en tal *composición o división* puede encontrarse propiamente disconformidad entre el conocimiento y la cosa objeto de tal conocimiento... El antecedente es manifiesto: cuando el *entendimiento compone aquellas cosas que en la realidad no están unidas, tiene por objeto adecuado la unión o conjunción de un extremo con otro*. Por ello también abarca a los mismo extremos en el objeto actual, *uno como materia o sujeto*, con el cual compara al otro y *juzga que está unido a aquel*, juzgando también, consiguientemente, 'en acto ejercido', que hay conformidad entre los conceptos de uno y otro; luego cuando entre tales extremos no existe la unión o conformidad que el intelecto juzga, el juicio está disconforme con su objeto; se da, por consiguiente, falsedad en él, en sentido propio y riguroso²²³.

En Suárez hay una teorización más amplia de la judicación que en este rico pasaje se hace manifiesta. Esto nos permite extraer un gran número de rasgos que competen al juicio. En primer lugar, vemos que el juicio se trata de un acto del entendimiento donde existe composición y división. La composición y división requieren de algo que se compone o algo que se divide y, asimismo, se requiere comprender qué puede entenderse por componer y dividir. En tanto el juicio es intelectual en Suárez, se puede afirmar sin mayores divagaciones que lo que se compone y divide son conceptos²²⁴.

La pregunta que surge a continuación es qué quiere decir Suárez con componer y dividir. La respuesta a este problema es en Suárez indirecta y se da a través del origen de la falsedad. Esta surge en el juicio en tanto “juzga que tiene lo que no tiene o que no tiene lo que tiene: por tanto, la falsedad se encuentra propiamente en la composición y división, mas no en la simple aprehensión”²²⁵. En la pura aprehensión del concepto de algo no se puede decir que hay posibilidad de hallar algo falso. Esto es idéntico a lo que plantea Descartes en torno a la mera aprehensión de las ideas. Sin embargo, del análisis inmediato de este pasaje, se extrae que juzgar es decir que algo *tiene o no tiene algo* y que la falsedad es afirmar lo contrario a lo que la cosa realmente tiene o no tiene. La división, en este sentido, se entiende como el hecho de la atribución del *no tener*. En última instancia, dividir es afirmar la negación de algo a alguna cosa. La composición, por su parte, es lo contrario: la atribución del *tener*, afirmar de algo

²²³ DM IX, I, 17; énfasis nuestro. Sobre el carácter del juicio como composición y división luego vuelve a afirmar: “de lo dicho se desprende en qué consista la falsedad. Pues si la tomamos en sentido propio, expresa aquella disconveniencia entre el juicio del intelecto, que compone y divide, y la cosa misma como es en sí” (DM, IX, I, 19).

²²⁴ DM II, I, 1.

²²⁵ DM, IX, I, 18.

alguna cosa. Pero, en ambos casos, *se atribuye* algo a algo, ya sea de manera negativa (como un *no tener*) o de manera positiva (como un *tener*). Esta atribución puede ser entendida perfectamente como el agregar a algo otra cosa, es decir, componer (sea un rasgo positivo o negativo el que se agregue o componga). Por esto, en el pasaje que veníamos analizando, Suárez termina por explicar el juicio solo a través de la composición. Afirma Suárez, por ello, que la falsedad se da cuando el entendimiento compone aquello que en la realidad no está unido.

Esta posibilidad de reducir la composición y división al primero de los términos parece propia de la estructura del juicio. Piénsese en enunciados judicativos de composición o división tales como “el perro es mamífero” (composición, en tanto *tiene* ese género) o “el perro no es alado” (división, en tanto *no tiene* ese accidente)²²⁶. Como bien puede verse tanto los juicios de división como los de composición atribuyen, es decir, hacen una composición entre dos conceptos; ya sea de manera positiva, afirmando su conjunción, ya sea de manera negativa, negándola. Tal como aparecía en Descartes, en Suárez también se afirma que hay un concepto que sirve como *materia* o *sujeto*, de modo que hay otro concepto, que es el predicado, que se afirma o niega de dicho sujeto. Hay, así, un componer, un juntar, un reunir. Este conjunto de acciones pueden aludirse con el verbo latino *formare*.

Esta exposición breve nos da suficientes luces para poder, ahora sí, ingresar a la teoría del juicio en Descartes, que aunque escasa, guarda suficientes concordancias con la teoría presente en Suárez. Iniciemos por encontrar las similitudes entre ambas posturas. Descartes afirma, por un lado, que se puede asentir [*assentire*] o no asentir [*non assentire*] a las ideas²²⁷. Y con ello alude a la capacidad de la voluntad, que hemos visto es concomitante a la función del intelecto en el juzgar, de relacionarse con las ideas para constituir un juicio. Sin embargo, también alude al juicio de un modo distinto. Para los juicios lo fundamental está dado en el afirmar o el negar. Dicha conexión -entre el juzgar, por una parte, y el afirmar y el negar, por otra-, debe decirse, queda expuesta en la traducción francesa, donde se sustituye la palabra juicio, que

²²⁶ Ni siquiera necesitamos referirnos a los denominados *juicios infinitos* que pueden fácilmente reducirse a juicios afirmativos con un predicado negativo.

²²⁷ “Asentir o no asentir a algunas cosas cuya percepción clara y distinta no puso en mi intelecto” (AT MM VII, 61).

figura en la traducción latina, por afirmar o negar. Asimismo, figura en otras partes dentro de las *Meditaciones*²²⁸.

Ahora bien, afirmar desde aquí que asentir y no asentir son idénticos a afirmar y negar sería un error, pues, según se desprende del pasaje donde se usa asentir y no asentir, esto refiere no a dos facetas propias del juicio (como lo son el afirmar y el negar), sino, más bien, al dar un juicio o no darlo. Y esto se refuerza si acudimos a los *Principios de la filosofía*, donde se afirma: “no podemos formular juicio alguno de algo que no hemos percibido en modo alguno, pero se requiere también de la voluntad para que se preste de algún modo asentimiento a la cosa percibida”²²⁹. No prestar ninguna clase de asentimiento sería, entonces, abstenerse de juzgar. El asentir de la voluntad, en este sentido, puede manifestarse ya como afirmación, ya como negación.

Sin mucho esfuerzo vemos que el esquema de Descartes calza con el de Suárez. El afirmar es el componer y el negar es el dividir. Y ambos modos se reducen, a su vez, a un asentir, que es el acto a partir del cual se dice que *algo es tal cosa*; positiva o negativamente. Esto último coincidiría con la *atribución* en Suárez, que es el término con el que hemos llamado en este autor a la composición que subsume a la división y a la composición. La abstención del juicio se daría en Suárez como abstención de la atribución. El juicio en general siempre *abarca algo más*. En resumidas cuentas, un juicio es siempre compositivo. Y esto es evidente tanto en Suárez como en Descartes. Puede decirse, si se gusta, que el término “asentir”, en vez de “componer”, hace más preciso el vocabulario cartesiano que el suareciano, pero esto no altera el panorama general ni la confluencia hallable entre ambos autores.

Por otro lado, la separación entre las posturas de ambos autores está dada en la afirmación de la existencia exterior. Para Suárez la afirmación de dicha existencia exterior no puede resultar en ningún sentido de un juicio. Secada es preciso al afirmar que todo conocimiento esencial, toda aprehensión conceptual, presupone para un escolástico la aprehensión de la existencia de

²²⁸ Cf. “por el solo intelecto únicamente percibo ideas acerca de las cuales puedo hacer juicios”(AT VII), con “por el entendimiento solo yo no afirmo ni niego nada, sino que solo concibo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar” (MM AT IX, 45); “si afirmo y niego no empleo correctamente la libertad de albedrío” (MM AT VII, 59). En los *Principios* puede verse también en PF I, XXXIII AT VIII, 17.

²²⁹ PF I XXXIV AT VIII, 18.

la cosa²³⁰. Solo quien ha invertido este esquema, tal como hemos visto hace Descartes²³¹, puede afirmar que la existencia de lo extramental es una suerte de elemento ajeno a la esencia de la cosa –a la idea– y que requiere ser añadida para formar un juicio determinado sobre algo en el mundo. Las ideas, tal como hemos ya mencionado, no solo son representaciones de la esencia, sino que tienen una prioridad en el pensamiento. La cosificación, asimismo, las dota de un carácter puramente intramental, que deja a la correlación entre la idea y la cosa extramental como una mera pretensión.

El hecho de que la existencia sea algo que constituye un elemento que ha de agregarse a la idea indica que entre idea y existencia tiene lugar un juicio: una composición. Esta conclusión puede extraerse de lo que afirma Descartes sobre la relación entre las ideas de los seres finitos y la existencia actual o formal:

X. En la idea o el concepto de cada cosa se halla contenida la existencia, porque no podemos concebir nada sino bajo la forma de una cosa que existe; pero con la diferencia de que en el concepto de una cosa limitada se halla contenida únicamente la existencia posible o contingente, y en el concepto de un ser soberanamente perfecto está comprendida la perfecta y necesaria²³².

Este pasaje, asimismo, nos hace una distinción sumamente precisa que hemos de saber aprovechar. La esencia *contiene* la existencia. Ahora bien, la contiene de dos maneras distintas, dependiendo si se trata de un ser perfecto (ilimitado) o imperfecto (limitado). Así, los seres imperfectos solo contienen la existencia posible o contingente, en tanto que podrían no existir actualmente; la contienen solo como *pretensión*. Por otro lado, la idea de un ser perfecto, es decir, Dios, implica la existencia necesaria, en otras palabras, existe actualmente y no podría no existir actualmente. Notamos que si afirmo la existencia *actual* de una cosa imperfecta, debo hacer una *composición*, es decir, un *juicio* para poder unir a la idea su existencia actual y no como una mera potencia. La atribución de existencia de un ser perfecto no involucra, en cambio, una composición, en tanto la existencia se haya ya contenida en la

²³⁰ Secada, Jorge, *op. cit.*, pp. 7-10.

²³¹ Cf. 1.1 del presente texto.

²³² “X. In omnis rei ideam sive conceptu continetur existentia, quia nihil poffumus concipere nifi fub ratione exiflentis; nempe continetur existentia poffibilis five contingens in conceptu rei limitatae, sed necessaria & perfecta in conceptu entis summe perfecti” (OYR AT VII, 166); cf. OYR AT IX, 128.

idea *per se* de dicho ser²³³. Estas consideraciones nos muestran cómo es que los juicios que afirman la existencia, que podemos denominar *juicios de posición de existencia*, son juicios en el sentido suareciano del término, son una composición. Hay un elemento que no tiene la idea de un ente finito y que debe ser agregada.

3.2.2. Juicios analíticos

Creemos que es posible reconocer dos clases de juicios en Descartes. Esta afirmación no es poco problemática. Es indudable que en la primera clase de juicios reconocidos en Descartes, que hemos denominado de posición de existencia, existe una composición. Los propios rasgos de la idea cartesiana (inmanencia, representatividad, prioridad) prefiguran una nueva clase de juicios que no podrían ser concebidos por Suárez. Veamos con algo más de detenimiento a qué nos referimos.

En la quinta de las meditaciones, Descartes aborda el problema específico de la esencia de las cosas materiales. Ahí muestra cómo es que la esencia de las mismas no es algo más que las ideas matemáticas. Por lo demás, que el nivel de las consideraciones no es otro que el puramente ideal, puede extraerse de la siguiente afirmación: “antes de examinar si existen algunas de esas cosas [*i.e.* las cosas materiales] fuera de mí, debo considerar sus ideas en cuanto se hallan en mi pensamiento”²³⁴. Son consideraciones puramente esenciales. Descartes se dedica solo a inspeccionar las ideas que componen eso que consideramos la esencia de las cosas materiales²³⁵. En esa meditación, por lo demás, se niega rotundamente no solo el carácter extramental de esas ideas, sino también el que puedan provenir desde el exterior del pensamiento²³⁶. Aquí no puede haber posición de existencia sobre dichas ideas y, por lo tanto, no puede haber juicio. Descartes afirma al respecto de estas ideas matemáticas: “la naturaleza

²³³ Aquí parece ubicarse lo que luego Spinoza hará la primera proposición de la *Ética*, se trata de “un ser cuya esencia implica la existencia” (Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Alianza, 1988, I, 1).

²³⁴ MM AT VII, 63.

²³⁵ Esto se reafirma, por lo demás, con una alusión algo velada al carácter innato de las ideas matemáticas cuando se dice: “no me parece tanto que estoy aprendiendo algo nuevo, sino que recuerdo lo que ya antes sabía” (MM AT VII, 64). El carácter innato de las ideas matemáticas es, por lo demás, reafirmado en las *Respuestas a las quintas objeciones* (OYR OL, 501ss.).

²³⁶ “No viene a cuento si digo que tal vez esa idea de triángulo me ha llegado de las cosas externas por medio de los órganos de los sentidos, precisamente porque he visto a veces cuerpos que tienen figura triangular; porque puedo excogitar otras figuras innumerables de las que no puede haber sospecha ninguna de que se me hayan introducido alguna vez por los sentidos” (MM AT VII, 64).

de mi mente es ciertamente tal, que yo no podría sin embargo negarles mi *asentimiento*, al menos mientras las percibo claramente”²³⁷. La introducción del término “asentir” en este contexto debe llamarnos la atención. Tal como habíamos identificado, el asentir corresponde a un cierto movimiento de la voluntad propio del juicio. Y esta no es la única alusión de este tipo. Cuando habla de las percepciones claras y distintas, y específicamente las que se dan sobre las figuras geométricas, aparece la palabra “juicio” explícitamente²³⁸. Estos juicios patentemente no son iguales a los que hemos denominado de posición de existencia, puesto que aquí no hay ninguna existencia que esté siendo agregada a la idea.

El ejemplo que aparece en dicho contexto, en el cual se afirma la existencia de un acto judicativo al respecto de las realidades matemáticas, es el siguiente: “cuando considero la naturaleza del triángulo me aparece por completo evidente que sus tres ángulos son iguales a dos rectos”²³⁹. Esta afirmación podría fácilmente ser traducida a un juicio del siguiente tipo: “Los ángulos del triángulo, por su naturaleza, suman dos rectos”. El término “naturaleza”, aquí presente, no es tal que se pueda prescindir de él. Lo que aquí se está haciendo es una predicación puramente esencial, se está afirmando que hay un rasgo determinado que pertenece a una esencia. Aquí nos es imposible decir que exista realmente una composición, tal como la que existe en los juicios de posición de existencia, por lo que el juzgar tendrá que ser de una clase especial y distinguirse de esta clase de juicios.

