



El concepto de "representación" en Descartes

Autor:

Casali, Carlos A.

Tutor:

Cullen, Carlos

1988

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



043
C334C

Tesis

1-7-26
1-7-27

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
N° 863.612	MESA
- 3 JUN. 1988	
Agr.	ENTRADAS

TESIS DE LICENCIATURA EN FILOSOFIA:

El concepto de "representación" en Descartes.

Autor: CARLOS A. CASALI 4053 - ✓

L.U.N° 0360/78

Dirección: Inclán 2931-Cop.Fed.

T.E.: 921-4158

Supervisada por: Lic. CARLOS CULLEN.



INDICE

✓ <u>INTRODUCCION: La aporía de Menón</u>	1
✓ I) <u>FASE METODOLÓGICA DE LA "PRESENTACION"</u>	2
I-1) <u>Los cuatro preceptos del método</u>	2
I-1-a) Precepto de la evidencia	2
I-1-b) Precepto del análisis	6
I-1-c) Precepto del orden	14
I-1-d) Precepto de la enumeración	19
I-2) <u>La mathesis universalis</u>	20
I-3) <u>Salida metodológica de la aporía planteada por Menón</u>	24
✓ II) <u>FASE DE FUNDAMENTACION DE LA PRESENCIA</u>	26
II-1) <u>El camino de la duda hacia el cogito: La disolución del mundo como presencia natural</u>	31
II-2) <u>El camino de la duda hacia el cogito: el máthema</u>	35
II-3) <u>El camino de la duda hacia el cogito: el genio maligno</u>	38
II-4) <u>El cogito</u>	42
II-5) <u>Los caracteres ontológicos del cogito</u>	40
II-C) <u>Refermulación del concepto de substancia</u>	51
✓ III) <u>FASE RE-PRESENTATIVA DE LA PRESENCIA</u>	58
III-1) <u>El pensamiento</u>	59
III-2) <u>La idea</u>	64
III-3) <u>Realidad formal y realidad objetiva de la idea</u>	67
III-3-a) Significado de realidad objetiva	69
III-3-b) Significado de realidad formal	69
III-3-c) La relación causal entre realidad objetiva y realidad formal	72

III-1) <u>Primeras pruebas de la existencia de Dios</u>	73
III-2) <u>Las objeciones de Spinoza</u>	77
III-3) <u>Error y falacidad</u>	81
III-4) <u>El principio: presentación y re-presentación</u>	
↓ <u>CONCLUSIÓN: salida cartesiana de la aporía de Menón</u>	108

EL CONCEPTO DE "REPRESENTACION" EN DESCARTES

INTRODUCCION

En el diálogo platónico que lleva su nombre Menón plantea la siguiente aporía: "¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello de lo cual no sabes en absoluto qué es? ¿Proponiéndotelo como qué cosa de las que no sabes, lo buscarás? Y si por gran casualidad lo encontraras, ¿cómo sabrías que esto es aquello que no conocías?" (1). Platón intentó salir de la aporía mediante la teoría de la reminiscencia la cual se articula con su teoría de las ideas. Con ese movimiento de salida, Platón funda la filosofía en cuanto metafísica: La vía metodológica de la reminiscencia se apoya en el mundo suprasensible de las ideas.

En nuestro trabajo sobre el concepto de "representación" en Descartes, pretendemos incluir las formulaciones cartesianas dentro del contexto planteado por la aporía de Menón. Así pretendemos presentar el concepto cartesiano de "representación" a través de un movimiento constitutivo que recorre tres fases:

I) La fase metodológica de la presentación en la cual la idea se determina como presencia inmediata. Seguiremos aquí los textos de Descartes, donde elabora su método -fundamentalmente las Regulae- como el sistema de los procedimientos por los cuales la verdad es buscada y encontrada. Centraremos el análisis en las "naturalezas simples" alrededor de las cuales se articula el método como camino de descubrimiento de la verdad.

II) La fase de fundamentación de la presencia en la cual Descartes elabora su metafísica en un movimiento de retrofundación respecto del método: aquella presencia metodológicamente buscada y encontrada, necesita un fundamento. Descartes lo encuentra en el cogito y en su reformulación del concepto de "sustancia". Seguiremos este movimiento de "retrofundación" a través de las Meditaciones.

III) La fase re-presentativa de la presentación en la cual la inmediatez de la presencia que caracterizaba la fase metodológica, sin perderse en cuanto "inmediatez", se torna presentación fundada, presencia en y por el fundamento, re-presentación.

Estas tres fases del movimiento constitutivo de la "representación" di-

viden nuestro trabajo en tres partes a las que agregamos una cuarta de conclusión en la que intentamos hacer una evaluación crítica. Consideramos para ello que toda aporía, en la medida en que es auténtica, como la planteada por Menón, no se resuelve sin cierto riesgo; o, dicho más exactamente, que no se "resuelve" nunca. La función de una aporía es la de disparar una búsqueda. El pensamiento es en la tensión por ella generada. Se pueden considerar los diferentes intentos de "salida" de la aporía como diferentes formas de extravío del pensamiento en las cuales éste se gana o se pierde a sí mismo en diferente medida. Nuestra evaluación crítica de Descartes intentará "medir" ese extravío.

Tomamos de un texto de L. VILLORO, La idea y el ente en la filosofía de Descartes (2), La invitación a distinguir en Descartes las cuestiones metodológicas de las cuestiones metafísicas como diferentes puntos de vista sobre la relación entre la idea y el ente que implican diferentes concepciones sobre el modo de entender esa relación. Nos apartamos de Villoro en la interpretación y en la evaluación crítica respecto del pasaje del Descartes metodólogo al Descartes metafísico, así como también en la selección de los textos cartesianos.

I) FASE METODOLÓGICA DE LA PRESENTACIÓN

En esta primera parte de nuestro trabajo haremos una exposición de las operaciones metodológicas por las cuales Descartes determina las características que la idea debe tener en su relación con el entendimiento en cuanto tal relación deba caracterizarse como verdad.

Centraremos nuestra exposición en los pasos metodológicos tal como se ofrecen en las Regulae pero ordenándolos según se hace en el Discurso en cuatro preceptos. Agregaremos, cuando sea necesario, alguna definición tomada de los Principios de Filosofía (3).

I-1) Los cuatro preceptos del método

I-1-a) Precepto de la evidencia: "... no recibir jamás ninguna cosa como verdadera que yo no la conociese como tal: es decir, de evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se pre-

sentara en mi espíritu tan clara y tan distintamente que no tuviese ninguna ocasión de ponerla en duda" (4).

Este primer precepto, según la ordenación y formulación del Discurso, se corresponde con la enunciación de las reglas II y III. Haremos una reseña de ambas reglas y luego una revisión del conjunto para establecer el sentido de "evidencia" alrededor del cual se articulan los restantes preceptos metodológicos.

La regla II establece en su enunciación sintética lo siguiente: "Debemos ocuparnos únicamente de aquellos objetos que nuestro espíritu parece conocer de un modo cierto e indudable" (5). Si a este enunciado agregamos el de la regla III: "En los objetos considerados hay que indagar no los pensamientos de los demás o nuestras propias conjeturas, sino lo que podemos intuir con claridad y evidencia o deducir con certeza, pues la ciencia no se adquiere de otro modo" (6), nos encontramos con la delimitación del campo del conocimiento evidente. Este es, por un lado, limitado según el modo de darse de los objetos ("cierto e indudable"), por otro lado, dicho campo encuentra un límite en el sujeto de conocimiento: se rechaza el conocimiento fundado, en el criterio de autoridad ("Los pensamientos de los demás"), o en la mera opinión ("nuestras propias conjeturas"). El campo del conocimiento evidente queda pues delimitado por el darse "cierto e indudable" del objeto a la "intuición clara y evidente" (o la deducción cierta, a la que luego consideraremos en su conexión con la intuición).

Esta delimitación divide el campo del conocimiento en dos. Quedan de un lado todos los conocimientos cuyos objetos son "... tan difíciles que nos (obligan), si no se pueden distinguir los verdaderos de los falsos, a admitir los dudosos como ciertos..." (7). Del otro lado sólo dos disciplinas, la aritmética y la geometría, en cuanto ellas "... poseen un objeto tan puro y simple que no es necesario hacer ninguna suposición que la experiencia haya hecho incierta..." (8). De este modo, aritmética y geometría funcionan como paradigma metodológico en lo que respecta al modo de darse del objeto de conocimiento: "... los que buscan el recto camino de la verdad no deben ocuparse de ningún objeto que no ofrezca una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas" (9).

Por lo que respecta a la delimitación del campo del conocimiento considerada desde el punto de vista del sujeto, Descartes procede restringiendo en círculos concéntricos el ámbito de la evidencia. Así, en primer lugar, queda excluido del círculo de la evidencia la franja formada por los "pensamientos de los demás". Esto por tres razones que Descartes puntualiza y que nos parece oportuno traer a colación por ser indicativas del "corte histórico" que suponen estos planteos. La primera de ellas es que "... los escritores suelen ser de tal índole, que cuando por una credulidad inflexiva se dejan arrastrar en una controversia o una posición crítica, intentan persuadirnos con los argumentos más sutiles...". La segunda razón descansa en la variedad de opiniones que se disputan la posición de la verdad, variedad de opiniones respecto de la cual no tenemos ningún criterio externo para seleccionarlas como no sea el inútil criterio de "... contar los votos para aceptar la opinión que tuviera mayor número de partidarios entre los autores; porque tratándose de una cuestión difícil, es más digno de crédito que haya descubierto su verdad una minoría, que no muchos". Por último aun cuando hubiese unanimidad en las opiniones ajenas respecto de la verdad no por ello estaríamos en posesión de la ciencia al aceptar tales opiniones pues "parecería que hemos aprendido historias pero no ciencias" (10).

Esta exclusión de los "pensamientos de los demás" según las tres razones expuestas reduce el campo de la objetividad a lo presente de modo evidente en la medida en que reconduce lo presente al único sujeto posible de la evidencia: la intuición, el darse sin mediaciones.

Pero antes de llegar a ella debemos excluir del círculo de la evidencia, en segundo lugar, "nuestras propias conjeturas". En efecto, no basta haber instalado el campo del conocimiento en el si mismo sino que es necesario advertir que "... jamás debemos mezclar en absoluto ninguna conjetura con nuestros juicios sobre la verdad de las cosas" (11). Nótese que, aunque en la conjetura, no nos encontramos todavía en el campo de la evidencia, estamos no obstante más cerca de ella que lo que lo estábamos en el círculo anterior. En la regla XII refiriéndose a la "composición por conjetura" Descartes ofrece el siguiente ejemplo: "... del hecho

de que el agua, estando más alejada del centro del mundo que la tierra, sea también de una sustancia más sutil y lo mismo el aire, que está por encima del agua, es también menos denso que ella, conjeturamos que más allá del aire no hay más que un espacio de éter muy puro, mucho más sutil que el aire mismo, etc. Pero todo lo que componemos de este modo no nos engaña en verdad si no lo juzgamos (de este) más que como probabilidad y no afirmamos que es verdadero; pero tampoco nos hace más sabios" (12).

Excluida pues también la conjetura, llegamos al centro mismo del círculo de la evidencia: la intuición. "Entiendo por intuición no la confianza incierta que proporcionan los sentidos ni el juicio engañoso de una imaginación que realiza mal las composiciones, sino un concepto que forma la inteligencia pura y atenta con tanta facilidad y distinción, que no queda ninguna duda sobre lo que entendemos, lo que es lo mismo: un concepto que forme la inteligencia pura y atenta sin ninguna duda y que nace sólo de la luz de la razón y que, por ser más simple, es más cierto que la misma deducción..." (13).

Villoro comenta este pasaje de la siguiente manera: "Frente al prejuicio que encubre, la intuición es un acto simple, por el que la mente capta ('concibe') lo presente; captar lo presente es dejar que la luz de la razón incida en él directamente. No es susceptible de engaño, pues nada se interpone entre ella y lo evidente" (14).

Antes de pasar a una caracterización general del precepto de la evidencia quisiéramos aportar algunos elementos con los que Descartes especifica en la regla IX la operación del entendimiento que llama "intuición". Se trata de establecer los procedimientos por los cuales "... podemos hacernos más aptos para llevar a cabo esas operaciones (se refiere a la intuición y a la deducción, la segunda no es considerada aquí por nosotros sino que lo haremos más adelante) y para cultivar al mismo tiempo las dos facultades principales del espíritu, a saber: la perspicacia, teniendo la intuición distinta de cada cosa en particular, la sagacidad, deduciéndolas con método unas de otras" (15).

Destacamos de este texto la distinción cartesiana entre la intuición co-

mo operación del entendimiento y la perspicacia como facultad del espíritu en cuanto que la perspicacia es una facultad de la visión y de lo que se trata en el primer precepto metodológico, que es el que estamos considerando, es, precisamente, de la evidencia. En cuanto facultad, la perspicacia ofrece la posibilidad de comparar la operación que llamamos intuición con la visión ocular. Esto es lo que hace Descartes: "... el uso que debemos hacer de la intuición intelectual lo conocemos ya al compararlo con la visión ocular. Pues el que quiera ver con un mismo golpe de vista muchos objetos a la vez, no verá ninguno distintamente, y de igual modo el que acostumbra a atender a muchas cosas a la vez con un solo acto de pensamiento tiene un espíritu confuso" (16).

Adoptado este material podemos pasar a su consideración de conjunto, tratando de establecer el concepto de "evidencia" caracterizado por este primer precepto. "Evidente" es -según los términos del Discurso- lo que se presenta en mi espíritu tan clara y tan distintivamente que no tengo ocasión de ponerlo en duda. La evidencia es pues la característica con que se presenta lo verdadero, y lo verdadero en cuanto presencia indubitable es aquello que se ofrece en la intuición. La certeza en cuanto forma subjetiva de la verdad es el acto de asentimiento el que el espíritu se ve forzado ante la presencia de la verdad ("... siempre que percibimos algo claramente asentimos a ello de modo espontáneo y de ninguna manera podemos dudar de que sea verdadero" (17)).

Si lo evidente es, pues, lo que se presenta con claridad y distinción, consideremos con más detalle esas determinaciones.

En el artículo XLV de la primera parte de los Principios Descartes se ocupa de "Qué es percepción clara, qué es percepción distinta" a las que caracteriza de la siguiente manera: "Llamo clara a aquella (percepción) que está presente y manifiesta a la mente atenta: como decimos que vemos claramente las cosas que, presentes al ojo que las mira, lo impresionan con bastante fuerza y claridad. En cambio llamo distinta a la que siendo clara está tan separada y recortada de todas las demás que no contiene en sí absolutamente más que lo que es claro" (18).

Clara es entonces la percepción que está de tal modo presente y manifiesta (praesens et aperta) a la mente que ésta no puede dejar de advertirlo. Con palabras de Villoro: "Claro es lo que está ahí delante (pres-ente) y nos sale al encuentro de modo inmediato, igual que el objeto iluminado surge ante el ojo que lo mira. Claro es lo que 'se abre' por sí mismo a la mirada del intelecto. La mente no conjura su presencia; ésta le es impuesta con vigor (fortiter) y franqueza (aperte). Así como las cosas conmueven (movent) al ojo, y no éste a aquéllas, así también la apertura de lo presente conmueve la mente, y no a la inversa" (19).

La distinción le agrega a la percepción clara el límite en que se recorta el ámbito de la presencia manifiesta. Distinción se opone a confusión como se opone claro a oscuro. Opera, de este modo, la separación (sejuncta) y recorte (praecisa) entre lo claro y lo oscuro, entre lo manifiesto y lo oculto, de tal manera que lo manifiesto emerge sobre un fondo de ocultación.

Si la operación de la mente por la cual ésta capta lo manifiesto es la intuición, podemos considerarla ahora, en el contexto del enunciado del primer precepto, sobre la base de su oposición a lo no manifiesto, a lo oculto. Para ello debemos atender a la expresión de Descartes "... evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención...". La intuición se opone pues a la prevención. Si el juicio debe estar fundado en la evidencia, la pre-vención es fundamento del pre-juicio. " 'Prejuicios' o 'prevenciones' son todas aquellas opiniones en que prestamos asentimiento o enunciados antes de haber examinado con nuestra propia razón su verdad" (20).

En un escrito inconcluso, contemporáneo de las Regulae, La Recherche de la Verité par la Lumiere Naturelle (21), Descartes plantea el pasaje de la prevención a la evidencia como el inevitable camino que el hombre debe recorrer pues "... ignorante entró al mundo, y pues el conocimiento de su edad primera sólo se apoyaba en la debilidad de los sentidos, y en la autoridad de los preceptores, resulta casi imposible que su imaginación no se encuentre llena de una infinidad de falsos pensamientos, antes que su razón pueda tratar de dirigirla" (22). En las Meditaciones, Descartes repetirá palabras similares con las que apunta -lo mismo

que en La Recherche— a disparar el mecanismo de la "duda metódica" por la cual liberarse de los "falsos pensamientos". En ambos textos, el pensamiento de Descartes se encamina hacia la fundamentación de la evidencia en cuanto presencia. Son textos que podríamos calificar de "metafísicos" por razones que en la segunda parte de nuestro trabajo expondremos. En las Regulae, en cambio, la fundamentación de la evidencia adquiere un carácter metodológico. Los siguientes tres preceptos, puestos al servicio del primero cumplen una función similar a la que cumple la "duda metódica": pasar del prejuicio (lo no-patente) a la intuición (lo patente).

Si señalamos el texto de La Recherche, contemporáneo de las Regulae, en paralelo con las formulaciones de las primeras Meditaciones, es para indicar que las tres fases que articulan nuestro trabajo como fases constitutivas del concepto cartesiano de "representación" no son "fases" que indiquen una "evolución" cronológica en los planteos de Descartes, sino una secuencia "lógica" según la cual se constituye la modernidad en cuanto posición del principio del método científico.

I-1-b) Precepto del análisis: "... dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como se pudiera y como lo exigiera su mejor solución" (23). Este precepto se corresponde con la formulación de la Regla V en la que Descartes nos advierte que "... seguiremos con fidelidad (el método) si reducimos gradualmente las proposiciones complicadas y oscuras a otras proposiciones más simples, y si después, partiendo de la intuición de las más simples, tratamos de elevarnos por los mismos grados al conocimiento de todas las demás" (24).

Habíamos dicho sobre el final de la anterior exposición del precepto de la evidencia que, en las Regulae la fundamentación de la presencia adquiere un carácter metodológico. Si la presencia se enuncia en las notas de la claridad y la distinción, se tratará de establecer ahora el procedimiento metodológico por el cual llevar las "proposiciones complicadas y oscuras a otras proposiciones más simples", las cuales pueden ser intuidas.

La posibilidad de fundamentar metodológicamente la presencia por vía del análisis es encarada por Descartes en su caracterización de las "naturalezas sim-

ples". Veamos cómo lo hace.

En la regla VIII propone Descartes como primer tema que deba ser estudiado el "... investigar en qué consiste el conocimiento humano y hasta dónde se extiende" (25) y, para proceder metódicamente en esa investigación, o, dicho en otros términos, "... para hacer la experiencia en la cuestión propuesta dividimos ("dividir", i.e.: "analizar"), primero, todo lo que se refiere a ella en dos partes: pues debe referirse o a nosotros, que somos capaces de conocimiento, o a las cosas mismas que pueden ser conocidas..." (26). Dejando momentáneamente de lado la primer parte de la cuestión, podemos pasar a "... las cosas mismas, que sólo deberán ser consideradas en cuanto están al alcance del entendimiento, y, en este sentido (N.B.: el alcance de esta restricción), las dividimos en naturalezas absolutamente simples y en complejas o compuestas..." (27). A continuación remite Descartes a la regla XII para la exposición más ampliada de las "naturalezas simples" y su relación con la verdad. Se tratará allí de "... distinguir cuidadosamente las nociones de las cosas simples de las nociones que están compuestas de éstas, y ver en unas y en otras dónde puede estar la falsedad para precavernos y cuáles son las que pueden ser conocidas con certeza para ocuparnos exclusivamente de ellas..." (28).

En una primera aproximación, es necesario aclarar que "... cuando hablamos de cada cosa en particular la debemos considerar en relación a nuestro conocimiento de otro modo que cuando hablamos de ella refiriéndonos a su existencia real (...). De ahí que, tratando aquí de las cosas en cuanto son percibidas por el entendimiento, llamamos simples solamente a aquellas cuyo conocimiento es tan claro y distinto que la inteligencia no puede dividirlos en varias cuyo conocimiento sea más distinto aún: tales son la figura, la extensión, el movimiento, etc., y concebimos todas las demás cosas como compuestas en cierto modo, de éstas" (29).

En sucesivas aproximaciones, la "naturaleza simple" se va determinando en su entidad como "puramente intelectuales" (que son aquellas que el entendimiento conoce sin el auxilio de imágenes corpóreas), o "puramente materiales" (que son aquellas que únicamente podemos conocer en los cuerpos), o "comunes" (que son las que se atribuyen indistintamente a lo corpóreo o a lo espiritual).

Otra importante característica que determina la entidad de las "naturalezas simples" es la inclusión en ellas de las privaciones y las negaciones. "... en el número de estas naturalezas simples debemos contar también las privaciones y las negaciones, en tanto las entendemos, porque el conocimiento que me hace ver por intuición lo que es la nada, el instante, o el reposo, no es menos verdadero que el que me hace entender lo que es la existencia, la duración, o el movimiento" (30). La entidad que encontramos caracterizada aquí en la "naturaleza simple" es la presencia en el entendimiento. Por ello había aclarado Descartes que privaciones y negaciones se incluyen dentro de las naturalezas simples "en tanto las entendemos" y no en cuanto nos referimos a su existencia real. Referida a "su existencia real" la nada es -precisamente- la negación misma de tal existencia, pero referida a nuestro entendimiento la nada adquiere una presencia que puede ser intuida: está presente como ausencia.

Finalmente, una tercera característica pone en relación las "naturalezas simples" con la verdad: "... estas naturalezas simples son todas conocidas por ellas mismas y (...) no contienen ninguna falsedad" (31). Es oportuno ampliar en este punto la concepción cartesiana de la verdad tal como se desprende de este texto metodológico. La cotejamos ^{ya} luego con la concepción que se formula en las Meditaciones.

Distingue Descartes entre "... aquella facultad por la que el entendimiento ve las cosas por intuición y las conoce, de aquella facultad por la cual juzga afirmando o negando..." (32). Y, apoyándose en la afirmación anterior de que las naturalezas simples "no contienen ninguna falsedad", concluye que "... es evidente que nos engañamos si alguna vez juzgamos que no conocemos por completo alguna de esas naturalezas simples, pues si nuestra inteligencia aprehende algo de ellas por poco que sea, lo cual es por cierto necesario, puesto que se supone que formamos algún juicio sobre ella (N.B.: como el juicio supone la intuición), por esto mismo hay que concluir que la conocemos por completo; de lo contrario no podría llamarse simple, sino compuesta de lo que percibimos en ella y de aquello que juzgamos ignorar" (33).

La verdad es entonces el término del proceso de análisis en la medida en que en él se manifiesta la naturaleza simple como aquello que, en su claridad y distinción, determina la presencia ante la que el entendimiento no puede sino asentir en la certeza intuitiva. En términos de Villoro: "El análisis es un descubrimiento (i.e.: un des-cubrimiento): al disolver la complejidad de las cuestiones, rebasa la esfera de las palabras y pone el ente a la vista. Y este estar a la vista del ente es justamente la verdad de cualquier pensamiento" (34).

Pero, si la verdad es la presencia des-cubierta por vía analítica en las naturalezas simples y, las naturalezas simples son las cosas "en cuanto son percibidas por el entendimiento", la verdad parece quedar reducida a la certeza. Sin embargo Villoro sostiene expresamente lo contrario: "... la certeza o asentimiento a la verdad no puede separarse de la aprehensión inmediata de lo verdadero. La percepción de lo presente se acompaña espontáneamente del asentimiento y no puede darse sin él. No podemos decir, por lo tanto, que en Descartes la verdad quede reducida al acto de certeza. Antes bien parece lo contrario, la certeza se da necesariamente, dada la presencia del objeto" (35).

• En coincidencia con la afirmación de Villoro, intentaremos encontrar en Descartes este carácter "objetivo" de la verdad. Para ello nos remitimos a la misma regla XII donde luego de distinguir entre la consideración de las cosas "... en relación a nuestro conocimiento..." y en relación a "... su existencia real", se detiene Descartes en el examen de un ejemplo: "... si consideramos (...) algún cuerpo extenso y figurado, confesamos que en cuanto a su realidad es algo uno y simple, pues en ese sentido no podría decirse compuesto de la naturaleza corpórea, de extensión y de figura, ya que estas partes no han existido jamás distintamente unas de otras; pero respecto de nuestro entendimiento lo llamamos un compuesto de aquellas tres naturalezas, porque concebimos (i.e.: "intuimos") cada una separadamente antes de haber juizado que las tres se encontraban reunidas en un solo y mismo objeto" (36).

De modo que, es perfectamente compatible la correlación cartesiana entre presencia intuitiva y verdad con la diferente consideración entre "la cosa para

el conocimiento" y "la cosa en su ser real" donde la naturaleza simple en cuanto no susceptible de división o análisis cae dentro del ámbito de lo referido al conocimiento. La correlación decimos compatibiliza verdad con objetividad, en la medida en que Descartes distingue la intuición por la cual la verdad se ofrece en cuanto presencia evidente, del juicio por el cual afirmo o niego su realidad. En términos de Villoro: "El ente se presenta primero objetivamente, después podrá ponerse como realidad. El paso del ente en cuanto conocido al ente real será obra de un juicio" (37).

Con estas últimas consideraciones hemos salvado la objetividad de la verdad pero avanzamos tal vez sobre un problema mayor: ¿qué significa aquí "realidad"? La tematización explícita y bien desarrollada de la res será emprendida por Descartes en sus escritos metafísicos, especialmente en las Meditaciones. No obstante, si queremos mantenernos aquí en la consideración de la fundamentación metodológica de la presencia, podremos dar unos pasos en la aclaración del uso que aquí hace Descartes del término "realidad" situándolo en (los contextos diferentes. En el primero seguiremos a Descartes en la consideración que hace en la regla XII sobre los diferentes modos de componer las naturalezas simples. En el segundo contexto seguiremos los planteos "gnoseológicos" que Descartes desarrolla en la primera parte de la regla XII.

Comenzando por el primer contexto, veamos en primer lugar, qué dice Descartes acerca de la unión necesaria entre naturalezas simples. "Es necesaria (la unión) cuando una está tan íntimamente implicada en el concepto de otra que no podemos concebir distintamente una u otra si juzgamos que están separadas entre ellas: de esta manera está unida la figura a la extensión (...), porque es imposible concebir la figura privada de toda extensión..." (39). Dicho en otros términos: si juzgo que "figura" y "extensión" se dan separados en la cosa (res), ese juicio me impide ver por intuición lo que "figura" y "extensión" son, el juicio operaría como un pre-juicio que cubre la presencia intuitiva. La verdad no se des-cubre.

En segundo lugar veamos cómo caracteriza Descartes el conocimiento de

las naturalezas compuestas, composición en la cual radica la posibilidad del error. Y error en cuanto cubrimiento de la presencia.

Las posibilidades de conocer las "naturalezas llamadas compuestas" son dos: "ya porque la experiencia nos muestra lo que son, ya porque las componemos nosotros mismos" (39). Con "experiencia" se refiere Descartes a "... todo lo que percibimos por los sentidos, todo lo que aprendamos de otros y, en general, todo lo que llega a nuestro entendimiento, ya del exterior, ya por la contemplación refleja que realiza de sí mismo..." (40). A continuación resalta Descartes que "... ninguna experiencia puede engañar jamás al entendimiento si se limita solamente a la intuición precisa del objeto, tal como lo posee en sí mismo o en imagen, sin juzgar, además, que la imaginación reproduce fielmente los objetos de los sentidos, ni que los sentidos revisten las verdaderas figuras de las cosas, ni finalmente que los objetos exteriores son siempre como aparecen, pues en todos estos casos estamos sujetos al error..." (41). De este párrafo se desprende que la relación entre verdad y realidad opera en paralelo a la relación entre intuición y juicio. Mientras que la intuición es siempre verdadera en cuanto en ella se des-cubre la presencia, el juicio queda referido al error como su posibilidad más propia en cuanto es capaz de afirmar como presente lo que no lo es. En esta precipitación y prevención del juicio queda cubierto aquello que está efectivamente presente.

Esto último se ve claramente en la segunda posibilidad de conocer las naturalezas compuestas que Descartes considera "... componemos nosotros mismos las cosas que entendemos, siempre que abrigamos la creencia de que hay en ellas algo, que nuestra inteligencia percibe inmediatamente sin ninguna experiencia (...). De esto inferimos que no podemos engañarnos más que cuando nosotros mismos componemos de algún modo las cosas que creemos" (42).

En cuanto a las tres maneras en que Descartes distingue las modalidades de la composición, por impulso, por conjetura y por deducción, las consideraremos en el examen del tercer precepto metódico, el del orden

Pero antes pasemos al segundo contexto, "gnoseológico", en el que Descar-

tes establece un vínculo entre "verdad" y "realidad". Nos detendremos en la consideración de la sensación en la medida en que esta facultad de conocer es la que nos pone en contacto con las cosas exteriores que son las que aquí Descartes llama "reales". "... es preciso pensar en primer lugar que todos los sentidos externos, en cuanto son partes del cuerpo y aunque apliquemos a los objetos por medio de una acción, es decir, por un movimiento local, sin embargo, sólo sienten pasivamente, hablando con propiedad, de la misma manera que la cera recibe la impresión del sello. Y no se piense que esto se dice por analogía, sino que se debe concebir que la figura externa del cuerpo que siente es realmente modificada por el objeto, del mismo modo que la que hay en la superficie de la cera es modificada por el sello. (...) Es muy útil concebir así estas cosas, porque nada cae bajo la acción de los sentidos tan fácilmente como una figura, puese se toca y se ve. Por otra parte, esta suposición entraña menos que cualquier otra algo falso, como lo prueba el hecho de que el concepto de la figura es tan común y simple que está implicado en toda cosa sensible" (43).

De este texto se desprende que, estando el "concepto de figura" implicado en toda cosa sensible y, siendo por otra parte la "figura" una naturaleza simple, el supuesto "gnoseológico" de Descartes le permite articular la relación realidad-verdad por medio de la figura. Se trataría pues de un supuesto, de un prejuicio que, en cuanto "... entraña menos que cualquier otro algo falso", se pone al servicio de la verdad entendida como presencia intuitiva, supuesto que las Meditaciones buscarán luego fundamentar, i.e.: eliminar como sub-puesto en cuanto puesto por el cogito que tiene ideas claras y distintas de la res extensa (cf. más adelante p.26 de nuestro trabajo).

