

El reloj malogrado o la agenda oculta de Descartes

Víctor Samuel Rivera*

Resumen

Se busca discutir a Descartes a través de la lectura de otros que lo reflexionan en sus puntos más esenciales. Jorge Secada en su libro *“Cartesian Methaphysics, The Scholastic Origins of Modern Philosophy”* propone una tesis que abre la discusión sobre el realismo o esencialismo de Descartes, discusión que revisa la vida y la obra de este grandioso paradigma de la filosofía moderna.

Abstract

The article opens a discussion about Descartes starting from other people's points of view in his most essential arguments. Jorge Secada's *“Cartesian Methaphysics, The Scholastic Origins of Modern Philosophy”* ventures a thesis that opens discussion about Descartes' realism or essentialism, discussion that goes through the life and the works of this great paradigm of Modern Philosophy.

Palabras Clave

Descartes, realismo, esencialismo, Aristóteles, escolástica.

Key Words

Descartes, realism, essentialism, Aristotle, Escholastics

* Docente de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Perú.
Artículo recibido el día 10 de marzo de 2005 y aprobado en Comité Editorial el día 20 de mayo de 2005.
Dirección del autor: eapfil@unmsm.edu.pe

El dilema de Secada

Como ha subrayado Jorge Secada, la estrategia fundacionalista de Descartes depende en buena medida de ciertos presupuestos acerca de la estructura de los actos mentales que contrasta en su diferencia con la doctrina tardo-escolástica estándar, entre otras cosas, por demostrar sus relaciones de dependencia respecto del vocabulario¹. Sin embargo, destaca Secada como algo fundamental la peculiar presunción de orden lógico que subyacería a la racionalidad entera de la filosofía de Descartes y que Secada denomina “esencialismo”. De acuerdo al “esencialismo” la esencia es anterior a la existencia. Prima facie, se trata de una precisión en el orden lógico del conocimiento, que habría que oponer -según Secada- al “existencialismo” de la escolástica, cuya postura sería exactamente la contraria de acuerdo al cuadro de Boecio. Para el “existencialismo” el conocimiento de la existencia de algo sería anterior al de su esencia. La exposición del tema parece indicar que la oposición entre el “esencialismo” y el “existencialismo” es relevante en orden a una diferencia final en la forma de argumentar, en la “racionalidad” (el “rationale”) de la comprensión general de las cosas². Pero esta diferencia en la racionalidad -si algún nombre habría que darle- adquiere un significado marcadamente hermenéutico si hacemos una operación que extiende este orden lógico desde su aplicación epistémica a la ontología. Para el existencialista lo que se conoce primero tiene esa prioridad justamente porque existe de una manera privilegiada. Obviamente, si un esencialista cree que la esencia se conoce primero, es porque cree (por paradójico que resulte esto) que es la esencia la que existe de manera privilegiada.

Ahora bien. Cuando Secada considera que Descartes es “esencialista” quiere decir algo bastante curioso en un contexto de vocabulario aristotélico. Quiere significar fundamentalmente lo siguiente: en el orden epistémico, el conocimiento de la esencia es primero que el de la existencia. Esto es: que para conocer que algo existe, debo primero saber qué es. Es lo que Secada llama la tesis de

¹ Cfr. SECADA, J.: *Cartesian Methaphysics, The Scholastic Origins of Modern Philosophy*. London: Cambridge University Press, 1996.

² Cfr. SECADA, J. *O.c.* cap. 1: también SECADA, J.: “Descartes y la escolástica”, *Areté* (Lima), vol. VII, 1995. 301 y ss.

“dependencia de la existencia respecto de la esencia”, tesis cuyo corolario principal es la postulación de la independencia del conocimiento de la esencia, esto es, que puedo tratar de la esencia aun si no hay nada en la realidad que corresponda con ella. El problema es que esto se sustenta en un corolario ontológico, a saber, que la esencia es un tipo de cosa independiente de aquello de lo que eventualmente puede haber una instancia, que una esencia puede ser un tipo de realidad en sí misma. Como una cuestión de hecho, sólo se puede aceptar que sea primera en el orden epistémico en el caso de que una esencia sea un tipo de realidad. En suma: la prioridad ontológica es una condición necesaria de la prioridad epistémica, y el presunto “esencialismo” no es otra cosa que, o un realismo de las esencias, o la atribución de una capacidad a la mente de captar las esencias a partir de sí misma y sin referir a nada fuera de ella, teoría notoriamente inviable que a veces se ha llamado “individualismo” epistémico³. A esta disyuntiva trágica la llamaremos “el dilema de Secada”.

Jorge Secada se opone rotundamente a la interpretación realista aunque, con todo, el propio Secada parece concederla de modo indirecto al afirmar que la tesis esencialista depende de una cierta descripción de los actos mentales que permite tratar el pensamiento de las esencias como objetos directos e inmediatos de la conciencia, cosa que Descartes efectivamente sí hizo. Como se recuerda, Descartes introdujo la palabra “idea” para designar a los objetos correspondientes a estos actos y, aunque designaba con ese nombre al conjunto de los actos de conciencia, su uso preferencial es para las representaciones mentales. La típica definición cartesiana de “idea” es ésta: “Por idea entiendo la cosa misma en tanto está objetivamente o por representación en el entendimiento”⁴. No es muy difícil encontrar textos en que la definición de “idea” sea literalmente idéntica a la de “esencia”, tal y como Descartes mismo usa esa palabra, lo que permite, por cierto,

³ El realismo de las esencias es la única contrapartida posible a un tipo de argumento que es conocido como “individualismo”. Cfr. AVRAMIDES, A.: “La teoría de las ideas de Descartes”, *Teorema*, (Madrid), vol XVI, 1 (1996). 47 y ss. Su planteamiento puede verse en FERRAILOLO, W.: “Individualism and Descartes”. *Ibid.* 71 y ss.

⁴ Los textos de Descartes van a ser citados de acuerdo a la correspondencia académica con la edición canónica de Charles ADAM y Paul TANNERY (AT) en su edición aumentada de 1996, con asignación de número de tomo, página y línea de ser necesario. Cualquier traducción, algunas veces recortada o adaptada, del latín o francés, es de mi entera responsabilidad. Cfr. por ejemplo *Primae Responsiones*, AT VII. 102, l.3.; *Secundae Responsiones*, AT VII. 160. l. 19; *Carta a Mersenne de julio de 1641*, AT III p. 392 l. 24.

postular la tesis “esencialista”⁵. Es verdad, por otro lado, que ambas expresiones no son sin más sinónimas. “Idea” se usa por Descartes para designar actos mentales no cognitivos (como voliciones o juicios), para designar representaciones mentales que se refieren sólo o fundamentalmente a estados internos (como sentir, desear, o las pasiones en general) y, además, para representaciones mentales que no son de esencias (como los modos o accidentes de las sustancias)⁶. Pero en todos estos casos estamos ante objetos directos e inmediatos de la conciencia a los que se atribuye una realidad propia. No sólo como actos mentales (pues eso sería trivial), sino en tanto representaciones de algo, lo que Secada llama con cierto apego anglosajón “el teatro interno”⁷. Como es fácil comprobar, esta atribución de realidad es válida para el carácter representativo de las ideas, y es a este carácter representativo al que se toma por “objeto directo e inmediato de la conciencia”. En todos los casos en que ese objeto es una esencia, los textos de Descartes no dejan duda de que es la esencia misma la que está en la mente, y no una representación de ella. Esto quiere decir: Una esencia en la mente es idéntica con su representación.

La exposición que llevamos hasta aquí no nos parece que logre iluminar de modo completo el trasfondo ontometafísico de la agenda de Descartes, ni tampoco que haga suficiente justicia a un orden subyacente en la argumentación que, no por suficientemente manifiesto, deja de ser pauta para la lectura de los textos. Para comenzar, no es difícil responder a lo anterior argumentando que si una idea es, en efecto, idéntica con lo que representa, la única manera de hacer que la tesis no sea inviable es interpretando que lo que Descartes quiere decir es análogo a lo que diría un realista aristotélico con la diferencia, tal vez, de que el contacto con la cosa misma sería independiente de cualquier instanciación⁸. Pero, ¿no volvemos entonces a lo mismo?

⁵ En las *Quintas Respuestas* dice Descartes expresamente que “la idea representa la esencia de la cosas” (AT VII. 371. l. 12). En una carta de mediados de la década de 1640 llega a dar una definición de “esencia” que es incluso idéntica a la de “idea”. Cfr. *Carta a XXX de 1645 o 1646*, AT IV. 350. l. 19.

⁶ Cfr. *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII. 37.

⁷ Cfr. SECADA, *Cartesian Methaphysics*. 110.

⁸ Un ejemplo de los más notables malentendidos al respecto, que hacen de Descartes poco menos de un realista medieval, lo tenemos en VILLORO, L.: “La idea y el ente en la filosofía de Descartes”. México: FCE, 1965.

Hagamos una reflexión previa. Intentemos seguir a Descartes, de quien voy a poner un ejemplo. Supongamos que tenemos la idea de triángulo. Yo sé que un triángulo no calza necesariamente con una sustancia cartesiana. Pero para los efectos, baste con afirmar, como hace el propio Descartes muchas veces (este ejemplo es muy frecuente toda su vida), que la idea de un triángulo equilátero representada en la mente es una “esencia verdadera e inmutable”. Descartes prueba que éste es el caso a partir de la deducción de propiedades efectivas que están contenidas en la idea de triángulo como, por ejemplo, que es una figura de tres lados y que la suma de sus ángulos internos es igual a dos rectos. Ambas propiedades se expresan en proposiciones, la verdad de ninguna de las cuales puede ser puesta en cuestión. “Es evidente que no dependen de mí”, dice Descartes. La primera proposición es una equivalencia verbal, así que la podemos obviar. Pero la segunda es una propiedad efectiva del triángulo que, una vez pensada, no puede negarse como propiedad de dicho objeto. Añade Descartes que incluso si no hubiera nada en el mundo que se pareciera al triángulo, no dejaría de ser verdadera cualquier propiedad del tipo de la reseñada. Tenemos, pues, un objeto directo e inmediato de la mente sobre algo que cumple con todos los requisitos de Jorge Secada en lo que a su tesis de independencia respecta: Un esencialista puede conocer una esencia sin la existencia, esto es, sin que haya triángulo alguno en el mundo. Pero el razonamiento que sigue Descartes en la *Tercera Meditación* y que acabo de resumir no deja lugar a dudas. Como buen escolástico, afirma que ya que la idea de triángulo tiene propiedades “verdaderas” y nada puede ser verdadero sin ser “algo”, entonces las ideas análogas a las del triángulo no son ni pueden ser una “pura nada”. Y entonces, ¿qué son?. Ya que ha podido Descartes representarse esa idea sin que haya necesariamente nada fuera de la mente que sea un triángulo, la respuesta menos razonable sería decir que salió de la capacidad representativa de la mente misma, pues eso no puede explicar por qué la idea tiene propiedades indudablemente verdaderas. Así que, o la teoría es intrínsecamente inviable o Descartes es realista. Este es el dilema de Secada.