No podemos hablar de composición con plena propiedad en este caso. Lo único que se afirma en el enunciado es que la esencia tiene una cierta característica, por ejemplo, que sus ángulos suman dos rectos. Podemos decir que este juicio solo *analiza* los componentes de la esencia misma, en su unidad, y los hace explícitos. Es manifiesto que estos juicios suponen la aprehensión de una esencia o idea como sujeto o materia del juicio. Solo pueden darse si hay un acto intelectual preliminar donde dicha esencia se exponga y se expongan los rasgos esenciales que le pertenecen. Estos podrían ser llamados, pues, *juicios analíticos*.

²³⁷ MM AT VII, 65; énfasis nuestro.

²³⁸ Cf. MM AT VII, 69-70.

²³⁹ MM AT VII, 69.

En las matemáticas, con todo, no es el único momento en el que Descartes usa la palabra juicio, sino que la usa también para referirse a la existencia del *cogito*²⁴⁰. Este uso solo parece cobrar claridad dentro de esta distinción entre juicios analíticos y juicios de posición de existencia²⁴¹. Este tema específico de la relación entre juicio y existencia del *cogito* la ha abordado con relativo detenimiento Gueroult, por lo cual será una referencia constante en el discurrir siguiente, si bien no podemos decir que estemos completamente de acuerdo con su propuesta dada la parcial oscuridad de la misma²⁴².

En primer lugar, en la *Cuarta meditación*, Descartes afirma: “cuando examinaba en estos días si existía algo en el mundo, y me daba cuenta de que del mismo hecho de examinarlo se seguía con evidencia que yo existía, no pude ciertamente no juzgar [*judicare*] que aquello que entendía tan claramente era verdadero”²⁴³. Como se puede ver en el pasaje precedente, Descartes afirma que del examen de si algo existía en el mundo, del tránsito *cogitativo* que involucra dicho examen, se seguía con necesidad su propia existencia. Esto implica que del propio hecho de pensar se sigue su existencia. Descartes usa aquí la palabra *judicare* para afirmar la existencia del *cogito*, por lo cual no parece legítimo decir que Descartes no considerase la afirmación de existencia del *cogito* un juicio²⁴⁴.

Según lo dicho, debemos conciliar en qué sentido podemos comprender la existencia del *cogito* al modo de un juicio, puesto que es evidente que no podemos considerarlo al modo de un juicio de posición de existencia. De lo contrario, y tal como anuncia en la *Tercera meditación*, habría ocasión de error y mediatez, dada en que a la idea se le agrega un elemento ajeno al propio *cogito* (la existencia extramental); mediatez que aparece como inaceptable en

²⁴⁰ Por lo demás, este ejemplo es uno de los muchos que hay, pero de los más sintomáticos y problemáticos en la obra de Descartes, por lo cual su análisis parece fructífero.

²⁴¹ Aquí aludimos a la existencia del *cogito* que abordaremos independientemente. Sin embargo, ya Gueroult anota que la existencia del pensamiento tiene el mismo carácter que las matemáticas, por lo cual lo dicho sobre los juicios y las ideas matemáticas sería perfectamente aplicable al respecto del *cogito* también (cf. Gueroult, *Martial, op. cit.*, II, p. 372).

²⁴² Gueroult está más preocupado en negar el carácter silogístico de la afirmación de la existencia del *cogito* y no tanto en indagar en qué implica la dinámica del juicio en Descartes, que según la interpretación general, y sobre la base de los que aquí hemos denominado juicios de posición de existencia, resultaría también de un acto mediato del pensamiento y no de una *intuitus mentis*.

²⁴³ MM AT VII, 58.

²⁴⁴ Cf. Gueroult, *op. cit.*, II, p. 370; quien niega explícitamente esto. Con todo, esperamos se siga de nuestra discusión, que este autor parece en cierto modo confundir al juicio con el razonamiento; donde por razonamiento se entiende estructuras discursivas del tipo del silogismo.

la aprehensión de la existencia del *cogito*²⁴⁵. En dicha meditación, empero, no afirma en ningún sentido que haya error en todas las clases de juicios²⁴⁶, sino que existe comunmente en los juicios que afirman la correspondencia entre la idea y una realidad extramental. En el juicio con relación a la existencia del *cogito* es imposible afirmar que exista error alguno, no puede darse el caso que sea falsa. Ahora bien, si se comprende que el juicio que denominamos analítico no es sino la explicitación de un rasgo propio de la esencia, entonces puede perfectamente verse que hay un acto intelectual previo que fundamenta dicho juicio y que está garantizada la inmediatez de la afirmación de la existencia del *cogito*²⁴⁷. Esta inmediatez es la que preocupa a Gueroult²⁴⁸, por ejemplo. La correcta definición de estas dos clases de juicios, analizadas a partir de los propios supuestos cartesianos, parece ayudarnos a comprender el uso aparentemente amplio e incluso paradójico que el término “juicio” parece tener en las *Meditaciones*.

A modo de conclusión, recapitemos lo hasta aquí dicho y, sobre esta base, extraigamos las consecuencias que sean pertinentes y útiles para nuestro actual discurrir. Hemos reconocido dos clases de juicios. Hemos denominado juicios de posición de existencia a aquellos que hacen una composición entre la idea y la existencia; y juicios analíticos a aquellos que enuncian solo un rasgo propio de la esencia o idea, sin realizar con esto una composición. Podría decirse que el juicio que hemos denominado analítico es tal solo por una suerte de analogía. Hemos notado que en los juicios de posición de existencia lo que hay es la agrupación o composición de un elemento contenido solo potencialmente en la idea, por ello, el propio término “componer” adquiere aquí una significación fuerte que la que estaba

²⁴⁵ Sobre la inmediatez en la aprehensión de la existencia del *cogito*, cf. Gueroult, Martial, *op. cit.*, p. 369ss.

²⁴⁶ Lo que dice textualmente el pasaje y por lo cual permite afirmar que solo refiere a los juicios de posición de existencia es lo siguiente: “el error principal y el más frecuente [*praecipuus error et frequentissimus*] que puede encontrarse en ellos, consiste en que yo juzgo que las ideas que están en mí son semejantes o conformes [*similes sive conformes*] a ciertas cosas puestas fuera de mí” (MM AT VII, 37).

²⁴⁷ Inmediatez que está dada por la identidad entre el ser y el conocer en el caso del pensamiento. Así, “la explicación misma de la paradoja certifica que ésta es puramente aparente. En efecto, el ser que me es dado en el *cogito* es pura y simplemente la luz del conocimiento, la inteligencia pura. Si se conoce la esencia del espíritu partiendo de su ser, que parece darse antes de ese mismo conocimiento, es porque el ser en cuestión no es otra cosa que la condición esencial de todo conocimiento; solo poniendo de relieve esta condición suprema del conocimiento puedo establecer la existencia de este ser. Puedo, pues, decir en este caso tanto que voy del ser al conocer como que voy del conocer al ser, pues aquí coinciden ser y conocer, como coinciden, por otra parte, el sujeto y el objeto.” (Gueroult, Martial, *op. cit.*, I, p.145)

²⁴⁸ “En él [en la certeza de la propia existencia] captamos de inmediato una vinculación entre *sum* y *cogito*.” (*ibid.*, II, p. 371).

presente en Suárez. En la segunda clase de juicios, los analíticos, puede decirse que propiamente no existe una composición y, por lo tanto, que el juicio no se da como algo distinto de la aprehensión intelectual. El *formare* (juntar, modelar, agrupar) propio de los juicios, no está presente en los juicios analíticos; hay solo una análisis de la materia o sujeto del juicio.

Veremos a continuación que el error, que es también denominado por Descartes como *falsedad formal*²⁴⁹, no podrá estar presente en los juicios de esta segunda clase. Por ello, Gueroult no se aleja de la verdad cuando afirma que la existencia del *cogito* no puede ser un juicio, sino una *intuitus mentis*. Sin embargo, este intérprete no presenta esta segunda clase de juicios que en nada anulan el carácter primario de la intuición²⁵⁰. Esta indiscernibilidad entre la intuición y los juicios analíticos establece una jerarquía entre las dos clases de juicios aquí mostradas. Propiamente solo serán juicios aquellos que afirmen la existencia. En lo que sigue resolvemos, finalmente, el asunto que habíamos dejado pendiente: la explicación psicológica del error. Asimismo, usamos el tema del error para ratificar la jerarquía que puede ser establecida entre las dos clases de juicios aquí determinadas. De modo que, como veremos, merezca solo tomar como modelo y referencia constante al juicio de posición de existencia y no al analítico.

3.3. ERROR EN LOS JUICIOS DE POSICIÓN DE EXISTENCIA

Hemos ya visto que el error existe exclusivamente en los juicios que hemos denominado de posición de existencia. Aquello que se *afirma* o se *niega* en los juicios donde cabe error es la

²⁴⁹ Cf. OYR AT IX, 181.

²⁵⁰ Descartes anota, en la *Cuarta meditación*, que “por el solo intelecto únicamente percibo ideas acerca de las cuales puedo hacer juicios, y en esto, considerado así con precisión [*praecise*] no se encuentra ningún error propiamente dicho” (MM AT VII, 56; *per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus iudicium ferre posum, nec ullus error proprie dictus in eo praecise sic spectato reperitur*). Este pasaje puede servirnos para ratificar lo dicho, por una parte, y, por otra, llamar la atención sobre un análisis terminológico todavía no hecho en Descartes. El término *praecise* tiene un uso particular en el contexto de la escuela jesuítica, uso que es evidente también en un filósofo peruano como J. de Aguilar (cf. Redmond, Walter, “Ser y poder ser en la metafísica de José de Aguilar”, en: *Ideas y Valores*, 119 (2002), pp. 19-34). Este término es usado para desatender la existencia y procurar una consideración solo en el orden de las esencias, esto es, solo en el orden de la posibilidad (cf. *ibid.*, p. 20). Si consideramos que el término *eo* está dirigiéndose a *iudicium* y no a *intellectum*, como suele tomarse, podemos afirmar que es en los juicios los que, *praecise spectato*, no pueden ser falsos. Esta sería una alusión a los que hemos denominado, pues, juicios analíticos. Sin embargo, a menos que se haga un detallado análisis de las contadas veces que aparece el término *praecise* en las *Meditaciones* (solo tiene nueve ocurrencias, sin contar las *Objeciones y respuestas*), no podrá afirmarse nada concluyente en torno al pasaje que aquí hemos revisado.

existencia de una determinada esencia. Sabemos ya que es la voluntad la que provee esta *afirmación* o *negación* en los juicios. Desde aquí podemos ya dar como conclusión que aquello que es causa del error o falsedad es la voluntad; más precisamente, la voluntad que afirma o niega la existencia. El problema que aquí abordaremos brevemente es cómo es que la voluntad está particularmente constituida para Descartes, de modo que podamos afirmar de ella que es causa del error.

El origen del error se da por la ilimitación de la voluntad frente al intelecto limitado. Se experimenta en la voluntad que ella “no está circunscrita dentro de ningún límite [*nullis illam limitibus circumscribi superior*]”²⁵¹. Por su parte, “si se consider[a] la facultad de entender, inmediatamente reconozco que ella es en mí pequeñísima [*perexiguam*] y muy finita [*valde finitam*]”²⁵². Estas dos condiciones dan pie al asentimiento por parte de la voluntad de juicios falsos. En los juicios que involucran error se requiere la afirmación de la existencia de algo fuera del intelecto. Ahora bien, la afirmación de las ideas *claras* y *distintas*, necesariamente verdaderas, involucra que la afirmación de la voluntad se subordine al intelecto y que, por lo tanto, evite caer en error. Si la voluntad se contuviese siempre dentro de los límites, que las consideraciones puramente intelectivas determinan, de lo claro y distinto, entonces el error sería imposible²⁵³. Pero, en el hombre ocurre que no siempre se da esta contención: “como la voluntad es más amplia que el intelecto, no la contengo dentro de los límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo; al ser indiferente a ellas, con facilidad se desvía de lo verdadero y de lo bueno, y así me equivoco y peco”²⁵⁴.

El error es un uso *indebido* de la facultad de elegir, un exceso de la voluntad. En otras palabras, el error:

supone una trasgresión del límite de mi inteligencia por parte de la voluntad, una trasgresión que hace que el no-conocimiento se afirme positivamente como conocimiento. Así, al elemento limitativo, constituido por los límites de mi entendimiento, se añade el elemento privativo, instaurado por la infinitud de mi

²⁵¹ MM AT VII, 56.

²⁵² MM AT VII, 57.

²⁵³ “El error adviene precisamente porque la voluntad se extiende por sobre lo que nosotros clara y distintamente inteligimos” (Della Rocca, Michael, *op. cit.*, p. 146).

²⁵⁴ MM AT VII, 58; sobre el tema de la conexión entre el error y el pecado pueden revisarse el siguiente artículo *cf.* Cress, Donald, *op. cit.*, p. 149ss.

voluntad, la cual, traspasando esos límites, transforma en ser la nada situada más allá del límite y crea la falsedad verdadera y formal²⁵⁵.

Vemos, de esta manera, cómo es que la voluntad y el intelecto se dan conjuntamente para originar el juicio erróneo. Está dada, con esto, la explicación psicológica del error, que habíamos dejado pendiente. El error se da en este “algo más”, en esta “excedencia” de la voluntad por sobre el intelecto. El intelecto pone una idea como materia de un juicio, la voluntad articula una tesis de existencia con esta idea y compone un juicio, le brinda *asentimiento*. El error acontece cuando sobrepasando lo inteligido con claridad y distinción, que debería contar siempre como una función limitativa, se asiente a algo no claro y distinto. Se viola el canon de la verdad que el propio intelecto se ha puesto a sí mismo. La voluntad, al menos en las *Meditaciones*²⁵⁶, adquiere un papel fundamental para el conocimiento. Por un lado, porque articula los juicios en general. Por otro lado, puesto que es también posibilidad de explicar la falsedad de los juicios que ella articula.

Esto nos permite determinar la jerarquía que mencionábamos entre los juicios analíticos y los de posición de existencia; lo cual es lo realmente importante para la presente investigación. Hemos ya mencionado que estos últimos serían los que merecen propiamente el nombre de juicios. Esto queda ratificado en tanto que en ellos realmente se da la acción conjunta entre el intelecto y la voluntad, esto es, la voluntad aparece en un papel fundamental, lo cual no está del todo claro en la segunda clase de juicios. A esto se añade que el *formare* del juicio, no existe en el juicio analítico, tal como habíamos afirmado en la sección preliminar, lo que los muestra como un juicio solo de manera analógica. Los juicios que nos han de servir como modelo para determinar la relación precisa entre una idea y el acto judicial en general, entonces, han de ser los *juicios de posición de existencia*. Aunque, muchos de los rasgos que extraeremos podrán extenderse a esta segunda clase de juicios identificados en este capítulo.