I-1-c) Precepto del orden: "... conducir con orden mis pensamientos comenzando por los objetos más simples y fáciles de conocer para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; e incluso sup. ando en orden entre los que no se preceden naturalmente unos a otros" (44). Podemos relacionar este precepto con las reglas V y VI. Por la primera de ellas, advierte Descartes que "Todo el método consiste en el orden y disposición de los objetos a los que

debemos dirigir la penetración de la inteligencia para descubrir alguna verdad. Y lo seguiremos con fidelidad si reducimos gradualmente las proposiciones complicadas y oscuras a otras proposiciones más simples, y si después, partiendo de la intuición de las más simples, tratamos de elevarnos por los mismos grados al conocimiento de todas las demás" (45). Por la regla VI explica Descartes qué debe entenderse por "orden" cuya necesidad metódica había expuesto en la regla V: "Para distinguir las cosas más simples de las complicadas y seguir con orden la investigación, es preciso observar, en cada serie de cosas en que hemos deducido directamente algunas verdades de otras, cuál es la más simple y cómo todas las demás están alejadas a mayor, menor o igual distancia de ella" (46).

El precepto del orden regula la operación por la cual el entendimiento pasa de la verdad manifiesta en la naturaleza simple a la verdad conservada en la naturaleza compuesta. Esa operación no es otra que la deducción. Villoro expresa esto mismo del siguiente modo: "De la intuición de las naturalezas simples pasamos a los conocimientos que se fundan en ellas, por deducción. Descartes llama así a todo procedimiento de inferencia" (47).

La deducción es una de las dos operaciones por las cuales "... podemos llegar al conocimiento de las cosas, sin temor de error..." (48), la otra es la intuición. Es importante resaltar la conexión que Descartes establece entre intuición y deducción en relación con la verdad, toda vez que lo que Descartes entiende por "deducción" está muy lejos de ser un procedimiento puramente formal de inferencia. Es aquí donde se ubica la polémica cartesiana contra la inferencia silogística. La discusión no es, por supuesto, meramente lógica. Implica consideraciones ontológicas acerca de la entidad del orden que el tercer precepto busca hacer respetar en el procedimiento deductivo.

Señalemos, en primer lugar, que "... la deducción, o, en otros términos, la pura operación de inferir una cosa de otra, puede, sin duda, faltar en el caso de que no se perciba, pero nunca puede hacerla mal incluso el entendimiento menos razonable. (...) En efecto, todo error en que suelen incurrir los hombres, pero no los animales, me parece que no proviene jamás de una mala inferencia, sino só-

lo de que se dan por supuestas ciertas experiencias poco comprendidas, o se establecen juicios a la ligera y sin fundamento" (49). No habiendo, pues, posibilidad de error en la deducción, es necesario distinguirla de la intuición, donde también brilla la verdad: "... distinguimos, pues, la intuición intelectual de la deducción cierta en que en ésta se concibe un movimiento o cierta sucesión, pero no en aquélla, y en que, además, la deducción no necesita la evidencia presente, como la intuición, sino que en cierto modo pide prestada su certidumbre a la memoria" (50). De modo que, siendo intuición y deducción las dos únicas operaciones que garantizan un conocimiento libre de error, la segunda difiere de la primera en dos caracteres: implica sucesión y, consecuentemente, se apoya en la memoria al carecer de la evidencia presente. Caracteres ambos que la hacen menos cierta que la intuición y que el cuarto precepto metódico -el de la enumeración- tratará de corregir.

En segundo lugar, y para ahondar en ese carácter no formal de la inferencia deductiva tal como Descartes la entiende, volvamos a la regla VI que es aquella en que se especifica qué se entiende por "orden". "... todas las cosas pueden distribuirse en distintas series, atendiendo no al género de ser a que se refieren, conforme a la división en categorías de los filósofos, sino a que el conocimiento de unos depende del conocimiento de otras..." (51). Al producir este corte entre el orden del ser y el orden del conocer, Descartes nos instala en el terreno donde podemos ubicar las naturalezas simples, aquellas que manifiestan en la claridad de su presencia la verdad dada en la intuición (cf. Reg. VIII; AT, X, 399; Reg. XII; AT, X, 418). De este modo, el tercer precepto, -el del orden- se apoya en el segundo -el del análisis-.

El movimiento ordenado que va de lo simple a lo compuesto se opera como un tránsito de lo absoluto a lo relativo. Creemos que es aquí, en el uso que hace Descartes de estos términos "absoluto" y "relativo", donde se apoya la toma de distancia respecto de la inferencia puramente formal de la silogística.

Descartes entiende por "absoluto", "todo lo que contiene en sí ... naturaleza pura y simple a que se refiere una cuestión: por ejemplo, todo lo que se considera como independiente, causa, simple, universal, uno, igual, semejante,

recto u otras cosas de esta índole..." (52). Por "relativo", "lo que participa de esta misma naturaleza, o, al menos, de un aspecto de ella, por el cual podemos referirlo a lo absoluto y deducirlo de él siguiendo una serie; pero además envuelve en su concepto algunas otras cosas que llama relaciones: así es todo lo que se llama dependiente, efecto, compuesto, particular, múltiple, desigual, disemejante, oblicuo, etc." (53).

A continuación, Descartes pone un ejemplo del uso que hace de los términos "absoluto" y "relativo" en relación con la inferencia deductiva por medio de la cual pretende mantener en orden de dependencia y fundamentación los conocimientos respecto de la evidencia intuitiva. Para ello, lo repetimos, es necesario producir un corte entre el orden del ser y el orden del conocer, toda vez que en este contexto metodológico de las Regulae lo perteneciente al orden del ser, es lo llamado por Descartes "real" en el sentido de no presente al entendimiento, pues-
to por el juicio como alguno de esos supuestos que, no siendo objetos de ninguna experiencia posible, nos inducen a error (cf. Reg. XII; AT, X, 423; citado por nosotros en p. 12).

El texto de Descartes es el siguiente: "... para que se comprenda mejor que nosotros consideramos aquí las series de las cosas por conocer y no la naturaleza de cada una de ellas, deliberadamente hemos enumerado la causa y lo igual entre las cosas absolutas, aunque su naturaleza es verdaderamente relativa; pues, por cierto, en los filósofos la causa y el efecto son correlativos, no obstante, si indagamos qué es el efecto, es preciso conocer primero la causa, y no al revés" (54). De manera que, "absoluto" y "relativo" quedan referidos a un uso puramente gnoseológico o metodológico, mientras que, en el orden del ser, no hay efecto sin causa ni causa que no lo sea de un efecto, en el orden del conocer, la prioridad de la causa es absoluta.

Para finalizar con la exposición de este precepto, retomaremos un aspecto de la exposición del precepto precedente que habíamos dejado en suspenso. Nos referiremos a las tres modalidades de la composición (cf. p. 13 de nuestro traba-

X jo). Descartes había establecido que "... las naturalezas llamadas compuestas nos son conocidas, ya porque la experiencia nos muestra lo que son, ya porque las componemos nosotros mismos" (55). De la primera forma de acceso a las naturalezas compuestas nos hemos referido en la página 13 de nuestro trabajo. De la segunda, podemos dar la siguiente caracterización: "... componemos nosotros mismos las cosas que entendemos, siempre que abrigamos la creencia de que hay en ellas algo, que nuestra inteligencia percibe inmediatamente sin ninguna experiencia" (56). Y agrega Descartes un ejemplo que aclara esta mezcla de evidencia y suposición que es constitutiva de las naturalezas compuestas y las hace pasibles de error: "... cuando el que padece ictericia se convence de que las cosas que ve son amarillas, su pensamiento se compone de lo que su fantasía le representa, y de lo que supone por su cuenta, a saber que el color amarillo aparece no por defecto de la vista, sino porque las cosas que ve son verdaderamente amarillas" (57).

X Es justamente en la composición de las naturalezas simples donde interviene el método para corregir la debilidad inherente a tal procedimiento que se aleja necesariamente de la evidencia presente (véase la caracterización de "composición" que damos más arriba). Por ello, de las tres modalidades posibles del componer, por impulso, por conjetura, por deducción, sólo la última cae bajo la regulación del método, pues por medio de ella "podemos componer las cosas de tal modo que estamos seguros de su verdad" para lo cual es necesario no unir varias cosas entre sí "... a no ser que veamos por intuición que la unión de una con otra es absolutamente necesaria; como si del hecho de que la figura está unida necesariamente a la extensión deducimos que no puede tener figura nada que no sea extenso" (58).

Por último quisiéramos destacar que, si bien la operación metódica de componer deductivamente las cosas "... de tal modo que estemos seguros de su verdad...", se ofrece como operación opuesta y complementaria del análisis, las diferencias son en realidad tales que ambas operaciones no permiten ningún tipo de comparación, ni siquiera por "oposición". Un texto de Villoro destaca a la vez esta diferencia y cierta confusión en la evaluación de la misma: "El tercer precepto

x supone, pues, el segundo: los elementos simples a que llega el análisis, constituyen también los primeros en la serie ordenada. A la descomposición de las cuestiones en ideas simples debe suceder la recomposición sintética de un sistema de proposiciones, según relaciones claves de dependencia, que permitan pasar de nuevo de lo simple a lo complejo" (59). Creemos que la diferencia estriba en que, en el precepto del análisis se seguía el pasaje de lo complejo a lo simple como un movimiento clarificador que tiende a la evidencia y encuentra en ella su telos, mientras que, en el precepto del orden, se regula un pasaje de lo simple a lo complejo donde lo "complejo" ya no es lo "complejo" de donde partía el análisis -elemento determinado por la oscuridad- sino "... un sistema de proposiciones, según relaciones claras de dependencia..." De modo que, podría decirse, el telos que regula metódicamente el movimiento deductivo es el establecimiento de relaciones entre absoluto y relativo

Creemos que con este señalamiento destacamos mejor que, lo metodológico no es en Descartes una pura forma indiferente a su contenido, sino que -por el contrario- determina, -como lo veremos luego al tratar la mathesis universalis- los contenidos según concretas relaciones de dependencia.

I-1-d) Precepto de la enumeración: "... hacer en todo enumeraciones, tan detalladas y revisiones tan generales que estuviese seguro de no omitir nada" (60). Podemos completar esta enunciación con la de la regla VII: "Para completar la ciencia es preciso pasar revista en un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento a todas y cada una de las cosas que se relacionan con el fin que nos proponemos y abarcarlas en una enumeración suficiente y ordenada" (61).

La enumeración regula, de manera principal, la operación deductiva, en cuanto que recomienda un "... movimiento continuo al pensamiento para suplir la debilidad de la memoria" (62). En la página 16 de nuestro trabajo nos habíamos referido a la relación entre intuición y deducción como a las dos operaciones que, garantizando ambas un conocimiento libre de error, difieren sin embargo en que la primera se dirige a la evidencia presente, mientras que la segunda, al implicar

sucesión, se apoya en la memoria. La "debilidad de la memoria" estriba precisamente en que, estando en la sucesión, pretende retener las diferentes partes que la componen (i.e.: los instantes). La evidencia intuitiva es en cambio instantánea. Por ello este precepto de la enumeración recomienda el "movimiento continuo" del pensamiento como una manera de aproximar la distancia entre instante y sucesión a través de la duración, la cual -a su vez- debe entenderse aquí como una expresión referida a la rapidez de la sucesión, la cual rapidez, en el límite, permitiría pasar de la sucesión a la simultaneidad y con ello permitiría captar el sistema ordenado de la cadena deductiva en un acto simple del pensamiento, en una intuición. Por ello propone Descartes este "movimiento continuo" como una especie de entrenamiento del espíritu por el cual corregir su lentitud: "... hasta que aprenda a pensar tan rápidamente desde la primera (verdad) hasta la última de modo que parezca que se abarcan todas al mismo tiempo sin auxilio de la memoria"... (63).

Dicho movimiento debe ser, además de continuo, ininterrumpido, pues de lo contrario "... se rompe la cadena y desaparece la certeza de la conclusión" (64).

En la regla XI Descartes pone en relación las operaciones de intuición, deducción y enumeración a los efectos de mostrar "... de qué modo se ayudan y complementan mutuamente estas dos operaciones (intuición y enumeración), hasta el punto de que parecen confundirse en una sola por virtud de cierto movimiento del pensamiento que ve atentamente cada objeto en particular por intuición y pasa al mismo tiempo a otros" (65). En efecto, si por intuición el espíritu accede a la evidencia presente, y por deducción se entiende, en un caso el pasaje intuitivo de una evidencia a otra, lo cual implica movimiento, mientras que en otro sentido, la deducción puede entenderse como el término de ese movimiento, la enumeración surge como inferencia que reúne lo múltiple en una especie de "intuición continua" (66).

I-2) La mathesis universalis. Nos proponemos reseñar en este apartado la concepción cartesiana del saber que se desprende de sus preceptos metodológicos

y que él explicita como intento de constitución de una mathesis universalis en las restantes Regulae no consideradas hasta aquí. Trataremos de destacar en esta reseña el carácter de presencialidad del máthema y nos encaminaremos con ello al último punto de esta primera parte donde evaluaremos -provisoriamente- los planteos cartesianos a la luz de la aporía planteada por Menón.

Señalaremos en primer lugar una característica del máthema que creemos definitoria de los posteriores desarrollos de la metafísica cartesiana, aquellos que ponen el fundamento en el cogito por medio de un movimiento reflexivo. Se trata del planteo de la unidad de la sabiduría humana frente a la multiplicidad de los objetos: "... todas las ciencias no son más que la sabiduría humana, que es siempre una y la misma por más que se aplique a diferentes objetos, como la luz del sol es una, por múltiples y diferentes que sean las cosas que ilumina..." (67).

En la regla IV, tratando de recuperar el sentido antiguo del máthema, aquél que llevó a Platón a prescribir su estudio en la Academia, Descartes introduce una sospecha: "... sospeché que ellos conocieron un tipo de matemática muy diferente de la matemática vulgar de nuestro tiempo..." (68), una matemática respecto de la cual la figura y el número son "... su envoltura más que una parte" (69). Se pregunta en relación con ese sentido antiguo y olvidado del máthema, "... qué se entiende exactamente, por este nombre y por qué se consideraban como partes de la matemática no sólo las disciplinas ya nombradas (i.e.: aritmética y geometría), sino también la astronomía, la música, la óptica, la mecánica y muchas otras ciencias" (70). Y se responde que "... únicamente se refiere a la matemática todo aquello en que se examina el orden o la medida, importando poco si se busca tal medida en números, figuras, astros, sonidos, o cualquier otro objeto", a lo que agrega una caracterización más concisa respecto de la uni-versalidad del máthema en relación con la uni-versalidad de su objeto: "... debe existir una ciencia general que explique todo aquello que puede investigarse acerca del orden y la medida sin aplicación a ninguna materia especial" (71), tal sería la "matemática universal".

Agreguemos, como otra característica fundamental del máthema en la com-

preensión cartesiana, su innatismo: "... las primeras semillas de los pensamientos útiles fueron depositadas en ella (en la inteligencia humana, por Dios) de modo que aun desdeñadas y sofocadas por estudios contrarios, producen a menudo un fruto espontáneo" y agrega en relación con la aritmética y la geometría que "... estas dos disciplinas no son más que los frutos espontáneos surgidos de los principios innatos de este método..." (32). Agreguemos una vez más que el máthema al que Descartes se refiere y del cual busca extraer sus reglas metodológicas difiere de "lo matemático" (la figura y el número): "... esta disciplina debe contener los primeros rudimentos de la razón humana y debe extenderse hasta extraer de cualquier asunto las verdades que encierra..." (73), en cuanto que su objeto es más universal.

Retomaremos estas caracterizaciones del máthema a la luz de los comentarios que Heidegger hace en La pregunta por la cosa (74), donde lo matemático surge como el rasgo fundamental de la metafísica moderna cuyos comienzos se sitúan en Descartes. Nos interesa fundamentalmente indicar aquí de qué modo en las Regulae se da ya el primer paso hacia el pensar representativo. En términos de Heidegger: "... lo matemático quiere fundamentarse a sí mismo en el sentido de su propia existencia interna; quiere destacarse él mismo, expresamente, como norma de todo pensar y formular las reglas que derivan de ella (...). Esta reflexión debió convertirse necesariamente en una reflexión sobre la metafísica, porque se refería a la totalidad del ente y del saber. Este avance igualmente originario en la dirección de una fundamentación de lo matemático y en la dirección de una reflexión sobre la metafísica caracteriza en primer término su actitud (la de Descartes) fundamental filosófica" (75), y propone Heidegger seguir este doble movimiento de fundamentación a través de las Regulae.

Destacamos de este texto heideggeriano la idea de que el movimiento reflexivo por el cual el proyecto matemático -distintivo de la modernidad- se interpreta a sí mismo sufre un cambio de terreno. La reflexión se ejerce sobre la metafísica y ello necesariamente en la medida en que, en Descartes, lo meramente numé

rico y figurativo de la mathematica vulgaris busca universalizarse en una mathesis capaz de ofrecer el modelo regulativo de toda comprensión posible de lo real; en la medida en que, con Descartes, la reflexión se refiere a "la totalidad del ente y del saber".

Destacamos también la necesidad de este movimiento reflexivo en Descartes en cuanto movimiento de fundamentación por el cual lo más inmediatamente presente, el número y la figura, se ofrece sólo como una "envoltura" de la presencia en cuanto tal. Veámoslo en términos de Heidegger: "Las μικρόματα, son las cosas, en cuanto las introducimos en el conocimiento, introduciéndonos en el conocimiento como lo que de ellas ya es conocido de antemano, el cuerpo en cuanto corporeidad (...), la cosa en cuanto cosidad, etc" (76). Por ello el máthema se mueve en un plano más radical que lo meramente numérico o figurativo, es lo que, anticipándose a la presencia misma del objeto, sea este el número, la figura, el cuerpo, o la mera cosa, es más presente que el objeto mismo. El máthema define el ámbito de la presencialidad, el ámbito de lo que en la formulación del primer precepto metódico se caracteriza como evidencia. Por ello también, en el movimiento reflexivo que el máthema emprende a través de las Regulae, lo matemático llegará más allá del número y de la figura y se expresará, en las Meditaciones, en la corporidad de los cuerpos como res extensa, fundada a su vez en el cogito, pensamiento presente ante sí mismo.

Pero además, el máthema, decíamos, caracteriza el saber en cuanto tal.

X
En términos de Heidegger: "Un saber que no pone a sabiendas su fundamento, limitándose en él, no es un saber sino sólo un opinar" (77). En términos de Descartes:
"Si alguien se propone como problema examinar todas las verdades cuyo conocimiento es asequible a la razón humana (examen que deben hacer, a mi juicio, por lo menos una vez en la vida, todos los que desean seriamente llegar a la sabiduría), encontrará ciertamente, por las razones que hemos dado, que no podemos conocer nada antes de conocer el entendimiento, porque el conocimiento de todas las cosas depende de él, y no a la inversa..." (78).

Como veremos más adelante, esta identificación del saber con el máthema,

característico de la modernidad, no es sin ulteriores consecuencias. Señalemos por lo pronto con Jaspers que: "Si existe sólo un saber, sólo un método, entonces la tarea será establecer todo el saber en la unidad del método de una única ciencia, la mathesis universalis. Esa ciencia no debe constituir la ordenación del saber en una multiplicidad siempre sin límites, sino ser el dominio de todo el saber posible por el método, que puede producir el saber deseado en cada caso" (79). La identificación del saber en máthema implica pues la con-versión de la multiplicidad sin límites de los saberes en la unidad del si mismo que opera como término del movimiento reflexivo, movimiento que no es posible sino como movimiento de uni-versión. En la segunda parte de nuestro trabajo volveremos sobre ese "si mismo" movilizad^o por la reflexión.

I-3) Salida metodológica de la aporía planteada por Menón. Consideraremos en este apartado la segunda parte del texto de las Regule, la que comprende las reglas XIII a XXI, las cuales pueden considerarse como una aplicación del método surgido de la comprensión cartesiana de la mathesis universalis. Tal "aplicación del método" nos permitirá observar con más detalle de qué modo entiendo Descartes la correlación saber-conocer por vía de la mathesis.

Como anticipo de lo que será tratado en estas reglas XIII-XXI, sobre el final de la regla XII establece que "... dividimos todo lo que puede conocerse en; proposiciones simples y cuestiones" (80). A las proposiciones simples se refieren las doce primeras reglas, las cuestiones se dividen a su vez en aquellas que se comprenden perfectamente y aquellas que no se comprenden perfectamente. Las cuestiones de las que trataremos en este apartado son las que se comprenden perfectamente y se caracterizan por ofrecer tres notas distintivas "... en qué signo se puede reconocer lo que buscamos cuando se presenta; qué es, con precisión, aquello de lo que debemos deducirlo; y cómo hay que probar que esas cosas dependen una de otra de tal manera que una no puede cambiar de algún modo sin que cambie la otra" (81).

Por el detalle de estas tres notas características tanto como por el he-

cho de que Descartes pone las cuestiones dentro del campo limitado del conocimiento posible, advertimos que, de lo que se tratará en lo que sigue es de resolver la aporía de la correlación saber-conocer. Así, a la pregunta de Menón sobre cómo buscar aquello de lo que nada se sabe, Descartes responde que lo buscado -en cuanto entra dentro del campo del conocimiento posible- se ofrece, en primer lugar, en un signo reconocible, muestra también la naturaleza simple de la que depende y, por último, lo buscado es capaz de ofrecer también una vía probatoria de su dependencia de la naturaleza simple.

De estas determinaciones metodológicas destacaremos dos elementos decisivos para mostrar el peculiar modo en que Descartes resuelve la aporía de Menón.

El primero se refiere al modo en que lo buscado es determinado en cuanto tal puesto que "algunos se apresuran tanto en la investigación de las proposiciones, que aplican a su solución un espíritu aventurero, antes de advertir cuáles son los signos con que reconocerán la cosa que buscan en el caso de que se les presente" (82). Por ello, el rigor metódico aconseja que "... aunque en toda cuestión debe haber algo desconocido, pues de otro modo su investigación sería vana, es preciso, sin embargo, que sea designado por condiciones tan precisas, que estamos totalmente determinados a investigar una cosa más que otra" (83). De estas consideraciones cartesianas podemos inferir que lo buscado, lo por conocer, para poder situarse sobre el plano de la presencialidad (el del conocimiento posible), debe quedar acotado por aquello cuya presencia es manifiesta a la intuición. Aquello cuya presencia queda acotada por el ámbito de lo claro y distinto, acota a su vez las condiciones de inteligibilidad de lo buscado. Lo presente en cuanto conocido permitirá re-conocer lo buscado en cuanto se presente y por debajo de ese movimiento metodológico de conocido-desconocido-reconocido, el máthema conforma la estructura unitaria de la sabiduría a cuya luz (el Lumen naturale) se ve lo presente.

El segundo elemento que destacamos está referido a la entidad de aquello que es presente en lo que es claro y distinto. Evitamos aquí deliberadamente el uso del término "idea" para referirnos a esa presencia, porque Descartes sólo lo

usa ocasionalmente en el contexto de las Regulae, y porque veremos que el término es luego explícitamente articulado en las formulaciones metafísicas de las Meditaciones, sobre las que hablaremos en las dos partes siguientes de nuestro trabajo.

En el comienzo de la regla XIV, con la intención de caracterizar el objeto de conocimiento de tal manera que el entendimiento se acompañe de la imaginación en la percepción clara y distinta, Descartes hace notar que "... siempre que deducimos una cosa desconocida de otra ya conocida no encontramos por eso un nuevo género de ser, sino solamente que todo nuestro conocimiento se extiende hasta hacernos ver que la cosa buscada participa de un modo o de otro de la naturaleza de las cosas dadas en la proposición" (84). Descartes ilustra esto con el ejemplo de que nadie que sea ciego de nacimiento podrá nunca deducir "las verdaderas ideas de los colores, tal como nosotros las hemos recibido de los sentidos", mientras que alguien que haya visto los colores fundamentales podrá deducir los restantes "... por su semejanza con los otros..." (85).

En el desarrollo de esta regla Descartes va perfilando la constitución ontológica del objeto de conocimiento como "... aquella especie de magnitud que se pinta más fácil y distintamente que las demás (...), esta especie de magnitud es la extensión real del cuerpo, con abstracción de todo, excepto de que tiene figura", todo lo cual se sigue del hecho que la fantasía misma, de cuyo auxilio se sirve el entendimiento, "... con las ideas que existen en ella no es otra cosa más que un verdadero cuerpo real, extenso y figurado" (86).

La magnitud -de la cual la extensión es una especie- es aquella que constituye el objeto propio de la máthesis universalis y, puesto que lo buscado en cuanto queda incluido dentro del campo del conocimiento posible, queda determinado por las condiciones que lo designan de tal manera que orientan con precisión la búsqueda, la magnitud determina el ámbito de lo que puede ser reducido a igualdad en una comparación. Dicho ámbito es el de lo susceptible de más y de menos.

De todo ello se concluye que "... las cuestiones perfectamente determinadas no contienen más dificultad que la que consiste en desarrollar las proporciones en igualdades; y que todo aquello en que encontremos precisamente esta dificul-

tao puede y debe ser separado fácilmente de cualquier otro objeto, y luego ser referido a la extensión y a las figuras..." (87), lo que significa que, si bien la extensión y la figura son separadas o abstraídas del "objeto real" del mismo modo que la extensión y la figura "... son conocidos en diversos objetos por una misma idea, e imaginamos la figura de una corona siempre del mismo modo, sea de plata o de oro; y ésta idea común se transfiere de un objeto a otro por medio de una simple comparación..." (88), no por ello, la extensión es una "idea abstracta". Esto lo formula Descartes con mucha precisión: "... por extensión no entiendo aquí algo distinto y separado del sujeto mismo, y (...) no reconocemos en general entidades filosóficas de esa clase, que no caen realmente bajo el dominio de la imaginación" (89).

Como conclusión de esta primera parte de nuestro trabajo fijaremos la atención en esta insistencia del Descartes de las Regulae por mantener la conexión entre entendimiento e imaginación en la consideración del objeto. En términos de Chevalier: "El parte de destacar esencialmente que, para conocer bien su objeto, el matemático debe hacer uso, simultáneamente, de la imaginación y del entendimiento. El entendimiento sólo, sin duda, es capaz de percibir la verdad, inmutable y eterna (...): pues, en matemáticas, el objeto del entendimiento es la cantidad pura. Pero el entendimiento debe ayudarse de la imaginación, porque es muy útil para el espíritu considerar su objeto en general bajo la forma más accesible a nuestra imaginación: pues, esa forma, es el entendimiento figurado..." (90).

Descartes mantiene en conexión entendimiento e imaginación en este contexto metodológico porque intenta fundar con él las posibilidades de su posterior geometría analítica (1637). El máthema será el sustrato metodológico que, trazando los límites del conocimiento posible, permitirá ver la verdad.

Pero cuando la mathesis universalis quiera extenderse hacia la comprensión del mundo físico, hacia la constitución de una "físico-matemática" (91), será necesaria una nueva fundación: la presencia clara y distinta, objeto evidente de la intuición, fundada metodológicamente, necesitará una legitimación. Conside-

ramos aquí, que ese proceso de legitimación se opera como un proceso de retrofundación por el cual la conexión entre entendimiento e imaginación se mediatiza en la idea. Veremos este proceso en las dos partes siguientes de nuestro trabajo.

II) FASE DE FUNDAMENTACION DE LA PRESENCIA

Seguiremos en esta segunda parte de nuestro trabajo el movimiento de la duda metódica por el cual se accede al cogito. Veremos luego cuáles son los caracteres ontológicos del cogito y cuál es la concepción que Descartes elabora de la substancia. Seguimos la lectura de las Meditaciones metafísicas según la traducción de V. Peña (92).

Como marco general de nuestra interpretación seguimos las siguientes consideraciones de Heidegger: "Si lo matemático, en el sentido de una mathesis universalis, debe fundamentar y configurar la totalidad del saber, será necesaria la formulación de unos axiomas eminentes" (93). Dichos axiomas deben reunir dos características: ser absolutamente evidentes (i.e.: evidentes en y por sí mismos), en cuanto son axiomas, y en cuanto matemáticos, deben determinar previamente la entidad del ente. Esta doble exigencia que los axiomas deben cumplir para sostener la estructura del saber en cuanto mathesis universalis los obliga a fundamentarse a sí mismos. Pero, precisamente esta exigencia de fundamentación absoluta de las proposiciones fundamentales los lleva hacia el ámbito de lo absolutamente previo y evidente de toda pro-posición. "Hay que encontrar por lo tanto ese principio de toda posición, es decir, una proposición en la cual aquello sobre lo que ella dice algo, el subjectum (ὄνομαζόμενον) no se toma de otra parte. Lo subyacente como tal, debe resultar de esta proposición originaria y ser puesto en ella" (94). Esa proposición originaria es la que se enuncia en el cogito.

Pero, antes de llegar al cogito, y como inevitable camino que conduce entonces desde la primera fase metodológica del planteo cartesiano hasta esta segunda fase de fundamentación, hagamos notar de qué manera la duda despeja el camino hacia el cogito: "Puesto que ahora lo matemático se pone a sí mismo como principio de todo saber, todo saber anterior debe ser necesariamente cuestionado, in-

dependientemente de que sea sostenible o no" (95).

El camino de la duda, exigido por el proyecto cartesiano de la reducción del saber a la máthesis universalis, es un camino de retorno. Por ello hablábamos de un "movimiento de retrofundación" al referirnos a esta segunda fase del planteo cartesiano. Retorno es pues el camino hacia el principio en cuanto "principio". Tiene el doble significado de lo que está antes (en este caso, antes de los pre-juicios que oscurecen la luz natural) y de lo que es fuente de verdad (lo evidente en y por sí mismo).

Este camino retornante hacia el principio es un camino de des-cubrimien-to. En términos de Villoro: "... sólo puede descubrirse lo que previamente tiene dos características: primero, existir antes de su descubrimiento y no nacer con éste; segundo, no presentarse aún tal como es, por estar confundido bajo otra cosa; algo ha de impedir su aparición, si ha de ser descubierto (...). Descubrir no consiste en hallar algo que antes no era; des-cubrir es alejar aquello que impide ver lo que ya es. El camino del descubrimiento es un camino negativo" (96).

En las quintas objeciones, Gassendi formula algunos reparos a la primera meditación, reparos referidos a la duda y a su objeto. La respuesta de Descartes nos permitirá aclarar en qué sentido es "metodológica" la duda cartesiana. La objeción de Gassendi es la siguiente: Luego de aceptar el designio cartesiano de deshacerse de todo prejuicio, le pregunta "... por qué no habeis preferido, simplemente y en pocas palabras, tener por inseguras todas las cosas que hasta entonces habíais conocido (a fin de ir separando luego las que fueseis reconociendo como verdaderas), en vez de considerarlas todas falsas -como habéis hecho- adoptar un nuevo prejuicio más bien que despojaros del antiguo" (97).

