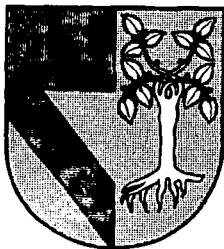


308913
2ge.

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Con Estudios Incorporados a la Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía



LA ESENCIA DEL ALMA EN EL PENSAMIENTO DE DESCARTES

TESIS PROFESIONAL

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A
MAGDALENA ISABEL MERINO GOVELA

DIRECTOR DE TESIS:
DRA. ROCIO MIER Y TERAN SIERRA
MEXICO, D. F., 1994

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*A mis padres.
Y a todos aquellos que hicieron posible todo esto.*

**LA ESENCIA DEL ALMA EN EL
PENSAMIENTO DE DESCARTES**

INDICE

LA ESENCIA DEL ALMA EN EL PENSAMIENTO DE DESCARTES

PROLOGO1

INTRODUCCION.....6

I. DESCARTES Y SU ENTORNO

CULTURAL FILOSOFICO..... 16

1. Las características de una época 17

2. Filosofía y teología 21

3. El interés por el hombre..... 23

4. El interés científico..... 23

5. El hombre de la crisis 26

6. Necesidad de reelaboración de la filosofía.

 Filosofía sintética..... 27

7. El racionalismo..... 29

II. EL METODO CARTESIANO 30

1. El descubrimiento de los fundamentos del método
universal 32

2. Las reglas del método 38

- a) Primer precepto: intuición; evidencia y certeza; claridad y distinción
 - a.1) Intuición
 - a.2) Evidencia y certeza
 - a.3) Claridad y distinción
 - a.4) La verdad
 - b) Segundo precepto: análisis
 - c) Tercer precepto: deducción
 - d) Cuarto precepto: enumeración
3. La duda metódica 49

III. *COGITO ERGO SUM* 54

- 1. El alma en el *cogito ergo sum*,..... 55
- 2. *Cogito ergo sum* como fundamento..... 59
 - a) Primer precepto
 - a.1) La intuición del *Cogito ergo sum*
 - a.2) *Cogito ergo sum* como idea innata
 - a.3) La claridad y distinción en el *cogito ergo sum*
 - b) Segundo, tercero y cuarto precepto
- 3. La verdad del *Cogito ergo sum* 70

IV. LA ESENCIA DEL ALMA 69

- 1. El *cogito* como develación de la esencia del alma... 70

2. Definición de la mente humana 80
- a) El alma como substancia
 - b) El pensar: atributo del alma
 - b.1) Facultad y principio interno de pensar
 - b.2) El develarse de la esencia de la mente humana en el conocimiento de su atributo
3. Los modos del pensar 93
- a) Las operaciones del alma: pensamiento y voluntad
 - a.1) La voluntad
 - a.2) Las pasiones del alma
 - b) El conocimiento de la naturaleza de la mente a través de los modos de pensar
4. Actualidad y pasividad del pensar106
- a) actualidad y pasividad del pensar como atributo
 - b) La voluntad-modo como acción del alma y el pensar-modo como pasión
 - c) El pensar como atributo y como modo
5. El hombre119
- a) El hombre *res cogitans*
 - b) Unidad del hombre
 - b.1) El alma como ejerciendo su naturaleza independientemente del cuerpo
 - b.2) Las operaciones sensitivas y vegetativas

CONCLUSIONES.....127

BIBLIOGRAFIA138

PROLOGO

He querido realizar esta tesis con la finalidad de entender los principios que dieron el viraje hacia la concepción antropológica moderna. Ya que hoy en día resulta de gran importancia comprender al hombre en su complejidad, pues es él quien busca y ha encontrado un papel peculiar: alejado de Dios, partiendo del pensamiento, girando y concibiéndose desde sí mismo, con un paradigma eminentemente matemático, científico, positivista, etc.

Todo esto a arrojado a una situación de desilusion y es preciso preguntarnos: ¿En qué consiste esa desilusion?, ¿cuál es su causa?, ¿de qué es de lo que estamos huyendo?, ¿por qué se concibe al hombre como materia (Marx), encarnación del espíritu absoluto (Hegel), existencia para la nada (Sartre), ser para la muerte (Heidegger), sujeto a un deber ineludible (Kant), eminentemente transformador, caminante hacia el progreso desde sí mismo (Comte), Razón capaz de regir y comprender todo (ilustración), corrompido por la sociedad (Rousseau), científico, descubridor (Newton), etc. ?

Es posible que después de 30 siglos de filosofía sea especialmente necesario frenar su carrera para tratar de comprender qué y quién es aquel que filosofa, no sólo en sí mismo, que es mucho, pero no lo es todo-, pues desde este punto de vista óntico no ha cambiado desde Tales, pues en ocasiones se nos manifiestan los accidentes tan "sustanciales" que parecería que el hombre si es otro: qué tanto parecido podríamos encontrar entre el ser humano de la metrópoli, de la técnica, el confort, la comunicación, el desarrollo, del "welfare state" con aquel otro inserto en la polis o en el feudo. Se nos manifiestan dos hombres sumamente diversos, diferencia que se ha venido produciendo -entre otros factores- por las concepciones antropológicas de las que ha sido heredero, concepciones que además se traslucen en sus manifestaciones: la cultura, el arte, el modo de vida, de enseñanza, de aprendizaje, culto, invención, etc.; podríamos pensar que ha cambiado su

interioridad dados los contenidos desde los que la conforma. La inteligencia reflexiona a partir de los datos proporcionados por los sentidos: esos datos también han cambiado, es claro que es la realidad existente, material, hilemórfica, lo que ve, sin embargo es evidente que está muy antropomorfizada, transformada. El hombre de hoy se encuentra a cada paso con artificios técnicos, los cuales lógicamente van conformando el contenido de su reflexión, en su observación empírica se encuentra también con ciertos existenciales que se han recrudecido, el hombre actual se enfrenta -más que el medieval o el griego- con la violencia enfermiza y artificiosamente pensada y efectuada, con el erotismo manifiesto en los hombres con los que co-existe, con una fuerte carga comunicativa visual transmitida por los medios masivos de comunicación; resulta cada vez de mayor asombro contemplar en la calle ejemplos de franca bondad humana, huellas hermosas de la naturaleza, tranquilidad en el paso humano. Todo ello va conformando -en cierto modo- su interpretación subjetiva, le va confiriendo una carga interior, un enfoque existencial personal y un tipo de interpretación y de comprensión de la realidad .

No quiero con todo esto afirmar que el hombre se encuentre determinado por las manifestaciones sociales, culturales, artísticas, técnicas, pero sí, a mi modo de ver, resulta patente que se encuentra irrevocablemente sujeto a ellas y bastante influenciado y en ocasiones condicionado por las mismas.

Para encontrar pues la comprensión del hombre que soy yo y es aquel, no basta con analizarle desde sí mismo; si ello bastara, la comprensión presocrática antropológica no tendría por qué ser distinta que la de cualquier filósofo del siglo XX, ello, como un argumento "ad hominem", nos demuestra cómo la situación concreta en que se vive, llámese país, cultura, familia. etc., condiciona en gran medida el análisis filosófico, la concepción e interpretación.

Es por todo esto, que he querido rastrear los inicios del modo actual de filosofar y por tanto de ser hombre. No es necesario ser muy agudo para comprender por qué he comenzado este proyecto, que como filósofa me llevará toda la vida, con el estudio de un tema antropológico en Descartes.

La historia de la filosofía ha visto en él al gran reformador, al hombre que ha logrado un viraje en la concepción filosófica y, de este modo, una nueva comprensión de la propia realidad, del mundo y de uno mismo. Pienso que de una u otra manera la memoria de Descartes pervive en el hombre actual.

De este modo, a través de la historia de la filosofía, me he propuesto buscar explicaciones satisfactorias del hombre de hoy. Mi proyecto se fundamenta en la premisa de que las tesis filosóficas influyen fuertemente, que detrás de los comportamientos irreflexivos, sin conciencia de este hecho, se encuentra veladamente la filosofía creada desde el siglo XVII. No explicitaremos en este trabajo las consecuencias antropológicas de Descartes, ya que esto implica un trabajo sumamente extenso y, por lo mismo, objeto de un análisis posterior. Simplemente expondré los principios antropológicos de Descartes, como terreno abierto a conjeturas sobre nuestro presente. Mi ideal es pues presentar al lector las tesis fundamentales de un pensador tan moderno como serio, a través del cual pueda entender algunas problemáticas de su ser en el mundo y de su realidad circundante.

