

# **ORDEN Y METAFÍSICA**

**En torno a la formación y el sentido de la metafísica cartesiana.**

Juan Pedro García del Campo

Texto no publicado, pero registrada la propiedad intelectual del texto a 27 de junio de 1995 con el Número de R.P.I. M-28264 (Registro General de la Propiedad Intelectual)

## INDICE

### INTRODUCCIÓN

#### CAPÍTULO I.

El tratamiento cartesiano de la problemática de la Metafísica: objeto y alcance de la disciplina.

#### CAPÍTULO II.

Los principios y fundamentos del conocimiento: la cuestión del método y los presupuestos de la ciencia.

#### CAPÍTULO III.

El funcionamiento de la razón: ideas e ideación; el pensamiento que piensa el mundo.

#### CAPÍTULO IV.

Entre el Discurso y las Meditaciones; cambio de perspectiva: del conocimiento a lo conocido.

#### CAPÍTULO V.

Las Meditaciones Metafísicas: Una metafísica del orden que permite conocer el mundo. Las substancias.

#### CAPÍTULO VI.

La Metafísica constituida: los Principios de la Filosofía.

A MODO DE CONCLUSIÓN. Para seguir leyendo.

#### BIBLIOGRAFÍA.

## INTRODUCCIÓN

Aunque desde distintos puntos de vista, la práctica totalidad de los estudiosos de la obra de Descartes, coinciden en considerar que las Meditaciones Metafísicas constituyen el texto en que de manera más clara y definitiva puede leerse la filosofía cartesiana. Más maduras y rigurosas que el Discurso del Método y más sinceras que los Principios de Filosofía (que serían una especie de adaptación del cartesianismo a los usos y al lenguaje de las Escuelas), las Meditaciones, así, son comúnmente presentadas como la filosofía cartesiana expresada en lenguaje cartesiano.

Con todo, no parece que el propio Descartes tuviera muy claro cual habría de ser el papel a jugar por este texto en el conjunto de su obra: unas veces nos lo presenta como el intento de aplicación del método descubierto a un nuevo objeto -puesto que el Método habría sido previamente aplicado al estudio de la geometría y de la física-, otras, sin embargo, nos lo presenta como la justificación filosófico-metafísica de su propio proceder "científico". Bastará a este respecto recordar las diferentes "autobiografías" intelectuales que pueden leerse en las distintas obras cartesianas, y no sólo a lo largo del Discurso del Método sino también en las obras posteriores. Así, por ejemplo, mientras que en la carta que en 1.641 Descartes escribe a los doctores de la Sorbona para presentarles las Meditaciones se señala que se acomete el estudio de las cuestiones relacionadas con Dios y el alma porque, entre otras cosas, algunas personas le han pedido que aplique al análisis de estos objetos el mismo método que ha empleado con bastante fortuna en otras disciplinas, en la carta-prefacio de 1.647 a la edición francesa de los Principios de la Filosofía se señala, de manera bien distinta, que de los principios referidos a las cosas inmateriales y metafísicas se deducen los que se refieren a las cosas corporales o físicas. En unos casos, pues, la metafísica como última aplicación del método, en otros, como raíz - la metáfora del árbol del saber que aparece en la misma carta-prefacio es clara a este respecto - de la que debe extraerse el fundamento de todas las demás disciplinas; unas veces considera que se trata de la culminación de su actividad filosófica, otras, que constituye el fundamento sobre el que habrá de construirse la filosofía. Muy posiblemente - es más, con total seguridad - estas afirmaciones no son, al menos subjetivamente, contradictorias entre sí, y han de ser consideradas, todas ellas, como pertinentes. Sin embargo, es preciso constatar que según se ponga el acento en una o en otra valoración, acabará forjándose una visión de la obra en cuestión - y del conjunto de la filosofía de Descartes - que, al situar el centro de interés en una determinada perspectiva, introducirá un sesgo interpretativo de innegables consecuencias. Las diferentes lecturas que a propósito de la obra de Descartes - y sobre pocos autores podrá encontrarse tanta literatura como sobre Descartes - se han efectuado, son buena prueba de lo que venimos diciendo. Así, ha podido hacerse una lectura que busca en las Meditaciones el sentido del resto de las obras de su autor, una lectura que busca en el resto de las obras -en la cuestión de la "Mathesis universalis" fundamentalmente- el sentido de las Meditaciones, una lectura que insiste en la singularidad y en la desproporción del aparato teórico de las Meditaciones con relación a lo dicho en el resto de sus obras, o una lectura que insiste en la radical continuidad del proyecto filosófico cartesiano.

Por otra parte, siendo Descartes - como lo es -, el fundador de la primera gran sistemática filosófica moderna, nada tiene de extraño que los autores que tras él se han dedicado a la filosofía - desde Spinoza hasta Sartre, pasando por Leibniz o Hume, por Kant o Hegel, por Husserl o Heidegger - hayan encontrado en la suya una fuente casi inagotable de reflexiones y, también, una autoridad en la que fundamentar la reflexión propia o, lo que en el fondo no deja de ser lo mismo, un paradigma con el que simbolizar la posición frente a la que se reflexiona. Sería ocioso, por tanto, pretender siquiera una mínima relación de autores para los que Descartes ha sido objeto de estudio: sería tanto como pretender ofrecer el catálogo completo de la filosofía de los últimos cuatro siglos; sería, por lo mismo, imposible, discernir cual de las líneas de interpretación abiertas se presenta como la más adecuada para captar el verdadero sentido del pensamiento cartesiano, habida cuenta de lo evidente que resulta el que la mayor parte de los autores que han pretendido dilucidarlo lo han hecho como un momento interno a la propia actividad filosófica, y han considerado la obra de Descartes, por tanto, como una parte de su propia obra.

Estas reflexiones - así lo pensamos - aconsejan, cuando menos, poner bajo sospecha la validez de las diversas interpretaciones que a propósito de las Meditaciones se han ofrecido (sin que ello suponga, evidentemente, considerarlas sin valor), y ponen sobre la mesa la exigencia de una aproximación que haga abstracción de las diferentes lecturas realizadas, en la medida misma en que, necesariamente, parten de la suposición de un sentido del texto, bien aceptando una determinada valoración extraída de la letra de los textos cartesianos, bien adelantándola desde una intención reapropiadora de los mismos, y en tanto que hacen propia la reflexión cartesiana, antes incluso de considerar cual haya de ser su sentido específico.

El objeto del presente estudio es, precisamente, un acercamiento al sentido de las Meditaciones Metafísicas de Descartes; la clarificación de los elementos que hacen de éste un texto fundamental en la obra de su autor y del papel que juega en ella. A este respecto, y en una primera aproximación, nos parece indudable que en las Meditaciones hay elementos de discusión metafísica - con la metafísica aristotélico-escolástica, fundamentalmente - y, también, elementos de afirmación metafísica - la afirmación de la existencia de varios tipos de substancias -; precisamente esta última cuestión, la afirmación de determinados tipos de substancias, y su afirmación en los términos en que es realizada, es lo que nos parece lo más característico de la obra en cuestión y, al mismo tiempo, lo más decisivo del pensamiento cartesiano. Es por eso que centraremos nuestro análisis en el estudio de la manera en que el discurso va haciendo aparecer, una tras otra, una serie de "realidades" que van siendo, sucesivamente, caracterizadas como otras tantas substancias, para, desde esta perspectiva, identificar las problemáticas que, en el seno de la obra de Descartes, exigen su aparición y determinan el modo en que aparecen y se articulan.

Nos parece que la perspectiva de análisis propuesta reviste - independientemente de su corrección final - un indudable interés, por cuanto, en su propia formulación, se hace eco de una desproporción que se hace patente desde una primera lectura de las Meditaciones, entre el objetivo explícito de las mismas y la efectiva realización discursiva en que se materializan. Efectivamente, en el texto del que hablamos aparece, por primera vez en Descartes, una teorización de las "substancias" que, por un lado, es diferente de la presente en la tradición escolástica y, por otro, termina identificando varios "tipos" de ellas: el alma, Dios, el cuerpo. Sin embargo, el título que Descartes ha dado a la obra en cuestión, pone de manifiesto que es otra la intención que anima su redacción: la edición de París, de 1.641, indica que estamos ante un texto en el que encontramos Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur; por su parte, la edición de Amsterdam de 1.642, a la que Descartes, consciente de la incorrección del título, añade - además de las objeciones y respuestas - un resumen explicativo, lleva por título Meditationes de Prima Philosophia, In quibus Dei existentia, & animae humanae à corpore distinctio, demonstrantur. La desproporción se hace mucho más patente si, además, reparamos en que tanto en el primer como en el segundo título, lo que se está indicando es que se tratará la misma cuestión que, de alguna manera, se había tomado por tema en la cuarta parte del Discurso del Método, pero que en aquél, no había llevado a hablar de substancias y, en todo caso, no había exigido tratar de los "cuerpos".

Pues bien, lo que nos proponemos es, fundamentalmente, intentar una aproximación al sentido último de la concepción metafísica cuyas líneas fundamentales se desarrollan en las Meditaciones Metafísicas y al papel que juega este texto en la filosofía de Descartes, partiendo, precisamente, de la desproporción señalada entre el objetivo explícito y el cumplimiento efectivo, intentando rastrear los elementos que puedan explicar su razón de ser y el modo en que se lleva a cabo. A los efectos de esta investigación, además, pretendemos, en la medida en que ello sea posible, atenernos exclusivamente a la lectura de los textos del propio Descartes.

En cuanto a las fuentes textuales que vamos a utilizar, para el Discurso del Método y para las Meditaciones Metafísicas, preferiremos la edición francesa a la latina, en el primer caso, por ser ese el idioma original en el que fueron redactadas, en el segundo porque la traducción fue directamente supervisada por el propio Descartes, constituyendo así la versión última que él mismo confiere a su obra. De este modo, para estos textos, utilizaremos la versión de Alquié que se recoge en los volúmenes I y II de su edición de las Oeuvres philosophiques; en todo caso reseñaremos siempre la correspondencia con la edición de las Oeuvres de Descartes publicadas por Ch Adam y P. Tannery. Las Cartas de Descartes las citaremos también por la edición de Alquié, en la que se recogen más cartas que en la de Adam y Tannery y en la que se encuentran datadas con mayor precisión. No seguiremos el mismo criterio respecto a las otras grandes obras cartesianas, para las que nos serviremos de la edición de Adam y Tannery. En cualquier caso, para una mejor comprensión y para facilitar la lectura, citaremos en idioma castellano: la referencia a los textos originales servirá para que pueda contrastarse la pertinencia de la traducción utilizada.

Utilizamos las siguientes abreviaturas:

AT.- Oeuvres de Descartes, ed. Ch. Adam, P. Tannery, XI vols.  
Paris, L. Cerf, 1.897-1.913.

Oph.- Oeuvres Philosophiques, ed. F. Alquié, III vols.  
Paris, Garnier, 1.963-1.973.

Regulae.- Regulae ad directionem ingenii.

Mundo.- Tratado del Mundo (tanto la primera parte, Tratado de la luz, como la segunda, Tratado del hombre).

Discurso.- Discurso del Método.

Meditaciones.- Meditaciones Metafísicas.

Principios.- Principios de la Filosofía.

Por lo que hace referencia a las llamadas en el texto, se encontrarán con numeración arábica, comenzando en cada capítulo por el número 1, y harán siempre referencia a notas explicativas, a indicación de textos citados, o a referencias bibliográficas, que se encontrarán a pie de página.

El tratamiento cartesiano de la problemática de la Metafísica: objeto y alcance de la disciplina.

La preocupación cartesiana por la Metafísica es explícita desde 1.629. En ese año<sup>1</sup> elabora Descartes un pequeño traité de métaphysique, cuyo manuscrito está perdido, y cuyo contenido ha sido objeto de diversas polémicas eruditas. En su ausencia, en todo caso, podemos suponer que el tono argumentativo de este escrito habría de ser muy similar al que pudiera extraerse de un análisis de las Regulae<sup>2</sup>, si bien su contenido - como inmediatamente se verá - debería quizá ser buscado en las cuestiones abordadas en el resto de los textos de la misma época. En todo caso, dejando al margen lo que el referido tratado pudiera contener - cualquier intento de reconstrucción sería, evidentemente, parcial e injustificado -, encontramos una primera referencia explícita a la metafísica en las cartas que, a propósito de las verdades eternas, dirige al P. Mersenne en el año 1.630. Así, en una carta de 15 de abril de ese año<sup>3</sup>, haciendo referencia a una cuestión planteada por Mersenne, vemos a nuestro autor distinguir entre Teología y metafísica, señalando la posibilidad de responder a cuestiones referidas a ésta sin por ello tener que interferir en el respeto debido a aquella; así, "acerca de su cuestión de Teología, aunque sobrepase la capacidad de mi espíritu, no me parece sin embargo ajena a mi profesión, porque no toca en absoluto a lo que depende de la revelación, lo cual llamo propiamente Teología; sino que es más bien metafísica y se debe examinar por la razón humana. Pienso que todos aquellos a los que Dios ha dado el uso de esta razón, están obligados a emplearla principalmente para intentar conocerle y conocerse ellos mismos"<sup>4</sup>. Inmediatamente, Descartes prosigue<sup>5</sup>: "Es por ahí por donde he intentado comenzar mis estudios; y os diré que no hubiera podido encontrar los fundamentos de la Física, si no los hubiera buscado por esta vía. Pero es la materia que, de todas, más he estudiado, y en la cual, gracias a Dios, estoy plenamente satisfecho; al menos pienso haber encontrado cómo se pueden demostrar las verdades Metafísicas de una forma que es más evidente que las demostraciones de la Geometría". Por lo demás, en la misma carta, Descartes manifiesta su intención de tratar cuestiones metafísicas en lo que será su Tratado del Mundo<sup>6</sup>: "Pero no dejaré de

<sup>1</sup> Véase la noticia a este respecto que ofrece F. Alquié en la pag. 208 del vol. I de las Oph, donde remite, además, para la discusión de la importancia del texto en cuestión al cap. V de su obra La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris, P.U.F., 1.950.

<sup>2</sup> Las Regulae ad directionem ingenii, efectivamente, fueron redactadas por Descartes en diferentes periodos, comprendidos aproximadamente entre 1.623 y 1.628. En su texto pueden encontrarse diferencias sustanciales, cuyo origen debe buscarse en el diferente momento de su redacción. En cualquier caso, todos los estudiosos coinciden en afirmar que para 1.629 el proyecto de culminación de las Regulae está definitivamente abandonado, y que la preocupación fundamental de Descartes a pasado a ser el estudio de cuestiones relacionadas con la Física, en lo que constituye el prolegómeno de la redacción del Mundo, de cuyo proceso encontramos rastros ya en la correspondencia de 1.630.

<sup>3</sup> Oph, I, pp. 254-262.

<sup>4</sup> Ibid., pag. 258. Como puede observarse, desde 1.630, Descartes entiende que uno de los objetos de la Metafísica es el conocimiento racional de Dios, lo cual, además, no deja de ser pensado en términos de obligación. Parece claro, pues, que la vertiente de la metafísica que hace referencia a la divinidad es una constante del pensamiento cartesiano - sin que ello deba entenderse confundido con el tratamiento racional de las cuestiones de fe, lo cual es otra de las constantes de su obra -. Es por esto - sobre ello volveremos - que pensamos que la cuestión central que debe guiar la investigación acerca de la variación del pensamiento cartesiano de la metafísica ha de ser buscada en la introducción del alma y del cuerpo en el ámbito de esta disciplina.

<sup>5</sup> Ibid., pag. 259.

<sup>6</sup> Ibidem.

tocar en mi Física varias cuestiones metafísicas, y particularmente ésta: Que las verdades matemáticas, que usted denomina eternas, han sido establecidas por Dios y dependen de él enteramente, tanto como el resto de las criaturas".

De semejantes afirmaciones, pensamos, podemos retener fundamentalmente dos cuestiones que serán de interés para el desarrollo de la investigación, a saber: Descartes afirma que es un objeto de la metafísica el análisis de la cuestión de la existencia de Dios<sup>7</sup>, y que Dios es la fuente de la verdad de las matemáticas y de todas las verdades eternas. La cuestión metafísica, por tanto, desde los primeros momentos, está ligada en Descartes, por un lado al estudio de la existencia de Dios, por otro, al problema del conocimiento. La problemática del conocer, ciertamente, ha sido la que principalmente ha ocupado a Descartes desde el momento mismo en que inicia sus investigaciones y, como vemos, en la mente de nuestro autor, está íntimamente ligada a la de la propia existencia de Dios, que es considerado como el artífice de su verdad.

En carta de 25 de noviembre del mismo 1.630<sup>8</sup> a Mersenne, vuelve a aparecer la cuestión en términos muy similares cuando Descartes afirma: "me vanaglorio de haber encontrado una (demostración) evidente que me satisface plenamente, que me hace saber que Dios existe más ciertamente de lo que sé la verdad de cualquier proposición de Geometría"<sup>9</sup>, a lo cual se añade una nueva consideración; Descartes señala que, tras comprobar si puede ser capaz de persuadir a los demás de una verdad - está refiriéndose a las cuestiones de óptica que son el objeto fundamental de sus estudios físicos - "no digo que cualquier día no acabe un pequeño Tratado de Metafísica que he comenzado estando en Frisia, y cuyos principales puntos son probar la existencia de Dios, y la de nuestras almas cuando están separadas del cuerpo, de donde se sigue su inmortalidad. Pues me encolerizo cuando veo que hay gente en el mundo tan audaz y desvergonzada como para combatir contra Dios"<sup>10</sup>. Semejantes afirmaciones inciden en la misma línea de pensamiento que venimos señalando, según la cual la función principal de la metafísica estaría en la demostración de la existencia de Dios. Sin embargo, el fragmento que venimos de citar presenta otros elementos dignos de ser resaltados, por cuanto, además de hacer referencia al Tratado de 1.629 que antes mencionábamos, señala dos asuntos de gran importancia: en primer lugar, además de la cuestión de la existencia de Dios, la metafísica ha de tratar la cuestión de la inmortalidad de nuestras almas - su existencia cuando están separadas del cuerpo -, en segundo lugar, el motivo por el que deben tratarse semejantes cuestiones es, precisamente, la defensa de la religión, la defensa del partido de Dios frente a los que contra él combaten. La Metafísica del primer cartesianismo, por tanto, parece ser entendida como la aplicación de la razón al análisis de las cuestiones relacionadas con la religiosidad, en un sentido plenamente militante, y guardando la precaución de excluir del análisis todas aquellas cuestiones que hagan referencia a las verdades reveladas. Aplicación de la razón, por tanto, con estricto sometimiento a las verdades de la fe. En el ánimo de Descartes, pues, la metafísica es algo muy similar a lo que la tradición tomista venía considerando como ámbito discursivo de la teología racional, claramente diferenciado de aquél otro, irrecorrible por la razón, de la teología revelada. Descartes, pues, explícitamente al menos, no reconoce su propia concepción como temáticamente distinta de la planteada por la concepción escolástica; a lo más, pretende poseer una demostración más clara y convincente que la que aquella propone. Por otra parte, y como elemento que viene exigido por la

---

<sup>7</sup> La existencia de Dios, porque en la misma carta (ibid., pag. 260) queda claro que podemos conocer que Dios es, pero no podemos acceder al conocimiento de (no podemos comprender) lo que es.

<sup>8</sup> Ibid., pp. 285-287.

<sup>9</sup> Ibid., pag. 286.

<sup>10</sup> Ibid., pag. 287.

concepción misma que señalamos, el tratamiento de las cuestiones metafísicas es independiente del tratamiento de cualesquiera otras cuestiones metodológicas o "científicas", por cuanto lo único afirmado es la mayor evidencia de la demostración de la existencia de Dios sobre el resto de las demostraciones, pero en ningún caso un tipo de verdades es subordinado a otro, ni el conocimiento de alguna de ellas es exigido para el conocimiento de las demás. La razón humana puede aplicarse a las cuestiones "teológicas" en el mismo sentido en que puede aplicarse a cualesquiera otras cuestiones. El sometimiento al poder de Dios de las verdades eternas, tal como es presentado en las cartas a Mersenne de este año, pone en evidencia, más que la dependencia del saber matemático, el infinito poder de Dios, al que no podría escapar, siquiera, la posibilidad de - cual rey en su reino - legislar un sistema totalmente distinto. Las leyes eternas de la matemática dependen de la divinidad en la medida misma en que de ella depende toda la creación.

Las cartas acerca de las verdades eternas, además de indicarnos la existencia de un esbozo de "tratado" metafísico, de trazar las líneas generales en las que el mismo se movería, y de poner en evidencia el carácter religiosamente militante del acercamiento cartesiano a la metafísica, nos permiten colegir que es intención de Descartes<sup>11</sup> en los momentos en que está iniciando la redacción de lo que será el Mundo, incluir en el mismo "varias" de estas "cuestiones metafísicas". En 1.629, por tanto, tras el abandono de la redacción de las Regulae, Descartes inicia la redacción de un Traité de métaphysique, en 1.630, cuando se inicia la redacción de Le monde, pretende incluir en él - nótese, por lo demás, que se trata de "incluir" y no de tratar como uno más de los temas en cuestión - varias cuestiones metafísicas tendentes a señalar que las verdades matemáticas tienen la razón de su eternidad en un acto de la voluntad divina. La preocupación cartesiana por la metafísica, pues, es manifiesta; sin embargo, no poseemos el Tratado de 1.629, y tales cuestiones no son abordadas en el Mundo. La metafísica es, pues, una preocupación explícita de Descartes, pero, es de constatar, no forma una unidad con el tratamiento de las cuestiones matemáticas y físicas que están en el centro de las investigaciones de nuestro autor en este período de su vida. La metafísica es un añadido, una cuestión al margen, una problemática vivida en tono militante, pero vivida como diferente y como diferenciada.

Donde si aparece tratada la problemática metafísica es en el Discurso del Método publicado en 1.637. La redacción de este texto es el resultado directo de la condena de Galileo y de la consiguiente decisión de no publicar el Mundo. Descartes decide, ya desde finales de 1.633, no publicar nada que pueda suponer una desobediencia a las disposiciones dictadas por la Iglesia de Roma - aunque el asunto del movimiento de la tierra no sea una cuestión de fe - y, ya en 1.635<sup>12</sup> proyecta reunir los principales resultados a los que han llegado sus investigaciones, extrayéndolos de lo que había previamente redactado, y publicarlos con una introducción previa en la que explicaría que se habían obtenido siguiendo un método de trabajo tan eficaz que cualquier problema podría ser abordado desde su consideración. La introducción en cuestión - lo que conocemos estrictamente como Discurso del Método -, haría las veces de presentación de una concepción física no explicitada y, al mismo tiempo, serviría para poner en evidencia las excelencias del método utilizado y las inmensas posibilidades de aplicación del mismo.

Precisamente esto es lo que puede leerse en la carta que Descartes dirige a Mersenne a finales de febrero de 1.637<sup>13</sup>, en la que se señala: "No entiendo bien lo que usted objeta acerca del título; pues

---

<sup>11</sup> Vid más arriba el texto que reseñamos en la nota 6.

<sup>12</sup> Vid carta a Huygens de 1 de nov. de 1.635, in Oph I, pp. 513-514.

<sup>13</sup> Carta al P. Mersenne, 27 de febrero de 1.637. Oph, I, pp. 521-523. El texto citado corresponde a las pp. 521-522. La misma concepción, y expresada prácticamente en los mismos términos, es expuesta en una carta a un autor desconocido de finales de mayo (AT ofrece esta carta como datada el 27 de abril), Cfr. Oph, I, pp. 539-541.



no digo Tratado del Método, sino Discurso del Método, lo que es lo mismo que Prefacio o Advertencia acerca del Método, para mostrar que no tengo intención de enseñarlo sino sólo de hablar de él. Pues, como puede verse en lo que en él digo, consiste más en práctica que en teoría; y llamo a los tratados siguientes Ensayos de este Método, porque pretendo que las cosas que contienen no han podido ser encontradas sin él, y que por ellas puede conocerse lo que él vale: como también he insertado alguna cosa de Metafísica, de Física y de Medicina en el primer Discurso, para mostrar que se extiende a toda clase de materias".

Las "cosas de Metafísica" a las que Descartes se refiere son, evidentemente, las que corresponden a la Cuarta parte del Discurso - sobre su contenido volveremos con bastante más amplitud; permítasenos aquí pasar sobre él con estas pocas palabras - en el que nuevamente aparece como Metafísica el intento de justificación racional de la inmortalidad del alma y de demostración de la existencia de Dios. Aparece también, ahora sí, la conocida sentencia según la cual "esa que yo he tomado antes por una regla, a saber, que las cosas que concebimos muy claramente y muy distintamente son todas verdaderas, no es segura sino porque Dios es o existe"<sup>14</sup>. Por lo demás, ya en el período en que el Discurso se encuentra en manos del editor, el propio Descartes empieza a considerar como insuficientes las demostraciones de la Cuarta parte del mismo y así lo dice en repetidas ocasiones<sup>15</sup>, reconociendo que no ha tratado con suficiente amplitud los motivos por los que considera que el alma es una substancia distinta del cuerpo, y, al mismo tiempo, que es preciso ampliar los razonamientos tendentes a mostrar que nada hay más evidente y más cierto que la existencia de Dios. Semejante imprecisión es explicada por Descartes con una referencia a la inconveniencia que habría supuesto argumentar hasta sus últimas consecuencias la necesidad de alejar la mente del trato con los sentidos, con lo que ello habría significado de divulgación de tesis muy cercanas, al menos en apariencia, a las defendidas por los libertinos.

Lo significativo de la cuestión es la manera en que Descartes - y lo mismo hace en relación a los problemas directamente físicos que le son planteados en relación con los Ensayos - insiste continuamente en la necesidad de, para dar cumplida cuenta de todas estas dificultades, referirse a su obra sobre Física (el Mundo), desde la que, al explicitar los principios de los que se deducen las tesis expuestas, podrían ser eliminadas todas las imprecisiones y todos los malentendidos. Curiosamente - y esto nos parece determinante, como trataremos de justificar en el lugar correspondiente - en el marco de esta polémica en torno a los principios y los fundamentos, se introduce una distorsión fundamental en la consideración que el propio Descartes hace respecto del Tratado del Mundo: en una carta dirigida el 22 de febrero de 1.638 al teólogo y, durante mucho tiempo, profesor de La Flèche P. Vatier - en la que se insiste nuevamente en que la Cuarta parte del Discurso es la menos elaborada de toda la obra -, podemos leer<sup>16</sup>: "No tengo más que responderle sino acerca de la publicación de mi Física y Metafísica, sobre la que, en una palabra, puede decir que la deseo tanto o más que nadie, pero con las condiciones

---

<sup>14</sup> Discurso, Cuarta parte, in Oph. I, pag. 610 (AT, VI, 38). Esta misma expresión será retomada a partir de las Meditaciones Metafísicas, pero allí, ya lo veremos, adquiere un sentido distinto desde el momento en que la existencia de Dios será lo que permita eliminar la duda relativa a la verdad de lo que concebimos con claridad y distinción. En el Discurso, "aún", no es ese el caso: la pretensión de subordinar la veracidad del conocimiento claro y distinto a la existencia divina no está articulada teóricamente con el resto del discurso; es, pues, una afirmación explícita pero sin justificación discursiva. sobre esta misma cuestión volveremos, con más amplitud, cuando analicemos el contenido de las afirmaciones metafísicas contenidas en esta obra.

<sup>15</sup> Vid por ejemplo la carta a Mersenne que Alquié data el 27 de febrero de 1.637, y la carta - a un autor desconocido - de finales de mayo del mismo año (según AT datada el mes de marzo), que se encontrarán, respectivamente, en las pp. 521-523 y 537-538 del vol. I de Oph. En cuanto a la aparición del término "substancia" en ambas cartas, así como en el propio Discurso, referido al alma, consideramos (y así pretendemos justificarlo, vid la nota anterior) que se trata de un posicionamiento que se enfrenta a la metafísica aristotélica pero que no es "aún" equiparable a la argumentación que aparecerá en las Meditaciones.

<sup>16</sup> Oph. II, pp. 25-31. El texto citado se encuentra en la pag. 30.

sin las que yo sería imprudente al desealarla". El Mundo, pues, empieza a ser pensado como un texto en el que hay - en tanto que explicitación de los principios de la Física -, al mismo tiempo, una Metafísica. Es en este punto donde, a nuestro entender, se produce una primera modificación sustancial de la concepción cartesiana de la especificidad de la Metafísica; a partir de este momento encontramos textos en los que continuamente se está haciendo referencia a la necesidad de una justificación Metafísica de la Física, y no precisamente en los términos en los que las cartas sobre las verdades eternas de 1.630 se referían a la validez absoluta de las verdades matemáticas. Lo que está siendo puesto en juego es, más bien, la necesidad de justificar - y esto es lo que Descartes llama una justificación metafísica - la validez de los principios en los que se sustenta el discurso de la Física propuesto, la veracidad de la "hipótesis fingida" del Mundo. Así, por ejemplo, Descartes le escribe al P. Mersenne<sup>17</sup>: "Pregunta usted si considero que lo que he escrito de la refracción sea demostración; y yo creo que sí, al menos tanto como es posible en esta materia sin antes haber demostrado los principios de la Física por la Metafísica (cosa que espero hacer algún día pero que aún no ha sido hecha), y del mismo modo que jamás ha sido demostrada ninguna otra cuestión de Mecánica, o de Óptica, o de Astronomía, u otra que no sea puramente geométrica o aritmética. Pero exigir de mí demostraciones geométricas en una materia que depende de la Física, es querer que haga cosas imposibles".

Varios son los elementos que en la carta que acabamos de citar merecen ser considerados. Por un lado, Descartes señala que sólo son posibles las demostraciones geométricas en disciplinas que no son propiamente geométricas, si previamente son demostrados sus principios - los principios de la Física en este caso - desde la Metafísica; en segundo lugar, nuestro autor reconoce que esto no lo ha hecho todavía; en tercer lugar, se manifiesta la intención de, algún día, dedicarse al desarrollo de tales cuestiones - con lo cual se afirma una dirección nueva o, al menos, una intención nueva, en lo referente al ámbito de investigación constitutivo de la Metafísica misma -. No se trata, pues, en la nueva formulación de la necesidad del tránsito a la Metafísica, de pretender una nueva aplicación del método encontrado. No se trata de iniciar la aplicación de la Mathesis a ningún nuevo objeto; se trata, antes bien, de un tratamiento que viene exigido por la necesidad de fundamentación de la Física.

La cuestión, una vez planteada, se presenta en términos recurrentes en todo el período que media entre la publicación del Discurso y la primera edición de las Meditaciones. En este tiempo en que las Meditaciones están siendo gestadas, continuamente se hace referencia a la Metafísica como fundamento de la posibilidad de los conocimientos y se insiste, por tanto, en la implicación mutua que se entabla entre esta disciplina y la gnoseología: Así, a propósito de una argumentación realizada por M. des Argues<sup>18</sup>, Descartes señala que la misma "parece estar tomada de lo que yo suelo llamar la metafísica de la geometría, que es una ciencia de la que no he notado que nadie, salvo Arquímedes, se haya servido jamás. En cuanto a mí, me sirvo siempre de ella para juzgar en general de las cosas que son encontrables y en qué lugar las debo buscar". Sin embargo, y la cosa no puede ser pasada por alto, esto no significa que se haya abandonado la perspectiva de la teología racional que constituyera la primera aproximación cartesiana a la problemática metafísica; "pienso haber demostrado - dice Descartes<sup>19</sup> - enteramente la existencia de Dios y la inmaterialidad del alma humana".

Precisamente esta duplicidad temática, de la que el propio Descartes es consciente, está en la raíz de la elección misma del título con que la obra aparecerá publicada. Así<sup>20</sup>: "No he puesto título

---

<sup>17</sup> Carta al P. Mersenne, de 17 de mayo de 1.638. Oph. II, pp. 62-68. El texto citado aparece en la pag. 62.

<sup>18</sup> Carta a Mersenne de 9 de enero de 1.639. Oph. II, pp. 115-125. El texto citado aparece en la pag. 123.

<sup>19</sup> Carta a Huygens, de 31 de julio de 1.640. Oph. II, pp. 258-260. El texto citado aparece en la pag. 259.

<sup>20</sup> Carta al P. Mersenne, de 11 de nov. de 1.640. Oph. II, pp. 273-277. El texto citado aparece en la pag. 277.

pero me parece que el más adecuado será Renati Descartes Meditationes de prima Philosophia; porque no trato sólo particularmente de Dios y del alma, sino en general de todas las primeras cosas que se pueden conocer filosofando". Así, la cuestión que sería tratada en las Meditaciones, excedería el ámbito restringido de la tematización metafísica para incorporar todo aquello que puede ser conocido como principio, todas aquellas "primeras cosas que se pueden conocer". Por eso precisamente - la importancia de esta cuestión nos parece decisiva - en las Meditaciones son incorporados todos los "principios" de la Física: "eso - se está refiriendo Descartes a la posibilidad de que se divulgase la noticia del inicio de la redacción de los Principios de la Filosofía antes de la publicación de las Meditaciones - podría también quizá impedir la aprobación de la Sorbona, la cual deseo, y que me parece servir extraordinariamente a mi objetivo: pues os diré que eso poco de metafísica que os envío contiene todos los principios de mi física"<sup>21</sup>. La temática propia de la Metafísica sigue, pues, siendo la misma; lo que sucede es que las Meditaciones desbordan el ámbito de tal tematización. Es por eso que nos encontramos ante unas meditaciones en torno a la "Filosofía primera", a la "proté philosophia" aristotélica<sup>22</sup>. Es por eso que estamos ante una meditación en torno a los primeros principios y causas. Ciertamente, Descartes sigue pensando, incluso explícitamente, que la Metafísica, en sentido restringido, tiene por objeto tratar acerca de Dios y del alma. Así lo pone de manifiesto cuando aconseja<sup>23</sup> a Regius que no trate en sus escritos cosas referidas a "la metafísica o la teología". Sin embargo, cada vez más claramente - y las Meditaciones dan muestra de ello - Dios y el alma son considerados en la medida en que de su concepción clara y distinta pueden seguirse clara y distintamente muchas otras verdades; esto es, en tanto que son principios desde los que nuestro conocimiento adquiere su plena justificación y su fundamento.

Nos encontramos, por tanto, en las Meditaciones, en un momento en que la propia tensión del discurso cartesiano hacia la fundamentación del conocer, está suponiendo la incorporación al ámbito de la Metafísica de los elementos que hacen de ella una disciplina íntimamente ligada a la gnoseología. Si Descartes había entendido, desde sus primeras investigaciones, la temática metafísica como fundamental para todos aquellos que quisieran tomar partido frente a los adversarios de Dios, ahora nos encontramos con que la Metafísica tiene un papel propio que cumplir dentro del discurso de la razón, y que sólo puede cumplirlo tomando como objeto el análisis del conocer y la justificación del proceder de la mente desde unos principios pensados como absolutamente evidentes y entendidos como el fundamento del modo de ser de la relación cognoscitiva con los objetos. Las Meditaciones de prima Philosophia, así, constituyen un punto de no retorno en la obra cartesiana, a partir del cual la Metafísica sólo podrá ser pensada como la raíz del árbol del saber, como fundamento de todo conocimiento posible. Nada tiene de extraño, por tanto, desde esta consideración - es más, se presenta como un momento de cumplimiento ineludible -, que en esta obra tenga un papel fundamental la tematización de la "extensión" como atributo fundamental desde el que se puede abordar el conocimiento claro y distinto del mundo de los cuerpos que constituye el objeto de la Física; teniendo las Meditaciones por objeto el análisis de todas aquellas cuestiones que sirven de principio y fundamentación del conocer, nada más necesario que establecer en ellas, "metafísicamente", las condiciones que hacen posible una Física de la "res extensa".

La Metafísica de las Meditaciones, por tanto, empieza a estar bastante cerca del concepto que de Metafísica había manejado la tradición escolástica. Sin embargo, si la concepción cartesiana presenta la investigación como búsqueda de los principios y causas del conocer, la tradición hacía esto mismo sólo porque se consideraba al conocer como captación de la especificidad propia de cada ente,

---

<sup>21</sup> Ibidem, pag. 275.

<sup>22</sup> Vid. Aristóteles, Metafísica, IV, 1 (1003 a 20-33).

<sup>23</sup> Carta a Regius de julio de 1.645. Oph, III, pag. 582.

de su ser más íntimo. En las Escuelas, efectivamente, se venía entendiendo por Metafísica, recogiendo en ello la herencia aristotélica, la ciencia del ente en cuanto ente, que se venía desplegando como la ciencia del Ser del ente, y, por tanto, como análisis de los principios y causas del ser mismo de los entes. Descartes, por su parte, formula una concepción desde la cual los entes pueden ser conocidos cuando se procede con claridad y distinción. Si la escolástica entendía la Metafísica como estudio del Ser, en Descartes aparece como estudio de las condiciones que hacen posible el conocer. Si la escolástica presentaba a los entes como realidades exteriores e irreducibles, en Descartes sólo pueden ser pensados como los diversos modos en que las substancias se presentan.

En Descartes hay, ciertamente, una Metafísica; y es una Metafísica del conocimiento. No se trata de una Metafísica que investigue el ser de los entes, sino de una concepción que identifica la inteligibilidad como fundamento del "ser objeto" de los objetos de conocimiento. Pero además, hay también en Descartes una Metafísica que atiende -por más que la perspectiva gnoseológica parezca impedirlo- al ser íntimo de los objetos conocidos; y esta es otra de las perspectivas que las Meditaciones abren de manera ineludible. Las cosas que conocemos con claridad y distinción, son substancias.

Dicho en otros términos, la Metafísica de Descartes no es sólo una Metafísica del conocimiento; es también una ontología<sup>24</sup>. Y esta perspectiva, como la otra, es también inaugurada por las Meditaciones de prima Philosophia, aunque sea fijada y definitivamente delimitada en los Principios de la Filosofía.

Nos encontramos, nuevamente, ante la desproporción que hace del cartesiano un pensamiento de primer orden. Descartes hace Metafísica - en el sentido más tradicional del término<sup>25</sup> - al margen de la propia y explícita reducción de su objeto al de la Teología racional. En las Meditaciones Metafísicas se tematizan tres cuestiones fundamentales, que constituyen el ámbito en el que hay que pensar la Metafísica cartesiana, y cuya razón de ser debe ser examinada: la problemática de la existencia de Dios y de la inmaterialidad del alma (lo que propiamente es denominado Metafísica por Descartes y que es señalado en el título de la obra como su objeto propio); la problemática de la fundamentación del conocimiento; y la problemática ontológica de la substancia. De semejantes cuestiones, en los textos anteriores a las Meditaciones, sólo ha sido abordada explícitamente por Descartes la primera, en el contexto del Discurso del Método; la segunda ha sido planteada, y no sólo desde la perspectiva metodológica, desde el momento mismo en que son redactadas las Regulae ad directionem ingenii; la tercera, sin embargo, nunca ha aparecido teorizada explícitamente, aunque eso no impide que puedan leerse los trazos de su consideración en todos y cada uno de los textos cartesianos. Es por ello por lo que, si queremos captar el sentido que en Descartes tienen tales problemáticas, habremos de volver los ojos a los textos en los que, paulatinamente, se gesta la ruptura con la terminología y con la concepción mantenida por la tradición a la que el propio Descartes se enfrenta.

---

<sup>24</sup> No se trata sólo de una "ontología gris" al estilo de lo que ha señalado J.L. Marion a propósito de las Regulae, o de una "ontología negativa" al estilo de lo señalado por F. Alquié. Se trata, más bien, de una consideración de lo característico del ser de los entes como idéntico a lo que les hace ser objetos para nuestro conocimiento. Los entes son tal y como son conocidos por nosotros: Dios nos lo garantiza al garantizar la absoluta veracidad de lo que concebimos con claridad y distinción.

<sup>25</sup> Por ello, precisamente, venimos manteniendo el tradicional título de Meditaciones Metafísicas, consagrado por la mayor parte de los traductores de las Meditationes de prima Philosophia.

## II

Los principios y fundamentos del conocimiento: la cuestión del método y los presupuestos de la ciencia.

La Metafísica de la escolástica es una metafísica de los entes y, por tanto, implica una concepción del conocimiento de los mismos que los considera como sujetos de atribución. El ente, que desde la concepción aristotélico-escolástica es una substancia, un "hypokeimenon", es entendido por Descartes, más bien, como objeto conocido y como objeto para el conocimiento; pero esto sólo es posible porque, en la construcción teórica de su filosofía, se ha procedido a la identificación de la inteligibilidad como fundamento de la relación cognoscitiva misma que el hombre entabla con el mundo, y porque tal identificación está sustentada en una concepción del hombre y del mundo - y de la relación entre ambos -, en la que aquél no es entendido ya como ateniéndose a éste sino, más bien, como proyectando sobre éste su productividad. Desde las Regulae, la filosofía cartesiana se constituye - en tanto que reflexión acerca del saber - poniendo continuamente al margen la concepción aquella según la cual el ente es considerado como ontológicamente primero y como fundante de toda posibilidad de conocimiento. El rechazo del proceder clasificatorio y silogístico trae aparejada la necesidad de elaboración de un edificio teórico capaz de sustituirlo.

En realidad, como se ha señalado repetidamente<sup>26</sup>, no sería correcto simplificar la relación que mantiene la gnoseología cartesiana con la de la tradición en la que se mueve, y entenderla únicamente como enfrentada con la concepción de origen aristotélico propia del paradigma científico imperante hasta la edad moderna. La tradición desde la que Descartes filosofa lleva ya varios siglos enfrentada al paradigma aristotélico y, si no de forma general, al menos con relativa claridad, lo ha sustituido por una concepción nueva, surgida en el Renacimiento, desde la que se ha venido considerando como inútil el proceder metodológico de la "sabiduría" tradicional. El paradigma renacentista ha roto ya, en la práctica, con el modelo de pensamiento aristotélico, y lo ha sustituido por una concepción que no se limita a intentar la reproducción conceptual de la configuración entitativa de la realidad. Lo que el Renacimiento ha puesto sobre la mesa, en materia gnoseológica, es una importante apuesta por el descubrimiento de relaciones y por la introducción de mecanismos tendentes a la modificación del universo y a la reorganización de la teoría con vistas a la utilidad práctica del saber; en el Renacimiento se han establecido los elementos que permitirán entender el conocimiento como actividad del individuo que conoce y que, en la forma de conocer, interpreta la realidad que es objeto del conocimiento. El Renacimiento ha entendido, ciertamente, esta aplicación práctica del saber como posibilitante de la intervención en el orden del mundo en términos mágicos, a partir de un orden de semejanzas supuestas, en el que la fabricación de simulacros y/o talismanes ponía en manos del hombre el control de los mecanismos configuradores de la realidad. Pero también en el Renacimiento se ha procedido a la identificación de la necesidad de sustentar esa actividad reordenadora del universo en una práctica teórica, en una reordenación del saber, que posibilitase el cumplimiento efectivo de la nueva exigencia de actividad y de actuación productiva.

El proceder, tanto "científico" como vital, del propio Descartes en el momento mismo en que inicia - alrededor de 1.622 - la redacción de las Regulae, es el proceder de cualquier "sabio" renacentista a la búsqueda del saber universal capaz de poner a su disposición las claves más

---

<sup>26</sup> Cfr., p. ej., el estudio de S. Turró, Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia, Barcelona, Anthropos, 1.985.

escondidas del Universo, e incluso sus continuos viajes por Europa en busca de los secretos de los Rosacruces han de entenderse en este sentido. La preocupación metodológica del joven Descartes está plenamente enmarcada en el anhelo de búsqueda de un saber universal, entendido en términos de analogía y de simbolismo. El Universo es una totalidad viva, una unidad organizada, y el saber, por tanto, ha de ser buscado en términos de unidad y de singularidad. Por lo demás, no otra cosa indican, desde sus primeras frases, las propias Regulae: "no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibiendo de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina, no es necesario coartar los espíritus con delimitación alguna, pues el conocimiento de una verdad no nos aparta del descubrimiento de otra, sino más bien nos ayuda. Y, en verdad, me parece asombroso que casi todo el mundo estudie a fondo y con toda atención las costumbres de los hombres, las propiedades de las plantas, los movimientos de los astros, las transformaciones de los metales y otros objetos de ciencias semejantes, mientras que casi nadie se ocupa del buen sentido o de esta sabiduría universal, cuando, sin embargo, todas las otras cosas deben ser apreciadas no tanto por sí mismas cuanto porque aportan algo a ésta"<sup>27</sup>.