De la respuesta de Descartes destacamos lo siguiente: "... habríais preferido que lo llevase a cabo simplemente y en pocas palabras (se ref. al designio de deshacerse de todo prejuicio), es decir, descuidadamente y sin tantas precauciones, como si fuera fácil librarnos de todos los errores de que estamos mbuidos desde la niñez...", y agrega, precisando en qué sentido puede ser superficial -y por lo tanto ineficaz, i.e.: no productora de efectos- la liberación de los pre-

juicios, "... hay muchos que, con los labios, dicen que los prejuicios han de ser cuidadosamente evitados, sin evitarlos en realidad nunca, pues jamás se aplican a desprenderse de ellos, persuadiéndose de que no ha de ser tenido por prejuicio lo que han recibido una vez como verdadero" (98).

La respuesta de Descartes deja en claro que la duda liberadora de prejuicios no tiene una función "meramente metodológica" como tal vez pudiere tenerla en lo que nosotros planteamos como primera fase metodológica de la "representación", en la primera parte de nuestro trabajo. Allí la duda era lo que enmarcaba por vía negativa el ámbito de la evidencia (cf. el precepto de la evidencia, p. 2 de nuestro trabajo). En las Meditaciones, en cambio, la duda es vía negativa que conduce al ámbito mismo de la evidencia, al cogito. La duda es metodológica no por estar al servicio del método, sino por ser ella misma el camino hacia el cogito. Podríamos decir que la duda es catártica y, en cuanto tal, constitutiva del ámbito de la evidencia, del cogito, porque al liberar el entendimiento de todo lo dudoso lo va llevando a la fuente misma de la evidencia. Función similar le hace cumplir a la duda Hegel en la Fenomenología del Espíritu: refiriéndose en la Introducción al camino por el cual la conciencia natural llega al verdadero saber, comenta que "Podemos ver en él (...), el camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación; en él no nos encontramos, ciertamente, con lo que suele entenderse por duda, con una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda (...). La duda es, aquí, más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta". (99)

Si hacemos esta comparación entre el uso cartesiano de la duda y el uso hegeliano es porque creemos que en ambos tiende a cumplirse a través de ella el mismo movimiento de constitución de la subjetividad y que, tal movimiento es característico de la modernidad, que Descartes abre y que Hegel consuma. Por supuesto que la subjetividad que en ambos casos se constituye es diferente (el ego en Descartes, el espíritu en Hegel) así como es diferente el concepto de "idea" y de "sabiduría", afín en cada caso con el de "subjetividad" (la representación y el concepto), pero destacamos aquí el mismo movimiento de constitución.

Nuestra exposición del camino de la duda se hará siguiendo un ordenamiento -presente en la exposición que el mismo Descartes hace en la primera meditación-tal que muestre dicho camino como un des-cubrimiento del principio.

II-1) El camino de la duda hacia el cogito. El primer paso que Descartes da en el camino hacia el cogito consiste en rechazar como falsas las opiniones que se fundan en los sentidos. Con ello responde al criterio de proceder "metódicamente" en la tarea de deshacerse de todo prejuicio: esto implica dos cosas, no dar más crédito a lo dudoso que a lo manifiestamente falso (i.e.: equiparar lo dudoso a lo falso) y, dirigir la duda corrosiva contra "... los fundamentos mismos en que se apoyaban todas mis opiniones antiguas" (100). Justamente son los sentidos el primer fundamento que Descartes encuentra, sobre el cual se apoya el edificio de las opiniones: "Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos..." (101). Destacamos en este texto la doble referencia a los sentidos como fuente de opiniones, indicada por Descartes con un "de" y un "por" los sentidos, porque estimamos que lo que se pone en movimiento con este primer paso catártico de la duda es el derrumbamiento del mundo entendido como presencia natural. Si la primera fase metodológica de la presentación permitía deslindar el ámbito de conocimiento posible, ámbito de la evidencia que luego se develaría como máthesis universalis, en la fase actual, de fundación, se tratará de deslindar el principio mismo de toda presencia posible. Para ello será menester rechazar todas estas formas de presencia mundana, tanto la de aquello que por medio de los sentidos se presenta cuanto como aquello que lo hace en los sentidos. Lo que los sentidos me ofrecen como objeto de conocimiento no puede sino ser un pre-juicio, un juicio que, al no saberse a sí mismo como tal, carece de fundamento.

Esa presencia natural del mundo, que se derrumba con el primer paso de la duda, se ofrece en primer lugar como realidad del objeto presente y la realidad como exterioridad del objeto. Es por eso que Descartes distingue entre aquello que es prudente poner en duda respecto de los sentidos ("... las cosas más perceptibles o muy remotas..." (102), i.e.: aquello cuya exterioridad es más lejano, y aquello

de lo que no podemos razonablemente dudar aunque lo conocemos por su medio "... como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una pipa puesta..." (101)

Pero, si "no podemos razonablemente dudar" de nuestro conocimiento sensible de estar sentados junto al fuego, en cuanto que tal paso de la duda nos haría franquear el ámbito de la cordura, el argumento del sueño permitirá dar ese paso, con el cual la presencia natural del mundo quedará definitivamente puesta en cuestión. Habrán caído de este modo bajo el paso destructivo de la duda, no sólo la presencia de los objetos sensibles lejanos o poco perceptibles (aquellos que nos es presente por medio de los sentidos), sino también la presencia de algo de nosotros mismos más próximo a los sentidos mismos, lo podríamos llamar mi situación natural-sensible en el mundo.

Podríamos considerar globalmente los dos primeros pasos metódicos de la siguiente manera: aquello que es dudoso en el conocimiento sensible respecto de las cosas más notoriamente exteriores, i.e.: las cosas "mal perceptibles o muy remotas", instaura un primer paso hacia la interioridad. Ese primer paso, caído el "mundo exterior", nos pone en presencia de nosotros mismos. Pero esa mismidad es todavía confusa y, consiguientemente, poco clara (no es la evidencia buscada en el principio). Se trata de una mismidad natural y, así como los sentidos en cuanto son medios, son susceptibles a la distorsión (recuérdese que para Descartes la verdad es in-mediata presencia, evidencia intuitiva), así también el cerebro mismo en cuanto es el mediador de la presencia, es susceptible de perturbaciones ("... esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis..." (104)). Ambos mecanismos, el sensorial y el cerebral, son capaces de engañar, cumplen en el camino de la duda, una función anticipatoria de la del gran engañador.

En resumen, ambos pasos dados por la duda, retiran a la conciencia más allá de la exterioridad del mundo y más allá del cuerpo-cerebral. La conciencia se terioriza y sólo se relaciona con sus propios contenidos. Para ello, para poner a la conciencia en relación con sus propios contenidos, cosa que recién será alcanzada en el cogito, es necesario dar un tercer paso en el camino de la duda,

para entrar de lleno en el argumento del sueño.

En la medida en que Descartes plantea el conocimiento como una mediación instrumental, como una relación de representación en el sentido de tomar algo de la representación de otra cosa, es posible intentar legitimar la representatividad suprimiendo las posibilidades de distorsión del instrumento. De este modo, si el instrumento puede engañar al presentar distorsionada una figura compuesta se puede intentar corregir la distorsión descomponiendo la figura en los elementos simples que la componen (105).

El argumento de Descartes procede de la siguiente manera: "... supongamos ahora -dice- que estamos dormidos y que todas estas particularidades, a saber: que abrimos los ojos, movemos la cabeza, alargamos las manos, no son sino mentirosas ilusiones (...). Con todo, hay que confesar al menos que las cosas que nos representamos en sueños son como cuadros y pinturas que deben formarse a semejanza de algo real y verdadero; de manera que por lo menos estas cosas generales -a saber: ojos, cabeza, manos, cuerpo entero- no son imaginarias, sino que en verdad existen" (106). Subrayamos en este párrafo el carácter -supuestamente- ilusorio de la particular situación en el mundo respecto de la verdad de las cosas más generales por medio de las cuales esa situación particular me es representada. De manera que lo que lo que tiene de ilusorio el sueño es el ordenamiento con que se componen las representaciones, pero la ilusión no afecta a los elementos con los que la composición se hace.

Y, en un paso posterior del mismo argumento, continua Descartes "corrigiendo" las distorsiones posibles del instrumento-cognoscente: "... aun pudiendo ser imaginarias esas cosas generales- a saber: ojos, cabeza, manos y otras semejantes- es preciso confesar , de todos modos, que hay cosas aún más simples y universales realmente existentes, no de una mezcla, ni más ni menos que los colores verdaderos, se forman todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. De ese género es la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en

que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo" (107). Subrayamos en el texto la doble asignación de "realidad", por un lado la de las representaciones en cuanto imágenes referidas a si mismas, por el otro, en cuanto referidas a un objeto exterior.

De manera que, nos hallamos en este punto del camino metódico en el mismo lugar -aparentemente- a que nos habían llevado las Regulae en el tratamiento de las naturalezas simples. Se trataba, en las Regulae, de "... aquellas cuyo conocimiento es tan claro y distinto que la inteligencia no puede dividir las en varias cuyo conocimiento sea más distinto aun..." (108), se trataba, pues, de aquello mismo que es lo evidente, la presencia indubitable.

De la misma manera, en las Meditaciones, esos elementos simples que conforman las representaciones compuestas, constituyen un límite para los arbitrios de nuestra imaginación. Siendo simples de manera absoluta, el dividir las dejarían de ser, por lo tanto no pueden ser de otra manera, el ser que nos presentan no es susceptible de distorsiones ni de engaños que provengan de nosotros mismos.

Apoiado en esta argumentación, Descartes opera el siguiente deslinde en el campo de las ciencias tal como este estaba constituido. De un lado quedan las ciencias "... que dependen de la consideración de cosas compuestas..." las que, por el argumento que estamos considerando resultan ser dudosas. De otro lado quedan ciencias como la aritmética y la geometría que al no tratar sino de "... cosas muy simples y generales, sin ocuparse mucho de si tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable" (109).

De modo que, si el objetivo de la primera meditación era "... deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos; si quería establecer algo firme y constante en las ciencias" (110), podemos considerar que, deslindado como queda dicho el campo de la ciencia, el hecho mismo del conocimiento cierto e indubitable se ofrece en la aritmética y geometría. No obstante, la duda no se detendrá allí y ello por un doble motivo. En primer lugar, porque es posible seguir dudando, cosa que mostrará el argumento del Genio Maligno, y, si es posible seguir dudando, no hemos

llegado todavía al principio. En segundo lugar, porque el hecho de la evidencia del conocimiento aritmético y geométrico se funda, para Descartes, en la pobreza de su objeto (cf. por ejemplo la Regla IV; AT, X, 373. Trad. p. 47). La pretensión cartesiana es pues, superar la pobreza de una ciencia puramente formal, una ciencia cuyas certidumbres son consecuencia de sus limitaciones (el no ocuparse de si su objeto realmente existe).

Antes de dar otro paso en el camino de la duda, el paso que argumenta la hipótesis del Genio Maligno, detengámonos en la consideración del punto al que hemos llegado. Y, puesto que habíamos hecho una referencia al hecho de las ciencias que tienen un conocimiento cierto e indubitable y, que nos habíamos referido al uso del término "representación" como el tomar algo la representación de otra cosa (cf. p.33 de nuestro trabajo) con lo cual quedaba implicado el problema del derecho, podemos presentar el punto al que hemos llegado en los siguientes términos de Gueroult: "Descomponiendo las imágenes en los elementos simples y generales que los hacen posibles, uno se eleva del hecho al derecho, es decir de las representaciones dadas a las condiciones necesarias, universales, de toda representación posible (...). Por ello, se pasa de la esfera de la existencia a aquella del posible desarrollo de toda existencia concebible (...). Así, el resultado del primer tiempo del análisis, es el de abandonar todo contenido particular de las representaciones, y de sustraer a esa duda las condiciones necesarias de toda representación posible" (111). Diremos, en otros términos, que estamos en el máthema mismo.

II-2) El camino de la duda hacia el cogito: el máthema. Si, como decíamos sobre el final del punto anterior, nos encontramos en un momento del camino de la duda que podríamos calificar con Gueroult como el de "... las condiciones necesarias de toda representación posible", sería oportuno hacer un análisis comparativo con los desarrollos cartesianos del máthema en las Regulae, para lo cual remitimos al punto "I-2" de nuestro trabajo, del que destacamos la siguiente expresión: "El máthema define el ámbito de la presencialidad, el ámbito de lo que en la formulación del primer precepto metódico se caracteriza como evidencia" (cf. p. 23).

Sin embargo, la comparación entre ambos planteos resulta engañosa. Seguiremos aquí la interpretación de Villoro, que nos parece aclaratoria sobre este punto. Su análisis del argumento del sueño es el siguiente. Después de presentar comparativamente los textos de la primera Meditación y de la última, en la que Descartes establece un criterio diferencial de vigilia y sueño (112), Villoro concluye que, la suposición del sueño no cancela la existencia objetiva de las representaciones, sino que, permite operar un deslinde dentro del campo del ente objetivo: "... por un lado, la esfera de lo percibido como ingrediente de un mundo coherente y regular de experiencia, dentro de una trama espacio-temporal unitaria, cuya existencia se impone al pensamiento, por otro lado, la esfera de lo simplemente 'imaginado' o 'soñado', que carece de esas metas. A la primera podríamos justificadamente llamarla 'real' y a la segunda 'irreal'; y ésta sería, tal vez, la única acepción clara y distinta de 'realidad' " (113).

De manera que, en este primer nivel de la interpretación, el argumento del sueño cumpliría una función más bien metodológica: permitiría deslindar el campo de la presencia indubitabile, de la evidencia, del campo de lo meramente ilusorio. Llamaríamos de este modo "real" al primero e "irreal" al segundo. Esta distinción metodológica se corresponde más o menos bien con el establecimiento del máthema de que hablábamos.

Pero este deslinde metodológico no es el que se opera en el camino metafísico de la duda. Lo que el argumento del sueño pone en cuestión, no es la ausencia de frontera entre vigilia y sueño en cuanto a la trama "objetiva" de las representaciones, sino que, lo que el argumento del sueño pone en cuestión es la posibilidad de afirmar un correlato real para nuestras representaciones, donde "real" es entendido como existencia formal y ésta como exterioridad.

En términos de Villoro: "La duda debería recaer, pues, en la posición de existencia formal, entendida en este sentido preciso: debería suspender la creencia en la división entre un 'dentro' y un 'fuera' del pensamiento, así como la identificación de lo 'exterior' con lo 'real'. En efecto, el argumento muestra que también en sueños podemos falsamente creer que las cosas ilusorias o imaginadas exis-

ten 'fuera de la mente' y sugiere que la creencia natural de la vigilia podría ser semejante a esta falsa creencia del sueño. Obliga, por lo tanto, a suspender nuestra creencia en un mundo situado 'afuera'; pero, por ello mismo, obliga a eliminar un concepto oscuro de 'realidad' que expresa la división no verificada (ni verificable) entre una 'realidad extramental' y una 'irrealidad mental' " (114).

De manera que, según la interpretación de Villoro, el alcance legítimo del argumento del sueño llega hasta la esfera del máthema, no cumpliría otra función que la de fundamentar el campo de la presencia evidente. En función de esta interpretación, Villoro cuestiona la interpretación que el mismo Descartes hace de su argumento: "... Descartes interpreta el argumento de otro modo. Piensa que la creencia natural se refiere exclusivamente a la existencia de lo 'extramental', de modo que la duda metódica no afectaría una esfera 'mental' de existencia. No ve que lo 'mental' sólo es puesto en el momento mismo en que un juicio pone la existencia formal de algo 'no mental'; ambas posiciones son facetas correlativas del mismo juicio habitual, ambos son términos de la misma creencia natural que rebasa lo manifiesto". Y agrega, un poco más adelante, "Lo que deja a salvo al argumento no es, pues, una esfera 'subjetiva' que se enfrentara al campo de las realidades que le son trascendentes. Lo que deja a salvo es el campo entero de lo 'objetivo', entendido en el sentido preciso de lo que se abre clara y distintamente al pensamiento" (115).

Sin embargo, luego de formular este cuestionamiento de la interpretación cartesiana del argumento del sueño, Villoro trae a colación la distinción entre "ciencias formales" y "ciencias materiales" con lo que Descartes finaliza la presentación de su argumento. Allí, Descartes afirmaba que, la certidumbre de la aritmética y la geometría radicaba precisamente en su despreocupación por la existencia o no de sus objetos en la naturaleza y, además, en la simplicidad de su objeto, y concluía el argumento con "... duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna" (116). Llegados por el camino de la duda al punto donde brillan "verdades

tan patentes" que no pueden ser "sospechosas de falsedad", i.e.: al ámbito mismo del máthema, Villoro considera que hemos llegado al fin del recorrido: "El argumento del sueño marca un último nivel de profundidad en el proceso de depuración: permite arrojar el último prejuicio que encubría el principio. El rechazo de la creencia natural abre la mirada al campo de la evidencia. Queda íntegro el reino de las ideas iluminado por el pensamiento; al desaparecer el último velo que lo encubría, la negación deja ver el principio: la esfera del ente patente al entendimiento" (117).

Contra la interpretación de Villoro, creemos que el argumento del sueño no marca el "último nivel de profundidad en el proceso de depuración". La diferencia interpretativa radica precisamente en que Villoro quiere rescatar un Descartes "metodólogo" en el que las preocupaciones "metafísicas" no vayan más allá de la fundamentación del método mismo y, estando ahora en el campo mismo del máthema, que era lo que el método recortaba en las Regulae, Villoro considera que se ha llegado al nivel más pro-fundo del camino negativo de la duda, al fundamento mismo. Sin embargo, como habíamos dicho (cf. p. 35 de nuestro trabajo), la duda no se detiene allí. Y no se detiene allí porque la duda no es un mero expediente retórico puesto al servicio de la fundamentación de un método, sino, el camino mismo de la negatividad hacia el fundamento. Ese camino es, pues, un camino de pro-fundización, que, en Descartes, toma la forma de la interiorización.

Por ser la duda camino de interiorización, queremos rescatar la interpretación cartesiana del término "real". Es justamente esta interpretación de lo "real", de la res, la que lleva camino al cogito. Veremos mejor esto al considerar el paso siguiente en el camino de la duda, la hipótesis del Genio Maligno.

II-3) El camino de la duda hacia el cogito: el genio maligno. Veamos en primer lugar cómo evalúa Villoro la función de este argumento. Distingue dos funciones, por la primera, el argumento del genio maligno refuerza el argumento del sueño. Es lo que expresa Descartes cuando dice "¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura,

ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo?" (118). Por la segunda función, el argumento pone en cuestión el ámbito mismo de la evidencia: "Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables" (119).

La evaluación que Villoro hace de este argumento es la siguiente: "Todas las dudas anteriores, desde la que se refería a las falacias de los sentidos hasta la del sueño, tienen algún pretendido fundamento racional; ésta no. Y es que todas las demás rechazaban las opiniones que encubrían el pensamiento evidente (i.e.: el máthema); ésta, en cambio, pretende rechazar el pensamiento evidente mismo (...). Pero, al poner en cuestión la razón, no puede ser planteado por ésta, sino por alguna facultad capaz de rebasar la razón: la voluntad libre. La última hipótesis invierte, por lo tanto, la dirección del método: si antes la razón ponía en cuestión la validez de los juicios no verificados, ahora un juicio inverificable pone en cuestión la validez de la razón" (120).

De este pasaje de Villoro destacamos dos cosas: que la voluntad es lo que se pone por detrás de la razón misma y la alusión a la "dirección del método" que ahora Villoro supone invertida. Creemos, justamente, que el camino de la duda no es el del método, sino que la duda -como ya lo habíamos anticipado- es "metódica" porque recorre un camino hacia el fundamento. Y que la duda llega al final de ese camino cuando ya no puede avanzar más, cuando en su camino de retorno hacia el fundamento, "rebota" sobre el mismo. El genio maligno, al poner en cuestión la esfera del máthema, pone a la razón más allá de sí misma, la lleva hasta la voluntad libre. Pero allí la duda "rebota": puedo dudar de toda presencia mundana, pero no puedo dudar de la presencia misma. En términos de Villoro, "El argumento del 'genio maligno' (...) era el recurso necesario para mostrar que la negación de todo lo presente señala algo presente", afirmación con la que coincidimos, no así con la siguiente: "El principio resiste a cualquier prueba a que pudiera sometér-

sele, porque él es justamente la base sobre la que puede levantarse cualquier prueba. El argumento del 'genio maligno' es la autoprueba del principio; al negarse éste, se reitera" (121). Nuestra disidencia con estas segundas afirmaciones de Villoro es que entendemos por "principio" algo diferente. Para Villoro "principio" significa "la esfera de lo evidente", el máthema. Por ello había considerado que, con el argumento del sueño, habíamos llegado al "último nivel de profundidad". Por la misma razón, considero que el argumento del genio maligno es meramente "la autoprueba del principio". Nosotros interpretamos, en cambio, la función del argumento del genio maligno de otra manera y, consiguientemente, también interpretamos de otra manera el principio. Sobre lo segundo nos referiremos en el paso siguiente de nuestro trabajo, el referido al cogito como telos del camino de la duda. Sobre lo primero haremos ahora algunas consideraciones apoyadas en Gueroult y en Heidegger.

En primer lugar, consideremos con Gueroult ese más allá de la razón como voluntad libre. "Si podemos elevarnos más allá de la esfera de nuestro entendimiento finito, para abandonar en bloque el valor de las nociones que él presenta como necesarias y ciertas, es porque disponemos de un poder superior, infinito, en referencia a él, capaz de desplegar un esfuerzo contra natura (...). Ese poder superior es el de mi voluntad" (122). Destacamos de este pasaje el carácter infinito de la voluntad por oposición a la finitud del entendimiento. Es justamente el carácter negativo de la in-finita voluntad el que, al poner en movimiento de duda al pensamiento respecto de "las opiniones a las que entonces había dado crédito", no puede detenerse ante ninguna presencia finita.

Veamos el siguiente pasaje de Gueroult: "... si yo no puedo dudar naturalmente de las nociones matemáticas, es porque de ellas está ausente la condición que torna posible la duda, a saber la composición. La imposibilidad de dudar se funda aquí sobre la naturaleza del objeto ofrecido al pensamiento, y la certeza vuelve a ese objeto", lo cual se correspondería con el campo del máthema como ámbito acotado, finito, de la presencia posible. "Por el contrario, si yo no puedo dudar metafísicamente de mi pensamiento, es porque su existencia debe siempre ser

afirmada en la duda como condición necesaria de su operación mental (...). La imposibilidad de dudar se funda aquí sobre la naturaleza del acto mismo de dudar y la presencia necesaria en él de su condición sine qua non: el sujeto pensante" (123). De modo que, el principio que la duda descubre es el sujeto pensante.

Antes de considerar de qué manera entiende Descartes este "sujeto pensante" veamos qué nos dice Heidegger. Retornamos con ello a los párrafos iniciales del punto "II" de nuestro trabajo (cf. p. 28). A lo ya citado allí agregamos ahora lo siguiente: "Lo que está en cuestión no es solamente el hallazgo de una ley fundamental para el ámbito de la naturaleza, sino el principio primero y supremo para el ser del ente en general. Este principio absolutamente matemático no puede tener ni tolerar nada que le fuera dado de antemano (...). Recién cuando el pensar se piensa a sí mismo será absolutamente matemático, esto es, un tomar conocimiento de aquello que ya tenemos" (124).

Si, pues, de lo que se trata en este camino de la duda es de llegar al "principio primero y supremo para el ser del ente en general" mal podría detenerse la duda en "la esfera del ente patente al entendimiento" (125), postulada por Villoro como expresión del principio. En un texto que recoge dos cursos dados por Heidegger entre 1951 y 1952 -¿Qué significa pensar?- podemos leer en la novena lección de la primera parte: "Para la metafísica moderna el ser del ente aparece como voluntad" (126). No es nuestra intención avanzar más en este momento en nuestra interpretación sobre el significado de "principio" en las Meditaciones. Nos basta con dejar apuntado que éste nos lleva necesariamente a una dimensión metafísica, si es que ha de ser principio. Por ello proponemos entender la referencia irónica que Descartes hace al argumento del genio maligno en la tercera meditación con toda la ambigüedad que tiene: "... supuesto que no tengo razón alguna para creer que haya algún Dios engañador, y que no he considerado aún ninguna de las que prueban que hay un Dios, los motivos de duda que sólo dependen de dicha opinión son muy ligeros y, por así decirlo, metafísicos" (127). "Metafísico" alude aquí, precisamente, al motivo de duda que nos lleva "más allá" de "la esfera del ente patente al entendimiento", "más allá" del ámbito de la racionalidad natural.

II-4) El cogito. Cuando en el punto "II-1" de nuestro trabajo nos referíamos de manera general al camino de la duda hacia el cogito, decíamos que, en cuanto la sensación era postulada como mecanismo del aparato sensible y en cuanto el pensamiento mismo era puesto en la máquina cerebral, esas mediaciones ponían tal distancia entre el mundo y nosotros que, la presencia del mundo se tornaba cuestionable, dudosa. Y, en ese carácter dudoso de la presencia mundana, "nosotros" nos retirábamos del "mundo" en un movimiento donde al poner lo dudoso como falso, caía en la exterioridad. Retirándonos pues de la "exterioridad" se iba constituyendo una cierta mismidad por vía de interiorización. Ese movimiento de interiorización, que puede ser expuesto como movimiento de vaciamiento de la presencia mundana o como movimiento de alejamiento de ella, encuentra en el máthema un momento de detenimiento. Allí parece constituirse una cierta mismidad cuya mundanidad no está mediatizada, una mismidad que se relaciona sin engañosas distorsiones con sus contenidos. Sin embargo esa mismidad aparentemente recogida sobre sí misma en la unitaria simplicidad del máthema, no tiene todavía derecho de proclamarse satisfecha. Dicho en otros términos, la mismidad del máthema no es el punto final del camino que recorre la duda hacia el fundamento indubitante. Y no lo es porque el camino siendo camino de profundización sólo puede obtenerse cuando ya no puedo avanzar más.

Dicho en otros términos todavía, en los términos de Heidegger que, recordando la frase de Hegel: "Una media zurcida es mejor que una media rota, no así la conciencia de sí mismo", agrega "La sana razón, que apunta a la utilidad, está del lado de la media 'zurcida'. En cambio, la reflexión sobre el ámbito donde se manifiesta el ente -para la filosofía moderna es la subjetividad- está del lado del desgarramiento, se entiende, de la conciencia. Este desgarramiento, gracias a su fisura, está abierto para dar entrada a lo absoluto. Para el pensar vale, pues, lo siguiente: "... el desgarramiento mantiene abierto el camino hacia lo metafísico" (126).

Por ello el camino metafísico de la duda continúa su retroceso hacia sí misma y llega, precisamente, cuando habiendo negado toda presencia, no puede ya negar más. Ese "no poder ya más negar", pone a la duda ante sí misma: el genio

maligno marca el punto de inflexión en que la duda vuelve sobre sí y se mantiene ante sí misma mientras lo hace.

Descartes mismo, sobre el final de la primera meditación establece una clara advertencia: "... tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada". Y agrega un párrafo muy expresivo acerca de la situación en que nos encontramos: "Pero un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia una manera ordinaria de vivir..." (127). Finalmente, al comienzo de la meditación segunda Descartes acude a otra imagen expresiva de nuestra situación: "... y, como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie" (128). Si la primera imagen nos lleva junto con la platónica alegoría de la caverna hacia la mostración de una mismidad cautiva de los sueños y de las sombras, la segunda nos muestra que estamos lanzados más allá de todo suelo firme, en pleno camino, obligados a continuar "... hasta haber encontrado algo cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta saber de cierto que nada cierto hay en el mundo" (129).

En la segunda meditación Descartes formula el principio de la siguiente manera: "Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy". Formulación a la que agrega el giro "metafísico" impuesto por el genio maligno: "Cierto que hay no sé que engañador todopoderoso y astutísimo (...) Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy (...) De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu" (130).

No entraremos aquí en la consideración de las formulaciones del principio en otras obras cartesianas (131), nos interesa sí detenernos en la naturaleza

de esta "proposición" en que se formula el principio en las Meditaciones para, junto con ello, determinar cuáles son los caracteres ontológicos del principio.

Veamos ante todo en qué sentido la "proposición" es "conclusión" de otra cosa. Villoro considera esta cuestión en el punto "II-9" de su trabajo, y la formula de la siguiente manera "¿Es el primer enunciado una inferencia lógica?". Su respuesta, negativa, es la siguiente " 'Cogito ergo sum' no forma parte de un silogismo en que hubiera sobreentendida una premisa general. Pero tampoco expresa una inferencia lógica entre dos proposiciones. Expresa una sola aserción, 'sum cogitans', en que indica la presencia de algo como pensamiento. Es, en realidad, un enunciado que narra una sola experiencia: la del ente como pensamiento" (132).

El mismo Descartes sugiere esta interpretación -con la que coincidimos- al indicarnos que la "proposición" es conclusión "necesariamente verdadera" cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu, i.e. cuantas veces el pensamiento me es presente. Pero, sigamos el pensamiento de Descartes sobre este tema en su respuesta a las segundas objeciones: "... cuando alguien dice, pienso, luego soy o existo, no infiere su existencia del pensamiento como si fuese la conclusión de un silogismo, sino como algo notorio por sí mismo, contemplado por simple inspección de espíritu. Ello es evidente, pues, si lo dedujese mediante un silogismo, tendría que haber establecido antes esta premisa mayor: todo cuanto piensa, es o existe. Y, muy al contrario, a esto último llega por sentir él mismo en su interior que es imposible que piense si no existe. Pues es propio de nuestro espíritu formar proposiciones generales a partir del conocimiento de las particulares" (133).

Si la proposición expresiva del principio fuese la conclusión de un silogismo, al apoyar su verdad en la verdad de una premisa mayor dejaría de officiar como proposición expresiva del principio pues la premisa mayor de la que dependería officiaría como un prejuicio, i.e.: como un juicio cuya verdad no es evidente, y, por lo tanto el principio, en cuanto verdad indubitable, no se expresaría en ella. Por el contrario, tal como lo formula Chevalier, la proposición expresa el principio en cuanto "... es la expresión inmediata del nexo que existe, que siento en mi mismo, entre mi pensamiento y mi ser" (134).

Pasando ahora de la "función lógica" de la proposición a su contenido -i.e.: al principio mismo que ella enuncia- trataremos de ver porqué Descartes le asigna al cogito la función de primer conocimiento. En su respuesta a las quintas objeciones, Descartes exhibe la peculiaridad del cogito de la siguiente manera: "... cuando decís (se ref. a Gassendi) que habría podido inferir mi existencia de cualquier acción mía, indistintamente, os engañáis por completo, pues no hay una sola de que pueda estar seguro (me refiero a la seguridad metafísica, única de que aquí se trata), excepto del pensamiento. Así, por ejemplo, no sería buena la deducción me paseo, luego existo, sino sólo en la medida en que el conocimiento interior que del paseo tengo es un pensamiento, y sólo por respecto a él es cierta la conclusión, y no por respecto al movimiento del cuerpo, que puede ser falso -como sucede en los sueños, aunque nos parezca entonces que nos paseamos-" (135). Texto del que destacamos la especificación metafísica del primer conocimiento respecto de cualquier otra inferencia.