El hombre contemporáneo o -como algunos le han llamado- postmoderno es efectivamente eso: post-moderno, es necesario por ello entender qué es ser moderno para captar quién es el post-moderno.

No olvido que la humanidad hoy día se ha alejado francamente de los ideales de la modernidad, pero en ellos tiene su último fundamento. Es claro que en los ideales y modos del medievo no podemos encontrar comportamientos, visiones, ideales que nos expliquen los actuales, pero es más probable que en Descartes podamos hacerlo.

Me propongo estudiar la esencia del alma, la naturaleza metafísica de ella, su modo de ser; primeramente porque, a mi modo de ver son las tesis que mayor ingerencia tienen en el comportamiento y modo de ser actual; además porque el estudio de la mente humana resulta neurálgico en el sistema cartesiano, pues a partir del axioma "la esencia de la mente la constituye el pensamiento" -como primer principio de la filosofía- construye todo el edificio del conocimiento: la certeza, la ciencia, la filosofía.

INTRODUCCION

En el prólogo del presente trabajo he dejado en claro los motivos que me llevaron a realizarlo. Ahora aclararé el orden que seguiré en la exposición, así como la metodología.

El orden en la exposición se seguirá de la siguiente manera. En el capítulo I: Descartes y su entorno cultural-filosófico, pretendo analizar las características que explican el por qué del sistema cartesiano, las cuales se encuentran en el hombre barroco del siglo XVII, que aparece como el hombre de la crisis ya que presencia un fuerte cambio de época que tiene como antecedentes inmediatos el desmoronamiento de la filosofía escolástica, el surgimiento de la nueva ciencia, el humanismo como conciencia de la propia individualidad y lugar preminente en el universo, el alejamiento de las formas de vida teocéntricas con la respectiva conciencia del carácter laical, el deseo de novedad, de rompimiento con lo anterior y establecido.

En el capítulo II: El método cartesiano, presento la fuerza del método en el pensamiento del autor, para Descartes lo lógico resulta de tal importancia que en ocasiones llega a constituir una sustitución de lo real. Su método constituye una absorción de los preceptos que había utilizado en la matemática, proporcionándoles valor universal como normas de una Ciencia, de total dominio que ha concebido. En este método tendrá el lugar principal la operación intuitiva del conocimiento, que tiene por objeto ideas innatas (ideas puras) que poseen el estatuto del precepto principal del método: la claridad y distinción de la idea, gracias a la cual la certeza es absoluta. Así mismo, en el método se establece el alcance de la deducción demostrativa, de la que emana la racionalidad del universo entero, con lo que queda garantizada la perfecta consecución de la verdad y la certeza.

Mediante la utilización del método Descartes está decidido a indagar la verdad. Es necesario, por tanto, dudar de todas las ideas que hasta ahora se tienen, pues estas, al no

haber sido concebidas metódicamente, no son confiables, encierran error. Aplica entonces la duda total, metódica sobre toda existencia, hasta que la razón no la haya recuperado deductivamente. Así generaliza el método matemático, dándole valor metafísico.

Mediante la utilización del método, se tendrán los verdaderos principios que permitirán al hombre encontrar el máximo grado de certeza, y le darán a conocer que ésta depende únicamente del entendimiento cuando se ejerce lo más puramente posible.

En la fuerza del método encontramos el alcance del *cogito ergo sum* (pienso, luego soy; juicio con el que formula la intuición tenida el 10 de noviembre de 1619), así como de la *res cogitans* (cosa pensante; como denomina a la mente humana).

En el capítulo III, estudiamos la profundidad del juicio *cogito ergo sum*, encontrando en él la primera y principal verdad que surge de la aplicación del método a la filosofía, y de la duda que lo abarca todo. Con este juicio adquirimos la intuición cierta de la existencia y esencia del alma y el paradigma de una verdad clara y distinta, por lo tanto absolutamente cierta. Descartes sostiene con esa afirmación que si dudo es porque pienso, y si pienso es porque soy y existo - siendo esta la primera verdad clara y distinta-; pero qué soy -se pregunta Descartes- y con la respuesta da lugar a la originalidad propia de su filosofía: soy *res cogitans* -considerando el soy como lo más constitutivo del hombre, el alma. El alma o mente humana será entonces cosa pensante, pensamiento, siendo esta la verdad que se intuye en el juicio pienso, luego soy pensamiento.

En el capítulo IV hablaré de la esencia del alma, ahondando en la novedad cartesiana que considera la mente como *res cogitans*. Contando con los lugares tópicos en los que habla y explica el alma como pensamiento nos encontramos que el alma es substancia distinta del

cuerpo, que a su vez, es substancia extensa (*res extensa*); que una substancia cualquiera no puede conocerse por sí misma sino a través de sus atributos, que no son más que una distinción de razón de la misma substancia, y hacen referencia a la esencia plenamente inmutable de ella; y que el pensamiento es entonces el atributo de la mente y se entiende como el solo pensamiento, sola facultad o principio interno de pensar. Conociendo el atributo de la mente se nos devela de modo intuitivo, claro y distinto, cierto, su esencia pensamiento.

En la *res cogitans* se dan modificaciones que no alteran su esencia pero que sí la afectan a las cuales llamamos pensamiento-modo, los cuales pueden ser activos o pasivos, si son activos estamos hablando de la voluntad, y si son pasivos, del pensamiento. También a través de los modos, mediante la deducción, podemos acceder a la naturaleza de la mente, aunque no tan perfectamente como en la intuición. Todos los modos de pensamiento me proporcionan evidencia de que pienso; se llega así al atributo pensamiento a través de sus manifestaciones, si todas las afecciones del alma son pensamientos, el alma será pensamiento principio de pensamientos.

Expondré la actualidad del pensar como atributo y como modo, denotando una contradicción en esta dualidad, pues ¿qué es esa alma de la que su esencia es el pensamiento, si en ella parecen identificarse la substancia con el accidente, lo permanente con lo transitorio, si es afectada por modificaciones pensamientos, siendo que no es ella misma otra cosa que pensamiento, y esas modificaciones proceden de fuera del ser modificado (pasiones) y son también acciones, ambas de un mismo entendimiento?

Concluyo este capítulo con una referencia que, si no pertenece a las tesis centrales sobre el pensamiento, surge de manera necesaria de las consideraciones cartesianas acerca del alma: la realidad del hombre. No encontramos claridad en el pensamiento de Descartes con respecto a este tema. El hombre si bien de manera ideal, racionalista, es *res cogitans*; en la realidad es una unidad de alma y cuerpo, que racionalmente escaptado como dos sustancias absolutamente distintas e incommunicables. En este ser las operaciones vegetativas y sensitivas, provenientes del cuerpo, son meramente maquinales -característica de este- no principiadas por un alma, y la única operación manifestación de vida es el pensar.

Para encontrar derivaciones antropológicas de la filosofía de Descartes, no hay entonces otro camino más que estudiar qué es para él el alma -pues es lo más constitutivo del hombre-. Esto ha resultado una tarea ardua, pues como he explicado, Descartes innova al identificar sustancia con pensamiento; y por otro lado, distingue la sustancia mente del pensamiento, volición, etc., que son modos de ella. Con lo cual no difiere mayormente de las tesis clásicas sobre el alma que la conciben como sustancia con dos facultades propias: inteligencia y voluntad. Además, en el establecimiento de la esencia de la mente humana, se nos manifiesta -como veremos- con falta de precisión y con ciertas oposiciones e incongruencias.

Es importante hacer notar que gran parte de las contradicciones que nos saldrán al paso, se deben al estatuto que da en su filosofía a las intuiciones claras y distintas, las cuales son ciertas. De este modo, una vez que en medio de la duda ha visto con claridad y distinción, no es capaz de repensar aquello, de buscar justificaciones a su intuición, de fundamentarlo. Después, cuando sus objetores le presentan sólidas refutaciones, Descartes no duda de su

primera intuición del alma, por lo que únicamente da diversos matices y aclaraciones en los que se presentan contradicciones.

Para evitar ordinarias confusiones aclararé cuestiones de su nomenclatura: para Descartes entendimiento, razón, alma, mente, pensamiento, son lo mismo; aunque pensamiento no siempre se identifica con alma pues hay pensamientos que son modos de aquella, no su misma esencia a lo largo del presente.