En la filosofía de Descartes, sin embargo, el saber universal no va a manifestarse como saber único omniabarcante sino, fundamentalmente, como construido desde una metodología única y omniaplicable. El ideal del saber universal va a manifestarse en la forma de la "Mathesis universalis". Estudiar la realidad, así, será estudiarla con un determinado orden, con un determinado método, que garantice la validez absoluta de lo descubierto en su aplicación; la semejanza deja de hacer referencia al orden de la realidad, para ser pensada como adaptación de la realidad al orden, como conocimiento ordenado de la realidad.

El momento crucial<sup>28</sup> de esta reformulación del ideal renacentista parece ser el año 1.620, en el que se produce el "invento admirable"<sup>29</sup> en virtud del cual Descartes iniciará un intento de profundización en la simbolización algebraica de las cuestiones matemáticas más discutidas en la época, tales como, por ejemplo, la resolución de ecuaciones cúbicas<sup>30</sup>. Con todo, las fórmulas más propiamente cartesianas de la cuestión, han de buscarse en lo que constituye el más importante reto teórico que aborda Descartes en esta - aún - su juventud, en las Regulae ad directionem ingenii. Las Regulae pretenderán establecer el modo en que el proceder algebraico puede ser aplicado a cualquier ámbito de la realidad, porque "estoy convencido de que es preferible a todo otro conocimiento que nos hayan transmitido los hombres en cuanto que es la fuente de todos los otros"<sup>31</sup>. Tal cosa es lo que se entiende por "Mathesis universalis".

La cuestión de la Mathesis, desde este punto de vista, se evidencia como íntimamente ligada al afán unificador del saber, y surge en Descartes como consecuencia de la investigación en el ámbito de

---

<sup>27</sup> Regulae ad directionem ingenii, AT, X, 360.

<sup>28</sup> Nos parece totalmente correcto lo señalado al respecto por S. Turró (loc. cit.) al respecto, así como la importancia que este autor atribuye a los trabajos de Descartes sobre la matematización de la geometría, como posibilitantes de semejante giro conceptual.

<sup>29</sup> Vid. el texto de los Experimenta recogido en las que F. de Careil llamó Cogitationes Privatae, AT, X, 213-218. El fragmento en cuestión aparece en la pag. 216 (y en la pag. 49 del vol. I de OPh). Por lo demás, el texto en cuestión hace referencia a 1.620 pero, parece evidente - y así es señalado al margen por algún lector del manuscrito (vid la nota explicativa que aparece en la edición de Alquié) - su relación con la problemática de la "revelación" narrada en las Olímpicas.

<sup>30</sup> A este respecto es interesante comprobar cómo la cuestión del álgebra aparece íntimamente ligada a la de la "scientia penitus nova", Véase a este respecto la carta a Beeckman de 26 de marzo de 1.619; OPh, I, pp. 37-38.

<sup>31</sup> Regulae, IV; AT, X, pag. 374.

la ciencia matemática. Sin embargo, la manera especial en que Descartes se adentra en el estudio de esta disciplina - desde el punto de vista del álgebra - va a suponer una inmediata modificación de la perspectiva del análisis y va a llevar aparejada una distinción entre la matemática vulgar y la verdadera Mathesis que, como veremos, supondrá necesariamente la consideración del método como siendo, fundamentalmente, orden: "aquel arte no parece ser otra cosa que lo que llaman, con nombre extranjero, Algebra, con tal que se la pueda liberar de los múltiples números e inexplicables figuras, con que está sobrecargada, de modo que no le falte ya la suma claridad y facilidad, que suponemos debe haber en la verdadera Mathesis. Habiéndome llevado estos pensamientos de los estudios particulares de la Aritmética y la Geometría a cierta investigación general de la Mathesis, indagué, en primer lugar, qué entienden todos precisamente por ese nombre y por qué no sólo las ya citadas, sino también la Astronomía, la Música, la Óptica, la Mecánica y otras muchas se consideran parte de la Matemática. Pues en esto no basta atender a la etimología de la palabra, ya que como el término Mathesis significa sólo lo mismo que disciplina, no con menor derecho que la Geometría se llamarían Matemáticas las demás ciencias. Y, sin embargo, vemos que no hay casi nadie, con tal que haya pisado tan sólo los umbrales de las escuelas, que no distinga fácilmente de entre cuanto se le presente qué pertenece a la Mathesis y qué a las otras disciplinas. Y considerando esto más atentamente, al cabo se nota que solamente aquellas en las que se estudia cierto orden y medida hacen referencia a la Mathesis, y que no importa si tal medida ha de buscarse en los números, en las figuras, en los astros, en los sonidos o en cualquier otro objeto; y que, por lo tanto, debe haber una cierta ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a una materia especial, y que es llamada, no con un nombre adoptado, sino ya antiguo y recibido por el uso, Mathesis universalis, ya que en ésta se contiene todo aquello por lo que las demás ciencias son llamadas partes de la Matemática"<sup>32</sup>. Sin lugar a dudas, la Mathesis es la ciencia del orden y de la medida. Sin embargo, en el texto citado de la Regla IV<sup>33</sup>, el orden y la medida, por más que puedan buscarse en cualquier objeto, siguen siendo encontrables en los objetos. La Mathesis, tal como es formulada en el texto que acabamos de citar, no niega la presencia real del orden en los objetos y sólo por ello puede hacerse una ciencia que verse acerca de él. Con todo, el espejismo del orden en el ser es puesto entre paréntesis por el propio Descartes en las Reglas V y VI; así, "todo lo método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad"<sup>34</sup>, "nosotros consideramos aquí la serie de las cosas en cuanto han de ser conocidas y no la naturaleza de cada una de ellas"<sup>35</sup>; en otros términos, el orden y la medida, a los que hace referencia la Mathesis son, más que buscados en los objetos a estudiar, imposiciones metodológicas a los objetos mismos desde el propio funcionamiento del proceder cognoscitivo. El orden es el método a utilizar, y no lo que se busca en el objeto.

Así, sólo deben aceptarse como caminos aptos para la ciencia el de la intuición - "la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos: o lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser simple, es más cierta que la misma deducción"<sup>36</sup> - y el de la deducción

---

<sup>32</sup> Ibidem, pp. 377-378.

<sup>33</sup> Ha de tenerse en cuenta que el texto citado corresponde a IVb, es decir, a un texto que procede de 1.622. A propósito de las fechas en que pudieron ser redactadas las diferentes partes de las Regulae, véase la obra de Weber, La constitution du texte des Regulae, Paris, 1.964, pp. 13-17.

<sup>34</sup> El texto corresponde al título de la Regla V, AT, X, 379.

<sup>35</sup> Ibidem, pag. 383.

<sup>36</sup> Regla III; AT, X, pag. 368.

- "por la cual entendemos todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza"<sup>37</sup> -. El único modo de acceso al saber verdadero, así, es el que se sustenta en la captación intuitiva, en el "intuitus mentis", de alguna verdad indudable, y en la deducción a partir de ella de nuevas verdades que serán, necesariamente, tan indudables como la primera. El método, de este modo, en tanto que arte de la invención y del descubrimiento, "enseña que todas las cosas pueden ser dispuestas en ciertas series, no sin duda en cuanto se refieren a algún género del ente, como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto pueden conocerse unas a partir de otras"<sup>38</sup>, y en eso precisamente consiste el secreto de la metodología del orden: partir de los elementos más simples y, desde ellos, deducir el resto en series argumentativas signadas por la necesidad de la deducción; dicho en los términos de Descartes<sup>39</sup>, desde las cosas más absolutas - las más simples y más fáciles - llegar hasta las más relativas - aquellas cuyo conocimiento depende del conocimiento de las más simples y del cumplimiento de la serie deductiva -, lo cual "es lo único que encierra lo más esencial de toda la ciencia de la Matemática pura"<sup>40</sup>.

La "Mathesis universalis", así, se constituye en el elemento que articula la unificación del saber. Con todo, inmediatamente, una especie de contradicción, aparece en la redacción de las Regulae en lo que hace referencia a la posibilidad misma de aplicación universal del método del saber. Si en la Regla II se señalaba la necesidad de no aplicarse más que a la investigación de aquellas disciplinas cuyo objeto pueda caer dentro del ámbito de lo accesible para nuestros espíritus, abandonando incluso el estudio de aquellas cuyo objeto no podamos considerar con claridad, y si, como la misma Regla indica<sup>41</sup> "si calculamos bien, de las ciencias ya descubiertas sólo quedan la Aritmética y la Geometría, a las que la observación de esta regla nos reduce", parece, cuando menos, poco claro - y la dificultad no es sólo formal - pretender una aplicación de la metodología a no importa qué materia, a no importa qué disciplina. Esta aparente contradicción se resolvería con la condición de entender agrupado - y ese es el supuesto implícito en la concepción del saber universal - en una ciencia única, la del orden y la medida, todo tipo de saber sobre cualquier tipo de objetos. Tal pretensión, sin embargo, se presenta a Descartes como irrealizable: las Regulae son un texto inacabado, y parece que podemos conocer las razones por las que su redacción fue abandonada<sup>42</sup>: Descartes está harto ("las") de las matemáticas y se propone escribir un tratado sobre la Física.

Negro sobre blanco, nuestro autor ha señalado las causas del cansancio teórico que las matemáticas provocan en él. Las Reglas XII, XIII y XIV suponen el intento - que se trata de un intento forzado y en el que el autor roza continuamente el abismo teórico, es algo que se aprecia con la simple lectura - de mostrar cómo es posible la aplicación al ámbito de la investigación en la Física de la metodología del orden y la medida. En este intento Descartes recurre continuamente a la reducción de lo físico a lo geométrico y, así, pretende posibilitar su estudio con el mismo procedimiento que había aplicado a la resolución de cuestiones geométricas mediante la utilización del álgebra. Así, por ejemplo, el título de la Regla XIV<sup>43</sup> señala: "esta regla debe ser aplicada a la extensión real de los

---

<sup>37</sup> Regla III; AT, X, pag. 369.

<sup>38</sup> Regla VI; AT, X, pag. 381.

<sup>39</sup> Ibidem, pp. 381-382.

<sup>40</sup> Ibidem, pag. 385.

<sup>41</sup> Regla II; AT, X, pag. 363.

<sup>42</sup> Carta a Mersenne de 15-IV-1.630; Oph. I, pp. 256 y 257.

<sup>43</sup> Regla XIV; AT, X, pag. 438.



cuerpos, y proponerse toda ella a la imaginación mediante puras figuras: pues así será percibida por el entendimiento mucho más distintamente", a partir de lo cual "entendemos por extensión todo aquello que tiene longitud, latitud y profundidad, sin indagar si es un cuerpo verdadero o sólo espacio"<sup>44</sup>. El Objeto de la Física, así reducido para la aplicación al mismo de la matemática, es entendido como teniendo figura y dimensiones; pero sólo como teniendo figura y dimensiones. La Física de las Regulae es una Física que estudia la extensión como espacio. Sin embargo, las propias investigaciones que en materia de óptica está realizando Descartes en el mismo período en que se redactan las Regulae, hacen evidente que es preciso contar con otros factores para el estudio de la Física; y el asunto aparece tratado explícitamente en la Regla VIII<sup>45</sup>, precisamente en relación con el problema del cálculo de la anaclástica, y Descartes termina concluyendo la necesidad de suponer algo más que la mera extensión geométrica para dar cuenta del problema<sup>46</sup>: "Si, por ejemplo, alguien que estudie solamente la Matemática busca aquella línea que en Dióptrica llaman anaclástica, y en la cual los rayos paralelos se refractan de tal modo que todos tras la refracción se cortan en un punto, fácilmente advertirá, conforme a las reglas quinta y sexta, que la determinación de esta línea depende de la proporción que guardan los ángulos de refracción con los ángulos de incidencia; pero como no será capaz de hacer esta investigación, puesto que no pertenece a la Mathesis, sino a la Física, se verá obligado a detenerse en el umbral, y nada conseguirá si quiere oír de los filósofos este conocimiento u obtenerlo de la experiencia: pues pecaría contra la regla tercera", y más adelante<sup>47</sup> "por el contrario, si alguien que no estudia solamente la Matemática sino que, de acuerdo con la regla primera, desea buscar la verdad sobre todo lo que se le presente, viene a dar con la misma dificultad, encontrará más, a saber, que esta proporción entre los ángulos de incidencia y refracción depende del cambio de estos mismos ángulos según la diferencia de los medios; que este cambio, a su vez, depende del modo como el rayo penetra en todo cuerpo transparente, y que el conocimiento de esta penetración supone conocida también la naturaleza de la acción de la luz; y que, finalmente, para comprender la acción de la luz es preciso saber qué sea en general una potencia natural, lo cual es, por último, en toda esta serie lo más absoluto".

El tránsito a la Física, por tanto, exige, no solamente la configuración de la extensión como espacio geométrico, sino, además, la comprensión de este espacio geométrico como diferenciado en medios distintos y en "potencias naturales" diversas. El tránsito a la Física exige un concepto distinto de extensión. Y esto es lo que no es posible<sup>48</sup> desde los supuestos formulados en las Regulae; al menos, no es posible sin reescribir lo señalado en las Reglas XII, XIII y XIV y sin - lo cual es mucho más decisivo - fundamentar una nueva noción de extensión. Pues bien, Descartes, "harto", decide empezar de nuevo: el resultado será el Mundo.

La opción por la construcción de series encadenadas de deducciones que partan de lo más absoluto y lleguen a lo más relativo, que era una exigencia de la opción por la matemática como ciencia en la que no cabe el error, es lo que pretende ponerse en acción en la construcción de un discurso sobre lo físico. Sin embargo, el propio ámbito de aplicación al que quiere llevarse la actividad de la Mathesis, plantea la exigencia de adoptar como lo más absoluto de toda la serie, algo bastante más complejo que

---

<sup>44</sup> Ibidem, pag. 442.

<sup>45</sup> El asunto es tratado de manera clara y eficaz por S. Turró, Op. cit., pp. 284 et ss.

<sup>46</sup> Regla VIII; AT, X, pp. 393-394.

<sup>47</sup> Ibidem, pp. 394-395.

<sup>48</sup> Y no es posible - sobre esto volveremos - porque, entre otras cosas, exige que sea tenido en cuenta el modo de ser real de las cosas exteriores; esto es, supone, no sólo la ruptura con la gnoseología de origen aristotélico - cosa que ciertamente han hecho las Regulae - sino, de algún modo, también la ruptura con su concepción ontológica.

los principios de la geometrización de lo extenso. La consideración gnoseológica misma - las cosas "sólo deben ser consideradas en la medida que tienen relación con el entendimiento; y en este sentido las dividimos en naturalezas absolutamente simples o en complejas o compuestas"<sup>49</sup> - es la que impone la consideración (por más que sea, en el Mundo, una consideración desde la cognoscibilidad) de un cierto supuesto ontológico como sustento de la geometrización de lo extenso.

Con todo, en el nuevo discurso sobre la Física, no va a renunciar Descartes - puesto que no es preciso renunciar a la concepción global del conocimiento, tan sólo es necesario delimitar el absoluto intuido del que se parte - a la presentación del conocimiento como un proceder del orden y con orden, ni, por tanto, a la consideración del orden del conocimiento como siendo el orden puesto en la serie deductiva. No es muy distinto lo que quiere señalar Descartes cuando en las primeras líneas del Mundo insiste<sup>50</sup> en la diferencia - y refiriéndose en este caso a la naturaleza de la luz - entre lo que hay en los objetos y la idea que se forma en nuestra imaginación por la mediación de los ojos. El ámbito en el que se mueve el discurso físico, así, es el mismo que ha sido delimitado en las Regulae como terreno del orden deductivo de las series argumentativas. Precisamente los capítulos IV, V y VI del Mundo<sup>51</sup>, constituyen el momento de acercamiento teórico al "intuitus mentis" capaz de dar cuenta, desde su simplicidad, de las diferentes realidades físicas que deben ser explicadas; así la crítica de la cosmovisión aristotélica es progresivamente desarrollada, desde la afirmación según la cual<sup>52</sup> "todos los cuerpos - tanto duros como líquidos - están compuestos de la misma materia", hasta la afirmación de que la única diferencia que se presenta en la materia es cuantitativa<sup>53</sup> y hace referencia a los distintos tamaños, figuras y movimientos de las distintas partículas de que se compone, de manera que las diferentes cualidades de la física aristotélica<sup>54</sup> "pueden ser explicadas sin que sea preciso a tal efecto suponer en su materia ninguna otra cosa más que el movimiento, el tamaño, la figura y la disposición de sus partes". La consideración de la extensión no es ya, como en las Regulae puramente espacial: el movimiento es, ahora, una de las propiedades fundamentales de la materia cuyas relaciones internas habrán de ser establecidas.

Una vez puesta en evidencia la posibilidad de rechazar la cosmovisión imperante - "no he aportado estos ejemplos para haceros creer absolutamente que la luz sea otra cosa en los objetos que en nuestros ojos, sino sólo para que dudéis y, guardándoos de estar preocupados por lo contrario, ahora podáis examinar mejor conmigo lo que es"<sup>55</sup> - es ya posible introducir la suposición inicial de la serie explicativa:

- "Supongamos que la materia creada por Dios se extiende a lo lejos por todos los lados hasta una distancia indefinida"<sup>56</sup>.

---

<sup>49</sup> Regla VIII; AT, X, pag. 399.

<sup>50</sup> Mundo, I, cap. I; AT, XI, pag. 3.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 16-36.

<sup>52</sup> *Ibidem*, cap. IV, pag. 17.

<sup>53</sup> *Ibidem*, cap. V, pp. 23-27.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pag. 26.

<sup>55</sup> *Ibidem*, cap. I, pag. 6.

<sup>56</sup> *Ibidem*, cap. VI, pag. 32.

- "Concebimos nuestra materia como un verdadero cuerpo perfectamente sólido, que llena por igual todo lo largo, ancho y alto de este gran espacio en medio del que hemos detenido nuestro pensamiento"<sup>57</sup>.

- "Añadimos que esta materia puede dividirse en todas sus partes y según todas las figuras que podemos imaginar, y que cada parte es capaz de recibir en sí cuantos movimientos podemos concebir. Suponemos además que Dios la divide verdaderamente en numerosas partes, las unas mayores, las otras menores; las unas de una figura, las otras de otra, de cualquier tipo que nos plazca fingir. Ahora bien, todo ello sin que Dios separe unas de otras con el vacío entre sí: pensamos que todas las diferencias puestas por Él consisten en la diversidad de movimientos que les da, haciendo que, desde el primer instante en que son creadas, unas comiencen a moverse hacia un lado, otras hacia otro, unas más deprisa, otras más despacio (o incluso, si queréis, sin movimiento alguno), continuando después su movimiento según las leyes ordinarias de la naturaleza"<sup>58</sup>.

- Tales leyes han sido establecidas por Dios y "son suficientes para lograr que las partes de este caos se desenmarañen y dispongan en tan buen orden que alcancen la forma de un mundo perfecto"<sup>59</sup>.

Desde estas "suposiciones", el capítulo VII, tras reiterar que "no entiendo por naturaleza ninguna diosa o cualquier otro tipo de potencia imaginaria, sino que me sirvo de esta palabra para significar la misma materia en tanto la considero con todas las cualidades que le he atribuido comprendidas simultáneamente y bajo la condición de que Dios la conserva del mismo modo que la ha creado"<sup>60</sup>, establece, precisamente, el conjunto de las leyes ordinarias de la naturaleza en función de las cuales se ha recompuesto la faz caótica de la materia hasta generar la realidad ordenada que contemplamos, a saber: "cada parte de la materia en particular permanece siempre en su estado mientras el encuentro con otras no la obligue a cambiarlo"<sup>61</sup>, con lo cual quiere hacerse referencia<sup>62</sup> fundamentalmente al movimiento local; "cuando un cuerpo mueve a otro, no podría comunicarle ningún movimiento si él no perdiera simultáneamente la misma cantidad del suyo"<sup>63</sup>; "cuando un cuerpo se mueve, aunque su movimiento se haga con frecuencia en línea curva y aunque no pueda efectuarse ninguno que no sea circular en cierto sentido (...), no obstante cada una de sus partes en particular tiende siempre a proseguir el suyo en línea recta"<sup>64</sup>. Con lo cual<sup>65</sup>, "quienes sepan examinar suficientemente las consecuencias de estas verdades y de nuestras reglas podrán conocer los efectos por sus causas y - para explicarme en los términos de la Escuela - podrán tener demostraciones a priori de cuanto puede ocurrir en este nuevo mundo". La serie de las deducciones tiene ya por donde partir y cuenta con la enumeración de las reglas o leyes que puede aplicar al "supuesto" "intuido".

---

<sup>57</sup> Ibidem, pag. 33.

<sup>58</sup> Ibidem, pag. 34.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> Ibidem, cap. VII, pp. 36-37.

<sup>61</sup> Ibidem, pag. 38.

<sup>62</sup> Ibidem, pp. 39-40.

<sup>63</sup> Ibidem, pag. 41.

<sup>64</sup> Ibidem, pp. 43-44.

<sup>65</sup> Ibidem, pag. 47.

El Mundo, así, en la perspectiva del saber universal buscado, representa el momento del paso a la consideración de la Física que las Regulae intentaron y no pudieron cumplir. Si en las Regulae, el discurso quedaba bloqueado en la exigencia de un elemento absoluto y simple desde el que iniciar la serie deductiva que explicase "lo físico", en el Mundo se construye su concepto antes de pasar a la explicación de las diferentes formas de manifestarse el movimiento de la extensión que, por lo mismo, deja de ser pensada en términos exclusivamente espaciales y geométricos. Esta nueva concepción de la extensión entendida - además de como espacio - como materia y movimiento, será, precisamente, la que posibilitará los desarrollos que en la primera parte del Mundo (lo que habitualmente recibe el nombre de Tratado de la luz) permitirán explicar los movimientos de los planetas y las diferentes cualidades de la luz; esta nueva concepción será también la que en la segunda parte de este texto (lo que recibe el nombre de Tratado del hombre) permitirá el desarrollo de una teoría de los organismos vivos según el modelo mecánico de los autómatas hidráulicos. Una explicación de todos estos fenómenos, como señalaba la Regla VIII<sup>66</sup> exige, como elemento previo, la diferenciación de los diversos medios físicos y la comprensión de lo que sea, en general, una potencia natural; esto es precisamente lo que puede ser explicado desde la hipótesis formulada en el Mundo que, por otra parte, es lo que constituye - en una primera aproximación, no justificada ni definitiva - el fundamento último de la física<sup>67</sup> al que tantas veces hace referencia Descartes en el curso de su correspondencia en torno a las cuestiones relacionadas con los Ensayos que publica junto al Discurso del Método. Efectivamente, son muchos los lugares<sup>68</sup>, en los que veremos a Descartes argumentar la imposibilidad de dar cuenta de determinados pasajes de los Ensayos sin antes haber dado a la luz el tratado de Física que contendría toda la fundamentación de su pensamiento.

Sin embargo, por más que el Mundo contenga - y así lo hace saber Descartes a sus corresponsales - la fundamentación de la Física de los Ensayos, la manera en que la contiene es, en cierto modo, fraudulenta. En efecto, el tratado de Física de Descartes establece, como acabamos de señalar, el elemento del que ha de partir la serie deductiva de la argumentación; pero lo hace en forma de fábula, y utilizando la imagen del fingimiento. Nuestro autor, ciertamente, está convencido de la veracidad de lo que explícita como fingido; pero eso no impide que como fingido lo presente: "Aun me quedan aquí muchas otras cosas por explicar, y sería de mi agrado añadir algunas razones para hacer más verosímiles mis opiniones. Pero, para que la extensión de este discurso os sea menos molesta, quiero envolver una parte del mismo en la invención de una fábula, a través de la cual espero que la verdad no dejará de aparecer suficientemente y no será menos agradable que si la expusiera al desnudo"<sup>69</sup>; y más adelante: "No os propongo, sin embargo, introducir aquí demostraciones exactas de todas las cosas que diré; será bastante con que os abra el camino por el que podréis encontrarlas vosotros mismos, si os tomáis la molestia de buscarlas. La mayor parte de los espíritus se disgustan

---

<sup>66</sup> Regulae; AT, X, pp. 394-395.

<sup>67</sup> Nótese que considerar a la naturaleza como una materia estudiable como extensión significa sustituir la concepción de lo físico como extensión - tematización que estaba presente, como vimos, en las Regulae - por otra bien distinta en la que lo físico es entendido como una "cosa" - una materia - extensa. Es por eso que afirmamos que en el Mundo se está elaborando una fundamentación metafísica de la extensión y, por tanto, una tematización de lo que en obras posteriores será considerado como "res extensa".

<sup>68</sup> A este respecto baste citar algunos de estos lugares: Carta a Morin de 13 de Julio de 1.638 (Oph, II, pag. 75); Carta a Mersenne de 10 de Octubre de 1.638 (Oph, II, pag. 102); Carta a Mersenne de 9 de enero de 1.639 (Oph, II, pag. 118); Carta a Debeaune de 30 de abril de 1.639 (Oph, II, pag. 130); Carta a Hogelande de 11 de marzo de 1.640 (Oph, II, pag. 161). Como se notará, la mayor parte de estas cartas corresponden al período en que Descartes está ocupado en la redacción de las Meditaciones, y es este el momento en que más parece insistir en la necesidad de una fundamentación de todo lo señalado en los Ensayos en materia física.

<sup>69</sup> Mundo, cap. V; AT, XI, pag. 31.

cuando se les facilitan demasiado las cosas, de modo que, para construir un cuadro que os agrade, he de emplear tanto la sombra como los colores claros. Así, me contentaré con proseguir la descripción que he empezado, como si no tuviera otro objetivo que contaros una fábula"<sup>70</sup>. Entre los dos textos que venimos de citar desarrolla Descartes toda la descripción de la materia y de las leyes del movimiento, tanto como decir, los fundamentos de la Física. A partir del segundo de estos textos, se elabora la descripción de los movimientos de los planetas. A lo que parece, poco fundamentado - sólo es una fábula - está el fundamento de la Física entera.

Son varias, y harto conocidas, las interpretaciones que se han dado en torno a la presentación en forma de fábula de lo contenido en el Mundo. La más extendida<sup>71</sup>, sin duda, aquella que pretende que la causa de tal artimaña sería el intento de preservar la integridad del autor tras la condena de Galileo. Una interpretación semejante olvidaría varias cuestiones importantes: en primer lugar, el texto del Mundo estaba ya redactado cuando su autor conoce la condena de Galileo; en segundo lugar, la condena de Galileo supone una prohibición de la tesis según la cual la tierra se mueve, incluso si semejante tesis es expuesta en forma de hipótesis; en tercer lugar, estando Descartes en Holanda, nada debería temer de una condena por parte de la iglesia católica; en cuarto lugar, si Descartes hubiera intentado preservar su tranquilidad, no sería explicable la defensa explícita que, años más tarde, realiza de las tesis de Regius, sobre todo teniendo en cuenta que semejante "asunto" le supuso serios problemas, durante varios años, con las propias autoridades holandesas<sup>72</sup>. Más plausible nos parece la interpretación según la cual<sup>73</sup> la fabulación es la manera en que se manifiesta en Descartes el proceder metodológico de la nueva ciencia, construida desde el proceder deductivo desde unas hipótesis iniciales que conducirían la investigación. Desde este punto de vista<sup>74</sup> la presentación del Mundo en forma de fábula estaría directamente relacionada con la nueva metodología de la ciencia física naciente. En nuestra opinión, sin embargo, por más que plausible, esta última hipótesis no deja de suponer la introducción de un prejuicio interpretativo que querría ver en el texto del que hablamos una primera manifestación de - si es que tal cosa existe - una ciencia verdadera. Nada hay, sin embargo, - salvo la concepción previamente supuesta de la identificación de la física cartesiana como la mejor expresión del nuevo paradigma científico - que autorice tal explicación.

Descartes considera que su fábula se adecua a la verdad<sup>75</sup>; si la presenta como fábula es simplemente - no hay motivos en el texto ni fuera de él que indiquen que debe ser pensado de otra

---

<sup>70</sup> Ibidem, cap. VII; AT, XI, pag. 48.

<sup>71</sup> Quizá M. Leroy sea el autor que más ha insistido en esta explicación. Vid, p. ej., de este mismo autor, Descartes. Le philosophe au masque, París, 1.929 (hay trad. castellana en 2 vols. en Madrid, Espasa Caspe, 1.939).

<sup>72</sup> En nuestra opinión, si Descartes renuncia a la publicación del Mundo, ello no se debe al temor a una condena sino, más bien, al explícito deseo - querido en positivo y no provocado por el temor - de obedecer en todo los dictados de la iglesia católica, a pesar de su desacuerdo particular y de considerar que la cuestión del movimiento de la tierra no es una cuestión de fe.

<sup>73</sup> Vid el texto de S. Turró citado más arriba.

<sup>74</sup> Vid ibidem, pp. 295-309, donde el autor explicita las claves de tal interpretación en polémica directa con la hipótesis de Leroy antes citada.

<sup>75</sup> A este respecto es significativo el modo en que Descartes insiste, incluso, en que su explicación concuerda con la explicación teológica de la creación - incluso con la descripción que aparece en el Génesis - mejor que la explicación elaborada por la Escolástica. Vid a este respecto la carta a Mersenne de 28 de enero de 1.641 (Oph., II, pag. 314), pero también, lo que pertenece a un período anterior - se trata de unos fragmentos que Alquié data entre 1.633 y 1.635 -, donde Descartes señala que: "no me atrevería a afirmar que las cosas que anuncio sean los verdaderos principios de la Naturaleza, pero diré al menos que tomándolos por principios me satisfago respecto de todas las cosas que dependen de ellos"; y también que "releyendo el primer capítulo del Génesis, he descubierto, no sin asombro, que se podía explicar todo él según mis pensamientos, mucho mejor (...) que de todas las formas en las que los intérpretes lo han explicado, lo cual, hasta ahora, jamás había pensado. Pero ahora me propongo, tras la exposición de mi nueva

manera - porque no es otra cosa que una fábula: porque la adopción de los principios supuestos no es teóricamente justificada.

El Discurso del Método, como dejamos señalado, nada dice acerca de los supuestos que sirven de fundamento a la investigación; no pretende tampoco decir nada al respecto. Habremos de esperar a los desarrollos de los Principios de la Filosofía para ver de nuevo tratado el tema de la Física y, además, para verla desarrollada a partir del fundamento que le sirve de punto de arranque. Pues bien, en esta obra vuelven a repetirse, aunque más desarrollados, prácticamente idénticos<sup>76</sup>, los elementos que configuran la exposición tal como aparece en el Mundo. Sin embargo, en esta ocasión, no son presentados en forma hipotética, nada hay en ellos de fábula<sup>77</sup>, son, simplemente, afirmados como concebidos con claridad y distinción. Entre ambos textos una cosa ha ocurrido: las Meditaciones Metafísicas han establecido la veracidad de todo aquello que concibamos con claridad y distinción y, por tanto, entre otras cosas, de la noción de "res extensa".

La problemática metodológica articulada en torno al problema de la ciencia, las dificultades con que su desarrollo ha ido topando en las sucesivas formulaciones de su principio, como hemos señalado, ha modulado, desde las Regulae al Mundo, la propia concepción cartesiana del proceder gnoseológico y el proyecto mismo de construcción de un saber universal. El saber universal quedó convertido en metodología universal, y la metodología universal pasó a entenderse como universal proceder ordenado. Del impulso originario, pues, tras la efectiva investigación en el ámbito de "lo físico", queda para Descartes - y no es poco - el convencimiento último de la pertinencia del conocer entendido como construcción de series argumentativas.

El saber universal, la *Mathesis universalis* - entendida en sentido restringido como aplicación universal del mismo método algebraico - ha quedado por el camino. Sin embargo, permanece en pie, más asentado y asumido que nunca, el supuesto último del filósofo: lo que conocemos es el resultado de la serie deductiva; además, de una serie deductiva entendida como proceder desde lo más absoluto a lo más relativo, en la cual lo más relativo toma su sentido y su justificación del absoluto del que partimos. El objeto del que hablamos, por tanto, el objeto que conocemos, no es el objeto del que trata la escolástica, no es el ente considerado en tanto que es, sino, más bien, en tanto que es conocido. La gnoseología cartesiana, así, trae aparejada una concepción del ser objeto que, aunque sólo fuera desde la concepción de la "cogitatio", implica una determinada ontología. Los entes - al menos los entes de los que algo se puede decir desde la "cogitatio", del resto nada puede decirse con certeza - sólo son considerados en tanto que objetos conocidos. De un ente, nada cierto puede decirse si no es en tanto que lo conocemos.

En último término, también en el pensamiento escolástico la consideración ontológica corre pareja a la concepción del conocer; también en su formulación, lo que conocemos es el mundo y el mundo es tal y como lo conocemos; la diferente consideración del ser de los objetos viene, sin embargo, determinada por la diferente manera en que se entiende el conocimiento. Precisamente porque para Descartes el proceder gnoseológico ha de articularse de manera distinta a la aceptada por

---

filosofía, mostrar claramente que concuerda con las verdades de la fe mucho mejor que la de Aristóteles". Ambos fragmentos se encontrarán en OPh, I, pag. 486.

<sup>76</sup> El elemento que, por su diferenciación, más llama la atención es, sin duda, la manera en que Descartes rechaza explícitamente (Principios, III, 19) el movimiento de la tierra.

<sup>77</sup> Y no puede aducirse como explicación el que los Principios sean un texto para uso escolar. Tal explicación nada explica o, dicho de otro modo, serviría para explicar cualquier cosa.

la tradición, necesariamente, la manera en que entenderá la forma de ser de los objetos a los que el conocimiento alude será diferente.

Y sin embargo, por más que la cuestión viene exigida desde el momento mismo en que Descartes plantea las claves del proceder científico, y por más que - como hemos señalado - la preocupación metafísica sea una preocupación explícitamente manifestada desde los primeros momentos en que se enfrenta al filosofar, la cuestión ontológica, siempre rozada, siempre a punto de explotar en el texto, no es tematizada<sup>78</sup> en él de manera explícita. A este respecto, por ejemplo, se ha podido señalar<sup>79</sup> que las Regulae construyen, de facto, una ontología diferente a la que tiene su origen en la concepción aristotélica, y que lo hacen formulando una epistemología que modifica la consideración de la "ousia" y la sustituye por un complejo reconstruido de naturalezas simples.

La ontología que las Regulae dejan entrever no es una ontología afirmada ni aún tematizada, y permanece en el ámbito de lo no dicho, condicionando, por eso mismo, la manera en que lo que se dice es afirmado: la metodología de la ciencia que las Regulae intentan esbozar permanece presa de una concepción última que no permite desbordar definitivamente los planteamientos iniciales de la ontología comúnmente aceptada. El método algebraico de la *Mathesis universalis* sólo puede pretender entender a los objetos "como si" hubieran de ser explicados según algún tipo de cadena causal, o "como si" tratásemos de espacios geométricos. En ningún caso puede afirmar explícitamente que la consideración adoptada sea "realmente" la que exprese la verdadera faz del ser que debe ser estudiado. Así<sup>80</sup>, por ejemplo, "todas las cosas pueden ser dispuestas en ciertas series, no sin duda en cuanto se refieren a algún género del ente, como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto pueden conocerse unas a partir de otras, de modo que cuantas veces se presente alguna dificultad, inmediatamente podamos advertir si sería útil examinar algunas otras primero, y cuáles y en qué orden", y más adelante<sup>81</sup> "para que se entienda mejor que nosotros consideramos aquí la serie de las cosas en cuanto han de ser conocidas y no la naturaleza de cada una de ellas, deliberadamente hemos enumerado la causa y lo igual entre las cosas absolutas, aunque su naturaleza sea verdaderamente relativa; pues para los Filósofos ciertamente la causa y el efecto son correlativos".

Tanto en la consideración geométrica del espacio como en la de las series argumentativas que se proponen como metodología explicativa, se produce, ciertamente, una ruptura con la tematización del ente como ontológicamente primero y como sujeto o substancia en la que residen todas las cualidades que le caracterizan como un ser determinado. También los intentos de construcción de una "hipotética" consideración del espacio como poblado de naturalezas materiales simples, que aparece fundamentalmente en la Regla XII, inciden en esta misma dirección. Con todo, la ruptura que parece venir exigida por el discurso no acaba de cumplirse. Continuamente, así, vemos a Descartes insistir en que es consciente de que lo que dice no se adecua a aquello que dicen los "Filósofos"; empero, no por ello recusa sus opiniones: se limita a señalar que entiende las cosas de modo diferente porque no habla de las cosas tal como son, sino que pretende explicitar una nueva metodología para conocerlas; es por

---

<sup>78</sup> No es tematizada, entiéndase, hasta las Meditaciones Metafísicas, y no es explícitamente desarrollada en una concepción metafísica hasta los Principios de la Filosofía.

<sup>79</sup> Remitimos, nuevamente, al texto dedicado por J.L. Marion al análisis de las Regulae (Op. cit.), en el que se consagra la expresión "ontología gris" para referirse, precisamente, a la manera de aparecer sin aparecer que la cuestión de la ontología tiene en este texto de Descartes.

<sup>80</sup> Regla VI; AT, X, pag. 381.

<sup>81</sup> *Ibidem*; AT, X, pp. 382-383.

eso que no se trata acerca de las cosas mismas, puesto que éstas "tan sólo deben ser consideradas en la medida que tienen relación con el entendimiento"<sup>82</sup>.

Justamente esto es lo que indica la consideración que Descartes ofrece a propósito del "orden" con el que es preciso construir los conocimientos: "hemos advertido que era necesario buscar aquellas cosas con método, el cual en esas materias de menor importancia no suele ser otro que la observación constante del orden, bien existente en el objeto mismo, o bien producido sutilmente por el pensamiento"<sup>83</sup>; conocer es conocer las cosas con orden, rompiendo, por tanto, de facto, con la concepción gnoseológico-metafísica de la escolástica, pero el orden es algo que no se dice de la realidad sino, fundamentalmente, del modo en que el pensamiento ha de enfrentarse a ella. El desarrollo de esto mismo es lo que Descartes realiza a lo largo de la Regla XII<sup>84</sup> donde, precisamente, se insiste en la necesidad de no confundir el orden del discurso que expresa el conocimiento con el modo de ser de la realidad. Lo importante, se nos dice, no es que las cosas sean tal y como el discurso las presenta, sino que el discurso nos las presente con claridad y en orden: "me bastará explicar lo más brevemente que pueda cuál es la manera más útil a mi propósito de concebir todo lo que hay en nosotros para conocer las cosas. Y no creáis, si no os place, que la cosa es así; pero, ¿qué impedirá que adoptéis las mismas suposiciones, si es evidente que ellas en nada disminuyen a la verdad de las cosas, sino que, por el contrario, las tornan a todas mucho más claras?"<sup>85</sup>; en las *Regulae*, no se está hablando de ontología o, dicho de otra manera, se está estableciendo claramente una distinción entre los planos del discurso y de la realidad, puesto que<sup>86</sup> "cada cosa debe ser considerada en relación a nuestro entendimiento de modo diferente que si hablamos de ella en cuanto existe realmente". Descartes, pues, es consciente de que las consideraciones que desarrolla a propósito del conocimiento son totalmente distintas - incluso es ese su objetivo - de las formuladas por la escolástica; sin embargo, es explícita su intención de no prolongar la ruptura al ámbito de la realidad, al ámbito del ser.

El rechazo cartesiano de las cualidades y las formas substanciales no es sino el rechazo de la posibilidad de construir, desde su consideración, conocimientos no repetitivos - la centralidad de la cuestión del "ars inveniendi" es, a este respecto, definitiva -. Al margen de la consideración gnoseológica, sin embargo, tales nociones siguen teniendo campo de aplicación. Vemos así, por ejemplo, cómo en 1.632, en carta a Mersenne<sup>87</sup>, Descartes señala: "en lo que tengo ahora entre las manos, tras la descripción general de los Astros, los Cielos y la Tierra, no me proponía explicar de los cuerpos particulares que hay en la Tierra otra cosa que sus diversas cualidades, mientras supongo en ellos algunas de sus formas substanciales, y trato de abrir el camino para que, con el paso del tiempo, puedan conocerse todas añadiendo la experiencia al raciocinio. Así, los últimos días he hecho varias

---

<sup>82</sup> Regla VIII; AT, X, pag. 399.

<sup>83</sup> Regla X; AT, X, pag. 404.

<sup>84</sup> La cuestión es interesante, porque precisamente en esta Regla XII, tras la inflexión que en la posibilidad de aplicación universal de la geometrización del espacio como método para la Física ha realizado la Regla VIII - donde, recordemos, se ha insistido en la necesidad de considerar las diferencias entre los distintos medios físicos y de definir lo que se entiende por potencia natural -, pretende una construcción teórica muy similar a la que será tematizada en el Mundo.

<sup>85</sup> Regla XII; AT, X, pag. 412.

<sup>86</sup> *Ibidem*; AT, X, pag. 418.

<sup>87</sup> Carta al P. Mersenne, de 5 de abril de 1.632; *OPh*, I, pp. 297-299. En una nota al pie de página Alquié señala, a propósito de esta carta, que es difícil su interpretación sobre todo porque en el Mundo - y es de los trabajos que se desarrollan para su redacción de lo que habla Descartes - no se tratan cuestiones de química. No creemos que el texto deba ser interpretado como refiriéndose a la química, pues nada así lo indica, sino a la consideración "real" de los objetos estudiados.



experiencias para conocer las diferencias esenciales que hay entre los aceites, los espíritus o aguardientes, las aguas comunes y las aguas fuertes, las sales, etc"; cuando Descartes se aleja del ámbito de la teorización y se adentra en el de la investigación en los cuerpos concretos, pues, sigue considerándolos al modo tradicional. Por lo demás, es algo que también en las Regulae era - aunque quizá con menos claridad - puesto de manifiesto en la Regla XIV<sup>88</sup>: "Entendemos por extensión todo aquello que tiene longitud, latitud y profundidad, sin indagar si es un cuerpo verdadero o sólo espacio; y no parece necesitar mayor explicación, puesto que nada en absoluto es percibido más fácilmente por nuestra imaginación. Pero como los letrados se sirven con frecuencia de distinciones tan sutiles que disipan la luz natural y encuentran tinieblas incluso en aquello que los incultos nunca ignoran, hay que advertirles que aquí por extensión no se designa algo distinto y separado de su sujeto mismo, y que en general no conocemos entidades filosóficas de esta clase, que realmente no caen bajo la imaginación. (...) de modo que aquellas entidades abstractas (cualquiera que sea lo que piense el entendimiento acerca de la verdad de la cosa) jamás se forman en la fantasía separadas de sus sujetos".

Ciertamente, en las Regulae hay una "ontología gris", pero se trata sólo de una ontología considerada desde la nueva manera de entender el conocimiento. En las Regulae sigue manteniéndose la consideración metafísica de los entes heredada de la tradición - por más que sea pensada como problemática - mediante la distinción explícitamente afirmada entre los ámbitos del conocimiento y de la realidad. La gnoseología cartesiana exige, en este estadio de su formulación, una nueva ontología, pero la ontología que Descartes tiene por formulada sigue siendo la ontología de las formas substanciales y de las cualidades presentes en un sujeto.