Sobre la prioridad "material" del conocimiento que caracteriza a todo principio, citaremos un pasaje de las respuestas a las séptimas objeciones: "... a fin de empezar bien a filosofar, o de establecer la certeza de alguna proposición, hay que seguir la vía que yo he propuesto, que es la de comenzar por el conocimiento de la propia existencia" (136). La misma idea de prioridad se expresa en las respuestas a las sextas objeciones, donde el cogito manifiesta su principalidad en cuanto conocimiento que evita el regreso al infinito: "Es muy cierto que nadie puede estar seguro de que piensa ni de que existe -responde Descartes-, si antes no conoce la naturaleza del pensamiento y la existencia. Ahora bien, no es menester para ello una ciencia reflexiva, o adquirida por demostración, y mucho menos la ciencia de esa ciencia, mediante la cual sepa que sabe, y sepa que sabe que sabe, y así hasta el infinito, pues un conocimiento tal es imposible, el cual sea la cosa sobre la que verse; basta con saber eso mediante ese género de conocimiento interior que antecede siempre al adquirido, y que es tan natural en todos los hombres, por lo que toca al pensamiento y a la existencia, que, si bien podemos fingir que no lo tenemos (...), es imposible que en realidad no lo tengamos" (137)

El cogito es principio precisamente en cuanto marca el punto en que no hay posibilidad alguna de regressus ad infinitum, en cuanto marca el punto en que la duda rebota sobre sí misma, i.e.: no cae ya sobre ningún objeto exterior, y en ese "rebote" sabe con certeza por ser inmediata presencia ante sí misma. En términos de Gueroult, "El 'Je pense que je pense', que caracteriza la reflexividad del Cogito, no implica pues ninguna dualidad interna entre un pensamiento en tanto que él es pensado por mi pensamiento y mi pensamiento en tanto que él piensa mi pensamiento. En el interior del Cogito, conciencia y conciencia de la conciencia son idénticos" (138).

Para finalizar con estas consideraciones referidas al cogito en cuanto principio, Descartes mismo distingue en una carta a Clerselier dos significados posibles de la palabra "principio": "... una cosa es buscar una noción común que sea tan clara y tan general que pueda servir de principio para probar la existencia de todos los seres, los Entia, que se conocerán en consecuencia, y otra cosa es buscar un ser, cuya existencia nos sea más conocida que la de cualquier otro, de manera que nos pueda servir de principio para conocerlos". Menciona luego como expresiones de ambos significados de "principio", el de no contradicción, que expresa el primer sentido de "principio", y "que nuestra alma existe", que expresa el segundo. La diferencia entre ambos sentidos es, pues, que el primero es puramente formal y por ello "... puede servir no propiamente para hacer conocer la existencia de alguna cosa, sino sólo para hacer que, cuando la conocemos, confirmemos su verdad mediante este razonamiento: Es imposible que lo que es no sea, ahora bien, sí que tal cosa es; por lo tanto, sé que es imposible que no sea. Lo que tiene poca importancia y no nos hace más sabios en nada". En el segundo sentido de "principio" queda superado el formalismo porque en la expresión "que nuestra alma existe (...) no hay nada cuya existencia sea para nosotros más notorio" (139).

II-5) Los caracteres ontológicos del cogito. Si el cogito ha de poder fundamentar la evidencia ha de poder exhibir el carácter de presencia indubitable. Dicho carácter se exhibe, en primer lugar, hacia el final del camino recorrido por la duda,

en la proposición que enuncia el principio. No obstante su carácter de presencia indubitable, el principio no se expresa adecuadamente en la proposición "yo soy, yo existo". La presencia indubitable tiende a desbordar el marco estrecho de la pura vuelta sobre sí del cógnito. Si la formulación del cógnito es expresiva del principio lo es en la medida en que ella el pensamiento se pone efectivamente ante sí mismo y en esta autoposición es. Pero si esto es así, el ser del principio no puede agotarse en la mera autoposición existencial. Necesariamente se verá llevado a ponerse ante sí mismo no solo en cuanto siendo sino en cuanto siendo de determinada manera.

Todo esto lo formula Descartes en la segunda meditación, una vez establecido el principio, "... yo sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy, de suerte que, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir imprudentemente otra cosa conmigo, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo ser más cierto y evidente que todos los que he tenido antes" (140). Y un poco más adelante precisa con más rigor la situación en la que surge la pregunta por la esencia: "¿Qué soy yo, ahora que supongo haber alguien extremadamente poderoso y, si es lícito decirlo así, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas a industria en engañarme?" (141). De manera que, el mero hecho de ser, cuya patencia determina la primera certidumbre, ocurre el riesgo de oscurecerse ("enturbiarse") si no distingo lo que soy.

En estos pasos argumentativos Descartes no hace sino seguir las indicaciones formuladas en el precepto de la evidencia. Allí, según la formulación del Discurso, Descartes se comprometía a "... no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentara en mi espíritu tan clara y tan distintamente que no tuviese ninguna ocasión de ponerlo en duda" (142). De manera que si la proposición que expresa al principio ha de continuar siendo verdadera, es necesario que la claridad que la caracteriza como conocimiento cierto y evidente no se pierda en una confusión que nos haría volver al punto de partida en la medida en que, al ofrecer "ocasión de ponerlo en duda" dejaría de ser el "conocimiento cierto y evidente" al que hemos llegado por vía de la duda misma.

Nótese por otra parte, que esta "recaída" en la duda no es de la misma naturaleza que el "rebote" de la duda. Mientras que por la segunda la duda llega al final de su recorrido des-cubriendo de este modo el principio, por la primera, en cambio, el principio se ubre en la confusión, la duda deja de ser camino metafísico para transformarse en mera oscilación ante lo que parece presentarse.

Hochas estas consideraciones sobre la necesidad del pasaje de la autoposición existencial a la clarificación ontológica y sobre las condiciones "metodológicas" en que tal pasaje puede cumplirse, vemos cómo Descartes, luego de desechar el método aristotélico de definición por género próximo y diferencia específica, y de desechar también sus propias opiniones en cuanto son susceptibles de duda, arriba a la consideración del pensamiento como único atributo del alma que no puedo separar de mí sin que pierda la certeza conquistada en el cogito. "Yo soy, yo existo; eso es cierto -nos dice Descartes-, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir" (143). Pensamiento y ser se copertenecen de tal manera que la certeza del segundo se realiza por la atribución del primero "... pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir". Y, cuando nos referimos a la realización de la certeza por vía atributiva, no queremos indicar con ello una derivación "idealista" del ser a partir del pensar, sino que, en Descartes se opera -como no podría ser de otra manera- junto con la determinación del principio una redefinición del concepto de sustancia. En este doble movimiento se consolida el aporte cartesiano que caracterizará a la modernidad, por lo menos hasta Hegel, en su intento de concebir lo real no sólo como substancia sino también como sujeto. Dicho en otros términos, al poner Descartes el principio en el sujeto (entendido en función egológica de sujeto de una acción) y al entender el principio en el sentido del subjectum (i.e.: como ὄνομαζόμενον), de substancia, se opera una transformación de ambos términos (del sujeto y del subjectum) muy peculiar cuyas consecuencias más superficiales son, por un lado el carácter marcadamente activo que adquirirá el principio en los desarrollos posteriores, hasta culminar -como decíamos- en el planteo Hegeliano; sesgo impuesto por el componente "sujetivo" de la relación sujeto-subjectum. Por otro lado, el sujeto irá desnaturalizándose en un proceso creciente de cosificación, proceso que es determinado por la "subjectivación" del sujeto, por su substancialización o reificación.

Por estas razones, cuando -siguiendo la argumentación cartesiana- decíamos que el atributo pensamiento realiza (hace real) la certeza de ser, que era el sentido del principio, estábamos indicando en dirección a la redefinición del concepto de substancia.

Pero antes de entrar en ella, completemos en los términos de Descartes

la caracterización ontológica del cogito: "... hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Más ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa" (144). Texto del que destacamos la res cogitans como expresión de aquello que soy.

Agreguemos a lo dicho este otro pasaje de carácter "metodológico" donde, una vez más, el método es camino hacia el fundamento (en el sentido de que no es independiente de él): "... ya sé que soy, y eso sabido, busco saber qué soy. Pues bien: es certísimo que ese conocimiento de mí mismo, hablando con precisión, no puede depender de cosas cuya existencia aún me es desconocida..." (145). Pasaje donde se muestra que el cogito es principio en la medida en que su indubitabilidad queda determinado por ser el único existente que tiene certeza de sí, de modo que la determinación ontológica del qué soy no podrá exceder legítimamente el límite impuesto por la certeza de sí, i.e.: de la presencia ante sí. Dicho en otros términos, el ser de la substancia -del principio- no podrá exceder en su determinación el ámbito de certeza impuesto por el atributo que la manifiesta, el pensamiento. Si fuese de otro modo, el cogito dejaría de ser el principio que se ha manifestado por la vía dubitationis.

Agreguemos por fin el pasaje donde el atributo pensamiento se modaliza de la siguiente manera: "¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente" (146). No entraremos aquí en la exposición de la concepción cartesiana del "modo", más explícitamente desarrollada en los Principios (cf. por ejemplo los artículos 53, 56, 61 al 65 de la primera parte), sino que, sin alejarnos de la consideración ontológica del principio, aludiremos a cierta ambigüedad puesta de manifiesto por Gueroult: "Estas remisiones de los modos a la esencia de la substancia explican que el intelecto puro aparece dos veces de manera diferente: como esencia de la substancia pensante, como modo de esa substancia (...). De donde las dos definiciones de la cosa

pensante, según que lo que se entienda por el quid sea, la esencia de la substancia o quididad propiamente dicha (...), o que sea la substancia revestida de sus accidentes..." (147).

Esta ambigüedad debe ser resuelta distinguiendo la función ontológica de ambos quid pues "la confusión -continúa Gueroult- de esos dos quid falsea inmediatamente la doctrina" (148), apoyando, por ejemplo, el primer sentido esencial del quid sobre el segundo modal o accidental-empírico con lo que quedaría invertido el orden de la argumentación. El mismo Descartes se pregunta si esta enumeración modal, por la cual parece "extenderse" el atributo pensamiento, está justificada. Y se responde afirmativamente, con la restricción de considerar en estos modos no el objeto sobre el que caen sino el sujeto que los realiza (que es, pues, el que les da realidad): "¿Acaso no soy yo el mismo que duda casi de todo, que entiende, sin embargo, ciertas cosas, que afirma ser ésas solas las verdaderas, que niega todas las demás, que quiere conocer otras, que no quiere ser engañado, que imagina muchas cosas -aun contra su voluntad- y que siente también otras muchas, por mediación de los órganos de su cuerpo? " (149).

De manera que, si en esta determinación de los caracteres ontológicos del cogito hemos de mantenernos dentro del ámbito de la certeza, sin lo cual perderíamos aquello mismo que estamos tratando de determinar, es necesario considerar los modos del pensamiento enumerados como "manifestaciones" del sujeto antes que como "fenómenos" objetivos en el sentido de ser expresivos de una realidad exterior.

A mantenernos dentro de los límites del principio, i.e.: dentro del campo de la evidencia metafísica, contribuye Descartes con el argumento de la cera, del cual nos interesa destacar en este momento solamente los términos con los que lo introduce, en conexión con la problemática que venimos desarrollando respecto de la determinación de qué es una cosa que piensa. Luego de reconducir los diferentes modos al pensamiento cuya certeza se me manifiesta y de concluir de todo ello que: "... empiezo a conocer qué soy, con algo más de claridad y distinción que antes", agrega Descartes: "Sin embargo, no puedo dejar de creer que las cosas corpóreas, cuyas imágenes forma mi pensamiento y que los sentidos examinan, son mejor

conocidas que esa otra parte, no sé bien cuál, de mí mismo que no es objeto de la imaginación; aunque desde luego es raro que yo conozca más clara y fácilmente cosas que advierto dudosas y alejadas de mí, que otras verdaderas, ciertas y pertenecientes a mi propia naturaleza" (150). De manera que, en este momento del desarrollo de las meditaciones, no sabe todavía Descartes con total claridad y distinción qué es aquello que sin embargo sabe con certeza que es. Trataremos de explorar esta tensión generada entre la certeza reflexiva del cogito por la cual se erige en principio y sus posibilidades de objetivación por las cuales puede conocerse con claridad y distinción, considerando la redefinición cartesiana del concepto de substancia.

II-6) Reformulación del concepto de substancia. De las múltiples referencias con que Descartes caracteriza, en sus diferentes textos, el concepto de sustancia, tomaremos las siguientes. La primera es una definición explícitamente formulada en las Rationes more geometrico dispositae con que Descartes culmina sus segundas respuestas. La definición V expresa que: "Toda cosa en la cual, como en su sujeto, está insito algo, o sea, por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros una idea real, es llamada substancia. Pues la sola idea precisa de substancia que tenemos es la de que se trata de una cosa en la cual existe formalmente o eminentemente lo que concebimos, o sea, lo que está objetivamente en alguna de nuestras ideas, pues la luz natural nos enseña que la nada no puede tener atributo alguno real" (151). Prescindiendo por ahora de la consideración de la existencia formal y existencia objetiva, que dejamos para la tercera parte de nuestro trabajo, nos interesa destacar la relación que Descartes establece entre atributo y substancia como relación de fundación ontológica: el atributo es en cuanto inhiere en la substancia.

Agreguemos a esta definición, la siguiente caracterización con que Descartes responde a las terceras objeciones: "Es cierto que el pensamiento no puede darse (ne peut pas etre) sin una cosa pensante, y, en general, ningún accidente o acto puede darse sin una substancia, de la cual sea acto. Pero como no conocemos

la substancia por sí misma y de un modo inmediato, sino sólo por ser sujeto de ciertos actos..." (152). De este texto destacamos, por un lado, la relación de inherencia expresada en la definición anterior, por otro lado, que el atributo es aquello que de la substancia nos es inmediatamente presente y, en cuanto tal, conocido.

Podemos encontrar en el artículo LII de la parte I de los Principios, una descripción de la substancia que caracteriza de modo más definido las significaciones expuestas: "... no se puede advertir en primer término la sustancia sólo porque sea una cosa que existe, puesto que esto no nos afecta por sí mismo: pero fácilmente la reconoceremos por cualquier atributo suyo, por aquella noción común de que no hay ningún atributo o ninguna propiedad, o cualidad de la nada. Del hecho, pues, de percibir la presencia de algún atributo, concluimos que necesariamente está presente también alguna cosa existente o sustancia a la que se pueda atribuir aquél (ex hoc enim quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse)" (153). Destacamos de este texto, algunos conceptos ya expresados en los textos anteriores, que la substancia no nos es inmediatamente conocida sino por el atributo, y que la substancia "agrega" al atributo, la existencia. Pero destacamos sobre todo, la afirmación de que lo que la substancia "agrega" al atributo percibido es la posición de su existencia y esto por vía de conclusión, i.e.: por vía judicativa.

Apoyándonos sobre esta observación podemos marcar una discrepancia con la interpretación que Villoro hace del coqito en cuanto principio y la correspondiente interpretación de lo que sería la incorrecta comprensión cartesiana del mismo implicada en su ambigua comprensión de la substancia, incomprendiones ambas que tendrían por consecuencia final la cosificación del principio.

Según la tesis de Villoro lo que legítimamente Descartes establece como principio es que.. "la esfera en que se funda todo juicio ya no está constituida por juicios sino por el ámbito de mostración de los entes; que todo juicio debe, en último término, verificarse en una esfera ante-predicativa, y que la es-

estructura del lenguaje remite, para su verificación, a una esfera de existencia inmediatamente evidente" (154). Esta "legítima" comprensión del principio es compatible, según Villoro, con uno de los sentidos con que Descartes maneja su ambigua comprensión de la substancia, aquél según el cual " 'substancia' significa ... el ser ente del conjunto, en el cual es cada propiedad" (155), pero no con el otro sentido, según el cual la substancia es entendida como "sujeto real de inherencia" (156).

Discrepamos con Villoro respecto de lo que él entiende como "legítima" significación del principio, con lo cual reiteramos aquí, en otro contexto, lo que ya habíamos dicho respecto del principio en ocasión de nuestra exposición sobre la función metafísica del argumento del genio maligno (cf. pto. "II-3" de nuestro trabajo, pp. 38 y ss.): que lo que el genio maligno descubre como principio indubitable es la voluntad, voluntad que se revela de este modo como el verdadero soporte de la metafísica moderna, como la interpretación que la metafísica moderna hace de la substancia. Dicho de manera más estricta, en las Meditaciones Descartes descubre en el principio la substancia como voluntad. Creemos que esta voluntad es la que constituye "la esfera en que se funda todo juicio" como quiere Villoro del principio, y la constituye, precisamente, como juicio fundante, como auto-posición de la existencia, legitimada en la evidencia intuitiva del cogito, a partir de la cual quedarán legitimadas las diferentes posiciones en las que el juicio consiste, y que Descartes irá mostrando en las meditaciones restantes por las que "sale" del cogito.

Podemos apoyar nuestra discrepancia con la interpretación de Villoro en el análisis que él hace del texto de los Principios que citamos en último lugar (cf. p. 52 de nuestro trabajo). Allí Descartes establecía una cierta correlación entre el ser presente del atributo y el ser presente de la substancia, correlación por la cual el ser presente del primero permite concluir el ser presente de la segunda. Villoro interpreta esta correlación como de simultánea presencia de ambos: "La relación entre ambos términos es una relación de presencias; para poder hablar de 'substancia', los dos términos deben estar manifiestos al pensamiento. La sustan-

cia es, en este sentido, algo patente, igual que los atributos. Ahora bien, no puede hacerse patente como una cosa separada de cualquier atributo, puesto que (...) la sustancia concebida sin atributos 'no nos afecta', y sólo por el atributo se muestra", y agrega unas líneas más adelante "... la sustancia sólo está presente en el conjunto de atributos" (157). Con esta interpretación del citado texto de los Principios, Villoro se mantiene dentro de lo que él considera una legítima comprensión del sentido de principio y de sustancia.

Con el mismo criterio interpretativo Villoro comenta los ejemplos cartesianos de la cera y los transeúntes que son para él reveladores del sentido ilegítimo de "sustancia". Luego de presentar la argumentación cartesiana sobre la cera como un proceso en que van cayendo sus atributos sensibles en la medida en que cambian, proceso a partir del cual Descartes concluye que el ser de la cera difiere del ser de sus atributos sensibles, Villoro interpreta que "la cera no es idéntica al conjunto de los atributos actualmente dados (Villoro omite decir aquí que se trata de "atributos sensibles"). Estos pueden faltar, permaneciendo aquélla. Luego -concluye Descartes- la cosa en que inhieren los atributos rebasa el conjunto de los datos en los cuales aparece, mas si los rebasa, no está ella misma dada a la percepción sensible (...); es, por lo contrario, objeto de un juicio" (158).

Podemos observar que lo que Villoro parece reprocharle a Descartes es no ser "suficientemente" empirista al sub-poner un ser que, por detrás de las cualidades aparentes de la cera (las que aparecen sensiblemente y son por eso aparentes, en términos del planteo cartesiano), las soporta sin ofrecerse él mismo a la intuición.

Por ello, en opinión de Villoro, Descartes transgrede el uso legítimo del concepto de substancia (el "ser ente que corresponde al conjunto conexo de los atributos") que, en cuanto legítimo permitía la mostración del principio (el "ámbito abierto en que toda cosa puede mostrarse"), llevando su sentido hacia el de "sujeto real de inherencia". Esta operación ilegítima es obra del juicio tal como lo anotábamos en la última parte del texto citado de Villoro, texto que continúa

de la siguiente manera: "Ahora bien, el juicio se distingue de la percepción de las ideas en que les añade algo a éstas", y aquí remite a la clasificación que Descartes hace sobre los pensamientos en la meditación tercera y se pregunta "¿En qué consiste ese 'algo más' que el juicio sobre la cera añade a los atributos mediante los cuales se da a conocer? Descartes piensa que el juicio añade (...) la noción de 'sustancia' como sujeto real de inherencia", y agrega "Pero es obvio que esta noción no esté presente, como lo está el conjunto de los atributos percibidos" (159). De manera que, Villoro reprocha a Descartes el no ser consecuente con la interpretación que Villoro hace de la sustancia porque, en el texto de los Principios cuyo comentario dio origen a nuestra discrepancia, y que Villoro reivindicaba como expresión del legítimo sentido de "sustancia", habíamos visto cómo, para Descartes, el ser presente de la sustancia era concluido, i.e.: puesto por un juicio.

Para dar momentáneamente por concluido este "diálogo" con Villoro, presentaremos ahora nuestra interpretación del ejemplo de la cera, fundamentalmente sobre la función metafísica que le asignamos. Para ello es necesario recordar que en el contexto de la segunda meditación, donde el ejemplo aparece, de ningún modo está Descartes describiendo qué son las cosas según una perspectiva gnoseológica "metodológicamente" fundada, sino que, el ejemplo acude en función de continuar con la indagación ontológica del cogito. Es así que, sobre el final de esta meditación, Descartes saca por conclusión de su ejemplo que: "sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu" (160).

De manera que, lo que el ejemplo de la cera viene a mostrar, es que la presencia por la cual se determina el carácter de objetividad, definida en términos metodológicos según el precepto de la evidencia, no depende del mero darse sensible de sus cualidades cambiantes ni tampoco de las variaciones finitas de mi

imaginación, sino que, la presencia queda determinada en su ser substancial (i.e.: permanencia en la cual) por el entendimiento que la pone en cuanto juzga (cf. La expresión con que Descartes cierra la presentación del ejemplo de los transeúntes: "... de este modo comprendo mediante la facultad de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con los ojos" (161)). Por ser, en cuanto principio, autoposición, concluye Descartes que "... nada me es más fácil de conocer que mi espíritu".

Pero, para pasar a la consideración más explícita de lo que llamamos "reformulación del concepto de substancia", veamos de qué manera formula Descartes el concepto de "substancia" en otra serie de textos que ahora vamos a presentar. Se suele llamar gnoseológica a la caracterización de la substancia que ofrecemos en primer lugar y metafísica a la que ofrecemos a continuación. Creemos, sin embargo, que el cambio de nombre tiende a perder de vista la novedad cartesiana en la comprensión del principio, aquella que inaugura la modernidad.

De los textos que nos ofrecían una caracterización "gnoseológica" de la substancia arribábamos a la interpretación de que, presente el atributo en nosotros en cuanto lo concebimos, juzgamos que también una substancia es presente, agregándole la substancia al atributo la existencia de lo "gnoseológicamente" presente. Pero, si el juicio pone el ser substancial, de lo que se trata justamente en las Meditaciones es de buscar el fundamento legitimador de todo juicio, aquél principio fuera del cual cada juicio quedaba reducido a pre-juicio por la vía de la duda. El principio se revelaba como tal principio, al hacer "tope" en él el camino metafísico de la duda. Así, el principio quedaba al descubierto una vez levantados los pre-juicios que lo cubrían. El principio no podía ser pues sino el juicio originario: La certeza de una realidad inmediatamente presente en cuanto realidad puesta por la duda misma. Pero, si esta es la forma en que el principio se descubre en cuanto tal (en cuanto certeza indubitable de que soy), el concepto de substancia expresaba el quid. Y hay aquí ya un paso retamente cartesiano en la consideración de la substancia, porque si el concepto de sujeto de inherencia caracteriza la determinación heredada de la misma, es ya un giro moderno el determinarla

por vía judicativa, y un giro cartesiano la determinación del principio como substancia en cuanto autoposición existencial.

Esta determinación de la substancia como autoposición es la que Descartes ofrece en los textos "metafísicos" que vamos a considerar ahora. El primero corresponde a la presentación del principio según la versión del Discurso: "... (yo) era una substancia cuya esencia íntegra o naturaleza sólo consiste en pensar y que para ser no necesita ningún lugar ni depende de ninguna cosa material" (102), éste no ser menester^oa que caracteriza a la substancia que soy, es netamente resal-
X tado como carácter distintivo de la substancia en el siguiente texto de los Princi-
pios: "Por substancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir" (103). Esta caracterización de la substancia solo conviene en sentido estricto con Dios (substancia pensante infinita), cuyo ser substancia será llamado -en una anticipación^a causa sui en las primeras respuestas (104). En razón de ello, "... la substancia corpórea y la mente, o sea la substancia pensante creada, pueden entenderse bajo este concepto común de substancia (i.e.: diferente del que atribuimos a Dios): porque son cosas que sólo necesitan del concurso de Dios para existir" (105). Sin embargo, en el orden argumentativo de las meditaciones que estamos siguiendo, la existencia de Dios no ha sido todavía demostrada, no obstante tengo la evidencia del principio y de su ser substancia, como el no ser menesterosa de otra cosa que pensar para ser. Si agregamos el siguiente texto de La respuesta a Hyperaspistes, se nos aclarará el sentido de lo que estamos diciendo: "... no es dudoso que si Dios interrumpiera su concurso inmediatamente todo lo que creó desaparecería en la nada, porque nada eran antes que hubiesen sido creadas y les ofreciera su concurso. Y por esta razón no deben dejar de llamarse substancias, porque cuando decimos acerca de la substancia creada que subsiste por sí no por eso excluimos el concurso divino que necesita para subsistir, sino que significamos solamente que es tal que puede ser sin todas las otras cosas creadas..." (106). Texto del que destacamos una diferenciación entre el sentido de subsistencia en cuanto ser sin de la "substancia creada" y el de causa de sí de la "substancia creadora", diferen-

ciación importante para matizar el significado metafísico que le adjudicamos al principio cartesiano y su ser substancial. Lo que se revela en el cogito como autoposición existencial característica de la reflexión, no es la posición de la existencia por parte del pensamiento, sino la evidencia de que el pensar es pensar del ser. No soy porque pienso, sino que pienso porque soy (lo cual se revela al pensar). Por ello, el pensamiento es substancial, porque al pensar siempre está ya puesto como siendo sin ninguna otra sub-posición. Por ello es principio.

Hechas estas consideraciones sobre la fase de fundamentación de la presencia podemos pasar a la tercera fase del movimiento constitutivo de la representación en Descartes.

III) FASE RE-PRESENTATIVA DE LA PRESENCIA

Abordaremos en esta tercera parte de nuestro trabajo el concepto de idea que Descartes elabora en sus Meditaciones, y, fundamentalmente, el problema de la realidad formal y la realidad objetiva de la idea que surge en relación con la primera prueba de la existencia de Dios. Pasaremos luego a considerar el problema del error en su doble vertiente, "material" y "formal", para completar el cuadro de lo que Descartes entiende como conocimiento.

Comenzaremos con una aclaración terminológica sobre el uso que hacemos aquí de "re-presentación". El término tiene dos significados, el de delegación o representatividad, por un lado, el de vuelta a presentar, por el otro. Consideramos que el primer sentido se apoya en el segundo. Así, puesto que algo es vuelto a ser presente es representado por aquello que lo presenta nuevamente. Según nuestra interpretación del término, el cogito no se erige en "sujeto de representaciones" por ser el representante de un mundo ausente, sino que, termina siendo el representante de un mundo ausente porque al ponerse a si mismo como subjectum de toda presencia, proyecta desde él el ámbito de presenciabilidad.

Dicho en otros términos y para marcar una vez más una discrepancia con la interpretación de Villoro, no creemos que: "Al encerrar el principio en un ego, sólo queda un modo de recuperar el ente diverso del ego: por intermedio de algo

irmanente que lo represente" (167), sino que estimamos que la representatividad de la idea consistirá en su ser puesta como presentación racional ("crítica") dentro del campo de la evidencia posible.

Intentamos recuperar con nuestra interpretación el sentido con que Heidegger caracteriza a la modernidad como "época de la imagen del mundo". Ese sentido es el que Heidegger busca destacar al decir que "... imagen del mundo, entendida esencialmente, no significa una imagen del mundo (i.e.: una imagen representativa del mundo), sino el mundo comprendido como imagen. La totalidad de lo existente se toma ahora de suerte que lo existente empieza a ser y sólo es si es colocado por el hombre que representa y elabora" (168). Y, más adelante: "Re-presentar significa en este caso: llevar ante sí lo existente como un opuesto, referirlo -al que se hace la representación- y hacerlo volver a entrar en esta relación consigo como dominio decisivo", a lo que se agrega que "lo decisivo es que el hombre ocupe él mismo esta posición (de re-presentante) como propiamente decidida por él" (169), lo que revela una vez más a la voluntad como sentido metafísico de la modernidad.

III-1) El pensamiento. Habiendo considerado hasta ahora el carácter substancial del principio, es necesario determinar un poco mejor el significado de "pensamiento" presente en la fórmula res cogitans.

Daremos, para comenzar, la definición que Descartes ofrece al final de las segundas respuestas: "Con el nombre de pensamiento, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos. Mas he añadido inmediatamente, a fin de excluir las cosas que dependen y sin consecuencia de nuestros pensamientos: por ejemplo, el movimiento voluntario cuenta con la voluntad, desde luego, como principio suyo, pero él mismo no es un pensamiento" (170).

Nos parece oportuno comenzar con esta definición cartesiana de pensamiento la caracterización que vamos a hacer, en esta tercera parte de nuestro trabajo,

del concepto de "representación", porque, ante todo, la representación será considerada por nosotros, como una característica del pensamiento. Así, veremos cómo de la comprensión cartesiana del principio se sigue una comprensión del pensamiento representacional.

Según la definición, pensamiento es aquel atributo que inhiriendo en nosotros (en cuanto somos la res -el subjectum- de él) se nos presenta de tal modo inmediato que determina nuestra certeza ("somos inmediatamente conscientes de ello").

Conforme con esta caracterización del pensamiento que Descartes ofrece en las Meditaciones, es la caracterización siguiente de las Regulae: "... hay que concebir que aquella fuerza por la que propiamente conocemos las cosas es puramente espiritual y no menos diferente de todo el cuerpo que la sangre del hueso (...); y que es una sola, ya reciba las figuras del sentido común simultáneamente con la fantasía, ya se aplique a las que guarda en la memoria, o forme obras nuevas (...). Y es una sola y siempre la misma fuerza que, aplicada con la imaginación al sentido común, se dice que ve, que toca, etc.; aplicada únicamente a la imaginación en cuanto está investida de diversas figuras, se dice que recuerda; (...). Incluso por esta razón esta misma fuerza se denomina, según sus diversas funciones, entendimiento puro, imaginación, memoria o sentido; pero se llama propiamente espíritu (ingenium)" (171). Esta descripción de las Regulae, menos cautelosa en sentido metafísico que la de las Meditaciones, tiene la ventaja de ser más explícita. Las diferentes operaciones no son sino diferentes modos del ser presente, siendo el pensamiento la presencia misma en cuanto tal. Veremos luego de que manera la idea se determina como aquello que está presente en el pensamiento.