Como es lógico la polémica candente, surgida a partir de Descartes, es la que se da por la identificación cartesiana de alma con pensamiento. Tradicionalmente se había considerado el alma humana como primer principio de la operación intelectual y el intelecto como principio próximo. El alma como sustancia, origen y principio de sus pensamientos; y los pensamientos como actos de una potencia activa llamada intelecto. Las operaciones intelectuales como no capaces de modificar el ser del alma, pues esta es inmutable; no así las facultades. Al hombre como perfectible operativamente, no ontológicamente. Ser y operaciones como realidades que difieren, siendo el ser su principio primero. El alma como intelectiva: y en cuanto que lo propio de ella es entender, es principio del entender, pero no el mismo entender. Y, por último, que el hombre entiende por el alma, gracias al alma, pero el alma no es su mismo pensar.

El método que se seguirá en esta exposición consistirá en un análisis de lo concerniente a la mente humana en toda la obra de Descartes, no hemos querido limitarnos al estudio de una, o unas obras en particular, ya que únicamente en el desarrollo de su obra en completo podemos llegar a conocer su auténtica concepción de la mente humana, pues la verdadera riqueza de su sistema no se encuentra únicamente en los libros que escribió sino, sobre

todo, en las respuestas a las diversas objeciones que le fueron haciendo y en su Correspondencia.

Citaremos de la edición crítica, en su edición mas reciente: *OEuvres de Descartes*, par CH. ADAM & P. TANNERY : .En las citas primeramente se indicará la obra, con la finalidad de que el lector conozca a cuál nos estamos refiriendo, después se marcarán dos cifras, la primera correspondiente al tomo y la segunda a la página, cuando el numero del tomo va acompañado de un guión y un numero se debe a la numeración de estos presentada en nuestra edición; anteriormente se indicara la obra, con la finalidad de que el lector conozca a cual nos estamos refiriendo . No precederé las citas -como suele usarse- con las iniciales AT (Adam y Tannery) ya que todas las alusiones a textos de Descartes corresponden a esa edición, por lo que no lo he considerado necesario. La traducción es mia, hecha a partir del texto original, y confrontada mediante la comparación y corrección de varias ediciones en español . Presentamos, en las citas que resultan de relevancia para el tema objeto de estudio, la correspondiente en el idioma en el que fue escrito (en su mayoría latín), para asegurar la precisión en cada palabra y de esta manera presentar una exposición de la mente humana fiel al pensamiento del autor, en las citas que son secundarias (por ejemplo las referentes al método) me limitaré a indicar el tomo, la página y la obra a la que corresponde.

El trabajo en su mayoría está basado en un estudio de las obras cartesianas, sin embargo sí he contado con bibliografía secundaria; en el capítulo primero me basé únicamente en las exposiciones que del método hace en el Discurso del Método y en las Reglas para la

1. *OEuvres de Descartes*, Par Charles ADAM & Paul Tannery. 12 vols. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.(Nouvelle Présentation, en co-édition avec le centre national de la recherche scientifique).

2. vd. bibliografía.

dirección del espíritu, ya que es un tema en el que no hay mayor confusión y es presentado con claridad por nuestro autor. El capítulo segundo tomo especialmente en consideración la Obra de Hamelin El sistema de Descartes, Curso de Teoría del Conocimiento I, II y III y Evidencia y realidad en Descartes, de L. Polo. 4 En el capítulo tercero me uno de manera principal a la visión presentada en un excelente artículo sobre la esencia de la mente humana, según Descartes, 5 y nuevamente a la exposición y crítica que del pensamiento cartesiano se hace en las obras citadas del Dr. L. Polo 6

Presentaré un análisis de las nociones puramente cartesianas entre sí; y en los puntos más relevantes una comparación con la formación filosófica que recibió nuestro autor, sobre todo en el capítulo III, que es el de importancia en la exposición, esto me parece relevante, ya que Descartes, a pesar de que se caracteriza por la búsqueda de un método nuevo, por el rechazo a la tradición en la que no encuentra más que errores, no se entiende sino en su época, en la tradición en la que ha sido formado, ello se denota en los conceptos que maneja -escolásticos- y en la necesidad de contestar a las réplicas que se le presentan desde la terminología del momento. Los cuestionamientos que se le formulan siempre son desde una perspectiva escolástica, y él -para lograr el diálogo indispensable, al que se dice abierto- requiere responder en los mismos términos.

3. HAMELIN, Octavo, El Sistema de Descartes, Losada, Buenos Aires, 1949

4. POLO, Leonardo, Evidencia y Realidad en Descartes, Rialp, S.A., Colección filosófica # 1, Madrid, 1963. Curso de Teoría del Conocimiento, EUNSA, Pamplona, 1984.

5. MUÑOZ, Jesús: "La esencia de la mente humana, según Descartes", en Pensamiento, No. 21, 1950, vol. 6, Madrid, pp. 173-205.

6. POLO, L., Evidencia y Realidad en Descartes, Curso de Teoría del conocimiento, I, II, III, op. cit.

Descartes se encuentra con la realidad de la decadencia escolástica -como veremos en el primer capítulo- en la que se encontraba la filosofía a principios del siglo XVII, situación por otro lado comprensible desde el análisis del momento filosófico. Es por ello que se ve en la necesidad de elaborar el conocido viraje metodológico, y metafísico.

Pienso que la mejor manera de resaltar la filosofía de Descartes; así como de analizar la realidad de sus fallos, es una breve y somera comparación con esa filosofía de la que es heredero, pero no desde su misma decrepitud, lo cual no sería suficientemente satisfactorio para nuestro propósito; sino por el contrario, desde la concepción que presenta el clinax de la escolástica: Tomás de Aquino. No pretendo con esto entender a Descartes desde fuera, ni hacer a un lado la intención de que la presente investigación sea más bien expositiva, no comparativa de dos sistemas previamente expuestos; sin embargo, a mi parecer, resulta imposible resaltar aquellos puntos en los que me parece que no ha sido lo suficientemente consistente, si no parto de una determinada concepción que nos parezca más completa. Tomás de Aquino es la figura que se encuentra latente en la filosofía del siglo XVII, aunque de manera deformada. La filosofía cartesiana es un ataque violento frente a la escolástica, que no llega a la misma por no buscar un nuevo postulado de tesis tomistas, sino de lo poco y reducido que quedaba de ellas después de cuatro siglos. Sería un estudio interesante la consideración de las tesis sobre el alma que se presentan en la filosofía escolástica de finales del siglo XVI (enseñada en Le Fleche), pues desde ese momento es muy comprensible que Descartes quisiera ir contra la tradición; sin embargo, me parece de mayor rigor, el contraponer las tesis sobre el alma de Descartes con las de la genuina escolástica, y de este modo considerar en qué momentos elabora tesis innovadoras que reducen la noción tomista, pero no explican lo reducido, lo que ha eliminado y dejado a un lado. Es patente, en la historia de la filosofía, la superación de planteamientos clásicos, pero esto no resulta válido

si no se considera y fundamenta lo que anteriores si lo hacian, por lo menos en su momento. Las tesis tomistas dan razón de la potencialidad de las facultades humanas, explican cómo estas inhiere en un primer acto o principio, sostienen en la realidad de la vitalidad animica todas las operaciones humanas -aún las de orden inferior- y, desarrollan la realidad y fundamento último de las operaciones puramente espirituales. Descartes -como se expondrá- solamente considera una de este conjunto de formulaciones acerca del alma, la cuestión estriba en conocer si aquello que postula como una realidad distinta del alma y no explicable desde ella, queda suficientemente desarrollado y fundamentado con principios sólidos.

Quiero también afirmar que el propósito no deja de resultar de cierta dificultad, ya que se encuentran en su obra nociones y afirmaciones contradictorias, como dice Leonardo Polo: *"Yo le suelo llamar un filósofo disperso. Hay una sorprendente dispersión temática en Descartes: los componentes no se ajustan (...). Se contentaría con poco quien considerara un sistema a estos fragmentos débilmente conectados"* 7.

7. POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento I*, op. cit., p. 97.

**LA ESENCIA DEL ALMA EN EL
PENSAMIENTO DE DESCARTES**

**I. DESCARTES Y SU ENTORNO
CULTURAL-FILOSÓFICO**

1. Las características de una época

El pensamiento Cartesiano surge en los albores de un claro cambio de época, que trae consigo diferencias y novedades importantes. Es heredero de la filosofía y cultura medieval decadente, lo cual se refleja en el renacimiento y humanismo, que confluye en un período de crisis -el barroco- del que Descartes es el primer resolutor.

En este capítulo expondré someramente las características culturales y filosóficas de esta época que vivó nuestro autor, así como su reflejo en la concreción de su figura; buscando con ello una mayor comprensión de su sistema, ideales, y modo de filosofar.