Otra cosa, sin embargo, es lo que sucede en el Mundo. La solución que a la cuestión planteada se ha dado en las Regulae, mediante la distinción entre las cualidades conocidas y las realmente presentes en las cosas, parece seguir presente en el Mundo desde el momento en que, desde las primeras líneas, se insiste - como señalábamos anteriormente - en la necesidad de separar la mente del comercio con los sentidos para poder acceder al conocimiento. Parece también seguir presente si consideramos la presentación fabulada que se nos muestra del discurso de la Física. Sin embargo, por muy fabulada que sea la presentación, en ella se describe un mundo físico en el cual - y no en el discurso que sobre él versa - se da efectivamente un orden de acuerdo con unas leyes; las leyes de la naturaleza propuestas, además, no son las leyes según las cuales conocemos el mundo sino, y esto es determinante, las leyes en virtud de las cuales las cosas han ido modulando sus relaciones desde el caos inicial hasta la actual configuración del mundo: "concebimos nuestra materia como un verdadero cuerpo, perfectamente sólido, que llena por igual todo lo largo, ancho y alto de este gran espacio en medio del que hemos detenido nuestro pensamiento, de manera que cada una de sus partes ocupa siempre una parte de este espacio tan proporcionada a su tamaño que no podría llenar una mayor ni concentrarse en una menor, ni otra podría ocupar su lugar mientras permanece en él.

"Añadimos que esta materia puede dividirse en todas sus partes y según todas las figuras que podemos imaginar, y que cada parte es capaz de recibir en sí cuantos movimientos podemos concebir. Suponemos además que Dios la divide verdaderamente en numerosas partes, las unas mayores, las otras menores; las unas de una figura, las otras de otra, de cualquier tipo que nos plazca fingir. Ahora bien, todo ello sin que Dios separe unas de otras con el vacío entre sí: pensamos que todas las diferencias puestas por Él consisten en la diversidad de movimientos que les da, haciendo que, desde el primer instante en que son creadas, unas comiencen a moverse hacia un lado, otras hacia otro, unas más deprisa, otras más despacio (o incluso, si queréis, sin movimiento alguno), continuando después su movimiento según las leyes ordinarias de la naturaleza. Y, en efecto, Dios ha establecido tan maravillosamente estas leyes que, aun cuando supongamos que no ha creado nada más que lo dicho - e

---

<sup>88</sup> Regla XIV; AT, X, pp. 442-443.

incluso que no pone en ello ningún orden ni proporción, sino el caos más confuso y enredado que los poetas puedan describir -, tales leyes son suficientes para lograr que las partes de este caos se desenmarañen y dispongan en tan buen orden que alcancen la forma de un mundo perfecto"<sup>89</sup>.

La "hipótesis" física del Mundo es, ciertamente, sólo una hipótesis, pero no porque sea planteada como una construcción teórica ajena al ser real del mundo físico. La "hipótesis" del Mundo pretende dar cuenta de la forma efectiva - y real - del ser del mundo que quiere explicarse; es una hipótesis porque el fundamento desde el que se construye es - aún - sólo supuesto. Si en las Regulae el orden era, fundamentalmente, impuesto al mundo por el conocimiento, en el Mundo, el orden es el modo de ser de la realidad. Si en las Regulae el orden era considerado unas veces en sentido interno y otras en sentido externo - el orden de las cosas o el orden que sutilmente las imponemos, decía Descartes -, ahora, el orden es el modo de ser de la realidad. La ontología sigue manifestándose en los tonos grises de una presencia marginada, pero sólo porque el fundamento metafísico del ser de lo real es presentado como supuesto.

Precisamente esta nueva manera de entender el orden como siendo el modo de ser de la realidad lleva a Descartes a manifestar, de manera explícita - y no puede sino ser de este modo -, su oposición a las categorías mismas de la metafísica escolástica. Si en las Regulae el lenguaje de las formas substanciales no era sino puesto al margen, aquí aparece, por primera vez, claramente subvertido en el texto: "tampoco deben encontrar extraño si yo supongo que la cantidad de la materia descrita no difiere de su substancia más que el número con respecto a las cosas numeradas, y si concibo su extensión - o la propiedad que tiene de ocupar espacio - no como un accidente, sino como su verdadera forma y esencia"<sup>90</sup>. La verdadera forma y esencia de las cosas es aquella que es descrita en la forma misma del discurso que expresa su conocimiento y, así, siendo la cantidad de materia lo que distingue unos cuerpos de otros, esta característica fundamental pasa a ser el elemento definitorio de lo que constituye su ser. Otro tanto cabe decir de los motivos por los que Descartes manifiesta que la consideración del movimiento que va a tener en cuenta no hará referencia sino al que la física aristotélica denomina movimiento local, así<sup>91</sup> "el movimiento del que hablan los filósofos es de una naturaleza tan extraña que, frente a todas las cosas que tienen por fin su perfección y sólo tratan de conservarse, no tiene otro fin ni otra meta que el reposo y, contra todas las leyes de la naturaleza, trata de destruirse a sí mismo. Por contra, el que yo supongo sigue las mismas leyes de la naturaleza, que son, en general, todas las disposiciones y cualidades que se encuentran en la materia: tanto aquellas, que los doctos llaman modos et entia rationis cum fundamento in re (modos y entes de razón con fundamento en la cosa), como las qualitates reales (sus cualidades reales) en las que confieso francamente no encontrar más realidad que en las otras".

El Mundo, así, construye realmente una ontología, una descripción del ser - por más que sea una descripción planteada en términos de hipótesis - que, precisamente, sirve de sustento a la posibilidad de aplicar la metodología del orden al universo de lo físico. El fundamento absoluto buscado para las realidades físicas, desde el que proceder a la construcción de la cadena deductiva es, pues, pensado en términos realmente ontológicos; en paralelo, además, la cadena deductiva es pensada como siendo la expresión teórica de las leyes reales de la naturaleza. En el fondo, por tanto, lo que está siendo puesto en juego en el Mundo es el paralelismo real, la real identidad, entre el objeto y el cogitatum, y esta identificación no se cumple por la afirmación del papel constitutivo del

---

<sup>89</sup> Mundo, cap. VI; AT, XI, pp. 33-34.

<sup>90</sup> *Ibidem*, cap. VI; AT, XI, pag. 36.

<sup>91</sup> *Ibidem*, cap. VII; AT, XI, pag. 40.

conocimiento<sup>92</sup> sino, más bien, mediante la construcción de un nuevo universo metafísico, en el que conocer vuelve a ser reproducir en el discurso el orden - pero es el orden, precisamente, lo que es entendido en un sentido nuevo -de lo real.

Si esto es así, evidentemente, el problema central del cartesianismo será, a partir de este momento, la justificación metafísica del fundamento supuesto para la física. Pero realmente procede Descartes a una identificación de lo ontológico y de lo gnoseológico en los términos propuestos? Hay un texto de Descartes que así nos hace pensarlo. Se trata de una carta dirigida a Villebressieu durante el verano de 1.631<sup>93</sup> - la redacción de el Mundo se está, por tanto, llevando a efecto -, en la que puede leerse: "me parece, incluso, que usted ha descubierto ya varias generalidades de la naturaleza, como: que no hay más que una substancia material, que recibe de un agente externo la acción o el medio de moverse localmente, de donde ella extrae diferentes figuras o modos que la hacen tal como la vemos, en sus primeros compuestos a los que se llama los Elementos. Además, usted ha señalado que la naturaleza de esos Elementos o primeros compuestos, llamados Tierra, Agua, Aire y Fuego, no consiste sino en la diferencia de los fragmentos o pequeñas y grandes partes de esta materia, que cambia diariamente del uno al otro, por el calor y el movimiento, de groseros y sutiles; o en innobles, es decir, de sutiles en groseros cuando falta la acción del calor y del movimiento. Que de la primera mezcla de esos cuatro primeros resulta un compuesto que podría ser llamado el quinto Elemento, al que usted llama principio o la más noble preparación de los elementos, puesto que es, según usted, una semilla productiva o una vida material que se especifica en todos los tipos de esos nobles individuos particulares que son el objeto de nuestra admiración. Por lo demás, estoy plenamente satisfecho de vuestra concepción cuando afirmáis que los cuatro elementos que han originado la materia, y el quinto que resulta de ellos, han cambiado de tal modo en ese sujeto, que ninguno es ya como era, sino que todos juntos son el animal, la planta, o el mineral. Lo cual concuerda mucho con mi forma de filosofar y se adecua maravillosamente a todas las experiencias mecánicas que, sobre este punto, he realizado acerca de la naturaleza". Como vemos, ya desde el momento en que Descartes realiza el tránsito de las Regulae al Mundo, las experiencias físicas o "mecánicas" que lleva a cabo<sup>94</sup> empiezan a ser pensadas en términos de descubrimiento de la verdadera realidad substancial del mundo físico. Y, lo que es más importante, el conjunto de las notas que configuran la hipótesis del fundamento último de la Física, tal como aparecen en el Mundo, insistirán en la misma línea: un universo carente de límites, totalmente lleno de materia, en el que no hay vacío, cuyas partes se distinguen unas de otras por sus diferentes grosores y tamaños y por los diferentes movimientos que realizan, y cuya articulación está sometida a

---

<sup>92</sup> Será aquí pertinente recordar alguna cuestión que no podría ser explicada desde la suposición contraria. Si es el sujeto - el cogito - la "fuente" de los objetos - en tanto que son porque son conocidos - poco puede entenderse la afirmación cartesiana según la cual la mente, al conocer, es pasiva. Citamos a este respecto dos textos en los que la cuestión aparece con claridad; en Carta al P. Mesland, de 2 de mayo de 1.644, Descartes insiste en que en tanto que tenemos ideas nuestra mente es pasiva: "No establezco otra diferencia entre el alma y sus ideas que la que establezco entre un trozo de cera y las diversas figuras que puede recibir. Y como no es propiamente una acción, sino una pasión en la cera, el recibir diversas figuras, me parece que es también una pasión en el alma recibir tal o cual idea" (Cfr. Oph, III, pag. 70). Por su parte, en carta a Regius de Mayo de 1.641, se señala, además, que también el alma es pasiva en tanto lleva a cabo intelecciones - esto es, no sólo en tanto que "recibe" ideas sino, además, en tanto que conoce -: "en fin, dice usted, el acto de la voluntad y la intelección difieren entre ellos sólo como distintas maneras de actuar en relación a diversos objetos; yo preferiría decir: como la acción y la pasión de la misma substancia; pues la intelección es propiamente una pasión del alma, y el acto de la voluntad su acción" (Cfr. Oph, II, pag. 333).

<sup>93</sup> Oph, I, pp. 293-296. La carta en cuestión se conserva únicamente en la transcripción realizada por Baillet, y algunos de sus párrafos están redactados en estilo indirecto - vid. nota al respecto de F. Alquié al pie de la página 293 de este mismo volumen -. Con todo, el fragmento que citamos es de los transcritos directamente y así, la autoría de Descartes es aún menos dudosa.

<sup>94</sup> Aunque esta concepción se gesta al mismo tiempo que se mantiene el lenguaje de las formas substanciales (vid el texto más arriba citado de la carta al P. Mersenne de abril de 1.632), se hace evidente el giro que está tomando el pensamiento cartesiano. Nótese, además, que en la carta que citamos aparece, por primera vez, la expresión "substancia material" para referirse a algo muy similar a lo que será después tematizado como "res extensa".

unas leyes inviolables establecidas por Dios desde la eternidad. Conocer el mundo de lo físico, desde esta perspectiva, será, precisamente, conocer que el mundo es así realmente, y ser capaz de describir su funcionamiento en función de unas leyes que son las leyes de la naturaleza: "en cuanto a la Física, creería no saber nada al respecto si sólo supiera decir cómo pueden ser las cosas, sin demostrar que no pueden ser de otra manera"<sup>95</sup>.

El Mundo establece, pues, una metafísica del orden de lo físico, que está sustentada en una concepción mecanicista del ser; "para entenderlo mejor recordad que, entre las cualidades de la materia, hemos supuesto que sus partes habían tenido distintos movimientos desde su creación, y además que chocaban entre sí por todos lados sin que existiera vacío alguno entre ellas. De donde se sigue necesariamente que, desde entonces, al comenzar a moverse, han empezado también a cambiar y a diversificar sus movimientos por el choque de unas y otras, de modo que si bien Dios las conserva del mismo modo que las ha creado, no las conserva en el mismo estado"<sup>96</sup>. Así, las reglas o leyes principales de la naturaleza son otras tantas maneras en que es expresada la composición de las partículas y el movimiento que origina los choques que dan lugar a sus diferentes configuraciones; el principio de inercia, el de conservación de la cantidad de movimiento, y el del movimiento de las partículas que componen los cuerpos con tendencia a conservar la línea recta - aunque éstos se muevan con frecuencia en línea curva - son otras tantas maneras de moverse la materia real y, por tanto, de componer el orden metafísico que constituye el sustento de la tematización científica de la Física.

El Discurso del Método es una nueva intervención en la disputa de la Física. Pero en él, veíamos al propio Descartes manifestarlo, no está siquiera indicada cual podría ser la fundamentación metafísica del proceder físico. Los Ensayos son, justamente, otras tantas maneras de mostrar la productividad explicativa del fundamento adoptado, pero sin por ello explicitar cual haya de ser el fundamento mismo. La intención de Descartes al respecto parece bien clara; se trata, fundamentalmente, de poner en evidencia la bondad del principio explicativo adoptado antes incluso de que pueda ser rechazado o, simplemente, puesto en cuestión. En cualquier caso, en las polémicas que siguen a su publicación, nuestro autor insiste continuamente - como ya hemos señalado más arriba - en la necesidad de conocer lo escrito en el Mundo para apreciar la necesidad con que las cosas afirmadas se siguen de las nociones primeras adoptadas. En estas polémicas, además, se insiste también en la nueva concepción que rechaza totalmente la consideración metafísica del ser que es adoptada por la escolástica, y se la considera como no apta para dar cuenta de la realidad física. Así, en una carta a Morin del 13 de Julio de 1.638<sup>97</sup>, nuestro autor afirma que: "si se comparan las suposiciones de los otros con las mías, es decir, todas sus cualidades reales, sus formas substanciales, sus elementos y cosas semejantes, cuyo número es casi infinito, con ésta sólo, que todos los cuerpos están compuestos de algunas partes, que es algo que a simple vista se ve de muchos y que puede ser encontrado en los otros por una infinidad de razones (...); y, en fin, si se compara lo que he deducido de mis suposiciones, acerca de la visión, la sal, los vientos, las nubes, la nieve, el trueno, el arco iris, y cosas semejantes, con lo que los otros han sacado de las suyas acerca de las mismas materias, yo espero que esto será suficiente para persuadir a aquellos que no estén demasiado ocupados de que los efectos que yo explico no tienen otras causas que aquellas de las que los he deducido; pese a que me reservo para demostrarlo en otro lugar."

---

<sup>95</sup> Carta al P. Mersenne de 11 de marzo de 1.649; Oph, II, pag. 161.

<sup>96</sup> Mundo, cap. VII; AT, XI, pag. 37.

<sup>97</sup> Cfr. Oph, II, pp. 71-77. El texto que citamos aparece en la pag. 75.

Y, sin embargo, Descartes sigue reservándose para otro lugar la demostración. En la carta que venimos de citar se deja ver como argumento para la preferibilidad de la hipótesis "mecanicista" el hecho de que las cosas deducidas lo sean muy claramente y por un proceso mucho más simple. Pero falta, sigue faltando, sigue siendo hurtada por Descartes para el debate, la explicitación de la hipótesis inicial y, con ella, la justificación - la fundamentación metafísica - de su pertinencia.

Pues bien, otra cosa sucede en 1.640, mientras la redacción de lo que serán las Meditaciones Metafísicas está llegando a su fin: "...que tanto la sal como todos los demás cuerpos, no son sino de una misma materia; lo cual concuerda con la filosofía de la Escuela y con la mía, a no ser en que en la Escuela no se explica bien esta materia en tanto que se la hace puram potentiam, y se le añaden formas substanciales y cualidades reales, que no son más que quimeras"<sup>98</sup>. La crítica a la metafísica escolástica, pues, es efectuada en los mismos términos que conocemos, y sin embargo, hay algo nuevo, y es que se presentan los principios tanto tiempo esperados<sup>99</sup>: "os diré que eso poco de metafísica que os envío contiene todos los principios de mi física"; además, los principios expresados son pensados - y no en otros términos - como la puntilla final a la concepción que sostiene la física aristotélica: "os diré, entre nosotros, que estas seis Meditaciones contienen todos los fundamentos de mi física. Pero no hay que decirlo, por favor; pues, aquellos que defienden a Aristóteles pondrían posiblemente más dificultades para aprobarlas; y espero que aquellos que las lean se acostumbrarán sin darse cuenta a mis principios, y reconocerán su verdad, antes de percatarse de que destruyen los de Aristóteles"<sup>100</sup>.

En las Meditaciones, por tanto, están todos los fundamentos metafísicos de la Física. Pero qué dicen las Meditaciones que pueda fundamentar la Física? A nuestro entender, sólo un par de cosas: concebimos con claridad y distinción las cosas físicas desde la noción de extensión; todo lo que concebimos con claridad y distinción constituye un conocimiento verdadero; el mundo es - si no queremos suponer la existencia de un Dios engañador o de un genio maligno todopoderoso - tal y como lo conocemos. Pero de todo esto trataremos un poco más adelante.

---

<sup>98</sup> Carta al P. Mersenne, de 28 de octubre de 1.640; OPh, II, pag. 269.

<sup>99</sup> Carta al P. Mersenne, de 11 de noviembre de 1.640; OPh, II, pag. 275.

<sup>100</sup> Carta al P. Mersenne, de 28 de enero de 1.641; OPh, II, pp. 316-317.

### III

El funcionamiento de la razón: ideas e ideación; el pensamiento que piensa el mundo.

El problema en torno al que se articula el pensamiento cartesiano es, sin lugar a dudas, el del conocimiento. Para Descartes, conocer no es, como para la filosofía que le precede - ya en la forma escolástica, ya desde la consideración renacentista - trasladar a nuestra mente las "species" inmateriales de las cosas, sus formas esenciales. Lo más propio de la manera de entender el conocimiento que es teorizada en el siglo XVII, y no sólo por nuestro autor, es la ruptura con la concepción de la mente como espejo en el que el mundo se refleja, y, en consecuencia, del entendimiento como absoluta pasividad sometida a la primacía de lo óptico. Ciertamente, puede encontrarse en autores anteriores, como el propio Nicolás de Cusa, una cierta tendencia a la afirmación novedosa de la productividad del entendimiento en el conocer, y pueden encontrarse en su obra, y en la de otros autores, elementos de ruptura con la gnoseología propia del paradigma medieval. El proceder "científico" de los autores renacentistas, sin embargo, no termina de romper con las condiciones metodológicas y cosmológicas del filosofar, salvo en lo que hace referencia a la necesidad de entender el ámbito del saber como una unidad omnicomprendiva y en lo que toca a la búsqueda de un "ars inveniendi" apto para permitir la invención - "invenire" hace referencia tanto a descubrir como a "inventar" - de mecanismos capaces de facilitar la intervención práctica del hombre en el universo. De esta forma, incluso en los autores más claramente empeñados en la búsqueda de un nuevo saber - baste al respecto una simple referencia a las tesis mantenidas por Bacon - la acumulación de conocimientos, entendida en el más tradicional de los sentidos, es elemento indispensable para el avance del saber. Frente a la gnoseología escolástica, pero también frente al naturalismo renacentista, Descartes teoriza el momento esencial en que la investigación no se limita a recopilar datos sino que, y esto es lo novedoso, los interpreta y valora en función de elementos que, en principio, nada tienen que ver con la facticidad de su presentarse, sino que están íntimamente relacionados con el modo de conocer del que conoce.

Es esto, justamente, algo que marcará de manera definitiva la forma en que la filosofía cartesiana va a encaminarse en una dirección de ruptura que llegará, necesariamente, a un nuevo posicionamiento en materia metafísica: si es preciso afirmar, junto a la materialidad determinada de los entes, un peculiar modo de actuación del pensamiento que subvierte el orden de las categorías, será también, en la misma medida, imprescindible, entender la imagen formada en el entendimiento como algo diferente de la "species" y, así, la ontología habrá de ser pensada, o bien como algo distinto del referente del conocer, o bien, y esta será la opción de Descartes - la justificación de esta afirmación será el objeto del presente trabajo -, habrá de ser justificada de manera nueva y diferente la peculiar relación que se establece entre el mundo pensado y el mundo real.

Precisamente desde sus primeras obras vemos a Descartes enfrascado, entre otras, en la tarea de establecer el modo en que se forma en el entendimiento la imagen que representa a las cosas exteriores. La tematización de esta cuestión lleva, en sus textos, de manera fluctuante, desde la afirmación de la prioridad del proceso material que traslada desde los sentidos al cerebro las "marcas" de los objetos, en función de las cuales las imágenes mentales se originan, hasta la explícita puesta en escena del entendimiento - del alma racional en lenguaje escolástico - como elemento capaz, desde su sola fuerza, de poner en marcha los mecanismos de la ideación y, así, de forjar por sí sólo las imágenes por cuya composición conocemos el mundo. La manera en que Descartes se enfrenta, en sus primeros textos, a la exigencia de teorización de la productividad implícita en el "invenire", por tanto, pone en

juego elementos que implican, por un lado, una primera consideración mecanicista de los productos psicofísicos y, frente a ella, una apuesta por la productividad del alma.

De los textos de Descartes en los que se trata de alguna manera el problema del modo de proceder de nuestra mente, el de las Regulae es el más antiguo. En la Regla III, a este respecto, asistimos<sup>101</sup> a una "enumeración de todas las acciones de nuestro entendimiento, por las que podemos llegar al conocimiento de las cosas sin temor alguno de error: y tan sólo se admiten dos, a saber, la intuición y la inducción". La intuición, para nuestro autor<sup>102</sup>, no es "el testimonio fluctuante de los sentidos, o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción ("conceptus") de una mente pura y atenta, tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos"; la deducción, por su parte, es otro modo de conocer por el cual "entendemos todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza"<sup>103</sup>. Lo que distingue fundamentalmente la intuición de la deducción es que, mientras en aquella tenemos una evidencia actual e inmediata de la certeza de lo intuido, en la deducción, por contra, la certeza no es necesariamente obtenida desde una evidencia inmediata sino que, más bien, su verdad es conocida como siguiéndose de la evidencia de aquella. En la formulación de esta Regla III, por tanto, la veracidad de todos nuestros conocimientos viene afirmada a partir de la evidencia de la intuición primera, del "intuitus mentis", que además, es definido como el concepto de la mente, como el fruto de su actividad, y entendido - al igual que la deducción - como una "acción de nuestro entendimiento".

La actividad de la mente, la acción que realiza nuestro entendimiento al conocer, así, en las Regulae, es afirmada de manera explícita, y cumple el papel fundante de la concepción que realiza la tematización del orden como orden del conocimiento, y del conocimiento como ordenación desde la mente de los objetos conocidos en series deductivas. El paradigma renacentista que exige un saber universal incide así, de manera determinante, en la afirmación de la productividad de la mente en el proceso del conocer. Conocer, para Descartes - y ello frente a la gnoseología de la Escuela -, es conocer con orden y, por lo demás, con un orden que no es otro que el orden que el entendimiento impone a los objetos a cuya investigación se aplica. Así, "todo el método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad"<sup>104</sup>, "nosotros consideramos aquí la serie de las cosas en cuanto han de ser conocidas y no la naturaleza de cada una de ellas"<sup>105</sup>; en otros términos, el orden y la medida, a los que hace referencia la Mathesis son, más que buscados en los objetos a estudiar, imposiciones metodológicas a los objetos mismos desde el propio funcionamiento del proceder cognoscitivo. El orden es el método a utilizar, no lo que se busca en el objeto.

En esta nueva perspectiva, y precisamente porque el orden es el método a utilizar, la metodología se convierte en artilugio universalmente aplicable, en apta para cualquier tipo de objeto.

---

<sup>101</sup> Regulae, AT, X, pag. 368.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *Ibidem*, pag. 369. Nótese que el texto latino dice "inductio", es decir, inducción. "Inductio" hace aquí referencia a lo que habitualmente - y también por el propio Descartes - es denominado deducción. Sin embargo, la utilización de este término incide especialmente en la consideración de la deducción como ligada intrínsecamente a la verdad del "intuitus". Cfr. a este respecto J.L. Marion, Sur l'ontologie grise de Descartes, Paris, Vrin, 1.981, pp. 117-119.

<sup>104</sup> El texto corresponde al título de la Regla V; AT, X, pag. 379.

<sup>105</sup> *Ibidem*; pag. 383.

El método no es sino el orden preciso para la captación cognoscitiva de un objeto cualquiera y, además, es el orden entendido como algo puesto por la razón que conoce, sea lo que sea lo que conoce. El "ars inveniendi" buscado, así, puede cumplir su doble papel como arte que permita descubrir verdades y como arte que permita producir conocimientos.

Sin embargo, la cuestión del orden como orden del conocimiento sólo funciona sin problemas mientras Descartes piensa en las matemáticas, pero empieza a fallar - y a precisas, por tanto, de matizaciones - en cuanto se introducen nuevos objetos (los físicos) a los que aplicar la "metodología universal". En ese momento, la veracidad del conocer no podrá depender únicamente del proceder activo y autónomo de la mente, sino que habrá de confrontarse de alguna manera con la realidad efectiva del objeto exterior al que la metodología del orden se aplica.

En la propia redacción de las *Regulae* - bien es cierto que en la Regla XII, cuya formulación correspondería a un período situado entre 1.628 y 1.629 - vuelve, de algún modo a ser tratada esta misma cuestión, aunque desde una perspectiva diferente: después de haber llegado, en la Regla VIII, a la necesidad de tomar en consideración los elementos corporales y reales - no sólo espaciales y geométricos - para poder forjar los conocimientos que den cuenta de la realidad física, aunque de manera indirecta, el discurso vuelve a poner sobre el tapete la cuestión de la actividad o pasividad de la mente en el proceso del conocer, en base a la influencia que sobre ella ejercen los objetos exteriores que van a ser conocidos.

A partir de este momento, por este motivo, Descartes va a encontrar una profunda dificultad a la hora de explicar la coexistencia de dos vías - distintas y contrapuestas entre sí - por las que podría ser explicada la formulación de la "intuición" posibilitadora del conocimiento de la realidad exterior.

Efectivamente, para conocer las cosas es preciso tener en cuenta dos tipos de elementos, por un lado nosotros que conocemos, por otro las cosas que deben ser conocidas; pues bien, "en nosotros sólo hay cuatro facultades, de las que podemos servirnos para ello: el entendimiento, la imaginación, los sentidos y la memoria. Sólo el entendimiento es capaz de percibir la verdad, pero debe ser ayudado por la imaginación, los sentidos y la memoria, a fin de que no omitamos nada de lo que está puesto en nuestra habilidad"<sup>106</sup>. El papel que desempeña cada una de estas facultades es explicado en términos de causación prácticamente mecánica, de la siguiente manera: los sentidos externos perciben los cuerpos exteriores - "la figura externa del cuerpo que siente es realmente modificada por el objeto"<sup>107</sup> - de un modo pasivo, porque sentir es una pasión. Con las sensaciones, nuestro cuerpo recibe la impresión o la marca de los objetos exteriores y, posteriormente, la figura que a partir de ellas hemos formado del objeto exterior "es trasladada a otra parte del cuerpo, que se llama sentido común, de un modo instantáneo y sin que ningún ser pase realmente de uno a otro"<sup>108</sup>; este sentido común es también una especie de sello que, al igual que los objetos en los sentidos, imprime en la imaginación las figuras - puras y sin cuerpo - de los objetos exteriores. La imaginación, en la que se impresionan las imágenes que el sentido común ha transmitido desde los sentidos externos es una verdadera parte del cuerpo, que ocupa un espacio, y en la que - eso será la memoria - pueden conservarse durante mucho tiempo las impresiones recibidas. A su vez, la imaginación, que tiene su "sitio" en el cerebro, puede mover los nervios que salen de esta parte del cuerpo, y los mueve efectivamente, lo cual permite explicar cómo se llevan a cabo todas las actividades que realizan los animales e incluso todas aquellas que efectúan los hombres sin el concurso de la razón. Al margen del funcionamiento "mecánico"

---

<sup>106</sup> Regla XII; AT, X, pag. 411.

<sup>107</sup> Ibidem, pag. 412.

<sup>108</sup> Ibidem, pag. 414.



descrito, sin embargo, hay en el hombre - y esto es lo que le distingue de las bestias - una fuerza interna en función de la cual es posible el conocimiento, y que es la única que merece realmente el nombre de entendimiento; así<sup>109</sup> "aquella fuerza por la cual propiamente conocemos las cosas es puramente espiritual (...), tal fuerza es única, ya que recibe las figuras del sentido común simultáneamente con la fantasía, o bien se aplica a las que se conservan en la memoria, o forma otras nuevas (...). En todos estos casos esta fuerza cognoscente a veces es pasiva, a veces activa (...). Y es una sola y misma fuerza, la cual, si se aplica con la imaginación al sentido común, es denominada ver, tocar, etc.; si se aplica a la imaginación sólo en cuanto ésta está revestida de diversas figuras, es denominada recordar; si a la imaginación para formar nuevas figuras, decimos imaginar o concebir; si finalmente, actúa sola, entender".

Según lo que establece la Regla XII, por tanto, todo ser vivo puede actuar en el mundo en función de unos principios puramente mecánicos, al modo en que los autómatas - en el Mundo, precisamente, se utilizará la imagen de los autómatas hidráulicos para ilustrar esta misma situación - pueden emitir determinadas respuestas motrices ante el impulso de alguna fuerza exterior. Sin embargo, los hombres poseen una fuerza interna - el espíritu - en virtud de la cual pueden realizar esas mismas operaciones y, además, conocer, de manera no meramente pasiva. La puesta en acción del espíritu convierte las acciones de los hombres en verdaderas acciones, porque ese espíritu es la fuente del actuar humano desde la que pueden ser explicados, incluso, las imaginaciones, la memoria, o las sensaciones, puesto que, como acabamos de ver "es una sola y la misma fuerza, la cual, si se aplica con la imaginación al sentido común, es denominada ver, tocar, etc.; si se aplica a la imaginación sólo en cuanto ésta está revestida de diversas figuras, es denominada recordar; si a la imaginación para formar nuevas figuras, decimos imaginar o concebir; si finalmente, actúa sola, entender".

Lo más característico del texto, con todo, no es la diferencia que se establece entre el modo de funcionamiento de los animales y del hombre. Lo más importante es que Descartes trae a colación esta diferencia, precisamente, para mostrar el procedimiento que ha de seguirse para conocer todas aquellas cosas que guardan alguna relación con los objetos del mundo exterior, id est, para conocer las cosas relacionadas con la Física: "Puesto que el entendimiento puede ser movido por la imaginación, o, por el contrario, actuar sobre ella, del mismo modo que la imaginación puede actuar sobre los sentidos por medio de la fuerza motriz, aplicándolos a los objetos, o, por el contrario, actuar éstos sobre ella, en la cual inscriben las imágenes de los cuerpos; pero la memoria, al menos aquella que es corporal y semejante a la de los animales, no es en nada distinta de la imaginación: se concluye, pues, con certeza, que si el entendimiento se ocupa de cosas que no tienen nada corpóreo o semejante a lo corpóreo, no puede ser ayudado por esas facultades, sino que, por el contrario, a fin de no ser entorpecido por ellas, debe prescindir de los sentidos y despojar a la imaginación, en cuanto sea posible, de toda impresión distinta. Pero si el entendimiento se propone examinar algo que pueda referirse al cuerpo, su idea se ha de formar en la imaginación lo más distintamente posible; y para hacerlo más cómodamente, será preciso presentar a los sentidos externos la cosa misma que esta idea representa. Y una pluralidad de objetos no puede ayudar al entendimiento a intuir distintamente cada cosa. Pero para extraer una cosa de una pluralidad, como hay que hacer frecuentemente, es preciso apartar de las ideas de las cosas lo que no requiere la atención presente, a fin de poder retener más fácilmente lo restante en la memoria; y del mismo modo, no será preciso entonces presentar las cosas mismas a los sentidos externos, sino más bien alguna figura abreviada de las mismas que, con tal que basten para guardarnos de la falta de memoria, serán más útiles cuanto más breves".

No puede por menos que sorprender el intento de precisión casi casuística que Descartes se impone con objeto de clarificar el modo en que el conocer debe desarrollarse. Se trata, en último

---

<sup>109</sup> Ibidem, pp. 415-416.

término, de atenerse a las cosas que se presentan a los sentidos - o a una figura que pueda servir para representarse las cosas mismas - sin por ello renunciar al carácter activo y fundante del espíritu y, por tanto, insistiendo en la presentación inicial del conocimiento como actividad del entendimiento. El proceder del que quiera conocer el mundo físico ha de contar con los objetos exteriores y con la impresión que causan en los sentidos, y ello, se nos dice, porque de ese modo es más fácil y cómodo formar en la imaginación la idea que los representa. Podríamos decir, por tanto, que la fuerza interna del espíritu podría perfectamente formar esa misma idea en la imaginación, pero tal procedimiento sería mucho más difícil. El proceder de la ideación desde la sola fuerza del espíritu, así, es presentado como problemático - aunque no se renuncia a su formulación - desde el momento mismo en que la reflexión se adentra en una primera consideración de la manera en que conocemos el mundo físico.

Por lo demás, cuando en 1.630 el joven Descartes cruza con el P. Mersenne las famosas cartas a propósito de las verdades eternas, vemos que se afirma - y se hace por primera vez en la obra de nuestro autor - que las verdades matemáticas establecidas por Dios "son todas mentibus nostris ingenitae del mismo modo que, si tuviera el poder para hacerlo, un rey imprimiría sus leyes en el corazón de sus súbditos"<sup>110</sup>. Si en las Regulae la tensión entre actividad y pasividad de la mente está a punto de saltar en pedazos, en 1.630 parece haber quedado definitivamente saldada. Puede, desde luego, desde esta nueva consideración, seguirse afirmando que las verdades de las ciencias dependen todas de la verdad de la intuición inicial; pero es imposible mantener que esa intuición inicial es el resultado, el producto, de la actividad de nuestro entendimiento. Si las verdades eternas han sido establecidas por Dios en función de su voluntad libre, y si, además, son innatas en nuestros espíritus, no puede afirmarse que son generadas por ningún tipo de actuación de la mente ni en ningún acto de concepción: han tenido que ser puestas en nuestra mente por Dios mismo; están en nuestra mente, pero no por nuestra causa; respecto de su formulación, nuestro entendimiento es pasivo.

En un caso, pues, como consecuencia del poder de Dios, en otro como necesario recurrir a los sentidos para producir las ideas que en la imaginación permitirán unir observación y raciocinio, la productividad absoluta del conocer, unida al momento en que se afirmaba la proyección del orden sobre el mundo como exigencia previa para el cumplimiento del saber universal, parece al menos haber quedado por el camino. En el Mundo, como veremos, no será preciso seguir manteniendo la hipótesis del conocimiento que establece orden en los objetos, porque los objetos del mundo físico serán considerados, ellos mismos, como manifestando el orden real de las leyes de la naturaleza. En el Mundo, lo que parece evidente es que si se pretende seguir afirmando la productividad del entendimiento en tanto que origen activo de la intuición inicial, no bastará con la afirmación simple, sino que será preciso justificarlo.

El autor que de manera explícita (más allá del simple "desideratum" implícito en el proceder renacentista) ha formulado la productividad de la mente en el modelo de la "Mathesis universalis", se encuentra, pues, en el momento de la aplicación del principio a la realidad "exterior", con la facticidad misma de su modo de presentarse y, así, con una doble problemática que implica, por un lado, la necesidad de considerar la presentación de "lo exterior" como realidad que no puede ser obviada en el conocer y, por otro, la necesaria tematización de la presencia del que conoce en el mundo que para él es conocido y que, por tanto, incide en él y en su modo de conocimiento. La Regla XII, desde el vislumbre de una raíz doble del proceso de ideación, inaugura la problemática de la conformidad del orden del discurso con una realidad que tendrá que pensarse, necesariamente, como ordenada.

---

<sup>110</sup> Carta al P. Mersenne, de 15 de abril de 1.630; Oph. I, 260.

Precisamente el tratamiento de esta cuestión en la segunda parte del Mundo<sup>111</sup> será lo que empiece a abrir la perspectiva en la que se forjará la concepción cartesiana de la absoluta separación entre alma y cuerpo. Con todo, en esta obra, asistimos a una profundización en los argumentos que conforman lo señalado en la Regla XII y, así, a la identificación de dos tipos diferentes de actuaciones del hombre, según sea considerado como un animal - en cuyo caso funcionaría la analogía del autómatas a la que hemos hecho referencia - o como un animal que, además, tiene un alma racional y, por tanto, es capaz de conocer y de actuar en función del criterio de su voluntad. A decir verdad, en el Tratado del Hombre, no llega a cumplirse - o al menos no conservamos los textos en que tal cuestión se realiza - el proyecto diferenciador de ambas realidades: los textos que han llegado hasta nosotros finalizan justamente en el momento en que Descartes se propone tematizar el funcionamiento del alma racional; lo que poseemos de este tratado, sin embargo, nos permite sostener que el anhelo último es la clarificación de lo que la Regla XII había intentado esbozar. Así, tras dejar sentado que el hombre está compuesto de cuerpo y alma<sup>112</sup> y que el cuerpo es como "una estatua o máquina de tierra, que Dios forma expresamente para hacerla lo más semejante posible a nosotros"<sup>113</sup>, pasa a describir su funcionamiento mediante el símil del autómatas hidráulico, que se movería como consecuencia de los cambios que los diferentes caudales de agua - los diferentes humores y espíritus que el calor del corazón generaría - provocan en el mecanismo central - el cerebro y, más concretamente, cierta glándula que en él se encuentra - que, a su vez, originaría nuevas corrientes de agua causantes de los diferentes movimientos de la máquina. Una vez diseñada la hipótesis de funcionamiento, Descartes pasa a mostrar cómo, desde la misma, pueden ser explicadas las diferentes maneras que tiene el hombre de relacionarse con el mundo exterior: de este modo se muestra la posibilidad de captar mediante los sentidos las impresiones que originan los objetos exteriores<sup>114</sup>, e incluso<sup>115</sup> se explicita el modo en que los apetitos y sentimientos se originan, y cómo el hambre, la sed, la alegría o la tristeza, tendrían su causa en la influencia que los "espíritus animales" provocan en el cerebro y, consecuentemente, en el alma que está unida a él.

Pero Descartes no olvida tampoco - y esto es lo que más nos interesa - explicar cómo desde la imagen del autómatas puede concebirse la posibilidad de formar las ideas de los objetos que afectan a los sentidos: la impresión de los sentidos llega al cerebro (por los canales que han sido explicados con el símil de las tuberías) hasta la glándula pineal, donde<sup>116</sup> "está el sitio de la imaginación y del sentido común", y las figuras o imágenes en ella formadas a partir de esas impresiones son "las ideas que el alma racional considerará cuando imagine o sienta cualquier objeto"<sup>117</sup>. A su vez, esas ideas se imprimen en la parte interior del cerebro, donde está el lugar que ocupa la memoria. Las Ideas, por

---

<sup>111</sup> El Tratado del Hombre, efectivamente, es la segunda parte del Tratado del Mundo, cuya primera parte es el Tratado de la luz, del que hemos venido hablando hasta el momento. Aunque normalmente se habla de estas obras como de dos textos diferentes, conservamos la unidad con que fueron concebidos por Descartes al considerarlos como la primera y la segunda parte de una misma obra.

<sup>112</sup> El texto, como el de la primera parte del Mundo, está hablando de un mundo supuesto y, así, de unos hombres supuestos. Es por eso que Descartes empieza refiriéndose a "esos hombres" de los que va a intentar describir el funcionamiento; pero no hay ninguna duda de que está describiendo a los hombres reales del mundo real, esto es, a nosotros.

<sup>113</sup> Mundo, segunda parte; AT, XI, pag. 120.

<sup>114</sup> *Ibidem*, AT, XI, pp. 132-163.

<sup>115</sup> *Ibidem*, AT, XI, pp. 163-174.

<sup>116</sup> *Ibidem*, AT, XI, pp. 176-177.

<sup>117</sup> *Ibidem*, AT, XI, pag. 177.

tanto, son el resultado de la impresión que en la imaginación provocan las marcas dejadas en los sentidos por los objetos exteriores, y, como en la Regla XII, pueden ser almacenadas en un determinado espacio cerebral en el que reside la memoria. Pero también, como en la Regla XII, hay otra posibilidad diferente que permite explicar, igualmente, la manera en que las Ideas se originan: las Ideas lo son tanto si dependen<sup>118</sup> de la presencia de un objeto como si proceden de otras causas, en cuyo caso deben ser atribuidas, únicamente, a la imaginación. Cuales sean esas "otras causas" es algo que se señala un poco más adelante, cuando se afirma que<sup>119</sup> además de las diferencias que pueda haber entre las partes de los espíritus que salen de ella y de la acción de los objetos que tocan los sentidos, hay otra fuerza capaz de mover a la glándula pineal - y, por tanto, de formar las Ideas de la imaginación que en ella reside -, y que ésta no es otra que la fuerza del alma.

El Tratado del Hombre, de este modo, vuelve a establecer la doble posibilidad del origen de las Ideas, la doble raíz de la ideación, que señalábamos como momento de indecisión de la Regla XII. Parece, por tanto, como si los tratamientos que en él se llevan a cabo no significaran para el desarrollo del planteamiento cartesiano sino un momento de afirmación en la posición previa y, por tanto, como si estuviéramos ante un claro momento de estabilidad teórica. Nada más lejos de la realidad. Precisamente en la última página que conservamos de este texto, se pone de manifiesto todo lo contrario, evidenciando que, también en esta problemática, estamos ante uno de los puntos nodales de la ruptura cartesiana con la tradición: todas las cosas que se han explicado en torno al funcionamiento del cuerpo y, así, acerca de la manera en que el mundo exterior es el origen de su proceder "vital", suceden en el hombre en función de la sólo disposición de sus órganos, del mismo modo - por un funcionamiento absolutamente natural - que si se tratase de un reloj o de algún otro tipo de mecanismo; de manera que<sup>120</sup> no puede hablarse de ningún alma vegetativa, ni sensitiva, ni principio de movimiento o de vida, ni de ninguna otra de las cuestiones con que el discurso de la escolástica adornaba la tematización del modo de ser del alma. Por más que el procedimiento de la ideación pueda ser doble, por más que la Idea pueda tener su origen, tanto en la fuerza del alma como en la influencia de los objetos sobre los sentidos, lo que ha quedado claro es que sólo cabe hablar de alma si nos referimos a lo que se venía considerando "alma racional", y que sólo, por tanto, del proceder de la ideación originado en ese alma racional, puede decirse que genere conocimientos. El alma racional queda al margen del funcionamiento mecánico de lo relacionado con el cuerpo. Hay, por tanto, dos procedimientos diferentes que explican la ideación, uno que es consecuencia de la concepción mecánica del universo y del hombre, otro, bien distinto, que sólo en el alma racional tiene su norma. El Tratado del Hombre, así, instaura la diferencia - diferencia radical e insuperable - entre el modo de funcionamiento del cuerpo y el modo en que el alma, atendiendo sólo a su fuerza interna, puede generar y genera las ideas con las que el conocimiento, de manera efectiva, se realiza.

Nada puede extrañar, por tanto, que en la siguiente obra iniciada por Descartes, en el Discurso del Método, se insista, por primera vez de manera clara, en la radical separación de alma y del cuerpo y, además, también por primera vez, se utilice el término "substancia" para referirse al alma. Pero menos que nada puede extrañarnos que también en el Discurso vuelva a explicitarse la centralidad del proceder de la mente y que, en paralelo, aparezca la figura de un "cogito" desde el que la verdad puede encontrar su norma.

El proceder metodológico que implicaba la desconfianza en los datos recibidos de los sentidos, empezará a mostrarse, a partir de aquí, como claramente necesitado de algún tipo de justificación

---

<sup>118</sup> Ibidem.