En resumen. Si Secada está en lo correcto, o bien se puede establecer representaciones mentales incuestionablemente verdaderas en virtud de sí mismas, lo que es sin más una teoría inaceptable, o bien las ideas que

representan esencias se encuentran en la misma relación con éstas como lo están los actos mentales, en la versión de un aristotélico, respecto de las cosas externas. Y entonces Descartes, justamente por ser esencialista (Secada dixit), es un realista que tomaba las esencias de las cosas mismas como término de los actos mentales⁹. Mi posición, que intentaré demostrar a lo largo de este trabajo, es que esta postura nos encierra en un horizonte hermenéutico que no asigna el lugar privilegiado que concedió Descartes a la voluntad y que, más bien, la subordina a él, haciéndonos suponer que, o bien Descartes fue esencialista o bien realista. Ambos términos nos remiten exclusivamente a un orden epistémico. Buscaré indicar que, aunque encerrado en un vocabulario y aún en una perspectiva escolástica, cuyo núcleo gira en conocer primero, hay una agenda oculta que hace del conocimiento una cuestión subordinada a un poder ontológico concedido a la voluntad. Como veremos, esta agenda sólo es adecuadamente interpretable si, junto al contexto de conjunto del que provee la escolástica tardía, otorgamos un lugar filosófico e histórico al pirronismo, su peculiar enemigo en la aurora de la modernidad.

El esquema realista

En realidad, el dilema de Secada está condenado a ser insoluble si, como él lo plantea, trata sólo sobre la mera consideración del término de los actos mentales. No basta con que éstos sean “algo” para tomar a Descartes como esencialista, pues antes hay que resolver cómo habría hecho Descartes primero para evitar el dilema. Por desgracia, las palabras mismas del filósofo ayudan poco. Expresiones como “esencia verdadera, inmutable y eterna” o “todo lo que es verdadero es algo y no una pura nada” aclaran bastante menos de lo que oscurecen. Una estrategia es visualizar la argumentación cartesiana sobre el telón de fondo de su contrapartida escolástica. Ante todo, la relación de prioridad entre el orden de la existencia y la esencia es ligeramente más compleja de lo que da a entender en

⁹ “En la cosa misma no pueden separarse la esencia de la existencia porque la esencia no ha sido antes de la existencia. Esto se debe a que la existencia no es más que la esencia que existe y por ende, ni una es anterior a la otra ni es diferente ni distinta de la otra” (*Conversation avec Burman*, AT V.162). Si leemos a la letra, concebir la esencia es terminar un acto en la cosa misma, esto es, realismo de las ideas. Frente a esta cita, en la que es obvio que el propio Descartes se considera realista, ¿qué diría el Dr. Secada?

una mirada inicial el texto de Secada, que trata de atenerse lo más posible a la correlación de los términos que Descartes usa con los de la escolástica tardía con la que dialoga. En realidad lo que llama Secada “esencialismo” y “existencialismo” adquiere su sentido específico bajo dos parámetros. El primero es la distinción original de prioridades epistémica y ontológica del propio Aristóteles. El segundo es la clase de ontología bajo cuya pauta debe interpretarse qué significa “existir” y “esencia” respectivamente.

Si uno hace un uso algo genérico de la distinción conceptual de Jorge Secada, no es difícil reconocer por qué en los escritos de Aristóteles se desprende la posibilidad de una postura y no de la otra. Para comenzar, es sabido que Aristóteles distingue en general el orden de las cosas “como son en sí” y las cosas como aparecen “para nosotros”. Distingue entonces un orden de discurso en relación a la realidad y otro en relación al conocimiento¹⁰. En el segundo sentido es en donde la terminología de Secada nos permite poder calificar a Aristóteles como un “existencialista”, dado que “para nosotros”, esto es, para nosotros, seres humanos cuyo conocimiento está mediado por los órganos del cuerpo, primero es el conocimiento de la existencia y luego el de la esencia. No nacemos con conocimiento, sino que lo adquirimos, para lo cual media un proceso cuyo punto de partida involucra nuestro acercamiento originario al mundo, que ocurre a través de nuestro cuerpo. Desde el punto de vista ontológico, sin embargo, desde el punto de vista de las cosas en sí mismas, el mismo Aristóteles otorga prioridad a la esencia. No porque la esencia “exista” primero, por cierto, sino porque la esencia es una condición necesaria de la existencia de algo. No sólo es una condición conceptual, sino ontológica, pues es aquello en virtud de lo cual un algo cualquiera es esto y no lo otro. Por otro lado, y aunque sería mucho discurrir el hecho de entrar en detalles, “existir” es una forma de hablar que sólo se aplica en sentido estricto a los objetos espacio-temporales, a aquellos con los que nos relacionamos en el mundo de la vida ordinaria. En ese sentido las esencias no “existen”. Sin embargo, nada quita que las esencias constituyan el término de la actividad de conocer. Al contrario, de lo que se trata es de “conocer”, de captar un aspecto de las cosas que existen y que, al menos para los aristotélicos y los escolásticos tardíos, que eran el público de Descartes, o existe propiamente en las

¹⁰ De hecho Descartes hace la misma distinción. Cfr. *Regulae*, AT X 418 l. 12.

cosas mismas, o se tratan en tanto son objetos de conocimiento, pero nunca como nada más que eso¹¹.

Es sabido que en la diferencia de las cosas como son en sí y como aparecen a nosotros, Aristóteles (y por ende, un tardoescolástico del siglo XVII) estaba pensando respecto de un horizonte ontológico poblado fundamentalmente por “sustancias”. Las sustancias son, en sentido propio y articuladamente con las explicaciones físicas finalistas del Estagirita, instancias de clases naturales. Por ejemplo, si tenemos un hombre, digamos Pedro, lo reconocemos en tanto instancia de la clase de los seres humanos. Es de Pedro de quien decimos que “existe”; por lo tanto, él es una “sustancia”. Pero el hombre individual se define por su pertenencia a la clase de los seres humanos, y sé qué es el hombre individual solamente si puedo reconocerlo como una instancia de la humanidad y no de la clase de las vacas o las zanahorias, con el expediente de que ése no es siempre el caso. Esto quiere decir dos cosas. La primera, que yo puedo conocer a Pedro sin conocer su esencia. La segunda es que si no conozco la clase natural a la que pertenece Pedro, no importa cuánto sepa de él, no conozco su “esencia”, ignoro la clase de cosa que es Pedro. En Aristóteles, por otro lado, hay una presunción de armonía entre lo que es y lo que puede ser conocido, de tal modo que el objeto de conocimiento se concilia con la realidad independientemente del orden del epistémico; esto es, aun cuando “desde el punto de vista de nosotros” comenzamos con el conocimiento de Pedro, que es lo que existe, para llegar a conocer la esencia, su humanidad, desde el punto de vista de la ontología lo que es relevante es el logro final del proceso cognitivo, que no es lo que existe sino el acceso a la esencia de lo que existe. Así la esencia, postrera en el orden epistémico, muestra su carácter de primera en el orden del ser al destacarse como el sentido mismo de la actividad del conocimiento. Cuando somos capaces de contestar a la pregunta “qué es” (esa sustancia) no sólo estamos en el momento terminal de un proceso cognitivo. Hemos llegado a establecer una afirmación acerca de la realidad de aquello que existe.

¹¹ En la medida que lo siguiente no pretende ser una remisión a Aristóteles, sino un modelo abreviado de la posición de la escolástica sobre el conocimiento intelectual, remito al resumen de COLPESTON, F. C.: *Aquinas*. Middlesex: Penguin, 1977 (1955), 178 y ss.

Esta ontología de cosas, que Aristóteles llama en las *Categorías* el “algo” (tóde ti), implica que el objeto más elemental del discurso es también el objeto más simple al que cabe aludir y, por ende, es el objeto en el sentido más primordial que se pueda imaginar. Aunque en un sentido propio sólo las sustancias “existen”, desde el punto de vista lógico este privilegio alcanzaba en general a todos los objetos del discurso, para comenzar a las clases naturales mismas o “esencias”, aunque también a los términos cuya gramática wittgensteiniana es análoga a la de estas clases y formaban clases, aunque no clases naturales. En una perspectiva aristotélica, hablar de una esencia cuando ésta es una clase natural es hablar de la realidad misma. Sin duda, en esta ontología, cuyas sustancias son instancias de estas clases, las clases naturales tienen privilegio, pero todo discurso que trate sobre algo se refiere también a la realidad si el término sigue la gramática de una sustancia. Es el caso cuando hablamos de una silla (que no pertenece a una clase natural) o cuando tratamos de conceptos que sólo existen propiamente hablando como objetos de discurso, lo que en el lenguaje escolástico contemporáneo de Descartes es un “ente de razón”, como los conceptos negativos (que no se refieren a cualidades efectivas de sustancias) o las distinciones verbales (que son precisiones del lenguaje o convenciones y no distinciones en la realidad). Dicho sea de pasada, es este detalle el que permite hablar a un escolástico de representaciones mentales y el único sentido escolástico en que cabría hablar de una “idea”¹². El detalle es que en estos últimos casos el carácter ontológico de estos objetos de discurso debe reducirse, en último término, sólo al orden de la comprensión, y no ya al de la realidad.