Situados en el ámbito del pensamiento (cogitatio), en la tercera meditación encara Descartes el problema de si estamos además situados en él (en el cógi-to). Debemos tomar con cierta precaución esta caracterización de la tercera meditación, en la que Descartes argumenta la existencia de Dios, como de "la salida del solipsismo". Creemos que esta presentación de los argumentos allí expuestos determina una interpretación parcial de los mismos. Así, el sitio de que hablamos no es un situs en el sentido en que Villoro se refiere a la "cosificación del prin-

cipio" cuya consecuencia es que "... en el universo se dibuja un cercos estrecho en el cual las cosas envían sus representantes" (172), sino que el estar sitiado caracteriza a la situación del principio que sólo se mantiene en cuanto principio dentro de la hipótesis del genio maligno. Por ese motivo, cuando sobre el comienzo de la meditación tercera, Descartes reitera su saber con certidumbre que "soy una cosa que piensa" y saca de ese saber cierto el criterio de verdad (la "regla general") de que "son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente" (173), no puede, no obstante, dar legítimamente ningún paso más allá del cogito.

La peculiaridad de la situación queda expuesta cuando, al desandar el camino de la duda, Descartes retorna al campo de la evidencia matemática (al máthema) y se pregunta si no está autorizado a afirmar la verdad de cosas que conoce con tanta claridad (evidencia). La respuesta negativa se sigue del siguiente comentario: "... siempre que se presenta a mi pensamiento esa opinión, anteriormente concebida, acerca de la suprema potencia de Dios (i.e.: el genio maligno), me veo forzado a reconocer que le es muy fácil, si quiere, obrar de manera que yo me engañe aún en las cosas que creo conocer con grandísima evidencia; y, por el contrario, siempre que reparo en las cosas que creo concebir muy claramente, me persuaden hasta el punto de que prorrumpo en palabras como éstas: engañame quien pueda, que lo que nunca podrá ser hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo (...), ni que dos mástres sean algo distinto de cinco, ni otras cosas semejantes, que veo claramente no poder ser de otro modo que como las concibo" (174). De manera que, el criterio de verdad que Descartes sacaba del cogito, si bien fundado en la evidencia del cogito, es un criterio puramente formal, puramente referido a la certeza, si el principio no es capaz de salir de su situación. Vuelto sobre sí mismo, el principio tiene en la presencia clara y distinta, un mundo de presentaciones matemáticas. Pero tiene también la hipótesis metafísica del genio maligno que oscurece la evidencia matemática, al restarle legitimidad.

En su Historia de la filosofía, P. Lamanna presenta la situación de la siguiente manera: "Lo característico del 'Cogito' es que me da una realidad impli-

cada en la misma idea que tengo de ella (...); el ser está inmediatamente presente ante sí mismo. ¿Es posible ahora extender la coincidencia del pensamiento con el ser, más allá del yo?" Frente a este interrogante, Lamanna plantea dos opciones. Por la primera, cuya respuesta negativa podría caracterizarse una solución "idealista", encontraríamos la precaria situación de una matemática que "... presentaría, con sus cálculos y sus demostraciones, conexiones necesarias de ideas, que serían determinaciones de esos modos de ser -número y extensión- que en el ser del yo habrían encontrado el sostén de su realidad. El mundo corpóreo entraría así -en lo que tiene de claro y distinto- en el mundo del pensamiento". Esta es la opción "idealista" que podría surgir del texto cartesiano que citábamos en último lugar: "... siempre que reparo en las cosas que creo concebir muy claramente". Pero esta opción es precaria tal como Descartes la plantea. En términos de Lamanna: "... por este primer camino no se vence la suposición del Genio Maligno que, aun sobre la base real del ser de mi yo, obligaría a mi pensamiento a construir un mundo de ideas hábilmente articulado, pero siempre ilusorio. El ser de mi pensamiento no es el ser, el ser en su integridad; es posible que las leyes que sigue mi pensamiento no sean leyes del ser. Por lo tanto, es necesario desarrollar el 'Cogito' en el otro sentido; buscar a través del 'Cogito' una idea que me permita salir del cerco del sum, es decir de mi yo, en el que el 'Cogito' amenaza encerrarme" (175).

Seguiremos a Descartes en estos pasos por los cuales sale de la situación solipsista haciendo explícito que nuestra interpretación pretende mostrar un Descartes inclinado hacia la solución "realista". Haciendo explícito también que no tomamos aquí los calificativos de "realista" o "idealista" como títulos de opciones gnoseológicas, sino como índices expresivos de decisiones metafísicas. De este modo, idealista sería el concepto cartesiano de representación si lo que en él estuviese en juego fuese el representarse una imagen del mundo. Realista, en cambio, expresaría la decisión metafísica de convertir (con-verso) al mundo en imagen (cf. p. 59 de nuestro trabajo).

El primer y decisivo paso que Descartes busca dar "fuera" del cogito consiste en "... examinar si hay Dios, en cuanto se me presente la ocasión, y, si re-

sulta haberlo, debo también examinar si puede ser engañador..." (170). El examen sobre la existencia y veracidad divinos requiere, no obstante, una tarea previa exigida por "el orden de meditación" propuesto que es el de "pasar por grados de las nociones que encuentre primero en mi espíritu a las que pueda hallar después" (177). Según ese orden, estábamos en el punto donde Descartes advertía junto con la evidencia del cogito, la posibilidad de formular el criterio general de verdad: la concepción clara y distinta. Pero, para que este criterio general, tenga posibilidades de aplicación legítima (i.e.: para que a la certeza corresponda efectivamente la verdad), es menester examinar "... todos mis pensamientos (expresivos de la substancia que me constituye en cuanto soy principio) en ciertos géneros, y considerar en cuáles de estos géneros hay, propiamente, verdad o error" (178).

Para no perder de vista la conexión entre el paso metafísico hacia la existencia de Dios y este trabajo "preparatorio" de carácter "lógico", podemos anticipar que la primera de las pruebas sobre la existencia de Dios está argumentada con los elementos que surgen de ese trabajo "preparatorio", de manera que lo preparatorio aquí no indica provisoriedad, sino, del mismo modo que ocurría con el carácter metodológico de la duda, lo preparatorio es un camino hacia la existencia de Dios. Por este motivo también, hablamos en general en nuestro trabajo de movimiento constitutivo del concepto de "representación" y de sus fases, en un sentido que no es el del movimiento dialéctico hegeliano pero que, no obstante, creemos que anuncia algo que podríamos llamar "movimiento fenomenológico" inherente -precisamente- a la peculiar constitución del principio en Descartes y, a partir de él, en la modernidad.

Descartes clasifica los pensamientos en dos géneros -a los efectos de establecer en cuál de ellos reside la posibilidad del error-: el primero corresponde a lo que podemos llamar ideas, se trata de pensamientos que son como imágenes de las cosas; el segundo género corresponde a los pensamientos cuyas formas no se limitan a ofrecer una presencia al espíritu sino que añaden además algo a la idea-presencia. Este segundo género puede ser dividido en dos: las voluntades y afecciones, por un lado, y los juicios, por el otro.

Dentro de esta clasificación, Descartes determina como lugar propio del

error, los juicios: "... el principal y más frecuente error, que puede encontrarse en ellos consiste en juzgar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí, pues si considerase las ideas sólo como ciertos modos de mi pensamiento, sin pretender referirlas a alguna cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de error (N.B.: ese "apenas" que indica en dirección a la falsedad material, tema sobre el que hablaremos más adelante)" (150). En cuanto al juicio es ese género de pensamiento por el cual el espíritu no se limita a percibir la idea cuya presencia le es manifiesta, sino que rebasando esa presencia pone la existencia de una res en la que esa presencia sería, inhiriendo en ella. El "modelo operativo" del juicio es la suposición (el pre-juicio) de que hay semejanza o conformidad entre la res que yo no soy y que es, consecuentemente, exterior a mí, y la idea que es en mi pensamiento. Pero en el camino de la duda, el argumento del sueño había puesto en suspenso la legitimidad de tal proceder judicativo. No obstante ello no había sido suspendido todo juicio en general: el principio se constituía como el juicio originario donde quedaba legitimada la posición de una existencia substancial, la mía. Por este motivo, y siguiendo el orden de las meditaciones, que es en orden de legitimidad metafísica, advierte Descartes que "... si considerase las ideas sólo como ciertos modos de mi pensamiento, sin pretender referirlas a alguna cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de error". Hace falta considerar a continuación el primer género de los pensamientos, las ideas, en cuanto son ellas las que ofrecen la ocasión de error.

III-2) La idea. Para proceder como lo hicimos respecto del punto anterior referido al "pensamiento", comenzaremos con la definición de "idea" que Descartes da al final de las segundas respuestas, a continuación de la definición de "pensamiento". "Con la palabra idea -dice Descartes-, entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos consciencia de ellos. De suerte que, cuando entiendo lo que digo, nada puedo expresar con palabras sin que sea cierto, por eso mismo, que tengo en mí la idea de la cosa que mis palabras significan. Y así, no designo con el nombre de idea las solas imágenes de mi fantasía;

al contrario, no las llamo aquí ideas en cuanto están en la fantasía corporea (es decir, en cuanto están pintadas en ciertas partes del cerebro), sino sólo en cuanto informan el espíritu mismo aplicado a esa parte del cerebro" (181).

Comenzamos por esta definición porque creemos que caracteriza mejor lo que Descartes entiende por "idea" que la descripción que ofrece de la misma al llamar "idea" al primer género de los pensamientos según la clasificación de la tercera meditación. Allí ofrecía Descartes la siguiente descripción: "De entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a éstos solos conviene con propiedad el nombre de 'idea' " (182). Según esta versión, la "asimilación" (el "ser como") entre idea e imagen de cosa, sugiere que la idea tendría una cierta función mediadora y, en este sentido representativa: la idea sería el representante de las cosas en el pensamiento, el mundo sólo nos ofrecería su imagen. La definición, que damos en primer lugar, en cambio, pone a la idea en conexión inmediata con el pensamiento: si el pensamiento es "todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello" (cf. p. 40 de nuestro trabajo), la idea es "aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos consciencia de ellos". De este modo, las ideas son las formas en que se determina la presencia en que el pensamiento consiste. Las ideas, pues, informan el espíritu en cuanto lo in-forman, en cuanto constituyen las formas -y en este sentido habla luego Descartes de "imagen"- de lo presente, de lo ob-jectum. Veamos el siguiente pasaje de las cuerdas respuestas: "... dado que las ideas no son otra cosa que formas, y no están compuestas de materia, cuantas veces se las considera como representando alguna cosa, no son tomadas materialmente, sino formalmente, y si las considerásemos, no en cuanto representan tal o cual cosa, sino sólo como operaciones del entendimiento, entonces podría en verdad decirse que se las toma materialmente, pero en ese caso, nada tendrían que ver con la verdad o falsedad de los objetos" (183).

Hechas estas aclaraciones, podemos considerar ahora los diferentes tipos de ideas en dirección a establecer en cuáles de ellas podemos encontrar la ocasión de error que estamos buscando.

Sobre este punto creemos importante llamar la atención una vez más respecto de ciertos rótulos con que se interpreta el pensamiento cartesiano, rótulos que por haber pasado a ser "clásicos" resultan demasiado obvios y, por lo tanto, distorsionadores. Así como advertíamos antes en qué sentido sugeríamos entender nosotros la situación de "encierro" en el cogito (el solipsismo), diremos ahora en qué sentido proponemos entender la descripción llamada "genética" de las ideas que viene a continuación. Creemos que lo genético en esta descripción alude meramente a los supuestos que determinan la clasificación pero no al criterio que ordena la secuencia argumentativa de las meditaciones y que Descartes se había propuesto seguir. En este sentido, creemos que la clasificación está determinada por la forma misma que la idea constituye, por lo que -en los términos de las cuartas respuestas que citábamos- Descartes llamaría su contenido representativo, que es el único que los ubica en el plano de la posibilidad del error. Por este motivo, luego de "clasificar" las ideas según los "títulos" conocidos de innatas, adventicias y facticias, hace Descartes la siguiente observación: "Pero también podría persuadirme de que todas las ideas son del género de las que llamo extrañas y venidas de afuera, o de que han nacido todas conmigo, o de que todas han sido hechas por mí, pues aún no he descubierto su verdadero origen" (184). Estos términos son lo suficientemente explícitos, creemos, respecto de cual es la intención de Descartes al ofrecer esta clasificación: no se trata de ningún modo de ofrecer una explicación genética; inmediatamente después de hecha, la clasificación es abandonada. Lo que sí interesa a Descartes, en la secuencia argumentativa que sigue, es lo que viene a continuación: "Y lo que principalmente debo hacer, en este lugar, es considerar, respecto de aquellas (ideas) que me parecen (i.e.: el carácter supuesto de la génesis) proceder de ciertos objetos que están fuera de mí, qué razones me fuerzan a creerlas semejantes a esos objetos" (185).

Proponemos entonces invertir el orden del modo en que tradicionalmente se interpreta esta clasificación y considerar que lo que Descartes buscará en las argumentaciones siguientes no es la fente material de las ideas, sino que lo que se trata de determinar es la legitimidad con que las ideas envían hacia objetos

que suponemos exteriores. Por este motivo, no podemos estar de acuerdo con la interpretación de Villoro para quien se trata aquí bajo el rótulo de ideas adventicias de una de esas ambigüedades en que Descartes muestra su herencia medieval: "Las ideas sensibles -dice Villoro- son, pues, pequeñas figuritas incorpóreas; in-materiales y, sin embargo, localizadas; semejantes a las famosas species de la Escuela" (180).

Siguiendo nuestra propuesta interpretativa se entiende cómo Descartes ensaya dos vías argumentales para determinar "qué razones me fuerzan a creerlas (a las ideas "adventicias") semejantes a esos objetos".

La primera vía busca determinar las razones de esa creencia, sin encontrar ninguna, lo que le hace concluir que "no ha sido un juicio cierto y bien pensado, sino un ciego y temerario impulso, lo que me ha hecho creer que existían cosas fuera de mí, diferentes de mí, y que, por medio de los órganos de mis sentidos, o por algún otro, me enviaban sus ideas o imágenes, e imprimían en mí sus semejanzas" (187). De manera que, la vía genética es desechada junto con la imposibilidad de salir del solipsismo por medio de las ideas "adventicias". Si el supuesto genético de las ideas hubiese sido considerado por Descartes no como un supuesto sino como una argumentación legítima, el camino de salida del cogito se detendría ante este fracaso. Sin embargo, ensaya Descartes una segunda vía.

"Mas se me ofrece aún otra vía para averiguar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí. Es a saber: si tales ideas se toman sólo en cuanto que son ciertas maneras de pensar, no reconozco entre ellas diferencias o desigualdad alguna, y todas parecen proceder de mí de un mismo modo; pero, al considerarlas como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, entonces es evidente que son muy distintas unas de otras" (188). Se inicia de este modo el camino de la distinción entre realidad formal y realidad objetiva de la idea con el que argumentará luego su primera prueba de la existencia de Dios.

III-3) Realidad formal y realidad objetiva de la idea. En el punto anterior habíamos caracterizado a la idea como "aquella forma de todos nuestros pensamientos,

por cuya percepción inmediata tenemos consciencia de ellos" (cf. p. 65 de nuestro trabajo). Esta caracterización es, sin embargo, insuficiente, toda vez que el propósito seguido por Descartes en estas meditaciones es el de considerar en cuáles de los tres géneros en que divide los pensamientos hay verdad o error en un sentido propio (cf. pp. 62 y 63 de nuestro trabajo) y, una vez establecido eso ("sólo en los juicios debo tener mucho cuidado de no errar") recién pasa Descartes a considerar las ideas en conexión con el error: son su ocasión.

Habíamos establecido también que "... el principal y más frecuente error que puede encontrarse en ellos (en los juicios) consiste en juzgar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí, pues si considerase las ideas sólo como ciertos modos de mi pensamiento, sin pretender referirlas a alguna cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de errar" (189). En este caso -el de considerar las ideas sólo como modos de mi pensamiento- lo que hubiésemos ganado en preservarnos del error, lo perderíamos en pobreza ontológica: el principio se nos descubriría como la certeza indubitable capaz de cumplir la función de primer conocimiento... y de único conocimiento.

Por este motivo, no conforma a Descartes la conclusión negativa a que arriba en la primera vía por la cual considera "... respecto de aquellas (ideas) que me parecen proceder de ciertos objetos que están fuera de mí, qué razones me fuerzan a creerlas semejantes a esos objetos" (190). No obstante, habiendo encontrado razones que legitimen la creencia en un referente real distinto de la realidad de mi pensamiento (de la res cogitans que yo soy) al que referir las ideas, "... por cuya percepción inmediata tenemos consciencia de ellos (de nuestros pensamientos)" (191), el principio no pierde su carácter de certeza indubitable sino que la realiza en el juego solipsista.

Como decíamos en el punto anterior, Descartes ensaya una segunda vía de salida del solipsismo. Creemos que esa segunda vía está exigida por la naturaleza misma del principio y no como mero recurso metodológico. Dicho en otros términos: el carácter dinámico del principio reclama el pasaje de la auto-posición a la posición existencial de la alteridad. La segunda vía es la que articula la relación

causal entre realidad objetiva y realidad formal de la idea. El esquema argumental y el objetivo de esta segunda vía es planteado por Descartes de la siguiente manera: "... si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal, que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea..." (192).

Para determinar con mayor precisión la estructura de este esquema argumental es necesario detenernos sobre los siguientes puntos:

III-3-a) Significado de realidad objetiva. En las segundas respuestas Descartes establece la siguiente definición: "Por realidad objetiva de una idea, entiendo el ser o la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto esa entidad está en la idea, y en el mismo sentido puede hablarse de una perfección objetiva, un artificio objetivo, etc. Pues todo cuanto concebimos que está en los objetos de las ideas, está también objetivamente, o por representación, en las ideas mismas" (193).

Podemos intentar ampliar el significado de "realidad objetiva" dado en la definición anterior siguiendo la caracterización que Descartes ofrece en la misma meditación tercera: "... al considerarlas (a las ideas) como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, entonces es evidente que son muy distintas unas de otras. En efecto, las que me representan substancias son sin duda algo más, y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan por representación de más grados de ser o perfección, que aquellas que me representan sólo modos o accidentes" (194).

III-3-b) Significado de realidad formal. La definición que sigue a la anterior en el ordenamiento de las segundas respuestas, la cuarta, establece que: "De las mismas cosas (i.e.: "La cosa representada por la idea"), se dice que están formalmente en los objetos de las ideas, cuando están en ellos tal como las concebimos nosotros; y se dice que están eminentemente, cuando no están de ese modo, pero son tan grandes que pueden suplir ese defecto con su excelencia" (195).

Agreguemos, para completar el significado de "realidad formal" ofrecido por esta definición, el siguiente párrafo de la definición quinta: "... la sola idea precisa de substancia que tenemos es la de que se trata de una cosa en la cual existe formalmente o eminentemente lo que concebimos, o sea, lo que está objetiva-mente en alguna de nuestras ideas, pues la luz natural nos enseña que la nada no puede tener atributo alguno real" (19E).

La distinción cartesiana entre realidad objetiva y realidad formal si bien procede del deslinde ontológico entre ideas y cosas, apunta a una elaboración nueva -propiamente cartesiana y moderna- del concepto de representación. De este modo, y siguiendo el ordenamiento argumentativo de las Meditaciones, que es un orden de fundamentación metafísica, la distinción entre objetivo y formal no indica ya la misma separación ontológica que indicaba en la metafísica anterior con la que Descartes discute (como veremos luego en algunos pasajes de las primeras objeciones en los que Descartes discute con el teóricista Calerus) sino que se trata de la peculiar dualidad ontológica en que se tensa la dinámica de la idea (de la representación). En cuanto la idea es toma su realidad de la substancia en la que inhiera, la res cogitans, siendo "... aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos consciencia de ellos". En cuanto la idea es forma es siempre forma determinada, presencia determinada. Creemos que en este sentido debe entenderse la metáfora "pictórica" que a veces utiliza Descartes para indicar el significado de "idea": no en el sentido de imagen significante sino en el de imagen determinada, tal como lo indica el siguiente pasaje de la tercera meditación: "... siendo las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no parezca representarnos algo..." (197).

La dualidad ontológica de la idea viene exigida pues por la peculiar característica del principio que, siendo substancia y siendo sujeto se ofrece como aquella peculiar realidad formal que en la reflexión siempre está sub-puesta como subjectum de inherencia y que, al reflexionar realiza (hace real) al sujeto en cuanto tal (al sujetar, en el pensamiento vaciado de todo contenido determinado por efecto de la duda, la dispersión centrífuga de la consciencia que busca ser siempre

conciencia de algo, en el movimiento centrípeto de la auto-conciencia). Siendo posición (sujeto que pone) siempre ya puesta (subjectum) de sí mismo, el principio ofrece, además de su realidad formal, la peculiaridad de formalizarse eidéticamente. La variedad eidética en cuanto tal variedad es lo que constituye la realidad objetiva en que se determina la pura realidad formal de la idea. La presencia, cuyo fundamento ofrece el cogito, se modaliza en la variedad de las re-presentaciones.

Llegados a este punto del desarrollo de las meditaciones queda por probar el carácter de principio del principio, i.e.: probar su capacidad de ser no "... una noción común que sea tan clara y tan general que pueda servir de principio para probar la existencia de todos los seres, los Entia, que se conocerán en consecuencia" -este es uno de los sentidos posibles de "principio", al que se ajusta el llamado "principio de no contradicción"- sino su capacidad de ser "... un ser (i.e. no una 'noción común' como en el sentido anterior), cuya existencia nos sea más conocida que la de cualquier otro, de manera que nos pueda servir de principio para conocerlos" (190). El principio deberá probarse como aquella realidad formal capaz de ser causa de la realidad objetiva en que se modaliza el pensamiento. Pero, para que esa causalidad no sea una mera ficción producto del juego especular del pensamiento consigo mismo (cf. p. 88 de nuestro trabajo) el principio deberá trascender la esfera de su propia realidad formal y darle a las ideas una consistencia ontológica tal que les permite superar la ausencia de legitimidad de un conocimiento meramente "subjetivo". Dicho en otros términos; para que el principio pueda reivindicar para sí mismo el derecho a afirmar la verdad de una idea de cuya certeza está seguro (i.e.: de las ideas claras y distintas, Recuérdese al comienzo de la tercera meditación "Sé con certeza que soy una cosa que piensa... ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo?") deberá probar primero la realidad de un ámbito de verdad que trascienda el ámbito meramente "subjetivo" de la certeza, prueba que pasa por la veracidad divina y que, no casualmente se constituye en la demostración de la existencia de Dios como culminación de la salida del solipsismo.

III-3-c) La relación causal entre realidad objetiva y realidad formal.

Para retomar entonces la segunda vía en que las meditaciones emprenden el camino hacia la alteridad (cf. p. 88 de nuestro trabajo) veamos el siguiente pasaje que corresponde a la formulación del quinto axioma en las respuestas a las segundas objeciones: "... la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa que contenga esa misma realidad, no sólo objetivamente, sino formalmente, o eminentemente" (199). Esta formulación concisa de la relación causal en el axioma quinto opera un "salto" ontológico alrededor del cual se articula la discusión con Caterus que veremos luego. En la formulación de las Meditaciones el "salto" queda más explicitado (aunque -como veremos- para Caterus, igualmente injustificado). El esquema argumental es el siguiente:

en primer lugar, "... es cosa manifiesta, en virtud de la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa?".

en segundo lugar, "... esta verdad no es sólo clara y evidente en aquellos efectos dotados de esa realidad que los filósofos llaman actual o formal, sino también en las ideas, donde sólo se considera la realidad que llaman objetiva".

en tercer lugar, "... para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe haberla recibido, sin duda, de alguna causa, en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanta realidad objetiva contiene la idea".

en conclusión, "... si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal, que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo. (200).

Mediante este esquema argumentativo realizará Descartes su primera demostración de la existencia de Dios, con ella se invertirá también la dirección del

camino metafísico que siguen las meditaciones. El primer tramo, el que conduce hacia el principio, articulaba -en el principio mismo- la relación entre esencia y existencia como una relación donde la existencia precede a la esencia (en la meditación segunda decía: "... ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy..." (201)). El segundo tramo, el que conduce "fuera" del principio, hacia la alteridad, invierte la relación: la esencia precede aquí a la existencia. En tal inversión se opera el pasaje de la realidad objetiva que la idea de Dios me representa (el qué es) o su realidad formal (existencia). Sobre este punto, nos parece interesante un comentario de J. García López sobre el sentido de lo "metafísico" en Descartes: "... para él, la Metafísica sólo adquiere razón de ser porque es la ciencia que elabora y asegura los fundamentos de la Física, o lo que es lo mismo, sólo tiene sentido en cuanto es una 'prae-physica' y no una 'post-physica' " (202).

De manera que, por decirlo de una forma más general, la existencia misma en cuanto realidad es lo que se ha vuelto problemático, ha dejado de ser un dato, para convertirse en una posición fundada en y por el sujeto-subjectum.

III-4) Primera prueba de la existencia de Dios. Daremos aquí un breve resumen de esta prueba para destacar en qué sentido entendemos nosotros que Descartes opera con el esquema de la relación causal entre realidad objetiva y realidad formal de la idea que habíamos expuesto en el punto anterior.

Retomando el hilo de la argumentación que abandonamos en el último punto (el "en conclusión") del párrafo anterior, continúa Descartes: "... entre mis ideas, además de la que me representa a mí mismo (y que no ofrece aquí dificultad alguna), hay otra que me representa a Dios y otras a cosas corpóreas e inanimadas, ángeles y animales y otros hombres semejantes a mí mismo" (203). Se tratará, pues, de considerar si el ego (del cogito) puede ser la causa formal de todas esas ideas (realidades objetivas).

Respecto de las ideas de las cosas corpóreas, Descartes deslinda entre:
a) lo que concibe con claridad y distinción que, como había mostrado en la medita-

ción segunda con el ejemplo de la cera, no tiene otra realidad objetiva (otro contenido representativo) que la que procede del pensamiento mismo como su causa formal; b) lo que se concibe con oscuridad y confusión --sus cualidades sensibles o secundarias-- cuya entidad (o realidad objetiva) es tan débil que no es posible discernir si son "... ideas de cosas reales, o bien representan tan sólo seres químicos, que no pueden existir". En este último caso, las ideas tienen tan escaso contenido representativo que son materialmente falsas (tema del que hablaremos luego cuando nos refiramos al problema del error y de la falsedad). Por lo tanto, el ego cogito, es causa material también de la realidad objetiva de las ideas oscuras y confusas de las cosas corpóreas, pues, "... si son falsas --es decir, si representan cosas que no existen-- la luz natural me hace saber que provienen de la nada, es decir, que si están en mí es porque a mi naturaleza --no siendo perfecta-- le falta algo; y si son verdaderas, como de todas maneras tales ideas me ofrecen tan poca realidad que ni llego a discernir con claridad la cosa representada del no ser, no veo por qué no podría haberlas producido yo mismo" (204).

En consecuencia, el principio se revela, hasta aquí, como causa formal capaz de sostener las ideas de las cosas corpóreas. En lo que respecta a "... las ideas que me representan otros hombres, o animales, o ángeles, fácilmente concibo que pueden haberse formado por la mezcla y composición de las ideas que tengo de las cosas corpóreas y de Dios, aun cuando fuera de mí no hubiese en el mundo ni hombres, ni animales, ni ángeles" (205). Consiguientemente, en lo que tales ideas tienen de corpóreo, no requieren de otra causa formal que el cogito.

Queda, finalmente, "... la idea de Dios, en la que debe considerarse si hay algo que no pueda proceder de mí mismo" (206). Siendo que la idea de Dios representa una sustancia infinita, tal realidad objetiva reclama una causa que no puede ser la del cogito, siendo como es sustancia finita, sino que debe ser una realidad formal igualmente infinita, Dios mismo que, consiguientemente, existe.

Tal conclusión requiere de algunas afirmaciones complementarias que la refuerzan y que delincan de una manera más precisa la concepción cartesiana de la idea.

En primer lugar, "... no debe juzgar que yo no concibo el infinito por medio de una verdadera idea, sino por medio de una mera negación de lo finito (...): pues, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito..." (207). De manera que, la idea de una substancia infinita en cuanto es una idea debe ser idea de algo ("... siendo las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no parezca representarnos algo..." había dicho antes (206)), siendo imposible pues que sea una mera negación de lo finito porque en ese caso sería idea de nada. Esto es así según el ordenamiento metafísico de las meditaciones según el cual, en el principio se descubre el primer conocimiento en cuanto expresa los caracteres de la certeza indubitabile que es presencia indubitabile del pensamiento a sí mismo en la finitud de la duda (en la imperfección del pensamiento que la duda realiza). Dado este principio, si lo infinito fuese concebido negativamente, implicaría negación de la presencia, y su idea no sería una verdadera idea, es decir "... aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos consciencia de ellos", como lo expresaba la segunda definición.

En segundo lugar, "... no puede decirse que acaso esta idea de Dios es materialmente falsa y puede, por tanto, proceder de la nada (...); al contrario, siendo esta idea muy clara, distinta y conteniendo más realidad objetiva que ninguna otra, no hay idea alguna que sea por sí misma más verdadera, ni menos sospechosa de error y falsedad" (208), siendo en consecuencia imposible que el ego cogito pueda ser causa de tal idea en la medida en que siendo finito participa de la nada.

En tercer lugar, si bien "... podría suceder que yo fuese algo más de lo que pienso, y que todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza de Dios estén en mí, de algún modo, en potencia, si bien todavía no manifestadas en acto (...) nada de eso, sin embargo, atañe ni aún se aproxima a la idea que tengo de la divinidad, en cuya idea nada hay en potencia, sino que todo está en acto" a lo que agrega que "... el ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser

que existe sólo en potencia -la cual, hablando con propiedad, no es nada-, sino sólo por un ser en acto, o sea, formal" (210). Estas últimas precisiones referidas al carácter actual de la infinitud de la idea de Dios son indicativas de que la salida del cogito no es postulada por Descartes como tarea infinita del conocimiento humano hacia el ideal de la totalidad del saber, sino como tensión constitutiva del cogito en la circularidad que lleva de lo finito a lo infinito, del cogito a Dios.