<sup>119</sup> Ibidem, AT, XI, pag. 180.

<sup>120</sup> Ibidem, AT, XI, pag. 202.

teórica, más allá de la simple apuesta por la racionalidad "matemática". Es por eso que, en los meses previos a la publicación del Discurso, vemos a Descartes tratando de justificar ante Mersenne los motivos por los que ese texto no llega a mostrar suficientemente "de dónde conozco que el alma es una substancia distinta del cuerpo y cuya naturaleza es únicamente pensar"<sup>121</sup>, con un argumento según el cual "sólo podía tratar mejor este asunto explicando ampliamente la falsedad o la incertidumbre que se encuentra en todos los juicios que dependen de los sentidos o de la imaginación, para mostrar enseguida cuales son los que sólo dependen del entendimiento puro y cuan evidentes y ciertos son"<sup>122</sup>. Pues bien, esta cuestión, como señala el propio Descartes, está también pendiente de una previa justificación en base a la Metafísica.

Hasta 1.637, por tanto, vemos a Descartes enfrascado en una serie de polémicas, que van desarrollándose prácticamente en paralelo a lo largo de sus diferentes textos, en las que está en juego, de facto, toda la concepción presente en la tradición escolástica. Tanto en la consideración de las cuestiones ontológicas, como en las que se refieren a la justificación del proceder ordenado del conocimiento, o en la visión misma que se va pergeñando acerca del alma y, así, de la justificación del proceso de la ideación en que se sustenta la posibilidad misma del conocer, Descartes está forjando los elementos que constituirán la definitiva y explícita ruptura con la metafísica tradicional que veremos articularse en las Meditaciones Metafísicas. A nuestro entender, dos son las consideraciones que deben tenerse en cuenta para encontrar la clave del trabajo de desbrozamiento teórico al que nuestro autor está paulatinamente procediendo: en primer lugar, que todo gira en torno a la problemática del conocer y a la manera en que para conocer sea preciso proceder; en segundo lugar, que las diferentes formulaciones cartesianas acerca de esta cuestión, van poniendo de manifiesto la necesidad ineludible de abordar la cuestión de la metafísica - la cuestión de los fundamentos últimos de todo conocer - de manera explícita. Y sin embargo, pese a que todo indica que el propio Descartes es consciente de esta necesidad, en 1.637 publica el Discurso del Método y, en él, pasa por encima de estas cuestiones, indicando incluso algunos de los elementos que en torno a ellas ha tematizado, pero sin apenas abordarlas. Es por eso que nos detendremos a continuación en el análisis de lo que en él se afirma.

---

<sup>121</sup> Carta al P. Mersenne, que Alquié data en torno al 27 de febrero de 1.637; Oph, I, pag. 522.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

#### IV

Entre el Discurso y las Meditaciones; cambio de perspectiva: del conocimiento a lo conocido.

El Discurso es, en primer lugar y fundamentalmente, una rendición de cuentas. Explícitamente, Descartes pretende dar cuenta en él de los resultados a los que ha llegado su trabajo en el ámbito de las ciencias durante las casi dos décadas que le separan del momento aquél en que su encuentro con Beeckman le puso en contacto con la importancia de la investigación en las matemáticas. "Así, mi propósito no es enseñar aquí el método que cada uno debe seguir para conducir bien su razón, sino solamente hacer ver de qué modo he intentado conducir la mía. Los que intentan dar preceptos deben considerarse más hábiles que aquellos a los que se los dan, y si faltan en la menor cosa, son censurables. Pero, no proponiendo este escrito sino como una historia o, si lo preferís, como una fábula en la que, entre algunos ejemplos que se pueden imitar, se encontrarán también muchos otros que será preferible no seguir, espero que será útil a algunos sin ser pernicioso para nadie, y que todos me estarán agradecidos por mi franqueza"<sup>123</sup>.

A pesar de haber renunciado a la publicación del Mundo, Descartes no considera que las hipótesis mediante las que explicaba en él las principales cuestiones que eran debatidas en torno a la Física hubieran de ser abandonadas. Más aún, ya desde 1.635, tiene en mente la publicación, aunque sin exponer los elementos fundantes del sistema discursivo de su concepción mecánica, de los resultados a los que sus razonamientos le han conducido y, especialmente, en aquellas cuestiones, tales como el cálculo de la anaclástica, en las que se considera a sí mismo como el primero en encontrar la solución; el resultado de ese proyecto es el Discurso del Método. Desde esta perspectiva, el Discurso es presentado<sup>124</sup> como el texto en el que la evidencia de los resultados obtenidos, impondrá la necesidad de considerar válido, incluso sin conocerlo, el procedimiento mediante el que han sido encontrados. Esto es lo que indican todas las cartas en que Descartes remite al tratado sobre la Física - al Mundo - cada vez que le es pedida una justificación acerca de lo afirmado en los Ensayos. Nuestro autor, de este modo, entiende el Discurso como un texto de reclamo y, con este propósito, junto a los Ensayos del método, y sin que sea estrictamente necesario, publica una amplísima "introducción"<sup>125</sup> en la que, en realidad, procede a la construcción de una especie de autobiografía intelectual, cuya única función explícita es justificar la publicación de los resultados sin los fundamentos y, de este modo, incidir más aún en el efecto buscado. Sin embargo, ese texto introductorio, ese prefacio, ha pasado a ser comúnmente considerado como el origen de toda la filosofía moderna; y no sin razón.

El Discurso se inicia con un texto que, a modo de presentación, indica la manera en que puede procederse a su lectura ofreciendo, al mismo tiempo, una cierta guía de los temas en él considerados: "Si este discurso parece demasiado largo para ser leído de una vez, se le podrá dividir en seis partes. Y, en la primera, se encontrarán diversas consideraciones acerca de las ciencias. En la segunda, las

---

<sup>123</sup> Discurso del Método, primera parte; Oph, I, pag. 571; AT, VI, pag. 4.

<sup>124</sup> Vid a este respecto lo que señala Descartes en carta de finales de mayo de 1.637 (en AT es datada el 27 de abril) a un personaje que nos es desconocido: "todo el propósito de lo que hago imprimir esta vez no es otro que prepararle - se refiere a su tratado de Física - el camino. Para esto propongo un Método general, el cual verdaderamente no enseñé, pero trato de probarlo por los tres Tratados siguientes"; Oph, I, pp. 539-540.

<sup>125</sup> Lo que conocemos propiamente como Discurso del Método es, en realidad, el prefacio con que Descartes presenta los Ensayos que le siguen. Vid a este respecto, por ejemplo, la carta que dirige a Huygens el 1 de noviembre de 1.635; Oph, I, pp. 513-514.

principales reglas del método que el autor ha buscado. En la 3, algunas de las de la moral, que ha extraído de este método. En la 4, las razones por las que prueba la existencia de Dios y del alma humana, que son los fundamentos de su metafísica. En la 5, el orden de las cuestiones de física que ha buscado, y particularmente la explicación del movimiento del corazón y de algunas otras dificultades correspondientes a la medicina, y también la diferencia que hay entre nuestra alma y la de las bestias. Y en la última, qué cosas considera necesarias para avanzar más de lo que él lo ha hecho en la investigación de la naturaleza, y qué razones le han hecho escribir"<sup>126</sup>. Según esta presentación, por tanto, el texto del Discurso es un texto bien trabado, en el que unas cosas se siguen de las anteriores, y en el que no hay lugar para saltos temáticos o discursivos. La misma consideración es sugerida por la manera en que el inicio de cada una de las seis partes del texto, empieza haciendo referencia a lo anteriormente relatado, como si de algo previo se tratase. El Discurso, así, presenta la forma de una unidad temática y programática y, en la autobiografía que construye, se articula como la expresión de una cuenta de resultados cuyo "haber" hubiera anulado todas las dificultades que debieran anotarse en el "debe" de la filosofía escolástica. Ahora bien, si comparamos la presentación ofrecida, con las diferentes problemáticas efectivamente abordadas por Descartes hasta 1.637, no podemos dejar de sorprendernos por lo que, sin duda, supone la transgresión de cualquier criterio de veracidad, por grande que sea la laxitud con que haya sido formulado.

La primera parte del Discurso, presenta los motivos por los que Descartes empieza a considerar, en su juventud, que sería conveniente elaborar una nueva metodología para el conocimiento. La segunda parte, explicita los momentos fundamentales del método que sería preciso utilizar para llevar a cabo una nueva construcción científica. La tercera parte procede a la construcción de una cierta "moral por provisión" de gran utilidad para poder conducir las propias actividades en tanto no se tengan conocimientos ciertos contruidos desde el nuevo proceder metodológico. La cuarta parte supone la elaboración de las primeras verdades encontradas - la existencia de Dios y la inmortalidad del alma - mediante la aplicación del método. La quinta, muestra cómo de estas primeras verdades puede pasarse a la construcción de una ciencia acerca del universo físico. La sexta, finalmente, indica la perspectiva en la que el progreso futuro habrá de moverse. El orden es, pues, claro: crítica de la metodología escolástica y del saber en ella sustentado; nueva metodología; moral por provisión, en espera de mejor fundamentación; construcción de nuevos saberes. Y acerca de esto último, también el proceder es claro: primero las verdades de orden metafísico, después, y en ellas sustentadas, las relacionadas con lo físico. La presentación es, en el orden, impecable. Pero sabemos que, como autobiografía, falta a la verdad, y lo hace, además, justamente en lo que, en su biografía real, es más decisivo: la cuestión de la fundamentación metafísica. No es cierto que la primera verdad que ha demostrado Descartes sea la que se refiere a las cuestiones metafísicas; no es cierto que la Física haya sido construida a partir de esta primera verdad. Más aún, si hemos de creer al propio Descartes, sólo cuando el texto ya estaba en prensas decidió añadir la cuarta parte del Discurso, en la que, precisamente, se analizan estas cuestiones: "es cierto que he sido muy oscuro en lo que he escrito de la existencia de Dios en ese tratado del Método, y a pesar de ser la pieza más importante, confieso que es la menos elaborada de toda la obra; lo cual, en parte, proviene de que no me he resuelto a añadirla sino al final, y cuando el librero me acuciaba"<sup>127</sup>. En la filosofía cartesiana, la consideración metafísica cumple un papel primordial para el establecimiento del resto de las verdades; las demás problemáticas abordadas dependen de la metafísica; pero esto sólo sucede a partir del momento en que Descartes escribe la parte cuarta del Discurso.

---

<sup>126</sup> Discurso del Método; Oph, I, pag. 567; AT, VI, 1.

<sup>127</sup> Carta al P. Vatier, de 22 de febrero de 1.638; Oph, II, pag. 26.

La cuarta parte es, por lo demás, lo único en el Discurso que - por su propia problemática - rompe la construcción arquitectónica de un texto pensado como reclamo intelectual. Es, además, lo que hace del Discurso un texto fundamental y el origen de la filosofía moderna.

Ello no obstante, hay también en el resto de la obra ciertos elementos que revisten una especial importancia, por cuanto suponen dar carta de naturaleza a algunos de los razonamientos que habíamos visto desarrollarse en los trabajos anteriores de nuestro autor y, además, en algún aspecto, fundamental, suponen una nueva vuelta de tuerca en el desarrollo de su pensamiento. Antes de centrarnos en el análisis de la cuarta parte del Discurso, por tanto, nos detendremos un momento en ellos, y fundamentalmente en dos cuestiones que aparecen, respectivamente, en la segunda y en la quinta parte; ambas tienen algo en común: en concordancia con la afirmación de la centralidad del "cogito", suponen, de nuevo, el planteamiento del orden del conocer como teniendo su origen en la productividad de la mente, en la dinámica autónoma de la ideación; suponen también, sin embargo, y al mismo tiempo<sup>128</sup>, la afirmación del orden como el orden de lo real.

La segunda parte del Discurso está explícitamente dedicada al establecimiento de las reglas básicas del método de conocimiento que Descartes propone como correcto. Tomando como ejemplo la simplicidad de las cadenas de razones con las que los geómetras trabajan, el método ha de sustentarse en unas pocas pero claras reglas básicas: "así, en lugar de ese gran número de preceptos de los que se compone la lógica, creí que tendría suficiente con los cuatro siguientes, siempre que tomara la firme y constante resolución de no dejar de observarlos ni una sola vez.

"El primero era no tomar nunca ninguna cosa por verdadera si no la conocía evidentemente como tal: es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y los prejuicios, y no comprender en mis juicios nada sino aquello que se presentara a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviera ninguna ocasión para ponerlo en duda.

"El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinase, en tantas partes como fuera posible y como se precisara para resolverlas mejor.

"El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para llegar poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos, suponiendo el orden incluso entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros.

"Y el último, hacer continuamente enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que estuviera seguro de no haber omitido nada"<sup>129</sup>.

Tanto el lenguaje como el sentido de las cuatro reglas fundamentales del método, de este modo, parecen suponer un reapropiamiento de lo señalado en los momentos iniciales de las Regulae. Así, la regla de la evidencia retomaría lo dicho en la Regla III<sup>130</sup>, según la cual "acerca de los objetos propuestos se ha de buscar no sólo lo que otros hayan pensado o lo que nosotros mismos conjeturemos, sino lo que podamos intuir clara y evidentemente o deducir con certeza; pues la ciencia no se adquiere de otra manera". La nueva formulación, tal como aparece en el Discurso, sin embargo, supone una nueva consideración, por cuanto las Regulae hablaban de intuir clara y evidentemente algo que ha de buscarse en los objetos, esto es, aquello que clara y evidentemente sea en ellos captable según la metodología "matemática" propuesta; ahora, sin embargo, la claridad y la distinción son características que deben ser referidas a los juicios que yo elaboro. Es por eso que la regla de la

---

<sup>128</sup> Esta será, así pretenderemos más adelante justificarlo, la problemática en que habrá de buscarse el centro de la cuestión que en las Meditaciones impondrá la tematización de la "res extensa" como substancia.

<sup>129</sup> Discurso, parte segunda; Oph, I, pp. 586-587; AT, VI, pp. 18-19.

<sup>130</sup> Regulae, Regla III, AT, X, pag. 366.



evidencia puede oponer a lo claro y distinto lo dudoso, y no ya lo captado sin claridad en la intuición. Así, desde esta nueva perspectiva, se acentúa la consideración según la cual la evidencia es algo inherente a los juicios que expresan conocimiento, y no a los objetos que han de ser conocidos. El conocimiento, y por tanto la metodología a la que deba atenerse, es algo que se dice de la mente del hombre y de sus contenidos, no de los objetos a los que se aplica ni de la manera de acercarse a ellos.

La misma cuestión se hace patente si consideramos lo que las reglas del análisis y la síntesis señalan. También en las Regulae encontrábamos una formulación muy similar<sup>131</sup>, para la cual "todo el método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad. Y las observaremos exactamente si reducimos gradualmente las proposiciones complicadas y oscuras a otras más simples, y si después intentamos ascender por los mismos grados desde la intuición de las más simples hasta el conocimiento de todas las demás". La Regla V establecía el procedimiento consistente en poner orden y disposición. Señalábamos cuando considerábamos el contenido metafísico de las Regulae de qué manera semejante opción instauraba una doble consideración, interna y externa, del orden, de manera que el orden era orden del pensamiento en la medida en que el pensamiento ponía orden en la realidad para poderla conocer, tanto como conocer ordenadamente. En el Discurso, no sólo aparece desgajado en dos reglas lo que la Regla V proponía como un único procedimiento, sino que, además, si atendemos a lo que la formulación misma del precepto señala, no podemos dejar de observar cómo el proceder sintético, de lo más simple a lo más compuesto, puede imponer como necesaria la suposición del orden entre aquellos objetos que no se sigan unos de otros, pero esta suposición se efectúa únicamente en el ámbito del orden de los pensamientos que materializan el conocer. Sea como sea la realidad, en el Discurso, conocer los objetos consiste en suponerlos ordenados en el pensamiento que los conoce<sup>132</sup>.

La formulación de las reglas del método, tal como aparecen en el Discurso, así, marca una radical distinción entre conocimiento y realidad, por cuanto el orden del conocimiento y el orden de lo real no son entendidos el uno por el otro. Si en el Tratado del hombre habíamos visto aparecer con claridad las marcas de la distinción entre el alma racional y el universo mecánico de la materia, en el Discurso, esta opción aparece finalmente adoptada en la afirmación del conocimiento como siguiendo el orden del pensamiento al margen de cualquier consideración ajena a su peculiar modo de ser. El alma<sup>133</sup> "en manera alguna puede seguirse de la potencia de la naturaleza".

Y sin embargo - y esta es la segunda cuestión a la que más arriba nos referíamos -, no por ello abandona Descartes la concepción según la cual el mundo físico está, también, ordenado: la quinta parte del Discurso, la que dedica a sintetizar sus concepciones físicas, lo pone así de manifiesto: "Siempre he permanecido firme en la resolución que había tomado de no suponer ningún otro principio que aquél del que me acabo de servir para demostrar la existencia de Dios y del alma, y de no tomar por verdadera ninguna cosa que no me pareciera más clara y más cierta de lo que hasta entonces lo habían sido las demostraciones de los geómetras. Y, sin embargo, me atrevo a decir que no sólo he encontrado el modo de satisfacerme en poco tiempo respecto de todas las principales dificultades que acostumbran a tratarse en filosofía, sino que también he constatado ciertas leyes que

---

<sup>131</sup> Regulae, Regla V; AT, X, pag. 379.

<sup>132</sup> También respecto de la regla de las enumeraciones cabría establecer alguna diferencia entre el sentido que tiene en la Regla VII y lo que se señala en el Discurso, por cuanto allí es considerada como un método de prueba e identificado con la inducción, mientras que en la última de estas obras consiste, más bien, en una especie de "prueba" que nos permita asegurarnos de la corrección de lo ya probado. Sin embargo, omitimos en este punto su consideración por cuanto no guarda relación directa con el asunto del que estamos tratando.

<sup>133</sup> Discurso, quinta parte; Oph, I, pag. 631; AT, VI, 59.

Dios ha establecido en la naturaleza, y cuyas nociones ha impreso en nuestras almas, de tal suerte que, tras reflexionar bastante sobre ellas, no podríamos dudar que se cumplen exactamente en todo lo que hay o se hace en el mundo<sup>134</sup>. Entre el orden del conocimiento y el de la realidad, por tanto, no hay ninguna dependencia; pero el orden del conocimiento puede dar cuenta del orden de la realidad. Conocer ordenadamente es, inmediatamente, conocer el orden de la realidad cómo?: Dios ha establecido el orden de la naturaleza y ha impreso en nuestras mentes las nociones por las que podemos acceder a su conocimiento. El mundo está ordenado y el conocimiento reproduce el orden del mundo, pero esto no se explica sino por la intervención de Dios que, manteniendo los dos niveles de ordenación separados, los hace coincidir mediante la impresión en la mente del hombre - en su alma - de las nociones básicas con que construir el saber.

En la obra de Descartes no volveremos a encontrar, al menos en estos términos, justificación semejante de la veracidad de nuestros conocimientos. Dejamos aquí, por el momento, simplemente, constancia de la solución propuesta en el Discurso para es problemática. En las Meditaciones volverá a aparecer la cuestión, pero será resuelta por otros medios.

La problemática central que venimos señalando como planteada por Descartes desde los momentos en que redactaba las Regulae, la de la relación entre el conocimiento y la realidad - con todas las variantes en que se ha presentado hasta el momento - es, pues, también, tratada en el Discurso. Ya hemos indicado en qué términos. Con todo, como decíamos más arriba, hay algo que hace de esta obra un texto singular: su cuarta parte; en ella se abordan, justamente, en palabras del autor, las cuestiones metafísicas más importantes. Hora es de que nos adentremos en su análisis.

Habíamos señalado más arriba - cfr. cap. I - que la concepción que Descartes tiene del sentido y del contenido mismo de la disciplina metafísica es, en los diferentes momentos de su obra, distinta. Señalábamos a este respecto cómo, por un lado, pretende que los objetos de investigación que le corresponden son los relacionados con el alma y con la demostración de la existencia de Dios y cómo, por otra parte, se aprecia en su pensamiento una progresiva tendencia a incluir en los análisis metafísicos cuestiones relacionadas con los principios mismos del conocimiento y, a partir de las Meditaciones, a tematizar incluso una ontología en sentido pleno. El "capítulo metafísico" del Discurso constituye la primera tematización explícitamente metafísica que puede leerse en la obra de Descartes, y en su desarrollo vamos a encontrar las marcas de esta doble concepción de la disciplina, por más que la pretensión del texto sea presentar la continuidad de una misma perspectiva; por un lado asistimos al esfuerzo por la construcción de la "teología racional", por otro, las líneas de fuga del texto anuncian la apertura de un nuevo campo aún no definitivamente clarificado y, por lo mismo, aún sin trabazón teórica definida en el contexto del discurso.

El desarrollo argumentativo de la cuarta parte del Discurso comienza, precisamente, poniendo en acción la primera de las reglas del método - la de la evidencia - que hemos visto diseñar en la parte segunda. La regla en cuestión impedía incluir en los juicios cualquier cosa en la que el espíritu encontrara alguna ocasión para dudar; ahora, se nos dice, será preciso que yo rechace "como absolutamente falso, todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda"<sup>135</sup>. La formulación, empero, presenta una novedad respecto de lo establecido en la regla misma, por cuanto no se trata únicamente de rechazar todo aquello que pueda ser puesto en duda sino, más bien, de utilizar este principio como procedimiento de búsqueda de lo primero indudable, esto es<sup>136</sup>, "para ver si, después

---

<sup>134</sup> Discurso, quinta parte; Oph, I, pp. 613-614; AT, VI, 41.

<sup>135</sup> Discurso, cuarta parte; Oph, I, pag. 602; AT, VI, 31.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

de esto, quedaba alguna cosa entre mis creencias que fuera enteramente indudable". La duda funciona, pues, no sólo como elemento discriminativo, como proceder puramente negador, sino, fundamentalmente, como punto de arranque para la búsqueda de la verdad. No se trata sólo de rechazar lo dudoso: el proceder que instaura la cuarta parte del Discurso supone la aceptación como verdadero de lo no-dudable y, por tanto, la búsqueda de aquello que escapa a la posibilidad de duda. La conversión de la duda en elemento metodológico clave es, así, una novedad introducida en el excurso metafísico que esta parte compone, más allá de lo que las propias reglas del método enunciadas hacían prever. La duda se convierte, por tanto, en elemento clave para el proceder racional en la búsqueda de las verdades; esta es la primera de las importantes consecuencias del texto que analizamos. Tiene, además, otra tampoco desdeñable: la transformación de la duda en elemento de construcción positiva implica la aceptación del principio - aún no formulado por Descartes -, según el cual la claridad y la distinción (lo contrario de la posibilidad de duda) se convierten en norma inmediata de certeza. Es por eso que, mientras en las Regulae la evidencia del "intuitus mentis" era afirmada sin justificación sólo en función de la apuesta teórica y vivencial por la validez de la luz natural, ahora, su evidencia puede ser justificada por la imposibilidad absoluta de imaginar algún motivo que haga dudar de todo aquello que se conciba clara y distintamente: claro y distinto es, precisamente, todo aquello que no puede ser puesto en duda.

Preciso es, por tanto, ver de qué cosas puedo imaginar los menores motivos de duda para, de este modo, comprobar si hay algo indudable; y a ello se dedica el texto: "De este modo, puesto que los sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal como ellos nos la hacen imaginar. Y puesto que hay hombres que se equivocan al razonar, incluso acerca de las más simples materias de geometría, cometiendo en ellas paralogismos, juzgando que yo podía errar tanto como cualquier otro, rechacé como falsas todas las razones que antes había tomado por demostraciones. Finalmente, considerando que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos, los podemos tener también cuando dormimos sin que, sin embargo, ninguno e ellos sea verdadero, decidí fingir que todas las cosas que alguna vez habían llegado a mi espíritu no era más verdaderas que las ilusiones de mis sueños"<sup>137</sup>. Hay, así, tres tipos de creencias - puesto que creencias anteriormente admitidas es lo que se está analizando desde la perspectiva de la posibilidad de duda - de las que puedo perfectamente dudar<sup>138</sup>: 1 , que haya algo tal como los sentidos nos hacen imaginar (porque los sentidos nos engañan a veces); 2 , que sean ciertas las razones que anteriormente tuve por demostraciones (porque hay hombres que se equivocan al razonar y yo, como cualquier otro, puedo equivocarme); 3 , que los pensamientos que tenemos estando despiertos, sean más verdaderos que los que tenemos dormidos (porque podemos tener dormidos los mismos pensamientos que tenemos mientras permanecemos despiertos). Lo que Descartes está poniendo en duda, así, no es otra cosa que la certeza que tenemos respecto de la conformidad de los sentidos con las cosas, de la corrección de los razonamientos que realizamos, o de la distinción que establecemos entre los pensamientos que nos asaltan en el sueño o en la vigilia. En otros términos, lo que se pone en duda es el supuesto común de la adecuación entre los pensamientos que formulo y la realidad exterior a la que pretendidamente se refieren. Sin embargo, no puedo dudar de mi propia actividad pensante. Nada hay de indudable en lo que respecta a la relación entre lo ideado y el mundo; nada dudoso es el hecho de la ideación: "me di cuenta de que, mientras quería así pensar que todo era falso, era totalmente necesario que yo, que lo pensaba, fuera alguna cosa"<sup>139</sup>. No puede ponerse en duda, por tanto, la realidad de la

---

<sup>137</sup> Ibidem; OPh, I, pp. 602-603; AT, VI, 32.

<sup>138</sup> Nótese que, pese a que varios comentaristas cometen el error de identificar ambas formulaciones, lo que se está proponiendo como dudoso en el Discurso tiene poco o nada que ver con lo que las Meditaciones propondrán. Sobre esta cuestión volveremos más adelante.

<sup>139</sup> Discurso, cuarta parte; OPh, I, pag. 603; AT, VI, 32.

ideación misma, por más que podamos dudar de la conformidad "externa" de los objetos de la ideación; y de esta realidad - que Descartes sintetiza en la afirmación según la cual pienso, luego soy - puede decirse que es tan firme y segura que "las más extravagantes suposiciones de los escépticos"<sup>140</sup> no pueden afectarla.

La evidencia de la existencia del pensamiento, de la existencia de la ideación, así, es pensada como independiente de la realidad exterior, como, incluso, indiferente a su misma existencia. El pensamiento, considerado en sí mismo, es plenamente autónomo y, por tanto, sus dinámicas propias son sólo las dinámicas de la ideación<sup>141</sup>. La duda ha puesto sobre la mesa la indudabilidad de la actividad pensante.

Y sin embargo, Descartes afirma algo más: de la certidumbre del proceder autónomo del pensamiento se sigue que yo, que pienso, existo; se sigue, además, que ese yo que existe consiste únicamente en pensamiento, y que nada tiene que ver con cosa material alguna; que, finalmente, ese yo que piensa es una substancia: "Después, examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía ningún cuerpo, y que no había ningún mundo ni ningún lugar en el que yo estuviera, pero que no podía fingir que yo no existiera, y que, por el contrario, del hecho mismo de que pensase en dudar de la verdad de las demás cosas se seguía muy evidentemente y muy ciertamente que yo existía, mientras que, con sólo que hubiera dejado de pensar, aunque el resto de las cosas que alguna vez hubiera imaginado fueran ciertas, no tendría ningún motivo para creer que yo hubiera existido, conocí por todo esto que yo era una substancia cuya esencia y naturaleza consiste en pensar y que, para ser, no necesita de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material"<sup>142</sup>. Sea como sea - sobre esta cuestión volveremos cuando tratemos la manera en que el asunto se presenta en las Meditaciones -, lo más importante para la argumentación que se desarrolla en las siguientes páginas del texto es, precisamente, la consideración independiente del pensamiento respecto de cualquier cosa que sea ajena a su propia dinámica<sup>143</sup>.

El problema que se plantea a continuación, en esta perspectiva, consiste en la clarificación de cual sea el origen de aquellas ideas que, estando en nuestra mente, no pueden tener su origen en

---

<sup>140</sup> Ibidem.

<sup>141</sup> Es conveniente aquí, así lo pensamos, recordar las palabras que el 27 de febrero de 1637 escribía Descartes al P. Mersenne a propósito de esta misma cuestión (el texto en cuestión ha sido, por lo demás, citado en la nota 19 del capítulo anterior): "En cuanto a vuestra segunda objeción, a saber, que no he explicado con suficiente amplitud de dónde conozco que el alma es una substancia distinta del cuerpo y cuya naturaleza es únicamente pensar, lo cual es la única cosa que hace oscura la demostración acerca de la existencia de Dios, reconozco que lo que escribís sobre ello es muy cierto, y también que esto hace de mi demostración acerca de la existencia de Dios difícil de entender. Pero sólo podía tratar mejor este asunto explicando ampliamente la falsedad o la incertidumbre que se encuentra en todos los juicios que dependen de los sentidos o de la imaginación, para mostrar en seguida cuales son los que sólo dependen del entendimiento puro y cuan evidentes y ciertos son". Lo que está en cuestión, para Descartes, pues, es la distinción entre el proceder de la ideación a partir de los datos de los sentidos, proceder falso o incierto, y aquél otro proceder que se sigue únicamente del funcionamiento del entendimiento puro, y cuyas conclusiones son ciertas y evidentes.

<sup>142</sup> Discurso, cuarta parte; OPh, I, pp. 603-604; AT, VI, pp. 32-33. Conviene señalar en este punto varias cuestiones que, en el fondo, vienen a ser una misma: 1 , que como el propio Descartes sabe - véase a este respecto el texto de la nota anterior - no está perfectamente justificado el salto a la afirmación de un yo que piensa al margen de cualquier referencia al mundo externo; 2 , que la afirmación del proceder autónomo del pensamiento no tiene necesariamente que suponer entender el pensamiento como siendo propio de un yo identificado con la individualidad personal; 3 , que tampoco es evidente el paso de la afirmación del "pienso" a la existencia de una "cosa que piensa" a la que, además, se le atribuye la calificación de substancia. En relación con esta problemática puede ser de utilidad la lectura del texto de R. Frondizi, Substancia y función en el problema del yo, Buenos Aires, Losada, 1.952.

<sup>143</sup> Precisamente del análisis de esta dinámica va a obtener Descartes - pero esto será en las Meditaciones -, como algo igualmente evidente, la necesidad de afirmar la existencia de Dios.

nosotros. La consideración según la cual la esencia o naturaleza del yo que piensa es el pensar, trae aparejada inmediatamente su comprensión como limitada: pensar, en la perspectiva cartesiana es, entre otras cosas, dudar, y, en la medida en que dudar supone ser consciente de no poseer la perfección del conocimiento, implica, por un lado, comprenderse uno mismo como imperfecto y, por otro, formarse una idea de la perfección como algo que me es ajeno. Por la reflexión en torno a la duda el yo que piensa se hace consciente de su imperfección. Y, sin embargo, señala Descartes, la idea del ser perfecto que está en mi alma, no puede tener en mí su origen.

La primera de las demostraciones de la existencia de Dios que nos ofrece Descartes va a tener en esta consideración su punto de partida: "Después de esto, reflexionando sobre el hecho de que dudaba y que, en consecuencia, mi ser no era totalmente perfecto, pues veía claramente que es una mayor perfección conocer que dudar, intenté buscar de dónde había yo aprendido a pensar en algo más perfecto de lo que yo era; y conocí evidentemente que tendría que deberse a alguna naturaleza que fuera en efecto más perfecta"<sup>144</sup>. La argumentación utilizada hace una distinción entre la idea de un ser más perfecto que yo y las ideas que yo pudiera tener acerca de cosas exteriores a mí mismo. Mientras que el origen de estas últimas, en último término, no me interesa: pueden perfectamente derivarse de mi misma naturaleza en tanto que tiene alguna perfección, o de la nada, en tanto que soy imperfecto, la idea de un ser perfecto no puede tener por causa ni mi propia naturaleza, porque su perfección es menor, evidentemente, que la de un ser que hemos considerado como más perfecto, ni, por los mismos motivos, de la nada. Una segunda demostración de la existencia de Dios procede, igualmente, de la noción que he formado de mí mismo como siendo imperfecto: "A lo cual añadí que, puesto que conocía ciertas perfecciones que yo no poseía, no era yo el único ser existente (...), sino que, necesariamente, tendría que haber otro más perfecto, del que yo dependiera, y del que habría adquirido todo lo que tenía"<sup>145</sup>. La imperfección, afirmada como correlato de la duda, supone para el hombre la imposibilidad de ser el origen de la idea de perfección y, al mismo tiempo, la necesidad de depender de un ser perfecto; y cualquiera de estas dos consideraciones impone como evidencia la existencia de Dios: como origen de la idea de ser perfecto, y como causa de todas las perfecciones.

Del proceder a partir de la duda, como vemos, obtiene Descartes, por un lado, la noción del alma como teniendo por esencia el pensar, y ajena a cualquier consideración de la materia; por otro, es el punto de apoyo de dos demostraciones de la existencia de Dios. Y sin embargo, ninguna de las dos cuestiones es resuelta de modo satisfactorio: basta leer el resumen con que se abren las Meditaciones para notar que lo dicho acerca del alma - que aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es - exige, como momento previo, la clarificación de lo que sea el cuerpo; basta fijarse en las demostraciones de la existencia de Dios, para advertir que el nervio de ambas consiste en la afirmación previa de la imperfección del yo que piensa, extraída, precisamente, del momento de la duda. Pero Descartes no ha establecido hasta qué punto y por qué motivos no puedo ser la causa de la idea del ser perfecto - máxime cuando la propia exposición muestra claramente que obtengo esa idea a partir de la previa consideración de mi imperfección -, puesto que nada ha dicho de cómo haya de ser entendido el proceso de la ideación, ni ha explicado los motivos por los que un ser imperfecto tiene que tener por causa, necesariamente, a un ser perfecto.

Lo que constituye para Descartes el objeto más propio de la Metafísica - la demostración de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma -, por tanto, aparece tratado en la cuarta parte del Discurso. Como veíamos, la decisión de incluir estas cuestiones en el texto sólo es tomada cuando éste está a punto de ser publicado, y los motivos de su inclusión, si hemos de creer al autor, hacen

---

<sup>144</sup> Discurso, cuarta parte; OPh, I, pag. 605; AT, VI, pp. 33-34.

<sup>145</sup> Ibidem; OPh, I, pag. 606; AT, VI, 34.

referencia a dos tipos de consideraciones: en primer lugar, la importancia intrínseca de las cuestiones mismas, en segundo, la necesidad de fundamentar en su verdad la verdad del resto de las cuestiones tratadas. Sin embargo, la forma en que esta problemática es introducida, es índice de la modificación que a los ojos de Descartes está sufriendo la consideración misma de la disciplina abordada; es índice también del grado de maduración que ha alcanzado la nueva consideración. A este respecto son reseñables varias circunstancias: el tratamiento de la problemática de Dios y del alma - como hemos señalado, y como el propio autor reconoce posteriormente - no es realizado con el suficiente detenimiento; a estos importantes temas, el texto dedica apenas cinco páginas<sup>146</sup>; además, en la misma parte cuarta son abordadas otras problemáticas diferentes que tienen que ver precisamente - como señalaremos - con la relación que deba establecerse entre los contenidos del pensamiento y la realidad, y, además, por más que se pretende explícitamente, el resto de las verdades que el método permite descubrir, en nada se hacen depender, en su trabazón teórica, de la manera en que se abordan las demostraciones acerca de Dios y del alma.

Así, una vez establecidas las primeras verdades metafísicas, el texto pasa al estudio de otras cuestiones: "Después de esto, quise buscar otras verdades, y, habiéndome propuesto el objeto de los géometras, que yo concebía como un cuerpo continuo o un espacio indefinidamente extenso en longitud, anchura, y altura o profundidad, dividido en diversas partes que podían tener diversas figuras y tamaños y ser movidas o trasladadas de todas las formas, pues los géometras suponen todo eso en su objeto, recorrí algunas de sus más sencillas demostraciones"<sup>147</sup>. Todo parece, pues, indicar que Descartes va a pasar a la justificación de esas verdades de la geometría a partir de las verdades encontradas anteriormente; sin embargo, nuevamente el cumplimiento efectivo del discurso da muestras evidentes de que es otra la problemática con la que se enfrenta nuestro autor: lejos de pasar a la construcción de nuevas verdades, la argumentación retorna a la cuestión que en este momento es crucial para el pensamiento cartesiano, la de la relación de lo pensado con la realidad. De este modo<sup>148</sup>, "habiendo notado que esa gran certeza que todo el mundo le atribuye no está fundada sino en que son concebidas evidentemente, siguiendo la regla que acabo de señalar, noté también que en ellas no había absolutamente nada que me asegurase la existencia de su objeto". Lo que concebimos evidentemente, pues, en función de la primera de las reglas del método, es cierto; pero su veracidad nada dice de la existencia real del objeto concebido. Lo que distingue, así, la consideración de la existencia de Dios de la que hace referencia a la existencia de los objetos es, únicamente, la afirmación de la existencia como comprendida en la definición del ser perfecto; la peculiaridad de esa idea - el que no pueda haber sido formulada por nosotros, que somos imperfectos -, es lo único que garantiza su correspondencia con algo que sea exterior a nuestro pensamiento mismo, y esto no puede ser afirmado de ninguna otra idea de las que posee el yo que piensa. Precisamente por esta circunstancia<sup>149</sup>, cuando menos tanto como cualquier demostración geométrica, es evidente que Dios existe. Por un lado, pues, las demostraciones de la geometría - o cualesquiera otras -, en tanto que evidentes, son ciertas; por otro, por muy ciertas que sean, nada nos dicen de la existencia de su objeto. El proceder de la ideación nada tiene que ver con la realidad material, ni dice nada acerca de su existencia. Por lo demás, de esa existencia, nada pueden tampoco decirnos los sentidos o la imaginación: "incluso los filósofos tienen por máxima, en las escuelas, que no hay nada en el entendimiento que no haya estado primeramente en los sentidos, y, sin embargo, es cierto que las ideas de Dios y del alma no lo han estado nunca. Me parece que aquellos que quieren usar su imaginación para comprenderlas, hacen lo mismo que si, para oír los sonidos o

---

<sup>146</sup> Ibidem; *OPh*, I, pp. 601-607; *AT*, VI, pp. 31-36.

<sup>147</sup> Ibidem; *OPh*, I, pag. 608; *AT*, VI, pag. 36.

<sup>148</sup> Ibidem.

<sup>149</sup> Ibidem.

sentir los olores, quisieran servirse de los ojos: hay, con todo, una diferencia, y es que el sentido de la vista no nos asegura menos de la verdad de sus objetos, de lo que lo hacen los del olfato o el oído; sin embargo, ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos podrían jamás asegurarnos de nada si nuestro entendimiento no interviniera en ello"<sup>150</sup>. Así, por más que podamos tener una seguridad moral<sup>151</sup> de la existencia de las cosas exteriores, no podemos, en ningún caso, tener una seguridad metafísica.

Tiene así sentido la afirmación que veíamos aparecer en los albores de la quinta parte del Discurso, según la cual Dios ha establecido las leyes de la naturaleza y, al mismo tiempo, ha impreso en nuestras almas las nociones con las que pueden ser conocidas. De ningún otro modo podría ser explicada, en los términos en que la cuestión es planteada en este texto, la correspondencia de los discursos de la ciencia con la realidad cuyo conocimiento permiten. Sólo la existencia de Dios es capaz de garantizar - y es este el único papel que el Discurso asigna a su existencia en el entramado de razones que se articulan - el papel del conocimiento como conocimiento que conoce el mundo. Es por eso que, sin otra justificación que la afirmación mera, la correspondencia del orden del discurso con la realidad se hace girar en torno a la perfección divina, "pues, primeramente, incluso eso que antes he tomado por una regla, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas, no es seguro sino a causa de que Dios es o existe, y de que es un ser perfecto, y de que todo lo que está en nosotros viene de él. De donde se sigue que nuestras ideas o nociones, siendo cosas reales y que vienen de Dios, en la medida en que son claras y distintas no pueden ser sino verdaderas"<sup>152</sup>; es por eso, también, que una vez demostrada la existencia de Dios, no quedan ya motivos para dudar de la veracidad de los pensamientos que tenemos estando despiertos (e incluso sería verdadera toda idea clara y distinta que tuviéramos en sueños), ni puede negarse - aunque la razón nada nos diga sobre esto - que todas nuestras ideas o nociones tengan algún fundamento de verdad, alguna relación con la realidad.

Si el Discurso, que empezó siendo un texto de reclamo, terminó presentando - contra todo pronóstico - la primera tematización expresa de las cuestiones metafísicas, podría pensarse que en él encontraríamos lo tantas veces anunciado por Descartes como necesario: la fundamentación metafísica de la posibilidad del conocimiento. Sobre esto, ciertamente, algo ha quedado dicho, pero nada con la suficiente entidad como para ser considerado definitivo: la existencia de Dios garantiza la veracidad de todo lo que conocemos con claridad y distinción. Sin embargo, lo escrito no es, no puede ser, la fundamentación metafísica del conocimiento físico. Los Ensayos del método no están sustentados en las verdades metafísicas afirmadas en la cuarta parte, y, como ya mostrábamos más arriba, tras la publicación del Discurso, Descartes sigue remitiendo al Mundo como lugar en el que se encuentran sus fundamentos. Aunque la claridad y la distinción de las verdades de la geometría configuren a ésta como una disciplina en la que todo es evidencia, en ningún lugar se ha justificado que el supuesto mecánico en que se fundamenta la explicación de la física sea concebido con claridad y distinción. Dicho de otro modo, puesto que la geometría se refiere a un objeto cuya existencia no tiene por qué ser pensada fuera del pensamiento, basta justificar la veracidad de lo evidente para aceptarla como ciencia; la física, sin embargo, se diferencia de la geometría en la necesaria consideración de su objeto como objeto exterior realmente existente y, precisamente, esto no ha sido justificado. El problema consiste, fundamentalmente, en que el Discurso ha insistido tanto en la distancia insalvable que hay entre el mundo material y el alma que, por más que pretenda justificarse, no queda en él resquicio desde el que pensar la posibilidad de un pensamiento que de cuenta del mundo material.

---

<sup>150</sup> Ibidem; OPh, I, pag. 609; AT, VI, pag. 37.

<sup>151</sup> Ibidem, OPh, I, pag. 610; AT, VI, pp. 37-38.

<sup>152</sup> Ibidem; OPh, I, pp. 610-611; AT, VI, pag. 38.

El Discurso, así, por las perspectivas que abre en relación con la justificación del proceder metodológico, sobrepasa los límites - y esa es su grandeza - de una mera "introducción" para los Ensayos; pero, precisamente porque el problema que llevó a Descartes a plantear en esta obra la cuestión de la justificación del conocimiento es la necesidad de una justificación para su concepción física, lo que en ella es afirmado no puede ser, para su propio autor, satisfactorio.

El tratamiento que la cuarta parte del Discurso hace de las cuestiones metafísicas no es satisfactorio para Descartes: no ha solventado los problemas de fundamentación que el proceder metodológico de la nueva Física plantea. Ni siquiera los argumentos que en el texto pretendían demostrar la inmortalidad del alma y la existencia de Dios pueden pasar por definitivos. Como veíamos señalar a nuestro autor en 1.638<sup>153</sup>, la cuarta parte es la menos elaborada de toda la obra, y ello pese a que la fundamentación metafísica será el problema central de su concepción física desde el momento en que reciba las primeras críticas. Nada puede extrañar, por tanto, puesto que la problemática que en ella es abordada es - lo es cada vez más - fundamental para Descartes, que se plantee como imprescindible la clarificación de los aspectos que allí se habían tratado de manera superficial o poco clara. Es por eso que la consideración que las Meditaciones tienen a sus ojos es la de un texto en el que se proponía aclarar lo escrito en la cuarta parte del Discurso<sup>154</sup>.