Quepa aquí hacer dos acotaciones. En primer lugar, parece posible perfectamente identificar de todas maneras una acción de la voluntad en la mera aprehensión de lo inteligible, tal como

²⁵⁵ Gueroult, Martial, *op. cit.*, I, p. 370.

²⁵⁶ Sin embargo, tal como afirma Caton (*cf.* Caton, Hiram, *op. cit.*, p. 88), este papel fundamental de la voluntad puede ser rastreado en las *Regulae*, al modo de la *resolutio*, con lo cual atravesaría la obra entera de Descartes.

parece seguirse de un pasaje de *Las pasiones del alma*²⁵⁷. Sin embargo, esta interesante aproximación nos desviaría del tema que aquí nos hemos propuesto como central. En segundo lugar, a partir de la explicación psicológica del error, queda claro que la causa del mismo no es Dios, sino la voluntad. Pero, este carácter de incausado por Dios, atribuye al error un carácter no cósmico o irreal²⁵⁸. No es positivo, sino que es una privación, una carencia²⁵⁹. Se muestra la distinción clara entre la realidad de las ideas y la irrealidad del error, que aludíamos en el capítulo precedente²⁶⁰.

3.4. MATERIA ET FORMA

De todo lo dicho se sigue una importante consecuencia: la relación que podemos establecer entre juicios e ideas es análoga a la de forma y materia. Los juicios son la forma de una materia determinada, son la agrupación del *subiectum*, que aquí es la materia (la idea), y un elemento concomitante. En los juicios de posición de existencia que aquí tomamos como referencia, y que además hemos determinado como los principales, el elemento concomitante es la existencia. Esta acepción del término latino *forma* como agrupación, por lo demás, no es antojadiza ni extraña. Recuérdese que el verbo latino *formare*, entre sus significados colige el de agrupar, recolectar, juntar²⁶¹. Podemos afirmar como síntesis de lo expuesto que la idea juega aquí el papel de la materia, mientras el juzgar es el *formare*: la *forma* que agrupa a esta materia con la existencia.

Si revisamos el pasaje en el que Descartes introduce el controvertido tema²⁶² de la falsedad material, veremos que él mismo anuncia este uso de las palabras “formal” y “material”, en tanto referidos al juicio y a la idea respectivamente:

²⁵⁷ PA, I, 18 (cf. n. 201 del presente texto).

²⁵⁸ “En cuanto participo también de algún modo de la nada o del no ente..., no es tan extraño que me equivoque. Y entiendo así ciertamente que el error, en cuanto es error, no es algo real que dependa de Dios” (MM AT VII, 54).

²⁵⁹ “El error no es pura negación, sino privación, o carencia de algún conocimiento que debería estar en mí” (MM AT VII, 54-55).

²⁶⁰ Cf. 2.2.2 del presente texto.

²⁶¹ Consúltese para esto el diccionario *Le petit Gaffiot* en las entradas correspondientes.

²⁶² La polémica en torno a este tema es amplísima (cf. Secada, Jorge, *op. cit.*, p. 91ss.; García, “Descartes y Suárez: sobre la falsedad no judicativa”, *op. cit.*; Hoffman, Paul, “Descartes on Misrepresentation”, en: *Journal of the History of Philosophy*, XXXIV, 3 (1996), pp. 357-381; Buroker, Jill, “Descartes on Sensible Qualities”, en: *Journal of the History of Philosophy*, XXIX, 4 (1991), pp. 585-611; Field, Richard, *op. cit.*; entre otros), sin embargo, creemos realmente que muchos de los problemas en este punto se resolverían si se dilucida correctamente el uso de los términos material y formal en Descartes.

Aunque hace poco he señalado que la falsedad propiamente dicha, o formal, no puede encontrarse sino en los juicios, no cabe duda de que hay sin embargo cierta otra falsedad material en las ideas, cuando presentan lo que no es cosa como cosa: así, por ejemplo, las ideas que tengo del calor y del frío son tan poco claras y distintas, que no puedo aprender de ellas si el frío es tan solo una privación de calor, o el calor una privación de frío, o ambas son cualidades reales, o no lo es ninguna²⁶³.

Aquí los términos “material” y “formal” se usan en el orden de lo que hemos especificado. Sin introducimos al tema de la falsedad material, hemos de precisar que esta no se dará por una atribución falsa de existencia a una idea. Esto implicaría ya un agrupar a la idea con la existencia tal como hemos visto y daría origen a una determinación formal y no material. La falsedad material se fundaría, por otra parte, en que la idea misma tiene de por sí un tal contenido que no puede determinarse si el juicio que sobre ella se forma es falso o verdadero²⁶⁴. La falsedad radica en la propia materia o sujeto (la idea) como potencia. Los cognados de los términos *forma* y *materia* en latín, en el caso de que estén referidos a la relación entre juicios e ideas, podemos ver que tienen esta particular significación. Una consideración *materialiter* al interior de una relación judicativa referirá a la consideración de la idea al interior del juicio, es decir, una aproximación a la idea haciendo abstracción de lo que aquella presenta como elemento concomitante –en última instancia, su existencia–. Por su parte, una consideración *formaliter* demandará la consideración de la agrupación que representa dicho juicio entre la idea y su existencia afirmada.

Esto permite hablar de una verdad material y formal, así como de una falsedad material y formal²⁶⁵. Estos términos ganan aquí un sentido exclusivo, en tanto que el primero refiere a la idea misma y el segundo a la relación existente entre la idea y un juicio. Fuera de esta relación idea-juicio, estos términos tendrán un significado absolutamente distinto. Esto será lo que mostraremos en el siguiente capítulo.



²⁶³ MM AT VII, 43-44.

²⁶⁴ MM AT IX, 181.

²⁶⁵ Sobre esta consideración puede verse también la división que aparece en Gueroult entre falsedad material y formal, que figura, por ejemplo en el siguiente pasaje: “[En lo que respecta a la falsedad material] es, por otra parte, evidente que las condiciones subjetivas del error, es decir, los factores de los que depende la actitud del sujeto frente al contenido representativo o de realidad objetiva de las ideas, son los que se hallan en la raíz del problema. Son ellas las que condicionan el tránsito de la falsedad material de las ideas a la ‘falsedad real y formal’ de los juicios” (cf. Gueroult, Martial, *op. cit.*, I, p. 367).

4. “Formal” y “material” en la idea y el juicio

Hemos ya resuelto una de las aristas de la tesis que da la posibilidad de solucionar el tema propio que concierne a esta tesis. En tanto que hemos de dar solución a este problema terminológico (el que se da entre los términos “material” y “formal”), este capítulo necesariamente estará dividido en tres partes. En primer lugar, presentaremos en detalle el problema con los términos que ha conducido a toda la investigación. Tras ello, acudiremos a tres intérpretes que plantean tentativas de solución a este problema; no obstante, veremos cómo es que estas tentativas de solución resultan insuficientes y descuidan aspectos importantes. En segundo lugar, haremos una revisión de la postura de Suárez al respecto del uso de estos términos. Esta revisión consideramos que no solo está justificada, sino que es absolutamente necesaria e iluminadora para poder aproximarnos al meollo del problema terminológico al que nos enfrentamos. Por último, a partir de lo visto en el capítulo precedente, veremos la segunda arista de nuestra investigación y daremos como resuelto el problema planteado.

4.1. EL PROBLEMA TERMINOLÓGICO Y LAS TENTATIVAS DE LOS EXÉGETAS PARA SU SOLUCIÓN

La presente sección puede dividirse en dos apartados. El primero concierne a la presentación del problema terminológico mismo, es decir, el problema del uso irregular de los términos “material” y “formal” en las *Meditaciones*. Problema que ha encaminado toda la presente investigación y hacia el cual hemos venido dirigiéndonos a lo largo de los capítulos anteriores. El segundo apartado presenta tres interpretaciones que pretenden resolver el problema sin lograrlo, según nuestro parecer. Estas interpretaciones no solo mostrarán la vigencia y pertinencia del problema que discutimos, sino que iluminarán –al menos negativamente– algunos aspectos del problema que pretendamos aquí resolver.

4.1.1 El problema terminológico: material y formal

Introducimos a la discusión que planteamos requiere primero revisar el origen mismo del problema y los pasajes respectivos del texto cartesiano donde los intérpretes extraen las diversas interpretaciones, la cuales pretendemos revisar en su alcance y en su propiedad. Para ello hemos de revisar el uso de tres términos (material, formal y objetivo) y cómo se articulan las mismas en tres *supuestos* pares de oposiciones.

4.1.1.1. La primera oposición: material y objetivo

En el prefacio de las *Meditaciones* Descartes afirma:

En esta palabra *idea* hay un equívoco; pues, o puede ser tomada *materialmente* por una operación de mi intelecto, y en este sentido no se puede decir que sea más perfecta que yo; o puede ser tomada *objetivamente* por la cosa representada por esta operación, la cual, aunque no se suponga que existe fuera de mi entendimiento, puede, sin embargo, ser más perfecta que yo, en razón de su esencia²⁶⁶.

Lo que queda claro en el pasaje es que la idea puede ser considerada de dos distintas maneras, lo que constituye un uso equívoco del término. El primer uso refiere a su consideración material, en el cual la idea es una “operación de mi intelecto”, es decir, una actualización ejecutada por mi propia facultad intelectual. La otra refiere a su consideración objetiva. En esta última la idea más bien se refiere al *contenido* de la idea, esto es, a “la cosa representada por esta operación”; a aquello que se muestra en la idea. Sabemos que este contenido representativo es la esencia, la misma que contiene una pretensión de existencia²⁶⁷. Aquí debemos resaltar que el propio Descartes afirma que esta idea objetivamente considerada no implica una realidad extramental, es decir, no supone su existencia fuera del entendimiento. Esto se sigue de lo dicho en el capítulo segundo del presente texto en torno a la inmanencia y la prioridad de la idea²⁶⁸. De esta manera, Descartes define tanto la materialidad de la idea como su objetividad. De esta manera, se presenta una oposición entre ambos aspectos de la idea.

Hay una importante consideración que es iluminadora en este punto. Ashworth anota en un artículo sobre Antonio Rubio, filósofo mexicano que es mencionado con respeto por el propio Descartes²⁶⁹, del cual es más probable que vengan muchas de las tesis escolásticas de Descartes, que incluso del propio Suárez²⁷⁰. Afirma que hay, para Rubio, una doble

²⁶⁶ MM AT VII, 8; énfasis nuestro.

²⁶⁷ Cf. 1.1.3 del presente texto.

²⁶⁸ Cf. 2.2 del presente texto.

²⁶⁹ Antonio Rubio es un filósofo mexicano que es elogiosamente citado por el propio Descartes: “Et pour cet effect, je vous prie de me mander les noms des auteurs qui ont escrit des cours de Philosophie y qui font le plus suivis par eux, et s'ils en ont quelques nouveaux depuis 20 ans; je ne souviens plus que des Conimbres, Toletus et Rubius” (AT III, 185).

²⁷⁰ A este artículo solo he tenido acceso a partir del documento virtual del archivo proporcionado por E. J. Ashworth misma a Sandro D'onofrio, quien lo pidió personalmente y amablemente me lo concedió para su lectura. Estoy al tanto, empero, de que la versión publicada del artículo puede encontrarse en: Ashworth, E. J.,

consideración en lo que se denomina el concepto formal (*conceptus formalis*). Por un lado, este puede ser tomado *materialmente*, como la operación del intelecto; por otro, este mismo concepto puede ser tomado *objetivamente*²⁷¹, como aquello que es representado mediante el concepto formal, es decir, en tanto representa o se dirige intencionalmente²⁷² a un *conceptus obiectivus*. Para Rubio el *conceptus obiectivus* es la cosa “que es entendida, en la medida como es representada mediante el concepto formal”²⁷³. Esto no quiere decir que la cosa entendida siempre tenga necesariamente un carácter positivo extramental. Sin embargo, puede contar con ese carácter extramental positivo tal como afirma Suárez²⁷⁴. De ahí que el Doctor Eximio afirme que el concepto objetivo solo merece tal nombre por analogía²⁷⁵. Ahora bien, en Descartes estamos cerrados a la posibilidad de establecer una distinción entre el contenido objetivo y la realidad formal de la idea y en ningún sentido podemos pensar en Descartes algo así como un *conceptus obiectivus*. El arribo a toda realidad extramental y positiva requiere de la mediación de un juicio. La realidad objetiva es un elemento de la propia idea, nunca, sin contar excepción alguna, una realidad extramental. El propio Descartes afirma: “por realidad objetiva de una idea entiendo la entidad o el ser de la cosa representada por la idea, en tanto que esa entidad está en la idea”²⁷⁶. Solo podríamos homologar el *conceptus obiectivus* de la tradición y la realidad objetiva cartesiana, si Descartes afirmase que nosotros aprehendemos tanto la idea considerada objetivamente, como la realidad extramental que pretende representar, lo que no es el caso. Solo es aprehensible en la concepción la esencia y no su

“Antonius Rubius on Objective Being and Analogy: One of the Routes from Early Fourteenth-Century Discussions to Descartes's Third Meditation”, en: Stephen Brown (ed.), *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, Turnhout, 1999, pp. 43-62. En lo que continúa, no obstante, cito la numeración en el texto digital del cual me he servido, dado que no he podido acceder a la versión editada de dicho material.

²⁷¹ “The formal concept itself has two aspects. On the one hand, it is a psychological state with whatever properties such states have; on the other hand, its representative character is integral to it. In another context, Rubius refers to the material diversity of formal concepts, insofar as they inhere in different intellects, and this suggests to me that the first aspect of the formal concept is the formal concept taken materially. If so, this would shed light on Descartes's remark that “idea” can be taken materially for the operation of the intellect, or objectively, for the thing represented by that operation” (*ibid.*, p. 15).

²⁷² Hay toda una línea interpretativa que afirma la tesis de que en Suárez y también en algunos autores medievales hay una concepción representacionista del conocimiento. Por esto mismo, no defino aquí si es que en Rubio existe una concepción intencional o representacionista, o posiblemente una mezcla de ambas, esto merecería una investigación precisa de un autor, por lo demás, casi inexplorado.