Los términos “existe”, “esencia” y los derivados que extrae de ellos Jorge Secada adquieren su sentido preciso en el horizonte de una ontología aristotélica de “sustancias”, así como en una epistemología en que hay prioridad de lo que existe en tanto existe en un universo de sustancias aristotélicas. Las sustancias están constituidas por clases naturales, las cuales son abstraídas por la mente a través de un proceso que comunica el entendimiento humano con la realidad esencial de las cosas mismas. Con cargo de ser excesivamente repetitivo, “las cosas mismas” son siempre las “sustancias”. Ahora bien. Este esquema funciona si partimos del supuesto de que el universo de sustancias es no problemático, esto es, de que no

¹² Cfr. GILSON, E.: *René Descartes, Discours de la Méthode, texte et commentarire*. Paris: Vrin, 1939. 321.

tenemos por qué no creer que hay en efecto un mundo de sustancias organizadas en clases naturales. Bajo este presupuesto, “conocer” es una actividad mental cuya orientación general es la racionalidad de estas mismas clases, o de aquellas relaciones o conceptos derivados de ellas. Presupone capacidades generales de orden orgánico e intelectual que, por la interacción con nuestra vida biológica, pueden a su vez determinarlas en disposiciones especiales diversificadas por “las cosas mismas”. Cuando el contacto con las cosas pone en funcionamiento las capacidades hace que éstas se dirijan espontáneamente a lo que es su disposición intrínseca, a saber, a la mostración del carácter genérico de los objetos o sus relaciones. En este sentido el conocer no es más que una relación de la mente con las sustancias, que está dirigido intencionalmente por la influencia de esas cosas, primero en los órganos del cuerpo, y luego en la propia mente, cuyo acto de conocer remata en la cosa misma como el término natural de su actividad. En este esquema, que es válido tanto para Aristóteles como para Santo Tomás y los escolásticos tardíos¹³, hay representaciones mentales, pero éstas sólo tienen sentido en tanto están referidas a las esencias de las cosas mismas.

El punto aquí es el siguiente: ¿Cómo hizo Descartes para que las ideas, que son actos mentales que representan cosas, pudieran convertirse en entidades? ¿Cómo hizo para que el término de un acto intencional rematara en una especie de objeto mental? En mi opinión, la única forma de entender esto es haciendo una revisión de la influencia del nuevo pirronismo del primer tercio del siglo XVII en Descartes, que es lo que a continuación paso a tratar. En cualquier caso, en una perspectiva aristotélica o escolástica, el “esencialismo” del que trata Secada es epistemológicamente imposible. La única salida hasta ahora es imaginar, como parecen haber interpretado Arnauld y algunos contemporáneos, que Descartes era una especie de realista platónico, que pensaba que la mente es capaz de aprehender directamente las esencias por un acto intencional a través de la estrategia de, por ejemplo, prescindir del cuerpo o del concurso de la realidad biológica del hombre. Más o menos como en el ejemplo del triángulo del acápite anterior. Pero eso no es lo que quiso decir Descartes. Y, entonces, ¿qué quiso decir? Sin duda, algo que no podía reducirse a “existir”, “esencia” o derivados. Aun

¹³ Cfr. su presentación abreviada en SECADA, J.: “Las ideas de Descartes”. En: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, VII, 1996.

cuando Descartes conviviera con el vocabulario de la escolástica tardía, la filosofía de Descartes, si podía ser “esencialista” en algún sentido razonable, debía, incluso conservando su vocabulario, eliminar de la estrategia de argumentación sus presupuestos ontológicos y epistémicos. Y para ello, como veremos, iba a desalojar a la esencia del privilegio de expresar la “realidad”.

Tras una crisis pirrónica

Hasta ahora, si Descartes quiere ser esencialista, debe ser realista. Uno puede extraer del libro del propio Secada razones para evitar esta paradójica consecuencia. El camino más natural es tratar de entender la posición cartesiana sobre la base del desmantelamiento tanto de la ontología de las sustancias como de la epistemología que hace del conocimiento una relación con la realidad de las cosas. Este camino viene marcado por el uso que hace Descartes de los argumentos de los escépticos “modernos”, vale decir Francisco Sánchez, J-P Camus, Pierre Charron o Michel de Montaigne, conocidos también en su tiempo como “pirrónicos” o “nuevos pirrónicos”, todos ellos contemporáneos relativos de Descartes¹⁴. El elemento común de estos pirrónicos es su recusación del esquema general de comprensión de la realidad que había heredado la escolástica del aristotelismo a través de la postulación de una curiosa doctrina que puede resumirse del modo siguiente: Si tenemos algún acceso a la realidad (esencia) de las sustancias, ésta se halla mediada por la relación de las sustancias con los órganos de nuestro cuerpo. Nuestros órganos en muchas ocasiones funcionan mal, de tal modo que ofrecen representaciones mentales que no corresponden con los objetos a través de cuyo contacto se originan, cual es el caso de los hidrójicos o las personas en las cuales una de sus extremidades ha sido amputada y aún creen tener sensaciones en ellas. Casos triviales son los del hombre que cree ver de lejos algo que de cerca resulta ser diferente de lo que creyó percibir, la lamentable sed del hidrójico o la situación de aquel que, por efecto de una distorsión de la luz, ve un palo recto dentro de un balde lleno de agua como si estuviera doblado. Un efecto conceptual de tomar en serio esta

¹⁴ Cfr. POPKIN, R.: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: FCE, 1983 (1979), especialmente caps. 3 y 9. Es justo reconocer que Secada hace alusión a esta vía, aunque la desarrolla de otra manera.

clase de objeciones es creer que el conocimiento sensorial debe ser garantizado de alguna manera o debe tener un criterio de corrección suplementario a los aceptados por la epistemología aristotélica¹⁵. El más grave, sin embargo, es la suposición de que las representaciones mentales que se derivan de un contacto tan endeble con la realidad carecen de una característica que es básica para que funcione el esquema aristotélico, a saber que la relación entre las capacidades humanas orientadas al conocimiento y la realidad (esencia) de las cosas obedezca a un orden unitario. Hay que advertir que no se trata de que “corresponda” al mismo orden, como si hubiera un orden al que cada una debiera adecuarse, sino que el orden de ambas, la ley, aquello en virtud de lo cual cada una es lo que es, no sea otro que la realidad de la cosa misma.

Para un escolástico tardío es un hecho relativamente trivial que la mente se haga representaciones del mundo. Sólo que, en principio, las representaciones siguen la racionalidad de la cosa. ¿Qué otra racionalidad podrían seguir, después de todo? Si hay un yerro, o varios, siempre hay criterios de corrección en cuyo medio no sólo puede ser corregido el error, sino que, en función de esos mismos criterios, el yerro actúa como correctivo y tiene por tanto tiene significado en cuanto yerro. No hay necesidad de apelar a orden alguno extrínseco al mero poner en práctica las capacidades de conocer orientadas a las cosas para explicar las interpretaciones excéntricas que daban los pirrónicos como ejemplo y que Descartes reprodujo. Sin embargo, para un “nuevo pirrónico” del primer tercio del siglo XVII, una consecuencia dramática de lo anterior es que resulta altamente plausible pensar que la actividad mental y la realidad del mundo carecen de una relación intrínseca. El significado ontológico de esta postura no implica que no haya relación entre la realidad del mundo (esencia) y los actos cognitivos humanos, pero sí que esta relación es de un tipo ciertamente muy distinto al de las realidades (esencias) que se relacionan con el hombre a través del conocimiento. Tampoco implica que la realidad de las cosas (su esencia) no exista, ni menos aún que se niegue necesariamente estatuto ontológico al mundo de las sustancias aristotélicas. La noción, pues, de que los actos cognitivos tienen como término una función representacional, puede ser conservada. El inconveniente conceptual que plantea el nuevo pirronismo es que, dado que invalida cualquier criterio

¹⁵ Para la obra de Montaigne, cfr. MONTAIGNE, M.: *Essais*. Paris: Garnier, 1958, 3 t.

intrínsecamente involucrado en el conocimiento, vale decir, la apelación a capacidades cognitivas orientadas intencionalmente por el ser de las cosas, plantea la sustitución del rol de esas capacidades por una instancia que sea no epistémica, esto es, ella misma de tipo no representacional¹⁶. Está demás decir que los nuevos pirrónicos mismos no quisieron -y seguramente o no tuvieron interés o creyeron que era imposible- ofrecer un criterio (o varios) de esta naturaleza¹⁷.

Si tomamos como marco la indicación anterior, podemos por un momento regresar al punto inicial. Si Descartes quiere ser esencialista en el sentido de Secada, entonces debe aceptarse que era realista, aunque un realista de las esencias. Ahora podemos agregar que esto es cierto siempre y cuando el filósofo mantenga una postura acerca de las representaciones mentales (ideas) que sea particularmente prepirrónica, y que entienda que el conocimiento es una capacidad humana para relacionarse con algo (no humano). Pero una consecuencia de la doctrina de los nuevos pirrónicos es que el carácter representacional de los términos de los actos mentales no garantiza que haya tal capacidad, aun cuando, dicho sea de pasada, uno pueda creer que las representaciones mentales algunas veces, o incluso siempre, sí representan un mundo de sustancias aristotélicas o, talvez alguna otra clase de mundo, lo que para los efectos ya es indiferente. El asunto es que la capacidad ha sido descalificada como dadora de sentido de la función representacional de las ideas. Por lo demás, es un hecho histórico manifiesto, que Descartes sí enfrentó el reto escéptico, más aún, que enfrentar el reto escéptico constituye en lo fundamental lo que podemos llamar la “agenda oculta” de las *Meditaciones*. Aunque el título expreso parezca tener un interés metafísico, religioso o moral¹⁸, Descartes

¹⁶ Sin duda hay una relación directa entre el conocido rol de Dios como garante de la verdad en la filosofía de Descartes y la cuestión pirrónica, que puede verse con especial claridad en la doctrina de las “verdades eternas” del periodo de 1630. Es claro también en ese respecto que la cuestión de la voluntad hace de puente entre la ontoteología cartesiana y el problema de la verdad. Cfr. a este respecto RODIS LEWIS, Geneviève; “Doute pratique et doute spéculative chez Montaigne et Descartes”, *Revue Philosophique* (Paris), 1992, 4, pp. 439-444.