Podría pensarse, si aceptamos esta perspectiva, que las Meditaciones, ciertamente, vuelven sobre los mismos temas que antes fueron planteados como perteneciendo a la metafísica, profundizan en ellos, eliminan las dificultades de su anterior argumentación y, además, como si de una recuperación de lo dicho en el Mundo se tratase, introducen la fundamentación que allí se ofrecía de la Física. Algo así es lo que el propio Descartes va dando a entender a sus más habituales correspondientes durante 1.639 y 1.640: "la parte del espíritu que más ayuda a las matemáticas, a saber, la imaginación, perjudica más que sirve para las especulaciones metafísicas. Tengo ahora entre manos un Discurso en el que pretendo aclarar lo que antes he escrito sobre el tema; no contendrá más que cinco o seis pliegos de impresión, pero espero que contendrá una buena parte de la metafísica"<sup>155</sup>; "pienso haber demostrado enteramente la existencia de Dios y la inmortalidad del alma humana"<sup>156</sup>; "eso poco de metafísica que os envió contiene todos los principios de mi física"<sup>157</sup>. De estas tres cuestiones sólo la última es una novedad, las otras dos, ciertamente, han sido tratadas en el Discurso.

Puede perfectamente hacerse encajar en este supuesto el contenido mismo de las Meditaciones a poco que se intente: En el Discurso se aplicaba por primera vez el procedimiento metodológico de la duda como camino en la búsqueda de lo indudable, en las Meditaciones se dedica la primera meditación al análisis de las cosas que pueden ser puestas en duda. Si allí se llegaba a la primera evidencia de la existencia del yo que piensa, aquí se dedica a una cuestión semejante la segunda meditación. Si allí se procedía, posteriormente, a la demostración de la existencia de Dios,

---

<sup>153</sup> Carta al P. Vatier, de 22 de febrero de 1.638; OPh, II, pag. 26.

<sup>154</sup> Carta a Huygens de 31 de julio de 1.640; OPh, II, pp. 258-259.

<sup>155</sup> Carta al P. Mersenne de 13 de Noviembre de 1.639; OPh, II, pag. 151. En nota al pie de página, Alquié sostiene que "lo antes escrito sobre el tema" corresponde al famoso tratado de metafísica de 1.629, del que ya hemos hablado. No pensamos que sea una hipótesis plausible: nada sabemos del contenido de ese tratado y, sin embargo, sabemos que en el Discurso se ha hablado, precisamente, de la necesidad de entender la metafísica - es preciso separar la mente del comercio con los sentidos para captar la evidencia de la existencia de Dios y la esencia pensante del alma - como una disciplina no dependiente de los "dictados" de la sensación y de la imaginación.

<sup>156</sup> Carta citada a Huygens; OPh, II, pag. 259.

<sup>157</sup> Carta al P. Mersenne, de 11 de noviembre de 1.640; OPh, II, pag. 275.



aquí se plantea el mismo problema en la meditación tercera. Si allí se procedía a la identificación de las primeras verdades encontradas como más ciertas que, incluso, las demostraciones de la geometría, y a la identificación de la existencia de Dios como el origen de la veracidad de la evidencia y como fuente de toda perfección, aquí se dedica la cuarta meditación a la clarificación de lo que debe entenderse por error y a mostrar cómo el error no puede proceder de la divinidad y, en la quinta meditación, tras ofrecer una nueva prueba de la existencia de Dios, se le identifica como el garante de la absoluta validez cognoscitiva de la evidencia y de toda verdad que pueda ser conocida. Finalmente, la meditación sexta - como continuación de ciertos elementos analizados en la quinta - constituirá el momento de la tematización de la novedad referida a las cosas físicas.

Puede perfectamente, pues, pensarse la continuidad temática como explicación para la redacción de las Meditaciones. Es más, parece que el propio Descartes "lee" de esa forma este texto e, incluso, mantiene en él el orden y, en muchos casos, los ejemplos mismos que aparecían en aquella obra. Un análisis más atento de los contenidos de este texto fundamental, empero, muestra otra cosa.

Las Meditaciones no son la clarificación de lo señalado en la cuarta parte del Discurso. Son una cosa distinta. La estructuración de las cuestiones es, formalmente, la misma, pero se debe sólo a que, por un lado, Descartes concibe el texto como clarificación y a que, por otro, en el fondo la misma preocupación es la que anima en ambos casos la tematización de lo metafísico. Se trata, tanto en uno como en otro texto, y venimos viendo cómo Descartes lo señala continuamente, de fundamentar la posibilidad misma de conocer, y esta problemática supone y exige, al menos en parte, las mismas cosas en ambas obras: supone la aceptación del proceder gnoseológico construido ya desde el momento de la redacción del Mundo como proceder ordenado de la razón; exige justificar la peculiar relación que la metodología cognoscitiva adoptada establece entre el discurso y la verdad que expresa. En el Discurso, esta exigencia se manifestaba como apuesta por la fundamentación de la referencia a un mundo físico existente del discurso que sobre él proyecta la evidencia. En el Discurso esta exigencia ponía sobre el papel la autonomía del pensamiento respecto del mundo material, en las Meditaciones, queda establecido el conocimiento como conocimiento de algo que existe materialmente. En cualquiera de los dos casos, el supuesto básico es aquél según el cual podemos afirmar algo con verdad, sólo de aquello que nos es cognoscible - y cognoscible en los términos del "orden" afirmado como lo más propio del conocer -, por eso en ambos textos la argumentación "metafísica" parte de la posición gnoseológica; por eso ambos textos implican una gnoseología. Sin embargo, mientras que el Discurso limita su formulación al ámbito del modo de funcionamiento del pensamiento, las Meditaciones buscan la justificación ontológica de la gnoseología aplicada. Dicho en otros términos, mientras que en 1.637 la problemática que preocupa a Descartes es la de justificar la veracidad de lo que concebimos con claridad y distinción, sin por ello renunciar a la independencia de la ideación respecto del orden de lo real<sup>158</sup>, en 1.640, más bien, es la de asegurar que las cosas que concebimos con claridad y distinción son realmente tal como las concebimos. La consideración de lo que sea la Metafísica va a adquirir así, para Descartes, a partir de las Meditaciones, unas características que serán muy cercanas a las de la Metafísica tradicional: nuevamente el discurso y las cosas de que versa van a ser pensados como siendo la expresión de un mismo orden; la diferencia será sólo - pero no es poca cosa -, la diferente versión del "orden" que ambas metafísicas presentan.

No se trata, decimos, de aclarar lo ya escrito; se trata de escribir algo diferente. Y la mera comparación de la forma en que las cosas se plantean en ambos textos es una buena prueba:

---

<sup>158</sup> Y ello indica hasta qué punto, pese a que hemos visto a Descartes afirmar - en el Mundo y en el Discurso - el orden como orden dado en la realidad física, aún no se ha formado en su filosofar la concepción según la cual esta cuestión exige una tematización ontológica del orden, distinta de la concepción escolástica. Es esta última concepción la que está siendo rechazada cuando se niega la participación del mundo material en el proceder de la ideación.

## Discurso

### Duda

Rechazar todo lo que sea posible poner en duda, para ver si hay entre mis creencias alguna indudable.

### De qué se duda

- 1 de que haya algo tal como los sentidos nos hacen imaginar.
- 2 de la validez de los razonamientos más simples de geometría que realizamos, puesto que nos podemos equivocar.
- 3 de que los pensamientos que tenemos estando despiertos sean más ciertos que las ilusiones de los sueños.

## Meditaciones

### Duda

De todas mis antiguas opiniones (de todo aquello que no esté previamente fundamentado), para empezar por los fundamentos.

### De qué se duda

- 1 de los datos que me ofrecen los sentidos.  
. pero no de que tengo        sensaciones.
- 2 de que esté soñando (de que las sensaciones que tengo se correspondan con la realidad, puesto que no puedo distinguir el sueño de la vigilia).  
. pero no de que esas cosas de las que tengo sensaciones existan (porque ahora las esté soñando).  
. ni de que existan otras cosas más simples y universales (extensión, figura...)  
. por eso no son dudosas las ciencias (aunque lo sean las que dependen de cosas compuestas como la física, la astronomía, o la medicina, no lo son las que consideran cosas simples y generales como la aritmética o la geometría, que no se preocupan de si su objeto está en la naturaleza o de si no está).
- 3 de que haya alguna de esas cosas de las que tengo sensaciones (si introduzco la hipótesis del Dios engañador o la del genio maligno).
- 4 de la verdad de los razonamientos matemáticos más simples (por el mismo motivo).

En el Discurso, el proceder que parte de la duda tiene por objetivo la búsqueda de lo indudable y el rechazo de lo dudoso. Desde su consideración vemos poner fuera de lugar todas aquellas creencias que suponen la relación del pensamiento con la realidad material, todas aquellas suposiciones que se siguen de la consideración de la concordancia entre el pensamiento y su objeto. Así, incluso el segundo de los momentos de la duda, el que hace referencia a las más simples cuestiones de la geometría, gira en torno a la posibilidad de dudar de que los razonamientos que realizo en esta disciplina sean correctos, pero sólo porque yo, como cualquier otro, puedo equivocarme, id est, puedo formular unas cadenas deductivas en las que esté presente un paralogismo; no se trata, así, de dudar acerca de la corrección de las matemáticas sino, más bien, de la corrección de un razonamiento matemático particular -el que yo realizo- porque no coincide con la manera correcta de llevarlo a término. El

Discurso, por tanto, pone fuera de lugar cualquier tipo de referencia a "lo exterior"<sup>159</sup> y, por eso, sólo puede encontrar como verdad indudable la existencia de un yo que piensa y cuya toda esencia o naturaleza es pensar.

Las Meditaciones, sin embargo, elaboran un planteamiento diferente: no se trata de dudar para rechazar lo dudoso - es más, como veremos, en este texto, y a diferencia de lo que sucede en el Discurso, serán recuperadas, una a una, cada una de las cosas que en este proceso han sido puestas en duda - sino de poner al margen, mediante el procedimiento de la duda, todas aquellas opiniones que se poseen sin una previa fundamentación metafísica o cognoscitiva. Lo que puede ser dudado es rechazado, pero sólo mientras perduren los motivos por los que ha sido puesto en duda. La duda no es aquí, ya, el proceso para localizar lo evidente; es, de manera muy otra, el proceso en el que ponemos al margen aquello de lo que no tenemos evidencia. Es por eso que, en el análisis de las cosas que pueden ser puestas en duda, a lo largo de la primera meditación, Descartes no dejará de insistir - es esta una nueva discrepancia que se observa entre ambos textos - en la diferencia que hay entre dudar de algo y afirmar su falsedad, y, por eso mismo, en la segunda meditación no señalará ya que la esencia del hombre sea pensar sino, lo que es muy diferente, que sólo podemos concebir clara y distintamente al hombre - en ese estadio de construcción del texto - como una cosa que piensa. En ningún momento, en las Meditaciones, es rechazada la posibilidad real de que lo no evidente sea, sin embargo, cierto. Esto último, precisamente, es lo que indica la manera en que nuestro autor procede a delimitar las opiniones que pueden ser puestas en duda, señalando, al mismo tiempo, cómo esa duda no implica otras: podemos dudar de que los datos que nos ofrecen los sentidos, y podemos dudar de que nuestras sensaciones y pensamientos se deban a algo distinto de las ilusiones que forjamos durante los sueños; pero no podemos dudar de que tengamos sensaciones, ni de que las cosas de las que tengo sensaciones - sueño o esté despierto - existan, ni de que existan cosas tales como la extensión, la figura, el número o el tiempo, ni tampoco podemos dudar de la verdad de las demostraciones geométricas. Podemos dudar, pues - y esto es lo que vienen a indicar los dos primeros momentos de la duda que son aducidos - de la concordancia actual de nuestros pensamientos (tanto de nuestras sensaciones cuanto de nuestros razonamientos) con la realidad, pero no podemos dudar de la existencia real, ni respecto de aquellas cosas que sentimos o imaginamos, ni respecto de las relaciones establecidas en los discursos de la ciencia. Si en el Discurso era posible dudar de cualquier referencia a una realidad exterior al pensamiento mismo - incluso de la validez de las demostraciones de la matemática, puesto que puedo equivocarme; id est, porque supongo que la validez de estas demostraciones depende de la capacidad del pensamiento para formularlas con corrección y, por tanto, de ajustar sus producciones a una verdad "exterior" a él mismo - en las Meditaciones no sólo se está dando por supuesta la veracidad absoluta de todo lo que sea evidente, de todo lo que concibamos con claridad y distinción, sino que, además, se está indicando que toda concepción clara y distinta exige la existencia - aunque no la concordancia inmediata - de aquello que es concebido: no puedo dudar de que tengo sensaciones, no puedo dudar de la existencia de las cosas simples y universales tales como el número o la figura, no puedo dudar de las verdades de la ciencia.

Esta cuestión, la evidencia de lo verdadero - sin necesidad, por tanto, de un proceder metodológico que intente buscar lo primero evidente - que es presentada aquí como algo que no puede ser puesto en duda, ha sido tematizada por Descartes en el período en que está dando las últimas pinceladas a las Meditaciones: en octubre de 1.639 escribe en carta a Mersenne<sup>160</sup> a propósito de un

---

<sup>159</sup> Y "lo exterior", aquí, es lo exterior a los pensamientos que formulo: incluso las leyes de la matemática son exteriores a mi razonamiento matemático desde el momento en que, al realizarlo, puedo no seguirlas.

<sup>160</sup> Carta al P. Mersenne de 16 de octubre de 1.639; *OPh*, II, pp. 144-145; el título del libro de Herbert (barón de Cherbury) era *De la Verité, en tant qu'elle est distincte de la Révélation, du Vraisemblable, du Possible et du Faux*, y en 1.639 acababa de aparecer la tercera edición.

libro de E. Herbert sobre la verdad, las siguientes expresiones: "Él examina lo que es la verdad; en cuanto a mí, nunca he dudado de ello, pareciéndome que es una noción tan trascendentalmente clara, que es imposible ignorarlo: en efecto, hay bastantes medios para examinar una balanza antes de usarla, pero no los habría para aprender lo que es la verdad si no se la conociera naturalmente. Pues qué motivo tendríamos para aceptar lo que nos lo enseñara si no supiéramos que es cierto, es decir, si no conociéramos la verdad? De este modo, se puede explicar quod nominis a aquellos que no entienden la lengua, y decirles que la palabra verdad, en su significación propia, denota la conformidad del pensamiento con su objeto, pero que, cuando se atribuye a las cosas que están fuera del pensamiento, significa solamente que esas cosas pueden servir de objetos a pensamientos verdaderos, sea a los nuestros, sea a los de Dios. (...) El autor toma por regla de sus verdades el consentimiento universal; en cuanto a mí, no tengo por regla de las mías sino la luz natural". La verdad, por tanto, es evidente - es índice de sí misma, cabría decir utilizando la fórmula spinoziana -, y se dice de la conformidad del pensamiento con su objeto o del objeto en tanto que puede servir de objeto a pensamientos verdaderos. Conocer es conocer algo y, así, el conocimiento verdadero implica, por un lado la conformidad del pensamiento con su objeto y, por otro, la realidad objetual - aunque fuera sólo como objeto del pensamiento - del objeto pensado.

Ahora bien, esta consideración implica, al menos, dos cuestiones importantes: En primer lugar, que la duda no es ya entendida como procedimiento metodológico en la búsqueda de lo evidente - puesto que sabemos de la evidencia de, al menos, algunas verdades - y, precisamente por ello, hay que pensar su utilización, más bien, como artificio argumentativo, como artificio, desde el que conducir el discurso hasta la posición de la problemática que pretende abordarse. En segundo lugar, que desde esta consideración - tanto en la versión de la carta que acabamos de citar, como en la versión de lo que venimos comentando acerca de la primera meditación -, por cuanto insta al menos la posibilidad de establecer una distinción conceptual entre objetos del pensamiento - los que pueden servir de objetos a pensamientos verdaderos - y objetos reales, puede por primera vez abordarse la problemática real de la existencia.

Así, si los dos primeros momentos de la duda que aparecen en las Meditaciones recogen - modificando su sentido, como acabamos de señalar - los tres que habían sido planteados en el Discurso, la argumentación pasa a considerar los elementos que, a partir de ese momento, serán centrales para el desarrollo del texto, y lo hace mediante la formulación de dos nuevas posibilidades de duda, incorporadas en torno a una misma hipótesis básica. Ciertamente, en las Meditaciones el problema central y más importante no es el problema gnoseológico: acabamos de ver cómo Descartes ha señalado, frente a lo que dijo en el Discurso, que no podemos dudar de las ciencias, al menos de las que consideran cosas simples como la geometría y la aritmética. El problema central de las Meditaciones es otro: podemos incluso dudar, aunque, como señalará la meditación tercera, ésta será una duda hiperbólica o "metafísica", de que exista realmente alguna de esas cosas de las que tengo sensación (tercer momento) o de que, incluso, yo me equivoque<sup>161</sup> cuando sumo dos y tres o cuando numero los lados de un cuadrado (cuarto momento).

Todas estas cuestiones, a nuestro modo de ver, muestran perfectamente que, ya desde estos primeros momentos, no estamos ante una simple clarificación de lo señalado en el Discurso, sino ante la formulación de un nuevo planteamiento. Mientras que aquél texto insistía fundamentalmente en consideraciones gnoseológicas y, desde esa perspectiva, en la absoluta distinción del pensamiento - y

---

<sup>161</sup> Nótese cómo la cuestión vuelve a ser planteada en términos de "equivocación" pero, en esta ocasión, si me equivoco no será porque cometa paralogismos, sino porque no será posible obtener cinco sumando dos y tres, o porque no serán cuatro los lados de un cuadrado. Aquí no se pone sólo en duda, pues, la adecuación de mi razonamiento a la corrección argumentativa, sino, más bien, la posibilidad misma de que el discurso matemático diga algo sobre la realidad: que realmente dos y dos sean cuatro o que sean cuatro, realmente, los lados de un cuadrado.

del alma, por tanto - respecto de la materia - y del cuerpo, por tanto -, las Meditaciones introducen un nuevo elemento de análisis a partir de la distinción que establecen entre los dos primeros momentos de la duda, que harían referencia a la coincidencia o concordancia del pensamiento con su objeto, y los dos últimos, desde los cuales se plantea directamente el problema de la existencia real de los objetos exteriores que el pensamiento aprehende.

Por eso, precisamente, incluso la formulación del "cogito" es, en ambos textos, diferente. Mientras que el Discurso lo plantea como la primera evidencia, en las Meditaciones se plantea como el descubrimiento evidente de la primera existencia. Por eso, también, mientras que en el Discurso se entiende al yo que piensa como siendo únicamente el alma, y distinta del cuerpo, en las Meditaciones se afirma, simplemente, que no concibo el cuerpo y las cosas materiales como pertenecientes a mi yo.

### **Discurso**

#### **"Cogito"**

Aunque todas esas creencias (todos esos pensamientos) fueran falsos, yo, que los pienso, soy:

.pienso, luego soy.

#### **Qué soy?**

. Soy una substancia cuya esencia o naturaleza es pensar.

. El yo es el alma, distinto del cuerpo.

. Y ello porque puedo fingir que no tengo cuerpo y que no hay mundo, pero no puedo fingir que yo no sea.

### **Meditaciones**

#### **"Cogito"**

Aunque el Genio me engañase (y, por tanto, no existiera nada), no puede hacer que yo no piense.

. pienso, soy.

#### **Qué soy?**

para saberlo consideraré los pensamientos que surjan de mi espíritu por sí mismos.

. sólo el pensamiento me pertenece (porque no he establecido aún que exista el cuerpo y que las sensaciones se refieran a algo).

. soy mientras pienso.

. soy un espíritu, un entendimiento o una razón.

. no soy esa unión de miembros que llamo cuerpo, ni ese "aire" repartido entre mis miembros, ni un viento, soplo o vapor; porque esas cosas no las conozco como pertenecientes a mi yo, y porque es posible que no sean.

. soy, por tanto, una cosa que piensa, id est, duda, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente.

El problema que pretendían abordar las Meditaciones es el problema de la existencia; por eso en ellas el yo es, por primera vez para Descartes, una cosa que piensa, una existencia que concebimos clara y distintamente como pensante. El "cogito", en las Meditaciones no es la primera verdad - ya hemos visto que sólo mediante una duda "metafísica" se puede poner al margen, por ejemplo, la verdad de las matemáticas - sino la primera existencia<sup>162</sup> afirmada.

El paralelismo, más aparente que real, entre las formulaciones que aparecen en ambos textos, se rompe desde el momento en que las Meditaciones abandonan el ámbito de la búsqueda de la primera certeza para, desde una previa aceptación de lo evidente como indudable, pasar a construir el edificio de las evidencias, entendido como conjunto de conocimientos plenamente fundamentados. Así, si a lo largo de las dos primeras meditaciones se ha podido mantener al menos un cierto paralelismo en la propia redacción de los temas tratados en ambas obras, si hemos podido rastrear las diferentes modulaciones argumentativas con que son abordadas las problemáticas a las que se refieren, a partir de la tercera meditación entramos en un universo totalmente distinto, en el que sólo casualmente vuelven a abordarse cuestiones semejantes. Ciertamente, a partir del momento en que nos encontramos, tanto el Discurso como las Meditaciones van a tematizar la cuestión de la existencia de Dios y van a introducir una cierta dependencia del criterio de la evidencia respecto de la misma. Con todo, incluso estas dos cuestiones tienen en la obra de 1.641 un nuevo sentido.

Una vez establecida en el Discurso la verdad primera de la existencia del yo que piensa, la argumentación de la parte cuarta sigue desarrollándose a través de la investigación acerca de criterios puramente gnoseológicos. Así, señala Descartes, puesto que he encontrado una proposición verdadera y cierta, puedo pasar a considerar, adoptándola como ejemplo y como norma, qué es lo que se requiere para que una proposición cualquiera pueda ser considerada igualmente verdadera; es así como se formula el criterio de certeza que sirve de freno y de límite a la utilización de la duda: admitir como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas. A continuación - y después de la formulación de las dos famosas demostraciones de la existencia de Dios, cuestión ésta que es exigida por el tratamiento de la temática "metafísica", pero que en nada interviene en la argumentación en torno a la posibilidad del conocimiento -, y sin ningún tipo de justificación teórica, nuestro autor señala que todas las demás verdades son menos ciertas que la existencia de Dios y del alma, para, a partir de esta consideración, establecer que la existencia de Dios es lo que nos permite estar seguros de la existencia de las cosas, de la veracidad de la regla de la evidencia, de que las cosas que concebimos clara y distintamente tienen la perfección de ser verdaderas y de que no queda ningún motivo para dudar de todos aquellos pensamientos claros y distintos que, ya soñemos, ya estemos despiertos, llegan a nuestra mente. Todo se juega, en el Discurso, como en una tematización exclusivamente gnoseológica. Nada hay en su redacción que haga pensar en cosa distinta de la justificación de lo evidente.

Las Meditaciones, sin embargo, como venimos señalando, parten ya de la certeza absoluta de lo que es evidentemente concebido. Puedo establecer como regla general que todas las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas, pero no porque sea esa la conclusión a la que llegamos después de analizar el modo de ser de verdad primera alguna, sino porque de su veracidad estoy absolutamente seguro, y no podría estarlo si fuera posible que alguna vez fuera falso algo que concibo de un modo claro y distinto. No se establece el criterio de la evidencia como consecuencia de una búsqueda previa sino, más bien, como consecuencia de una afirmación inicial de lo evidente como

---

<sup>162</sup> Nótese cómo, pese a afirmar la existencia, Descartes no introduce en este momento la consideración del yo que piensa como una substancia. En el Discurso se había identificado inmediatamente al yo, al alma, con una substancia cuya esencia es pensar, pero no sucede lo mismo en las Meditaciones. Esto hace pensar que en el Discurso se introduce el concepto de substancia, pero aún no con el sentido propio que el concepto adquiere en la metafísica cartesiana.

indudable. No es preciso, por tanto, establecer algún tipo de garantía en torno a la veracidad de todo lo que conozco de manera evidente. Pues bien, a partir de este momento, y en vista de la diferente consideración que hay implícita en la formulación de lo que - aparentemente - es una regla exactamente idéntica a la que puede leerse en el Discurso, la argumentación de las Meditaciones, por más que de manera recurrente vuelva a retomar los temas que en 1.637 habían sido tratados, se aparta, tanto en el orden, como en la consideración, de lo que allí era pensado como un problema de fundamentación gnoseológica de todo conocimiento ordenado, para convertirse en la formulación de una fundamentación ontológica apta para dar cuenta de los principios metafísicos últimos de la Física elaborada en el Mundo y en los propios Ensayos.

Así, el problema de Descartes, que va a ser abordado en la tercera meditación, no será el de encontrar alguna nueva verdad tan evidente como la existencia del yo que piensa, sino, más bien, el de justificar porqué en el proceso de duda desarrollado en la meditación primera, se cuestionaron determinadas cosas que, sin embargo, eran concebidas con claridad y distinción. Curiosamente, y esto es determinante, a diferencia de lo que sucede en el Discurso, no será preciso justificar el porqué de su evidencia, sino los motivos que llevaron a dudar de su corrección. Precisamente desde esta problemática - evidentemente nueva - es desde donde van a ser abordadas las cuestiones que en las Meditaciones más elementos de novedad incorporan para la formulación de la propia gnoseología cartesiana. A partir de esta problemática, decimos, la cuestión de la fundamentación metafísica del conocimiento va a empezar a girar en torno a la tematización del conocimiento verdadero y de las causas del error; desde ella, va a articularse toda una nueva construcción que, en definitiva, supondrá una nueva concepción del proceder de la ideación y, de forma paralela, una nueva concepción definitivamente ontológica del orden y de lo real.

Desde este punto de vista, y volviendo sobre el tercer y cuarto supuestos de la duda, Descartes va a insistir en que, en ellos, no era su carácter evidente lo dudado: "Sin embargo, he admitido antes varias cosas como muy ciertas y manifiestas, las cuales, sin embargo, después he reconocido que eran dudosas e inciertas. Cuales eran esas cosas? Se trataba de la tierra, el cielo, los astros, y todas las demás cosas que percibía mediante los sentidos. Pero qué es lo que en ellas percibía clara y distintamente? No otra cosa sino que las ideas o los pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aún ahora no niego que esas ideas se encuentran en mí. Pero había aún otra cosa que yo aseguraba y que, por la costumbre que tenía de creerla, pensaba percibir muy claramente aunque en verdad no fuera así: que hay cosas fuera de mí de las que procedían esas ideas, y a las cuales eran totalmente semejantes. Y era en eso en lo que me equivocaba, o, si acaso lo juzgaba según la verdad, no era ningún conocimiento que tuviera la causa de la verdad de mi juicio.

"Pero, cuando yo consideraba algo muy simple y muy fácil respecto de la aritmética y de la geometría, por ejemplo. que puestos juntos dos y tres forman el número de cinco, y otras cosas semejantes, no las concebía con la suficiente claridad para asegurar que eran verdaderas? Ciertamente, si he juzgado después que podía dudarse de esas cosas, ha sido sólo porque pensaba que pudiera ser que algún Dios me hubiera dado una naturaleza tal que me equivocase incluso respecto de las cosas que me parecían más manifiestas. Pero todas las veces que esta opinión de la soberana potencia de un Dios se presenta a mi pensamiento, me veo obligado a reconocer que le es muy fácil, si quiere, hacer que me equivoque incluso en las cosas que creo conocer con una evidencia muy grande. Y, por contra, siempre que considero las cosas que pienso concebir muy claramente, estoy de tal modo convencido de ellas que no puedo sino pensar en estos términos: equívóqueme cuanto quiera, si no puede nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo; o que algún día sea cierto que yo no he sido nunca, siendo cierto ahora que soy; o que dos y tres sumados sean más o menos que cinco, o cosas semejantes, mientras yo vea claramente que no pueden ser sino como yo las concibo"<sup>163</sup>.

---

<sup>163</sup> Meditaciones Metafísicas, meditación tercera; Oph, II, pp. 431-432; AT, IX, 27-28.

No puedo, por tanto, dejar de considerar como evidente<sup>164</sup> que tengo sensaciones e imaginaciones; lo que puedo considerar dudoso es que lo que siento e imagino exista en la realidad. No puedo, tampoco, dejar de considerar evidentes los razonamientos de la aritmética o de la geometría; lo que puedo considerar dudoso es que esos razonamientos sean, en sí mismos, verdaderos. La evidencia, pues, no ha sido puesta al margen. Lo que ha sido puesto en duda es la correspondencia con realidad exterior alguna - y, por tanto, la existencia misma de eso exterior - de aquello que evidentemente es concebido. La evidencia no ha sido puesta al margen, lo cuestionado ha sido la certeza moral con que habitualmente atribuimos a toda idea una correspondencia con algún objeto que nos es exterior.

En todo caso, la duda referida al cuarto supuesto, al que afecta a la veracidad de la matemática, va a ser inmediatamente anulada por el propio Descartes: será suficiente para ello con eliminar la hipótesis introducida para posibilitarla, demostrando que Dios existe y que no puede querer engañarnos<sup>165</sup>. Parece, pues, que la argumentación cartesiana va a introducirnos - el orden del Discurso por medio - directamente en la consideración de la existencia de Dios; sin embargo, y esto es fundamental para captar la especificidad de la tematización de esta cuestión en las Meditaciones, sólo lo va a hacer después de un análisis que intenta poner en juego, por primera vez de manera desarrollada, toda una concepción que atiende a las diferentes posibilidades de explicación del origen de nuestras ideas.

El error, señala Descartes, sólo cabe en los juicios. No puede haber error en las ideas que, puesto que son imágenes de cosas, si se consideran en sí mismas no son ni verdaderas ni falsas. Tampoco puede haberlo en las voluntades o afecciones: aunque quiera cosas malas es verdadero que las quiero. Sólo puedo errar cuando atribuyo determinados predicados a determinados sujetos, sólo puedo errar cuando emito un juicio. El error principal, además, y el más ordinario, consiste en pensar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí<sup>166</sup>. De este modo, para considerar hasta qué punto puede ser eliminado el error y, así, solventar la mayor parte de las dificultades que entorpecen el conocimiento, será preciso investigar - y será preciso hacerlo respecto de todas las ideas que consideremos - si podemos establecer el grado de semejanza o de conformidad que, con algo exterior a mi propio pensar, guarde cada uno de mis pensamientos. Es preciso establecer, por tanto, en primer lugar, si las ideas que tengo son causadas por alguna cosa exterior a mí mismo y, en segundo lugar, ya sean causadas por mí o por alguna realidad exterior, si esas ideas son semejantes a las cosas de las que son imágenes.

---

<sup>164</sup> No ignoramos - pero no estamos de acuerdo con ella - la concepción tradicional (Cfr. p. ej. GUEROULT, M.- Descartes selon l'ordre des raisons (2 vols.), Paris, Aubier, 1.953) según la cual Descartes distingue la centralidad de la evidencia del "cogito" respecto de la del resto de las evidencias obtenidas. No nos parece - por los motivos que venimos argumentando - que tal lectura esté justificada desde la consideración del texto de las Meditaciones; si es entendible, sin embargo, si se lee este texto desde su consideración como una clarificación de lo afirmado en el Discurso. Esta cuestión, por lo demás, ha sido tratada por el propio Descartes (en las respuestas a las objeciones aparece de manera recurrente) y, si bien insiste en la mayor evidencia y facilidad con que conocemos el "cogito", esto no anula la consideración propia de las Meditaciones según la cual, antes del establecimiento del "cogito" mismo, estamos en posesión de determinados conocimientos claros y distintos.

<sup>165</sup> Podríamos preguntarnos por los motivos que llevan a Descartes a introducir una duda acerca de la ciencia matemática, si esta duda va a ser eliminada de inmediato. En nuestra opinión, y es algo que trataremos de justificar más adelante, esta cuestión juega dos papeles diferentes: por un lado, introducir la problemática de la existencia de Dios de manera que esté engarzada con el resto de la argumentación; por otra parte, pero esto será llevado a término en la meditación quinta, utilizar el asunto de la verdad de la matemática en función de su evidencia, como símil para introducir la verdad de la Física desde la consideración de la extensión como concebida con claridad y distinción.

<sup>166</sup> Meditaciones, tercera meditación; OPh, II, pag. 434; AT, IX, pag. 29.



Las ideas que tengo en mi pensamiento pueden haber nacido conmigo, pueden haberme venido del exterior, o puedo haberlas formado por mí mismo. En cualquier caso, los motivos por los que habitualmente atribuyo a alguna de mis ideas una causa en el exterior de mi propio pensamiento - el que parezca que la naturaleza misma me lo enseña y el que sea consciente de que muchas de esas ideas llegan a mí incluso a mi pesar -, no son lo suficientemente fuertes como para aceptar la validez de semejante certeza moral, habida cuenta de que puede haber en mí alguna facultad que desconozco y en función de cuya propia potencia puedan originarse esas ideas. Además, aún cuando esas ideas fueran originadas por causas exteriores, nada me obliga a pensar que son semejantes a ellas. Dos son, decimos, los problemas que están siendo planteados por las Meditaciones en este punto, el de la determinación del origen o causa de nuestras ideas, por un lado, el de la posible adecuación de las mismas a algún tipo de realidad exterior, por otro.

Hay una vía<sup>167</sup> por la que aún podemos intentar una aproximación a la solución de la primera de estas cuestiones<sup>168</sup>: si la realidad o perfección objetiva de alguna de mis ideas es tanta que claramente conozco que esa realidad o perfección no está en mí formal o eminentemente<sup>169</sup> y, por consiguiente, no puedo ser su causa, tendré que afirmar que no estoy sólo en el mundo y que existe alguna cosa que es la causa de esa idea que está en mi mente. Tal sucede respecto de la idea de Dios.

La existencia de Dios es, en este punto, establecida mediante dos demostraciones diferentes - una tercera demostración, la que desde Kant es conocida como prueba ontológica, será desarrollada en la meditación quinta -, que parten de la consideración de la necesidad de encontrar una causa suficiente que de cuenta de la presencia en mi pensamiento (primera demostración) de la idea de Dios, por cuyo nombre se entiende una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, y por la que han sido creadas y producidas todas las cosas, y que de cuenta (segunda demostración) de mi propia existencia. Una primera diferencia distingue estas dos demostraciones de aquellas que eran formuladas en el Discurso: no se formulan desde la consideración de la idea de perfección. Una segunda diferencia, que apunta al sentido último de la introducción de la demostración es: como en el caso del "cogito", la cuestión de Dios, en las Meditaciones, es traída a consideración no desde la problemática de la justificación de la evidencia, sino desde la del establecimiento de las cosas que son o existen. Hay, con todo, una diferencia más: en el Discurso, así lo señalábamos, se identificaba inmediatamente al alma como una substancia; en las Meditaciones, sólo en este punto - cuando se ha pretendido establecer una relación entre la realidad objetiva de las ideas y la posibilidad de que el objeto al que se refieren tenga, además, una realidad formal (o eminente) como causa - se ha utilizado la palabra "substancia".

Dios existe, y este Dios cuya idea está en mí tiene todas las perfecciones y, por tanto, no tiene defecto alguno ni ninguna otra de las cosas que denotan imperfección, "de donde se sigue que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende necesariamente de algún defecto"<sup>170</sup>. Ningún motivo, por tanto, para dudar de la verdad de todo aquello que concebimos con claridad y distinción, ningún motivo para dudar que la verdad nos sea mostrada directamente en la evidencia. La existencia de Dios garantiza, por tanto, al poner fuera de juego la única hipótesis que

---

<sup>167</sup> Cfr. *ibidem*; OPh, II, pp. 437-438; AT, IX, pp. 31-32.

<sup>168</sup> La segunda de estas cuestiones, como señalaremos, será la que aborden las meditaciones quinta y sexta, al hacer referencia a la veracidad de cualquier discurso que suponga una estructuración evidente de esencias (quinta) y a la existencia de las cosas materiales que constituyen el objeto de las ciencias (sexta).

<sup>169</sup> *Ibidem*; OPh, II, pag. 441; AT, IX, pag. 33.

<sup>170</sup> *Ibidem*; OPh, II, pag. 454; AT, IX, pag. 41.

podría negar la veracidad del criterio de certeza, la validez cognoscitiva de todos aquellos pensamientos que formulo con claridad y distinción. Como en el Discurso, por tanto, Dios es garante de la posibilidad del conocimiento pero, a diferencia de lo que allí sucedía, lo es sólo porque una duda "hiperbólica o metafísica" había cuestionado la certeza inmediata de la validez del criterio de la evidencia. En rigor, por tanto, sólo un juego lógico hace que en las Meditaciones siga siendo precisa la introducción de la salvaguarda garantista para el proceder del pensamiento. En rigor, por tanto, el sentido de la introducción de la existencia de Dios en esta obra no debe ser pensado como exigencia del discurso gnoseológico sino, precisamente, desde la óptica de la afirmación de la existencia de una substancia - ahora sí - al margen de mi propia existencia como ser pensante. Es por eso que la demostración de su existencia se ha efectuado desde el análisis del proceso de la ideación, buscando la posibilidad de encontrar alguna causa exterior para la presencia de alguna de las ideas que están en mi pensamiento.

Pues bien, precisamente desde esta perspectiva es desde donde tiene sentido pensar que estamos ante un texto que pretende fundamentar metafísicamente la posibilidad de formular una ciencia que versa sobre la realidad física. Será preciso, para ello, justificar que tenemos pensamientos evidentes, claros y distintos, acerca de las cosas exteriores, será preciso, también, justificar que esas cosas exteriores existen, y que existen tal y como las conocemos con claridad y distinción. Para la primera de estas cuestiones será preciso establecer que no puede haber error en el funcionamiento autónomo del entendimiento - y esto es lo que lleva a cabo la cuarta meditación cuando establece que sólo puede pensarse el error como la consecuencia de una actuación de la voluntad que no tiene en cuenta los límites que han sido marcados por la intelección clara y distinta del entendimiento -, y que el proceder del entendimiento es capaz de establecer cadenas deductivas, series argumentativas, que enlacen entre sí, de manera necesaria, las diferentes esencias que son aludidas por las ideas que están en mi pensamiento - y esto es lo que se lleva a cabo en la meditación quinta, donde, además, se utiliza la misma argumentación para formular una nueva demostración de origen anselmiano de la existencia de Dios -. La segunda de estas cuestiones, la que se refiere a la existencia de las cosas materiales, va a ser abordada en la meditación sexta en la que, nuevamente, se va a emplear la noción de substancia para referirse a la realidad formal que origina la presencia objetiva de las ideas de las cosas exteriores en mi imaginación.

Las Meditaciones, ciertamente, abordan las cuestiones de la metafísica. Lo hacen tanto en el sentido que el término tiene para el Descartes de los primeros escritos - existencia de Dios e inmortalidad del alma -, como en el sentido nuevo que vimos forjarse en su pensamiento desde la problematización del modo de efectuarse el conocimiento. Ahora bien, si esto es así, no es porque en su redacción se limite a clarificar<sup>171</sup> lo que había escrito en el Discurso del Método.

---

<sup>171</sup> El Discurso no es, pues, pese a todo - vid p. ej. a V. Gómez Pin.- Descartes, Barcelona, Barcanova, 1.984, pp. 35 y ss., señalando que aunque ha sido publicado antes de las Meditaciones, está escrito cuando éstas han sido "vividias" por Descartes - el adelanto de una intuición metafísica que en las Meditaciones alcanzaría su expresión. Estamos ante un texto que sólo de manera marginal aborda las cuestiones que serán centrales en la metafísica cartesiana, y que sólo lo hace para "rozar" el tratamiento de problemas para los que está muy lejos de tener respuesta.

Las Meditaciones Metafísicas: una metafísica del orden que permite conocer el mundo. Las substancias.

La desproporción que en las Meditaciones aparece entre el título - por más que modificado entre 1.641 y 1.642 - y el contenido, es evidente. Evidente es, también, la desproporción entre lo que este mismo texto establece y lo que había sido establecido por los textos anteriores de Descartes, incluido el propio Discurso, cuya cuarta parte se habría tratado, explícitamente, de clarificar. Las Meditaciones Metafísicas, ciertamente, toman como elemento de reflexión y análisis determinados temas que habían sido ya abordados por su autor en obras anteriores; la intención cartesiana, en su redacción, puede y debe ser pensada en los parámetros de la continuidad. Sin embargo, la evidencia de la desproporción pone sobre la mesa la necesidad de pensar, en la misma medida, la radical distancia que separa esta obra del resto de las de nuestro autor y que, en cierta medida, hace de ella un texto inaugural. Las Meditaciones inauguran una Metafísica. Se trata, sin duda, de una Metafísica deudora de la gnoseología: no en vano es de la clarificación del modo de ser de las ideas que hay en el pensamiento de donde parte toda la argumentación; pero es una Metafísica que no es sólo una posición gnoseológica.

Si hemos de tomar en serio la afirmación cartesiana según la cual en las Meditaciones están contenidos todos los fundamentos de su Física y, en consecuencia, suponen una desfundamentación absoluta de los supuestos físico-metafísicos de la concepción aristotélica, será preciso indagar en qué sentido puede decirse tal cosa. Veámos más arriba, a este respecto, cómo la formulación física que aparece en el Mundo viene a configurar un universo corporal entendido como extensión indefinida y sujeto a unas leyes de movimiento, en función de las cuales era posible explicar la realidad física que se presenta a nuestra contemplación. Sin embargo, decíamos, en el Mundo, semejante construcción era pensada como hipótesis en función de la afirmación de tal universo extenso como supuesto. La falta de fundamentación metafísica, allí, consistía en la no justificación de la veracidad de tal suposición, en función de lo cual, además, la explicación mecánica propuesta era formulada sólo como una entre las varias explicaciones posibles. Pues bien, las Meditaciones van a afirmar, negro sobre blanco, a partir de la consideración de lo evidente como verdadero, que sólo podemos concebir clara y distintamente el universo físico como "res extensa" y, además, que todo lo que clara y distintamente es concebido es, necesariamente, verdadero.

Desde 1.639, como hemos visto, Descartes viene insistiendo en la inmediatez con que la verdad se muestra como verdad al análisis realizado desde la "luz natural"<sup>172</sup>. La verdad viene a ser, desde ese momento, entendida como - y parafraseábamos a Spinoza al señalarlo - índice de sí misma. En las Meditaciones, además, también insistíamos en ello, vuelve a aparecer esta misma consideración desde el momento mismo en que, ya en la primera meditación, se plantea la imposibilidad de dudar de todo aquello que concebimos con claridad y distinción, con evidencia. Esta consideración es una indudable novedad respecto de lo que puede leerse en el Discurso; mientras en él la existencia de Dios nos garantiza que todo lo que concebimos con claridad y distinción es verdadero, en las Meditaciones, lo que su existencia nos garantiza es la imposibilidad de poner en duda la certeza de la evidencia, pero la verdad misma de lo evidente se sigue de manera inmediata del análisis de la manera en que concebimos. Entre el Discurso y las Meditaciones, la existencia de Dios ha pasado de garantía de la verdad de lo evidente, a garantía de la certeza. En las cartas que cruza con los autores de las objeciones,

---

<sup>172</sup> Vid. carta al P. Mersenne de 16 de octubre de 1.639; OPh, II, pag. 144.

vemos reaparecer en varias ocasiones esta consideración en función de la cual la verdad de la evidencia no precisa de ninguna justificación y, por tanto, en función de la cual, la existencia de Dios pasa a cumplir respecto de ella el papel de mero inhibidor de la duda. Así, en 1.640, Descartes escribe a Regius<sup>173</sup>: "usted dice en la segunda (de sus objeciones) que la verdad de los axiomas que se entienden clara y distintamente es manifiesta por sí misma. También yo lo concibo para todo el tiempo en que sean comprendidos clara y distintamente, porque nuestro alma es de tal naturaleza que no puede rechazar someterse a lo que comprende distintamente". Lo que la existencia de Dios nos asegura es la certeza, pero no la verdad del conocimiento; la imposibilidad de dudar de la evidencia, pero no la razón por la que lo evidente es verdadero. Otro tanto podemos encontrar afirmado en las respuestas mismas a las objeciones<sup>174</sup>, donde Descartes lo señala aún más explícitamente: "que un ateo pueda conocer claramente que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, yo no lo niego; pero mantengo, solamente, que no lo conoce con una ciencia verdadera y cierta, porque todo conocimiento que puede ser hecho dudoso no debe ser llamado ciencia"<sup>175</sup>.