²⁷³ Ashworth, E.J., *op. cit.*

²⁷⁴ “El concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa positiva” (DM, II, I, 1). El carácter no positivo de los conceptos objetivos es el rasgo que fundamenta la posibilidad de los *entia rationis*.

²⁷⁵ *Cf. ibid.*

²⁷⁶ OYR AT IX, 124.

instanciación extramental, a la que se arriba a través de un juicio. Esta imposibilidad de aprehender ambos elementos (la esencia y la instanciación extramental de la esencia) se debe a que Descartes no parte del mismo punto que Suárez. En el caso de este último el punto de partida es la cosa existente fuera del pensamiento, mientras que para Descartes es la idea misma que es previa a toda existencia extramental²⁷⁷. El *conceptus obiectivus* queda anulado en Descartes para dar paso a la consideración de lo que la idea misma representa (que en Descartes adquiere el nombre de realidad objetiva de la idea), que es idéntica a la *consideración de lo representado* en el *conceptus formalis* mismo, que está presente en Rubio²⁷⁸. Una interpretación que pierda de vista este quiebre con la interpretación de la diada tradicional –*conceptus formalis* y *conceptus obiectivus*– necesariamente desvirtúa a Descartes.

La materialidad y la objetividad deben ser comprendidas sobre la base de estas anotaciones y no, como suele hacerse comúnmente, como inmediatamente relacionadas con el *conceptus obiectivus* y el *conceptus formalis* de la escolástica barroca. No obstante, salvado este potencial malentendido, acudir a Suárez no deja de ser absolutamente útil para la comprensión de Descartes, tal como se ha mostrado ya y ratificaremos más adelante.

4.1.1.2. La realidad formal y la segunda oposición

A esta primera oposición podemos agregar una segunda. La oposición que presentamos requiere atender a los siguientes pasajes:

Debe saberse que siendo toda idea obra del espíritu, su naturaleza es tal que no exige de sí ninguna otra realidad formal que la que recibe y toma del pensamiento o del espíritu, del que es solamente un modo, es decir, una manera de pensar²⁷⁹.

la naturaleza de la idea es tal, que de por sí no exige ninguna otra realidad formal fuera de aquella que toma de mi pensamiento, del cual es un modo²⁸⁰.

²⁷⁷ Cf. 1.1.4 del presente texto.

²⁷⁸ A que las ideas cartesianas no remiten a un concepto objetivo, albergando este la posibilidad de una realidad extramental, alude también Wells cuando afirma: “Ideas, in Descartes, taken ‘objectively’ do not have objects; they *are* the objects capable of being represented by the idea taken formally” (Wells, Norman, “Objective Reality of Ideas in...”, *op. cit.*, p.36); o cuando afirma: “Descartes’s position, however, must be understood in his own thoroughly intramental context wherein to speak of an idea is to deal with what never exists extramentally” (*ibid.*, pp. 54-55).

²⁷⁹ MM AT IX, 32.

²⁸⁰ “*talem esse naturam ipsius ideae, ut nullam aliam ex se realitatem formalem exigat, praeter illam quam mutuatur a cogitatione mea, cujus est modus*” (MM AT VII, 41).

La idea puede ser considerada, según se sigue de estos pasajes, como teniendo una realidad formal o actual [*realitas formali sive actuali*]. Recibe dicha realidad del pensamiento mismo, del cual es un modo. Detengámonos a ver qué podemos entender por esta realidad modal que se atribuye a las ideas. Para Descartes, el pensamiento es una substancia²⁸¹: una realidad que subsiste por sí misma (dado que esta característica es el atributo propio y definitorio de lo substancial²⁸²). En *Los principios de la filosofía*, afirma Descartes que “cuando consideramos que una substancia es afectada o variada” se denominan a dichas variaciones *modos*²⁸³, que son las afecciones *diversas* y *no estables* de una substancia cualquiera. Los modos se distinguen así de lo que Descartes denomina atributos, los cuales cuentan con un carácter estable e idéntico, están siempre presente en la substancia: la extensión en la substancia corpórea o el pensamiento en el alma²⁸⁴. Los atributos constituyen la esencia y naturaleza de la substancia²⁸⁵. De aquí se sigue, por ejemplo, que la inmutabilidad divina implica, por ello, que solo cuente con atributos y nunca con modos²⁸⁶. La realidad modal que se le atribuye a las ideas es perfectamente coherente dadas estas definiciones. Estas no son ni substancias ni atributos, dado que ni subsisten por sí mismas fuera del pensamiento, ni representa en algún sentido la esencia del pensamiento; de lo contrario la idea de un perro, por ejemplo, representaría un rasgo constante del pensamiento, lo que es evidentemente falso. Sin embargo, esto en nada anula el que las ideas mismas representen una esencia. Las ideas son afecciones diversas y no estables que expresan de diversas maneras la substancia pensante y reciben de ella su realidad; realidad que es denominada formal.

Sin embargo, la realidad formal o actual no solo se afirma de las ideas. Expresamente la afirma también Descartes de los seres materiales extramentales²⁸⁷. Asevera que el sol tiene una realidad formal en tanto existe en el cielo y que dicha existencia es distinta a la realidad

²⁸¹ PF I, LII AT VIII, 26.

²⁸² *Notae...*, AT VIII-2, 348.

²⁸³ PF I, LII, AT VIII, 26.

²⁸⁴ Cf. *ibid.* y *Notae...* AT VIII-2, 348.

²⁸⁵ *Ibid.*, 349

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ Con esto, Descartes no hace una innovación ni es una excepción en su tiempo. Puede atenderse, por ejemplo, al uso de *formaliter* en DM V, II, 27, donde claramente no lo adjudica a una realidad mental, sino que lo antepone a *virtualiter* y lo refiere a los individuos. Por su lado, también este uso aparecerá en Spinoza: “se sigue de aquí que el *ser formal* [*esse formalem*] de las cosas que *no son modos de pensar*” (*op. cit.*, II, 6, cor.).

que tiene como *objeto* del entendimiento²⁸⁸. Incluso predica realidad formal del propio Dios²⁸⁹. De esto se sigue que la realidad formal puede definirse como el hecho de existir, de una u otra manera y según corresponda. Que algo tenga realidad formal no significa otra cosa que afirmar que algo existe actualmente a la manera en que cada cosa *puede* existir, bien como modo, bien como atributo, bien como substancia. Esta definición aparentemente amplia de realidad formal es la única que parece dar cuenta de manera más o menos cabal de los usos que Descartes adjudica al término.

De lo anterior podemos extraer que la realidad formal de las ideas es afirmar que existen como modos de la substancia pensante. Es así como existen a la manera en que pueden existir. La existencia de la idea, *i.e.* el que posea una realidad formal, en tanto se trata de una existencia modal, la determina como dependiente de la realidad de la substancia donde ese modo existe. La realidad formal de la idea no es otra, y por ello no requiere más explicación – no se requiere encontrar otra causa²⁹⁰ –, que la que halla en el pensamiento mismo en tanto es una substancia. Así, afirma Descartes, que “en la medida en que una idea pertenece a la mente y es un modo o atributo a través del cual la mente pueda ser percibida, se dice que ella tiene realidad formal”²⁹¹. La substancia se *expresa* en sus modos de manera particular y concreta, de esta manera puede ser percibida en ellos; y puede serlo en tanto es causa de su realidad formal. Podríamos perfectamente decir que la realidad formal de la idea está dada en que ella es una actualización de la operación del pensamiento, de la facultad intelectual.

Tras haber quedado aclarado qué podemos entender por realidad formal, podemos ahora sí revelar cuál podría ser una segunda oposición. Esta puede ser apreciada en el siguiente pasaje:

²⁸⁸ OYR AT IX, 82.

²⁸⁹ “Si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tanta, que esté cierto de que ella no puede estar en mí ni formal, ni eminentemente... de ello se sigue necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que existe también alguna otra cosa que es la causa de esa idea” (MM AT VII, 42). De aquí se sigue que, si no cuento con suficiente realidad formal para dar cuenta de la realidad objetiva de alguna de mis ideas, entonces habrá de existir alguna otra cosa, cuya realidad formal pueda dar cuenta de dicha realidad objetiva, que sea, entonces, su causa. Aquí, aunque todavía de manera indirecta, se extrae la atribución de realidad formal a Dios. Para su estricta afirmación, basta con revisar la *Tercera meditación* con esta pista.

²⁹⁰ Y es importante introducir este elemento causal para comprender el modo explicativo mismo de Descartes. Esta causalidad, por lo demás, es siempre causalidad eficiente. Aguado identifica esta reducción de la causalidad a la causalidad eficiente de Descartes y, a su vez, identifica tres modos en los cuales este autor concebiría dicha causa eficiente (Fernández Aguado, Francisco, *op. cit.*, p. 47)

²⁹¹ Ashworth, E.J., “Descartes’s Theory of Objective Reality”, *op. cit.*, p. 335.

si estas ideas se toman solo en tanto constituyen ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad y todas me parecen proceder de mí de igual manera; pero considerándolas como imágenes²⁹² que representan una cosa y otras otra, es evidente que son muy diferentes entre sí. Pues, en efecto, las que me representan substancias son sin duda algo más y encierran en sí (por así decir) más realidad objetiva... que las que me representan solamente modos o accidentes²⁹³.

Se puede tomar a las ideas como modos del pensamiento, pero también puede tomárselas en tanto representan algo. Sabemos que en tanto modos tienen una realidad formal, mientras que, en cuanto se les toma como representaciones, se nos dice aquí que tienen una realidad objetiva. La idea en tanto objetiva representa un contenido particular y se distingue del resto de contenidos particulares de las ideas. Esta distinción no existe en cuanto se atiende a su realidad formal, puesto que la idea en tanto tiene una realidad formal es simplemente un modo de la substancia pensante y no atiende a su contenido particular, sino simplemente a su existencia actual modal. Esta descripción de la realidad formal y la realidad objetiva no parece distinguirse de la descripción del prefacio que acabamos de revisar. La única diferencia se da en que parece aludirse a la realidad formal con otro nombre, pues ahí aparece que la idea puede ser *tomada materialmente* y no se habla de la *realidad formal*. En ella se oponía la objetividad, no a la realidad formal, sino a una consideración material propia de las ideas.

De lo expuesto hasta aquí se puede derivar que podemos establecer como equivalentes los términos “realidad formal de la idea” y “materialidad de la idea”. En primer lugar, puesto que Descartes afirma (tanto para la materialidad de la idea en el prefacio, como para la realidad formal de la *Tercera meditación*) que la idea es una *operación* del intelecto y que es *obra* del mismo. Parece manifiesto que los términos “obrar” y “operar” alientan a la identidad. En segundo lugar, puesto que se afirma que cuando las ideas son tomadas materialmente o bien cuando se apela a su realidad formal, ellas no se distinguen entre sí: son operaciones o modos de la substancia pensante. En ambos contextos se prescinde de todo contenido y de todo carácter representativo al considerar a la idea. No nos dirigimos a ella como *idea de algo* y nos atenemos a la *mera* existencia de la idea en cuanto tal.

²⁹² Sobre cómo entender este sentido de “como imágenes” ya hemos tratado de su carácter meramente analógico en 2.4 del presente texto.

²⁹³ MM AT IX, 32.

No obstante, en cuanto existen intérpretes que han planteado una distinción entre realidad formal y materialidad de la idea, dejaremos esta segunda oposición como distinta de la primera, para luego evaluar la corrección de dicha distinción.

4.1.1.3. *La tercera oposición*

Asimismo, se plantea una tercera oposición en torno a las ideas. Esta ha sido causa de la confusión de muchos intérpretes y es el motivo fundamental de toda la controversia existente en este punto. La oposición se plantea en las *Cuarta respuestas*, siendo precisos en el pedido de Arnauld de que el autor aclare el tema de la falsedad material.

El texto opone lo formal a lo material. Oposición que desdibuja la identidad que podía extraerse entre ambos términos, tal como en la sección previa habíamos mostrado. Con todo, el lector precavido reparará en que Descartes en ningún momento afirma aquí que la oposición esté establecida entre la *realidad* formal y la materialidad de las ideas: acá se emplean los cognados de “materia” y “forma” de manera peculiar. Esto es importante, si atendemos a que en este contexto el problema no es tanto la idea misma, sino su relación con el juicio. Habrá el lector de parar en mientes el resultado del capítulo anterior. Pasemos a revisar el pasaje aludido:

Puesto que las ideas mismas no son sino formas y no están compuestas de materia, todas y cada una de las veces en que son consideradas en cuanto representen alguna cosa, no se las toma *mterial*, sino *formalmente*; porque si se las considerase, no en cuanto representan una cosa u otra, sino únicamente como operaciones del entendimiento, se podría desde luego decir que están tomadas materialmente, pero entonces no se referirían en absoluto ni a la verdad ni a la falsedad de los objetos²⁹⁴.

Se debe dejar claro que lo que en este pasaje afirma Descartes, en relación a la *materialidad* de las ideas, no refiere a aquello que él pide se entienda como ideas materialmente falsas²⁹⁵. Aquí delinea un primer sentido de material distinto al uso que se da cuando se está hablando sobre la falsedad material. El pasaje procura afirmar que hay una forma distinta de entender la materialidad de las ideas, y esta explicación no se distingue de la que se había expuesto en el pasaje del prefacio. Materialmente las ideas, en tanto son obra del pensamiento y no tienen

²⁹⁴ OYR AT IX, 180.

²⁹⁵ Las ideas materialmente falsas son, para Descartes, las que “dan al juicio materia u ocasión de error” (*ibid.*, 181).

ninguna clase de materialidad corpórea, pueden ser entendidas materialmente, mediante la abstracción de su carácter representativo u *objetivo*. Se trata así de “operaciones del entendimiento”, de actos del propio pensamiento. Y es muy importante notar que ninguna diferencia existe aquí entre la materialidad de la idea en el prefacio o la realidad formal de la *Tercera meditación* y la materialidad de la idea aquí expresada, tal y como puede apreciarse. Asimismo, en tanto su carácter representativo es anulado, no podría atribuírseles verdad o falsedad (puesto que la verdad y falsedad remiten al juicio y este implica un contenido representacional dado). Por otro lado, el pasaje alude a una clase distinta de formalidad. En este caso, las ideas son representativas. Esto hace evidente que Descartes toma aquí al término formal en un sentido distinto al presentado en la *Tercera meditación*. No comprende aquí formal como realidad formal, aludiendo así a las ideas como meros modos del pensamiento, sino como algo que además representa, al modo en que lo hace la realidad objetiva. La oposición que aquí estaría trazando el autor estaría dada entre lo material y lo formal.