El XVI es un siglo de profundos cambios y alteraciones aceleradas en el contexto socio-cultural del hombre europeo: a los descubrimientos han seguido las campañas de conquista, asentamiento y colonización, tanto en América como en lo descubierto en África y Asia; a la unidad religiosa del Catolicismo ha seguido el desmembramiento del Protestantismo; a la visión política de la unidad del Sacro Imperio Romano-germánico, la consolidación de nuevas fronteras y nuevas naciones; a las producciones artísticas del Gótico, siguen las creaciones vigorosas del Renacimiento: se perfila un nuevo tipo de vida porque se dibuja un nuevo tipo de hombre: el *gentil-homme*, el *gentleman*, el caballero, el *uomo gentile*.

La segunda mitad del siglo XV y la primera del XVI, señala el tránsito de lo que se ha convenido llamar Edad Media a Edad Moderna. El hombre cree haber descubierto su identidad, su grandeza, su potencialidad, aunque a veces desgajada de Aquel que se la ha concedido. Se encuentra orgulloso de la autonomía de su pensamiento y presiente las felices consecuencias de ese triunfo.

Este período ha sido comúnmente denominado como Renacimiento, término que parece no ser del todo correcto, pues ello le ha dado el matiz de edad antítesis de la medieval. Parece más correcto entenderlo como continuación o, más bien, en algunos aspectos, declive de aquella. Parece manifestarse como momento decadente desde el punto de vista moral por el excesivo lujo y riqueza, aunado a contrastes llamativos entre ricos y pobres; por la extravagante magnificencia de la vida de la Corte; y la concepción -es de amor, moral, y religión desequilibradas-, resultado de una sociedad caballeresca decadente, influida por el comienzo del capitalismo y de la urbanización. No por ello afirmamos que el despertar del espíritu laico y superador de servidumbres -característicos del momento-, sea un rechazo de la fe cristiana; sino que por el contrario esta corriente trató de sustituir el sistema mental de la sociedad medieval por otro nuevo, en parte extraído de la antigüedad pagana y en gran parte basado en los valores cristianos tradicionales.

Unido a esta decadencia que podríamos denominar moral, encontramos la intelectual y filosófica, que se caracteriza por una falta de originalidad que se suple por la proliferación de compendios. El espíritu de escuela tiene produce un enredarse de unas con otras en discusiones interminables sobre cuestiones muchas veces inocuas. Se pierde el contacto con las grandes figuras de la escolástica y el sentido de conjunto de sus sistemas. Las disputas revalorizan la dialéctica, que de medio pasa a ser casi fin principal de la filosofía, por todas partes florecen las sutilezas, las argucias, las abstracciones desligadas de la realidad. Al espíritu de progreso y de investigación sucede el de crítica interna sobre las doctrinas de las propias escuelas, o externa ejercida sobre las contrarias. La obsesión por la precisión de los conceptos hace multiplicar las distinciones y subdistinciones, en que el hilo del raciocinio se pierde en caminos que terminan por precipitar el método escolástico en el más completo descrédito.

Aunque Descartes estuviese indudablemente influido por modos de pensamiento escolásticos, él mismo advirtió que el empleo de términos tomados de la filosofía medieval no significaba necesariamente que dichos términos se utilizasen en el mismo sentido en el que los habían utilizado los escolásticos.

Es por todo esto por lo que de modo más propio se puede denominar a este periodo como humanismo comprendiendo por ello una cosmología, una nueva visión del mundo y del hombre, que trataba de superar el sistema ideológico medieval para completar lo que creían que le faltaba; sus fundamentos son una visión individualista y exaltante del hombre, de sus valores y capacidades, buscando su afirmación, su liberación de servidumbres. Se propone una visión laica, adecuada al hombre del mundo, que quería vivir la vida sin más trabas que las de su naturaleza y las de las leyes divinas, sin someterse a limitaciones procedentes de otros dominios. Es comprensible que el pensamiento medieval, elaborado principalmente por eclesiásticos, tendiera a satisfacer los ideales del hombre que debía apartarse en cierto modo del mundo. La escasa significación del pensamiento laico había hecho imposible la elaboración de una visión del mundo y de la vida desde esta perspectiva. En consecuencia, se había producido una invasión, una intromisión del pensamiento eclesiástico en el ámbito del orden civil, los humanistas al tomar conciencia de esto buscan elaborar un pensamiento y sistema del hombre y del mundo .

Este nuevo hombre se nos presenta como aventurero, artista, viajero, guerrero, curioso, ducho en las armas y las damas, conocedor de las nuevas lenguas, aunque siempre buen latinista. Deseoso de poseer riquezas y disfrutar de las satisfacciones que éstas podían proporcionar, con gran gusto estético, liberalidad, cortesía, buenos sentimientos, preocupación por el bienestar material y la afirmación de la propia personalidad, así como ansia de saber e inquietudes científicas e intelectuales. Busca

también una pervivencia terrenal: la "gloria" o la "fama", que no es incompatible con el deseo de asegurarse un lugar en el Paraíso. Así son los personajes literarios de Boccaccio, Cervantes, Shakespeare, Rabelais; y así son, en la vida real, Cortés, Lutero, Miguel Ángel, Descartes.

La conciliación de estos ideales -con razón llamados humanistas- de desarrollo de las virtualidades humanas y de las exigencias derivadas del hombre como ser dependiente, creado por Dios; con una finalidad terrena sobrenatural, no resultó nada fácil en la práctica. Este es uno de los puntos críticos del pensamiento humanista al que creyeron encontrar solución en la filosofía que busca proporcionar una visión del hombre completo en equilibrio entre contemplación y acción.

La filosofía en los siglos XVII y XVIII fue asunto de interés común entre las clases educadas y cultas; y es perfectamente natural que el empleo de la lengua vernácula reemplazase al uso del latín en escritos destinados a un público amplio; ya no serán los profesores universitarios ni sus aulas el terreno exclusivo de la filosofía, los filósofos modernos pre-Kantianos, estuvieron, en la mayoría de los casos, desconectados de la labor de enseñanza académica. Descartes no fue nunca profesor universitario; no utilizarán un lenguaje erudito y académico para escribir sino que, al dirigirse a un amplio público, usarán las lenguas modernas. A diferencia de los medievales, extraordinariamente aficionados a escribir comentarios a ciertas obras clásicas, los filósofos post-medievales, tanto si escribían en latín, como si lo hacían en lengua vernácula, prefirieron el tratado original de libre composición, en el que se abandonó la forma del comentario. Los filósofos se interesaron por el desarrollo de sus propias ideas, en libertad repecho de los grandes nombres del pasado y de las opiniones de los pensadores medievales o griegos.

Es la gran innovación la salida de la filosofía de sus límites escolares, pero me parecen aun más significativos los siguientes tres aspectos: el primero, la progresiva emancipación de la filosofía respecto de la teología: no se trata de ignorar a Dios o a la religión, sino de un desinteresarse de los temas teológicos para concentrarse en el estudio del hombre y de la Naturaleza. El segundo, es una manifestación simultánea del aspecto anterior: el humanismo imperante de esta época desarrolla y resalta el interés creciente por el hombre mismo; y en tercer lugar, al carácter teocéntrico de los sistemas medievales, se va imponiendo un decidido movimiento e interés científicos sobre la Naturaleza: la causalidad final va a ser sustituida por la casualidad eficiente; y la autoridad y tradición serán reemplazadas por la experiencia y la experimentación controladas.

A continuación explicaremos las manifestaciones de estos tres aspectos

2. Filosofía y Teología

"El quedar el hombre atenido a sí mismo ocurre, no porque en rigor le falte Dios - toda la filosofía moderna cuenta con Él, y aun piensa en Él como momento decisivo, como concepto clave de sus grandes sistemas, comenzando por el de Descartes-, pero sí porque Dios se le ha hecho lejano; de inmediato el suelo sustentador se le ha convertido en horizonte, y esta remoción de lo divino ha sido causa de que ya no pueda el hombre filosofar desde Dios y tenga que hacerlo desde sí mismo. El recurso a Dios, al menos como punto de partida, ya no es posible (otra cuestión es que luego les resulte a estos filósofos no sólo posible, sino necesario, para la sistematización de sus respectivas concepciones del mundo y del hombre) y es sustituido por el recurso a lo único que el

1. *cfr.*, COPLESTON, Historia de la filosofía, T. IV, p.16-25.

hombre encuentra en sí como algo inmediatamente firme y, en definitiva, como único asidero en la universal zozobra de la duda: su propio pensar, sus coşitationes; y entre ellas, las únicas capaces de ofrecer seguridad -esto es, trascendencia-: las de la razón" 2

No encontramos entonces en este primer periodo de la edad moderna un afán de emancipación de toda presuposición teológica o de toda influencia rectora por parte de la fe cristiana; ejemplo claro de esto es Descartes quien trata de armonizar sus ideas filosóficas con las exigencias del dogma católico, aunque no por ello dejamos de encontrar diferencias entre Santo Tomás de Aquino y él -aunque fuera un cristiano creyente- porque el aquinate fue ante todo y sobre todo un teólogo, mientras que Descartes fue un filósofo y no un teólogo, y aunque sus creencias religiosas sin duda ejercieron influencia en su sistema, este se encuentra fundamentalmente en la misma posición que cualquier filósofo de hoy que, de hecho, sea cristiano, pero que no es un teólogo. Ello debido al desplazamiento del interés de los temas teológicos hacia el estudio del hombre y de la naturaleza, sin referencias explícitas a Dios; y del interés por la Naturaleza, como un sistema unificado y dinámico.