Las Meditaciones, ciertamente, son Meditaciones de prima Philosophia porque en ellas no se trata sólo en particular de Dios y del alma, sino<sup>176</sup> "en general de todas las primeras cosas que se pueden conocer filosofando". Esto, sin embargo, no quiere decir que en ellas el problema abordado sea sólo el de la justificación de la posibilidad de conocer. Tal y como el propio Descartes presenta las cosas, no se trata, en las Meditaciones, de justificar ningún tipo de proceder metodológico, sino, lo que es muy distinto, de señalar qué cosas son las primeras que pueden conocerse. No es cuestión el proceder del conocimiento - eso ya no es un problema para Descartes - sino el tipo de objetos que pueden ser conocidos y la manera en que pueden serlo; así, de entre las cosas que, en general, pueden ser conocidas, Dios y el alma son, en particular, algunas; pero además de ellas hay otras. Y precisamente porque se trata de establecer qué cosas podemos conocer, en el proyecto de las Meditaciones ha de aparecer, como momento ineludible, la clarificación de cuales sean los tipos de "cosas" que pueden caer bajo nuestro conocimiento; ha de implicar, por tanto, en primer lugar, el análisis de los tipos de ideas que tengo en mi pensamiento y, en segundo término, la determinación de cuáles sean las cosas que existen. Dicho en otros términos: qué ideas concibo con claridad y distinción; qué tipo de realidad contienen esas ideas que así concibo.

La misma concepción, por lo demás, será la que posteriormente podrá leerse en los Principios de la Filosofía. En ellos, precisamente<sup>177</sup>, después de establecer la verdad de todo aquello que es concebido clara y distintamente, Descartes pasa a considerar<sup>178</sup> los diferentes tipos de cosas que caen bajo nuestro conocimiento - las cosas que tienen algún tipo de existencia, por un lado, las verdades que no son nada fuera de nuestro pensamiento, por otro -, para pasar a continuación a establecer la manera en que puede afirmarse la existencia de cada una de las cosas que conocemos como existentes.

---

<sup>173</sup> Carta a Regius de 24 de mayo de 1.640; OPh, II, pag. 244.

<sup>174</sup> Y lo encontramos, prácticamente, en los mismos términos en la respuesta a las segundas objeciones (formuladas - o al menos redactadas - por el P. Mersenne). Vid OPh, II, pag. 563; AT, IX, pag. 110.

<sup>175</sup> Respuestas a las segundas objeciones; OPh, II, 565; AT, IX, pag. 111. La misma cuestión, también referida a la "ciencia del ateo" aparece en las respuestas a las sextas objeciones; cfr. OPh, II, 868; AT, IX, 230.

<sup>176</sup> Cfr. carta al P. Mersenne de 11 de noviembre de 1.640; OPh, II, 277.

<sup>177</sup> Principios de la Filosofía, I, 1-47; AT, VIII, 1, pp. 5-22.

<sup>178</sup> *Ibidem*, I, 48; AT, VIII, 1, pp. 22-23.

La preocupación cartesiana por mostrar, tras la redacción de las Meditaciones - tanto en las Respuestas a las objeciones como en la correspondencia que en la misma época mantiene - que está hablando del conocimiento que tenemos acerca de cosas que existen fuera de nuestro pensamiento, es evidente. A este respecto, es paradigmática la carta que dirige en agosto de 1.641 a un corresponsal cuyo nombre nos es desconocido<sup>179</sup>: "De que yo haya distinguido entre las cosas que me pertenecen, es decir, a mi naturaleza, y aquellas que pertenecen sólo al conocimiento que tengo de mí mismo, no se puede inferir con razón que mi metafísica no establece absolutamente nada salvo lo que pertenece a este conocimiento, ni ninguna de las demás cosas que me son aquí objetadas. Pues el lector puede reconocer fácilmente cuando he tratado sólo del conocimiento y cuando he tratado de la verdad misma de las cosas"; y más adelante: "Aunque esté de acuerdo en que las ideas de las cosas corporales, e incluso, si no todo este mundo visible, como se me objeta, la idea de tantas cosas de ese tipo como hay en este mundo visible, puedan ser producidas por el espíritu humano; sin embargo, es razonar mal el inferir de eso que nosotros no podemos saber si hay algo corporal en la naturaleza. Y mis opiniones no nos arrojan en ninguna dificultad, sino sólo las consecuencias que son mal deducidas de ellas: pues yo no he probado la existencia de las cosas materiales partiendo de que sus ideas están en nosotros, sino de que sus ideas se nos presentan de tal suerte que nosotros conocemos claramente que no son hechas por nosotros, sino que nos vienen de fuera".

El análisis del modo de proceder de la ideación, la discriminación que, desde este análisis, se opera entre aquellas ideas de las que nuestro pensamiento es la única causa y aquellas otras que sólo podemos pensar como teniendo su origen fuera del mismo, así, se convierte en el nudo central desde el cual las Meditaciones van a proceder a la identificación de las realidades que comparten con el yo que piensa la existencia: "si la realidad objetiva de cualquiera de mis ideas es tal que conozco claramente que no está en mí ni formal ni eminentemente, y que, en consecuencia, yo mismo no puedo ser su causa, se sigue de ahí necesariamente que no estoy sólo en el mundo, sino que hay además alguna otra cosa que existe y que es la causa de esta idea; mientras que, si no se encuentra en mí una idea tal, no tendré ningún argumento que pueda convencerme de la existencia de nada sino de mí mismo"<sup>180</sup>. La posibilidad de establecer con certeza cualquier existencia distinta de la del yo que piensa - incluida aquí la existencia de Dios mismo, por tanto - exige el análisis de las ideas que están en mi pensamiento, en la perspectiva de encontrar entre ellas alguna de cuya realidad objetiva no pueda ser causa el yo mismo.

Ciertamente, en tanto que las ideas "son sólo ciertas formas de pensar"<sup>181</sup>, no hay entre ellas ninguna diferencia, y "todas parecen proceder de mí de la misma forma"<sup>182</sup>; sin embargo, hay otra vía mediante la cual buscar si entre las cosas de las que tengo ideas hay algunas que existen fuera de mí: "considerándolas como imágenes, de las que unas representan una cosa y otras otra, es evidente que son muy diferentes unas de otras. Pues, en efecto, aquellas que me representan substancias son, sin duda, algo más, y contienen en sí (por así hablar) más realidad objetiva, es decir, participan por representación en más grados de ser o de perfección, que aquellas que me representan sólo modos o accidentes"<sup>183</sup>. Es por eso, precisamente, que puedo considerar mis ideas en dos sentidos distintos: por

---

<sup>179</sup> Se trata de una carta dirigida al corresponsal que se había autocalificado como "Hyperaspistes" (protector o defensor de una causa); OPh, II, pp. 358-374.

<sup>180</sup> Meditaciones, tercera meditación; OPh, II, pag. 441; AT, IX, pag. 33.

<sup>181</sup> *Ibidem*; OPh, II, pag. 437; AT, IX, pag. 31.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> *Ibidem*; OPh, II, pp. 437-438; AT, IX, pp. 31-32.

un lado, en tanto que obras de mi espíritu<sup>184</sup> "su naturaleza es tal que no demanda ninguna otra realidad formal sino aquella que recibe y toma del pensamiento o del espíritu, del cual es solamente un modo", por otra parte, sin embargo<sup>185</sup> "puesto que una idea contiene una realidad objetiva y no otra, debe sin duda tenerla de alguna causa, en la cual se encuentra, al menos, tanta realidad formal como esa idea contiene de realidad objetiva". Este será el nudo fundamental de los argumentos con los que se abordará la demostración de la existencia de Dios; será también el elemento desde el cual se realizará el primer intento de demostración de la existencia efectiva de las cosas materiales, y aunque el resultado obtenido será negativo, a partir del momento en que la tercera meditación efectúa las dos famosas demostraciones "a posteriori" de la existencia de Dios, toda la obra - incluso los desarrollos que en la cuarta meditación tratan de clarificar el origen del error - estarán orientados en esa dirección.

Las ideas de las cosas materiales, ciertamente, en tanto que ideas, pueden - como todas las ideas - considerarse como simples modos del pensamiento. La cuestión es saber si, al igual que sucede con la idea de Dios, expresan algún tipo de realidad objetiva de la que el pensamiento no pueda ser causa formal o eminente. La opción que, sobre esta cuestión, muestra la meditación tercera, es clara: nada hay en ella, ninguna perfección poseen objetivamente, de la que no podamos ser el origen: "por lo que se refiere a las ideas de las cosas corporales, no reconozco en ellas nada tan grande y tan excelente que no me parezca poder venir de mí mismo; pues, si las considero en detalle, y si las examino de la misma manera que ayer examiné la idea de la cera, encuentro que en ellas no hay sino muy poco que yo conciba clara y distintamente"<sup>186</sup>, lo que en ellas concibo con poca claridad y distinción no me hace suponer que existan fuera de mí, pues de estas ideas, si son falsas, la luz natural me hace conocer que proceden de la nada y, si son verdaderas, "puesto que me muestran tan poca realidad que, incluso, no puedo discernir entre la cosa representada y el no ser"<sup>187</sup>, no veo razón por la que no puedan ser producidas por mí mismo. En cuando a las ideas claras y distintas que tengo de esas cosas corporales, hay algunas<sup>188</sup> "que me parece que he podido extraer de la idea que tengo de mí mismo, como la idea que tengo de la substancia, de la duración, del número, y otras semejantes" y hay otras, de las que las ideas de las cosas corporales están compuestas, como la de extensión, figura, situación, y movimiento local, que "es cierto que no están formalmente en mí, puesto que sólo soy una cosa que piensa, pero, puesto que sólo son ciertos modos de la substancia y como los ropajes con los que se nos muestra la substancia corporal, y como también yo mismo soy una substancia, me parece que pueden estar contenidas en mí eminentemente"<sup>189</sup>. Tal y como las cosas se formulan en la tercera meditación, por tanto, podemos afirmar la existencia de Dios, pero, puesto que no hay en las ideas que de ellas tenemos, objetivamente, nada que no pueda estar formal o eminentemente en nosotros que somos una substancia que piensa, no podemos decir lo mismo de las cosas materiales o corporales.

---

<sup>184</sup> Ibidem; *OPh*, II, pag. 439; *AT*, IX, pag. 32.

<sup>185</sup> Ibidem; *OPh*, II, pp. 439-440; *AT*, IX, pp. 32-33.

<sup>186</sup> Ibidem; *OPh*, II, pag. 442; *AT*, IX, pag. 34.

<sup>187</sup> Ibidem; *OPh*, II, pag. 443; *AT*, IX, pag. 35.

<sup>188</sup> Ibidem.

<sup>189</sup> Ibidem; *OPh*, II, pp. 444-445; *AT*, IX, pag. 35. Es de señalar, por lo demás, que la expresión que citamos "como los ropajes con los que se nos muestra la substancia corporal", han sido añadidos a la traducción francesa y no figuran en la edición latina (cfr. el texto que aparece en *AT*, VII, pag. 45). Por otra parte, es de notar cómo en este fragmento - lo cual no puede dejar de extrañar a la vista de los resultados a los que llegarán las *Meditaciones* - Descartes señala que yo puedo, en tanto que soy una substancia, ser causa eminente de, por ejemplo, la idea de extensión en cuanto que es un modo de - un ropaje con el que se muestra - la substancia corporal. En este punto, el añadido al que nos hemos referido en esta misma nota por parte de la traducción francesa revisada por el propio Descartes, no puede sino parecernos una sutil forma de disfrazar lo que es una inconsecuencia: la extensión no es un modo o ropaje de la substancia corporal, sino el atributo principal desde el que la concebimos clara y distintamente.

La meditación tercera, desde esta perspectiva, había comenzado, en el análisis del origen que deba atribuirse a las ideas que están en mi pensamiento, por señalar que las que se refieren a cosas corporales podrían ser explicadas desde la propia productividad de la mente, en tanto que en ellas no encontramos ninguna perfección de la que no podamos ser causa. Esto, precisamente, las diferencia de la idea de Dios, en cuya contemplación la meditación termina.

Y sin embargo, la meditación cuarta, que formalmente está dedicada a tratar "de lo verdadero y de lo falso", se inicia con una declaración sorprendente: "Ciertamente, la idea que tengo del espíritu humano, en tanto que es una cosa que piensa, y no extenso en longitud, anchura y profundidad, y que no participa en nada en aquello que pertenece al cuerpo, es incomparablemente más distinta que la idea de ninguna cosa corporal. Y, desde el momento en que considero que dudo, es decir, que soy una cosa incompleta y dependiente, la idea de un ser completo e independiente, es decir, de Dios, se presenta a mi espíritu con gran distinción y claridad, y del sólo hecho de que esa idea se encuentra en mí, o de que yo, que poseo esa idea, soy o existo, concluyo tan evidentemente la existencia de Dios y que la mía depende enteramente de él en todos los momentos de mi vida, que no pienso que el espíritu humano pueda conocer algo con más evidencia y certidumbre. Y ya me parece que descubrí un camino que nos conducirá de esta contemplación del verdadero Dios (en la que están encerrados todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría) al conocimiento de las demás cosas del Universo"<sup>190</sup>. Así pues, mediante la distinción entre verdad y falsedad, y partiendo de que me concibo clara y distintamente como una cosa pensante y no extensa que debe su existencia a Dios, puedo plantearme la consecución de conocimientos relativos a "las demás cosas del Universo".

Analizando los motivos de los que depende el error, como es sabido, Descartes insiste en que "dependen de dos causas, a saber, de la potencia de conocer que está en mí, y de la potencia de elegir, o bien de mi libre arbitrio: es decir, de mi entendimiento y, a la vez, de mi voluntad"<sup>191</sup>. Ahora bien, ni del entendimiento, considerado por sí mismo, ni de la voluntad sólo, puede seguirse error: siendo la potencia de mi entendimiento limitada - puesto que no puedo concebir todas las cosas -, todo lo que concibo lo concibo mediante la potencia de concebir que Dios me ha dado, así, "todo lo que concibo lo concibo como se debe, y no es posible que en esto me equivoque"<sup>192</sup>; tampoco de la facultad de elegir se sigue el error, pues la he recibido igualmente de Dios, y con su utilización no hago sino poner en juego una facultad que de su perfección he recibido. El error, así, se produce sólo porque "siendo la voluntad mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo"<sup>193</sup>. A partir de estas consideraciones es preciso señalar que el error consiste, únicamente, en la utilización de la voluntad sin constreñirla al ámbito de las cosas que el entendimiento nos permite concebir<sup>194</sup>, sobrepasando los límites de lo entendido por el entendimiento.

---

<sup>190</sup> Ibidem; OPh, II, pp. 455-456; AT, IX, pag. 42.

<sup>191</sup> Ibidem; OPh, II, pag. 459; AT, IX, pag. 45.

<sup>192</sup> Ibidem; OPh, II, pp. 462-463; AT, IX, pag. 46.

<sup>193</sup> Ibidem; OPh, II, pag. 463; AT, IX, pag. 46.

<sup>194</sup> La voluntad (ibidem; OPh, II, pag. 461; AT, IX, pag. 46) "consiste solamente en que podemos hacer una cosa, o no hacerla (es decir, afirmar o negar, buscar o rechazar), o mejor, en que para afirmar o negar, buscar o rechazar las cosas que el entendimiento nos propone, actuamos de tal modo que no sentimos que haya ninguna fuerza exterior que nos constriña a hacerlo".

De esta explicación de las causas del error, además, extrae Descartes una conclusión que, como la otra cara de la misma moneda, nos indica la manera con la que podemos adentrarnos en el conocer sin el peligro de errar: mientras nos mantengamos dentro de los márgenes de lo clara y distintamente concebido no hay error en el que podamos caer. Es por esto precisamente que las últimas líneas de la meditación cuarta insistirán<sup>195</sup> en que "no sólo he conocido hay lo que debo evitar para equivocarme, sino también lo que debo hacer para llegar al conocimiento de la verdad. Ciertamente, llegaré a ella si mantengo suficientemente mi atención sobre las cosas que concibo perfectamente, y si las separo de aquellas otras que sólo comprendo de manera confusa y oscura". Como se señalaba al comienzo de esta meditación, del sólo hecho de que una idea se encuentra en mí y que se presenta a mi espíritu clara y distintamente, puedo, si no sobrepaso los límites de lo clara y distintamente concibo, obtener nuevos conocimientos.

La cuestión que acaba de ser planteado nos parece crucial, por cuanto supone la exigencia, para conocer la verdad, de dejar fuera de nuestra consideración todo aquello que concebimos de manera oscura y confusa, para detenernos únicamente en aquello que concebimos con claridad y distinción. No en vano, incluso los términos utilizados por Descartes suponen la afirmación de un cierto paralelismo que funciona como índice de la distinción entre el conocimiento y la ignorancia: claro frente a oscuro, distinto frente a confuso. La cuestión, además, se plantea como elemento central desde el que analizar la posibilidad de tener algún conocimiento verdadero respecto de las cosas materiales: "antes de que examine si fuera de mí existen tales cosas, debo considerar sus ideas, en tanto que están en mi pensamiento, y ver cuales son distintas y cuales son confusas"<sup>196</sup>; desde esta distinción puede abrirse el camino del conocimiento verdadero. Precisamente, habíamos asistido en la meditación tercera a una diferenciación de este tipo cuando Descartes señalaba - mientras se buscaba si las ideas de las cosas materiales tienen algún tipo de realidad objetiva de la que el pensamiento no pueda ser causa - que de las ideas relativas a lo corporal que concibo de manera poco clara - léase, las oscuras y confusas -, la causa puede ser tanto la nada que se sigue de mi imperfección cuanto la actividad misma de mi pensamiento; frente a la imperfección de estas, la perfección objetiva de aquellas que concibo con más claridad, "a saber, la extensión, la figura, la situación y el movimiento local"<sup>197</sup>, puede estar en mí, eminentemente, en tanto que soy una substancia. Pues bien, la meditación quinta va a empezar recuperando - y son enumeradas casi literalmente - estas mismas ideas, como las más claras y distintas que poseemos respecto al mundo material y, por lo tanto, como las más aptas para ser utilizadas con vistas a establecer algún tipo de conocimiento, algún tipo de ciencia, acerca de las cosas materiales: "en primer lugar, imagino distintamente esta cantidad que los filósofos llaman vulgarmente la cantidad continua, o bien la extensión en longitud, altura y profundidad que está en esa cantidad o, mejor, en la cosa a la que se atribuye. Además, puedo enumerar en ella diversas partes, y atribuir a cada una de ellas toda clase de tamaños, de figuras, de situaciones, y de movimientos, y puedo finalmente asignar a cada uno de esos movimientos todos los tipos de duración.

"Y no conozco estas cosas con distinción sólo cuando las considero en general, sino que también, por poco que les preste atención, concibo una infinitud de particularidades acerca de los números, las figuras, los movimientos, y las demás cosas semejantes, cuya verdad se muestra con tanta evidencia y concuerda tan bien con mi naturaleza que, desde que empiezo a descubrirlas, no me parece que aprenda nada nuevo sino, más bien, que recuerdo lo que ya sabía anteriormente, es decir, aprehendo cosas que estaban ya en mi espíritu aunque aún no hubiera vuelto hacia ellas mi pensamiento"<sup>198</sup>.

---

<sup>195</sup> Ibidem; OPh, II, pag. 468; AT, IX, pag. 50.

<sup>196</sup> Ibidem, meditación quinta; OPh, II, pag. 469; AT, IX, pag. 50.

<sup>197</sup> Ibidem, meditación tercera; OPh, II, pag. 444; AT, IX, pag. 35.

<sup>198</sup> Ibidem, meditación quinta; OPh, II, pp. 469-470; AT, IX, pp. 50-51.



Pues bien, desde el momento en que los elementos clave de la Física cartesiana - la extensión geométrica y las leyes del movimiento - son así considerados como claros y distintos resultados del proceso de la concepción, como claros y distintos contenidos de mi espíritu, y teniendo en cuenta que la cuarta meditación ha establecido la veracidad absoluta de todo aquello que es clara y distintamente concebido y, al mismo tiempo, de todo lo que de eso así concebido afirmemos sin sobrepasar los límites de la concepción clara y distinta, el discurso Físico, el discurso que versa sobre la Física, pasa a ocupar el mismo rango de conocimiento indudable que desde la meditación primera se había concedido a la aritmética y a la geometría. Queda de este modo, por tanto, abierto el camino para la justificación del proceder metodológico de la física mecánica que el Mundo diseñaba y que los Ensayos aplicaban, desde una concepción para la que todo lo que es evidente - todo lo que es claro y distinto - es, por eso mismo, indudable y verdadero. Para el Descartes de las Meditaciones, así, la idea clara y distinta y la determinación de lo en ella contenido, cumplen el papel que en sus primeros textos se concedía al "intuitus mentis" y al proceso de la deducción. Curiosamente también, por eso mismo, construir el discurso que versa sobre la Física es, ahora, no otra cosa que desarrollar lo contenido en la idea de extensión concebida clara y distintamente, frente a la exigencia que la Regla VIII imponía - pero la concepción ontológica que está a la base es claramente distinta en ambos textos - de, para hacer Física, "saber qué sea en general una potencia natural"<sup>199</sup>.

La concepción cartesiana del proceso del conocimiento, tal como nos es presentada en la meditación quinta, en nada precisa de otra cosa sino de la afirmación de la productividad autónoma de la ideación. El entendimiento, por sí mismo, desde su propia dinámica generadora de ideas claras y distintas, y atendiendo a lo contenido en ellas, conoce verdaderamente y con absoluta evidencia. Acabamos de señalarlo<sup>200</sup>: "concibo una infinidad de particularidades acerca de los números, las figuras, los movimientos, y las demás cosas semejantes, cuya verdad se muestra con tanta evidencia y concuerda tan bien con mi naturaleza que, desde que empiezo a descubrirlas, no me parece que aprenda nada nuevo sino, más bien, que recuerdo lo que ya sabía anteriormente, es decir, aprehendo cosas que estaban ya en mi espíritu aunque aún no hubiera vuelto hacia ellas mi pensamiento". Es por eso que la meditación quinta introduce, utilizando como símil la razón geométrica que establece la verdad según la cual la medida de los ángulos de un triángulo es igual a la medida de dos ángulos rectos, el argumento que demuestra la existencia de Dios a partir de la sola consideración de su idea. La demostración por el argumento "ontológico", la demostración "a priori", es posible sólo porque la idea clara y distinta tiene en sí contenida la verdad de todo lo que de ella se siga con claridad y distinción<sup>201</sup>, tanto da - a los efectos argumentativos - que hablemos de la ida de triángulo, de la idea de extensión, o de la idea de Dios: todo lo que de su consideración se sigue, es verdadero, y en el caso de Dios, su existencia.

Por otra parte, en último término, esto mismo era lo que planteaba la segunda meditación cuando intentaba efectuar el análisis de la manera en que podemos concebir un trozo de cera. Veíamos allí a Descartes señalar cómo nos es imposible concebir con claridad y distinción una cosa material cualquiera - un trozo de cera - si pretendemos hacerlo a partir de los datos de los sentidos o, incluso, si

---

<sup>199</sup> Regulae, regla VII; AT, X, pag. 395.

<sup>200</sup> Vid el texto citado en la nota 27 de este mismo capítulo.

<sup>201</sup> En este sentido discrepamos aquí de lo señalado por el profesor Rábade (Cfr. Descartes y la gnoseología moderna, Madrid, G. del Toro, 1.971, cap. VI), en el sentido de que el argumento ontológico es introducido por Descartes de manera "un tanto forzada" (pag. 152). Por lo demás, también discrepamos - y por motivos que serán fácilmente deducidos de lo que venimos argumentando - de la afirmación con que inicia el tratamiento del mismo capítulo que comentamos, según la cual "la quinta meditación, desde el punto de vista gnoseológico, es la de menor importancia de todas".

nos apoyamos en nuestra facultad de imaginar. Hablando con propiedad, "sólo concebimos los cuerpos por la facultad de entender que está en nosotros, y no por la imaginación ni por los sentidos"<sup>202</sup>. Conocer es algo que realiza nuestro entendimiento, y que para nada precisa - más bien se ve entorpecido por ellas - de la intervención de otras facultades. Conocer, por tanto, es conocer por el sólo entendimiento.

Ahora bien, el problema que se planteaba Descartes no ha sido sino parcialmente resuelto. Efectivamente, en tanto que parte de conceptos claros y distintos que están en el entendimiento, y mientras deduzca de ellos con claridad y distinción, la Física es un discurso que nos confiere un conocimiento verdadero. Sin embargo, como habíamos señalado, a los ojos de Descartes, el discurso de la Física, para ser adoptado como verdadero, tiene que versar sobre un mundo físico que, entre otras cosas, exista. Y a esta cuestión es a la que explícitamente va a dedicarse la meditación sexta. No deja de sorprender, efectivamente, la manera en que Descartes, en el mismo texto en el que ha establecido de manera radical la legitimación del conocer como proceso que depende sólo del entendimiento y que en nada precisa de la sensación o de la imaginación, en el mismo texto, además, en que ha extendido la utilización del proceder "interno" del entendimiento al ámbito del estudio de la Física, sin embargo, insista en plantear la necesidad de demostrar - como si fuera preciso para algo, cabría pensar - la existencia de las cosas materiales. Y, con todo, precisamente esta suerte de tozudez en lo aparentemente superfluo, a nuestro entender, es lo que permite afirmar con más convicción que las Meditaciones Metafísicas son en este momento la más precisa expresión de lo que para Descartes significa hacer Metafísica: no estamos ante un texto que pretenda sólo establecer los presupuestos de la posibilidad del conocimiento; estamos ante un intento de, además, afirmar la posibilidad de concebir una determinada configuración ontológica de lo real, la posibilidad, en fin, de establecer una metafísica que suponga, punto por punto, tanto en lo ontológico como en lo gnoseológico, una concepción de la realidad radicalmente y completamente antiaristotélica.

Efectivamente, dada la idea clara y distinta de la extensión puede iniciarse el proceso del conocimiento; pero el problema sigue siendo explicar cómo llega esa idea a nuestro entendimiento. La meditación tercera había establecido que yo puedo, en tanto que soy una substancia, ser causa eminente de la realidad objetiva que pueda tener esa idea. Sin embargo, la meditación cuarta nos ha prevenido acerca de los riesgos que supone afirmar algo que no es concebido con claridad y distinción y, como sabemos, del yo que piensa sólo concebimos clara y distintamente que es un espíritu.

La sexta meditación será la que se ocupe de establecer la existencia de las cosas materiales. La argumentación, en ella, tendrá en cuenta, por un lado, las consideraciones que con anterioridad han determinado la manera en que concebimos clara y distintamente al yo que piensa y, por otro, el hecho de que tenemos una idea, clara y distinta, de la naturaleza corporal - y esto, como acabamos de señalar, ha sido establecido desde las reflexiones con que se inicia la meditación quinta -. Todo aquello que concebimos clara y distintamente, puede existir: está en la potencia de Dios producir todo aquello que concibo con distinción; pero, en este punto, lo que interesa no es tanto el que puedan existir los objetos materiales cuanto el que efectivamente existan. Pues bien, para establecer esa existencia, nuevamente, Descartes va a proceder desde la consideración de la manera en que la idea que de ellos tenemos ha sido formada y, más concretamente, desde la afirmación según la cual nosotros tenemos ideas de las cosas materiales a partir del uso, no de nuestro entendimiento, sino de nuestra imaginación: "la facultad de imaginar que está en mí y de la cual veo por experiencia que me sirvo cuando me aplico a la consideración de las cosas materiales, es capaz de persuadirme de su existencia"<sup>203</sup>. Precisamente, lo que hace significativa esta afirmación es la diferente manera en que

---

<sup>202</sup> Meditaciones, meditación segunda; Oph, II pag. 429; AT, IX, pag. 26. En la edición latina, por lo demás, la cosa es expresada de manera mucho más clara: "a solo intellectu", se dice allí (AT, VII, pag. 34), esto es, por el entendimiento exclusivamente.

<sup>203</sup> Ibidem, meditación sexta; Oph, II, pag. 480; AT, IX, pag. 57.

son concebidos los objetos en función de la facultad que pongamos en funcionamiento para la concepción; así, la imaginación<sup>204</sup> "se diferencia de la pura intelección sólo en que el espíritu, al concebir, de algún modo se vuelve hacia sí mismo y considera alguna de las ideas que hay en sí; pero al imaginar, se vuelve hacia el cuerpo, y considera en él alguna conformidad con la idea que ha formado de sí mismo o que ha recibido por los sentidos".

A diferencia de la pura concepción del entendimiento, por tanto, la que surge de la actuación de la imaginación implica una cierta referencia a la cosa, una cierta conjetura acerca de su existencia, "pues cuando considero atentamente lo que es la imaginación, encuentro que no es otra cosa sino una cierta aplicación de la facultad que conoce al cuerpo que le está íntimamente presente, y por tanto, que existe"<sup>205</sup>. La propia dinámica de la imaginación, por tanto - y es esta la facultad con la que consideramos las ideas de las cosas que concebimos como siendo exteriores al pensamiento -, pone en evidencia el que la existencia de las cosas que las ideas representan, es probable. Sin embargo, no hay aún ninguna razón que nos determine necesariamente a afirmar su existencia: "concibo fácilmente que la imaginación puede hacerse de este modo si hay cuerpos; y puesto que no puedo encontrar ninguna otra vía por la que explicar cómo puede llevarse a cabo, conjeturo de ello, probablemente, que los hay: pero esto no es sino probablemente, y por más que examine cuidadosamente todas las cosas, no encuentro, sin embargo, que de esta idea distinta de la naturaleza corporal que tengo en mi imaginación, pueda extraer ningún argumento que concluya con necesidad la existencia de algún cuerpo"<sup>206</sup>. Así pues, pese a que la imaginación es una manera peculiar de la concepción, en la que, de algún modo, está implicada una cierta referencia al exterior, y aunque esa cierta referencia al exterior en que consiste el propio funcionamiento de la facultad imaginativa, no pueda ser explicada más que por la suposición de su existencia, esta suposición sigue sin ser una prueba suficiente de la misma: que yo no pueda encontrar otra manera de explicarlo no es razón que justifique necesariamente la inexistencia de una explicación distinta, y como - si no quiero caer en el error - sólo puedo afirmar aquellas cosas que conciba de manera clara y distinta, nada hay que pueda decir con evidencia al respecto. Puesto que, en último término, las ideas de los objetos, por mucho que sean ideas de objetos que pienso como exteriores, en tanto que ideas, pueden tener su origen en la propia dinámica de mi mente, tanto puede afirmarse como negarse - tan pocos motivos hay para lo uno como para lo otro - la existencia de las cosas.

Y sin embargo, Descartes, introduce en el análisis una nueva consideración: puesto que hay muchas cosas que percibo mucho mejor desde la consideración de los sentidos, de los que parecen haber llegado a la imaginación, bueno será, al menos, analizar en qué consiste sentir; así<sup>207</sup>: "ha lugar que examine al mismo tiempo lo que es sentir, y que vea si de las ideas que recibo en mi espíritu mediante esta forma de pensar que llamo sentir, puedo extraer alguna prueba cierta de la existencia de las cosas corporales". El proceder de la ideación es plenamente "interno" a la dinámica misma del pensamiento; con todo, como vemos, puesto que algunas de las ideas que tengo en mi mente las tengo como representando cosas exteriores, puesto que algunas de mis ideas son generadas en mi mente como representando cosas que han llegado a ella por el intermedio de los sentidos, el análisis tendente a esclarecer la cuestión de su existencia "exterior" habrá de recorrer el ámbito de la sensación, para delimitar lo que en ella es fruto de la mente y lo que exige la afirmación de alguna realidad que le sea ajena.

---

<sup>204</sup> Ibidem; OPh, II, pag. 482; AT, IX, pag. 58.

<sup>205</sup> Ibidem; OPh, II, pag. 480; AT, IX, pag. 57.

<sup>206</sup> Ibidem; OPh, II, pp. 482-483; AT, IX, pag. 58.

<sup>207</sup> Ibidem; OPh, II, pag. 483; AT, IX, pag. 59.

Ya en la meditación primera habíamos asistido a la afirmación según la cual no puede ser puesto en duda el que yo tenga sensaciones. Esta verdad absoluta - por evidente - sólo podría ser puesta fuera de lugar, como aquella otra que afirmaba la veracidad de la geometría y de la aritmética, mediante la suposición de un Dios engañador que quisiera hacer que fuera falso todo aquello que concibo con la más absoluta claridad y distinción. Eliminado este supuesto, inmediatamente queda eliminado cualquier motivo de duda acerca de la cuestión: tenemos sensaciones, hay en nosotros un grupo de ideas que hacen referencia a determinadas situaciones de nuestro cuerpo y a determinadas maneras en que nuestro cuerpo es afectado por cosas exteriores. El que tengamos sensaciones es, pues, indudable; es una verdad clara y distinta. Ahora bien, lo que seguía quedando por justificar - y lo que precisamente va a ser ahora abordado - es, en primer lugar, la existencia, al margen de nuestra sensación, de las cosas de las que tenemos sensaciones y, en segundo lugar, la concordancia o semejanza entre nuestras sensaciones y las cosas que, suponiendo que existan, las provocan. De lo que se trata, en último término, cuando se aborda el análisis de esa forma del pensamiento que se llama sentir, no es de otra cosa sino de analizar la peculiar relación con mi propia esencia - pensar - que mantienen todas aquellas sensaciones que de una u otra forma hacen referencia a la noción de cuerpo; dicho en otros términos, todas aquellas ideas que hay en mí que contienen una referencia a algo diferente de mi propia facultad de pensar y que, precisamente, no puedo pensar sino como por el intermedio del cuerpo, exigen que sea analizada la facticidad misma de la existencia del cuerpo.

Nuevamente, no podría ser planteada esta cuestión sin hacer referencia a lo señalado en la meditación cuarta a propósito de las cosas que son concebidas con claridad y distinción: lo que así es concebido es evidentemente verdadero; si concibo clara y distintamente el cuerpo como distinto del alma, debo afirmar su distinción. Es por eso que Descartes puede afirmar que<sup>208</sup> "puesto que se que todas las cosas que puedo concebir clara y distintamente, pueden ser producidas por Dios tal como yo las concibo, es suficiente que pueda concebir clara y distintamente una cosa sin la otra para estar seguro de que una es distinta o diferente de la otra, ya que pueden ser puestas por separado, al menos por la omnipotencia de Dios (...) y así, puesto que conozco ciertamente que existo, y sin embargo no noto que pertenezca necesariamente a mi naturaleza o a mi esencia ninguna otra cosa sino que soy una cosa que piensa, concluyo perfectamente que mi esencia consiste solamente en ser una cosa que piensa". Mi esencia consiste en pensar, eso es claro; queda sólo establecer que a la misma no le pertenece otra cosa. Así, "tengo una clara y distinta idea de mi mismo, en tanto que soy solamente una cosa que piensa y no extensa, y por otra parte tengo una idea distinta del cuerpo, en tanto que es solamente una cosa extensa y que no piensa"<sup>209</sup>; el cuerpo es, pues, necesariamente, distinto de mi ser pensante. Pero no es sólo eso lo que es aquí establecido: hay en mí algunas facultades que no puedo concebir sin mí, pero sin las cuales puedo concebirme perfectamente, tales como la facultad de imaginar y la de sentir; estas facultades son, por tanto, distintas de mí<sup>210</sup> "como las figuras, los movimientos, y los otros modos o accidentes de los cuerpos lo son de los cuerpos mismos que les sostienen". Además de éstas, hay otras facultades que, como la de cambiar de sitio, o de postura, no pueden ser concebidas sin ser referidas a alguna substancia que, sin embargo, ha de ser entendida como una substancia corporal o extensa; con lo cual queda claro que alguna de las facultades que percibimos como estando en nosotros, por un lado, no pueden ser referidas a nuestro ser en tanto que pensantes y, por otro, han de ser puestas en relación con algo que en nosotros implica la presencia de una substancia corporal. Finalmente, y este es el punto culminante de la argumentación<sup>211</sup> "hay en mí

---

<sup>208</sup> Ibidem; OPh, II, 487-488; AT, IX, pag. 62.

<sup>209</sup> Ibidem; OPh, II, pag. 488; AT, IX, pag. 62.

<sup>210</sup> Ibidem; OPh, II, pag. 489; AT, IX, pag. 62.

<sup>211</sup> Ibidem; OPh, II, pp. 489-490; AT, IX, pag. 63.

cierta facultad pasiva de sentir, es decir, de recibir y de conocer las ideas de las cosas sensibles, pero me sería inútil si no me pudiera servir de ella de algún modo, si no hubiera en mí, o en otro, una facultad activa capaz de formar y producir estas ideas. Pero esta facultad activa no puede estar en mí en tanto que soy una cosa que piensa, puesto que no presupone mi pensamiento, y puesto que esas ideas me son a menudo representadas sin que contribuya a ello de ninguna manera e incluso contra mi voluntad; es preciso, por tanto, necesariamente, que esté en alguna substancia diferente de mí, en la que toda la realidad que está objetivamente en las ideas que son en ella producidas, esté contenida formalmente o eminentemente. Y esta substancia es, o un cuerpo, es decir, una naturaleza corporal en la que está contenido formalmente y en efecto todo lo que está objetivamente y por representación en las ideas; o bien es Dios mismo, o alguna otra criatura más noble que el cuerpo, en la que eso mismo está contenido eminentemente". El análisis de la peculiar manera de pensar que es sentir, en tanto que implica cosas distintas de la sólo concepción, en tanto que es una cierta referencia al exterior, en tanto que, por decirlo en pocas palabras, implica una alusión a la pasividad de la mente que se ve incluso asaltada por la presencia de ideas que no desea, implica también - puesto que lo que es clara y distintamente concebido es evidentemente cierto - la existencia "exterior" de una realidad en la que formal o eminentemente esté la realidad que objetivamente está por representación en las ideas de las cosas materiales. Ahora bien, esa realidad no puede estar eminentemente en Dios, ya que, si así fuera, no me equivocaría nunca cuando utilizo los sentidos; por tanto, "es preciso considerar que hay cosas corporales que existen"<sup>212</sup>.

La meditación sexta ha establecido, por tanto, la existencia de las cosas corporales, a las cuales, además, se las considera como la causa formal de la realidad objetiva de las ideas que a ellas hacen referencia. Mediante las sensaciones - y mediante la imaginación, con la que formamos las ideas de las cosas que por los sentidos se nos presentan - podemos formar las ideas con las que podremos conocer el mundo físico. Y sin embargo, acabamos de señalarlo, aunque la imaginación y la sensación no sean facultades que están en mí por el solo hecho de ser una substancia que piensa, siguen siendo consideradas como maneras de ser, como modos o accidentes, del yo que piensa - que puede ser concebido sin ellas, pero sin el cual ellas no pueden ser concebidas -. La meditación sexta ha establecido la existencia de las cosas corporales, como causa formal de la realidad objetiva de las ideas de las cosas materiales<sup>213</sup>, pero las ideas que la imaginación forma, en tanto que ideas que tengo en mi pensamiento, siguen siendo frutos de la actividad propia de la ideación. Curiosamente, en las Meditaciones, al tiempo que es afirmada la existencia de las cosas materiales, al tiempo, incluso, que es señalada su realidad formal como causa de la realidad objetiva de las ideas, sin embargo, es rota la identificación aquella que veíamos aparecer en las primeras líneas de la parte quinta del Discurso según la cual el orden que el discurso de la Física establece es el mismo que Dios ha establecido realmente en el mundo Físico. En las Meditaciones, como acabamos de señalar, el mundo - su fisicidad real, su existencia verdadera - es la causa de la posibilidad de un conocimiento que sobre él verse, pero ello no implica que las cosas reales sean tal y como las percibimos. Las cosas exteriores existen; tenemos ideas de las cosas exteriores; podemos conocer con certidumbre el mundo físico; pero lo que podemos conocer de ese mundo físico es, y no otra cosa, lo que de él concebimos con claridad y distinción.

La obra de Descartes, que comenzó siendo el intento de construcción de una metodología apta para conocer, ha terminado por hacer de la construcción aquella un prolegómeno, un momento previo, para la configuración de un universo entendido y considerado en un sentido definitivamente

---

<sup>212</sup> Ibidem; OPh, II, pag. 490; AT, IX, pag. 63.

<sup>213</sup> Contrátese esta situación con lo que señalábamos más arriba, en el texto de la nota 18 de este mismo capítulo.

metafísico: del análisis del conocimiento, en las Meditaciones, se pasa a la afirmación de la existencia; de la preocupación metodológica, a la clarificación de todas aquellas cosas que pueden ser conocidas.

Lo que las Meditaciones han conseguido, preciso es recordarlo<sup>214</sup>, es presentar todos los fundamentos de la Física cartesiana y, al mismo tiempo, destruir todos los principios en que se sustenta - tanto desde el punto de vista gnoseológico como desde el ontológico - el paradigma aristotélico. Las Meditaciones, por eso, implican una gnoseología, pero son, además, otra cosa; y el propio Descartes nos lo indica. Bastará para comprobarlo la lectura de dos textos: uno de ellos, el resumen de las seis meditaciones que precede a la obra; el otro, mucho más claro y definitivo, la exposición geométrica que aparece al final de las respuestas a las segundas objeciones.

El resumen de las seis meditaciones, que formalmente está dedicado a justificar el que sólo se demuestre la inmortalidad del alma una vez que se ha tratado acerca de los cuerpos, es determinante por cuanto pone en primer término la necesidad de considerar, incluso para establecer la inmortalidad del alma, que la "res extensa" es una substancia: "es preciso que sepan que no he pretendido decir al respecto nada más en este tratado, tanto porque esto es suficiente para mostrar con bastante claridad que de la corrupción del cuerpo no se sigue la muerte del alma, y también para dar a los hombres la esperanza de una segunda vida después de la muerte; como también porque las premisas de las que se puede concluir la inmortalidad del alma, dependen de la explicación de toda la física: primero con el objeto de saber que generalmente todas las substancias, es decir, todas las cosas que no pueden existir sin ser creadas por Dios, son por su naturaleza incorruptibles, y no pueden nunca dejar de ser, si no son reducidas a la nada por el mismo Dios que quiera retirarles su concurso ordinario. Y a continuación, con el objeto de que se note que el cuerpo, tomado en general, es una substancia, por lo que tampoco puede perecer; pero que el cuerpo humano, en tanto que es diferente de los otros cuerpos, no está formado y compuesto más que de una cierta configuración de miembros y de otros accidentes semejantes; y el alma humana, al contrario, no está así compuesta, en absoluto, de ningún accidente, sino que es una pura substancia"<sup>215</sup>. Como vemos, y a diferencia de lo que sucedía en el Discurso, Descartes afirma que no puede mostrarse que el alma es inmortal sin antes haber expuesto toda la física; pero además, y fundamentalmente, es preciso haber establecido que las substancias son, por su propia naturaleza, incorruptibles y, mientras Dios no les retire su concurso ordinario, no pueden nunca dejar de existir; lo fundamental, con todo, viene después de esta afirmación; el alma es una substancia, pero el cuerpo también lo es, aunque con una cierta salvedad de capital importancia: el cuerpo es una substancia si es considerado "en general" - si es considerado como "res extensa" - ya que cada cuerpo en particular no es sino una determinada configuración de la substancia corporal. Sabemos que los cuerpos exteriores existen, en tanto que son la causa formal de la realidad objetiva de las ideas que los representan; pero nuestras ideas acerca de las cosas materiales sólo son claras y distintas - sólo nos confieren verdadero conocimiento, verdadera ciencia - cuando las consideramos como determinadas maneras de ser, como determinadas configuraciones, de la extensión. Es por eso que, durante las meditaciones quinta y sexta hemos visto insistir a Descartes en que tenemos una idea clara y distinta de los objetos corporales "en tanto que son objeto de la geometría"<sup>216</sup>; es por eso, también, que al final de la meditación sexta, Descartes ha insistido en que la mera consideración de la idea clara y distinta de extensión, rompiendo en esto definitivamente con la posibilidad de reintroducir una gnoseología de origen aristotélico para la explicación física, nos muestra cómo no debemos

---

<sup>214</sup> Vid. Carta al P. Mersenne de 28 de enero de 1.641; OPh, II, pp. 316-317.