Lo que suele descuidarse es lo que el propio Descartes afirma líneas más abajo, y que puede servir para guardar reparos en una interpretación demasiado rápida del asunto que tratamos: “yo no he confundido el juicio con la idea, pues he dicho que en ésta se hallaba falsedad *material*, pero que en el juicio solo puede haberla *formal*”²⁹⁶. Lo que de aquí se deriva es que lo *formal* aquí no parece estar siendo entendido en cuanto refiere a las ideas: como la realidad formal que las ideas tienen. Aquí forma refiere al juicio. Mientras que la materialidad, tal como aparece en “falsedad material”, guarda una relación con un aspecto propio de las ideas también relativo al juicio²⁹⁷; un aspecto que parece distinguirse de la materialidad de las ideas

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ El tema de la falsedad material no puede ser cabalmente explicado en el contexto de esta tesis, puesto que su correcta dilucidación se desprende como consecuencia de aquello que en esta tesis procura ser probado. Sin embargo, si asumimos que lo que aquí procura ser probado es correcto, entonces podemos decir que Descartes entiende por materialidad, en este caso, una disposición propia de la idea que dispone a un juicio a ser falso. La idea materialmente falsa brinda “materia u ocasión de error al juicio”. Descartes agrega: “la llamo falsa porque, siendo oscura y confusa, no puedo discernir si me representa algo que es o no positivo, fuera de mi sentimiento; por lo cual puedo juzgar que es algo positivo, aunque acaso no sea más que una simple privación” (*ibid.*). La idea en estos casos es “oscura y confusa” y da ocasión para errar al momento de juzgar, esto es, al momento de afirmar su existencia fuera de mi pensamiento. La idea falsa presenta como existente lo que no puede existir, presenta lo que no es nada como si fuera algo. De esta manera, por ejemplo, aunque la esencia *real* de las cosas extensas sea las cualidades matemáticas, tal como aparece en la *Quinta meditación*, tendemos a afirmar otras cualidades como reales: las cualidades sensibles. No obstante, no podemos decir que estas cualidades estén en las cosas, aunque naturalmente lo hagamos. Esta tendencia natural contenida en esta clase de ideas es lo que se denomina falsedad material.

expuesta en el prefacio de las *Meditaciones*. Descuidar la relación de los términos formal y material con el juicio parece ser el principal motivo de confusión entre los intérpretes. Entender esto requiere revisar algunas interpretaciones acerca del problema de esta tríada de oposiciones hasta aquí expuesta.

A modo de recuento podemos afirmar que Descartes parece mostrar una triple oposición que podríamos enumerar como sigue:

1. Oposición entre materialidad y objetividad.
2. Oposición entre realidad formal y realidad objetiva.
3. Oposición entre formalidad y materialidad.

De este recuento adelantamos una conclusión: no encontramos mayor problema en aceptar la identidad entre *objetividad* (en 1) y *realidad objetiva* (en 2). La disputa se origina en el cambio de sentidos que experimentan los términos “formal” y “material”. En el siguiente apartado veremos cómo es que han lidiado con este aparente problema algunos actuales comentaristas. Con ello, presentamos un marco crítico para la discusión y solución que pretendemos llevar a cabo y mostramos la vigencia y relevancia del tema que abordamos en esta investigación.

4.1.2. Posibles interpretaciones del problema

En la presente sección, abordaremos tres interpretaciones que plantean los intérpretes y que pretenden resolver el problema suscitado por el uso irregular terminológico antes expuesto por Descartes. Nuestra postura frente a estas interpretaciones será profundamente crítica y pretendemos desarticular sus alternativas de solución por parecernos insuficientes e inadecuadas. Esto abrirá el espacio para nuestra interpretación y mostrará la pertinencia y vigencia de nuestra investigación.

4.1.2.1. La variación de la acepción de materialidad según su oposición

La primera postura la tomamos de R. Field. Este intérprete afirma que hay una variación de los significados en la acepción de la noción de “materialidad” en Descartes. Habría oculto tras dicho término un carácter equívoco. La variación se daría dependiendo de si materialidad aparece opuesta a formalidad o a objetividad, respectivamente. Descartes, quien tiene el

relativo cuidado de dar cuenta del equívoco en el término “idea”, extrañamente no daría cuenta del equívoco presente en el término “material”; equívoco que parece manifiestamente sutil y difícil de hallar. Esto debería suscitar en el lector cierta suspicacia. La postura de Field se puede apreciar como sigue:

Tomando la idea materialmente, como opuesta a objetivamente, quiere decir considerar a esta como simplemente un pensamiento o modo de la mente, sin considerar su estatus de representación objetiva. Pero encontraremos que cuando Descartes considera una idea “materialmente” como opuesta a “*formalmente*”, como él hace en la discusión de la falsedad material, no descuenta el ser objetivo de la idea, mediante el cual esta representa un posible existente, sino solo su estatus de representación formal. Así el significado de ‘material’ varía dependiendo de si está opuesto a ‘formal’, o, como arriba, a “objetivo”²⁹⁸.

Por un lado, tenemos la primera acepción de materialidad, en tanto opuesta a objetividad. En este caso se aludiría al estatus de la idea como modo de la substancia pensante, prescindiendo del elemento representativo de la misma, se haría abstracción de dicho carácter representativo. Sería material una aprehensión de la idea que no se determina por su relación con algo que representa, en este sentido es una comprensión *no-relacional* de la idea. Por otro lado, podemos también oponer materialidad a formalidad. En este caso, la idea tomada materialmente no prescindiría de su contenido representativo o de su realidad objetiva. De esta manera, la idea considerada materialmente, como opuesta a formal, pierde lo que Field denomina su *estatus de representación formal*, que es distinto al modo de representación objetiva. Esta última no implica la realidad extramental de lo representado. La representación formal es una representación *relacional*, a diferencia de la representación propia de la realidad objetiva.

Si la cosa existente de manera posible, que es representada de esta manera [como realidad objetiva no relacional] por una idea, existe actualmente, entonces la idea puede decirse que representa algo, de una segunda manera, en virtud de la conformidad del ser objetivo de la idea a la naturaleza actualizada, o lo que Descartes llama la ‘realidad formal’ de un objeto existente²⁹⁹.

Según esta primera interpretación lo que se perdería al considerar la idea materialmente, en su oposición a formal, es el carácter de representación formal o relacional, es decir, la segunda

²⁹⁸ Field, Richard, *op. cit.*, p. 312.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 311.

manera en la cual podemos considerar la representación en tanto *conformidad* con una cosa extramental³⁰⁰.

Podemos decir que esta interpretación es incorrecta por al menos dos razones. La primera es por una extrapolación y falsa interpretación del pasaje del sol³⁰¹ en las *Primeras respuestas*; la segunda es un incorrecto discernimiento sobre el pasaje de las *Cuartas respuestas*, en el que se trata específicamente del tema de la falsedad material.

El primer problema proviene del descuido del contexto preciso donde se ubica el pasaje del sol en las *Primeras respuestas*. Revisemos el aludido pasaje:

“estar objetivamente en el entendimiento... [es] estar en él a la manera que los objetos suelen estar; de tal modo que la idea del sol es el sol mismo, existiendo en el entendimiento, no formalmente como en el cielo, sino objetivamente, es decir, al modo que los objetos suelen existir en el entendimiento”³⁰²

Según Field, de este pasaje puede extraerse el uso de representación formal como relacional, que es requerido para sostener su interpretación. Esto es incorrecto. En estas respuestas Descartes quiere mostrar que Caterus, el objetor, está comprendiendo mal los términos. Se afirma, por ello, que Caterus yerra, porque “mira a la cosa misma, en cuanto existe fuera del entendimiento”³⁰³. Descartes quiere que por realidad objetiva se atienda no a la cosa extramental, sino a la propia idea, en cuanto ella misma es el sol presente en el entendimiento. Esto se condice con el carácter cósmico que Descartes le ha atribuido a las ideas, según hemos visto³⁰⁴; ellas son algo prescindiendo de todo lo extramental. Con todo, queda suficientemente claro que aquí Descartes no afirma ninguna suerte de *representación formal*, tal como afirma Field, en el sentido de una correspondencia idea-cosa extramental. Descartes solo dice que el sol del cielo existe formalmente, que en el entendimiento existe una idea del sol objetivamente y que uno debe guardarse de confundir una cosa con otra. Esto se logra no mirando la idea

³⁰⁰ Valga acotar, otrosí, que hablar de un “objeto existente” para referirse a la cosa fuera del pensamiento, como en este pasaje figura y tal como lo hace este y muchos autores, delata, no solo un contrasentido, sino una profunda inconsistencia terminológica y una falta de cuidado en el correcto uso de la terminología cartesiana. Este, sin embargo, no es asunto de esta exposición.

³⁰¹ OYR AT IX, 82.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ Cf. 2.1.2 del presente texto.

desde la cosa, sino la idea desde la idea misma. Nosotros hemos afirmado que existe una *pretensión de representación* en la idea que la vincula mediata y potencialmente con la cosa extramental³⁰⁵. Pero la efectuación de dicha pretensión representación está dada por un acto judicial: que esta relación de representación sea puesta como una categoría infusa en la idea y se olvide la absoluta e inevitable mediación del juicio es un error fatal.

Por otro lado, Field parece no comprender completamente qué es lo que puede significar realidad formal. Esta puede ser interpretada como el hecho de existir a la manera en que cada cosa puede existir, lo que perfectamente se adecua a la realidad propia del sol: este es una substancia extensa que tiene una *realidad formal* y existe actualmente. Lo que quiere mostrarse en este pasaje no es otra cosa que la distinción entre el pensamiento y la cosa extramental. Cuando se alude a la idea del sol, no se alude al sol en tanto tiene una realidad formal, tampoco a la realidad formal de la idea del sol, que es simplemente una obra del pensamiento que prescinde del contenido, sino al sol en cuanto objetivamente existe en el entendimiento. Aquí es irrelevante para Descartes la correspondencia entre la idea y la cosa, puesto que esta no se da a partir de ideas meramente. La afirmación de la existencia de la representación formal, que Field pretende sostener, solo podría ser entendida por la pretensión de representación que hemos reconocido en la idea. Field lamentablemente descuida atender a las dinámicas judiciales y parece darle a las ideas un carácter de relación con lo extramental independiente del juicio, lo que es incorrecto.

Consideramos que otro error de esta perspectiva consiste en no hacer una correcta exposición de los dos sentidos propios del término “material” que aparecen en el pasaje de las *Cuartas respuestas*; así como tampoco de los dos sentidos del término “formal”, allí también presentes. Esta duplicidad de sentidos se estructura a partir del sujeto al que aluden dichos términos. El primer sentido de “material” aparece cuando se considera a la idea como una operación del intelecto prescindiendo de todo contenido representacional, igual que en el prefacio de las *Meditaciones*³⁰⁶. En otras palabras, se aluda y atiende a la sola idea. En el segundo sentido, la materialidad aparece ligada a la falsedad. Se entiende a las ideas como dando ocasión o

³⁰⁵ Cf. 2.2.1 del presente texto.

³⁰⁶ OYR AT IX, 180.

materia de error³⁰⁷. Aquí se alude y atiende al juicio, que es el lugar donde propiamente la falsedad acontece. Field no parece marcar esta distinción, en lo que refiere al término “material” y sus cognados. Lo que distingue estos usos es que remiten a dos dimensiones absolutamente distintas: el ámbito judicial y el no judicial (el de las meras ideas). Solo en el ámbito judicial puede haber falsedad y solo por remisión a él puede existir algo así como lo falsedad material. En la esfera no judicial, aquello que será lo material será algo necesariamente distinto. Este descuido lleva a Field a plantear una variación de acuerdo a la oposición, y no, más bien, una variación de acuerdo al sujeto al cual se alude con el término “materialidad” (esto es, si se alude al juicio o a la mera idea). Por lo demás, queda en un absoluto silencio al respecto del término “formal” del cual, según veremos, también se puede predicar un carácter equívoco.

El último error de Field, que hemos denunciado, se da por falta de una correcta determinación del carácter equívoco del término “material”: su carácter equívoco proviene de una razón mucho más profunda de la que Field presenta. Asimismo, Field comete un error por omisión en torno al carácter equívoco que ostenta el término “formal”. Que existe esta última variación en este término se corroborará en lo que sigue inmediatamente.

4.1.2.2. La variación de la acepción de formalidad según su oposición

Jolley sostiene que Descartes “usa la palabra ‘material’ en el mismo sentido en ambos casos,... [pero] confunde al lector mediante el uso de ‘formal’”³⁰⁸. Este autor considera que el uso del término ‘forma’ varía de acuerdo a si se opone a materialidad o si se opone a objetividad. Cuando se opone a materialidad, “‘forma’ significa objeto intencional o contenido representacional”³⁰⁹, es decir, lo formal sería idéntico a lo objetivo y distinto del mero acto del intelecto y de su carácter de modo del pensamiento. Por otro lado, cuando se opone a objetivo, entonces formal es opuesto a contenido representativo; y en este caso sería idéntico a material. Jolley afirma que “mientras Descartes es al menos consistente en el uso de ‘material’ y ‘objetivo’, parece emplear el término ‘forma’ y sus cognados en dos sentidos diametralmente

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ Jolley, Nicholas, *op. cit.*, p. 15.

³⁰⁹ *Ibid.*

opuestos”³¹⁰. En esta postura el término que se presenta como problemático es la formalidad de la idea y no la materialidad de la misma, como afirmaba la postura de Field.

Mientras la postura anterior solo aceptaba un uso equívoco en la terminología, Jolley propone que no existe propiamente un uso equívoco en el término ‘forma’, sino que hemos de considerar correctamente qué es una idea y cómo es que el conflicto se disuelve. En este sentido, Jolley afirma:

La clave para la solución de este rompecabezas parece yacer en el hecho de que las formas son esencias. Estrictamente hablando, Descartes no equivoca la palabra ‘forma’, sino que el queda atrapado en una maraña terminológica, porque él desea hablar acerca de las esencias en dos contextos muy diferentes. Las ideas son llamadas ‘formas del pensamiento’ porque estas son relativas a la esencia del pensamiento, que es un modo de la mente, o, como Descartes a veces dice, una operación del entendimiento. Pero las formas –i.e. esencias– son también lo que es representado mediante una idea³¹¹.