Podemos considerar ahora el sentido que la demostración de la existencia de Dios tiene dentro del contacto general de la elaboración cartesiana del concepto de representación. Lo haremos mediante las siguientes puntualizaciones:

En primer lugar, y más allá de la función explícita que Descartes le adjudica de garante del conocimiento verdadero en la idea clara y distinta, el tránsito de la idea de Dios en mí (su realidad objetiva) a Dios mismo formalmente existente como su causa implica cierto movimiento especulativo -en sentido hegeliano- inherente al cogito mismo en cuanto conciencia reflexiva. De esta manera, si el camino hacia el principio es recorrido por la dinámica negativa de la duda que procede vaciando a la conciencia de toda presencia mundana, sea ésta sensible o inteligible (i.e.: las "verdades matemáticas"), hasta llegar, en la presencia de la conciencia ante sí misma, a la certeza indubitable de mi existencia, el camino que parte desde el principio devuelve a la conciencia la alteridad de la presencia. Pensándose a sí mismo, el cogito, sin detener el movimiento de la duda, se constituye en principio al ser certeza indubitable. Vuelto sobre sí mismo se pone en la existencia y, junto con ello, sabe con certeza qué es, ignorando todavía qué es: "... ya sé con certeza -decía Descartes en la meditación segunda- que soy, pero aún no sé con claridad qué soy..." (211). El movimiento por el cual el principio va del que al qué se realiza dentro del ámbito de certidumbre indubitable que caracteriza a la primera manifestación del principio, su autoposición existencial: "... de suerte que -continúa diciendo Descartes en el texto anteriormente citado-, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir imprudentemente otra co-

sa conmigo, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo ser más cierto y evidente que todos los que he tenido antes" (212). De este texto destacamos que el procedimiento por el cual Descartes va a intentar determinar los caracteres esenciales (el qué) del principio toma, del principio mismo, su nota esencial constitutiva: la presencia indubitabile, la evidencia cuyas notas son la claridad y distinción. Dicho en otros términos, el principio se descubre como tal en la claridad y distinción del que es (el hecho de ser). Consecuentemente, su determinación esencial (el qué es) sólo será posible si mantiene la distinción de esa presencia (evitando toda confusión con la que ella no es) y la claridad de la misma (para no enturbiarla). De no respetarse esta norma de procedimiento, en su determinación esencial el principio se perdería a sí mismo.

? — el movimiento especulativo lo lleva más allá de sí mismo al encontrar en en él una idea que remite a otra sustancia como su causa y que se descubre como más principal que el principio mismo: "... veo manifiestamente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo" (213). Reflejándose a sí misma la sustancia finita descubre a la sustancia infinita como su condición de posibilidad. Con ello, la alteridad que, en su presentación ingenua había perdido su cualidad de real, retorna ahora en la presentación crítica de la representación clara y distinta como alteridad de la res cogitans infinita.

III-5) Las objeciones de Caterus. Trataremos ahora de precisar el concepto cartesiano de representación confrontándolo, en lo que tiene de nuevo, con algunas de las objeciones que le plantea Caterus.

El primer conjunto de objeciones que formula Caterus está dirigido sobre el concepto mismo de "idea". Alrededor de estas objeciones se va trazando el límite entre el realismo tomista y la interpretación cartesiana, entre la concepción de la idea como término representativo de la cosa en el entendimiento, reflejo en el entendimiento de una realidad exterior y la interpretación cartesiana de la i-

dea como modalización de la res cogitans que tiene en el pensamiento su realidad formal. De allí que Caterus afirme que "... la realidad objetiva es una pura denominación, y no existe Un acto" y, siendo que "... el influjo de una causa es real y actual; no puede recibirlo aquello que no existe en acto", se concluye que "Tengo, pues, ideas, pero esas ideas no tienen causa, y mucho menos una causa superior a mí e infinita" (214). La realidad de la idea, en cuanto no es realidad actual, única sobre la que opera la causalidad eficiente tal como Caterus la entiende, no puede ser afectada por una causa -que es siempre exterior en cuanto es real- sino, meramente, ser concebida. Las ideas son seres de razón.;

A estas objeciones responde Descartes ejemplificando con la "idea del sol": "... si alguien preguntara -dice- que cómo es afectado el sol por estar objetivamente en mi entendimiento, bien se le respondería diciendo que eso sólo afecta a modo de denominación extrínseca, a saber: que la operación de mi entendimiento cumple la forma de ese objeto..." (215) posición realista que es lo único que Descartes encuentra admisible del planteamiento de Caterus respecto de la relación idea-cosa. Las cosas, el sol en este caso, no son afectadas por las ideas que las representan, en el doble sentido de "re-presentación": que las traen a la presencia, y que lo hacen sustituyéndolas. Pero, si las cosas no son afectadas por las ideas, tampoco las ideas son resultado de una afección de la cosa: "... la idea del sol -continúa Descartes- es el sol mismo que existe en el entendimiento, no, en verdad, formalmente -como existe en el cielo-, sino objetivamente, es decir, tal y como los objetos existen habitualmente en el entendimiento..." (216). En una carta a Gibieuf, afirmaba Descartes que "... no puedo tener ningún conocimiento de lo que está fuera de mí sino por intermedio de las ideas que he tenido de ellas en mí (...), pero también creo que todo lo que se encuentra en estas ideas está necesariamente en las cosas".

De manera que, junto con Caterus, Descartes admite que no es el sol, formalmente existente, causa de la idea del sol, de su existencia en el entendimiento, en la medida en que también admite que no hay afección entre las cosas (que están fuera de mí) y las ideas (que son "... la misma cosa concebida, o pensada, en cuan-

to está objetivamente en el entendimiento", caracterización de la idea en que se apoyaba la respuesta de Descartes). Pero si la idea del sol no es causada por el sol mismo que existe fuera de mí, ello no implica que se deba a una diferencia ontológica entre idea y cosa tal como la que plantea Caterus: "... el hecho de que algo sea pensado -decía Caterus-, o esté objetivamente en el entendimiento, no es nada más que el cumplimiento y término a que llega, en sí mismo, el pensamiento que nace del espíritu..." (218). De modo que, el pensamiento en sí mismo es quien concibe las diferentes ideas, las que -no siendo en acto son, sin embargo, seres de razón y, por lo tanto, "... algo real, distintamente concebido" (219)- no tiene causa fuera del entendimiento, no obstante lo cual son concebidas.

Sobre este último punto se abren los dos caminos diferentes que transitan Caterus y Descartes. Para el primero, no constituye problema el de la determinación del pensamiento en las diferentes ideas: las ideas son en cuanto son concebidas. El problema de la producción misma del conocimiento admite para él una respuesta dogmática. Veamos cómo lo plantea: "... acaso me dirá alguien: ya que no atribuyes causa a las ideas, dínos al menos por qué razón una idea posee tal realidad objetiva más bien que tal otra" (220), i.e.: por qué las ideas son diferentes en cuanto a su contenido representativo. La respuesta es que: "... aplico a todas las ideas lo que el señor Descartes dijo del triángulo: aunque no exista, dice, en ningún lugar del mundo, fuera de mi pensamiento, una figura tal, y aunque no haya existido nunca, no por ello deja de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada de dicha figura, que es inmutable y eterna" (221), de manera que, las diferencias entre las ideas en cuanto a su realidad objetiva (su contenido representacional) vienen dadas desde la eternidad y son inmutables. Luego, preguntarse por la producción de las ideas carece de sentido en este contexto. El planteo de Caterus es reforzado con el siguiente argumento: siendo finito nuestro espíritu y "... no pudiendo en un solo acto de aprehensión abarcar el universo, que se da todo junto y a un tiempo, lo parte y divide; de modo que lo que no sería capaz de producir de una vez, lo concibe poco a poco, o, como se dice en la Escuela (inadaequate), imperfectamente y por partes" (222).

Creemos que en la respuesta cartesiana sobre estas últimas afirmaciones de Caterus estriba lo más peculiar del planteo cartesiano.

Comenzamos con un párrafo de la carta a Gibieuf que continúa al texto citado por nosotros en página 70: "Así, para saber si he hecho mi idea no completa o inadecuada, por alguna abstracción de mi espíritu, sólo examino si la he sacado no de alguna cosa fuera de mí que sea más completa, sino de alguna otra idea más amplia o más completa que tenga en mí, y esto per abstractionem intellectus, es decir, alejando mi pensamiento de una parte de lo que está comprendido en esta idea más amplia, para aplicarlo tanto mejor y volverse tanto más atento a la otra parte" (220). De manera que, lo inadecuado de la idea no compete tanto a la constitutiva finitud del pensamiento humano que está obligado a conocer por partes una realidad total, sino a la relación del pensamiento consigo mismo que piensa separado (abstracción) lo que no puede ser concebido separarse.

En sus respuestas a las primeras objeciones Descartes insistirá en que la diferencia fundamental con los planteos de Caterus estriba precisamente en la causa por la que una cierta y determinada idea es concebida: "... si alguien tiene la idea de una máquina lo más artificiosa imaginable, de ahí se concluye muy bien que tal idea procede de una causa en la que está, real y efectivamente, todo ese artificio, aunque éste no se halle en la idea más que objetivamente, y no realmente" (226).

✓ Coincidimos sobre estos puntos con la interpretación de Villoro, quien resume de la siguiente manera las diferentes concepciones de Caterus y Descartes: "... Caterus, como buen realista, parte del supuesto de que existen dos realidades formales frente a frente en el conocimiento: el entendimiento y la cosa en sí; y piensa que el 'concepto objetivo', o idea, surge de la relación entre ambas; gracias a este supuesto puede concluir que esa relación (la idea) no pueda tener realidad aparte de los correlatos..." (226). Los supuestos de Descartes son, en cambio, diferentes. Su punto de vista es el de "... la presencia total de los entes al entendimiento", y, consiguientemente -continúa Villoro- "... no puede partir

(...), de la cosa real (entendida como formalmente existente), para considerar luego el ente objetivo como una mera relación entre esa cosa y el entendimiento" (220).

Disentimos con Villoro en su interpretación del viraje metafísico que opera en Descartes el pasaje de la idea como presentación del objeto a la idea como representación del objeto: "La realidad objetiva -dice Villoro- no nace de la hipóstasis ilegítima de la relación de conocimiento (i.e.: de la relación causal entre cosa y entendimiento); nace de la interpretación -no menos ilegítima- de la presencia como re-presentación de algo distinto. Si la idea es representación, si solamente por intermedio de ella puede hacerse patente lo representado, la idea debe tener cierta realidad que esté en lugar de la realidad de la cosa representada" (227). A diferencia de Villoro, creemos que el pasaje de la presencia a la representación viene exigido por la naturaleza de la presencia misma. Si, a diferencia de los textos metodológicos (véase la primera parte de nuestro trabajo) donde la presencia se agotaba como problema en las operaciones por las cuales se ofrecía (la verdad entendida como evidencia según el primer precepto), los textos metafísicos pro-fundizan la presencia misma en cuanto tal en la búsqueda de la certeza indubitable, la diferencia entre la presencia "metodológica" y la presencia "metafísica" estriba en que la primera resulta de una simple operatoria en la que el concepto de verdad no excede al de certeza, mientras que la segunda pretende asegurarse (en la certeza indubitable) una verdad puesta en el ámbito mismo de lo real. Por eso mismo, las ideas serán reales no sólo en cuanto inhieran en la res cogitans sino también en su realidad objetiva. La idea representa porque es capaz de ir más allá del darse el objeto en la claridad y distinción de su presencia. La idea representa porque, siendo verdadera, hace presente la cosa misma de que es idea y con ello permite al juicio poner como real lo así presente, i.e.: volver a presentarlo, re-presentarlo.

Veamos en el siguiente punto un delineamiento más acabado de la noción de "representación".

III-C) Error y falsedad. Siguiendo el ordenamiento metafísico en que se encadenan

las argumentaciones de las Meditaciones, habíamos encontrado que, junto con el primer conocimiento el principio ofrecía además el criterio general de verdad: "En ese mi primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, lo cual no bastaría a asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa" (223). Era precisamente esta posibilidad de que la presencia clara y distinta resultase falsa la que motivaba el giro metafísico hacia la fundamentación de la presencia: tal posibilidad era argumentada por la hipótesis del genio maligno. Dentro del juego especular planteado por la sospecha universal -cómo dudar de todo sin dudar de la duda misma- el cogito se ofrecía como una certeza indubitable a salvo del engaño pero encerrada, limitada, por el engañador. Por lo tanto, el paso decisivo que el principio debe dar para salir del encierro, es un paso que le permita salir de sí mismo. Lo verdadero debe constituirse como una característica de lo real, de lo contrario la presencia clara y distinta no garantiza la objetividad de lo así presente y lo verdadero se constituye como una característica de la certeza, de lo "subjetivo".

La salida es operada por un doble movimiento por el cual, simultáneamente, el engañador se trueca en el Dios veraz y el cogito se trasciende a sí mismo en un Dios cuya existencia es demostrada. Sobre la veracidad divina hablaremos al comentar, a continuación, algunos pasajes de la Meditación cuarta; sobre la existencia de Dios, queremos destacar ahora, que elegimos para comentar la primera prueba que la demuestra porque ella opera, justamente, el pasaje de la idea en cuanto realidad objetiva a su causa (la realidad formal). En el axioma quinto, que Descartes incluye en sus respuestas a las segundas objeciones, luego de afirmar el esquema de relación causal entre realidad objetiva y realidad formal o eminente, afirma que "... debe notarse que este axioma es tan necesario, que de él solo depende el conocimiento de todas las cosas, tanto sensibles como no sensibles. Así, por ejemplo, ¿por qué sabemos que el cielo existe? ¿Será porque lo vemos? Mas dicha visión no afecta al espíritu sino en tanto que idea: una idea, digo, inherente al mismo espíritu, y no una imagen pintada en la fantasía; y, a propósito de esa idea,

no podemos creer que existe el cielo, si no suponemos que la realidad objetiva de toda idea debe tener una causa que exista realmente, cuya causa juzgamos ser el cielo mismo; y lo mismo ocurre con las demás ideas" (229).

La veracidad de Dios queda asociada por Descartes con la perfección cuya idea representa la realidad objetiva misma de la idea de Dios: "... reconozco que es imposible que Dios me engañe nunca, puesto que en todo fraude y engaño hay una especie de imperfección" (230). No obstante, la veracidad de Dios y su existencia, si bien disuelven la hipótesis del genio maligno, liberando al cogito del encierro, no constituyen más que las condiciones metafísicas de posibilidad del conocimiento, confirman las pretensiones del cogito de afirmarse como principio, pero no agotan el problema de la legitimidad de la representación. Si, como decíamos, el término "re-presentación" tiene el doble significado de vuelto a presentar y de sustitución de lo ya no presente, diremos ahora que, en cuanto juicio fundante el cogito se constituye como la fente originaria de todo juicio (poniéndose a sí mismo en la presencia se constituye como presencia indubitable), de toda re-presen- tación; pero, en cuanto representante pretende indicar más allá de lo meramente presente en él. Se abre la cuestión de la legitimidad de la representación que, en este campo del saber, coincide con el problema de la verdad. Una representación es verdadera cuando reúne dos caracteres: el de no ser falsa y el de mantenerse alejada del error. Error y falsedad --creemos-- constituyen los bordes abismales entre los que se mantiene el concepto moderno de representación verdadera acuñado por Descartes.

El problema de la representación verdadera nos llevará a recorrer un doble camino. Por el primero, transitaremos buscando la determinación de lo que la "representación" tiene de representativo. Transitaremos, de este modo, por el camino que podríamos llamar el del problema de la objetividad de la representación. Allí, la verdad se ofrece como el carácter que la representación adquiere al evitar la falsedad. Se trata del problema de la "falsedad material" de las ideas, del que Descartes habla fundamentalmente en la Meditación tercera y que en las cuartas objeciones discute con Arnould. Por el segundo camino, transitaremos buscando la

determinación de lo que la "representación" tiene de re-presentación, de posición de la presencia. Allí, la verdad se ofrece como el carácter que la representación adquiere al evitar el error. Nos encontramos ante el problema del juicio y la infinitud de la voluntad, que Descartes plantea en la Meditación cuarta, y que culminará en la estructuración racional del mundo por vía de una voluntad que pone sus nexos judicativos.

En la Meditación tercera, luego de plantear Descartes el problema del solipsismo y su posible solución por vía de la distinción entre realidad objetiva y realidad formal de las ideas, considera las ideas de las cosas corpóreas en lo que tienen de representativas de cualidades sensibles y encuentra que "... todas ellas están en mi pensamiento con tal oscuridad y confusión, que hasta ignora si son verdaderas, o falsas y meramente aparentes, es decir, ignora si las ideas que concibo de dichas cualidades son, en efecto, ideas de cosas reales, o bien representan tan sólo seres quiméricos, que no pueden existir" (231). Si, tal como se desprende de las consideraciones metodológicas, la verdad consiste en la evidencia, y ésta se ofrece en la presencia clara y distinta, donde claridad y distinción operan como las notas no sólo indicativas sino también constitutivas de la presencia misma; la actual consideración metafísica referida a las ideas oscuras y confusas plantea el problema de la verdad en otra dimensión. ¿Qué se puede entender por "verdad" en este contexto -metafísico- donde la verdad, al oponerse a lo falso, parece indicar hacia una situación paradójica? Si la verdad se ofrecía en la presencia, lo falso se expresaría como ausencia cuyas notas, indicativas y constitutivas, serían la oscuridad y la confusión; con lo cual la idea misma recibe una dimensión nueva que sitúa el planteamiento de la idea como presencia inmediatamente dada a la intuición, sobre el fondo metafísico de lo falso. De esta manera, la verdad no resulta ser meramente el resultado del cumplimiento metódico según el cual se delimita el campo del conocimiento evidente para, dentro de él, recortarse la idea verdadera como la claridad y distinción que anuncia y constituye la presencia de, lo que de este modo presente, se muestra. Y no resulta, decimos, la ver-

dad, meramente de este operar metodológico con lo que se muestra en la presencia, porque el problema de lo falso, introduce, precisamente, la dimensión de lo aparente. Esta nueva dimensión de la idea impide adoptar frente a ella cualquier posición más o menos acrítica respecto del carácter supuestamente instrumental de la idea en Descartes. La idea no es, pues, un medio inerte^{al} cual se opera metodológicamente hasta darle la transparencia propia de lo claro y distinto en la que brilla la presencia de la cosa misma. La idea, en cuanto presencia, es también expresiva del aparecer meramente aparente. La idea, en cuanto presencia, es también idea falsa, sin dejar de ser idea. Solamente cambian, respecto de la idea verdadera, sus notas características: se trata ahora de la oscuridad y confusión.

Continuemos con el texto de Descartes: "... aunque más arriba haya yo notado que sólo en los juicios puede encontrarse falsedad propiamente dicha, en sentido formal, con todo, puede hallarse en las ideas cierta falsedad material, a saber: cuando representan lo que no es nada como si fuera algo" (232), afirmación que Descartes ejemplifica con la idea del frío: "... siendo las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no parezca representarnos algo, si es cierto que el frío es sólo privación de calor, la idea que me lo represente como algo real y positivo podrá, no sin razón, llamarse falsa..." (233).

La falsedad material queda pues caracterizada como una peculiaridad de las ideas en la que éstas tienen de representantes de otra cosa y no le cabe a lo que éstas tienen de mera presencia: "... por lo que toca a las ideas, si se las considera sólo en sí mismas, sin relación a ninguna otra cosa, no pueden ser llamadas con propiedad falsas..." decía Descartes en la Meditación tercera al clasificar los pensamientos con el fin de determinar en cuáles de ellos había verdad o error, y agregaba, unas líneas más abajo, "... pues si considerase las ideas sólo como ciertos modos de mi pensamiento, sin pretender referirlas a alguna cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de errar" (234). En cuanto consideramos a las ideas como modos del pensamiento, como "... aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos consciencia de ellos" según la definición de las segundas respuestas (235), no se plantea en ellas el proble-

ma de su doble dimensión: el de ser, en cuanto presencia ("por cuya percepción inmediata tenemos consciencia"), aparición de otra cosa. En cuanto apariciones, por una parte, las ideas se diferencian entre sí según su realidad objetiva, según su determinación representacional y, por otra parte, surge la posibilidad de la sospecha respecto de la realidad formal que opera como causa de la aparición (realidad objetiva) misma, sospecha que se apoya en la posibilidad de que la aparición sea mera apariencia. Estaríamos, en ese caso, ante la falsedad material de la idea, en cuanto estos representarían "... lo que no es nada como si fuera algo" (256).

Sin embargo, aun cuando consideramos la cualidad representacional de la idea, no por ello la idea deja de ser presencia del pensamiento ante sí mismo, forma de la conciencia, y, en este sentido, puede ofrecer un criterio distintivo de las formas de presencia, según la claridad y distinción de la aparición misma. Por este motivo, el problema de la falsedad material de las ideas se plantea no sólo en relación con las ideas sensibles en lo que éstas tienen de adverticias sino también en la idea de Dios en lo que ésta tiene de realidad objetiva que remite a una causa formal distinta de la realidad formal del pensamiento del cual es modo. "Y no puede decirse -argumenta Descartes- que acaso esta idea de Dios es materialmente falsa y puede, por tanto, proceder de la nada (...); al contrario, siendo esta idea muy clara y distinta y conteniendo más realidad objetiva que ninguna otra, no hay idea alguna que sea por sí misma más verdadera, ni menos sospechosa de error y falsedad" (257). La sospecha no encuentra punto de apoyo en la idea de Dios porque, si bien la idea remite a otra cosa (a Dios) como causa formal de la aparición que ella es, la claridad y distinción de la aparición la caracterizan como presencia verdadera, en el sentido de no meramente aparente.

Veamos ahora las objeciones que Arnauld formula a Descartes respecto de la falsedad material de las ideas, objeciones cuyo núcleo es el siguiente: "... habiendo sostenido el señor Descartes que, propiamente, sólo hay falsedad en los juicios, dice no obstante, un poco después, que hay ideas que pueden ser falsas (no, en verdad, formalmente, sino materialmente): lo cual me parece contradictorio

con sus principios" (203). El modo en que Arnauld entiende la idea difiere del de Descartes en que, para Arnauld, "... las ideas no son llamadas positivas en virtud del ser que tienen a título de modos de pensar, ya que en ese sentido todas serían positivas, sino que se las llama así en razón del ser objetivo que contienen y representan a nuestro espíritu. Por lo tanto, esa idea (se refiere al ejemplo de la "idea del frío") podrá muy bien no ser la idea del frío, pero lo que no puede ser es falsa". De esta caracterización de la idea según la cual su positividad consiste en la presencia misma de algo positivo a lo que representan, concluye Arnauld que: "Diréis, empero, que es falsa precisamente por no ser la idea del frío. Muy al contrario: lo falso es vuestro juicio, si juzgáis que es la idea del frío; pero, por lo que a ella sola toca, es muy verdadera..." (259). De manera que, si el frío es una privación nunca podrá ser representado por una idea positiva. Y, en caso de darse una idea positiva del frío sin que el frío mismo sea nada positivo, sino mera privación (de calor), dicha idea será la idea de otra cosa y falso el juicio que afirmo ser la idea del frío.

En su respuesta, Descartes pondrá el acento sobre el peculiar carácter ontológico de la idea el cual remite, a su vez, al cogito como su principio. "... cuando él dice -refiriéndose a Arnauld- que la idea del frío es el frío mismo, en cuanto que está objetivamente en el entendimiento, creo que hace falta distinguir; pues sucede a menudo con las ideas oscuras y confusas -entre las cuales deben ponerse los de frío y calor- que se relacionan con cosas diferentes de aquellas cuyas ideas realmente son. Y así, si el frío es sólo una privación, la idea de frío no es el frío mismo, en cuanto que está objetivamente en el entendimiento, sino otra cosa falsamente considerada en el lugar de esa privación, a saber cierta sensación que carece de realidad fuera del entendimiento" (260). Con estas consideraciones, queda establecido que la realidad objetiva de las ideas es la cosa misma que la idea representa en cuanto presente en el entendimiento, sólo en el caso en que dicha presencia sea clara y distinta. En el caso contrario, la oscuridad y confusión de la presencia hace que las ideas no se relacionen necesariamente con aquello de lo que son ideas y, como dice Descartes, "... ella me da materia u ocasión

de error..." (201). Lo que las ideas tienen de falso --por ejemplo la idea del frío-- consiste, pues, en que "... siendo oscura y confusa, no puedo discernir si me representa algo que, fuera de mi sensación, es positivo o no; por ello, me da ocasión para juzgar que es algo positivo, aunque acaso no sea más que una simple privación" (202).

De esta manera, y contra la caracterización de Arnauld que separa la idea del juicio en cuanto a su concepción de la verdad, se perfila en Descartes una concepción de la verdad donde el valor objetivo de las ideas se anticipa al planteamiento judicativo. Dicho en términos de Gueroult: "La legitimidad del juicio, es decir, la determinación de su verdad, no puede pues fundarse más que sobre la determinación previa del valor objetivo de la idea" (203).

Pasemos ahora a considerar el problema del error tal como Descartes lo plantea en la Meditación cuarta. El error, a diferencia de la falsedad que lo "motiva", no es una posibilidad de los pensamientos que Descartes llama ideas, sino que se presenta como posibilidad de los pensamientos que llama juicios y cuya característica consiste en que ellos no se limitan a hacer presente alguna cosa por medio de la idea sino que van más allá de la presencia para afirmar (o negar) la sustancialidad de la misma. De este modo, la Meditación tercera caracterizaba "... el principal y más frecuente error que puede encontrarse en (los juicios) consiste en juzgar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí..." (204). Por este motivo, la Meditación cuarta, luego de considerar en qué consiste el error, concluye que "... siempre que contengo mi voluntad en los límites de mi conocimiento, sin juzgar más que de las cosas que el entendimiento le representa como claras y distintas, es imposible que me engañe, porque toda concepción clara y distinta es algo real y positivo, y por tanto no puede tomar su origen de la nada, sino que debe necesariamente tener a Dios por autor, el cual, siendo sumamente perfecto no puede ser causa de error alguno..." (205). El error consiste pues en la determinación judicativa de la voluntad respecto de las ideas falsas que son aquellas en que la presencia es tan oscura y confusa que

no pueden legitimar la re-presentación, i.e.: la afirmación de ser la re-posición de la cosa ausente. En ese sentido, la representación será verdadera -en el sentido de no-errónea- cuando se determine respecto de una representación legítima -en el sentido no-falsa- situación en la que la voluntad queda limitada por el entendimiento, lo cual es necesario para el buen uso del libre arbitrio "... pues la luz natural nos enseña que el conocimiento del entendimiento debe siempre preceder a la determinación de la voluntad" (200).

Veamos ahora en qué consiste el error en cuanto a su condición metafísica de posibilidad.

Sigamos respecto de este problema, en primer lugar, el planteamiento más riguroso que Descartes ofrece en los Principios. El artículo XXXI de la parte I anuncia que "Nuestros errores, con respecto a Dios, sólo son negaciones; con respecto a nosotros, son privaciones" (207). La distinción entre negación y privación es fundamental en el planteamiento cartesiano del problema del error en la medida en que la veracidad de Dios se había constituido como el garante de nuestro conocimiento siendo por lo tanto imposible que el error -en cuanto es indicativo de desconocimiento- tenga por causa al mismo Dios que nos garantiza el conocimiento verdadera. Los artículos XXIX y XXX de los Principios lo argumentan de la siguiente manera: "El primer atributo de Dios que aquí se presenta a la consideración consiste en que es sumamente veraz y fuelle de toda luz; de tal modo que repugna en absoluto que nos engañe o que sea propia y positivamente causa de los errores a que estamos sujetos..." (208), y agrega más adelante: "Y de esto se sigue que la luz natural o facultad de conocer que Dios nos ha dado no puede alcanzar jamás objeto alguno que no sea verdadero, en la medida en que sea alcanzado por ella misma, esto es, en la medida en que sea clara y distintamente percibido" (209).

De manera que, siendo Dios fuelle de toda luz y dándose el caso de que la luz natural ilumine con claridad y distinción los objetos que se perciben, éstos no pueden sino ser verdaderos, pues Dios mismo es veraz. En conclusión, el error no tiene en Dios causa positiva, sino negativa.

En la Meditación cuarta Descartes ofrece una argumentación sobre el sen-

tido negativo que, respecto de Dios, tiene el error en nosotros: "... advierto que soy como un término medio entre Dios y la nada, es decir, colocado de tal suerte entre el supremo ser y el no ser que, en cuanto el supremo ser me ha creado, nada hallo en mí que pueda llevarse a error, pero, si me considero como partícipe, en cierto modo, de la nada o el no ser -es decir, en cuanto que yo no soy el ser supremo-, me veo expuesto a muchísimos defectos, y así no es de extrañar que yerre" (270).

Este argumento, si bien permite separar a Dios veraz en cuanto garante de la verdad de nuestras representaciones claras y distintas de Dios como origen y causa de nuestros errores, en cuanto lo es sólo por vía negativa, i.e.: por habernos creado no-infinitos (no-perfectos), no agota, sin embargo, el problema del error en cuanto a su condición de posibilidad. Esto mismo dice Descartes: "... esto (se refiere a la argumentación anterior) no me satisface del todo; pues el error no es una pura negación, o sea, no es la simple privación o carencia de una perfección que no me compete, sino la falta de un conocimiento que de algún modo yo debería poseer" (271), o sea que se trata de una privación. Dicho en otros términos, la argumentación metafísica sobre la condición de posibilidad del error tendría a quebrar el ingenuo optimismo gnoseológico que planteaba un Dios garante de la verdad, a la vez que liberaba a Dios de la responsabilidad directa sobre nuestros errores. De esta manera, el error resultaba posible. Se trata de argumentar ahora porqué el error no es necesario, i.e.: en qué estrictas condiciones se produce el error.

El examen del error desde el punto de vista de nosotros mismos, desde el punto de vista de la privación, lleva a Descartes a plantear que: "... viniendo a mí propio e indagando cuáles son mis errores (que por sí solos ya arguyen imperfección en mí), hallo que dependen del concurso de dos causas, a saber: de mi facultad de conocer y de mi facultad de elegir -o sea, mi libre arbitrio-; esto es, de mi entendimiento y de mi voluntad" (272). Luego de considerar separadamente ambas facultades y de advertir que el entendimiento pese a su finitud no está afectado de ninguna privación ("... aun cuando tal vez haya en el mundo una infi-

nidad de cosas de las que no tengo idea alguna en mi entendimiento, no por ello puede decirse que esté privado de esas ideas como de algo que pertenece en propiedad a su naturaleza, sino que no las tiene..." (273)) y que la voluntad en cuanto es infinita tampoco está afectada de privación alguna, concluye Descartes que "... reconozco que no son causa de mis errores, ni el poder de querer por sí mismo, que he recibido de Dios y es amplísimo y perfectísimo en su género, ni tampoco el poder de entender..." (274).

"¿De dónde nacen, pues mis errores? -se pregunta Descartes-. Sólo de esto: que, siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero. Y ello hace que me engañe y peque" (275). En cuanto privación, el error consiste en un mal uso del libre arbitrio pues "... la luz natural nos enseña que el conocimiento del entendimiento debe siempre preceder a la determinación de la voluntad" (276). El error queda, pues, referido a la inadecuada relación entre entendimiento y voluntad. Desde esta perspectiva podemos volver ahora al cogito en cuanto principio de toda representación verdadera.