Vemos entonces que no se eliminó el estudio de la realidad espiritual. La afirmación de la existencia de la substancia espiritual y de Dios, es parte integrante del sistema cartesiano, aunque parezca que emplea a Dios para poner en marcha al mundo.

2. *ibid.*, p. 11-12.

3. El interés por el hombre

Es claro que la filosofía medieval en sus entrañas, posee una compenetración filosófico-teológica lo cual, al desarrollarse y ser impulsada por el cristianismo posibilita una antropología enriquecida por datos de la Revelación, que conducen a una visión del hombre como obra de Dios, de quien es imagen y semejanza, rey de la creación, centro del universo, constituyendo Dios la meta de su ser y felicidad. Filosóficamente esta visión del hombre, por una deformación en su comprensión, produjo la acentuación humanista del individualismo y de los factores emotivos del hombre, así como una búsqueda de la coronación de la persona, tan destacada en Dios.

4. El interés científico

La confianza optimista en el poder de la mente filosófica es estimulada e intensificada por el triunfal desarrollo de la ciencia física

Kepler y Galileo estaban profundamente convencidos de que el mundo constituía una estructura de tipo matemático, por lo que este tipo de pensamiento estaba en condiciones de penetrar en la armonía del universo.

La ciencia del Renacimiento, seguida más tarde por la obra de Newton, que estimuló eficazmente la concepción mecanicista del mundo, fue un factor que contribuyó a que en la filosofía se centrara la atención en la naturaleza, considerada como un sistema dinámico de cuerpos en movimiento, cuya estructura inteligible puede ser expresada matemáticamente; no es que aquí se encuentre un alejamiento de la filosofía medieval en el sentido de que la existencia y la actividad de Dios sean negadas ni puestas en duda, sino que se da un cambio de interés y de acento: mientras que el medieval -en el estudio

de la naturaleza- encontraba un reflejo de su original divino, el renacentista buscaba la estructura inmanente de ella, cuantitativamente determinable. El desarrollo de la ciencia física estimuló de modo bastante natural la ambición de que la filosofía se emplease en el descubrimiento de nuevas verdades acerca del mundo, unas de las principales objeciones de Descartes al escolasticismo fue que éste servía solamente para exponer de manera sistemática verdades ya conocidas, y era impotente para descubrir nuevas verdades. Y había que poner a la filosofía al servicio del ideal de la extensión del conocimiento humano, con vistas al progreso de la civilización.

Esta enfermiza búsqueda y afán del método del que se alza como su paradigma el físico matemático; y que se establecerá como el único modo válido de pensar, de hacer ciencia, de entender la realidad y el ser; constituirá una actitud que se extrapolará a la filosofía, la cual reducirá su objeto a objeto pensado al modo de la matemática (actitud totalmente cartesiana). La concepción del mundo como un sistema mecánico planteó también problemas que el filósofo metafísico no podía eludir, y que Descartes retoma y lleva hasta sus últimas consecuencias identificando virtualmente la matemática con la ciencia de la naturaleza. En su proyecto filosófico se hallan estrechamente vinculados método, física y metafísica y como se ve en la tesis de que el hombre posee un alma espiritual, dotada del poder de libre albedrío, y que, en virtud de esa alma espiritual y libre, trasciende el mundo y su cuerpo, que se rigen por el sistema de causalidad mecánica.

El Descartes joven (1661-1662), está más próximo al universo mental del Renacimiento que a la nueva ciencia, sin embargo está en su punto de arranque: a partir de 1623 inicia sus estudios científicos de matemáticas, física y medicina, que le harán llegar, primero a la invención y desarrollo de su geometría analítica y, posteriormente, a la sistematización de su pensamiento, que aparece ya en Le Monde (1633).

Descartes es el primer filósofo claramente influido por esta nueva física y astronomía. Es verdad que conserva mucho de escolástico, pero no acepta los principios y fundamentos filosóficos anteriores, sino que comienza a construir *ex novo*, un edificio filosófico completo, síntoma de la nueva confianza que los hombres tienen en sí mismos, engendrada por el progreso científico.

La metafísica cartesiana interpreta los resultados más destacados de la ciencia de su época, y al decir de qué está hecho el mundo y cómo está hecho constituye el programa de investigación que influyó en la ciencia posterior.

Descartes consideró y se dio cuenta de la gran distancia que se había abierto entre la escolástica y los brotes científicos y filosóficos así como de la ausencia de una metodología seria, que lograra controlar y ordenar las ideas existentes, guiando hacia la verdad.

La posición intencional de sí mismo en el centro del universo de que habíamos hablado, le lleva entonces al enfrentamiento con un mundo al que necesita dominar física e intelectualmente, es por ello que busca el apoyo de la física matemática y que surge el auge de esta ciencia: Que trae como consecuencia la toma de conciencia de la imposibilidad de dominar al mundo y consecuentemente el surgimiento del fuerte escepticismo contra el que Descartes quiere combatir " *El helio centrismo parece relativizar la tierra y cuanto en ella existe. También al hombre, porque, incluido en ese orden de dimensiones, infinitas, medido con unidades sin término, se percata de su limitación, sintiéndola como un agobio. Surge así la desconfianza en las propias fuerzas*

y en la capacidad de la inteligencia del hombre "3. Son notorias las consecuencias de esta inseguridad, por ejemplo, en el orden psicológico se acentúa la pasividad del conocimiento, que se considera debido a partículas o afecciones externas, que los sentidos se limitan a recibir (lo cual es recogido y sistematizado por Descartes).

5. El hombre de la crisis

El protagonista de este periodo, como todo el que vive una época de transición, será el hombre de la crisis, el hombre barroco. Descartes será heredero, en gran medida también, de esta crisis que se cierne sobre el gentil-homme, y parece que es el primero que logra la superación de esta pues *"es en el pensamiento cartesiano, justa y concretamente, donde la gran crisis histórica que va a dar de sí a la modernidad queda superada. Pues bien, el humanismo moderno, es este su radical sentido de hacer coincidir en el hombre el sujeto y el objeto eminente del pensar, se decanta en Descartes en racionalismo"*4. En su solución racionalista, en su modernismo, parecen vislumbrarse los primeros brillos filosóficos de respuesta a este momento de incertidumbre y desequilibrio.

Indicio de esta situación crítica del hombre va a ser precisamente la búsqueda afanosa de seguridad pues se encuentra inseguro, desorientado, ante la nuevas perspectivas científicas. Es por ello por lo que Descartes busca, ante el escepticismo inquietante y real, establecer una duda metódica y ficticia; así como rescatar la preeminencia del hombre -que parecía desvanecerse- mediante el intento de liberación del mecanicismo universal, producto de las nuevas concepciones científicas; rescatando la dimensión

3. AQUINO, T., Suma Teológica, introducción.

4. RODRIGUEZ, H., Prólogo al D. M., *op. cit.*, p.11.

espiritual, radicalizándola mediante la aplicación del riguroso método matemático -que tantos éxitos había traído para la ciencia- logra el toque -que a mi juicio es el más importante de su filosofía-, y que a su vez es el tema de estudio de este trabajo: la concepción del alma como pensamiento (libre de toda influencia mecánica, escéptica). Así logra sustituir la filosofía especulativa por otra práctica, que pueda ser empleada como el conocimiento de una técnica, pero que su universalidad le ha permitido adueñarse del universo. Con ello restaura la fuerte carga que el hombre había tenido en la escolástica, como centro de la creación. Y su primacía queda fundada ahora en el poder de la razón.