¹⁷ Trato de algún modo este tema en “Los privados criterios de Montaigne y Descartes”. En: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, VII, 1996. Mi posición entonces consistía en plantear que Descartes recurría a un tipo especial de criterios epistémicos que podían ser reducidos a los refutados por los pirrónicos con el argumento contra el lenguaje privado ,de Wittgenstein. Mi postura actual podrá deducirse al final de esta trabajo.

¹⁸ En realidad la cuestión moral sí está vinculada con el problema pirrónico, lo que es manifiesto por el *Prefacio a las Meditaciones*. Quien no sea capaz de creer lo que las *Meditaciones* proponen, piensa Descartes,

reconoce expresamente que lo guía el interés de refutar el escepticismo moderno. Como podemos imaginar, hay estrategias aristotélicas para efectuar esa tarea, que en resumen consisten en apelar a las mismas capacidades racionales que los nuevos pirrónicos combaten, con lo que una argumentación a partir de esas capacidades no sólo es estéril, sino que además es lógicamente falaz. Y es un hecho que no requiere prueba que las *Meditaciones* no desarrollan un modelo argumentativo de defensa de esas capacidades. Por el contrario. Se trata de una empresa conceptual cuyo presupuesto básico es que la crítica pirrónica al modelo aristotélico de racionalidad es lo suficientemente plausible como para justificar un criterio no epistémico que supla la función que ese modelo asignaba a la ontología de sustancias y de realidades esenciales, así como el que le correspondía a las capacidades cognitivas en su relación con esa ontología.

Ahora bien. Descartes parte, en efecto, del modelo aristotélico escolástico. Sólo que, para sostener su “esencialismo” va a reconvertirlo en términos de un criterio de verdad no epistémico. Esto permite seguir usando razonablemente el vocabulario de la escolástica tardía, aunque con la fundamental observación de que no es de ese modelo de donde habrá de extraer su criterio de verdad, que actuará extrínsecamente y desde fuera del orden del conocimiento para poder fundamentarlo. Para continuar adelante se necesita de algunos requisitos. 1.- Suponer que, en efecto, hay una realidad externa a las ideas, de la que las representaciones mentales son “como imágenes”. Con esto se salva el carácter representativo de las ideas y se impide el absurdo individualista de hacer que, por ejemplo, la verdad de las propiedades del triángulo dependa de la mente, que ya hemos tratado. 2.- Que esa realidad tenga un vínculo extrínseco con el acto mental que genera la representación. Con este medio pasamos la valla escéptica y hacemos que la representatividad de los actos mentales no dependa ni de las capacidades aristotélicas ni, por supuesto, de “las cosas mismas”. En realidad ésta es la única manera de que la idea pueda tener una realidad por sí misma que permita decir que “existe” y que, aun así, haya alguna realidad que “exista” en el sentido en que “existen” las sustancias aristotélicas. Este requisito hace viable la teoría esencialista tal y como Secada se la atribuye a Descartes. Una vez

no tendrá motivo alguno para “cultivar la virtud”. De hecho, ésa era la fama de los libertinos eruditos franceses contemporáneos de Descartes, algunos de ellos sus notorios amigos.

adoptadas estas dos condiciones, ya tenemos que las ideas son -como postula Secada con el apoyo de los textos de Descartes- “objetos directos e inmediatos” de los actos de conciencia. Aunque ya debería ser el momento de ver cuál es el criterio no epistémico que ocupa el lugar que el pirronismo ha desalojado, pasemos antes a ver el curioso malentendido que hizo posible filtrar ese criterio en medio de una terminología de “existe”, “sustancia” o “la cosa misma”.

Mal escolástico, pero honesto

Si alguna ventaja tenían los escolásticos sobre sus sucesores hasta nuestros días es que intentaban ser justos con el pensamiento. Y es que uno de los requisitos argumentales del discurso filosófico era hacer un uso plausible del vocabulario, bien sea a través de un consenso amparado en el uso tradicional, o bien esclareciendo los términos novedosos con definiciones explícitas, cuya plausibilidad depende, entre otras cosas, de su capacidad de diálogo con la tradición. A este respecto, Descartes era en efecto un escolástico tardío bastante razonable. Tanto el primero como el segundo de los criterios que he mencionado han sido explícitamente utilizados en sus obras. Dan de esto testimonio los principales textos cartesianos destinados a la discusión pública, como el *Discurso del Método* (1637) o las *Meditaciones Metafísicas* (1641), textos en que los términos son cuidadosamente definidos o confrontados bien con el “uso común” o con lo que dicen “los filósofos” (es decir, los propios escolásticos tardíos de su tiempo). De hecho, allí donde la innovación resulta especialmente avezada, la imposición de lo que se presenta como un nuevo uso para una palabra conocida va precedida de una suerte de alegato cuyo propósito parece ser mostrarla menos innovadora de lo que es frente a la tradición. Estas precisiones son válidas incluso para aquellos documentos cuya publicación no estaba prevista pero que participan de la polémica filosófica, como las *Reglas para la dirección del ingenio* (1628) o la *Conversación con Burman*. De hecho, en el texto de 1628 Descartes reconoce explícitamente -y en dos ocasiones- que el tratamiento del uso de las palabras es un requisito metodológico y que se trata, en general, de un tipo de procedimiento

que se agrega al de la pregunta por las causas¹⁹. Dice Descartes en 1628 que “si en algo seguimos el método de los escolásticos es en el uso de las definiciones”²⁰. En principio, pues, el vocabulario de Descartes es, o intenta ser, el mismo que el de sus interlocutores, y ello tal vez porque el propio autor se visualizaba a sí mismo como uno de ellos. Pero tenía, como sabemos, la agenda pospírrónica oculta de resolver el dilema de Secada.

Buena parte de la cuestión del “esencialismo” está ligada al infortunado vocabulario escolástico con que se plantea el aristotelismo no epistémico. En este momento no es una mala idea recordar que el grueso del problema sobre el presunto “esencialismo” de Descartes recae sobre dos tipos de textos: los que definen las “ideas” y, a propósito de éstas, la afirmación expresa y reiterada que hace Descartes, luego, de que las ideas son realidades. De hecho, la fuente principal del problema es el debate sobre la “realidad objetiva” de las ideas, que se desarrolla particularmente con ocasión de las *Primeras Objeciones* del Padre Ihoannes Caterus contra ese concepto tal y como aparece en la *Tercera Meditación*, aunque el tema es vuelto a tomar en ocasión de las *Cuartas Objeciones*, esta vez del sacerdote jansenista Arnauld. En principio, para un escolástico tardío, que las ideas tuvieran un aspecto “objetivo”, era una cuestión irrelevante, ya que “objetivo” quería decir “representacional” y nadie ponía en duda que las ideas fueran representaciones mentales. De hecho, la concepción estándar de la escolástica tardía pretende que los actos mentales terminan a modo de representaciones, como queriendo decir que, aunque tenían como término la cosa misma, no por ello se convertían, o convertían al portador, en esa cosa. Y lo que se entiende aquí como “representación” es un “ente de razón”, esto es, una manera de hablar que no expresa otra realidad que la de nuestra comprensión de los actos mentales. Esto está bastante claro en Santo Tomás y no lo está menos en los escolásticos contemporáneos de Descartes. Por ello la expresión “realidad” para referirse al aspecto “objetivo” de las ideas es un término inventado por Descartes. Así que buena parte de todo el problema tratado aquí está vinculado con el uso de las palabras. No por “objetivo”, claro está, sino por “realidad”.

¹⁹ Cfr. *Regulae ad Directionem Ingenii*, AT X pp. 428 l. 17-20, 433 l. 1-3. Cfr. sobre el tema del vocabulario mi “El lenguaje en las Reglas de Descartes”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima), 1999.

²⁰ *Regulae*, AT X p. 430 l. 11 y ss.

En la *Tercera Meditación* Descartes hace una distinción entre dos tipos de realidades para las ideas. Distingue entre su “realidad formal” y su “realidad objetiva”. La distinción tiene como propósito manifiesto introducir un tipo de estrategia argumentativa que resultaba novedosa para los interlocutores de la escolástica tardía a saber: tratar el término de referencia de los actos cognitivos de una manera causal²¹. En realidad, para un escolástico ecuaníme el término de un acto no puede tener causa, puesto que es sólo la descripción de una actividad (cfr. ST 1 q 85 a3 Ad secundum). La pregunta por la causa sólo es considerada legítima en relación con sustancias aristotélicas o con modos de ser relativos a estas sustancias, lo que en el caso de las ideas sólo podía indicar la realidad del portador de la idea misma. Una idea para un escolástico no es una cosa, y sólo puede ser tratada como tal en cuanto término de referencia explicativo, para referirse a un acto de la mente que está dirigido hacia una cosa y cuyo término es la cosa misma. Pero lo que precisamente parece ser la intención de Descartes en el texto aludido es utilizar la distinción anotada para afirmar que las ideas, en cierto sentido, son sustancias aristotélicas o modos relativos a ellas.

Es manifiesto que esa distinción entre realidad objetiva y formal de la *Tercera Meditación* procede de las *Disputaciones Metafísicas* del Padre Francisco Suárez²². Lo curioso es que en Suárez no hay el menor interés en hacer de lo “objetivo” nada distinto de los dos términos que se relacionan en el conocimiento tal y como los describe Santo Tomás o la escolástica tardía en general. Lo “objetivo” está, justamente, para evitar el disparate individualista²³. ¿Para qué hace esa distinción Suárez? El jesuita diferencia a través de la distinción entre “formal” y “objetivo” el acto mental de aprehensión del objeto de referencia de ese acto aunque, en lugar del ya malintencionado término “realidad”, Suárez hable más bien de “concepto”. El concepto formal es el acto mismo de la mente o también el término de referencia de ese acto: “Se llama concepto formal al acto mismo (actu ipse) o, lo que es igual, al verbo por medio del cual el entendimiento

²¹ Cfr. AT VII pp. 40 y ss.

²² En adelante voy a citar las traducciones del texto de Suárez en su *Disputación II*, 1,1, que es la que trata de la distinción entre “formal” y “objetivo”. La tomaré de la edición bilingüe en 7 tomos de Sergio Rábade Romeo et alii, SUAREZ, FRANCISCO; *Disputaciones metafísicas*. Madrid: Gredos, 1966.