III-7) El principio: presentación y re-presentación. Llegados a este punto, cabe preguntarse en qué sentido puede entenderse el cogito como la formulación del primer conocimiento y, en cuanto tal, principio de todo conocimiento.

Enfocaremos, en primer lugar, el planteo de esta pregunta en el contexto de la cuarta meditación. Allí Descartes, luego de plantear la posibilidad del error como consecuencia del extravío de la voluntad frente a las cosas que el entendimiento no concibe suficientemente -ya sea porque no las concibe en absoluto, ya sea porque las concibe oscuramente- y que hacen que la voluntad se manifieste frente a ellas en su grado más bajo que es la libertad de indiferencia, presenta el cogito mismo como ejemplo de la determinación de la voluntad por vía del entendimiento: "Así, por ejemplo, cuando estos días pasados examinaba yo si existía al-

go en el mundo, y venía a saber que, del solo hecho de examinar dicha cuestión, se seguía con toda evidencia que yo mismo existía, no pude por menos de juzgar que una cosa que yo concebía con tanta claridad era verdadera, y no porque a ello me forzara causa alguna exterior (i.e.: la voluntad no deja por ello de ser libre pues la voluntad o libertad de arbitrio consiste en que "... al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior" (277)), sino sólo porque, de una gran claridad que había en mi entendimiento, derivó una fuerte inclinación en mi voluntad; y con tanta mayor libertad llegué a creer, cuanto menor fue mi indiferencia" (278).

De esta manera, el cogito se ofrece como situación ejemplar donde la voluntad es determinada por el entendimiento en un juicio necesariamente verdadero.

Hay que notar, en segundo lugar, que a la situación ejemplar del cogito se llega por vía de la voluntad misma pues la duda no es sino la situación de una voluntad que, en cuanto indiferente, no se determina a afirmar o negar, i.e.: no se resuelve a juzgar. Los artículos VI y VII de la primera parte de los Principios formulan esta relación: el artículo VI establece en su enunciado que "Tenemos libre albedrío para retener nuestro asentimiento mientras dudamos y evitar de ese modo el error" (279), y el artículo VII que "No podemos dudar de que existimos mientras dudamos; y éste es lo primero que conocemos filosofando con orden" (280). De manera que, en el cogito, nos encontramos ante la peculiar situación en que por vía de una voluntad que duda en cuanto es indiferente se constituye una voluntad que afirma como verdadero lo que el entendimiento le presenta como claro y distinto. Peculiar situación en la que la máxima según la cual "... la luz natural nos enseña que el conocimiento del entendimiento debe siempre proceder a la determinación de la voluntad" (281). se complementa con la previa operación de la voluntad que duda y evita de ese modo el error. En el cogito se afirma -i.e.: se juzga- mi existencia en cuanto tengo mi presencia como hecho evidente -i.e.: claro y distinto- para el entendimiento. Pero ese hecho evidente, ante el cual se determina la voluntad en un juicio que no puede sino ser verdadero, es un hecho que la

voluntad que hace al poner como falsa toda presencia, aun la clara y distinta que caracteriza a la esfera del máthema (en la hipótesis del genio maligno). Y decimos que el juicio en que se formula el cogito no puede sino ser verdadero, ante todo porque la presencia que lo determina no puede ser falsa, en el sentido de aparente (cf. punto III-C de nuestro trabajo), pues lo que en el cogito aparece se agota en su aparecer, al remitir -sin mediaciones- al ante quien aparece.

Esta presencia del cogito ante sí mismo es, además, clara y distinta. Pero, en este contexto metafísico de fundamentación, claridad y distinción no son ya meramente las notas indicativas de la presencia evidente que el primer precepto del método regula (cf. punto I-1-a de nuestro trabajo) a los efectos de impedir el extravío del pensamiento que, siendo voluntad infinita, va más allá que el pensamiento que entiende, sino que, claridad y distinción se constituyen como el criterio de legitimidad para la voluntad que juzga y, al hacerlo, pone en la realidad (i.e.: re-presenta) lo que, como presencia clara y distinta, tiene en el entendimiento. El cogito es, en cuanto principio, el subjectum (i.e.: la substancia) que, al devenir sujeto (en el sentido hegeliano de devenir actividad), encuentra en sí mismo la legitimidad de los juicios en los que el libre arbitrio queda contenido dentro de los límites que el entendimiento le plantea. Legitimada en sí misma (en la reflexividad del cogito), la voluntad que juzga puede ahora poner como realidad del mundo (re-presentar) lo que ella se representa como claro y distinto. El mundo se convierte en imagen.

Esta con-versión del mundo en imagen se sigue, en tercer lugar, de la argumentación cartesiana planteada en las Meditaciones quinta y sexta, cuyas líneas más generales vamos a expresar a continuación, buscando mostrar con ellas la forma en que desde el principio se constituye el mundo como representación.

El orden metódico exige considerar primero la esencia de las cosas materiales y luego su existencia: "... antes de examinar si tales cosas (materiales) existen fuera de mí, debo considerar sus ideas, en cuanto que están en mi pensamiento, y ver cuáles son distintas y cuáles confusas". Esta es la tarea que Descartes

emprenco en la Meditación quinta, y agrega a continuación: "En primer lugar, imagino distintamente esa cantidad que los filósofos llaman comúnmente cantidad continua, o sea, la extensión -con longitud, anchura y profundidad- que hay en esa cantidad, o más bien en la cosa a la que se le atribuye" (202). Destacamos de este texto el uso de la imaginación como el lugar en que las cosas materiales, que son extensas, se presentan en el pensamiento por medio de su idea clara y distinta, la extensión, la cual requiere, entonces, extenderse en el pensamiento mismo, cosa que sólo puede hacer en ese modo cuyo que es la imaginación. "Imaginar" -de cía Descartes en la Meditación segunda- no es sino contemplar la figura o 'imagen' de una cosa corpórea" (203).

No obstante ser la imaginación esta facultad de contemplar la figura de una cosa corpórea, en la Meditación quinta, la cosa corpórea es considerada solamente en cuanto a las ideas claras y distintas que de ellas tenemos y, lo corpóreo, no remite a existencia fuera del pensamiento. Este orden argumentativo, que sigue el orden de fundamentación en el principio, le permite a Descartes reconstituir la trama del máthema sobre el fundamento mismo. Se constituye así el mundo de las ideas innatas cuyo carácter ontológico Descartes enuncia de la siguiente manera: "... hallo en mí infinidad de ideas de ciertas cosas, cuyas cosas no pueden ser estimadas como una pura nada (i.e.: no se trata de ideas materialemente falsas), aunque tal vez no tengan existencia fuera de mi pensamiento (i.e.: su realidad formal no proviene de una realidad exterior), y que no son fingidas por mí (i.e.: no obstante ser el ego la causa formal de su realidad objetiva, no son arbitrarias), aunque yo sea libre de pensarlas o no (ni se confunden con el principio mismo); sino que tienen naturaleza verdadera e inmutable", y ejemplifica a continuación Descartes con: "... cuando imagino un triángulo, aun no existiendo acaso una tal figura en ningún lugar, fuera de mi pensamiento (...), no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no ha sido inventada por mí y no depende en modo alguno de mi espíritu..." (204).

La reconstitución de la trama del máthema, operada sobre el fundamento puesto por el principio, tiene ahora en Dios una legitimidad (metafísica) de la

que carecía en su textura meramente metodológica. Demostrada por tercera vez la existencia de Dios por vía del "argumento ontológico", pasa Descartes a considerar el tipo de "garantía" que la existencia de Dios ofrece al conocimiento: "... advierto que la certidumbre de todas las demás cosas depende de ella (de la verdad del "argumento ontológico") tan por completo, que sin ese conocimiento sería imposible saber nunca nada perfectamente" (265). Lo que Dios ofrece aquí como "garantía" es una especial consistencia de las representaciones en cuanto a su orden lógico de derivación, una especial constitución del orden de los conocimientos tal que no abandonen el campo de la certeza.

El "argumento ontológico" ofrece al conocimiento un nuevo tipo de garantía. Si la primera prueba de la existencia de Dios, la que procedía de la relación causal entre realidad objetiva y realidad formal de la idea, ofrecía la doble garantía de la veracidad divina (que anulaba la hipótesis del genio maligno), y de la objetividad de las ideas claras y distintas (en el sentido de su verdad "objetiva"), i.e.: garantizaba el criterio de verdad fundado en la claridad y distinción de las representaciones en cuanto presencias puntuales, el "argumento ontológico", en cambio, extiende la puntualidad de la presencia en la trama continua (duradera) del conocimiento cierto. "Pues aunque mi naturaleza es tal que, nada más comprender una cosa muy clara y distintamente, no puedo dejar de creerla verdadera, sin embargo -y aquí viene el aporte del "argumento ontológico"- como también mi naturaleza me lleva a no poder fijar siempre mi espíritu en una misma cosa, y me acuerdo a menudo de haber creído verdadero algo cuando ya he cesado de considerar las razones que yo tenía para creerlo tal, puede suceder que en ese momento se me presenten otras razones que me harían cambiar fácilmente de opinión, si no supiese que hay Dios. Y así nunca sabría nada a ciencia cierta, sino que tendría tan sólo opiniones vagas e inconstantes" (266).

En el mismo sentido se expresa Descartes en las segundas respuestas: "... no niego que un ateo pueda conocer con claridad que los ángulos de un triángulo valen dos rectos; sólo sostengo que no lo conoce mediante una ciencia verdadera y cierta, pues ningún conocimiento que pueda de algún modo ponerse en duda puede ser llamado ciencia..." (267). Una vez más, el criterio de evidencia funda-

do en la claridad y distinción no es capaz de sostener por sí mismo el edificio de la ciencia.

Si, como decíamos, el "argumento ontológico" ofrece al conocimiento la "garantía" de una trama de certeza indubitabile, veamos ahora cómo tal "garantía" se ofrece en la trama del "argumento ontológico" mismo. De las diversas formulaciones del argumento (288) elegimos la siguiente: "... la existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos, o la idea de montaña la de valle; de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser supremamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, de que le falte una perfección), de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle" (289). Se desprende de este texto que separar a Dios de su existencia es una imposibilidad lógica, tanto como la de pensar una montaña sin valle. En consecuencia la misma necesidad lógica que determina el pasaje de la montaña al valle, determina el pasaje de la esencia a la existencia de Dios. No obstante, ambos pasajes no son equivalentes: "... aparte Dios -dice Descartes-, ninguna otra cosa puede concebir a cuya esencia pertenezca necesariamente la existencia" (290). La necesidad lógica que Dios impone a nuestro pensamiento se caracterizan como la necesidad de una trama (lógica) que trasciende al pensamiento en cuanto meramente mío: "... no se trata de que mi pensamiento pueda hacer que ello sea así (que la existencia de Dios no puede pensarse separada de su idea), ni de que imponga a las cosas necesidad alguna; sino que, al contrario, es la necesidad de la cosa misma -a saber, de la existencia de Dios- la que determina a mi pensamiento para que piense eso" (291). Afirmada pues, con la existencia de Dios la esfera de la trascendencia al cogito, queda afirmada la trascendencia del método como trama lógica que impone y garantiza la continuidad de las representaciones a fin de evitar que éstas se constituyan como meras "opiniones vagas e inconstantes" (cf. p. 95 de nuestro trabajo).

Afirmada pues la posibilidad ("lógico-epistemológica", podríamos decir) de las cosas materiales "... en cuanto que ésta (la naturaleza corpórea) es objeto de la pura matemática, que no se ocupa de la existencia del cuerpo" (292), po-

demos pasar a la Meditación sexta donde se considera la existencia de las cosas materiales. Una vez más, la veracidad divina opera como garante de mi creencia en la existencia de las cosas materiales: "... no siendo Dios falaz, es del todo magnífico que no me envíe esas ideas (de las cosas sensibles) inmediatamente por sí mismo, ni tampoco por la mediación de alguna criatura, en la cual la realidad de dichas ideas no está contenida formalmente, sino sólo eminentemente. Pues, no habiéndome dado ninguna facultad para conocer que eso es así (...), mal se entendería cómo puede no ser falaz, si en efecto esas ideas fuesen producidas por otras causas diversas de las cosas corpóreas. Y, por lo tanto, debe reconocerse que existen cosas corpóreas" (293). Las cosas corpóreas existen tal como los sentidos nos inclinan a creer pero no son tal como ellos nos las presentan pues las ideas sensibles son oscuras y confusas. Eilo no obstante, "... hay que reconocer, al menos, que todas las cosas que entiendo con claridad y distinción, es decir -hablando en general-, todas las cosas que son objeto de la geometría especulativa, están realmente en los cuerpos" (294). Lo corporal existe en cuanto sujeto de inherencia (res) de las ideas sensibles, sujeto que difiere de aquel que yo soy en cuanto pensante. Sus atributos en cuanto presentes en mi pensamiento con claridad y distinción, coinciden con "las cosas que son objeto de la geometría especulativa".

El pasaje de la esencia de las cosas materiales a su existencia se articula en la Meditación sexta a través de una triple distinción que Descartes establece entre imaginación, intelección y sensibilidad. Por la imaginación, según habíamos visto, las cosas corporales se hacían presentes como objetos posibles de la Geometría. Pero no todos los objetos geométricos son representables por vía imaginativa con claridad y distinción. Descartes ejemplifica la diferencia considerando que "... cuando imagino un triángulo, no lo entiendo sólo como figura compuesta de tres líneas, sino que, además, considero esas tres líneas como presentes en mí en virtud de la fuerza interior de mi espíritu: y a esto, propiamente, llamo 'imaginar' " (295). Si el objeto considerado es un quiliógono resulta que puedo entender que es una figura de mil lados pero no puedo imaginar esa figura con claridad y distinción. Esta ambigua condición de los objetos geométricos que pueden hacerse presentes tanto al entendimiento como a la imaginación o, en otros casos,

sólo al entendimiento, es indicativa del intento cartesiano de proyectar sobre el mundo material, reducido a la extensión, la trama comprensiva de su Geometría analítica. Conforme al orden de fundamentación en el cogito sólo es dable afirmar como verdadera la propia existencia como res cogitans y la de Dios, habiéndose perdido la alteridad del mundo en lo que tiene de material. Pero si reduzco la materia del mundo a la extensión, encuentro allí una res de la que puede haber en mi pensamiento una presencia clara y distinta no obstante ser yo una substancia radicalmente diferente. "... esta fuerza imaginativa que hay en mí -dice Descartes-, en cuanto que difiere de mi fuerza intelectual, no es en modo alguno necesaria a mi naturaleza o esencia; pues, aunque yo careciese de ella, seguiría siendo sin duda el mismo que soy..." (296). La ambigüedad del objeto geométrico es, pues, paralela a la ambigüedad de las substancias.

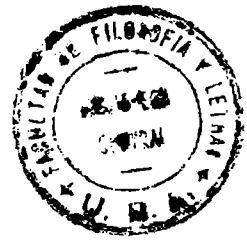
No obstante, lo dicho respecto del uso cartesiano de la distinción entre entendimiento e imaginación respecto de las cosas materiales, la imaginación sólo argumenta en favor de la posibilidad de tales cosas en cuanto objeto de la geometría, pero no es concluyente respecto de su existencia: "... conjeturo que probablemente hay cuerpos; pero ello es sólo probable, y, por más que examino todo con mucho cuidado, no veo cómo puedo sacar, de esa idea distinta de la naturaleza corpórea que tengo en la imaginación, argumento alguno que necesariamente concluya la existencia de un cuerpo" (297). Ante esa imposibilidad argumentativa, recurre Descartes a la vía sensible, que es la que habíamos expuesto en primer lugar.

En cuarto lugar, es importante señalar la siguiente paradoja: si el mundo sensible era el primero que caía bajo los efectos disolventes de la duda en cuanto el conocimiento que de él tenemos por vía de los sentidos no es capaz de asegurar una presencia indubitable, ese mundo sensible es recuperado ahora, como mundo existente, por la misma vía, aun cuando su conocimiento queda reservado para la imaginación y el entendimiento que, al representárselo extenso, tienen una idea clara y distinta del mismo, la cual no puede sino ser verdadera, i.e.: la idea o representación de algo que es (en cuanto la realidad objetiva representada por las

ideas sensibles envía, siendo Dios veraz, a las cosas materiales como realidad formal que las causa) en el sentido de no ser falsa (por ser clara y distinta); y por ser además la extensión el atributo de la cosa material que permite un conocimiento cierto y, en este sentido, verdadero.

La rehabilitación del mundo sensible es posible, pues, en cuanto mundo representado en función de distinguir en él aquellas cualidades que son oscuras y confusas (las cualidades secundarias) de aquellas claras y distintas (las cualidades primarias), siendo las primeras reducibles a las segundas. Esta reducción (en el sentido de re-conducción) por la cual Descartes rehabilita el mundo sensible en cuanto exterioridad respecto del principio (y también de Dios) se opera, según Descartes, reestableciendo el verdadero orden de la naturaleza pues "... me he acostumbrado a pervertir y confundir el orden de la naturaleza. Porque esas sensaciones (de placer y dolor) que no me han sido dadas sino para significar a mi espíritu qué cosas convienen o dañan al compuesto de que forma parte, y que en esa medida son lo bastante claras y distintas, las uso, sin embargo, como si fuesen reglas muy ciertas para conocer inmediatamente la esencia y naturaleza de los cuerpos que están fuera de mí, siendo así que acerca de esto nada pueden enseñarme que no sea muy oscuro y confuso" (296).

El "orden de la naturaleza" del que aquí habla Descartes es una expresión ambigua que el mismo Descartes aprovecha en su ambigüedad para articular alrededor de ella su nueva -y moderna- visión del mundo. "... por 'naturaleza', considerada en general, no entiendo ahora otra cosa que Dios mismo, o el orden dispuesto por Dios en las cosas creadas..." (299), afirmación ésta que aproxima los términos de "Dios" y de "naturaleza" en una relación tal que luego Espinosa expresará con la fórmula Deus sive natura para constituirse como la expresión más notoria de la relación entre Dios que otra y la clave de inteligibilidad del mundo, "el mundo está escrito en caracteres matemáticos". El "orden de la naturaleza", entendido de este modo general, constituye pues la estructura racional del mundo natural, la cual, no siendo Dios engañador, coincide con lo que del mundo natural puede ser representado en la claridad y distinción de su idea, idea que a su vez se funda



en el cogito como principio.

El término "naturaleza" tiene además el sentido de naturaleza propia: "... por 'mi' naturaleza, en particular, no entiendo otra cosa que la ordenada trabazón que en mí guardan todas las cosas que Dios me ha otorgado" (300). Esta naturaleza propia es redefinida por Descartes de manera consecuente con el principio. Si el principio se ofrecía como tal principio en la evidencia de la conciencia ante sí misma, esa mismidad busca ahora extenderse desde el principio hacia la esfera del mundo natural que no encontraba lugar en el principio en cuanto mero primer conocimiento. Ya vimos cómo el ordenamiento matemático del mundo natural es capaz de tender el puente entre la evidencia del cogito y la oscuridad del mundo sensible por la mediación de Dios-veraz, el cual pasa de este modo a identificarse con el orden de la naturaleza. Pero hay otra dimensión del mundo natural más próxima a la mismidad del cogito y que no puede dejar de constituirse como mediadora en la relación de la interioridad (cogito) y con la exterioridad (mundo natural). Se trata de mi naturaleza propia en cuanto que "... estoy compuesto de espíritu y cuerpo". Aquí, el sentido racional del término "naturaleza", único sentido que remite a la inteligibilidad del compuesto que me constituye, siguiendo el orden de fundamentación exigido por el principio, es el siguiente: "... esa naturaleza me enseña a evitar lo que me causa sensación de dolor, y a procurar lo que me comunica alguna sensación de placer; pero no veo que, además de ello, me enseñe que de tales diferentes percepciones de los sentidos debamos nunca inferir algo tocante a las cosas que están fuera de nosotros, sin que el entendimiento las examine cuidadosamente antes" (301). De esta manera, el orden de la naturaleza, cuya observación metódica permite a Descartes rehabilitar el mundo sensible supone el doble sentido de, por una parte, la racionalidad matemática del orden mismo, en la cual se identifican Dios y naturaleza, y, por otra parte, la sub-ordinación de lo sensible (las cualidades secundarias) a lo inteligible (las cualidades primarias), orden de subordinación que respeta el orden metafísico exigido por el principio.

Creemos, por otra parte, que el mecanicismo como paradigma explicativo utilizado por Descartes para articular la relación de conocimiento entre el "aden-

tro" y el "afuera", por ejemplo en la misma Meditación sexta donde Descartes busca dar una interpretación fisiológico-mecanicista de la posibilidad del error, no es sino una variante históricamente determinada de las posibilidades de la representación. Dicho en otros términos, la representación mecanicista constituye el paradigma de inteligibilidad del mundo que Descartes es capaz de formular para un mundo cuya realidad histórica gira en torno a la máquina. Otros mundos históricos vendrán después de éste y su paradigma no será ya mecánico, sin dejar de ser por ello de carácter representacional.

Trataremos de expresar esta idea en relación con la respuesta que Descartes da a las cuartas objeciones, planteadas por Arnauld, respecto del misterio de la Eucaristía. Justamente por tratarse aquí de un misterio y no de un problema, nos parece particularmente indicativo del cambio de actitud que Descartes manifiesta al encararlo metódicamente como aquello que en las Regulae llamaba "cuestiones" (cf. por ejemplo Reg. XIII).

La objeción planteada por Arnauld es que "... dados los principios del señor Descartes, no parece que puedan quedar a salvo, en su integridad, las cosas que la Iglesia nos enseña tocante al misterio de la Eucaristía. Pues tenemos por artículo de fe que, una vez suprimida la substancia de pan eucarístico, quedan sólo los accidentes. Estos accidentes son la extensión, la figura, el color, el olor, el sabor, y demás cualidades sensibles. Ahora bien: nuestro autor no reconoce que haya cualidades sensibles, sino sólo diversos movimientos de los corpúsculos que nos rodean, por cuyo medio sentimos esas diferentes impresiones, las cuales designamos luego con los nombres de color, sabor, olor, etc. Quedan sólo entonces la figura, la extensión y el movimiento. Mas nuestro autor niega que dichas facultades puedan entenderse sin alguna substancia, en la cual residan; y por tanto, niega también que puedan existir sin ella..." (302). La objeción de Arnauld plantea, pues, que la insubstancialidad de los accidentes, entre los que Arnauld enumera tanto las cualidades primarias (extensión, figura) como las secundarias (color, olor, sabor, etc.), implica la imposibilidad de la transubstanciación en la cual se opera el fenómeno (que es para la Iglesia un misterio) de un cambio de substan-

cia y una permanencia de los accidentes. Nótese que, como decíamos antes, la posición de Descartes frente al fenómeno es, precisamente, la inversa: tratándose para él de un problema, lo que pretende es dar cuenta de la relación substancia-acidente, de modo tal que la primera sea en su ser real, la clave de inteligibilidad de los segundos, en su ser meramente aparentes. Se trata pues de que, al depender las cualidades sensibles de la constitución real (en el sentido de la res = substancia) del fenómeno, aquellas no podrían ser las mismas al cambiar la substancia en la que inhiere.

Veremos cómo, en su respuesta, Descartes opera una verdadera transubstanciación al exhibir un modelo explicativo que hace inteligible el misterio. Creemos que la transubstanciación cartesiana es la que constituye la clave de la modernidad que nosotros llamamos representación: la rehabilitación del mundo sensible pasa por la adecuación de su naturaleza fenoménica (sensiblemente presentativa) al máthema (cualidades primarias) que reduce el fenómeno a mera apariencia y reclama pues que la cosa (res) sea re-presentada. El mundo sigue siendo lo que aparece por vía sensible (en la argumentación sobre la existencia del mundo natural buscaba Descartes la posibilidad de "... extraer alguna prueba cierta de la existencia de las cosas corpóreas a partir de las ideas que recibo en mi espíritu mediante esa manera de pensar que llamo 'sentir' " (303)), pero ya no es tal como aparece por esa vía ("... acaso no sean (las cosas corpóreas) tal y como las percibimos por medio de los sentidos..." (304)). El mundo como el pan, sigue apareciendo como mundo sensible y como pan, pero detrás de esas cualidades que los manifiestan, habiendo la substancia que se manifiesta, la substancia del pan se trueca en cuerpo de Cristo sin dejar de aparecer como pan -según sostiene el misterio- y, la substancia del mundo sensible deja de ser la fysis teleológicamente ordenada para convertirse ^{en} substancia extensa, sin dejar de aparecer en sus cualidades secundarias (305) -según sostiene el racionalismo matemático-.

La respuesta de Descartes a la objeción de Arnauld no hace sino aplicar un modelo explicativo que ya había expuesto en las Regulae (cf. pp. 13 y 14 de nuestro trabajo): "... aunque se suponga que el color es cualquier cosa -decía en la

Regla XII-, sin embargo no se podrá negar que es extenso y, por consiguiente, que tiene figura. ¿Cuán inconveniente habrá, pues, si para no admitir inútilmente e imaginar a la ligera un nuevo ser (i.e.: para no admitir la realidad de las cualidades secundarias) no negamos, en verdad, lo que otros han querido pensar acerca del color, sino que solamente hacemos abstracción de todo, excepto lo que tiene naturaleza de figura y concebimos la diferencia que hay entre el blanco, el azul y el rojo, etc., del mismo modo que la que existe entre estas figuras u otras semejantes, etc.? (y ofrece Descartes la representación gráfica de esas tres figuras)" (300).

En las cuartas respuestas, Descartes se expresa de modo similar: "... nuestros sentidos -digo- sólo son afectados por la superficie que limita las dimensiones del cuerpo percibido. Pues sólo en esa superficie se produce el contacto, que es tan necesario para la sensación, que, según creo, ni uno solo de nuestros sentidos sería afectado si él faltase..." (307). Esa superficie limitante de las dimensiones del cuerpo no es otra que la figura y, como aclara Descartes, no se restringe a la superficie exterior de los cuerpos sino que se extiende a la totalidad de la estructura que los constituye como los cuerpos sensibles que se nos manifiestan. En los términos de Descartes: "... al hablar de dicha superficie, no es sólo la figura exterior de los cuerpos, que puede ser recorrida con los dedos, lo que hay que considerar, sino también todos esos pequeños intervalos que hay, por ejemplo, entre las diversas partes de la harina de que se compone el pan..." (308), de manera que la figura que afecta nuestros sentidos en la sensación nos hacen presente algo más que la mera superficie exterior de los cuerpos, se inter-na también en cada una de las partes que los constituyen, de la misma manera que la figura de una máquina no es sólo su aspecto exterior sino la representación geométrica de sus partes y la estructura de su mecanismo. Si esta es la forma o figura sensible del cuerpo que nos afecta, sus "accidentes", veamos que Descartes no les concede otra realidad que la de la substancia (res) en la que inheren: "... hay que advertir que, al hablar de superficie del pan o del vino, o de cualquier otro cuerpo, no entiendo aquí parte alguna de la sustancia (...), sino tan sólo

ese límite que, según concebimos, media entre cada una de las partículas de dicho cuerpo y los cuerpos que las rodean, límite que tiene sólo una entidad modal" (309).

Los "accidentes" dejan de ser, pues, accidentes para convertirse en modos de la res extensa, de la misma manera que las especies escolásticas se convierten en figuras que —en términos geométricos— son modificaciones del espacio (310). De manera similar se expresa Descartes en las quintas respuestas respecto de las figuras geométricas las cuales "... no son consideradas como substancia, sino sólo como límites, dentro de los cuales está contenida la substancia" (311).

A continuación, entra de lleno Descartes en su explicación geométrico-mecánica de la transubstanciación: "Y así, puesto que el contacto se produce sólo en dicho límite, y que nada sentimos si no es por el contacto, es evidente que, al decir que las sustancias del pan o del vino se mudan en la sustancia de otra cosa, de tal manera que esta nueva sustancia queda contenida en los mismos límites que las anteriores (...) se sigue de ello necesariamente que esa nueva sustancia debe afectar todos nuestros sentidos del mismo modo en que lo harían el pan y el vino, si no hubiera concurrido transubstanciación alguna" (312). El modelo explicativo opera trazando las coordenadas geométricas de la figura del cuerpo sensible la cual impresiona a nuestros sentidos del mismo modo siempre que dichas coordenadas no cambien. Como lo decía en las Regulae, "... todos estos seres ya conocidos, como la extensión, la figura, el movimiento y cosas parecidas (...), son conocidos en diversos objetos por una misma idea, e imaginamos la figura de una corona siempre del mismo modo, sea de plata o de oro..." (313). Del mismo modo que la explicación geométrico-mecánica daba cuenta del cambio sustancial permaneciendo las cualidades sensibles, la consideración de la figura permite establecer un objeto idéntico capaz de expresar la diferencia material de las cosas corporales.

Cabe destacar, por último, que las figuras en cuanto son objeto de la geometría no tienen ningún origen sensible. "... no estoy de acuerdo —dice Descartes en las quintas respuestas— en que las ideas de tales figuras (geométricas) hayan sido alguna vez objeto de nuestros sentidos...", y la razón que aduce aquí Descartes es que no hay correlación entre la perfección de la figura geométrica y la

imperfeción de la figura sensible: "... pienso que jamás ha impresionado nuestros sentidos parte alguna de una línea que fuese realmente recta. Y así, cuando a través de una lente miramos las que nos habían parecido más rectas, las vemos irregulares, y onduladas" (314).

CONCLUSIONES

Los interrogantes con que Menón busca incomodar a Sócrates se convierten en una auténtica aporía sólo en el contexto de la filosofía platónica. Ubicada dentro del campo visual de su filosofía, la aporía dinamiza el pensamiento de Platón en dirección a la metafísica. Como lo decíamos en la introducción, el pensamiento busca desde la situación planteada por la aporía. Podemos ver en ello el carácter de autenticidad de la aporía.

Desde que Platón acepta que algo debe ser buscado se convierte en el testimonio de una crisis: el movimiento discursivo de su filosofía busca en el mundo firme de las ideas la clave que permita dar cuenta -ontológica y gnoseológicamente- del mundo sensible. Crisis significa, en primer lugar, que el mundo sensible se ha cerrado problemático, y, en segundo lugar, que su problema consiste en la pérdida de sentido. La crisis toma la forma del divorcio entre lo presente del mundo sensible y el contenido ausente. Lo presente del mundo sensible pierde consistencia, se torna sospechoso de ser mera aparición, mera sombra. La sabiduría consiste en remontarse por sobre esas sombras y contemplar en la idea la luz que ilumina la escera de cada presencia posible.