La palabra formal puede ser comprendida en dos sentidos distintos en lo que respecta a las ideas, mas siempre en relación a la esencia en general. El primer sentido aludiría a la idea en tanto expresión de la *esencia del pensamiento*. La idea tiene un aspecto formal, en tanto permite “percibir” a la substancia pensante en su esencia. El segundo sentido nos llevaría a comprender que las esencias son aquello que es representado por una idea. El contenido propio de la idea, su realidad objetiva, no sería una cosa existente, sino la esencia de algo, más allá de que ese algo exista o no actualmente.

Esto es coherente con lo que hemos dicho en el primer capítulo³¹². Sin embargo, creemos que es necesario ser precisos en cuanto a establecer debidamente la relación entre lo objetivo y lo formal en la idea para poder dar cuenta correctamente de esta relación. En primer lugar, dudamos que el primer sentido de “formal” relativo a la esencia del pensamiento sea siquiera viable. Esto no termina de resultar suficiente para establecer la conexión entre esencia de la substancia pensante e ideas. Es verdad que las ideas expresan a la substancia pensante, pero la relación con la esencia no queda evidenciada. En segundo lugar, al igual que la postura

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ *Ibid.*, pp. 16-17.

³¹² Cf. 1.1.3 del presente texto.

precedente, Jolley descuida el doble sentido que Descartes atribuye a la materialidad; lo omite absolutamente.

Asimismo, la variación del sentido de forma no esclarece en ningún sentido cuál es la relación entre forma y juicio, que hace patente Descartes en el pasaje de las *Cuartas respuestas*³¹³ relativo a la falsedad material, sino que la deja de lado al remitirse exclusivamente a una consideración de las meras ideas. Del mismo modo, en que Field obviaba el uso particular de material, que Descartes emplea en aquel pasaje, asociado al juicio, Jolley comete un error similar al no explicar cómo es que debemos entender lo formal en cuanto asociado al juicio y no simplemente a las ideas. Estas razones nos llevan a afirmar que, por muy sugerente que sea la hipótesis de Jolley, no termina de ser consistente para una exégesis al menos suficientemente completa del texto cartesiano.

No deja de ser interesante poder encontrar un origen común que asocie la significación de la idea como forma que represente una esencia y la idea como forma en tanto expresa la esencia que es el pensamiento, pero esta vinculación es poco clara y resulta injustificada textualmente. Descartes al colocar a la idea como un *modo*, es decir una afección de la substancia que no es estable e idéntica, la ubica como un rasgo que no es esencial, a diferencia del atributo. La realidad formal no se posee en tanto algo muestra una esencia, sino en tanto se es una substancia existente o una determinación existente en ella (un modo o un atributo). Por otro lado, la conexión entre forma y esencia no se entiende cómo podría ser sostenida también en el plano de los entes corpóreos, de los cuales Descartes también predica una realidad formal. No se ve con precisión cómo se ajusta el uso del término “formal” a estas circunstancias.

Lo antedicho nos conduce a afirmar que la interpretación de Jolley es insuficiente, aunque afirma una conexión entre idea y esencia con la que concordamos. La interpretación de Jolley y la de Field nos llevan a afirmar que es necesario dar cuenta del uso particular, no solo de un término, sino de dos: ‘material’ y ‘formal’. Esta aclaración es necesaria en tanto ambos términos no solo mientan y adquieren significado en relación con la idea, sino también en relación al juicio. Esto debe tenerse sobre todo en cuenta ante la afirmación cartesiana de que

³¹³ OYR AT IX, 180.

lo falso solo se da en los juicios y de que el problema principal para la interpretación surge en el pasaje de la *Cuarta meditación* relativo a la falsedad material.

4.1.2.3. Tercera interpretación

Una tercera posición es presentada por C. García. En ella se expresa lo siguiente en torno a las tres maneras mencionadas en las que podemos considerar a la idea:

Hay tres maneras de considerar una idea: (a) materialmente, como un modo de pensar, u operación del intelecto; (b) formalmente, en tanto que representa o en su función representativa; y (c) objetivamente, como la cosa representada³¹⁴.

Según esta postura interpretativa, la materialidad referiría al carácter de la idea en tanto modo del pensamiento, mientras la formalidad sería la idea pero como representación de una cosa, cosa que sería la realidad objetiva. Hay una profunda incoherencia en esta última posición que salta a la vista en el momento en que la contrastamos con el texto.

En primer lugar, si atendemos al uso que hace Descartes de formal en Descartes no hay un uso unívoco del término “formal”, pues este varía desde el uso que se presenta en la *Tercera meditación*, hasta el que está presente en las *Cuartas respuestas*. García parece hacer caso omiso al primer uso y se queda solo con el presente en las respuestas al juego de objeciones de Arnauld. Por ello, y porque Descartes predica realidad formal no solo de las ideas, sino también de otras cosas (como del sol y de Dios³¹⁵), la postura de García es absolutamente deficiente. Así también sucede en la definición de “material”, que tampoco alude al uso particular que dicho término adquiere en las *Cuartas respuestas* que difiere considerablemente del que aparece en el prefacio.

Asimismo, la autora comete una evidente interpolación, propia de quienes interpretan a Descartes meramente como una extensión de Suárez sin reparar en las modificaciones que nuestro autor introduce (o adquiere de un autor escolástico no conocido o escasamente conocido) en torno a su manejo terminológico. Hemos dicho ya que no es posible aceptar en Descartes la existencia de un concepto paralelo al de *conceptus obiectivus* suareciano. Esto,

³¹⁴ García, Claudia, “El innatismo de Descartes”, *op. cit.*, p. 69.

³¹⁵ Cf. 4.1.1.2 del presente texto.

puesto que dicho concepto puede ser una cosa positiva. Lo que podemos aceptar es que con realidad objetiva Descartes atiende a una dimensión propia de la idea, en cuanto representativa, propia de una cierta dimensión que aparece, por ejemplo en Rubio, dentro del propio *conceptus formalis*. Lo que aquí opera García es una interpolación en tanto que ha procurado una interpretación suareciana de Descartes sin salvar su particularidad.

Esta última postura adolece de no considerar correctamente qué se entiende por representación, que tal como hemos considerado posee en Descartes un uso equívoco³¹⁶. Y, como si ello no fuese suficiente, asume que la realidad objetiva es la cosa representada, sin considerar que el arribo a la realidad extramental sigue un estricto orden, tal como hemos podido reconocer con las interpretaciones de Gueroult y de Secada³¹⁷ en el primer capítulo.



Las tres interpretaciones previas nos conducen a afirmar que es necesario proponer una interpretación más consistente sobre el tópico preciso de las ideas. No puede hacerse caso omiso de este carácter equívoco que aparece en el uso de los términos “formal” y “material”, y en qué sentido se da dicha variación. En cuanto a “objetivo” y sus cognados, parece que no hay mayor lugar a la controversia, aunque hay que guardarse de las interpolaciones suarecianas que pueden conducir a desatender el carácter propio de Descartes. Con todo, creemos que con Suárez podemos iluminar la respuesta al uso equívoco que presentan los términos “formal” y “material” en nuestro autor.

4.2. SUÁREZ SOBRE LOS TÉRMINOS “MATERIA” Y “FORMA”

Si bien el tema propio de nuestra investigación es el uso de los términos “material” y “formal” en Descartes, la figura de Suárez resulta fundamental para comprender este uso peculiar. Lo primero que hemos de reconocer es que el uso peculiar de dichos términos adviene, no en la confrontación de la *Tercera meditación* y el prefacio –donde pudimos presenciar que los términos “formal” y “material” se hacían sinónimos–, sino en el pasaje de las *Cuartas respuestas*. En segundo lugar, hemos de responder por qué puede resultar importante traer a

³¹⁶ Cf. 2.2.1 del presente texto.

³¹⁷ Cf. 1.1.2 y 1.1.4 del presente texto, respectivamente.

colación la figura de Suárez. Aquí se pueden dar dos justificaciones: una histórica y otra textual.

En lo que se refiere a la justificación histórica, basta aludir al colegio jesuita de La Flèche en el que Descartes siguió sus estudios desde 1604³¹⁸. En un colegio jesuita es de esperarse que haya recibido una educación no solo afín a las tendencias de la Compañía, sino en torno a los filósofos que la constituían. Si bien no es posible determinar completamente si en dicha institución Descartes recibió un curso con textos suarecianos, sí es lícito, como afirma Secada, que “uno pued[a] sin riesgo conjeturar que el curso de los jesuitas de Coímbra y los comentarios de Fonseca, Toledo y Suárez, tanto como las posteriores *Disputaciones* jugaron un papel prominente en las aulas jesuitas de inicios de ese siglo”³¹⁹. Hasta aquí la justificación histórica.

No obstante, contamos también con una justificación textual que nos mueve a acudir al filósofo salmantino en este contexto. En el pasaje de las *Cuartas respuestas* –donde surge la polémica en torno al uso preciso de los términos “formal” y “material”–, para dar cuenta del tema de la falsedad material, acude a una fuente: las *Disputaciones metafísicas* de Suárez³²⁰. Dado esto, parece ineludible acudir a ese texto para poder resolver, de manera correcta, el tema que aquí nos incumbe.

Lo que veremos en esta sección es cómo Suárez usa los términos “material” y “formal” y, a partir de ello, sostendremos que podemos concluir casi todos los rasgos que el propio Descartes atribuye a dichos términos.

4.2.1. El doble uso del término ‘formal’

Hay al menos dos sentidos en los que aparece usado el término *formal* y sus cognados en la obra de Suárez. El primero aparece en la *Disputación segunda* y está referido al concepto. El segundo aparece en las *Disputación novena* y está referido a los juicios.

³¹⁸ La duración de su estancia es, según parece, discutida, pero fueron alrededor de 10 años (cf. Secada, Jorge, *op. cit.*, p. 27; cf. Williams, Bernard, *op. cit.*, p. 18).

³¹⁹ Secada, Jorge, *op. cit.*, p. 29.

³²⁰ OYR AT IX, 182.

Siguiendo el orden de aparición en el texto de Suárez es importante comenzar por la noción de formal. En ella, el término “formal” tiene un uso bastante bien definido, asociado siempre al término “concepto”. Podemos revisar esto al inicio de dicha disputación:

Se llama concepto formal al acto mismo o, lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común. Se le da el nombre de concepto, porque viene a ser como una concepción de nuestra mente [*proles mentis*]; y se le llama formal, bien porque es la última forma de la mente, bien porque representa formalmente al entendimiento la cosa conocida, bien porque, en realidad, es el término formal e intrínseco de la concepción mental, consistiendo, por decirlo así, en esto su diferencia del concepto objetivo³²¹.

Como se ve, Suárez opone concepto objetivo a concepto formal. Esta división, que Suárez afirma es común en su época³²², viene de una distinción que era conocida ya en el periodo de la Escolástica que va desde 1450 hasta 1650, también llamado periodo de plata escolástico³²³. “Concepto formal” involucra dos términos que le otorgan su significado específico. Por un lado, se trata de un “concepto”, con lo que se resalta el sentido de concepción o alumbramiento, y se afirma su carácter de producción mental [*proles mentis*]. Por otro lado, es “formal”. Se le denomina así, en tanto este es “la última forma de la mente”. De esta manera representa *formalmente* al entendimiento la cosa como el término de una operación.

Con esta explicación no parece que en Suárez obtengamos demasiada claridad sobre lo que con “formal” se pueda querer decir. Con todo, parece que puede lograrse si atendemos a la misma palabra que nos preocupa. Gracia afirma que “el concepto formal se llama *formal* porque *informa* la mente de la manera en que cualquier forma informa su sujeto y [así] termina el proceso de concepción”³²⁴. Podemos apreciar que hemos de tomar la palabra “forma” en el sentido del verbo latino *formare*, es decir, como un informar, un dar forma, un moldear. Vemos que este término no refiere tanto a un agrupar o un juntar, cuando alude al solo concepto, como sí sucede cuando está dado en la relación entre juicio e idea, tal como vimos al final del capítulo tercero, sino a un informar al pensamiento.

³²¹ DM II, I, 1.

³²² DM II, I, 1.

³²³ Gracia, Jorge, “Suárez”, en: *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, Madrid: Trotta, 1998, p. 110.

³²⁴ *Ibid.*, p. 111; énfasis nuestro.

Puede decirse que las cosas tienen una forma fuera del entendimiento (aunque este no sea el caso para Descartes³²⁵), tal como un gato merece dicho nombre, en tanto tiene la forma *gato* que informa de manera determinada su materia y la dota de un conjunto de propiedades esenciales. Análogamente, el concepto *formal* es la operación o acto mediante el cual el entendimiento se modifica de cierta manera y es *informado* de cierta manera. La formalidad propia del *concepto formal* representa el término de una operación en tanto alude al momento en que el entendimiento está ya informado de cierta manera. La mente, porque se representa algo tomando una forma particular, llega a conocerlo³²⁶. No se puede perder de vista el significado de *formare*, si queremos comprender correctamente a Suárez en este respecto. Asimismo, extraemos que una primera acepción de dicho término está dada en la relación propia que guarda algo, en este caso un *conceptus*, con el alma, la cual se *informa* de una manera específica. Aquí, el término “forma”, o más específicamente el término derivado “formal”, tiene un significado que solo concierne al concepto y en nada involucra el juicio.

El segundo uso de “formal” aparece en la novena de las *Disputaciones*. El siguiente pasaje resulta óptimo para revisar su papel con detenimiento:

En cuanto al conocimiento angélico, no es de nuestra competencia investigar si las inteligencias pueden componer y dividir en algunas cosas que no conocen perfectamente por su naturaleza, como son las sobrenaturales o contingentes, y, de esta manera, incurrir en error; o si, incluso sin *composición formal*, pueden a veces engañarse propiamente acerca de algunos objetos³²⁷.

El problema específico que se está desarrollando es el de la falsedad; tema propio de la disputación que da contexto al pasaje. Específicamente Suárez busca elidir el problema de la falsedad en el entendiendo angélico, en tanto no es el tema propio de una disputación filosófica. Sin embargo, es aquí donde Suárez nos muestra el segundo uso del término “formal” con mayor precisión. Por un lado, el Doctor Eximio afirma que no se puede afirmar si los ángeles tienen capacidad de componer y dividir. La pertinencia de esta aseveración está

³²⁵ Con esto no se puede decir, sin embargo, que Descartes sostenga una teoría hylemórfica de la realidad; sin embargo, sostenemos que en lo que refiere al uso del verbo *formare* sí puede rescatarse un uso al menos analógico. Sobre las críticas a la forma substancial cf. Garber, Daniel, “Forms and Qualities in the *Sixth Replies*”, en: *Descartes Embodied*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 257-273.