²³ Dice Santo Tomás: “Actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem: cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt”. *Summa Theologiae*, 1, q. 84 a 2, Respondeo dicendum.

concibe alguna cosa o razón común”. El concepto objetivo, en oposición al formal, “es la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal”. El texto no deja duda alguna de que el concepto objetivo se refiere en principio a la cosa misma en la realidad, tal y como es concebida por la mente. La distinción de Suárez tiene como propósito distinguir la actividad de la mente como tal de su término de referencia en la realidad: “La cosa” del “acto (de representarla)”. Para decirlo en escolástico, la distinción entre “formal” y “objetivo” es una distinción de razón, se limita a precisar que el concepto formal tiene un lado objetivo, que aunque acaba en un término de la mente tiene a ‘la cosa’ como terminal.

En realidad Suárez parece estar haciendo la distinción anotada por un motivo poderoso. Se trata de impedir el equívoco de referir directamente todo concepto formal a “las cosas mismas”, no porque el interlocutor posible de Suárez pudiera dudar de que el objeto de referencia del acto cognitivo es siempre la realidad (la realidad en una ontología aristotélica), sino porque no todo lo concebido es “real” en sentido estricto, sino la “esencia” de algo. Precisión que no tenía que esperar a Suárez para ser observada. Aunque parezca sorprendente, se estaría tratando de salvar el hecho relativamente trivial de que algunas veces el acto de la mente es acertado y conduce a tener un conocimiento efectivo de ciertas cosas, mientras que en otros la actividad cognitiva muestra como cosas existentes a meros conceptos en razón de su forma, que es la de tener como término algo a lo cual referirse. Al revisar la concepción general aristotélica vimos que “algo” es, en principio, sólo un objeto de discurso que existe en el lenguaje, cual es el caso mismo de “objetivo”, del que dice el propio Suárez que es un “concepto” (o una “realidad”, para decirlo como Descartes) sólo porque es el sujeto de un predicado. “No es un concepto sino por analogía con el concepto formal”, dice el jesuita. O sea, no es un “concepto”.

Por otra parte, la distinción de Suárez se da bajo el supuesto de que la actividad cognitiva encierra un elemento representativo. Esto es indicado por Suárez de modo expreso, al anotar que el acto mental de representar es infalible, mientras que el concepto objetivo a veces es verdadero y a veces no. Dice Suárez que “La diferencia entre el concepto formal y el objetivo está en que el formal es

siempre algo verdadero y positivo, mientras el concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa positiva”. Es una manera de decir que aunque un acto cognitivo tiene siempre un término de referencia, no necesariamente ese término es una cosa. ¿En qué sentido puede un acto mental ser infalible? Hay un sentido trivial por el que ese acto es referido al sujeto que lo tiene. Esto lo explica Suárez aduciendo que “el concepto formal en las criaturas es una cualidad inherente a la mente”. Esto quiere decir aparentemente que si Pedro pensó en F, obviamente es verdadero decir que pensó que F, incluso si F no existe. Si F existiera y Pedro hubiera concebido F, entonces el concepto objetivo sería “verdadero”. Pero junto a este sentido trivial hay uno segundo: Siempre que Pedro piensa, hay una relación con la realidad que, para un aristotélico, es de la definición del pensamiento mismo. Lo único que hay que precisar aquí es que no todos los términos de referencia del pensamiento son “esencias”, esto es, clases naturales de sustancias aristotélicas.

Curiosamente, Jorge Secada desarrolla una interpretación bastante discutible de esta distinción entre “objetivo” y “formal”. Secada sostiene que se hace la distinción entre “formal” y “objetivo” para subrayar que es posible tener un concepto formal equivocado, que Pedro puede tener el concepto formal de “patata” y que, sin embargo, lo que en realidad está conociendo es una pera o una sandía. Queda así la sugerencia de que el acto mental que es el concepto formal puede representarse erróneamente una cosa por otra. Secada aduce un ejemplo de Santo Tomás de lo que sería un posible error de este tipo, que está en la *Suma Teológica* a propósito de la distinción entre el color y el olor de una manzana²⁴. El ejemplo consiste en que uno puede percibir el color a través del ojo sin captar por ello también el olor, cualidades ambas que en la cosa se dan unidas²⁵. Esto querría decir que uno es capaz de tener una representación mental que tuviera menos información que la que presenta la realidad. Secada es muy optimista, pues cree que de este ejemplo puede concluirse que el propio Santo de Aquino ya se imaginaba casos bastante estrambóticos, en los cuales la mente era capaz de

²⁴ Cfr. SECADA, “Las ideas de Descartes”, pp. 184-185.

²⁵ “Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo: sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris”. ST 1 q. 85 a 3 Ad secundum.

tener representaciones que contuvieran más de lo que la realidad muestra. Pero esos casos no pueden inferirse tan fácilmente como Secada piensa. En primer lugar, se trata de un ejemplo de la percepción, de un ejemplo vinculado al conocimiento sensorial y cuya función es explicar por qué la abstracción separa el aspecto de la universalidad de la cosa misma, que es material. Como tal, y si suponemos que puede aplicarse a un objeto inteligible (por ejemplo, para explicar que el color es un tipo de cualidad diferente del olor), entonces no demuestra que hay diferencia entre el término del acto y la cosa misma cuando éste es una esencia (obviamente el color de una manzana es un mal ejemplo). El texto precisa, justamente, que es al revés, que si la mente separa el color del olor, eso no significa que estén separados en la realidad del mismo modo que al separar la esencia eso no hace que en la cosa misma ésta sea diferente de lo que es la cosa como ser real. En segundo lugar, la intelección está sujeta a las condiciones de la esencia de la cosa. A diferencia del cuerpo, en que los órganos de los sentidos pueden estar enfermos, dañados, incompletos o influenciados extrínsecamente (por ejemplo, por un golpe o un virus), la actividad intelectual no es independiente de la influencia de las cosas mismas. O bien termina su acto (y lo hace bien) o no llega al acto. En esto es infalible. Si capta un concepto, entonces captó ese concepto y no otro²⁶. Y lo que los conceptos representan (como recuerda Descartes) no son objeto de improvisación porque ellos mismos no son actividad de la mente. Como sea, la interpretación de Jorge Secada bien podría haber sido suscrita por Descartes, pero no por eso deja de ser, tomada por sí sola, una interpretación bastante implausible. El caso al que parece referirse Suárez es más bien cuando la mente llega a establecer un cierto término de referencia a través de un acto cognitivo y se da con la sorpresa de que el objeto de referencia no existe, pero aun así puede ser concebido. Esto no tiene nada de extraño, como ya he anotado, pues aunque todos los actos mentales que conciben clases naturales se refieren a realidades efectivas, no todos los actos mentales que representan conceptos se refieren a clases naturales. Suárez cita explícitamente “a las cosas que se llaman privaciones y entes de razón”²⁷. De hecho, desde la primera línea del párrafo de las *Disputaciones* que cito se hace la salvedad; siempre que se cita

²⁶ Este argumento, tal cual, es usado por Caterus. Afirma que, en ese sentido “ya ni siquiera yerran los sentidos”, aunque eso no suene muy inteligente. Cfr. AT VII p. p. 96 l. 4 y ss.

²⁷ Cfr. COPLESTON, F.: *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ariel, 1971, tomo III pp. 355 y ss. Allí Copleston desarrolla la teoría de los entes de razón de acuerdo a su tratamiento en la *Disputación* 54.

a la cosa (res), se hace también referencia a la “razón” (ratio). Allí donde el término del acto mental acaba en un concepto, a veces éste es la esencia de una sustancia y, a veces, una simple “ratio”, una mera distinción de la mente.

Ahora bien. ¿Por qué Descartes habría de estar de acuerdo con la interpretación que hace Secada del ejemplo de Santo Tomás? Hay que observar que ese ejemplo distorsiona el significado de lo que entendían Suárez y otros tardoaristotélicos sobre las potencias defectivas de la mente, que al final sólo se explicaban en el nivel del sentido. Muy simple. Porque Descartes, como Secada, ha leído a los nuevos pirrónicos de fines del s. XVI y el primer tercio del siglo XVII. Para un pirrónico el ejemplo tomista del color y el olor de la manzana debe sumarse al del palo quebrado dentro del balde, al de las ilusiones del hidrópico y al manco que siente dolor en el brazo. Pero para que esto sea así, Descartes y el pirrónico deberán interpretar (como lo hicieron) el carácter “objetivo” de un concepto objetivo de tal modo que sea una realidad independiente, como una “realidad objetiva”. Si Descartes era un hombre justo con el lenguaje de su tradición, debió haber sido explícito al decir que “realidad” aplicada a “objetivo” era un invento suyo, y como tal invento debió haberla definido. Mi opinión es que – para Secada²⁸ – efectivamente eso es lo que Descartes hizo, y que esto es manifiesto así, incluso exasperantemente, en casi la mitad del conjunto de las *Primeras Respuestas* contra el Padre Caterus. Si bien con “objetivo” quiso decir la “cosa misma”, como Suárez, en cambio cuando usó la palabra “realidad” quiso decir algo diferente. A quien no le parezca aun suficientemente claro este punto, quizá ayude a recordar lo que ocurre cuando los autores de las *Segundas Objeciones*, algunos teólogos y filósofos, sin duda muchos de ellos aristotélicos. Insatisfechos con el tratamiento que Descartes había hecho acerca del carácter de “realidad” de las ideas, insisten en que éstas, como términos de una actividad intencional del entendimiento, carecen de causa²⁹. A esto contesta Descartes con la famosa adenda a las *Segundas Respuestas* según el orden geométrico. Y es manifiesto que hace allí una distinción clara entre el concepto de “idea” y el de

²⁸ Dice Secada que “Uno debe preguntarse por qué Descartes no abandonó este uso (de “objetivo”) o por qué no señaló claramente la diferencia entre “objeto” como forma determinante y “objeto” como cosa aprehendida”. Yo sugiero que habría que preguntar más bien por qué Secada omitió las reflexiones que siguen, que sin duda el autor conoce muy bien. Cfr. SECADA, “Las ideas de Descartes”, p. 189.

²⁹ Cfr. *Secundae Obiectiones*, AT VII p. 127 l. 3 y ss.