La búsqueda, tal como es planteada desde la aporía, tiene una dirección y un método acordos con lo buscado: el aná eidético y la reminiscencia. Como lo señalará luego Aristóteles, la solución platónica de la aporía planteada por Menón duplica con los mundos los problemas que intenta resolver. Si las ideas son la clave ontológica por cuya comprensión resulta visible el mundo sensible, el pensamiento deberá legitimar no sólo la consistencia de las ideas entre las que discurre, sino también las relaciones entre el ámbito eidético y el sensible.

2) Si pasamos ahora al contexto cartesiano nos encontramos con que la aporía que inicialmente lo moviliza si bien, por supuesto, no es la de Menón, cumple idéntica función: tensiona al pensamiento entre la apariciencia y la verdad.

Lo que Descartes busca tiene, inicialmente, la forma de un planteo metodológico. Desde un punto de vista metodológico, la aporía que tensiona al pensamiento cartesiano, en lo que llamamos "fase metodológica de la presentación", testimonia el problema de la correlación saber-conocer en un contexto estrictamente matemático. Ubicamos a salida metodológica de la aporía alrededor de los preceptos del método. En las regulas Descartes organiza los procedimientos que son adecuados para llevar lo no-conocido (las cuestiones según la terminología de las regulas) a lo siempre-ya-sabido (las naturalizas simples que son expresadas por las proposiciones simples).

En este contexto, el carácter matemático de la metodología, va a determinar la constitución misma del saber según los caracteres de unidad y presencia-idad de la mathesis universalis. El saber buscado (la mathesis universalis) en el planteamiento puramente metodológico de la aporía se ofrece sin demasiadas dificultades como el soporte de todo conocimiento posible. Posee legitimidad metodológica: el pensamiento gana seguridad en el manejo correcto de los instrumentos que la metodología regula en cuatro preceptos básicos.

A diferencia del planteo platónico donde con las ideas las que reclaman la reminiscencia como método, en Descartes es el método el que va a determinar qué se entiende por idea. Nos estamos refiriendo al paradigma metodológico que ofrecen a Descartes la aritmética y la geometría. Así como, en Platón, la reminiscencia lleva al alma ante las ideas porque en ellas se descubre el ser de los entes aparentes del mundo sensible, en Descartes, la metodología matemática pone la verdad en la evidencia que se ofrece al término del análisis que descubre en la naturaleza simple aquello que ya no puede ser dividido sin perder su evidencia misma (i.e.: la claridad y distinción).

La metafísica platónica encontraba sus límites en la crítica aristotélica a las dificultades surgidas de su dualismo transmundano. El pensamiento salta

de la aporía planteada por Menón en la búsqueda reminiscente de una sabiduría que lo distanciaba sin retorno de aquello que debía ser resuelto: el conocimiento del mundo sensible. La metodología cartesiana salvará esas dificultades colocando el saber sobre la superficie luminosa de la mathesis universalis. Con ello queda asegurada la operatividad del conocer.

Sin embargo, como sucede con toda superficie, la superficie luminosa de la mathesis universalis deja al pensamiento abandonado a lo superficial. Allí lo encuentra el genio maligno. Le bastará dar un impulso metafísico a la duda para que la sólida superficie del máthema se torne sospechosa de mera aparición. La vía metodológica hacia la verdad se ha mostrado insuficiente.

3) Llegamos así a la que llamamos "fase de fundamentación de la presencia". De ella emergerá el cogito al término y como término del camino de la duda. Es la duda como método -y no ya el paradigma metodológico de las matemáticas- la que modula el sentido de la búsqueda. La pregunta aporética adquiere un matiz nuevo. Ya no será ¿de qué manera buscar lo que no se sabe en absoluto que es? sino ¿de qué manera llegar a un saber absoluto capaz de regir todo conocimiento? En lo absoluto del saber buscado queda impreso el nuevo matiz de la pregunta aporética: "¿Y de qué manera buscarás, Sócrates -decía Menón-, aquello de lo cual no sabes en absoluto qué es? ¿proponiéndotelo como qué cosa de las que no sabes, lo buscarás? Y si por gran casualidad lo encontraras, ¿cómo sabrías que esto es aquello que no conocías?" Las preguntas de Menón disparan en Descartes la búsqueda de un saber que será absoluto por ser indubitable.

De la misma manera que en la fase metodológica era el método -en cuanto metodología matemática- el que conducía al pensamiento en dirección a lo buscado (la evidencia), en la actual fase de fundamentación será la duda quien, procediendo metódicamente, trazará el camino hacia lo buscado (el saber indubitable).

En Platón, la idea dejaba al des-cubierto el ser de un mundo que sólo en su aparecer era mundo sensible. Por ello el camino de la verdad era la reminiscencia de las ideas que el alma ya había contemplado. En la reminiscente contempla-

ción de la idea el alma superaba el falso aparecer de la idea en el sensible mundo aparente que la oculta.

Con Descartes, el camino de la verdad, al tornarse camino catártico de la duda, buscará des-cubrir como verdadero aquello que ya no puede ocultarse, aquello que por no tener la posibilidad de ser el aparecer de otra cosa, no podrá ser tampoco la apariencia que oculta. Lo indubitable será pues lo no-falso.

Aquello que ya no puede ocultarse será el principio buscado por la pregunta metafísica cartesiana en un preguntar que tiene la forma catártica de la duda. La duda depura al pensamiento de falsos conocimientos o, dicho de otra manera, más acorde con el procedimiento cartesiano mismo, lo falso es aquello de lo que es posible dudar. De ello libera la duda. Descartes justifica la radicalidad de su procedimiento en la posibilidad que tiene lo falso de encubrir la verdad ocultándola en la apariencia.

El pensamiento recorrerá el camino que lleva desde el aparecer ocultante hasta lo que ya no puede ocultarse, desde las opiniones falseadas por la duda que las muestra como pre-juicios hasta el cogito que se muestra como juicio fundante en el aparecer ante si mismo de si mismo. La búsqueda termina en el cogito porque en el cogito encuentra un saber indubitable, un saber que se afirma al ponerse en cuestión la consistencia de todo saber. Pero, como decíamos, lo indubitable del saber es el signo por el cual se reconoce su verdad como lo no-falso de ese saber y, con ello, lo absoluto del mismo. Dicho de otra manera, en el cogito se des-cubre aquello que siendo presencia de si mismo ante si mismo no puede ser presencia ocultante, falso aparecer del que puede dudarse, el cogito es ese des-cubrimiento mismo y, siéndolo, saber absoluto.

4) El principio adquiere una doble característica que le viene del modo mismo en que se plantea en Descartes la búsqueda metódica. El principio es, en primer lugar, lo vacante, el subjectum, que -en el contexto visual abierto por la metáfora edilicia con la que Descartes se plantea el problema del saber-, siempre ya presente, se erige como soporte de toda presencia posible. Aquello que, al no poder ya

ocultarse ofrece la garantía de un conocimiento cierto en la sólida constancia de su presencia, es la des-cubierta subyacencia de toda presencia posible.

El principio es, en segundo lugar, esa subyacencia en cuanto presencia siempre ya dada, porque el principio se muestra subyacente sólo en el giro metafísico que lo des-cubre como sujeto de una voluntad capaz de ir más allá de toda presencia dada para ponerse, con ello, ante sí mismo en el juicio fundante.

Esta doble característica del principio se articula con el doble significado que la "substancia" adquiere en Descartes. En cuanto sub-estancia de toda presencia posible, el principio se articula con el significado tradicional de la substancia como sujeto de inherencia. La res del cogitare remite a la realitas en que inhiere el atributo cogitatio por la que se la conoce.

En cuanto sujeto de una voluntad que es en cuanto dada, el principio se articula con el significado propiamente moderno de la substancia como no ser menos-teroso, subsistir por sí. Esto es lo que el principio tiene de sujeto.

X En esta doble característica del principio des-cubierto por la búsqueda metódica se articula también el pasaje de la presentación a la representación en la metafísica cartesiana. En cuanto es sujeto-voluntad que llendo más allá de toda presencia dada se encuentra a sí mismo como subyaciendo siempre ya presente, el principio se constituye como fundamento re-presentador. Re-presentar significa aquí que la presencia es determinada en cuanto tal sobre la base del darse en la claridad y distinción del cogito que se erige de este modo como fundamento de toda presencia, lo que es decir, de toda verdad. Presente en cuanto es re-presentada, la verdad es representada -en el sentido de delegada- en el sujeto. El mundo falseado en su presencia dada es puesto por el fundamento en la verdad de su aparecer en la medida en que es puesto como presencia en el fundamento, como aparecer representado. Sobre la base de tal re-posición de la presencia en y por el fundamento, el mundo se manifiesta en su verdad representativa.

X El carácter representativo de la verdad se constituye como presencia no falsa en y por el sujeto representador y como juicio no-erróneo del sujeto que contiene su voluntad dentro del ámbito de presencialidad de lo claro y distinto. Dios

garantiza la verdad del mundo representado de este modo.

5) La salida cartesiana de la aporía planteada por Menón consiste pues en poner sobre un fundamento que es sujeto y subjectum la estructura de un saber capaz de contener dentro de sus límites la verdad cuya garantía ofrece Dios. Ese saber es absoluto porque es el saber del sujeto-subjectum. Desde él podrá buscarse lo que no se sabe en absoluto qué es. Trayéndolo a la representación del sujeto se ofrece lo desconocido. De este modo se torna pre-visible.

Pero, como lo decíamos en nuestra introducción, las "salidas" de las aporías que son auténticas tienen el significado de ser formas de extravío del pensamiento. La "salida" cartesiana, en este caso, extravía al pensamiento en la pre-visibility de su subyacente presencia, lo pierde en una relación puramente "representativa" **con** el mundo del que se distancia.

Creemos que el agotamiento de las posibilidades puramente "representativas" de la relación con el mundo marca la crisis del pensamiento moderno. La crisis no es, pues, la del "sujeto", sino la de "la representación" que lo sub-pone como fundamento. Cabría de este modo la posibilidad de un pensar que se pretenda superador de la modernidad por no pensar ya desde el sujeto y que sin embargo no logre superar lo "representativo" del pensar. Creemos con Heidegger que el tiempo es lo que debe ser pensado como horizonte constituyente de eso que es presencia en la representación y que encuentra en el corito su fundamento.

NOTAS

- (1) Pl., Men, 800B. Seguimos la trad. de U.S. Osmanczyk, PLATON, Menón, México, UNAM.
- (2) L. VILLORO, La idea y el ente en la filosofía de Descartes, México, F.C.E., 1936.
- (3) Seguimos para estos textos la traducción de E. de Olaso y T. Zwanck en R. DESCARTES, Obras escogidas, Os. As., Charcas, 1930. Utilizamos las siguientes abreviaturas: Reg. para Regulae ad Directionem Ingenii
Disc. para Discours de la Méthode
P.P. para Principia Philosophiae
C.a. para Carta a...
- (4) Disc., AT, VI, 16 (trad. p. 148).
- (5) Reg., II, AT, X, 362 (trad. p. 37).
- (6) Reg., III; AT, X, 366 (trad. p. 40).
- (7) Reg. II; AT, X, 362 (trad. p. 37).
- (8) Reg. II; AT, X, 366 (trad. p. 40).
- (9) Reg. II; AT, X, 366 (trad. p. 40).
- (10) Las tres últimas citas corresponden a Reg. III; AT, X, 366/367 (trad. p. 41/42).
- (11) Reg. III; AT, X, 367 (trad. p. 42).
- (12) Reg. XII; AT, X, 424 (trad. p. 91). El subrayado es nuestro.
- (13) Reg. III; AT, X, 369 (trad. p. 42).
- (14) L. VILLORO, op. cit., pp. 15 y 16.
- (15) Reg. IX; AT, X, 400 (trad. pp. 70 y 71). El subrayado es nuestro.
- (16) Reg. IX; AT, X, 400/401 (trad. p. 71). El subrayado es nuestro.
- (17) P.P., I, XLIII; AT, VIII, 21 (trad. p. 330).
- (18) P.P., I, XLV; AT, VIII, 22 (trad. p. 330).
- (19) L. VILLORO, op. cit., p. 15.
- (20) L. VILLORO, op. cit., p. 13.

- (21) R. GONZÁLEZ, Doce epítomos. Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad, trad. L. Villero, México, UNAM, 1999. Abreviados R.V.
- (22) R.V., p. 88.
- (23) Disc., AT, VI, 18 (trad. p. 149).
- (24) Reg., V; AT, X, 376 (trad. p. 82).
- (25) Reg., VIII; AT, X, 397 (trad. p. 88).
- (26) Reg., VIII; AT, X, 398 (trad. p. 89).
- (27) Reg. VIII; AT, X, 399 (trad. p. 89).
- (28) Reg. XII; AT, X, 417 (trad. p. 88).
- (29) Reg. XIII; AT, X, 418 (trad. pp. 88 y 89).
- (30) Reg. XII; AT, X, 420 (trad. p. 87). El subrayado es nuestro.
- (31) Reg. XII; AT, X, 420 (trad. p. 88).
- (32) Reg. XII; AT, X, 420 (trad. p. 88). El subrayado es nuestro.
- (33) Reg. XII; AT, X, 420/421 (trad. p. 88). El subrayado es nuestro.
- (34) L. VILLOSO, op. cit., p. 47.
- (35) L. VILLOSO, op. cit., p. 18.
- (36) Reg. XII; AT, X, 418 (trad. p. 88). El subrayado es nuestro.
- (37) L. VILLOSO, op. cit., p. 42. El subrayado es nuestro.
- (38) Reg. XII; AT, X, 421 (trad. p. 88). El subrayado es nuestro.
- (39) Reg. XII; AT, X, 422 (trad. p. 90).
- (40) Reg. XII; AT, X, 422/423 (trad. p. 90).
- (41) Reg. XII; AT, X, 423 (trad. p. 90).
- (42) Reg. XII; AT, X, 423 (trad. pp. 90/91). El subrayado es nuestro.
- (43) Reg. XII; AT, X, 412/413 (trad. p. 81). El subrayado es nuestro.
- (44) Disc., AT, VI, 18/19 (trad. p. 149).
- (45) Reg. V; AT, X, 376 (trad. p. 82).
- (46) Reg. VI; AT, X, 381 (trad. p. 83).
- (47) L. VILLOSO, op. cit., p. 49.
- (48) Reg. III; AT, X, 368 (trad. p. 42).
- (49) Reg. II; AT, X, 365 (trad. pp. 39/40).

- (50) Reg. III; AT, X, 370 (trad. p. 44).
- (51) Reg. VI; AT, X, 361 (trad. pp. 53/54).
- (52) Reg. VI; AT, X, 361 (trad. p. 54).
- (53) Reg. VI; AT, X, 362 (trad. p. 54).
- (54) Reg. VI; AT, X, 363 (trad. p. 55).
- (55) Reg. XII; AT, X, 422 (trad. p. 90).
- (56) Reg. XII; AT, X, 423 (trad. pp. 90/91).
- (57) Reg. XII; AT, X, 423 (trad. p. 91). El subrayado es nuestro.
- (58) Reg. XII; AT, X, 424/425 (trad. pp. 91/92).
- (59) L. VILLORO, op. cit., p. 49.
- (60) Disc., AT, VI, 19 (trad. p. 149).
- (61) Reg. VII; AT, X, 367 (trad. p. 59).
- (62) Reg. VII; AT, X, 367 (trad. p. 59).
- (63) Reg. VII; AT, X, 368 (trad. p. 59).
- (64) Reg. VII; AT, X, 368 (trad. p. 60).
- (65) Reg. XI; AT, X, 403 (trad. p. 77).
- (66) Cf. L. VILLORO, Op. cit. pp. 52 y ss.
- (67) Reg. I; AT, X, 350 (trad. p. 35).
- (68) Reg. IV; AT, X, 370 (trad. p. 49).
- (69) Reg. IV; AT, X, 374 (trad. p. 47).
- (70) Reg. IV; AT, X, 377 (trad. p. 50).
- (71) Reg. IV; AT, X, 377/378 (trad. p. 51).
- (72) Reg. IV; AT, X, 373 (trad. pp. 46/47).
- (73) Reg. IV; AT, X, 374 (trad. p. 47).
- (74) M. HEIDEGGER, La pregunta por la cosa, Bs. As., Alfa, 1975.
- (75) M. HEIDEGGER, op. cit., pp. 91/92.
- (76) M. HEIDEGGER, op. cit., p. 68.
- (77) M. HEIDEGGER, op. cit., p. 71.
- (78) Reg. VIII; AT, X, 395 (trad. p. 66).
- (79) K. JASPERS, Descartes y la filosofía, Bs. As., Leviatán, 1958. La cita corresponde a p. 47.

- (80) Req. XII; AT, X, 428 (trad. p. 98).
- (81) Req. XII; AT, X, 429 (trad. p. 98).
- (82) Req. XIII; AT, X, 434 (trad. p. 100).
- (83) Req. XIII; AT, X, 434/435 (trad. p. 100).
- (84) Req. XIV; AT, X, 438 (trad. p. 103).
- (85) Req. XIV; AT, X, 438 (trad. p. 103).
- (86) Req. XIV; AT, X, 441 (trad. p. 105).
- (87) Req. XIV; AT, X, 441 (trad. p. 105).
- (88) Req. XIV; AT, X, 439 (trad. p. 104). El subrayado es nuestro.
- (89) Req. XIV; AT, X, 442 (trad. p. 107).
- (90) J. CHEVALIER, Descartes, Paris, Plon, 1949, pp. 116 y 117. La traducción es nuestra.
- (91) Cf. J. CHEVALIER, op. cit., p. 180, "Descartes affirme que l'univers tout entier est susceptible d'une interpretation mathématique, à l'exclusion de l'esprit qui est d'une autre nature que le corps. La géométrie analytique est la première de marche de cette science universelle".
- (92) R. DESCARTES, Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas, Madrid, Alfaguara, 1977. Abreviamos Obj. por las Objeciones a las Meditaciones de Prima Philosophia; Resp. por las Respuestas del autor a las objeciones contra las Meditaciones de Prima Philosophia; y Med. por las Meditaciones de Prima Philosophia.
- (93) M. HEIDEGGER, op. cit., p. 82.
- (94) M. HEIDEGGER, op. cit., p. 86.
- (95) M. HEIDEGGER, op. cit., p. 84.
- (96) L. VILLORO, op. cit., p. 87.
- (97) V Obj., p. 21. El subrayado es nuestro.
- (98) V Resp., p. 278.
- (99) G.W.F. HEGEL, Fenomenología del Espíritu, México, F.C.E., p. 84.
- (100) Med., I, p. 17.
- (101) Med., I, p. 18. El subrayado es nuestro.

- () Med., I, p. 19.
- () Med., I, p. 19.
- () Med., I, p. 19. Hacia la equiparación entre locura y sueño como distinciones de la máquina cerebral en la siguiente frase de Descartes: "... tengo costumbre de dormir, de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esas insensatos cuando están despiertos".
- (109) Contra este planteo del conocimiento como instrumento se alza Hegel en la Introducción a la Fenomenología antes citada: "... si el examen del conocimiento que nos representamos como un médium nos enseña a conocer la ley de su refracción, de nada servirá que descontemos ésta del resultado, pues el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo a través del cual llega a nosotros la verdad...", p. 52.
- (105) Med., I, pp. 18-19. El subrayado es nuestro.
- (107) Med., I, p. 19. El subrayado es nuestro.
- (106) Reg. XII; AT, X, 418 (trad. p. 60). Cf. p. 8 de nuestro trabajo.
- (108) Med., I, p. 19.
- (110) Med., I, p. 19. El subrayado es nuestro.
- (111) M. GUYARDET, Descartes selon l'ordre des raisons, Paris, Aubier, 1980, t. I, p. 37. El subrayado de "hecho" y "derecho" es nuestro. La traducción es nuestra.
- (112) Med., VI, "... advierto entre ellos (vigilia y sueño) una muy notable diferencia: y es que nuestra memoria no puede nunca enlazar y juntar nuestros sueños unos con otros, ni con el curso de la vida, como sí acostumbra a unir las cosas que nos acaecen estando despiertos...", p. 74.
- (113) L. VILLORO, op. cit., p. 60.
- (114) L. VILLORO, op. cit., p. 61.
- (115) L. VILLORO, op. cit., p. 61.
- (116) Med., I, p. 19. El subrayado es nuestro.
- (117) L. VILLORO, op. cit., p. 63. El subrayado es nuestro.
- (118) Med., I, p. 19.

- (119) Med., I, pp. 19-20.
- (120) L. VILLORO, op. cit., p. 31. El subrayado es nuestro.
- (121) L. VILLORO, op. cit., p. 37.
- (122) M. GUERULT, op. cit., T. I, p. 36. La traducción es nuestra.
- (123) M. GUERULT, op. cit., t. I, p. 40. La traducción es nuestra.
- (124) M. HEIDEGGER, op. cit., p. 94.
- (125) L. VILLORO, op. cit., p. 33.
- (126) M. HEIDEGGER, ¿qué significa pensar?, Es. As., NOVA, 1976, p. 90.
- (125) Med., III, p. 32.
- (127) M. HEIDEGGER, op. cit., pp. 96-99.
- (127) Med., I, p. 21.
- (128) Med., II, p. 23.
- (129) Med., II, p. 25.
- (130) Med., II, p. 24. Excepto el de "yo soy, yo existo", el subrayado es nuestro.
- (131) Cf., por ejemplo, Disc., AT, VI, 32 ("Y notando que esta verdad: pienso, luego soy, era tan firme y segura que no eran capaces de comoverla las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía aceptarla, sin escrupulo, como el primer principio de la filosofía que buscaba", p. 110 de la trad.); P.P., I, VIII; AT, VIII, 7 ("Y, por consiguiente, este conocimiento: pienso, luego existo, es el primero y más cierto de todos los que se presentan a cualquiera que filosofa con orden", p. 310 de la trad.); A.V. ("Puesto que no podéis negar que dudáis, sino que, por lo contrario, es cierta vuestra duda, y tan cierta en verdad que no podéis dudar de ella, es verdad entonces que vos, el que duda, existís; y tan verdadero es eso, que no podéis dudar de ello", pp. 70-71 de la trad.).
- (132) L. VILLORO, op. cit., p. 79.
- (133) II Resp., p. 115. Cf. tamb. Heg. III; AT, X, 360, donde enumera entre lo que puede ser visto por intuición, lo siguiente: "... que existe, que piensa, que el triángulo está limitado sólo por tres líneas..." (p. 43 de la trad.).
- (134) J. CHEVALIER, op. cit., p. 217. La traducción es nuestra.

- (135) V Resp., p. 280. El subrayado de "indistintamente" y "metafísica" es nuestro.
- (136) VII Resp., p. 303.
- (137) VI Resp., p. 323. El subrayado es nuestro.
- (138) M. GUEROUULT, op. cit., T. I, p. 99. La traducción es nuestra.
- (139) Carta a Clerselicr, junio o julio de 1840, AT, IV, 444 (trad. pp.450-451).
- (140) Med., II, p. 24. El subrayado es nuestro.
- (141) Med., II, p. 25.
- (142) Disc., AT; VI, 18 (trad. p. 149). Cf. p. 3 de nuestro trabajo.
- (143) Med., II, p. 25.
- (144) Med., II, pp. 25-26.
- (145) Med., II, p. 25. El subrayado es nuestro.
- (146) Med. II, p. 25.
- (147) M. GUEROUULT, op. cit., t. I, p. 77. La traducción es nuestra.
- (148) M. GUEROUULT, op. cit., t. I, p. 78. La traducción es nuestra.
- (149) Med., II, pp. 26-27. El subrayado es nuestro.
- (150) Med., II, p. 27. El subrayado es nuestro.
- (151) II Resp., p. 130.
- (152) III Resp., p. 143.
- (153) P.P., I, LII; AT, VIII, 23 (trad. pp. 333-334).
- (154) L. VILLAGO, op. cit. p. 99.
- (155) L. VILLAGO, op. cit. p. 102.
- (156) L. VILLAGO, op. cit. p. 118.
- (157) L. VILLAGO, op. cit. p. 104.
- (158) L. VILLAGO, op. cit. p. 111.
- (159) L. VILLAGO, op. cit. p. 111.
- (160) Med., II, p. 30.
- (161) Med., II, p.29.
- (162) Disc., IV; AT, VI, 33 (trad.p.160).
- (163) P.P., I, LI; AT, VIII, 24 (trad. p. 333).
- (164) I Resp., cf. por ejemplo: "... aunque Dios haya existido siempre, sin embar-

go, puesto que es el mismo quien se conserva, parece que puede ser llamado con propiedad causa de sí mismo", p. 92. También: "... debemos interpretar siempre las palabras ser por sí positivamente, como un ser que es por una causa, a saber: la sobreabundancia de su propia potencia, la cual no puede residir más que en Dios...", p. 94.

- (165) P.P., I, LII; AT, VIII, 25 (trad. p. 333).
- (166) C. a Hyperaspistes, agosto-41; AT, III, 422 (trad. pp. 399-400). El subrayado es nuestro.
- (167) L. VILLOSO, op. cit., p. 161.
- (168) M. HEIDEGGER, "La época de la imagen del mundo", en Sordas perdidas, Bs. As., Locada, 1979, p. 80.
- (169) M. HEIDEGGER, op. cit. p. 81.
- (170) II Resp., p. 129.
- (171) Req. XII; AT, 415-416 (trad. pp. 83-84).
- (172) L. VILLOSO, op. cit., p. 124. El subrayado es nuestro.
- (173) Med., III, p. 31.
- (174) Med., III, p. 32. El subrayado es nuestro.
- (175) E.P. LANZANA, Historia de la Filosofía, Bs. As., Hachette, 1984, t. III, pp. 65-66.
- (176) Med., III, p. 32.
- (177) Med., III, pp. 32-33.
- (178) Med., III, p. 33.
- (179) Cf. Med., III, p. 33.
- (180) Med., III, p. 33.
- (181) II Resp., p. 129.
- (182) Med., III, p. 33.
- (183) IV Resp., p. 188.
- (184) Med., III, p. 33.
- (185) Med., III, p. 33.
- (186) L. VILLOSO, op. cit., p. 126.

- (214) I Resp., p. 111.
- (215) I Resp., p. 111.
- (216) G. a. GILBERT, 19 de enero de 1942, AT, III, 497 (trad. pp. 485-490).
- (217) I Resp., p. 111. Producción es nuestra.
- (218) I Resp., p. 111.
- (219) I Resp., p. 111.
- (220) I Resp., p. 111.
- (221) I Resp., p. 111.
- (222) I Resp., p. 111.
- (223) G. a. GILBERT, 19 de enero de 1942, AT, III, 497/498 (trad. p. 488).
- (224) I Resp., pp. 111-112.
- (225) G. a. GILBERT, op. cit., p. 487.
- (226) G. a. GILBERT, op. cit., p. 487.
- (227) I Resp., p. 111. La producción es nuestra.
- (228) I Resp., p. 111.
- (229) I Resp., p. 111.
- (230) I Resp., pp. 111/112.
- (231) I Resp., p. 111.
- (232) I Resp., p. 111.
- (233) I Resp., p. 111.
- (234) I Resp., p. 111.
- (235) I Resp., p. 111.
- (236) I Resp., p. 111.
- (237) I Resp., p. 111.
- (238) IV Resp., pp. 111-112.
- (239) IV Resp., p. 111.
- (240) IV Resp., p. 111. Producción es nuestra.
- (241) IV Resp., p. 111.
- (242) IV Resp., p. 111.
- (243) G. GILBERT, op. cit., t. I, p. 111. La producción es nuestra.
- (244) I Resp., p. 111.

- (190) Med., IV, p. 88.
- (191) Med., IV, p. 88.
- (192) Med., I, 1000, AT, VIII, 10, (trad. n. 324).
- (193) Med., I, 1000, AT, VIII, 10 (trad. p. 324). El subrayado es nuestro.
- (194) Med., I, 1000, AT, VIII, 10 (trad. p. 324). El subrayado es nuestro.
- (195) Med., IV, p. 88.
- (196) Med., IV, p. 88.
- (197) Med., IV, p. 89.
- (198) Med., IV, p. 89. El subrayado es nuestro.
- (199) Med., IV, p. 89.
- (200) Med., IV, p. 89.
- (201) Med., IV, p. 89.
- (202) Med., IV, p. 89.
- (203) Med., IV, p. 89.
- (204) P.P., I, VI, AT, VIII, (trad. n. 318).
- (205) P.P., I, VIII, AT, VIII, (trad. p. 318).
- (206) Med., IV, p. 89. Cf. p. 91 de nuestro trabajo.
- (207) Med., V, p. 93. El subrayado es nuestro.
- (208) Med., I, p. 88.
- (209) Med., V, p. 93.
- (210) Med., V, pp. 9-10. El subrayado es nuestro.
- (211) Med., V, p. 93. El subrayado es nuestro.
- (212) Med., V, pp. 110-111.
- (213) Cf. Med., IV, AT, VI, 3; Med., V, AT, VII, 10; Med., I, I, 10; Med., I, 10; Med., AT, 110-111; Med., AT, VII, 10-11.
- (214) Med., V, p. 93.
- (215) Med., V, p. 93.
- (216) Med., V, p. 93.
- (217) Med., V, p. 93.
- (218) Med., VI, p. 97.



- (294) Med., VI, p. 67.
- (295) Med., VI, p. 61.
- (296) Med., VI, p. 62.
- (297) Med., VI, p. 62.
- (298) Med., VI, pp. 65-70. El subrayado es nuestro ,
- (299) Med., VI, p. 67.
- (300) Med., VI, pp. 67-68 .
- (301) Med., VI, p. 65 .
- (302) IV Obj., p. 177.
- (303) Med., VI, p. 63.
- (304) Med., VI, p. 67.
- (305) Cf. H. HEIMSOETH, La metafísica moderna, Madrid, Rev. de Occid., 1936.
"Las cualidades de las cosas que nos son dadas en la experiencia externa, sus fuerzas secretas, las formas y los fines a que tienden, todo esto escápase a todo conocimiento 'claro y distinto', por ende, no existe. Real y ónticamente constitutivas en sí son sólo las determinaciones cuantitativo-matemáticas de los cuerpos con todos los movimientos espaciales de estos", pp. 61-62 .
- (306) Reg. XIII; AT, X, 413 (trad. pp. 61-62).
- (307) IV Resp., p. 200. En la regla XIII hacía una comparación que era algo más que una analogía entre la sensación y la afección material de la cera que recibe por contacto la figura del sello.
- (308) IV Resp., p. 200 .
- (310) Cf. H. HEIMSOETH, op. cit., "Los llamados cuerpos (también los organismos) son solo modi de la res extensa sustancial viva, como en el terreno de la geometría euclidiara son todas las figuras nuevas modificaciones y particularizaciones accidentales del espacio uno", p. 63 .
- (311) V Resp., p. 300 .
- (312) IV Resp., p. 201. El subrayado es nuestro .
- (313) Reg. XIV; AT, X, 439 (trad. p. 104) .
- (314) V Resp., p. 300 .