³²⁶ Gracia, Jorge, *op. cit.*, p. 111.

³²⁷ DM IX, II, 2; énfasis nuestro.

dada en que el tema preciso es el tema de la falsedad. Suárez, como hemos visto, afirma que “la falsedad en sentido propio... se encuentra en la composición y división”³²⁸. Es pertinente que Suárez sostenga que no se puede saber si los ángeles tienen el poder de componer o dividir, ya que de ello se sigue que no se puede saber si los ángeles pueden incurrir en falsedad alguna. Inmediatamente después afirma que tampoco se puede saber si incluso sin *composición formal* pueden engañarse. Acá “composición formal”, y el término “formal” en particular, refiere a una cosa distinta a la que hallamos en relación al concepto formal: aquí significa el acto mismo de componer y dividir; aquel que no se puede afirmar si existe en el entendimiento angélico. Lo que se infiere del análisis del pasaje es que Suárez está negando la posibilidad de decir si existe falsedad en el entendimiento angélico, ya en el nivel de lo compuesto o dividido (que se resumen ambos en la llamada aquí *composición formal*), ya en el nivel de lo que no está dado con esta composición o división, es decir, al nivel de lo simple. Vemos que formal significa en este contexto lo no simple: lo compuesto o dividido.

Es necesario revisar un par de pasajes más que aclaran en algunos puntos este segundo uso de formal. Suárez afirma: “es claro que la visión no tiene en sí error *formalmente* (...) ya que no *juzga* por sí misma sobre el sujeto del color; por consiguiente, no se da falsedad propia y esencial en estos actos simples”³²⁹. Se afirma que no hay falsedad en los actos simples: solo hay error *formalmente* y a esto agrega que la formalidad no existe donde no hay juicio. Donde existe un juicio, existe formalidad. Refuerza este corolario lo que Suárez dice en otro lugar, a saber, que es “el juicio del entendimiento [el] que compone o divide”³³⁰. Esto último nos revela el carácter coextensivo de tres aspectos fundamentales: no-simplicidad (composición o división), juicio y formalidad³³¹. Esto solo hace claro lo que en el pasaje sobre el entendimiento angélico aparecía. Decimos, por ello, que una segunda acepción del término “formal” está dada en la relación propia que guarda con el juicio y con aquello cuyo modo de obrar es el componer y dividir.

³²⁸ DM IX, I, 1.

³²⁹ DM IX, I, 16; énfasis nuestro.

³³⁰ DM IX, I, 19.

³³¹ Ya hemos notado esta asociación entre juicio y formar en 3.4 del presente texto.

Hay una formalidad ligada al concepto y una relativa al juicio. En el primer caso, la referencia es “algo singular e individual”³³² y se da a partir de una cierta *información* del alma, en tanto se informa en pos de hacer conocida una cosa. En el segundo caso, hay una formalidad que es relativa al juicio, que no se asocia a lo singular e individual, sino que es producto de una composición y división. El sentido de *formare* aquí está dada en torno a otra acepción; acepción que alude a un agrupar, reunir, componer. Cuando es relativo al solo concepto, empero, el término “forma” adquiere la significación de dar forma, moldear, informar. Así, la referencia a algo simple o a algo compuesto es fundamental para comprender el sentido preciso que adquiere el término que nos concierne.

4.2.2. El doble uso del término ‘materia’ en Suárez

El término “materia” tiene también dos usos que nos incumben en Suárez. Con todo, no son estrictamente divergentes. En un contexto aparece relacionado con la composición, en otro, en lo que él denomina la falsedad *cuasi-material*.

En lo que refiere al primer uso, Suárez afirma que “cuando el entendimiento compone aquellas cosas que en la realidad no están unidas, tiene por objeto adecuado la unión o conjunción de un extremo con otro”³³³. Lo que se da en una composición es que el intelecto aprehende la cosa a partir de la unión de dos términos. Un término es “como [la] materia o sujeto [*ut materiam seu subiectum*]”³³⁴ y este es comparado con el otro, a la vez que en dicho acto se juzga su unión y la existencias de conformidad entre los conceptos de ambos términos³³⁵, lo que se da como una afirmación de dicha unión.

Un concepto es como la “materia”, en el sentido de que sirve de base o sustrato para realizar un juicio, que hemos dicho se trata de un acto de componer o dividir. La materia de un juicio, de una formación compositiva, es un concepto simple que es comparado con otro. Basta pensar en un juicio cualquiera: “Sócrates es un ser humano”. Mi concepto de Sócrates, del individuo que mediante un acto del entendimiento aprehendo como tal, es aquí comparado al concepto que tengo de ser humano. En dicha afirmación se juzga que hay conformidad y unión

³³² DM II, I, 1.

³³³ DM IX, I, 17.

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ *Ibid.*

entre el concepto de Sócrates y el de ser humano. Sócrates es la materia o sujeto sobre la base del cual opero la composición. Materia, en este primer sentido, refiere a este carácter que cumple un concepto como sujeto de la predicación en el juicio. Este sentido de material es inalienable de la construcción judicativa misma. Se da solo en la relación entre el concepto y el acto judicativo que lo agrupa o reúne. Esto es lo mismo que identificábamos en Descartes, también a la luz de Suárez, en el capítulo tercero.

El segundo uso del término “material” está asociado a lo que Suárez denomina la falsedad cuasi-material. Esta se da “no como en quien afirma o pronuncia una falsedad, sino como en un signo que, de suyo, significa lo falso”³³⁶. La condición previa de esta falsedad, como afirma García, se da “cuando se aprehende una ‘composición’ o proposición sin formar un juicio acerca de su verdad o falsedad”³³⁷. La ausencia de juicio es una de las condiciones en el caso de este tipo de falsedad, pero a ello agrega Suárez que, aunque en la proposición no se afirme la verdad o falsedad de la misma, esa proposición “significa lo falso”. Así ocurre en la proposición: “dijo el necio en su corazón: no existe Dios”, para poner un ejemplo del propio Suárez³³⁸. La proposición “no existe Dios” no está siendo tomada como falsa ni como verdadera, no hay juicio alguno, sino que simplemente se hace patente la proposición. Con todo, la proposición significa algo falso de suyo. Puede decirse que esta proposición es como una materia dispuesta para la falsedad en el juicio. Si la afirmación de la verdad en el caso de la proposición “no existe Dios” se diese, entonces diríamos que se trata de un juicio falso. Se puede decir que hay una falsedad cuasi-material, en tanto, como hemos dicho, hay una materia dispuesta para lo falso. En este segundo uso del término “material”, la relación está dada de manera potencia y no entre el juicio y el concepto directamente. Por esto, no puede decirse que haya una estricta divergencia entre este segundo uso y el primero; se trata casi de una diferencia de matiz.

Tras esta revisión de la terminología suareciana nos parece prudente extraer las conclusiones pertinentes de lo dicho y revisar si existe alguna solución en torno al problema terminológico

³³⁶ DM IX, II, 4.

³³⁷ García, Claudia, *op. cit.*, p. 129.

³³⁸ DM IX, II, 4.

que se origina entre los términos “material” y “formal”. Esto, asimismo, conduce al término mismo de nuestra investigación.

4.3. *VERA SENTENTIA*

Esta última sección pretende, encabezada al estilo suareciano, dar el balance final de lo hasta aquí presentado. Procuraremos aclarar qué es lo que puede extraerse de esta controversia terminológica, a la luz del Doctor Eximio y de las interpretaciones más arriba enumeradas.

De todo lo dicho en la presente investigación podemos afirmar lo siguiente. Existe en Descartes un doble uso de los términos “material” y “formal”. El primer uso, ha sido desarrollado con precisión en el capítulo tercero y representa la primera arista de nuestro problema. Este uso ha saltado a la vista también en las consideraciones que hemos hecho en torno a Suárez en la sección preliminar y se da a partir de la relación que puede establecerse entre la idea y el juicio. En este caso, “formal” está asociado a un carácter propiamente judicativo y la idea aparece solo dentro de una determinada relación, dada, en el juicio de posición de existencia, entre la idea y la existencia extramental de un individuo que “cae bajo” esa idea. “Material” se muestra como aquello que da ocasión al juicio, es decir, a la idea que sirve de fundamento del acto judicativo. Esta relación no es explicada ni puesta en su debida posición por ninguno de los tres intérpretes sobre los cuales hemos desarrollado nuestro marco crítico en el presente capítulo.

La segunda arista, el segundo uso terminológico de los términos “material” y “formal”, se ha desarrollado a lo largo del presente capítulo y es el que debemos especificar aquí con algo de detenimiento. Este segundo uso se da a partir de la relación que pueden establecer estos términos (“material” y “formal”) con la mera idea fuera de la relación judicativa. En este caso, ambos términos son sinónimos y representan la existencia de la idea en la substancia pensante, haciendo abstracción de su contenido representativo o realidad objetiva. Son consideradas solo como operaciones del intelecto u obras del pensamiento; como modos del *cogito* o substancia pensante. En Suárez, este uso de material no lo hemos podido constatar. Quizá esto se deba a que el uso de formal, asociado al de concepto, basta para sus consideraciones y para dar cuenta de esta aproximación al mismo. No obstante, Suárez nos ha servido solo como una guía y no cumple una función determinante en nuestra investigación. Basta aludir a los pasajes del

prefacio y de la *Tercera meditación* arriba expuestos, para dar cuenta de que los términos “material” y “formal” no plantean ninguna divergencia de sentido, sino una pura sinonimia.

Como hemos visto ninguno de los intérpretes que se refieren a este problema terminológico da una aproximación lo suficientemente consistente que de cuenta del uso cartesiano. Esto se debe, según creemos, a que descuidan que puede aludirse de manera doble a la idea en Descartes: aisladamente o en relación al juicio. Vemos así que el elemento que constituye el factor de determinación del uso de “material” y “formal” es el objeto al que se alude, ya sea la relación entre ideas y juicios, ya sea a las meras ideas haciendo abstracción de la relación judicativa en la que pueden estar contenidas. En esto radica el carácter equívoco que habíamos ya anunciado en ambos términos, y no solo en uno como Jolley y Field pretendían aseverar.

Como vemos, tras haber clarificado este carácter *bisémico* de los términos “material” y “formal”, así como el fundamento del cambio en el sujeto aludido, los problemas de la interpretación cesan y la triple oposición arriba planteada se diluye. Quedan solo dos maneras de considerar a la idea meramente: por una parte, como formal o material; por otra parte, como objetiva o mentando su carácter representativo. En el otro lado, se puede considerar al juicio como unidad del compuesto, esto es, formalmente; o bien haciendo abstracción del compuesto, donde solo resta la idea simple que es la materia o sujeto de la operación judicativa. No hay inconsistencia terminológica alguna en Descartes, ni oposiciones extrañas en este aspecto. Hay una terminología que Descartes parece tomar de Suárez, al menos en lo que refiere al uso de estos términos con relación al juicio y que es motivo de confusión para aquellos que no están familiarizados con la misma.



Conclusiones

1. Pueden registrarse dos sentidos tanto en el uso del término “material”, como en el uso del término “formal” en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. El primero de los sentidos de cada término está dado en la relación que existe entre juicios e ideas. En este caso, el término “material” indicaría una aprehensión de la idea en la cual se hace abstracción de la relación judicativa en la que se encuentra inmersa. Por su parte, el término “formal” es usado para determinar la relación judicativa en su conjunto; la idea al interior de la juicio que la *informa*. El segundo de los sentidos de cada término está dado en torno a la idea aisladamente. En este caso, los términos “material” y “formal” son sinónimos. Refieren ambos a una aprehensión de la idea donde se hace abstracción del contenido representacional de la idea, o realidad objetiva de la idea. De esta manera, podemos ver que lo que existe en las *Meditaciones metafísicas* en diversos pasajes es una equivocidad terminológica.
2. Hay dos sentidos en los que puede entenderse que la idea es representativa. En un primer sentido, la idea *representa* a la cosa en la medida en que representa su esencia. Este es el sentido principal de representación. En un segundo sentido, la idea *representa* a la cosa en la medida en que representa a la cosa misma extramental. Sin embargo, ambos sentidos no son contradictorios, sino que se sigue el segundo del primero, de manera absolutamente lógica y natural. La idea representa la esencia de la cosa de manera inmediata y primaria, si bien ocurre que dicha esencia puede instanciarse en una cosa extramental. Dicha instanciación, sin embargo, es mediata para el pensamiento y requiere de un juicio que afirme que la cosa extramental instancia una esencia; o lo que es lo mismo, y más preciso en Descartes, se afirma la existencia de una determinada esencia. Esta posibilidad mediata de instanciación, empero, es ínsita a la idea, es lo que denominamos *pretensión de representación*. Toda idea pretende representar una realidad extramental.
3. Las posturas de del Busto, Gueroult y Secada nos permiten dar cuenta de un cambio en la primacía de los elementos involucrados en el proceso epistemológico frente al contexto escolástico. Mientras que en la escolástica puede verse una prioridad de la

existencia de las cosas aprehendidas intelectualmente (orden de la existencia u *ordo essendi*) frente a las aprehensiones intelectivas mismas (orden de la esencia u *ordo cognoscendi*), Descartes invierte este esquema dando prioridad a las aprehensiones intelectivas frente a la existencia de las cosas extramentales. Podemos decir que mientras la Escolástica daba prioridad a la ontología, Descartes da prioridad a la epistemología, llegando a plantear una ontología epistemológica. Esta prioridad no debe ser tomada simplemente como el énfasis en un aspecto, sino que afirma que la aprehensión intelectual de la esencia se da *previamente* a toda aprehensión de la existencia de la cosa donde se instancia esa esencia.

4. A lo largo de la obra cartesiana puede verse un cambio en su concepción de la noción de idea. Cambio que va desde una comprensión de la idea en términos fisiológicos (al modo de una proyección en una determinada parte del cerebro, la glándula H), hacia una comprensión de la idea en términos puramente anímicos e inmateriales (tomando como analogía a las ideas en la mente divina, tal como las comprende estas la Escolástica). La primera noción de idea corresponde a los textos que llegan hasta el *Discurso del método*, mientras la segunda es propia de las *Meditaciones*.
5. Pueden considerarse dos definiciones sobre las ideas, una estricta (*propria definitio*) y una amplia (*impropria definitio*). La diferencia entre el primer tipo de definición y la segunda está dada en que la *propria definitio* recoge la definición amplia y le añade un rasgo restrictivo. Vemos así que la idea, en su *impropria definitio*, es todo aquello de lo que se es consciente inmediatamente (lo que recoge dentro de sí, no solo a las esencias, sino a toda clase de suceso mental, tales como el querer, el temer, el desear, etc.). El rasgo restrictivo que agrega la *propria definitio* es que la idea es representativa. Ahora bien, el carácter representativo que aquí está presente, no es el de la representación de una cosa extramental, sino el de la representación de una esencia. Esto debido a que la representación de una cosa extramental es solo una pretensión o una potencia en la idea, con ello, el cumplimiento de la pretensión es siempre mediato y producto del juzgar.