“realidad objetiva”. Concede, pues, que las ideas son actos de la mente. Pero ya no define la realidad objetiva como un aspecto de la idea, sino claramente como un “algo” aristotélico distinto de ella³⁰. Sin duda, y a sabiendas, no quiso decir “concepto”. Para Suárez, como sabemos, “concepto” era una forma de hablar. Para Descartes “realidad” era una manera de hablar diferente e invención suya. “Concepto” se decía de manera equívoca. “Realidad” no. “Seguimos en esto a los escolásticos, en que primero definimos las palabras”. ¿No era sincero Descartes, acaso?

El reloj malogrado

Una vez terminado nuestro periplo por la realidad formal y objetiva de las ideas, podemos ya decir que la noción de “realidad objetiva” reúne las dos condiciones que planteamos arriba para poder hacer frente al desafío de establecer una teoría no epistémica del conocimiento. De un lado, tenemos que hay representaciones mentales que son un tipo de realidades. Por otro, que estas representaciones mantienen una relación extrínseca con lo que representan, aun cuando lo representaran realmente. Tratado el asunto así, la solución del problema no puede pasar por un criterio epistémico. Entendemos por un criterio epistémico alguna condición, sea de las cosas, sea de los actos mentales o de ambos, que pueda ser una condición suficiente para determinar que hay una relación apropiada entre unos y los otros. En un esquema aristotélico, ese criterio era proporcionado por las condiciones mismas de la actividad mental, que era intrínsecamente una actividad representativa orientada hacia las cosas. Ahora bien. Una vez que las representaciones mentales han pasado de ser un “concepto” (una actividad receptiva) a ser una “realidad” objetiva, es una mera cuestión conceptual derivar de ello una relación extrínseca con la realidad formal, la de “las cosas mismas”. Esa relación es el juicio.

³⁰ Cfr. *Rationes Dei existentiam et animae a corporis distinctiones probantes more geometrico dispositae*, AT VII pp. 160 l. 14-161 l. 9.

Una forma de abordar este asunto es a través de la *Meditación Sexta*³¹. Como se recuerda, la función textual expresa de esa meditación es explicar, cómo a través del conocimiento de la esencia del cuerpo (esto es, del mundo), puede llegar a tenerse conocimiento de la realidad. Un corolario inevitable de este propósito es explicar también cómo, a pesar del camino fundacional recorrido en las *Meditaciones*, al final el conocimiento del mundo aristotélico puesto en peligro por el pirronismo es más o menos el mismo que al principio de la *Primera Meditación*. Es decir: los hidrópicos se siguen equivocando, las estatuas parecen de lejos ser lo que no son y los amputados siguen teniendo sensaciones en miembros que han perdido. La explicación general es que Dios ha puesto en nosotros las capacidades intencionales aristotélicas, así como las sustancias que forman clases (naturales o no), y ha hecho el mundo con las características que le permiten a la mente construir entes de razón y que, además, hay que tener paciencia con la finitud humana dado que Dios ha hecho lo mejor que ha podido con ella. Una lectura de la *Sexta Meditación* que se detuviera en esta agenda no podría ver en el texto de Descartes más que otra versión (algo más estrambótica: ¡tanta cosa para lo mismo!) de una defensa del aristotelismo a partir de un cierto sentido de la resignación epistemológica, como el texto del Padre Mersenne de 1624 contra “los errores de los escépticos y los pirrónicos”, que terminaba en una conclusión semejante³². Pero con lo que parece ser el contenido manifiesto de la *Sexta Meditación*, hay también una exposición paralela de por qué la escolástica tardía, previamente afectada por el nuevo pirronismo, requería de un criterio de verdad extrínseco para que las representaciones de la mente mantuvieran alguna relación con la “cosa misma”³³ y mostraba, además, que ese criterio estaba implícito en la teoría de que las ideas tuvieran una “realidad” objetiva. El caso que sirve de puente para ambos aspectos del texto es lo que vamos a llamar el “reloj malogrado”.

³¹ Esta es la vía de Jean Luc Marion, quien coloca el puente extrínseco en la voluntad de Dios, así como Williams lo hace a su turno en la omnipotencia divina. Nuestra postura es que el puente no es otro que la voluntad humana misma, en tanto esa facultad no difiere de la voluntad de Dios. Cfr. MARION, J-L.: *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris; PUF, 1991 (1981), pp. 365 y ss. WILLIAMS, B.: *Descartes, el proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra, 1996 (1978), epílogo.

³² Cfr. POPKIN, O.c. cap. 7.

³³ Respecto del planteamiento del problema del carácter representacional de las ideas puede consultarse WILSON, M.: *Descartes*. London: Routledge, 1996 (1978), pp. 101 y ss.

Una buena parte de la *Sexta Meditación*, por palabras de su propio autor, se ocupa de recapitular el contenido de las otras cinco precedentes. Y buena parte de la exposición (aproximadamente la mitad aritmética del conjunto) se detiene a explicar los motivos de duda de la exposición primera. Sin mayor detalle, podemos dar por sentado que se trata de los motivos escépticos de Sánchez, Charron, Camus y Montaigne. Pues bien, es notorio que la razón expositiva de esos argumentos va ligada con la doctrina de la “realidad objetiva”, de la que parece ser un corolario. La argumentación está organizada para reforzar un razonamiento que se había hecho de pasada en la *Meditación Segunda* sobre la percepción de la realidad extramental. Esto nada tiene de extraño, pues en realidad el fragmento del texto referido es una versión abreviada de la argumentación que desarrolla la *Sexta*. Se trata de la cuestión de los hombres que veo pasar bajo mi ventana³⁴. Veo pasar hombres bajo la ventana vestidos con capas, sombreros y unas espadas, pero, ¿los veo? Digámoslo así: ¿veo la cosa misma? De ninguna manera -razona Descartes- cuando digo que “veo” en realidad hago otra cosa. Una actividad no epistémica. En efecto, en el mundo aristotélico se da por sentado que los veo, pero si nos tomamos en serio los argumentos pirrónicos, debo desagregar lo que presumo ser la relación entre mis capacidades y la “cosa misma”. Eso se prueba simplemente haciendo de cuenta que me he equivocado y que abajo no hay sino capas y sombreros que cubren los movimiento articulados de unos robots sofisticados que llevan el traje de los Tres Mosqueteros o que van vestidos de matador, capote de paseo en brazo, camino a la plaza de toros. El efecto de esta desagregación es que “digo que veo hombres, pero me dejo engañar por los términos de mi lenguaje ordinario, pues lo que veo son sombreros y capas y juzgo que son hombres”³⁵. Aquello que articula el carácter representativo de las ideas (su “realidad objetiva”) con la realidad efectiva es un elemento extrínseco a las ideas pero, sobre todo, tiene la característica de ser un elemento no epistémico. Ese elemento es la voluntad que realiza el juicio. Curiosamente, el rol que desempeña la “cosa misma” en la realidad “objetiva” lo cubre aquí la voluntad. La voluntad “pone” la parte “objetiva” de la “realidad” objetiva.

³⁴ Cfr. SECADA, *Cartesian Methaphysics*, cap. 4.

³⁵ Cfr. *Meditationes*, AT VII pp. 31 l. 29- 32 l. 6-11. La traducción está adaptada y abreviada.

Obviamente, el alto porcentaje del texto de la *Sexta Meditación* consagrado a mostrar por qué hay que ser resignados frente al aristotelismo, desarrolla el punto de manera más exhaustiva. Detengámonos en un fragmento de la argumentación, que es el ejemplo de un reloj. Es un hecho que el reloj está diseñado para dar la hora. Tiene, pues, una serie de capacidades orientadas teleológicamente en ese sentido, a las que obedecen tanto su estructura como sus partes. De alguna manera está presupuesto que la actividad del reloj está sincronizada con la representación de la hora, de tal modo que el término del acto del reloj no es otro que la hora misma. En ese sentido, es obvio que los usuarios del reloj no harán distinción entre la hora que indica la máquina y la hora real, que supondrán representada por las agujas del reloj en su posición relativa dentro de la esfera. Pero es un hecho manifiesto que el reloj puede malograrse. Entonces puede empezar a suceder que las agujas marquen horas caprichosas que sin duda no serán la que existe “formalmente” en el mundo³⁶. Las capacidades orientadas a dar la hora serán las mismas, y mientras funcione, el reloj seguirá dando la hora, sólo que habría que diferenciar la hora del reloj y la de la realidad. Descartes, con gran sorna, introduce implícitamente la distinción entre “formal” y “objetivo” a través de la frase suareciana referida al concepto objetivo, que es “una denominación extrínseca con respecto a la cosa y no la afecta”³⁷. Si la hora real es el objeto del acto de dar la hora del reloj, ¿cómo explico que está malogrado? Una respuesta es decir que la hora “objetiva” que da el reloj malogrado es una “pura nada” y que es una mera “denominación extrínseca que no afecta la realidad de la cosa misma”. Precisiones que aparentemente son ciertas. Pero aún así será verdad que las agujas del reloj indican algo, piensa Descartes, y en ese sentido es que, aun no representando nada real, la representación misma es “algo”. No es difícil a estas alturas darse cuenta de que estamos ante un gigantesco chiste respecto de la concepción tardoescolástica del conocimiento. Más aún. ¿No es manifiesta al lenguaje la cuestión que se alude con “la cosa misma”, “objetivo”, “pura nada”, “denominación extrínseca” y demás? No hay duda del referente, y tampoco sin duda se trata de un chiste. Se trata del propio Suárez y su distinción entre “objetivo” y “formal” en las *Disputaciones metafísicas*, tal y como aparece en la *Disputación* II, 1, 1., cuyo lenguaje, según el testimonio del propio jesuita, es el

³⁶ Cfr. AT VII pp. 84-85.

³⁷ Cfr. AT VII p. 85 l. 10 y ss.

“uso común” de los filósofos³⁸, esto es, de la escolástica tardía que él representa y, por ende, comparten también los lectores de las *Meditaciones*.