6. Necesidad de reelaboración de la filosofía. Filosofía sintética

Otra actitud característica del hombre moderno es el afán de prescindir de todo lo anteriormente establecido, por lo que resulta común encontrar una búsqueda de la verdad dentro del propio pensamiento, por lo que el hombre moderno se enfrenta inevitablemente consigo mismo.

Aunada a la confianza del hombre en su poder racional (consecuencia de los resultados de la nueva ciencia), encontramos la incertidumbre sobre el camino a tomar para garantizar aquella confianza y superar la duda, resultaba urgente la elaboración de una filosofía que justificara la confianza general en la razón. Al escepticismo disgregador no se le podía oponer más que una razón metafísicamente fundamentada, capaz de dirigir la búsqueda de la verdad; así como un método universalmente válido. Se trataba de encontrar el fundamento mismo del saber, es por ello que Descartes se centra en la búsqueda de principios que sustituyendo a los aristotélicos constituyeran el fundamento del saber.

Descartes es entonces un innovador e interruptor de la constancia fundamental de la tradición, es por ello que se encuentra en los orígenes de la filosofía moderna de la que se llama su fundador. A partir de Descartes la filosofía será eminentemente sintética, en el sentido de que no se continuará con los principios tradicionales, ni con filósofos precedentes, sino que se partirá del propio pensamiento y se elaborará un sistema cerrado y completo. *"El sistema, como forma de la filosofía moderna, es un todo acabado, cristalizado, impropio, consumado en el puro presente de la objetividad. (...) Para el pensador moderno, filosofar es ejecutar la principialidad misma y en absoluto (...). La razón como primer principio, o lo que es igual, la demencia de los temas respecto de la espontaneidad del espíritu humano, he aquí la modificación profunda que desdibuja la distinción entre objeto y realidad, y hace del filosofar un ejercicio encerrado en sí mismo, sin otro fin que recabar su propia suficiencia"*s.

A partir de Descartes *"el problema del primer principio se define en orden a su solución, y esta consiste en la misma suscitación del orden objetivo como tal"*⁶. En el que el objeto se encuentra partiendo de la fuerza de la razón intrínsecamente asistida por la voluntad, erigiendo así la razón humana en primer principio que concreta su sentido en ser la fuerza que pone al objeto.

Es por esto por lo que su figura marcó un giro radical en el pensamiento por la crítica a la que sometió la herencia cultural, filosófica y científica de la tradición, y por los principios sobre los que edificó un tipo de saber que ya no se centraba en el ser o en Dios, sino en el hombre y en la racionalidad humana

5. POLO, L., Evidencia y Realidad en Descartes, Rialp, Madrid, 1963, p.15.

6. *Ibid.*, p.18.

7. El racionalismo

Descartes no es un racionalista en el sentido de que sea un pensador que niega lo sobrenatural y la idea de revelación divina de misterios, no hay razón alguna para negar legítimamente la sinceridad de este al elaborar demostraciones de la existencia de Dios o al aceptar la fe católica; su racionalismo va más en la línea de la afirmación de que la experiencia no proporciona más que la ocasión para que la mente, por su propia luz, perciba la verdad. Para Descartes las verdades que descubre la razón no son generalizaciones inductivas a partir de la experiencia ni están necesitadas de confirmación empírica, sino que pueden descubrirse con ocasión de la experiencia; pero no dependen de aquella, sino que es algo verdadero en sí mismo, su verdad es lógicamente anterior a la experiencia. La otra característica de su racionalismo es el ideal de deducir a partir de tales principios, un sistema de verdades que nos proporcionarían información acerca de la realidad y del mundo; y el ideal de un sistema deductivo de verdades, análogo a un sistema matemático y al mismo tiempo capaz de aumentar nuestra información factual. Se propone exponer la verdad acerca de la realidad y del hombre de una manera cuasi-matemática. No se desatiende entonces de la experiencia, pero reviste de mayor importancia a lo necesario, sea en el orden del ser, del espíritu o de los valores, que a lo dado sólo como de hecho, en visión lo necesario es entendido como vía de acceso a la razón. Su racionalismo quiere siempre ser filosofía primera, dar ontologías fundamentales.

No obstante el racionalismo, en este siglo los problemas son substancialmente los mismos de la antigua metafísica; si bien hay que notar -y esto es lo típicamente nuevo-

que sujeto y objeto se disocian ahora en una oposición forzadamente agudizada; de manera que la esfera de lo subjetivo es lo primordialmente dado, lo únicamente seguro, y aún autónomo, y el reino de lo objetivo, de la naturaleza, se mueve según sus propias leyes mecánicas.

II EL MÉTODO CARTESIANO

La inquietud que hereda Descartes de las últimas décadas del Renacimiento -encontrar un camino seguro para la razón que, en toda ciencia, permita progresar sin error- justifica su constante y temprano interés por llegar a un método universalmente válido. La confianza en la metafísica como ya he expuesto había decaído considerablemente y el apoyo en la autoridad y en el razonamiento formal ya no resultaba satisfactorio. Latía una necesidad de emancipar la razón y, con ello, de señalar sus propios límites, dictar reglas que le permitieran distinguir la verdad del error y establecer los procedimientos que le facilitarían descubrir nuevas verdades. Es en este contexto en el que aparece Descartes con el método universal que será a la vez criterio para juzgar de toda pretensión de conocimiento y, arte para descubrir verdades por sí mismo. Este método no se restringirá a un único objeto o ciencia sino que será el resultado propio de la razón emancipada, de la razón que sabe aplicar sus luz y así ver la realidad con certeza.

Descartes expondrá los verdaderos principios que permitirán al hombre encontrar el máximo grado de certeza pero, fundamentalmente, darle a conocer que esta depende únicamente del entendimiento.

Descartes, como todo filósofo serio, se da cuenta de la importancia de la búsqueda de la verdad en los principios en los que se basa la construcción filosófica. En este interés por el comienzo certero, busca una primera verdad firme y segura en la que pueda sentar las bases del futuro filosofar, asentada únicamente en las percepciones evidentes del entendimiento.

Considera que todos los filósofos anteriores han supuesto como principio algo que no conocían perfectamente siendo ese el origen de los errores causados en la filosofía. Constituye, para él, un grave error el partir, en el conocimiento filosófico, de los datos de los sentidos, de la captación sensorial.

"El error de los que se inclinaban demasiado del lado de la duda no fue seguido durante mucho tiempo, y el de los otros se ha corregido un poco, pues se ha reconocido que los sentidos nos engañan en muchas cosas. sin embargo, que yo sepa, no se ha eliminado completamente, haciendo ver que la certeza no depende de los sentidos, sino únicamente del entendimiento, cuando tiene percepciones evidentes" 1 .

1. El descubrimiento de los fundamentos del método universal

Seguiremos en este capítulo el mismo itinerario intelectual que recorrió Descartes, pues de esta manera podremos entender cada uno de sus pasos sin dar nada por supuesto, y sin dejar de lado cuestiones importantes. Es por ello que estudiaremos la exposición del método en Las Reglas para la dirección del espíritu, y los cuatro preceptos metódicos a seguir que propone en El Discurso del Método.

Descartes se inscribe como voluntario en los ejércitos del príncipe holandés, Mauricio de Nassau. A lo largo de los cuatro años de su reclutamiento no deja del lado su anhelo intelectual: el encontrar por su propia razón una segura verdad; y para lograrlo comienza a ejercitarse en la ciencia de las matemáticas. Se encontraba lleno de un fuerte escepticismo, cuando en una de las interrupciones de la vida de campaña hace el descubrimiento que habrá de decidir toda su vida. Acuartelado su ejército en Ulm, pasa el invierno encerrado en un cuarto recalentado por una estufa, cuando después de largos días de meditación, el 10 de noviembre de 1619, descubre los fundamentos de un método racional seguro, capaz de liberar su espíritu de la duda obsesionante y e fundar, de nuevo, toda la ciencia sobre bases inmovibles 2 . Cuál es exactamente este descubrimiento, no resulta del todo claro, tal vez los principios de la nueva geometría; más

1. *Principes Philosophiae*, Preface (IX-2,7) .

2. *cfr.*, *Discours de la Méthode*, Première partie.

probablemente el alcance universal del método que después expondría en las Reglas. Entonces debió intuir que este podía aplicarse a la totalidad del saber y servir de fundamento a una nueva y universal filosofía capaz de salvarlo definitivamente del escepticismo ³.