<sup>215</sup> Meditaciones, resumen de las seis meditaciones; OPh, II, pp. 400-401; AT, IX, pag. 10.

<sup>216</sup> Y será posible esta consideración "geométrica" de la Física, no porque se vuelva a una consideración cercana al "algebraísmo" de las Regulae, sino, más bien, porque el movimiento va a ser considerado, desde esta nueva concepción, como un cierto modo o accidente de la substancia extensa.

entender nunca la realidad física: así, hay cosas que puedo saber fácilmente que son falsas<sup>217</sup>, como la afirmación según la cual todo espacio en el que no hay nada que mueva y haga impresión sobre mis sentidos, está vacío; que en un cuerpo caliente hay algo semejante a la idea de calor; que en un cuerpo blanco o negro hay algo semejante a la blancura o a la negrura que siento; que en un cuerpo amargo o dulce está ese sabor o gusto; o que los astros y los otros cuerpos alejados tengan la misma figura y tamaño que el que parece de lejos a nuestros ojos. Precisamente porque lo que puede ser conocido es, en general, la extensión - y por eso la "res extensa" es una substancia -, puede ser rechazado el vacío, y pueden ser negadas las formas esenciales y la concepción "apariencial" de la explicación del universo propia del paradigma aristotélico.

Por su parte, la exposición geométrica que aparece al final de las respuestas a las segundas objeciones<sup>218</sup>, presenta una reformulación del contenido de las Meditaciones en términos directamente metafísicos. Descartes ha señalado<sup>219</sup> que la redacción de las Meditaciones se ha efectuado siguiendo un método analítico porque, en las cuestiones metafísicas, la dificultad principal estriba en concebir clara y distintamente las primeras nociones de las que se siguen necesariamente las demás afirmaciones; por ese motivo, esta obra ha ido procediendo paulatinamente hasta mostrar claramente cuales son las cuestiones que han de considerarse como fundamentales para la construcción del discurso de la metafísica. La redacción de las Meditaciones, así, es la puesta en escena del recorrido de la mente hasta las verdades más elementales de la metafísica. El apéndice geométrico al que nos referimos, realiza la vía opuesta: puesto que conocemos esas nociones primeras, puede procederse a la construcción sintética de todo el sistema. En otros términos, el apéndice muestra el sistema acabado que las Meditaciones tratan, simplemente<sup>220</sup>, de asentar sobre unos determinados cimientos. Es por eso que estamos ante un texto de importancia capital para captar lo que, en último término, las Meditaciones afirman.

El texto en cuestión se inicia con la redacción de una serie de definiciones, postulados y axiomas de los que, "more geométrico", se deducirán y demostrarán cuatro proposiciones en las que estará expresado, precisamente, lo concerniente a la existencia de Dios y a la distinción real entre el cuerpo y el alma; estas definiciones, postulados y axiomas, así, se constituyen en el elemento a partir del cual será posible el cumplimiento del objetivo explícitamente propuesto para las Meditaciones en el propio título de la obra. Con todo, lo que a nosotros nos interesa es, fundamentalmente, lo que se establece en las definiciones; no en vano son las "primeras nociones" de las que, en el orden de la exposición "sintética", parte la deducción metafísica.

Entre las definiciones I y II se establece una distinción entre "pensamiento" e "idea", por medio de la cual queda restringido el concepto de idea para referirse a aquella forma de nuestros

---

<sup>217</sup> Cfr. ibidem, meditación sexta; OPh, II, pp. 493-495; AT, IX, pp. 65-66.

<sup>218</sup> Ibidem, respuestas a las segundas objeciones, Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas de forma geométrica; OPh, II, pp. 586-598; AT, IX, pp. 124-132.

<sup>219</sup> Cfr. las Respuestas a las segundas objeciones; OPh, II, pp. 583-584; AT, IX, pag. 122.

<sup>220</sup> Discrepamos, por tanto, claramente, con la afirmación que, en nota al pie de página, realiza Alquié en su edición de las OPh (vid II, pag. 591, nota 2), según la cual "frente al rigor auténtico de las Meditaciones, el rigor, de apariencia matemática, de este resumen, es muy poco satisfactorio". Evidentemente, el resumen geométrico del que hablamos es sólo un resumen y, por tanto, no está plenamente elaborado; sin embargo, esta circunstancia en nada invalida la importancia de las cuestiones que en él se tratan y, sobre todo, el orden en que son tratadas. Alquié, en este momento, como en otros que salpican su excelente edición de las obras de Descartes, no puede sino superponer su propia interpretación del cartesianismo a la materialidad misma del texto que anota. Por lo demás, cuando decimos que las Meditaciones son "simplemente"..., no intentamos, evidentemente, restarles un ápice de su importancia sino, antes bien, delimitar el sentido que la exposición "analítica" del sistema juega frente a su exposición "sintética".

pensamientos por cuya percepción inmediata tenemos conocimiento de nuestros pensamientos mismos. Las definiciones III y IV hacen la distinción - por otra parte presente ya en el pensamiento de la escolástica - entre la realidad que está contenido en una idea cualquiera y la realidad que pueda ser atribuida al objeto del que esa idea es una idea: la diferencia que se establece es la que la meditación tercera hacía jugar entre la realidad objetiva de una idea y la realidad formal o eminente que puede atribuirse al objeto al que hace referencia y de cuya perfección procede la perfección representativa que tiene la idea. El resto de las definiciones, desde la V hasta la X, hacen referencia, todas ellas, a cuestiones directamente metafísicas u ontológicas: la definición V establece lo que es una substancia; la VI afirma la substancialidad del espíritu; la VII la substancialidad del cuerpo; la VIII que Dios es también una substancia; la IX incorpora ciertos elementos para la determinación del estatuto del atributo; la X establece la distinción real entre las diferentes substancias.

Una tal presentación elimina las diferencias que el texto de las Meditaciones había establecido entre las distintas substancias: en el cuerpo de la obra, como hemos señalado, ha sido establecida la existencia del yo que piensa, de Dios, y de las cosas materiales; además, la existencia de estos tres "tipos" de realidades ha sido establecida de un modo diferente: la del yo que piensa, con la inmediatez de la primera verdad que escapa a la duda acerca de su certeza; la de Dios, como consecuencia del análisis del origen de la presencia en nuestro pensamiento de la idea que a él se refiere; la de las cosas materiales, a partir de la distinción con que concebimos al alma y al cuerpo, y de la consideración de la referencia al "exterior" de la imaginación y de los sentidos. La exposición "more geométrico" que comentamos, ignora todas estas diferencias y parte de la afirmación - como si sólo fueran diferentes en su contenido - de las tres substancias que, además, son concebidas como gnoseológica y ontológicamente equiparables: la substancia en la que reside inmediatamente el pensamiento se llama Espíritu; la substancia que es el sujeto inmediato de la extensión se llama Cuerpo; la substancia que entendemos como soberanamente perfecta, se llama Dios. Tales son las primeras nociones de la metafísica cartesiana.

Si bien la lectura "continuista", desde una perspectiva exclusivamente gnoseológica de las Meditaciones, podría seguir manteniendo la relación de continuidad de este texto respecto de sus anteriores obras, la presentación que él mismo nos ofrece en este resumen geométrico de razones, no puede menos que terminar por evidenciar que Descartes se ha instalado en un ámbito de reflexión definitivamente nuevo.

Y, precisamente por ser nuevo, este nuevo ámbito de reflexión se manifiesta inmediatamente como problemático. Descartes pretende haber roto con la concepción tradicional de origen aristotélico-escolástico, pero sólo ha podido hacerlo utilizando el lenguaje aristotélico-escolástico existente. Esta circunstancia, la utilización de los términos aristotélicos para diseñar un sistema distinto del aristotélico, junto con la novedad de la perspectiva adoptada, hacen que la manera en que Descartes se enfrente a la construcción discursiva de una nueva Metafísica no esté exenta de incongruencias y de imprecisiones: la primera y principal de ellas, precisamente, la que hace referencia al concepto de substancia. Hemos afirmado que las Meditaciones inauguran algo nuevo en la filosofía de Descartes y, sin duda, es nuevo el tratamiento que lleva a la afirmación de los tres tipos de substancia; sin embargo, el análisis de la manera en que la substancia es pensada, mostrará que las Meditaciones, permanecen - y sólo pueden permanecer - en un estadio inaugural.

Es de notar que ya en el texto de las Meditaciones sobrevuela la sospecha de una indefinición entre la afirmación de la existencia de las cosas materiales y la - evidentemente distinta - afirmación de la existencia de una substancia corporal de la que las cosas materiales concretas no serían sino modos o accidentes. También en el resumen de las meditaciones puede leerse<sup>221</sup> que el nombre de substancia

---

<sup>221</sup> Cfr. el texto citado más arriba, al que hace referencia la nota 44 de este mismo capítulo.



puede aplicarse al cuerpo, tomado en general, pero no a cada uno de los cuerpos particulares, y ello después de haber dejado dicho que son substancias "las cosas que no pueden existir sin ser creadas por Dios"<sup>222</sup>. También es problemática - es, al menos, extraña - la calificación de substancia que recae sobre la cosa que piensa: en el Discurso, una vez establecida la indudabilidad del "cogito", se pasa a la consideración del alma como una substancia cuya esencia es pensar; en las Meditaciones, sin embargo, no sucede lo mismo<sup>223</sup>. Los elementos centrales de las Meditaciones son, sin duda, la aparición del concepto de substancia y el tratamiento de la problemática de la existencia. Sin embargo, en este texto, la cuestión de la substancialidad no está necesariamente ligada a la cuestión de la existencia. Dicho de otra manera, el que algo exista no significa que sea una substancia.

En el fragmento geométrico al que nos venimos refiriendo aparece la primera definición de substancia que, como tal definición, debemos a Descartes; y no puede por menos que señalarse que es, también, problemática: "Toda cosa en la que reside inmediatamente, como en su sujeto, o por la cual existe alguna cosa que nosotros concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad, o atributo, del que tenemos en nosotros una idea real, se llama substancia. Pues no tenemos de la substancia ninguna otra idea precisa sino que es una cosa en la que existe formalmente, o eminentemente, lo que nosotros concebimos, o lo que está objetivamente en alguna de nuestras ideas, mientras que la luz natural nos enseña que el no ser no puede tener ningún atributo real"<sup>224</sup>. Según esta definición, por tanto, una substancia será la cosa a la que se refiere toda propiedad, cualidad o atributo del que tenemos una idea, será también la razón de ser de esa propiedad, cualidad o atributo del que tenemos una idea, y será, por eso mismo, la realidad que formal o eminentemente contenga todo aquello que objetivamente está representado en las ideas que hay en nuestro pensamiento. Presentada así, ciertamente, la noción de substancia no es muy distinta de aquella otra que la presentaba como el sujeto de inherencia, como aquella entidad a la que se refieren las ideas que concebimos, y a la cual se las atribuimos. Presentada así, por tanto, la definición de substancia podría servir para calificar como substancias a las cosas a las que la filosofía aristotélico-escolástica otorgaba esa consideración.

El concepto de substancia, que es central en la Metafísica cartesiana, en realidad, por tanto, no es introducido en las Meditaciones sino tardíamente, de manera poco clara y, además, en términos similares a los que son propios del pensamiento de la escolástica. No sólo en la definición que acabamos de citar puede contemplarse esta circunstancia: se repite en otros lugares a lo largo de las Respuestas a las objeciones que le han sido presentadas a Descartes. En la respuesta a las terceras objeciones, en el ámbito de una discusión en torno a la corporeidad de las substancias - en torno a la corporeidad del espíritu propuesta por Hobbes -, se las vuelve a caracterizar como "sujeto de algunos actos"<sup>225</sup>, y se habla incluso de "substancias incompletas"<sup>226</sup> o cualidades reales y de "substancias finitas y dependientes". Por lo demás, vemos a nuestro autor, en determinadas ocasiones, en el texto mismo de las Meditaciones, hablar incluso de los cuerpos particulares como si se tratase de otras tantas substancias, así, por ejemplo<sup>227</sup> "cuando pienso que la piedra es una substancia, o una cosa que

---

<sup>222</sup> Ibidem.

<sup>223</sup> En realidad, en las Meditaciones no aparece el término substancia hasta la meditación tercera; por lo demás, precisamente en esa meditación tercera se empieza a hablar del ya que piensa como de una substancia sin previamente haber justificado qué se entiende por tal cosa y sin, por tanto, haber explicado los motivos por los que cabe atribuirle la substancialidad.

<sup>224</sup> Meditaciones, Respuestas a las segundas objeciones, razones que prueban...; Oph, II, pp. 587-588; AT, IX, pag. 125.

<sup>225</sup> Ibidem, Terceras objeciones y respuestas; Oph, II, pag. 605; AT, IX, pag. 136.

<sup>226</sup> Ibidem; Oph, II, pag. 618; AT, IX, pag. 144.

<sup>227</sup> Ibidem, tercera meditación; Oph, II, pag. 443-444; AT, IX, pag. 35.

es capaz de existir por sí misma, puesto que yo soy una substancia, pese a que conciba bien que soy una cosa que piensa y no extensa, y que, al contrario, la piedra es una cosa extensa y que no piensa, encontrándose así entre estas dos concepciones una notable diferencia, sin embargo, parecen convenir en que ambas representan substancias".

Y sin embargo, junto a estas resonancias "pre-cartesianas" encontramos, unas veces con más claridad, otras de manera un tanto oscura, un nuevo sentido del concepto, que se manifiesta de manera paradigmática en la consideración de las "res extensa" como substancia: por un lado, lo que hemos dejado señalado a propósito del "resumen" de las Meditaciones, acerca de la diferente consideración que merecen los cuerpos particulares y el "cuerpo en general", único al que cabe calificar como substancia, indica ya que una determinada distancia está siendo tomada respecto incluso del lenguaje tradicional; por otra parte, asistimos progresivamente, a lo largo de las respuestas a las objeciones y en las cartas que Descartes escribe entre 1.641 y 1.642, a la aparición de un doble fenómeno que, a nuestros ojos, se manifiesta inmediatamente como decisivo: paulatinamente se va haciendo virar la cuestión de la substancialidad hasta una concepción que la hace depender de la cognoscibilidad y, por tanto, de la concepción clara y distinta del elemento determinante de la esencia, o atributo principal; al mismo tiempo, se empieza a forjar - se empieza, más aún, a utilizar - un nuevo sentido del concepto de "modo".

Así, en el mismo texto que más arriba citábamos de las respuestas a las terceras objeciones<sup>228</sup>, vemos cómo la consideración de la substancia como sujeto está íntimamente ligada a la cuestión de la cognoscibilidad de determinados tipos de actos, de manera que se afirma que "hay ciertos actos que llamamos corporales, como el tamaño, la figura, el movimiento, y todas las otras cosas que no pueden ser concebidas sin una extensión local, y llamamos con el nombre de cuerpo a la substancia en la que residen (...) hay otros actos que llamamos intelectuales, como entender, querer, imaginar, sentir, etc., todos los cuales tienen en común que no pueden ser sin pensamiento; y la substancia en la que residen decimos que es una cosa que piensa o un espíritu". Si hay un motivo, pues, que nos determine a afirmar que algo es una substancia, es la exigencia - que ciertamente es una exigencia que se asienta en la propia concepción escolástica - de considerar todo aquello que concebimos y, fundamentalmente, las condiciones sin las que no es posible la concepción, como cualidades o atributos reales que comportan la necesidad de un sujeto al que ser atribuidos. Llamamos cuerpo a la substancia en la que reside la extensión porque todas las cosas que concebimos como corporales presuponen la extensión como condición de su concepción misma; llamamos espíritu a la substancia en la que reside el pensamiento porque todas las cosas que concebimos como no siendo corporales tienen en común el ser determinados actos del pensamiento, y sin él no podrían ser clara y distintamente concebidos. Afirmamos una substancia, así, porque de la consideración de la manera en que concebimos se sigue la necesidad de entender una determinada "cualidad" como condición imprescindible para la concepción de un determinado tipo de ideas. En las respuestas a las quintas objeciones aparece esta cuestión con mucha más claridad, a partir de la afirmación cartesiana según la cual "nunca he pensado que para hacer manifiesta una substancia sea precisa otra cosa sino descubrir sus diversos atributos"<sup>229</sup>. También puede leerse algo similar en la carta al P. Gibieuf de 19 de enero de 1.642<sup>230</sup>: "veo claramente que la idea de la figura está así unida a la idea de la extensión y de la substancia, puesto que es imposible que yo conciba una figura negando que tenga una extensión, ni una extensión negando que sea la extensión de una substancia".

---

<sup>228</sup> Nos referimos al texto que citábamos en la nota 54 de este mismo capítulo; OPh, II, pag. 605; AT, IX, pag. 137.

<sup>229</sup> Ibidem, respuestas a las quintas objeciones; OPh, II, pag. 802.

<sup>230</sup> Carta al P. Gibieuf, de 19 de enero de 1.642; OPh, II, pag. 906.

Todo se desarrolla, entre 1.641 y 1.642, decíamos, como si Descartes estuviera abandonando, para el tratamiento de la cuestión de la substancia, el terreno de la afirmación de la existencia, en cuya justificación había surgido, para señalar, cada vez de manera más clara y decidida, su dependencia respecto de la cuestión de la manera en que se efectúa nuestro conocimiento. Así, hay una substancia donde encontramos el elemento más definitorio de la esencia de lo concebido. Dicho de otro modo, la substancia es aquello de lo que la ciencia habla: no de las cosas mismas, sino de aquello que puede permitirnos conocer lo que tienen en común y en función de lo cual son cognoscibles todas las cosas. Es por eso que ya en los Principios de la Filosofía, de hecho, cada substancia es identificada con su atributo principal. Es por eso también que la definición de substancia se modifica para, poniendo al margen su existencia real, determinarla desde la concepción de la existencia por sí: "la noción de la substancia es tal que se la concibe como una cosa que puede existir por sí misma, es decir, sin el concurso de ninguna otra substancia"<sup>231</sup>; "por substancia sólo podemos entender una cosa que existe de tal forma que no necesita de ninguna otra cosa para existir"<sup>232</sup>. Una substancia, así, es algo que existe por sí pero, en la misma medida, aquello cuya existencia podemos afirmar desde la sólo consideración de sus atributos y aquello que sólo desde su atributo fundamental puede ser conocido: la extensión, como condición para el conocimiento de las cosas extensas, el pensamiento, como condición para el conocimiento de aquellas que no lo son.

Por otra parte, y para explicar la relación existente entre el espíritu y las diversas maneras de manifestarse, así como aquella otra que se entabla entre el conocimiento del "cuerpo en general" y el de los "cuerpos particulares", en este mismo período se empieza a tematizar la cuestión de los "modos" que, aunque aparecía colateralmente en las Meditaciones sólo en los Principios tomará carta de naturaleza plena. En realidad, el término no es original de Descartes: lo ha tomado de la tradición terminológica propia de los autores de la llamada "segunda escolástica", aunque ha modificado su sentido. Para estos autores<sup>233</sup> los modos reales son afecciones entitativas que no poseen consistencia propia independiente de otra entidad. Su realidad ontológica es, pues, más débil que la de los accidentes, aunque cumplen un papel importante al permitir establecer cierto tipo de distinciones entre la entidad en cuestión y algunas de sus modificaciones reales mediante la llamada distinción modal. En el fondo del surgimiento del concepto de modo ha de buscarse la disputa acerca de la posibilidad de la transubstanciación durante la eucaristía, puesto que para poder explicarla algunos autores tuvieron que admitir la posibilidad de una distinción real entre la substancia y sus accidentes tal que éstos pudieran subsistir sin aquella. El concepto de "modo", en esta perspectiva, serviría para referirse a aquellas cualidades que - a diferencia de los accidentes así considerados - no pueden subsistir separados de la substancia a la que se refieren. Pues bien, en un primer sentido, para Descartes, es esta última la manera en que habría que entender al "modo", ya que en sí mismo no es sino una cierta modificación de la substancia de la que es modo. Sin embargo, y aquí estriba la novedad, esta dependencia es, más que una dependencia entitativa, marcadamente cognoscitiva: sólo desde la substancia pueden los modos ser conocidos, porque la substancia es justamente aquella caracterización de la cognoscibilidad en función de cuya claridad y distinción las cosas particulares pueden ser pensadas. Es por eso que, para Descartes, los modos no son modos de la substancia sino, más bien, modificaciones del atributo fundamental con el que concebimos una determinada substancia. En la Metafísica cartesiana puede hablarse de modos sólo en la medida en que se ha

---

<sup>231</sup> Meditaciones, Respuestas a las cuartas objeciones; OPh, II, pag. 667; AT, IX, pag. 175.

<sup>232</sup> Principios de la Filosofía, I, 51; AT, VIII, 1, pag. 24.

<sup>233</sup> La influencia del pensamiento escolástico, y especialmente del suareciano, es insoslayable para entender la vuelta de tuerca que Descartes hace dar al pensamiento metafísico. Para el estudio de esta influencia son textos fundamentales el de E. Gilson (Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris, Vrin, 1.930) y el de J. L. Marion (Sur l'ontologie grise de Descartes, Paris, Vrin, 1.981).

caracterizado a la substancia - en tanto que aquello que conocemos desde su atributo - como lo que posibilita la cognoscibilidad; hablar de modos, desde esta perspectiva, es hablar de cosas cuyo conocimiento implica el conocimiento claro y distinto del atributo por el que son conocidas. "Hay en nosotros - dice Descartes<sup>234</sup> - ciertas nociones primitivas, que son como originales, sobre cuyo patrón formamos todos nuestros otros conocimientos, y hay muy pocas de tales nociones (...) sólo tenemos para el cuerpo en particular la noción de extensión, de la que se siguen la de figura y la de movimiento; y respecto al alma sólo, sólo tenemos la de pensamiento, en la que están comprendidas las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; finalmente, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la cual depende la de la fuerza que el alma tiene para mover el cuerpo, y el cuerpo para actuar sobre el alma, causando sus sentimientos y sus pasiones". Sólo de estas "nociones primitivas" pueden obtenerse nuevos conocimientos; es por eso que el conocimiento de las cosas depende del conocimiento de estas nociones y, así, desde el punto de vista de la cognoscibilidad, las cosas han de ser consideradas como modos del atributo desde cuya consideración podemos conocerlas.

Si en las Regulae el conocimiento de lo relativo depende del conocimiento del absoluto desde el que iniciar la cadena deductiva, a partir de las Meditaciones, sólo partiendo de la noción clara y distinta del atributo fundamental de una substancia - sólo partiendo de la concepción clara y distinta de una substancia - pueden conocerse sus diferentes manifestaciones accidentales o, en el nuevo lenguaje, "modales". Los modos, así, desde la consideración de la dinámica del conocimiento, cumplen ahora el papel que en las primeras obras de Descartes era atribuido a las cosas que sólo pueden ser conocidas mediante la deducción; pero esta nueva consideración no supone una diferencia meramente terminológica: el conocimiento deductivo no es ya - no puede serlo - el orden que yo impongo para conocer - tampoco, evidentemente, la expresión del orden del mundo que ha de ser conocido - sino, lo que es bien distinto, el orden del conocimiento. Es así como las Meditaciones pueden cumplir el papel fundamental que les es asignado por el propio Descartes de servir de fundamento para el conocimiento: conocer es conocer con orden, pero el orden no es impuesto a los objetos ni es, tampoco, reproducción del orden de lo real en el conocimiento; el orden es sólo - y nada menos - la manera de efectuarse el conocimiento, y lo es porque sólo puede hablarse de conocimiento cuando se parte de lo clara y distintamente concebido y porque todo lo así concebido es, evidentemente, verdadero.

---

<sup>234</sup> Carta a Elisabeth, de 21 de mayo de 1.643; Oph, III, pag. 19.

La Metafísica constituida: los Principios de la Filosofía.

En las Meditaciones, además de las cuestiones relacionadas con el conocimiento claro y distinto y la afirmación de la validez de todo discurso que, partiendo de nociones así concebidas, no sobrepase los límites de la claridad y la distinción, se han introducido dos consideraciones que hacen de ésta una obra fundamental: la problemática de la existencia y la problemática de la substancia. En relación con el primero de estos asuntos, se ha establecido que existe el yo que piensa, que existe Dios, y que existen las cosas materiales. Respecto del segundo, se ha establecido que hay tres substancias: Dios, el Espíritu, y el Cuerpo.

La introducción de estas dos cuestiones nos había llevado a entender las Meditaciones como el texto en el que Descartes inaugura la tematización explícita de una Metafísica entendida, además, en sentido clásico: un discurso que versa sobre los primeros principios, que lo son tanto de las cosas como del conocimiento.

Sin embargo, y precisamente acerca del asunto más directamente relacionado con la Física - la cuestión de los cuerpos -, la obra de Descartes no deja de evidenciar una cierta discontinuidad que, precisamente, va a constituir el punto nodal para la comprensión del sentido último de su Metafísica: el Espíritu es una substancia y existe - entendido como algo ajeno a toda consideración del cuerpo - el yo que piensa. Dios es una substancia, y existe. El Cuerpo es una substancia, pero lo que se ha demostrado que existe no es el Cuerpo sino las cosas materiales.

Como hemos señalado, no es la misma realidad la que está siendo aludida por Descartes cuando habla del Cuerpo -de aquello que clara y distintamente concebimos siendo el sujeto por el que son y del que son modificaciones todas las cosas extensas- y cuando habla de las cosas materiales, por las que, en primer lugar, entiende los elementos que incitan el funcionamiento de nuestra facultad de sentir y, por ende, de la imaginación que supone la ideación como referencia a las cosas exteriores y, en segundo término, que son entendidas como aquello que sólo puede ser conocido clara y distintamente como diferentes formas de manifestarse la extensión.

Las Meditaciones inauguran una Metafísica: una Metafísica de las substancias. Y esta concepción es desarrollada en términos que son, al tiempo, deudores de la problemática metafísica tradicional -la substancia como sujeto de inherencia- y configuradores de una presentación nueva, para la que hablar de substancias es tanto como expresar el modo de ser conocido el objeto presente al conocimiento.

Hemos señalado también cómo la progresiva precisión argumentativa que al propio Descartes imponen las objeciones que le son propuestas, así como las diversas matizaciones que pueden leerse en su correspondencia, empujan a nuestro autor a la adopción - y a su elaboración teórica -, incluso, de una nueva terminología que sea apta para dar cuenta del modo en que han de desplegarse los conceptos que a la nueva reflexión aluden. La incorporación de la noción de "modo", así, supone una apuesta definitiva por la Metafísica anunciada en las Meditaciones, y supone, además, el que la línea de desarrollo de los conceptos camina más por la clarificación de la función gnoseológica de la noción de substancia que por la de la afirmación de la existencia. La propuesta Metafísica de Descartes, así, retoma el motivo primero que propició su surgimiento: la fundamentación metafísica de la Física, tal como la cuestión era planteada desde el abandono de la publicación del Mundo.

Pues bien, todas estas líneas temáticas confluyen en la redacción de los Principios de la Filosofía. Los Principios, de este modo, no pueden ser considerados sólo como el texto escolar con el que Descartes pretendía sustituir a los que venían siendo utilizados. Los Principios son la expresión - que ha sido, ciertamente, adaptada en la forma a los usos de las Escuelas - más acabada de la Metafísica cartesiana: en ellos se presenta el sistema completo de la Metafísica y, además, en ellos, por primera vez, se deducen de la presentación de la Metafísica las cuestiones que tienen que ver con la Física. Es a partir de los Principios que Descartes - abandonando definitivamente la presentación aquella según la cual la incursión en la Metafísica era una nueva aplicación del método universalmente aplicable - puede empezar a decir que "toda la filosofía es como un árbol, del cual, la raíz es la metafísica, el tronco la física, y las ramas que salen de ese tronco son todas las otras ciencias"<sup>235</sup>; y esto es posible porque en este texto nuestro autor ha intentado explícitamente retomar el sentido originario del filosofar: "ha habido siempre grandes hombres que han intentado encontrar un quinto grado (de conocimiento) para alcanzar la sabiduría, incomparablemente más alto y más seguro que los otros cuatro; buscar las primeras causas y los verdaderos principios de los que se puedan deducir las razones de todo lo que se puede saber; son particularmente los que han trabajado en esto los que han sido llamados filósofos"<sup>236</sup>.

Los Principios constan de cuatro partes: la primera de ellas está dedicada explícitamente - cual raíz desde la que edificar el árbol del saber - al tratamiento de las cuestiones metafísicas; la segunda al desarrollo de los fundamentos de la física; la tercera, fundamentalmente, a cuestiones de astronomía; la cuarta, finalmente, a las cosas que suceden en la Tierra. El mero hecho de una división semejante es ya significativo. Si habíamos señalado la discontinuidad que en las Meditaciones podía observarse entre la demostración de la existencia de las cosas materiales y la afirmación de la substancialidad del Cuerpo "tomado en general", si habíamos señalado, por tanto, el salto temático que se producía entre la existencia y la substancialidad en el tratamiento de lo Físico, vemos ahora cómo el propio Descartes ha advertido esta cuestión mostrando, por un lado, dentro de la primera parte, como elemento de la discusión metafísica, la substancialidad con que debe ser pensada la "res extensa", mientras que el tratamiento de las cosas materiales - e incluso de su existencia<sup>237</sup> - es dejado para su tematización en la segunda parte. Conviene, sin embargo, antes de otras consideraciones, analizar lo que se afirma en la parte explícitamente metafísica de los Principios con algo más de detalle.

En los primeros artículos de la obra, retomando - aunque simplificándolas - las argumentaciones desde las que se había desarrollado el contenido de la primera meditación, se parte del proceder metodológico de la duda como elemento necesario para examinar la verdad. Es preciso dudar, nos dice Descartes<sup>238</sup> "al menos una vez en la vida, de todas las cosas en las que encontramos el menor motivo de incertidumbre"; así, hay motivos para poner en duda la verdad de las cosas sensibles<sup>239</sup> e incluso<sup>240</sup> de las demostraciones de la matemática, porque aún no sabemos si el Dios

---

<sup>235</sup> Carta-prefacio a la edición francesa de los Principios, de 1.647; OPh, III, pag. 779.

<sup>236</sup> Ibidem, OPh, III, pag. 772.

<sup>237</sup> Ciertamente, la cuestión de la existencia de las cosas materiales, de los cuerpos, no es abordada por Descartes hasta el comienzo de la segunda parte de los Principios; cfr. Principios, II, 1; AT, VIII, 1, pp. 40-41. Sin embargo, la existencia de la "res extensa", como de la "res cogitans" - a ello nos referiremos inmediatamente - ha sido establecida en I, 52; AT, VIII, 1, pag. 25.

<sup>238</sup> Principios, I, 1; AT, VIII, 1, pag. 5

<sup>239</sup> Principios, I, 4; AT, VIII, 1, pp. 5-6.

<sup>240</sup> Principios, I, 5; AT, VIII, 1, pag. 6.

omnipotente ha querido hacernos de tal modo que nos equivoquemos siempre, incluso en las cosas que pensamos conocer mejor<sup>241</sup>. Y es llevando a cabo la exigencia de la duda como Descartes encuentra, como la primera verdad indudable, la existencia del yo que duda e, inmediatamente, el conocimiento de la distinción entre el alma y el cuerpo.

En este punto vemos resurgir, en los Principios, aquello que habíamos señalado como presente en el Discurso y como abandonado en las Meditaciones: el procedimiento de la duda, nuevamente, es pensado como metodología para la búsqueda de la primera verdad en que sustentar el conocimiento. Podemos decir, desde esta perspectiva, que el impulso que llevó a pensar la Metafísica, en las Meditaciones, como discurso sobre la existencia, ha sido puesto al margen para retomar la preocupación gnoseológica fundamental; tras el descubrimiento de la importancia de la tematización de las substancias como momento imprescindible para la clarificación del ser del conocimiento, el discurso cartesiano vuelve a encontrar en el conocimiento el problema articulador de la nueva Metafísica. Y, sin embargo, eso no significa renunciar al gran aserto que sirve de sustento al nuevo discurso: la verdad evidente de todo lo concebido de manera clara y distinta; así "Pienso, por tanto soy, es la primera y más cierta (noción) que se presenta a aquél que conduce sus pensamientos con orden, no he negado, por ello, que sea preciso saber antes lo que es pensamiento, certeza, existencia, y que para pensar sea preciso ser y otras cosas semejantes"<sup>242</sup>. De este modo, la parte metafísica de los Principios se inicia poniendo en primer plano el problema del conocimiento, suponiendo la verdad de lo evidente, y señalando cuales son las primeras evidencias que, pensando con orden, se encuentran. El que esto sea así, además, nos lo indica también la desaparición - largamente comentada en el resumen de las Meditaciones - de la necesidad de la existencia de Dios para el establecimiento de la distinción entre el alma y el cuerpo; el motivo estriba en que mientras en 1.641 se trataba de la distinción real entre ambas substancias, ahora se habla del conocimiento de esa distinción, y éste lo adquirimos inmediatamente de la consideración de lo concebido en la noción de pensamiento.

Desde el punto de vista del conocimiento, Dios es necesario únicamente porque podría dudarse de lo evidente si no supiéramos que de lo evidente no puede dudarse: y es la existencia de Dios, y su bondad, la que nos garantiza, precisamente, la capacidad cognoscitiva - en tanto que es obra suya - del pensamiento<sup>243</sup>. Retomando las consideraciones que ya ha efectuado a propósito de la posibilidad de que un ateo pueda tener una ciencia verdadera, de este modo, la existencia de Dios es la garantía de la certeza con que sabemos la evidencia de todo lo que concebimos con claridad y distinción y, al tiempo, de todo lo que deducimos con orden desde las ideas así concebidas. Desde esta misma concepción "Dios no es la causa de nuestros errores"<sup>244</sup> y "en consecuencia, es verdadero todo lo que conocemos claramente que es verdadero, lo cual nos libra de las dudas arriba propuestas"<sup>245</sup>.

---

<sup>241</sup> A este respecto es de notar la desaparición de la hipótesis del genio maligno - tal suposición le había sido criticada a Descartes en las Objeciones a las Meditaciones - y el mantenimiento exclusivo de la omnipotencia divina como condición para la posibilidad de dudar de la veracidad de los conocimientos matemáticos.

<sup>242</sup> Principios, I, 10; AT, VIII, 1, pag. 8.

<sup>243</sup> Es de notar respecto a la demostración de la existencia de Dios, que los Principios no solamente introducen una nueva prueba "a posteriori" sino que, además, lo que es mucho más importante, ponen en primer lugar y, por tanto, como la más evidente, la prueba ontológica - cfr. las sucesivas demostraciones que aparecen entre I, 14 y I, 21; AT, VIII, 1, pp. 10-13. -. Habíamos señalado ya la importancia de la demostración ontológica como confirmación de la validez del conocimiento deductivo desde la sola consideración de la idea clara y distintamente concebida.

<sup>244</sup> Principios, I, 29; AT, VIII, 1, pag. 16.

<sup>245</sup> Principios, I, 30; AT, VIII, 1, pp. 16-17.

Pues bien, una vez establecida de manera inequívoca la verdad de todos los conocimientos que tenemos a partir del funcionamiento ordenado del pensamiento desde nociones clara y distintamente concebidas, y delimitadas las causas que hacen caer en el error<sup>246</sup>, confirmando de este modo la centralidad metafísica de la cuestión del conocimiento, Descartes dedica el resto de la primera parte de los Principios a establecer el modo en que podemos conocer y las posibilidades y límites de nuestro conocimiento. Se señala así que un conocimiento claro es "aquél que es presente y manifiesto a un espíritu atento"<sup>247</sup> y que distinto es "aquél que es de tal manera preciso y diferente de todos los demás que sólo comprende en sí aquello que es manifiesto a aquél que lo considera como se debe"<sup>248</sup>. Se señala también<sup>249</sup> que un conocimiento puede ser claro sin ser distinto, pero que todo conocimiento distinto es, necesariamente, claramente concebido.

A partir de estas consideraciones, la exposición se configura desde una suerte de clasificación de nuestros conocimientos: "considero todo lo que cae bajo nuestro conocimiento en dos géneros: el primero contiene todas las cosas que tienen alguna existencia, y el otro todas las verdades que no son nada fuera de nuestro pensamiento. Respecto de las cosas, tenemos primeramente ciertas nociones generales que se pueden referir a todas, a saber, las que tenemos de la substancia, de la duración, del orden y del número, y posiblemente también algunas otras (...) La principal distinción que noto entre todas las cosas creadas es que unas son intelectuales, es decir, son substancias inteligibles o propiedades que pertenecen a esas substancias; y las otras son corporales, es decir, son cuerpos, o propiedades que pertenecen a los cuerpos. Hay, además de éstas, ciertas cosas que experimentamos en nosotros mismos, que no deben ser atribuidas al alma sólo, si tampoco sólo al cuerpo, sino a la estrecha unión que hay entre ambos"<sup>250</sup>. Respecto de las verdades que no son nada fuera de nuestros pensamientos, son verdades eternas que tienen en él su lugar y son las llamadas nociones comunes o máximas, por ejemplo, que no puede hacerse algo a partir de la nada, que no precisan ningún tipo de demostración puesto que "no podríamos dejar de saberlas ciertas en cuanto se presente la ocasión de pensar en ellas"<sup>251</sup>. Por lo demás, todas estas verdades<sup>252</sup> pueden ser claramente percibidas, y no lo son por todos sólo "a causa de los prejuicios".

Es en este contexto en el que Descartes introduce la cuestión de las substancias. Aunque las diversas consideraciones que en sus textos han aparecido han insistido unas veces en la referencia a un sujeto y otras al conocimiento que de ellas tenemos como de algo que no precisa de otra substancia para existir, lo cierto es que la única definición explícita que poseemos es aquella que figuraba en el resumen geométrico de razones que aparecía al final de la segunda meditación. Habíamos señalado cómo aquella definición resultaba claramente deudora de la concepción tradicional de la substancia como entidad a la que le son atribuidos los diferentes conocimientos que tenemos como si de otras tantas propiedades suyas se tratase; es con esa definición con la que se debe comparar la que en los

---

<sup>246</sup> La argumentación acerca de las causas del error recorre - en términos muy similares a los de la meditación cuarta - los artículos 31 a 44 de esta primera parte (AT, VIII, 1, pp. 17-21).

<sup>247</sup> Principios, I, 45; AT, VIII, 1, pp. 21-22.

<sup>248</sup> *Ibidem*.

<sup>249</sup> Principios, I, 46; AT, VIII, 1, pag. 22.

<sup>250</sup> Principios, I, 48; AT, VIII, 1, pp. 22-23.

<sup>251</sup> Principios, I, 49; AT, VIII, 1, pp. 23-24.

<sup>252</sup> Principios, I, 50; AT, VIII, 1, pag. 24.



Principios aparece. El texto en cuestión afirma: "por lo que respecta a las cosas que consideramos como teniendo alguna existencia, es preciso que las examinemos aquí una tras otra. Por substancia sólo podemos entender una cosa que existe de tal forma que no necesita de ninguna otra cosa para existir. Hablando con propiedad, sólo Dios es tal, y no hay ninguna cosa creada que pueda existir un sólo momento sin ser sustentada y conservada por su poder. Por eso, como dicen en la Escuela, el nombre de substancia no es unívoco respecto de Dios y de las criaturas, es decir, ningún significado de esa palabra puede concebirse distintamente como común a Él y a ellas"<sup>253</sup>. "Y la noción que tenemos de la substancia creada se refiere a todas del mismo modo, es decir, tanto a aquellas que son inmateriales como a las que son materiales o corporales; pues para entender que son substancias hace falta sólo darse cuenta de que pueden existir sin la ayuda de ninguna cosa creada"<sup>254</sup>.

Las diferencias respecto a la definición del resumen geométrico no son, evidentemente, sólo terminológicas: son diferencias de concepto; y se perfilan, precisamente, como la consecuencia del adentrarse cartesiano en el análisis de la cognoscibilidad que venimos comentando. Con todo, como veremos, la apuesta por la cognoscibilidad seguirá ligada a una determinada concepción ontológica. Entender, como en 1.641 hacia Descartes, la substancia como sujeto en el que residen y por el que pueden conocerse determinados atributos, no es sólo un residuo de la Metafísica escolástica. Entender la substancia como el sujeto en el que residen y por el que pueden conocerse determinadas propiedades -entenderla como sujeto de inherencia- supone, de hecho, no poder justificar teóricamente el salto establecido entre los cuerpos particulares y el "cuerpo en general". La posibilidad de conocimiento sobre lo físico depende de la substancialización del "cuerpo en general", de la "res extensa", pero la consideración de la substancia como sujeto de inherencia está íntimamente ligada a la atribución de la substancialidad a los entes particulares, tal y como muestra a la perfección la propia metafísica escolástica.

La posibilidad de fundamentación metafísica del discurso físico, pasa, necesariamente, por la afirmación del "cuerpo en general" como substancia; esto es, como aquello que es conocido inmediatamente como condición del conocimiento de las cosas materiales. Pero Descartes, decimos, sigue pensando en términos ontológicos y, por eso, no puede desligar la cuestión de la substancia de la cuestión de la existencia<sup>255</sup>. Así, en la nueva formulación exigida por la necesidad de fundamentación del discurso físico, concebimos una substancia como una cosa que existe de tal modo que no necesita más que de sí misma para existir. En esta definición no cabe, por tanto, pensar que los individuos sean substancias.

Es la cuestión del conocimiento de lo físico lo que ha llevado, por tanto, a Descartes a modificar la definición de substancia. La necesidad de esta modificación estaba siendo anunciada desde el momento en que se empieza a considerar a las cosas individuales como la expresión de las diversas maneras de articularse la extensión, como "modos" particulares de la "res extensa" desde cuya consideración pueden ser conocidos. Que esta es la cuestión decisiva es algo que se percibe, además, con bastante claridad, si atendemos a la manera en que las discusiones en torno a la substancialidad giran siempre en torno a la extensión y nunca respecto del pensamiento<sup>256</sup>. Las cosas que conocemos,

---

<sup>253</sup> Principios, I, 51; *Ibidem*.

<sup>254</sup> Principios, I, 52; AT, VIII, 1, pag. 25. El texto que citamos de este artículo aparece también - y con un sentido similar - en el texto del artículo anterior (citado en la nota anterior) en la traducción francesa de 1.647, en la cual se expone de manera más amplia la cuestión de la no univocidad de la noción de substancia (cfr. AT, IX, 2, pag. 47).

<sup>255</sup> Spinoza eliminará esta dualidad cognoscitivo-ontológica y, en consecuencia, para él, tanto la extensión como el pensamiento serán atributos de la substancia única.

<sup>256</sup> Estas discusiones giran también en torno a la problemática de la unión entre el cuerpo y el alma, pero esto es así sólo porque

las conocemos siempre como pensamiento o como extensión, o como diferentes maneras de articularse y manifestarse el pensamiento o la extensión; es por eso que la definición de substancia debe presentarse de manera que haga referencia exclusivamente a estas dos realidades articuladoras del conocer: las cosas particulares no son substancias porque su existencia depende de otras cosas particulares, y las substancias sólo son concebidas como no precisando de otra cosa para existir.

La nueva definición, sin embargo, vuelve a ser problemática: si esa es la definición de substancia caben dos posibilidades: si el pensamiento y la extensión son substancias, para nada se precisa afirmar la existencia de la substancia divina; si Dios es una substancia, ha de ser la única substancia. La primera posibilidad es, para Descartes, impensable; sólo la segunda puede ser adoptada.