¿Ante qué estamos aquí? Pues ante una evidente parodia del aristotelismo a partir de su propio lenguaje, dirigido ex profeso para que los escolásticos vean una solución para sus propios problemas a la crisis pirrónica. Uno podría pensar - sugiere en franca ironía Descartes- que el reloj simplemente hace su trabajo y que da la hora al modo de un objeto en el que cumple el acto propio al que está orientado intrínsecamente. Pero eso no quita aquí el punto central de la agenda oculta de Descartes: No se trata de demostrar que la escolástica fracasa para explicar el error, pues para eso basta el resumen de los argumentos escépticos de Sánchez, Charron y Montaigne. Se trata de explicar por qué, sobre la base de un esquema escolástico de potencias orientadas a actos propios y un mundo de sustancias cuyas esencias deben ser conocidas, la relación entre lo que esos actos representan y la realidad de las esencias representadas es o puede ser completamente extrínseca³⁹. Lo que importa en este argumento no es la clase de ontología que propone Descartes (eso está en la *Meditación Quinta*). El argumento es de tal naturaleza que cuadra con cualquier tipo de ontología, incluso con una de esencias y sustancias aristotélicas. Tampoco afecta a la concepción del conocimiento como una estructura intencional que termina en la cosa misma, con lo que tenemos la clase de ontología y epistemología estándar de un aristotélico tardomedieval. La única diferencia es que se afirma que el acto constitutivo del conocimiento es de naturaleza no epistémica y que, sin duda, esa naturaleza no es la esencia de las cosas. Todo lo demás puede quedar igual. Nada puede sorprender en este contexto que la teoría termine siendo consistente incluso, si es que no está ya diseñada sobre la base, de la misma ontología de Suárez. Y que se observe que el texto de la *Sexta Meditación* no es el texto que sirve de base al planteamiento general del “esencialismo”. En realidad éste se introduce como

³⁸ “Suponenda imprimis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi”. *Disputaciones*, II, 1, 1. Cfr. la traducción francesa de las *Meditaciones* que, curiosamente, y luego de las polémicas, agrega que hace la distinción según (¡él también!) el uso de “los filósofos”: “...cette réalité que les Philosophes appellent actuelle ou formelle, mais aussi dans les idées ou l’on considèrè seulement la réalité qu’ils nomment objective”. AT IX p. 32.

³⁹ Creo que es oportuno confrontar aquí el texto original: “Haec enim nihil aliud est quam denominatio a cogitatione mea, hominem aegrotum et horologium male fabricatum cum idea hominis sani et horologii recte facti comparante, dependens, de rebusque de quibus dicitur extrinseca; per illam vero aliquid intelligo quod revera in rebus reperitur, ac proinde nonnihil habet veritatis”. AT VII p. 85 l. 10-17.

tema en relación con la causalidad de las ideas y la demostración de la existencia de Dios a partir de su esencia, debate en cuyo seno Descartes desarrolla conceptualmente la cuestión de la “realidad objetiva”, tanto en las *Primeras*, como en las *Segundas* y *Quintas Respuestas*. Esto indica que la “realidad objetiva” tiene su propio rol en la agenda cartesiana, y que se relaciona más bien con lo que sugiere el texto de la *Sexta Meditación*, a saber, el establecimiento de un criterio no epistémico pospirroniano que resuelva el dilema de Secada, a saber, el juicio de la voluntad.

Para terminar, lo que importa relevar aquí con la metáfora del reloj malogrado es que el elemento fundante del sentido de la representatividad no es un conocimiento. Repitiendo el ejemplo de los sombreros y las capas: Yo digo que el reloj da la hora, pero en realidad juzgo que la da a partir de un acto de la voluntad. Y cuando el reloj está malogrado, no es culpa del reloj. Literalmente, de los que son como yo hay que decir: “amentes sunt isti”. Han perdido el juicio⁴⁰.

Quiero el mundo perdido

A partir de aquí, y con la finalidad de no hacer este trabajo demasiado extenso y -quizás- algo aburrido, habría que regresar a la *Sexta Meditación*. Expresamente es una recapitulación de las demás. Voy a proponer aquí que la teoría de que el carácter representacional de las ideas está vinculado desde un inicio con la empresa cartesiana de un criterio no epistémico que “conecta” extrínsecamente las representaciones mentales con la realidad. De hecho, la forma misma de la argumentación tiene mucho que decir al respecto. Se trata de relacionar los argumentos neopirronianos de la *Primera Meditación* con la solución del problema que plantea la quinta, a saber, la relación entre la representación de la esencia del mundo con el mundo mismo. Y la sugerencia implícita aquí es efectuar una relectura invertida de la *Primera Meditación* para -valga la redundancia- demostrar que puede ser interpretada al revés. Ahora bien. ¿Qué se hizo al comienzo de las *Meditaciones*? Se tomó la decisión de eliminar lo dudoso “como si fuera

⁴⁰ Cfr. *Meditationes*, p. 19 l. 10. Sobre la interpretación del “juicio” y la demencia, cfr. GARCIA-HERNANDEZ, B.; *Descartes y Plauto, la concepción dramática del sistema cartesiano*. Madrid: Tecnos, 1997, pp. 26 y ss.

completamente falso”. Esto es: la decisión, una decisión de la voluntad es el punto de partida para hacer la operación que permite luego separar la realidad del mundo del universo de esencias representadas en la mente, de tal modo que aun si éstas mantuvieran una relación intrínseca -como pensaban los escolásticos- pudiera encontrarse un “fundamento” anterior. Una vez mostrado que el conjunto de los argumentos depende de la duda, y que ésta es un acto de la voluntad, queda claro que cualquier solución que permita recuperar el mundo perdido pasa por una reducción tanto de la epistemología como de la ontología al mismo criterio que dio lugar al problema. Lo que Descartes presume, fundadamente o no, es que el conjunto de las cuestiones pirrónicas que afectan la racionalidad medieval son ellas mismas la muestra (paradójicamente involuntaria) de un tipo de racionalidad cuyo punto de partida no es otro que la voluntad. El pirronismo presenta problemas desde la voluntad. La solución a los problemas saldrá, entonces, a partir de la voluntad. La voluntad, la voluntad del agente de la duda, termina siendo el fundamento de la ontología. Esto es manifiesto en la *Sexta Meditación*, que insiste en el carácter voluntario del proceso de duda, que termina siendo un recurso para una suerte de automanifestación del carácter fundante de la voluntad.

Ya es una cuestión derivada el tratamiento que se hace de la voluntad en la *Meditación Cuarta*. Como es bien conocido, la meditación aludida trata sobre el origen del error⁴¹. La finalidad textual es dar una explicación, luego del momento de la duda y aún bajo sus efectos, de la falibilidad en general, introduciendo ya el tópico tanto aristotélico como pirrónico de que hay que conformarnos moralmente con las limitaciones de nuestras facultades, en este caso, porque Dios nos ha creado así⁴² aunque, como bien dice Descartes en la *Sexta*, podríamos apelar a la fragilidad de la naturaleza humana o a algún argumento similar acerca de nuestra condición finita. Pero es suficientemente conocido que el tópico principal, que está implícito en la *Sexta*, es que hay una relación directa entre la definición de la finitud humana, como quiera que ésta se describa, y el carácter perfecto e infinito de la voluntad, dado que la explicación del error no descansa en la limitación humana, la hidropesía o la insuficiencia de los órganos sensoriales, sino en la

⁴¹ Cfr. AT VII pp. 54 y ss.

⁴² Cfr. AT VII p. 55 l. 19-26.

capacidad de la voluntad de excederse en sus decisiones acerca de lo que es verdadero o falso, que es propiamente el objeto de los juicios. Como es notorio, el tema está así anunciado en el ejemplo de la cera⁴³. Lo que sugiere la *Sexta* es que la mera apelación a la finitud de la humanidad nos conduce al insoluble problema del reloj malogrado. Siempre que la finitud misma sea la causa del error, cabe hacerse el cuestionamiento pirrónico, tema que Descartes envuelve con el argumento de que Dios no puede habernos creado con una capacidad específica para errar. En el fondo, lo que se quiere decir son dos cosas: 1.- Que ningún criterio epistémico puede resolver la cuestión pirrónica. 2.- Que la relación extrínseca para unir lo que los argumentos escépticos desagregan debe ser ella misma no finita. Eso explica la insistencia de Descartes en el carácter infinito de la voluntad en la *Meditación Cuarta*, que lo enmarca como un voluntarista, tanto epistémico como ontológico.

Ahora bien. Si no estamos equivocados en nuestra interpretación de Descartes, la concepción de la voluntad debe ser aplicada no sólo ya a los casos donde es posible el error, sino también allí donde no es posible. Eso quiere decir que no sólo debe dar cuenta el filósofo de los errores, sino también del establecimiento de verdades. Y eso es precisamente lo que hace la *Meditación Cuarta*. La lectura de las meditaciones segunda y tercera en esto no ayudan mucho, pues da la impresión de que la mente puede acceder al conocimiento de ciertas verdades por medio de “la sola inspección de la mente”, esto es, por un acto de visión de ciertas “esencias” representadas por los actos mentales, lo que parece corroborarse por la agenda de ubicar en el yo concebido como “cosa pensante” como fundamento del conocimiento, lo que es también el caso de las esencias de las sustancias privilegiadas de la ontología cartesiana, que son Dios y la estructura matemática del mundo. Todo esto parece certificar la estrategia esencialista que justifica Secada. Sin embargo ya sabemos -y que se nos permita la insistencia- que el razonamiento tomado así exige, por la fuerza misma del argumento, desembocar en el dilema de Secada: O bien caemos en el individualismo epistémico, o bien en un realismo de las ideas que toma las esencias de la “realidad objetiva” por “la cosa misma”, al modo de término de un acto intencional que remata en objetos,

⁴³ Al tratar el tema del trozo de vela y los hombres bajo la ventana: “... sed iudico homines esse. Atque ita id quod putabam me videre oculis, sola iudicandi facultate, quae in mente mea est, comprehendo”. *Meditatio Secunda*, AT VII p. 32 l. 10-12. Cfr. SECADA, *Cartesian Methaphysics*, cap. 4.

aunque de otro mundo no aristotélico. Mi interpretación es que esto descuida afirmaciones en otro sentido que hace también Descartes en los textos aludidos y que se vinculan con una idea de verdad que Descartes usa, que se desprende conceptualmente de la influencia pirrónica, y que la comprometen más con el quehacer de la voluntad que con la cuestión de si hemos de darle prioridad epistémica u ontológica de la esencia o la existencia. Ante todo, la *Cuarta Meditación* insiste, frente al carácter finito de las facultades del conocer, la definición de la voluntad como una actividad humana que, a diferencia de las capacidades epistémicas, es infinita. “Infinita” en el mismo sentido en que lo es la voluntad de Dios, lo cual significa, de una manera general, que el acto de decidir puede afirmar o negar sin restricciones⁴⁴. No veo limitación alguna a la voluntad - parece decir Descartes- pues nada impide (completamente) decidir si una representación mental es más o menos verdadera que otra. Pero si esto es así, tenemos ya una explicación del error humano. Si un día me guío por la hora de mi reloj porque la doy por “objetiva” en el sentido de Suárez, y al día siguiente descubro que el reloj tiene las manecillas inmóviles y no da la hora “realmente”, no es la finitud del reloj descompuesto la causante del yerro, sino mi credulidad o mi optimismo que consideran que el reloj es infalible. Esta es una explicación del error en la que las consideraciones sobre la finitud humana han quedado fuera, y más bien han sido suplantadas por consideraciones sobre cierta perfección que el hombre tiene, a saber, ser capaz de decidir acerca de la naturaleza de la verdad. Este argumento, hasta donde parece, resuelve realmente el problema del reloj malogrado y disuelve, además, el dilema de Secada.