Sin embargo todo esto no era más que el primer vislumbamiento y Descartes decide no precipitarse: "*creí que no debía acometer la empresa antes de haber llegado a más madura edad que la de veintitrés años, que entonces tenía, y de haberme dedicado buen espacio de tiempo a prepararme, desarraigando de mi espíritu todas las malas opiniones a que había dado entrada antes de aquel tiempo, haciendo también acopio de experiencias varias, que fueran después las materias de mis razonamientos y, por último, ejercitándome sin cesar en el método que me había prescrito para afianzarlo mejor en mi espíritu*" ⁴.

Durante los nueve años siguientes va aclarando su método, poniéndolo a prueba en las matemáticas, desarrollando sus distintas reglas. Finalmente en 1628, decide romper definitivamente con toda distracción social y consagrarse por entero a las verdades que va descubriendo con su propia razón, es entonces cuando cobra forma definitiva, el admirable descubrimiento de aquella noche de Ulm, en su primera obra: las Reglas para la dirección del espíritu. Lo cual responde al fin de una etapa de la vida de Descartes, pues con ella queda ya aclarado el método. "*He cultivado, en lo que de mí ha dependido, las matemáticas universales; de suerte que creo poder dedicarme al estudio de ciencias más altas sin que mis esfuerzos sean*

3. " Los principales comentaristas coinciden en esta interpretación con pequeños matices diferenciales. Millet pensó que Descartes había inventado ese invierno las reglas del método; Adam piensa en la matemática universal; Gilson en la universalidad del método y la unidad de las ciencias. Las tres son, en realidad, matices de la misma interpretación". (Reglas para la Dirección del Espíritu, Introducción, p. 16, UNAM, Nuestros clásicos, México, 1972).

4. *Discours de la Méthode*, Seconde partie (VI, 21).

prematuramente. Antes procuraré unir y poner todo lo que en mis estudios precedentes he encontrado digno de observación " 5.

Descartes está decidido a abandonar la matemática universal y a ocuparse de ciencias superiores (física y metafísica). Se encuentra ya en posesión del método, por lo cual puede dar ese paso.

Antes de iniciar los estudios físicos y metafísicos, hace en las Reglas como un recuento, un balance del período de filosofía que hasta entonces había recorrido, de los resultados metodológicos obtenidos. Esta obra nos indica el camino que seguirá en la siguiente etapa, cuyos primeros resultados serán el Discurso y las Meditaciones Metafísicas.

Poco más tarde comienza a escribir tratados de física, astronomía, meteorología y geometría; obras precedidas por un prólogo que alcanzó mayor fama que el cuerpo del volumen: el Discurso del método.

En el Discurso comienza a escribir propiamente filosofía, sin embargo presenta de modo sintético su método, por lo cual nos es también de interés para el presente capítulo.

Para Descartes lo verdaderamente importante no será tener la mente bien dispuesta sino aplicarla bien, es por ello que crea el método que le llevará a aumentar por grados el conocimiento y a llegar al máximo grado que de él es posible y por consiguiente a la verdad y a la certeza.

5 . *Regulae ad directionem ingenii* , Regula III (X, 367).

Ahora surge la pregunta: ¿cómo accede al descubrimiento del verdadero método?

Los precedentes de la "iluminación" de la noche de Ulm, se encuentran en una búsqueda que fue realizando a través de las diversas ciencias -especialmente en la matemática-, "en sí mismo y en el gran libro del mundo" ⁶. Siempre con la finalidad de "aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en sus acciones y caminar con seguridad en la vida"⁷.

Comienza indagando en las ciencias que conoce: "Entre las partes de la filosofía, la lógica, y entre las matemáticas, el análisis de los geómetras y el álgebra, tres artes o ciencias que, al parecer, debían contribuir en algo a mi propósito. Pero, al examinarlas, advertí que, por lo que respecta a la lógica, sus silogismos y la mayor parte de sus restantes instrucciones sirven más bien para explicar a otro las cosas que se saben, o, incluso (...), para hablar sin juicio de las que se ignoran, que para aprenderlas; y, aunque ella contiene, en efecto, muchos preceptos verdaderos y buenos, hay, no obstante mezclados con ellos tantos otros nocivos o superfluos, que es casi tan difícil separarlos de aquellos como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol que no esté todavía ahocetado. En cuanto al análisis de los antiguos y al álgebra de los modernos, además de que sólo abarcan materias muy abstractas y que no parecen de ningún uso, la primera se restringe siempre tanto a la consideración de las figuras, que no puede ejercitar el entendimiento sin fatigar mucho la imaginación; y en la última está uno siempre tan sujeto a ciertas reglas y a ciertas cifras, que se ha hecho de ella un arte confuso y oscuro que embaraza la mente, en lugar de una ciencia que la cultive".⁸

No obstante por las matemáticas sigue manifestando un verdadero interés:

⁶ . *Discours*, Première partie (VI,9).

⁷ . *idem* (VI,10).

⁸ . *Discours*, Première partie (VI, 7,).

"Me complacían, sobre todo, las matemáticas, a causa de la certeza y evidencia de sus razones, pero no advertía todavía su verdadero uso, y, pensando que no servían más que para las artes mecánicas, me admiraba de que, siendo tan firmes y sólidos sus fundamentos, no se hubiese edificado sobre ellos nada más elevado "9.

Considera que sólo los matemáticos pudieron encontrar algunas demostraciones, algunas razones ciertas y evidentes , es por ello que afirma: *"no dudé que hubiese de empezar por las mismas (demostraciones) que ellos exaninaron, aunque no esperase de aquello ninguna otra utilidad que la de acostumbrar mi mente a alimentarse de verdades y a no contentarse con falsas razones" 10.*

Se propone entender el método interno de la matemática pues se da cuenta de que *"entre todos los que antes han buscado la verdad en la ciencia, sólo los matemáticos pudieron hallar demostraciones, es decir, razones ciertas y evidentes" 11.* Así, procura su método interno como prototipo, y es justamente el mismo que más tarde establece: el método analítico-geométrico, tan característico en Descartes, que consiste en: reducir a elementos simples -mediante el análisis- todo lo compuesto; y viceversa: a partir de ellos reconstruir el conjunto mediante la deducción.

"Estas largas cadenas de razones, todas simples y fáciles, de que los géómetras suelen servirse para llegar a sus demostraciones más difíciles, me habían dado ocasión de imaginarme

9. *idem.*

10. *ibid.*, Seconde partie, (VI,17).

11. *ibid.*, (VI,19).

que todas las cosas que pueden caer en el conocimiento de los hombres se deducen unas de otras"¹².

Se da cuenta que no puede establecer los objetos matemáticos como la primera intuición, fundamento de las demás, pues no posee aun el criterio absolutamente cierto de verdad, más si las bases de su método.

En la filosofía no encuentra un método o un principio que proporcione certeza, considera que en ella "*no hay cosa alguna de la que no se dispute, y, por consiguiente, que no sea dudosa*"¹³.

Respecto a cualquier otra ciencia afirma que, dado que toman sus principios de la filosofía, no se puede encontrar en ellas nada paradigmático, no es posible encontrar certeza en un pensamiento elaborado a partir de datos poco firmes¹⁴.

No rechaza en absoluto las ciencias, va buscando otro método diverso al de cada una de ellas, que comprendiendo las ventajas de estas, se encuentre exento de sus defectos.

Una vez encontrado el verdadero método dirá que éste consiste en "*reglas ciertas y fáciles gracias a las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca lo falso por verdadero y llegará, sin gastar inútilmente esfuerzo alguno de la mente, sino siempre aumentando gradualmente la ciencia, al verdadero conocimiento todo aquello de que sea capaz*"¹⁵.

12. *idem*.

13. *Ibid*, Première partie (VI, 8).

14. *cf.*, *idem*.

15. *Regulæ ad directionem ingenii*, IV (X, 371-372).

Una vez recorrido este itinerario intelectual y ejercitado en el arte del buen pensar, vio ese 10 de noviembre que la matemática era sólo la envoltura de otra "*disciplina universal capaz de aplicarse a cualquier asunto y de extraer de cualquier objeto la verdad que encierre*"¹⁶. Quien posea esa disciplina no sólo podrá dominar la matemática sino extender a todo conocimiento humano la certeza que esta ciencia procura.

La unidad de la razón y la unidad de la ciencia se manifiestan en la disciplina o método universal, anterior a toda ciencia particular y válida para todo conocimiento.

Este método no constituye un conjunto de conocimientos sino un procedimiento para adquirirlos. Es claro entonces que hasta este momento, no busca contenidos, ni verdades filosóficas o científicas, sino que como lo refleja en el Discurso, se encuentra en el primer momento de su vida científica, en el que lo importante es que ha descubierto su universalidad, se ha dado cuenta que es aplicable a todo saber. Está exponiendo los principios por los que se ha de regir en su futuro filosofar, para que una vez habituado a su aplicación, a su utilización, pueda llegar a verdades filosóficas ciertas y así construir el verdadero conocimiento y proporcionar a la humanidad la base para la elaboración de conocimientos válidos. Es hasta el Discurso -pocos años después- en donde lo aplicará a la filosofía.