La nueva definición de la substancialidad, como aquello que es propio de lo que no precisa de otra cosa para existir, podría, en principio, ser aplicada a Dios de manera exclusiva sin excesivos problemas teóricos. Efectivamente, una vez eliminada la concepción según la cual la substancia es sujeto de inherencia de las cosas que de ella conocemos, no habría peligro de que pudiera entenderse que Dios es una substancia corporal<sup>257</sup>. Y, sin embargo, no es ésta tampoco la opción adoptada por Descartes: hacer tal cosa no sería en exceso problemático desde el punto de vista de la inmaterialidad divina, pero implicaría - y esto no puede ser aceptado desde la problemática cartesiana - la imposibilidad de otorgar prioridad cognoscitiva a la extensión y al pensamiento<sup>258</sup>. Para Descartes, la extensión y el pensamiento deben ser considerados como substancias creadas - no precisan sino de Dios para existir - y es por eso que se establece la no univocidad de la noción de substancia. Así, Dios es una substancia porque sólo podemos concebirlo como existiendo por sí; el pensamiento y la extensión son substancias, pero sólo porque, no precisando de otra cosa salvo de Dios para existir, son las nociones desde las que es posible el conocimiento: "para entender que son substancias es preciso solamente que percibamos que pueden existir sin la ayuda de ninguna cosa creada. Pero no es suficiente que existan de este modo para poder hacer que las percibamos: es preciso además que tengan algunos atributos que podamos señalar; y no hay ninguno que sea insuficiente para ello, puesto que una de nuestras nociones comunes es que la nada no puede tener ningún atributo, propiedad o cualidad: por lo cual, cuando se encuentra alguno, se puede concluir que es el atributo de alguna substancia, y que esta substancia existe"<sup>259</sup>. Cuando encontramos una cualidad que podemos afirmar con certeza - porque la concebimos con claridad y distinción -debemos, pues, decir que ese conocimiento nos indica que conocemos una substancia. Pero si Dios fuese la única substancia tendríamos que afirmar que, puesto que podemos tener conocimiento sobre lo físico, Dios es una substancia corporal o que, si Dios no es una substancia corporal, no es cierto que podamos conocer clara y distintamente lo físico como expresión de la "res extensa". Así, necesariamente, la substancialidad entendida en sentido derivado, la substancialidad referida a las substancias creadas, es inseparable de la consideración de las cosas que concebimos con claridad y distinción y, de este modo, puesto que conocer algún atributo lo que nos indica la existencia de alguna de estas substancias, será

---

Descartes insiste en la necesidad de no considerar que el sujeto de inherencia del pensamiento pueda ser el cuerpo.

<sup>257</sup> Y ello es cierto pese a que los críticos del cartesianismo - ya desde el propio Leibniz - intenten mostrar que semejante concepción implica la atribución de la corporalidad a la substancia divina. Tal atribución sería correcta sólo si se siguiera pensando la substancia como sujeto de inherencia.

<sup>258</sup> Nuevamente nos encontramos ante uno de los elementos de ruptura del pensamiento de Spinoza respecto del cartesiano: para Spinoza si sería posible, pero sólo a condición de establecer la relación entre Dios y el pensamiento y la extensión en términos de relación entre la substancia infinita y los atributos que captamos como constitutivos de su esencia.

<sup>259</sup> Principios, I, 52; AT, VIII, 1, pag. 25.

aquello que concibamos con claridad y distinción como la condición de todos nuestros conocimientos lo que nos indique cuál es el atributo principal de una substancia y, además, de qué manera podemos llegar a conocerla a ella y a las diferentes formas en que se presente a nuestra consideración: "aunque cada atributo sea suficiente para hacer conocer la substancia, hay, con todo, en cada una de ellas, uno que constituye su naturaleza y esencia y del que todos los otros dependen. A saber, la extensión en altura, anchura y profundidad, constituye la naturaleza de la substancia corporal; y el pensamiento constituye la naturaleza de la substancia que piensa. Pues todo lo que puede atribuirse a los cuerpos presupone la extensión, y es sólo una dependencia de lo que es extenso; e igualmente todas las propiedades que encontramos en la cosa que piensa son sólo diferentes formas de pensar. Así, no podríamos concebir, por ejemplo, la figura, si no es en una cosa extensa, ni el movimiento, si no es en un espacio extenso; así, la imaginación, el sentimiento, y la voluntad, dependen de tal modo de una cosa que piensa, que no los podemos concebir sin ella. Pero, por contra, podemos concebir la extensión sin figura o sin movimiento, y la cosa que piensa sin la imaginación o sin sentimiento"<sup>260</sup>.

Por eso precisamente, desde la segunda parte de los Principios - y esto muestra en qué sentido ha sido fundamentada metafísicamente la Física - puede iniciarse la explicación de las cosas físicas desde la consideración de la extensión como noción articuladora de las diferentes maneras en que se nos presenta. Así, partiendo sólo de lo que concebimos clara y distintamente<sup>261</sup> "sabemos que la naturaleza de la materia, o del cuerpo tomado en general, no consiste en ser una cosa dura, o pesada, o coloreada, o que toca nuestros sentidos de una determinada manera, sino sólo en que es una substancia extensa en altura, anchura y profundidad".

A los efectos prácticos, por tanto - a los efectos del conocimiento -, cada una de las substancias creadas se identifica plenamente con su atributo principal<sup>262</sup>: podemos señalar cual es su esencia mostrando cuál es ese atributo y, además, eso es lo único que podemos decir de ella (todo lo demás será explicación de sus diversas modificaciones). Respecto de las cosas particulares, de este modo, en tanto que son sólo conocidas desde la consideración del atributo principal de las substancias creadas, sólo podemos decir que son "modos" de esas substancias. Así, conocer la extensión no es conocer la extensión de un cuerpo, sino las relaciones que se establecen en la extensión, entendida en general como el orden de los cuerpos.

La relación que se establece entre substancias, atributos y modos, así, es primeramente una relación signada por las marcas de la cognoscibilidad. Descartes está expresando en esta relación, fundamentalmente, el diferente orden en que son conocidas las cosas que conocemos: como lo más absoluto y simple las substancias, como lo más relativo los "modos"; la cadena deductiva debe partir de la consideración del atributo fundamental de las substancias creadas para, desde él, acceder al conocimiento de las diversas maneras en que se presenta.

Sin embargo, y ésto es algo de considerable importancia, no es la determinación gnoseológica la única que interviene en la relación que entre estos conceptos se entabla. La relación entre ellos es también, de manera directa, pensada en términos ontológicos; es lo que se establece en los artículos 60 a 62 de esta primera parte, acerca de las diversas maneras en que ha de considerarse que los modos son distintos entre sí. Hay, dice Descartes, tres clases de distinción, la distinción real, la modal y la distinción de razón. Decimos que hay distinción de razón cuando "distinguimos una substancia de

---

<sup>260</sup> Principios, I, 53; *Ibidem*.

<sup>261</sup> Principios, II, 4; AT, VIII, 1, Pag. 42.

<sup>262</sup> Y ello a pesar de que no se deba confundir la idea que tenemos de la substancia y la que tenemos de sus propiedades o atributos (cfr. Principios, I, 64; AT, VIII, 1, pag. 31).

alguno de sus atributos sin el cual, sin embargo, no es posible que tengamos de ella un conocimiento distinto; o bien cuando tratamos de separar de una misma substancia dos atributos de ese tipo, pensando el uno sin el otro"<sup>263</sup>; distinción modal se considera aquella que se da "entre lo que hemos llamado modo y la substancia de la que depende y que diversifica" o "entre dos diferentes modos de una misma substancia"<sup>264</sup>; finalmente, la distinción real "se encuentra propiamente entre dos o varias substancias"<sup>265</sup>. Con todo, la distinción real no sólo ha de entenderse como distinción entre substancias, puesto que, en primer lugar<sup>266</sup>, se llama también distinción real a la que hay entre dos modos que lo son de diferentes substancias, y porque también puede hablarse de distinción real<sup>267</sup> entre las distintas partes de una substancia que podamos determinar. Dicho en otros términos, y dejando al margen la noción de distinción de razón, lo que Descartes señala en relación con la distinción modal y la distinción real es algo que tiene cierta importancia para el asunto que estamos tratando: desde el punto de vista de la manera en que conocemos, esto es, cuando distinguimos un modo de la substancia de la que es modo o de otro modo de la misma, la distinción que debe establecerse es una distinción modal; ahora bien, cuando distinguimos una determinada parte de la substancia - que, evidentemente, sólo podemos conocer como un modo de la misma -, de otra parte igualmente determinada, debemos considerar que son realmente distintas, fundamentalmente porque podemos conocer a la una sin la otra, pero también porque ser un modo de la substancia no implica dejar de ser una cosa realmente existente, que se diferencia de las demás en el mismo sentido en que se diferencian entre sí las diferentes substancias. Así, de manera clara, se señala la imposibilidad de reducir la existencia de las cosas singulares - partes de la substancia - a su mera consideración modal, por más que se insiste en que, desde el punto de vista del conocimiento, sólo como modos pueden ser conocidas. Entre las diversas partes de una substancia hay una distinción real, entre los diferentes modos de una substancia hay una distinción modal.

Los Principios, de este modo, han establecido la profunda dependencia cognoscitiva de todo lo real respecto de la noción de substancia, y no por ello han renunciado - es más, lo han reafirmado - al carácter dual de la consideración de la Metafísica, en tanto que implica una consideración gnoseológica íntimamente unida a una referencia ontológica: por un lado, decir que sólo podemos conocer lo físico desde la consideración clara y distinta de la "res extensa", implica la afirmación según la cual la "res extensa", el "cuerpo en general", existe; por otra parte, afirmar que sólo podemos conocer las diversas individuaciones de la "res extensa" como modos de la substancia, no niega, sino que afirma, su

---

<sup>263</sup> Principios, I, 62; AT, VIII, 1, pag. 30.

<sup>264</sup> Principios, I, 61; AT, VIII, 1, pp. 29-30.

<sup>265</sup> Principios, I, 60; AT, VIII, 1, pp. 28-29.

<sup>266</sup> Principios, I, 61; AT, VIII, 1, pp. 29-30.

<sup>267</sup> Principios, I, 60; AT, VIII, 1, pp. 28-29. En Principios, I, 60, pues, no se establece que cada parte de una substancia sea una substancia finita (aunque así parecen interpretarlo p. ej. Alquié en su edición de las OPh, III, pag. 129, nota, o M. Gueroult, en el texto en que diserta acerca de la refutación spinoziana de la concepción cartesiana de los cuerpos, y que aparece como "apéndice 10" de su Spinoza, I. Dieu (Ethique, I), Paris, Aubier-Montaigne, 1.968, pp. 529-556), y ello porque en este artículo Descartes no afirma que sólo pueda hablarse de distinción real entre substancias sino, más bien, que la distinción real es la que se da propiamente entre varias substancias - "Realis proprie tantum est inter duas vel plures substantias" -. Así, a nuestros ojos, los Principios no reintroducen la substancialidad de los cuerpos particulares sino que, reafirmando la substancialidad que el Resumen de las Meditaciones y las Respuestas a las segundas objeciones atribuían al cuerpo en general - "corpus generaliter sumptum" - (lo cual viene, por otra parte, a ser negado por Lachière-Rey, en las pp. 54 y ss. de su Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza, Paris, 1.932, o por Laporte, en las pp. 186 y ss. de Le rationalisme de Descartes, Paris, P.U.F., 1.951, que entienden, ambos, que la noción de "res extensa" no ha de aplicarse al "cuerpo en general" sino a cualquier parte de la extensión dotada de tres dimensiones), se limitan a establecer que los cuerpos particulares son distintos pese a que considerados desde su cognoscibilidad, han de ser tomados como "modos" de la substancia corporal y, por tanto, como diferenciados "modalmente".

existencia real y su real diferencia. Conocer el mundo es conocerlo desde la noción de substancia, pero la substancia es, y no otra cosa, aquello cuya existencia podemos afirmar en tanto que conocemos, y cuyas diversas modificaciones son las diferentes maneras en que nuestro conocimiento se aplica al mundo.

Así, nada de extraño tiene que en las diversas ocasiones en que, después de la aparición de los Principios, Descartes ha vuelto sobre la cuestión, haya identificado, cada vez más claramente el atributo principal de una substancia con la substancia misma, entendiéndolo como la expresión de su esencia y de su naturaleza más íntima; de este modo, vemos aparecer la identificación de manera explícita en el texto de las Notae in programma<sup>268</sup> cuando, discutiendo el intento de Regius de entender el Espíritu como un modo de la substancia corporal, Descartes insiste en que "el nombre de atributo puede convenir por igual al modo, que puede ser cambiado, y a la esencia misma de una cosa, que es totalmente inmutable; pero no es así como lo he tomado cuando he considerado al pensamiento y a la extensión como los principales atributos de las substancias en las que residen, sino en el sentido en que ordinariamente se lo toma, cuando por la palabra atributo se entiende una cosa que es inmutable, e inseparable de la esencia de su sujeto, como aquello que la constituye y que, por eso mismo, se opone al modo"; desde esta consideración "uno de los atributos de una substancia es que subsiste por sí misma"<sup>269</sup>.

La Metafísica de Descartes, se nos antoja, de este modo, cumplir a la perfección el objetivo que animó a su autor a tomarla en consideración. La concepción expuesta supone la construcción de un núcleo teórico desde el que es posible abordar la tarea de la nueva ciencia, sin el freno que supone la continua referencia a categorías que, de otra forma, sólo podrían designar entidades consideradas de manera incompatible con el sistema discursivo de la Física. Si Descartes ha podido enfrentar una tarea semejante, sin duda, ha sido retomando los conceptos mismos de la tradición escolástica y dotándolos de un sentido nuevo. Sin embargo, como hemos señalado, precisamente porque la Metafísica precartesiana sólo es pensable en términos de substancias individuales, de entidades dotadas de una substancialidad propia, la que Descartes construye no puede por menos que moverse en la continua contradicción que supone afirmar la substancialidad desde el ámbito de la cognoscibilidad y, sin embargo, no renunciar a la afirmación de la onticidad de lo concebido.

Frente a la Escolástica, Descartes ha sustituido una lógica de la extensión - aquella para la cual el ser es el género supremo, independiente de los demás conceptos y comienzo ineludible para el tratamiento de las cosas particulares - por una lógica de la comprensión. Para Descartes<sup>270</sup> jamás debe preguntarse de cosa alguna antes de saber qué es. En otros términos, mientras en el pensamiento escolástico la afirmación de la substancialidad es una afirmación "primera" y primordial en cualquier consideración de lo ente, para nuestro autor no puede pensarse la substancia sino desde la concepción previa de la cognoscibilidad: pensar el ser presupone el conocimiento, como aquello que concebimos con claridad y distinción, de su esencia.

Descartes, pues, reconstruye la doctrina metafísica de la substancia, pero a condición de tomar como punto de arranque la problemática de la manera en que se lleva a cabo el conocimiento, la problemática de la nueva ciencia: "si después de eso queremos despojar a la substancia de todos los atributos que nos la hacen conocer, destruiremos todo el conocimiento que tenemos de ella y, así,

---

<sup>268</sup> Notae in programa, AT, VIII, 2, pag. 348.

<sup>269</sup> Ibidem; curiosamente según la definición del artículo 51 de la primera parte de los Principios, esta será, precisamente, la definición de substancia, y no de cualquier substancia sino, en rigor, de la substancia divina.

<sup>270</sup> Meditaciones, Respuestas a las primeras objeciones; AT, IX, pag. 85.

podríamos decir algo de la substancia, pero todo lo que dijéramos no serían sino palabras, cuyo significado no concebiríamos con claridad y distinción"<sup>271</sup>.

Justamente desde esta consideración es desde dónde puede entenderse - pero este no es el tema que aquí hemos intentado abordar - el prodigioso juego de escritura que pretende salvar, en el hombre, la posibilidad de la comunicación entre las substancias. El mantenimiento del realismo substancialista es, de hecho, incompatible con la nueva consideración de la substancia. Con todo, no puede quererse negar lo evidente: en Descartes están presentes ambas tendencias y ese es, precisamente, el origen de las polémicas que, durante siglos, se han producido en torno al sentido de su posición en la historia de la filosofía.

---

<sup>271</sup> Meditaciones, Respuestas a las cuartas objeciones, respuesta a la primera parte; AT, IX, pag. 173.

## A MODO DE CONCLUSIÓN (para seguir leyendo)

### I

En una carta de 1.643 a la princesa Elisabeth, antes, por tanto, de la publicación de los Principios, señala Descartes algo que no puede menos que sorprender a cualquier lector de sus obras: "igual que creo que es necesario haber comprendido bien, una vez en la vida, los principios de la metafísica, puesto que son ellos los que nos dan el conocimiento de Dios y de nuestra alma, creo también que sería muy inútil ocupar a menudo el entendimiento en meditarlos, puesto que no podríamos entregarnos a las funciones de la imaginación y de los sentidos".

Juegos de Corte; juegos de "libertino". No es preciso recordar que el autor que esto afirma es el mismo que ha escrito las Meditaciones Metafísicas y que, en el momento en que lo escribe, está dando los últimos retoques a los Principios de la Filosofía; es también el mismo autor que dejó de publicar el Mundo tras la condena a Galileo y que, negro sobre blanco termina por afirmar (Principios, III, 19) que niega el movimiento de la Tierra; el mismo autor que abandona la Corte francesa para vivir en tranquilidad, pero que pone buen cuidado en asegurarse la sinceridad de la invitación y el buen recibimiento antes de trasladarse al "pais de los osos". Descartes mercenario, Descartes pensador con influencias, Descartes "exilado" en la Holanda del XVII, Descartes cuidadoso, orgulloso y malhumorado. La leyenda del forjador de la Nueva Filosofía, bien alimentada por él mismo, viene, además, irremisiblemente unida a la del fundador traicionado por sus mejores discípulos: del ímpetu gozoso tras la aparición de los Principios, pensados para sustituir a los manuales de las Escuelas, a la amargura de la polémica con Regius. Descartes es el autor de la primera gran Metafísica post-escolástica; también, sin duda, alejados los juegos rosacrucianos de su juventud, la fuente de toda la filosofía moderna.

El carácter práctico del saber, su comprensión como no meramente especular, es lo que está a la base de la intervención teórica de Descartes en el ámbito de la ciencia, y es también el nudo en torno al que se articulan los diferentes desarrollos filosóficos con los que intenta fundamentarla. Desde este impulso inicial, desde este presupuesto, se ha forjado en Descartes el rechazo de la primacía cognoscitiva del ente particular, desde cuya consideración puede sólo construirse una suerte de saber clasificatorio. Desde este impulso, también, se ha opuesto el orden del conocer al simple orden de la presencia de lo ente. Descartes es el origen de la filosofía moderna, y lo es, fundamentalmente, porque en su filosofía ha construido un edificio de conceptos desde cuya puesta en funcionamiento es posible, por vez primera, abordar la justificación teórica del nuevo proceder científico; es el origen de la filosofía moderna porque ha otorgado carta de naturaleza - ha fundamentado metafísicamente - al proceder ordenado del saber con vistas a la intervención en el mundo. Descartes es el origen de la filosofía moderna porque ésta misma dirección han seguido -desde su obra o frente a ella, para completarla o para mostrar sus limitaciones- todos los autores que han pretendido pensar el saber como proyección de la actividad del hombre.

La Metafísica de Descartes, así, necesariamente, puesto que teorización enfrentada al paradigma aristotélico-escolástico de ciencia, ha tenido que constituirse desde la centralidad de la problemática gnoseológica; y ha culminado, de manera igualmente necesaria, en la construcción de un marco discursivo en el que la cognoscibilidad articula las demás instancias teóricas. Y sin embargo, en esta nueva Metafísica, por más que habitualmente se piense de otra forma, la cognoscibilidad no

pretende anular la consideración de la facticidad del mundo. La peculiaridad de la Metafísica cartesiana, por más que haya sido leída por autores posteriores en calidad de antecedente en la sucesión teleológica de la historia, consiste precisamente en la modificación de la concepción de la substancialidad y, pese a ello, en seguir siendo una Metafísica de las substancias. Afirmar la centralidad de la cognoscibilidad no es afirmar la centralidad idealista del yo que piensa ni, por tanto, señalar la primacía del sujeto: nunca, ni en las Meditaciones ni en los Principios, puede encontrarse al ego - si hay en Descartes un tratamiento de la problemática del sujeto no es respecto del ego sino, en todo caso, respecto del hombre, y para entenderlo, además, como un súbdito - identificado como "sujeto". Afirmar la centralidad de la cognoscibilidad no alude, en Descartes, al "yo", sino al proceso de conocimiento, a la mecánica ordenada de la discursividad desde lo clara y distintamente concebido. No cabe hablar de un mundo construido como "cogitatum" por el sujeto: para Descartes, justo es recordarlo y extraer de ello las consecuencias pertinentes, el entendimiento es pasivo, y conocer no es, puesto que la facultad activa que permite las sensaciones reside en los cuerpos materiales, generar "ex sola mente" representaciones. Es el entendimiento el que conoce el mundo, pero las ideas con que el entendimiento conoce no tienen en él su origen: son innatas o son el fruto de la actividad de los sentidos. Y, a este respecto, es preciso no olvidar que, como la sexta meditación ha establecido, la "res extensa" es una substancia y debe ser considerada como la realidad en la que formalmente se encuentra la causa de la realidad objetiva de nuestras ideas concernientes al mundo físico; de la realidad objetiva de estas ideas - de su ser objetos de conocimiento -, el yo que piensa no es la causa, ni formal ni eminentemente.

Es el juego relacional de las substancias, de las varias substancias, el que articula la Metafísica cartesiana y la configura, por tanto, como ajena a cualquier consideración de un sujeto del conocimiento: es preciso remontarse a Kant para encontrar el origen de la proyección sobre el texto cartesiano de la categoría trascendental de "sujeto"; y (cfr. los "paralogismos de la razón pura"; KrV, A 349-350, B 407-408) ello sólo a condición de eliminar la posibilidad de entender al yo que piensa como substancia. Para que el "sujeto" aparezca como la unidad originariamente sintética de las condiciones de la objetividad es preciso formular el cogito no ya como conocimiento reflexivo de mi esencia pensante sino, fundamentalmente, como "yo pienso" que acompaña, como un sujeto lógico, a todas las representaciones y que no puede, por tanto, ser afirmado como ser subsistente o substancia. El Espíritu, el "ego" que piensa, en Descartes, es afirmado como substancia y como existencia real, no como sujeto lógico de las representaciones sino, en todo caso, como sujeto en el que reside la "res cogitans"; por lo demás - y esto es algo que el propio Heidegger ha señalado, pese a su insistencia en que el ego, en las Meditaciones, es fundado como subjectum -, en Descartes está perfectamente clara, desde la meditación sexta, la no identificabilidad de representación y realidad, desde el momento mismo en que la realidad, las cosas materiales, la "res extensa", son pensados como substancia. Si podemos conocer el mundo físico, no es porque el "cogito" encarna las condiciones trascendentales de su conocimiento sino porque el mundo físico es concebible desde la noción de "res extensa" y porque esa misma "res extensa" es una substancia. El "yo" que piensa no es, en la filosofía de Descartes, un "sujeto", y no lo es, precisamente porque (el yo filosófico, dice Wittgenstein - Tractatus Logico-philosophicus, 5.641 - no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite - no una parte del mundo) es una substancia. Y esto además, no es en Descartes un elemento residual sino, al contrario, uno de los elementos fundamentales de la metafísica que construye como expresión de madurez: la noción de substancia ha sido tematizada por Descartes como momento culminante de su ruptura con la filosofía tradicional.

La Metafísica de Descartes, ciertamente, gira en torno a la problemática de la cognoscibilidad; pero la problemática de la cognoscibilidad, tal como es abordada, no puede ser pensada en términos post-kantianos. El problema central de la filosofía cartesiana, sin duda, es el problema del



conocimiento, pero no entendido como el resultado de la actividad de un sujeto sino, lo que es radicalmente distinto, como la actividad cognoscitiva de la racionalidad que se enfrenta al mundo.

En 1.937 señalaba L. Brunschvicg - haciendo así la síntesis de una exposición en la que mostraba, en sintonía con una línea interpretativa del "casi pero aún no" cuyo más elevado episodio lo constituye la propia interpretación hegeliana, a un Descartes fluctuante entre la afirmación inmediatamente intuitiva del "cogito" como primera verdad de cuya única consideración las demás verdades se siguen, y aquella otra según la cual no es del "cogito" de donde se siguen las demás verdades, sino que su verdad, igual que las demás, pasa por la puesta en relación del atributo esencial con la substancia que ese atributo permite conocer - que (cfr. Descartes, Rieder, Paris, pp. 40-41) hay dos maneras de mirar el cartesianismo, como una metafísica de la deducción o como una filosofía de la intuición. Por nuestra parte, señalábamos en la Introducción de este trabajo el sesgo interpretativo que puede suponer partir de la visión de la Metafísica como última aplicación del método o como el fundamento desde el que habrá de construirse la filosofía. Ambas cosas vienen a lo mismo.

Para Brunschvicg, empero, la vía que prima la intuición pone de manifiesto la absoluta inmanencia de todo saber al "cogito", por cuanto - y lo dicho en el Discurso sería buena muestra de ello - desde su simple consideración analítica puede afirmarse la existencia de Dios, entendido como la naturaleza intelectual no limitada desde la que la imperfección del "cogito" se explica ("Dubito ergo Deus est" es la fórmula propuesta por Gilson para referirse a esto mismo). Desde esta consideración, afirmada la primacía temporal y lógica del "cogito" respecto de cualquier otra verdad, y deducida cualquier otra verdad desde la sólo consideración de esa verdad primera, no habría lugar para entender al sujeto pensante como objeto pensado ni, por eso mismo, a la "res cogitans" como realidad simétrica a la realidad de la "res extensa". Por su parte, la vía que prima la deducción no puede entender al "cogito" como fundante de toda verdad y de todo conocimiento: la analítica del "cogito" no sirve para establecer alguna otra verdad metafísica porque - por referirnos a lo primero - incluso el establecimiento de la existencia de Dios tiene que pasar por la consideración de las ideas en cuanto que tienen una realidad representativa. El descubrimiento de nuevas verdades, así, dependería del análisis de la representación y, de este modo, sólo desde la consideración de lo conocido en el conocimiento podría deducirse la realidad efectiva: el ejemplo del trazo de cera que aparece en la segunda meditación sería, a este respecto, paradigmático, por cuanto muestra cómo la relación entre el atributo esencial del pensamiento y la substancia pensante es idéntica a la que se entabla entre el atributo esencial de la extensión y la "res extensa". La vía deductiva, de este modo, lejos de permitir la comprensión del "ego" como sujeto, implica la afirmación de la "res cogitans" como una substancia cabe la "res extensa", y substancia en el mismo sentido que ella.

Brunschvicg insistirá, como el propio Gilson, en señalar que Descartes sigue en determinadas ocasiones, ciertamente, la "vía deductiva", y que lo hace como consecuencia de su quedar aprisionado en la terminología de la Escuela; pero que la utilización de esta "vía", precisamente por constituirse como secuela del pasado, no puede impedir el florecimiento de la posición real del cartesianismo como filosofía de la intuición que afirma la pureza de una luz propiamente espiritual, que afirma - traduciríamos nosotros - una filosofía del sujeto.

No podemos dejar de considerar una tal interpretación como, literalmente, parcial. Interpretar la filosofía cartesiana como una filosofía del sujeto es algo que sólo puede llevarse a cabo olvidando - o entendiendo como residuo, que tanto da - lo que más significativo resulta del análisis de la Metafísica cartesiana: la consideración de las substancias y su tematización, precisamente, como correlato de la posición antiaristotélica en la concepción del conocer; dicho de otro modo, dejando sin considerar el papel que las substancias cumplen en el contexto de la fundamentación metafísica de la nueva ciencia. A los ojos de Descartes - como, por lo demás, a los ojos de todos los autores del XVII - el conocimiento

del mundo no puede ser pensado al margen de la peculiar manera de estar presente en la mente el mundo: el problema de la cognoscibilidad no es el problema del sujeto que conoce sino, lo que es bien distinto, el de la presencia de la "res extensa" en el pensamiento; es por eso que la fundamentación metafísica del conocer exige el tratamiento de la manera en que se efectúa el conocimiento, pero sólo desde la problemática de la concepción de la imagen, y en ningún caso desde la visión del objeto de conocimiento como mero "cogitatum". La comunicación de las substancias y la discusión acerca de la substancialidad de la unión entre el cuerpo y el alma es, así, en la metafísica cartesiana, el síntoma de la problematización del carácter diferencial de la imagen - el objeto en el pensamiento - y de su consideración como siendo algo propio del pensar pero que alude, al mismo tiempo, a aquello de lo que es imagen.

Las imágenes son el resultado de la acción de los cuerpos exteriores sobre nuestro cerebro a través de los sentidos y de los nervios - y esto es así tanto en la segunda parte del Tratado del Mundo como en las Pasiones del alma -; así, son como "la marca" dejada en nuestro cerebro por la influencia de las cosas materiales sobre la materia misma de nuestro cuerpo. Ahora bien, el conocimiento de la imagen es el resultado de la actividad del entendimiento sobre ella. Desde esta consideración, que rompe con la concepción escolástica de las especies como entidades semi-materiales y semi-espirituales, el problema central es el de la justificación de la posibilidad de actuación del entendimiento sobre algo que, en realidad, ha de ser considerado como totalmente material. La comunicación de las substancias es un problema, pues, que tiene su origen en la cuestión misma del conocimiento tal y como es planteado por Descartes.

En esta situación, la afirmación de la diferencia substancial entre el cuerpo y el alma tiene como efecto principal el marcar el rechazo de la dependencia del conocer respecto al presentarse de los entes: conocemos el mundo no según las imágenes llegan al cerebro, no en el orden de la presencia del ente, sino desde la concepción clara y distinta, desde el establecimiento del orden del entendimiento. Ahora bien, el entendimiento se aplica al conocimiento de las imágenes, se aplica a la concepción, pero sólo porque hay imágenes a las que se puede aplicar: es por eso que Descartes distingue entre los pensamientos y, por otra parte, las ideas, la conciencia que tenemos de la presencia en nuestra mente de un pensamiento (cfr. el resumen geométrico con que terminan las respuestas a las segundas objeciones). Así, el conocimiento sigue el orden de las ideas y no el orden de los pensamientos; sigue el orden de la concepción, pero ese orden es sólo el que exige partir de lo clara y distintamente concebido.

El orden de la concepción era, en las Regulae, artificio para el efectuarse del conocimiento; a partir de las Meditaciones, puesto que lo ente no es ya entendido como lo metafísicamente fundante, el orden de la concepción no precisa ya ser pensado como artificio: puede desarrollarse por derecho propio desde el momento en que la cognoscibilidad se ha transmutado en norma de la relación con el mundo. Pero, precisamente por lo mismo, si en las Regulae podía pensarse el conocimiento como el resultado de un artificio - como actividad de un sujeto que impone el orden del conocer -, a partir de las Meditaciones puede pensarse nuevamente la necesaria toma de consideración del mundo, cuya substancialidad se entiende desde la posibilidad de ser clara y distintamente conocido. El papel de Dios es, en esto, fundamental: causa eminente de todo cuanto en el mundo hay, causa, por tanto, del orden del pensamiento como del orden de la extensión, su existencia garantiza la veracidad del conocimiento bajo el criterio de la claridad y la distinción. La Metafísica cartesiana, así, no es una Metafísica del sujeto sino una Metafísica de las substancias y, más aún, de la necesaria subordinación de las substancias creadas - de ambas - a la infinita perfección de la causalidad divina.

Si en las Regulae e incluso en el Discurso podía pensarse el conocimiento como el establecimiento del mundo como "cogitatum" para el "cogito", una vez que el discurso otorga carta de naturaleza a las substancias, transformando la evidencia, de criterio de verdad en criterio de certeza y,

por tanto, dejando fuera de lugar la opción que parte del yo como verdad primera desde la que buscar nuevas verdades, una vez, pues, que la metafísica ha sido tematizada desde supuestos plenamente cartesianos, la filosofía de Descartes no puede seguir siendo entendida como anticipo de la filosofía trascendental. No se niega con esto, más bien se afirma, la dependencia de la concepción metafísica respecto de la posición gnoseológica; se niega sólo que estemos ante una gnoseología del sujeto. Pero esto implica, necesariamente, que no puede ya pensarse la Metafísica cartesiana como elemento coercitivo de una dinámica trascendental que le sería propia: se trata, y esto es bien distinto, de la única manera en que para Descartes fue posible fundamentar la nueva ciencia y su modo de funcionamiento.

En las Regulae, por cuando la verdad se hacía depender del "intuitus" y por cuanto el orden del conocer era impuesto por la mente a los objetos, el conocimiento podía ser pensado como concepción, y la intuición como acción del entendimiento. Una vez formulada la metafísica de las substancias, sin embargo, la actividad cognoscitiva sólo puede ser una pasión, y la "imagen" sólo una referencia representativa a una realidad exterior que se constituye en la causa formal de la realidad objetiva de las ideas. Considerado desde las Regulae, por tanto, el pensamiento de Descartes puede ser puesto como anticipo de la filosofía del sujeto; desde la metafísica que las Meditaciones inauguran y que los Principios estructuran, no puede afirmarse tal cosa. No estamos, ciertamente, ante una recuperación del sentido escolástico de la metafísica; estamos, antes bien, ante una metafísica nueva que, por eso mismo, ha de ser captada en su especificidad: como potencia novedosa y como afirmación de una posición acerca del modo de ser del mundo. Retroceso? sólo si la Historia de la filosofía es pensada desde la linealidad teleológica del sentido. En nuestra opinión cabría hablar, más bien, de cambio de perspectiva; una misma preocupación anima toda la obra de Descartes: el nuevo proceder cognoscitivo. Pero esta preocupación es abordada desde consideraciones diversas: la primacía del hombre y de su actividad, en su juventud, modela el saber universal renacentista como fruto exclusivo de la actividad del entendimiento. La metafísica de las substancias, sin embargo, afirma el freno de la facticidad que se impone como límite a la productividad autónoma del entendimiento.

## II

La cartesiana no es una metafísica del "sujeto"; es una metafísica de las substancias. Con todo, precisamente por serlo - mejor: por serlo al modo en que lo es -, es también una puesta al margen del impulso que en su filosofar ha considerado como elemento central la reflexión acerca de la nueva ciencia. Henri Gouhier lo ha señalado perfectamente (La pensée métaphysique de Descartes, Paris, Vrin, 1.962, pag. 351): "lo que Descartes retiene de la filosofía escolástica es, precisamente, lo que no tiene nada de filosófico".

Descartes, así lo hemos señalado, ha terminado por dar claridad a su propio filosofar metafísico: "igual que creo que es necesario haber comprendido bien, una vez en la vida, los principios de la metafísica, puesto que son ellos los que nos dan el conocimiento de Dios y de nuestra alma, creo también que sería inútil ocupar a menudo el entendimiento en meditarlos, puesto que no podríamos entregarnos a las funciones de la imaginación y de los sentidos". Las reflexiones metafísicas han tenido por objeto la justificación del proceder gnoseológico en la práctica científica; las Regulae, el Mundo, o los Ensayos del método, en cuanto expresión de una actividad investigadora y constructora de "arquitecturas" teóricas enfrentadas tanto al paradigma escolástico como al propiamente renacentista,

han supuesto, a los ojos de Descartes, otros tantos elementos que han exigido la reformulación de la justificación teórica de su proceder; ahora bien, si la práctica científica cartesiana ha sabido cual es el fundamento último del saber - el proceder ordenado de la razón a partir de nociones clara y distintamente concebidas -, el "filósofo" Descartes sólo ha podido pensar ese proceder desde la ontologización de aquellas mismas nociones que la reflexión científica ha mostrado como no ontologizables. Convertir la "res extensa" en substancia equivale, de hecho, a negar aquél presupuesto que las Regulae (Regla VI) mostraban como central para la ciencia: "todas las cosas pueden ser dispuestas en ciertas series, no sin duda en cuanto se refieren a algún género de ente, como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto pueden conocerse unas a partir de otras". Ontologizar la "res extensa", por tanto -y más claro es esto mismo si pensamos en la "res cogitans" o en Dios mismo-, supone, de hecho, la re-construcción del universo de la transparencia del Ser, la afirmación de una "teología blanca" (la expresión la tomamos del título de la obra de J.-L. Marion, Sur la théologie blanche de Descartes, Paris, P.U.F., 1.981) que, desarrollándose en paralelo con la construcción metafísica, amenaza con arruinar la propia racionalidad de la construcción científica de su concepto.

En realidad, como señala Gueroult (cfr. Descartes selon l'ordre des raisons, II, ed. cit., pp. 300 et ss.), la afirmación realista no aparece en Descartes sino a partir del momento en que se trata, no ya de describir la idea, sino de definir su verdad, que es concebida como conformidad efectiva de la idea a la cosa exterior existente en sí fuera de mí y, por tanto, referente óptico de un concepto que sólo como concepto puede racionalmente ser pensado. El realismo garantista que el sujeto Descartes opone al proceder inmanente de la razón que articula series argumentativas está, así, en el origen de la construcción de una metafísica de las substancias que, aunque construida desde la problemática de la cognoscibilidad, entiende la cognoscibilidad, en último término, como representación, y para la que, en consecuencia, el entendimiento, en el conocer, sólo puede ser considerado como pasivo.

Frente a la metafísica de las substancias, así entendida, no puede sino parecernos "subversiva" de cualquier pretensión teológica del filosofar la que puede leerse en la Ética spinoziana (bien que allí, ciertamente, pueda hacerse también una lectura ontologizadora). Para seguir leyendo, proponemos partir de algunas de las definiciones con las que se inicia su libro II:

"III.- Entiendo por idea un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.

"Explicación: Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra 'percepción' parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, 'concepto' parece expresar una acción del alma.

"iv.- Entiendo por idea adecuada una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera.

"Explicación: Digo 'intrínsecas' para excluir algo extrínseco, a saber: la conformidad de la idea con lo ideado por ella."

## BIBLIOGRAFÍA

### A) FUENTES.

Oeuvres de Descartes (13 vols.)

Ed. Adam et Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1894-1913. Reed. en 12 vols. - sin el vol. biográfico y con adiciones a la correspondencia - en Paris, Vrin, 1973-1978.

Oeuvres philosophiques (3 vols.)

Ed. F. Alquié, Paris, Garnier, 1963-1973.

### B) BIBLIOGRAFÍAS Y TEXTOS AUXILIARES.

CATON, H.-

The Origin of Subjectivity.

Yale, 1974 (para el periodo 1960-1970).

GILSON, E.-

Index scolastico-cartésien.

Paris, Alcan, 1913,

ROD, W.-

"Richtungen der gegenwärtigen Descartes-Forschung", in Philosophische Rundschau, t. XVIII, 1-2, 78-92, 1972 (para el periodo 1967-1970).

RODIS-LEWIS, G.-

L'Oeuvre de Descartes (tomo II).

Paris, Vrin, 1971 (bibliografía por temas hasta 1970).

SEBBA, G.-

Bibliographia Cartesiana. A critical guide to the Descartes literature.

La Haya, Nijhoff, 1964 (para el periodo 1800-1960).

VV.AA.-

Equipe Descartes, C.N.R.S., "Bulletin Cartésien", I-IX, etc., reuniendo los volúmenes de los años 1970, 1971, 1972, 1973, etc., aparecidos en los Archives de Philosophie, 1972-1980, en Paris.

### C) ESTUDIOS.

ALQUIÉ, F.-

La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes.

Paris, P.U.F., 1950.

ANGELIS, E.-

Il metodo geometrico nella filosofia del seicento.

Firenze, Le Monnier, 1964.

BAYSSADE, J.M.-

La philosophie première de Descartes.

Paris, Flammarion, 1979.

BECK, L.J.-

The metaphysics of Descartes.

Oxford, Clarendon Press, 1965.

BLANCHET, L.-

Les antécédents historiques du 'Je pense, donc je suis'.

Paris, Alcan, 1920.

BRUNSCHVICG, L.-

Descartes.

Paris, Rieder, 1.937.

CLARKE, M.-

Descartes' philosophy of science.

Manchester Univ. Press, 1982 (trad. cast. en Madrid, Alianza, 1986).

COLLINS, J.-

Descartes' phylosophy of nature.

Oxford, Blackwell, 1971.

CURLEY, E.-

Descartes Against the Skeptics.

Cambridge, Harvard Univ. Press, 1978.

DENISSOF, E.-

Descartes premier théoricien de la physique matématique.

Pub. de l'Univ. de Louvain, 1970.

DONEY, W.-

"The Cartesian Circle", in Journal of the History of Ideas, XVI, 1955, pp. 324-338.

GAUCKROGER, S.-

Descartes' philosophy, mathematics and physics.

Harvard Univ. Press, 1961.

GILSON, E.-

Études sur le rôle de la pensée medievale dans la formation du Système cartésien.

Paris, Vrin, 1930.

La Liberté chez Descartes et la théologie.

Paris, Alcan, 1913.

GOUHIER, H.-  
La pensée métaphysique de Descartes.  
Paris, Vrin, 1969 (2<sup>a</sup> ed.).

Essais sur Descartes.  
Paris, Vrin, 1949.

La pensée religieuse de Descartes.  
Paris, Vrin, 1924.

"Sur la date de la Recherche de la vérité de Descartes", in Revue d'Histoire de la Philosophie, III, 1929, pp. 1-24.

GOMEZ PIN, V.-  
Descartes.  
Barcelona, Barcanova, 1984.

GUÉROULT, M.-  
Descartes selon l'ordre des raisons (2 vols.).  
Paris, Aubier, 1953.

HAMELIN, O.-  
Le système de Descartes.  
Paris, Alcan, 1921 (trad. cast. Buenos Aires, Losada, 1959).

KEELING, S.V.-  
Descartes.  
Oxford, Oxford Univ. Press, 1968.

KOYRE, A.-  
Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes.  
Paris, Leroux, 1922.

LACHIÈZE-REY.-  
Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza.  
Paris, 1932.

LAPORTE, J.-  
Le rationalisme de Descartes.  
Paris, P.U.F., 1951.

LEROY, M.-  
Descartes, le philosophe au masque.  
Paris, 1929 (trad. cast., 2 vols., Madrid, Espasa Calpe, 1939).

MARION, J.L.-  
Sur l'ontologie grise de Descartes.  
Paris, Vrin, 1975.

Sur la théologie blanche de Descartes.  
Paris, Vrin, 1981.

Le prisme métaphysique de Descartes.  
Paris, P.U.F., 1986.

MILLET, J.-  
Histoire de Descartes avant 1637.  
Paris, Didier & Cie., 1867.

RABADE, S.-  
Descartes y la gnoseología moderna.  
Madrid, G. del Toro, 1971.

RODIS-LEWIS, G.-  
L'oeuvre de Descartes (2 vols.).  
Paris, Vrin, 1971.

SERRUS, Ch.-  
La Méthode de Descartes et son application à la Métaphysique.  
Paris, Alcan, 1933.

THIJSEN-SCHOUTE, C.L.-  
Nederlands Cartesianisme.  
Amsterdam, N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers, 1954.

TOURNADE, G.-  
L'orientation de la science cartésienne.  
Paris, Vrin, 1982.

TURRÓ, S.-  
Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia.  
Barcelona, Anthropos, 1985.

VILLORO, L.-  
La idea y el ente en la filosofía de Descartes.  
México, F.C.E., 1965.

VUILLEMIN, J.-  
Mathématiques et métaphysique chez Descartes.  
Paris, P.U.F., 1960.

VV.AA.-  
Descartes. A Collection of critical essays.  
ed. by W. Doney, London, Univ. of Notre Dame Press, 1969.

WAHL, J.-  
Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes.  
Paris, Vrin, 1953.