Es indudable que Descartes da pie, en innumerables ocasiones, a pensar en la realidad objetiva de ideas que son “esencias” como entidades “verdaderas, inmutables y eternas”. La cuestión aquí es ésta: ¿en virtud de qué puede calificárselas de ese modo?. Para poder contestarlo hay que remitirse una vez más a la *Meditación Cuarta*, esta vez en relación con la doctrina de la esencia de la voluntad que elabora juicios. En este caso se presenta la cuestión de si la voluntad actúa libremente cuando es indiferente respecto del objeto de sus decisiones o si, por el contrario, algunas veces está más inclinada a resolver que algo es más bien verdadero que falso o al revés. Y lo que se afirma expresamente

⁴⁴ Cfr. AT VII pp. 56 y ss.

al respecto es que la libertad de la voluntad (o sea, su esencia) no radica en la indiferencia, sino que obedece a una inclinación en sus vínculos con las realidades objetivas que encuentra datos para sus juicios en su “teatro interno”. Siguiendo aquí la definición aristotélica de que propiamente hablando sólo debe predicarse la verdad y la falsedad respecto de enunciados, su estrategia es afirmar que cuando se contemplan “ideas” la voluntad tiene diversos grados de inclinación a afirmarla y, algunas veces, está muy inclinada más de un lado que de otro. Como sea, claro está, eso no quita que se trate de un acto voluntario.

Veamos. En el caso de la información “objetiva” relativa a esencias y sustancias aristotélicas la inclinación es variable, y es esto precisamente lo que induce a la voluntad a tomar decisiones respecto del carácter de verdad de enunciados de manera errónea, lo que se explica largamente con la metáfora del reloj malogrado. En el caso de las esencias de Dios, el alma o el universo matemático, en cambio, la voluntad -dice Descartes- tiene una inclinación más fuerte a afirmar que son “verdades” una serie de proposiciones que estas representaciones implican⁴⁵, de tal manera que, digámoslo así, la indiferencia de la voluntad disminuye y -si le creemos a Descartes- su libertad está realizada óptimamente⁴⁶. El ejemplo operativo más característico de esto último es el de las propiedades del triángulo, particularmente la proposición de que la suma de sus ángulos internos es 180 grados⁴⁷. Pero esta forma de razonar, cuyo uso más notorio está en el argumento ontológico para demostrar que Dios existe⁴⁸, puede aplicarse sin dificultad incluso al propio “yo”, del que se afirman “verdades” en virtud, manifiestamente, de uno o un par de juicios de verdad sobre proposiciones acerca de esa idea. Esto explica algunos exabruptos aparentes, como el de afirmar en la *Segunda Meditación* que el “yo” indudable, que es el residuo de la duda, es una proposición afirmada por la mente: “Yo soy, yo existo. Esta proposición -alega Descartes- es verdadera siempre que la pronuncie o la piense en mi mente”⁴⁹. ¿Qué tenemos aquí? Una idea. La idea de “yo”. Esa idea, en tanto representación mental, es tan verdadera

⁴⁵ Cfr. *Secundae Responsiones*, AT VII p. 162.

⁴⁶ Una exposición afortunada del problema la encontramos en WILLIAM, B., *O.c.*, cap. 6.

⁴⁷ Característicamente citado como ejemplo de “idea verdadera, inmutable y eterna” en los contextos de “realidad objetiva” citados aquí, la *Meditación Segunda*, la *Sexta*, así como las *Primeras*, *Segundas* y *Cuartas Responsiones*. Cfr. mi “Introducción a las *Regulae* de Descartes”, *Humanitas, boletín de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Lima* (Lima), 1992.

⁴⁸ Cfr. AT VII p. 65.

⁴⁹ Cfr. *Meditationes*, AT VII p. 25 l. 10-13.

como cualquier otra, no más que “zapato” o “siento que me pica”. Pero en este caso -y ahora sí que cuenta- esta idea representa una esencia, y como tal ofrece algunas características que se expresan en proposiciones verdaderas.

La “proposición” (pronuntiatum) “Yo soy” me parece verdadera. No tengo motivos de dudar de ella, luego, mi voluntad puede asumir cómodamente la (infinita) responsabilidad de no equivocarse. La infinita voluntad del hombre finito puede asumir el riesgo de esa verdad como una disposición de su libertad, del mismo modo en que la asume respecto del error cuando afirma que el reloj da la hora y éste está descompuesto. Es claro que aun en el caso de esencias inmutables o eternas como la del ejemplo, no es la cosa la que establece su verdad intrínsecamente y desde sí misma como el término de un acto intencional. En su lugar, tenemos a la misma voluntad que se hace en su momento responsable por cualquier error u omisión en un juicio.

Termina así, pues, la *Cuarta Meditación*: “No sólo he aprendido hoy lo que debo evitar para no errar, sino también lo que debo hacer para alcanzar el conocimiento de la verdad. Y sin duda la alcanzaré si fijo mi atención en las cosas que concibo perfectamente y las separo de lo que concibo de modo oscuro y confuso”. De ello -agrega- “me cuidaré en lo sucesivo”⁵⁰. En un esquema como éste parece bastante implausible concluir, como hizo ya en el propio siglo XVII el Padre Arnauld⁵¹, que Descartes es realista. Aunque concebir es un acto mental, juzgar es, en su propia esencia, no un acto de conocer, sino parte de una agenda oculta de lo que “debo hacer” (evitar en el riesgo de errar al juzgar), camuflada de un inviable seguimiento de “las cosas mismas”. Es el acto voluntario de verdad de una voluntad infinita. Y es la naturaleza de ese acto lo que determina si hay o no “verdad” en las cosas mismas; de hecho, no es la encargada del cuidado de la verdad, sino el ama y señora de lo verdadero. Si el dilema de Secada consiste entre optar por un increíble realismo de las ideas platónicas y un aun más inviable individualismo epistémico, es obvio que el dilema ha desaparecido. Una instancia gordiana, el resultado de una elaboración pospirrónica de los criterios del conocimiento, se ha encargado de cortarlo.

⁵⁰ Cfr. AT VII p. 62 l. 20-26.

⁵¹ Cfr. NADLER, S.; *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*. Princeton: Princeton University Press, 1989, pp. 143-178.

Aunque parezca ordinariamente lo contrario, mi opinión final es que al terminar la sexta de las *Meditaciones* estamos de regreso en el mundo realista de Suárez tal y como estaba antes de la crisis del pirronismo⁵². La relación de ese mundo con la mente es desplazada de las cosas a la voluntad, que se erige como fuente de la ontología, aspecto en el cual la filosofía del ser en cuanto ser pasa de una teoría de lo que es a una agenda de la voluntad⁵³. La voluntad, de ahora en adelante, será la “responsable” de cargar con esa maltrecha máquina con la que, según convienen tanto los tarदारaristotélicos como los nuevos pirrónicos⁵⁴, Dios la ha regalado en su Providencia para acercarse a la realidad. No es, pues, Descartes, ni realista ni esencialista. Con una vela en la mano, junto al fuego, adorando la gloria del Dios que le regaló con una voluntad infinita igual a la suya, Descartes, habitante de un mundo de sustancias aristotélicas, es un voluntarista pospirrónico radical⁵⁵.

⁵² En vista de que ha desaparecido el dilema de Secada, ¿qué motivo hay para negar la ontología de sustancias aristotélicas? Ninguno. En realidad puede sostenerse, como ha hecho notar Clarcke en otro contexto, que el mundo cartesiano es el mismo mundo de Suárez, pues es ese mundo el que se libra de la crisis pirrónica. Sobre Clarcke, cfr. CLARCKE, D.: *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza, 1986 (1982).

⁵³ Cfr. Piensa Jean-Luc Marion que en algún momento hay que preguntarse si es que Descartes tiene o no una ontología que sea una disciplina en el mismo sentido que la tienen Santo Tomás y Suárez. Habría que decir, en realidad, que tiene una velleología, a saber, una ontología (la misma que en Tomás y Suárez) que ha caído en las manos de una voluntad infinita. Cfr. MARION, J-L: *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris: Vrin, 1975 pp. 191 y ss.

⁵⁴ Una cuestión que queda en el tintero es la forma en cómo la voluntad articula la relación extrínseca entre esencia y existencia, problema que no se reduce a una simple decisión, sino a la cuestión entera de la relación del alma con el cuerpo, como en la *Optica*, las *Pasiones del alma* y otros textos, aunque está también tratado en la *Sexta Meditación*. Cfr. para una información elemental del asunto al clásico HAMELIN, O.: *El sistema de Descartes*. Buenos Aires: Losada, 1949, caps. 17 y 18. Cfr. SECADA, *Cartesian Methaphysics*, cap. 4.

⁵⁵ Desde un tratamiento sistemático para una posición tradicional sobre el valor de la empresa voluntarista cartesiana cfr. POLO, L.: *Evidencia y realidad en Descartes*: Pamplona: CSIC, 1963, pp. 47 y ss.