6. La facultad que aprehende las ideas en las *Meditaciones metafísicas* no es ya, como aparece en textos anteriores cartesianos, la facultad imaginativa, sino la intelección. Esta variación de facultades deviene de una reconsideración del carácter de las ideas en Descartes. Las ideas en las *Meditaciones* son, en su definición estricta (o *propria definitio*), representación de esencias y, asimismo, tienen un carácter puramente espiritual. De allí que, dado que la imaginación en Descartes tienen un carácter corporal o fisiológico, queda vedada para poder cumplir esta clase de aprehensiones.
7. La inmanencia en Descartes se funda en lo que denominamos la *cosificación de las ideas*. Estas se constituyen como entes reales inmanentes al pensamiento y, por ello, son ellas, y no las cosas extramentales, las que son inmediatas para la mente. La cosificación puede verse claramente establecida, por su parte, en la atribución de causas a las ideas; rasgo que solo es propio de relaciones entre cosas. Esta caracterización cósmica de las ideas aleja a Descartes de la consideración no cosificante propia de la Escolástica. Esto puede verse, también, como la búsqueda de ampliar el principio de causalidad a todo ámbito de la existencia.
8. La idea es incorpórea y no imaginaria. Es un malentendido comprender a la idea como una suerte de “imagen incorpórea”, más allá de las alusiones, más bien didácticas, en las cuales Descartes parece atribuir un carácter de imagen a las ideas. No son imágenes incorpóreas por al menos tres razones: (1) No tiene sentido el hablar de una imagen incorpórea de Dios, pero Dios tiene una idea; (2) No se comprende cómo es que muchas de las ideas en sentido amplio (desear, querer, temer, etc.) pueden tener una representación al modo de imagen; (3) Es innecesario dentro del sistema epistemológico cartesiano afirmar la existencia de ideas como imágenes incorpóreas, por principio de economía, entonces, no tienen razón de existir.
9. La aprehensión intelectual de una idea es previa a todo otro acto anímico, como la sensación o la imaginación, por ejemplo. Esto se ve en el ejemplo del trozo de cera y en el pasaje de los autómatas, donde se deja establecido que aquello que se muestra en la realidad extramental solo es dado mediante un juicio. Asimismo, puede verse esto

constatado en la posición innatista cartesiana (todas las ideas son innatas y están en potencia en el alma); posición que se yergue como respuesta a la posibilidad de comunicación entre dos substancias absolutamente disímiles: la *res cogitans* y la *res extensa* (el alma y el cuerpo). La causalidad en Descartes, excepto la causalidad eminente que no viene al caso en la presente discusión, requiere de una cierta simetría entre la causa y el efecto; de ahí que la relación causal entre el cuerpo y el alma sea imposible, dada la absoluta asimetría.

10. El error en Descartes es una privación del conocimiento y, con ello, no requiere a Dios como su causa. Goza, por ello, del carácter de irrealidad. El error solo existe en tanto engendrado por un exceso de la voluntad, que funda el acto judicativo (como afirmación o negación), que sobrepasa los límites de las intelecciones claras y distintas.
11. No existe una teoría del juicio abordada aisladamente en Descartes, sino que esta teoría aparece como recurso explicativo en el contexto del problema del error. Sin embargo, puede iluminarse lo relativo al juicio acudiendo a una de sus fuentes: Francisco Suárez. A partir de este último autor podemos decir que la dinámica judicativa depende de manera fundamental del acto compositivo. El acto compositivo o judicativo supone un sujeto (concepto o idea) desde el cual puede predicarse algo; lo que se comprende como una unión o composición pensada.
12. En tanto la esencia en Descartes es previa a la existencia, entonces que algo exista debe ser predicado no desde la esencia o idea misma, sino como algo que se agrega a, o compone con, la idea. En tanto que se requiere este movimiento compositivo, en este caso estamos claramente ante un despliegue judicativo. A esta primera clase de juicios nosotros los llamamos *juicios de posición de existencia*. Estos, asimismo, son los principales dentro del contexto de las *Meditaciones metafísicas*.
13. Existe una segunda clase de juicios, a los cuales denominaremos *juicios analíticos*. La existencia de los mismos está dada en el uso que el propio Descartes hace del verbo

judicare. Estos juicios no serían propiamente compositivos, sino, más bien, solo enunciarían componentes dados en la esencia. Esto juicios, sin embargo, aunque consideramos que es absolutamente indispensable reconocerlos, los consideraremos juicios, más bien, por una suerte de analogía. Esto, en tanto que, si determinamos la dinámica judicativa como dada por el acto de componer, el juicio analítico no puede ser propiamente compositivo.

14. El uso del término “formal” adquiere en este contexto su sentido a partir del acto compositivo propio del juicio. El verbo latino *formare* cuenta, entre sus múltiples acepciones, el “juntar”, “recolectar”, “poner junto”. Asimismo, se ve cómo es que es necesario que, antes de este *formare*, exista una idea, con un contenido representativo dado, que sea aquella que sirva como *materia* o *sujeto* sobre la cual opera el *formare*.
15. La postura de Field, que afirma que el término “material” varía según se oponga a “formal” o a “objetivo”, resulta una postura insuficiente. En primer lugar, puesto que la concepción del término “formal” no cuenta con el amparo textual suficiente y adecuado. En segundo lugar, yerra por omisión, puesto que no da cuenta de que es necesario admitir una equivocidad presente en el término “formal” de la que no da cuenta en absoluto.
16. La postura de Jolley, que afirma una variación en las *Meditaciones* del término “formal” según su oposición a “material” o a “objetivo”, resulta una postura insuficiente. En primer lugar, puesto que piensa que la realidad formal está dada en relación a una esencia o a alguna determinación esencial, lo que es una extrapolación sin amparo textual y, asimismo, deja sin posibilidad de comprensión cómo es que puede predicarse, por ejemplo, la realidad formal de los entes extensos. Asimismo, Jolley, al afirmar la conexión entre forma y esencia, descuida cuál es la relación formal de la que habla Descartes, presente entre las ideas y los juicios.
17. La postura de García, que afirma que no existe variación alguna en los términos “material” y “formal”, resulta una postura insuficiente. En primer lugar, puesto que no

considera el patente problema terminológico que existe en el uso del término “formal” y “material” en las *Meditaciones* y pretende dar definiciones unívocas de todos esos términos. Asimismo, García parece cometer una terrible interpolación, a partir de sobreponer las consideraciones suarecianas, en torno al *conceptus obiectivus* y al *conceptus formalis*, a las consideraciones cartesianas. Así, comprende, por ejemplo, las realidad objetiva de las ideas al modo en que Suárez presenta el *conceptus obiectivus*, lo que es absurdo, puesto que, mientras que este puede ser una cosa positiva y extramental, la realidad objetiva es siempre una cosa intramental y solo afirmada mediante un juicio como instanciándose en la realidad. Del mismo modo, afirma a lo “formal” como el carácter representativo de las ideas, lo que no deja comprender el uso de este término en, por ejemplo, la *Tercera meditación*. Solo a partir de esta interpolación suareciana, puede García abrir paso a su interpretación unívoca de los términos.

18. El uso de formal, tanto en la información de la mente, como de la formación de un juicio, pueden encontrarse en las *Disputaciones metafísicas* de Suárez y ayudar, como en otros muchos casos, con el respectivo distanciamiento de los autores, a comprender mejor a Descartes. El uso de material, en cambio, de manera similar a Descartes, solo la hemos encontrado en relación al juicio, donde el concepto es ahí materia o sujeto de la judicación. El uso que hace sinónimos a material y a formal en la aprehensión de las meras ideas, no lo hemos encontrado en Suárez.

Bibliografía

De Descartes:

- *Cartas sobre la moral*, La plata: Yerba Buena, 1945
- *Las pasiones del alma*, Madrid: EDAF, 2005.
- *Las pasiones del alma*, Madrid: Iberia, 2005.
- *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- *Meditaciones metafísicas y Las pasiones del alma*, Buenos Aires: Orbis, 1981.
- *Meditaciones metafísicas*, La plata: Terramar, 2004.
- *Obras completas*, Paris: Garnier, 1990.
- *Obras escogidas*, Buenos Aires: Schapire, 1965.
- *Obras escogidas*, Buenos Aires: Sudamericana, 1967.
- *Ouvres de Descartes*, editada por Ch. Adam y P. Tannery, París: Léopold Cerf, 1897-1913.
- *Philosophical Essays and Correspondence*, Indianápolis: HPC, 2000.
- *Tratado del hombre*, Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- *Tratado del hombre*, Madrid: Editora Nacional, 1980.

Bibliografía empleada:

- Aguado, Francisco, *Dios “causa sui” en Descartes y otros ensayos*, Madrid: Samsa, 1990.
- Alquié, Ferdinand, *A filosofía de Descartes*, Barcelona: Presença, 1993.
- Ariew, Roger y Marjorie Grene, “Ideas, in and before Descartes”, en: *Journal of History of Ideas*, LVI, 1 (1995).
- Ariew, Roger, *Descartes among the Scholastics*, Leyden: Brill, 1999.
- Ashworth, E. J., “Antonius Rubius on Objective Being and Analogy: One of the Routes from Early Fourteenth-Century Discussions to Descartes's Third Meditation”, en: Stephen Brown (ed.), *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, Turnhout, 1999.

- Ashworth, E. J., “Descartes’s Theory of Objective Reality”, en: *The New Scholasticism*, LXIX, 3 (1975).
- Battán, Ariela, “Idea y representación en la teoría cartesina de la percepción”, en: *Agora*, XXVI, 2 (2007).
- Brodbeck, May, “Descartes and the Notion of Criterion of External Reality”, en: *Reason and Reality*, Londres: Macmillan, 1972.
- Buroker, Jill, “Descartes on Sensible Qualities”, en: *Journal of the History of Philosophy*, XXIX, 4 (1991).
- Caton, Hiram “Will and Reason in Descartes’s Theory of Error”, en: *The Journal of Philosophy*, LXXII, 4 (1975).
- Costa, Michael, “What Cartesian Ideas are not?”, en: *Journal of History of Philosophy*, XXI, 4 (1983).
- Cress, Donald, “Truth, Error, and the Order of Reasons”, en: Cottingham, John, *Reason, Will, and Sensation*, Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Da Costa, Joice, *Suposição, Significado e Referência*, Porto Alegre: Letra & Vida, 2011.
- Del busto, Jorge, “Descartes y la escolástica”, en: *Revista de la Universidad Católica*, I, 1 (1945).
- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Atajos, 1996.
- Della Rocca, Michael, “Judgement and Will”, en: Gaukroger, Stephen (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes’ Meditations*, Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- Fernández, José Luís, “La idea en Descartes”, *Anuario Filosófico*, 9 (1976).
- Fernández, Juan, *La idea en Descartes*, Navarra: Universidad de Navarra, 1960.
- Field, Richard, “Descartes on the Material Falsity of Ideas”, en: *The Philosophical Review*, CII (1993).
- Forlivesi, Marco, “La distinction entre concept formel et concept objectif : Suárez, Pasqualigo, Mastri”, en: *Les études philosophiques*, I, 60 (2002).
- Garber, Daniel, “Forms and Qualities in the *Sixth Replies*”, en: *Descartes Embodied*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Garber, Daniel, “Descartes and Occasionalism”, en: *Descartes Embodied*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

- García, Carla, “El innatismo de Descartes”, en: *Dianoia*, XLIV, 44 (1998).
- García, Claudia, “Descartes y Suárez: sobre la falsedad no judicativa”, en: *Analogía Filosófica*, XII, 2 (1998).
- Gomila, Antoni, “La teoría de las ideas de Descartes”, en: *Teorema*, XVI, 1 (1996).
- Gracia, Jorge, “Suárez”, en: *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, Madrid: Trotta, 1998.
- Hart, Alan, “Descartes’ ‘notions’”, en: *René Descartes*, Nueva York: Routledge, 1991.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2009.
- Hoffman, Paul, “Descartes on Misrepresentation”, en: *Journal of the History of Philosophy*, XXXIV, 3 (1996).
- Jolley, Nicholas, *The Light of the Soul*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Lucas, Peter y J. N. Wright, “Descartes and the Wax – Two Rejoinders to Mr. Smart”, en: *The Philosophical Quarterly*, I, 4 (1951).
- Magnavacca, Silvia, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- Martial Gueroult (*Descartes según el orden de las razones*, Caracas: Monte Ávila, 2005).
- Michael, Elsa y Fred Michael, “Ideas in Seventeenth-Century Psychology”, en: *Journal of the History of Ideas*, L, 1 (1989).
- Pascal, Georges, *Descartes*, San Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 51.
- Peñafiel, Leonardo, *Disputationes Theologicas in Primam Partem Divi Thomae, De Deo Uno*, I, Lyon, 1663.
- Redmond, Walter, “Ser y poder ser en la metafísica de José de Aguilar”, en: *Ideas y Valores*, 119 (2002).
- Secada, Jorge, “Descartes y la escolástica”, en: *Areté*, VII, 2 (1995).
- Secada, Jorge, *Cartesian Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000 .
- Sepper, Dennis, *Descartes’s Imagination*, Berkeley: University of California Press, 1996.
- Smart, J. J. C., “Descartes and the Wax”, en: *The Philosophical Quarterly*, I, 1 (1950).
- Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Alianza, 1988.

- Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, Madrid: Gredos, 1960.
- Tweedale, Martin, “Mental Representation in Scholasticism”, en: Smith, J-C (ed.), *Historical Foundations of Cognitive Science*, Londres: Kluwer Academic, 1990.
- Villoro, Luís, *La idea y el ente en Descartes*, México D.F.: FCE, 1965.
- Wells, Norman, “Objective Reality in Descartes, Caterus and Suárez”, en: *Journal of the History of Philosophy*, XXVIII, 1 (1990), pp. 47-48.
- Wells, Norman, *Descartes and the Scholastics Briefly Revisted*, XXXV, 2 (1961).
- Williams, Bernard, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, Madrid: Cátedra, 1996.