2. Las reglas del método

16. *Regulae ad*, IV (X, 372).

Entramos propiamente a la exposición de esa disciplina, en la que seguiremos el orden de los preceptos del Discurso y el contenido de las Reglas.

Las reglas no hacen otra cosa que dirigir las capacidades naturales y las operaciones de la mente, la cual se puede ver perturbada por factores externos y verse así alejada de la reflexión pura. Por lo que Descartes toma la resolución de no dejar de observarlas ni una sola vez 17.

a) Primer precepto: intuición, evidencia y certeza; claridad y distinción

"Era el primero, no aceptar nunca cosa alguna como verdadera que no la conociere evidentemente como tal, es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no admitir en mis juicios nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente, que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda " 18.

El primer precepto corresponde a las reglas II y III: conviene ocuparse sólo de aquellos objetos, cuyo conocimiento cierto e indudable, nuestra mente parece capaz de alcanzar (Regla II). Podemos investigar sobre aquellos objetos que, o intuimos con claridad y evidencia, o que deducimos con certeza (Regla III).

a.1) Intuición

Estudiando esta regla vemos que la operación intelectual, fundamento de ella, es la intuición; es mediante la intuición como se llega a la evidencia, es la que nos presenta un objeto como claro

17. *Discours*, Seconde partie (VI, 18).

18. *Discours*, II (VI, 18).

y distinto. Aunque en el presente principio es aceptada también la deducción, lo principal y fundante es la intuición, pues se ejerce en un *acto simple* y es cierta.

Descartes entiende por intuición: "*no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o, lo que es lo mismo: una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción*" 19. Tiene por objeto no sólo las ideas sino toda relación entre éstas; no sólo hay intuición de la verdad de una proposición sino también de la verdad que surge de la unión entre dos proposiciones distintas 20.

Ideas innatas:

Las ideas resultado de la intuición, evidentes, ciertas, claras y distintas son denominadas por Descartes ideas innatas.

"Nunca he escrito o pensado que la mente precise de ideas innatas, distintas de su propia facultad de pensar. Más bien he advertido la existencia de algunos pensamientos que no procedían de los objetos externos ni de la determinación de mi voluntad, sino de la facultad de pensar que poseo. Pero deseando distinguir las ideas o nociones, que son las formas de esos actos de pensamiento, de aquellas otras que son 'adventicias o construidas', he decidido llamarlas innatas" 21.

19. *Regulæ*, III. (X, 368) (El subrayado es mío).

20. *idem*.

21. *Notæ in programma* (VIII-2,358).

Todas las ideas claras y distintas son innatas. Y todo conocimiento científico es conocimiento por ideas innatas, o a partir de ellas.

a.2) Evidencia y certeza

Característica muy importante, efecto de la intuición, es la evidencia por lo que Descartes establece en este principio la necesidad de doblegar la razón a la evidencia. Entendiendo por evidente: aquello que se presenta de modo inmediato al espíritu y para ser conocido no requiere de más operación que la simple intuición (Regla II).

El aceptar la evidencia como lo único confiable y verdadero lleva a rechazar todos los conocimientos tan sólo probables y establecer que no se debe dar asentimiento sino a los perfectamente conocidos y respecto de los cuales no cabe dudar, es decir se deben evitar las conjeturas y prejuicios.

a.3) Claridad y distinción

Los criterios de la evidencia son la claridad y la distinción: Todo aquello que es "claro y distinto" es evidente: *"Llamo clara a la (proposición) que está presente y manifiesta para una mente atenta, de la misma manera que decimos que vemos claramente aquello que miramos, y que está presente ante nuestros ojos afectándolos con suficiente intensidad"*²².

22. *Principia*, I, XLV (VIII- 1,21-22).

Lo característico de la claridad es la presencia y la manifestación. La intuición es lo que hace presente al entendimiento el ente y es tal la potencia con que se le manifiesta que el entendimiento le debe total asentimiento, siendo este el sentido más profundo de la certeza.

"Llamo distinta a la proposición que además de ser clara, es de tal modo precisa y separada de todas las demás, que no contiene más que lo que es claro " 23.

"Si sólo asentimos a lo que percibimos clara y distintamente, nunca tomaremos lo falso por verdadero. Esto es cierto, porque Dios no es falaz, y no es posible entonces que la facultad de percibir que él nos ha dado tienda a lo falso; ni tampoco la facultad de asentir, mientras se extiende únicamente a lo que se percibe claramente. Y aunque no se hubiera probado esto con ninguna razón, está grabado por la naturaleza en todas las almas de tal modo que siempre que percibimos algo claramente, asentimos a ello espontáneamente, y de ningún modo podemos dudar que sea verdadero" 24.

El primer precepto es una exigencia de pureza para la razón. No admitir supuestos, sino sólo lo que el ente mismo nos entregue, prescindir de toda gana de atribuirle algo que éste no haga patente, doblegar el juicio a un puro asentimiento de la clara presencia, ello significa reducir nuestro saber a los elementos mismos del conocimiento, a los datos intelectuales más simples sobre los cuales se levanta toda certeza: las ideas claras y distintas.

a.4) La verdad

23. *ibid.*

24. *Principia*, I, XLIII (VIII-1, 21).

La verdad es el resultado de todas las nociones expuestas anteriormente: donde hay intuición, claridad y distinción, certeza; hay verdad.

Descartes se cuestiona el método heredado, lo radicaliza y, lo lleva a sus últimas consecuencias, cifrando en él la certeza. Sabe que los conceptos más simples, son necesariamente verdaderos dado que surgen únicamente del pensamiento, son una creación pura de éste, sin ningún influjo del exterior, de los sentidos, de lo externo, ya que son productos puramente mentales. El pensamiento mismo pone su objeto y le da toda la fuerza de su certeza. Encuentra entonces en ellos el modelo de verdad, que será la creación pura del pensamiento.

"La luz natural, es decir la facultad de conocer que Dios nos ha dado, no puede alcanzar ningún objeto que no sea verdadero, en la medida en que sea alcanzado por ella misma, esto es, en la medida en que sea percibido clara y distintamente " 25 .

b) Segundo precepto: análisis

El segundo precepto consiste en *"dividir cada una de las dificultades que examinase en tantas partes como fuera posible y como se requiriese para su mejor resolución " 26.*

A este precepto corresponde la regla V la cual dice que es necesario *"reducir gradualmente las proposiciones intrincadas y oscuras a otras más simples"* y en la regla XIII : *"Si comprendemos perfectamente una cuestión, debe ser abstraída de todo concepto superfluo,*

25. Principia I, XL (VIII-1, 20).

26. Discours, Seconde Partie (VI, 18).

reducida a la mayor simplicidad, y dividida, mediante una enumeración, en partes tan pequeñas como sea posible". Lo mejor será estudiar lo más simple, proceder mediante una análisis.

Para lograr este análisis da unos lineamientos a seguir:

Explica que en una cuestión existen siempre tres elementos: a) hay siempre algo conocido b) hay algo desconocido, lo cual, debe de ser designado de alguna manera c) lo desconocido no puede ser designado sino por el elemento que sea conocido. Esto se da en las cuestiones imperfectas y pone el ejemplo de la cuestión en la que nos preguntamos por la naturaleza del imán en donde entendemos los dos términos: naturaleza e imán, que son conocidos. Para que esta cuestión se torne perfecta es necesario que esté determinada por completo, es decir, que no se busque nada más que lo que puede ser deducido de los datos, como si se preguntara qué se ha de inferir acerca de la naturaleza del imán, precisamente de los experimentos que Gilbert afirma haber hecho, ya sean verdaderos o falsos. Todas las cuestiones imperfectas pueden reducirse a las perfectas. Vemos aquí el intento de entender todos los elementos conocidos, y los desconocidos designarlos por los conocidos y determinarlos por completo, esto es: no buscar más que lo que se puede deducir de los mismos datos conocidos, así se reduce la cuestión a lo más simple. El análisis entonces consistirá en reducir las proposiciones intrincadas y oscuras designándolas y deduciéndolas de los datos conocidos, reduciéndolas a proposiciones simples, descomponiendo el problema, reduciendo lo indeterminado a unos cuantos elementos determinados que pueden ser intuidos con evidencia, logrando, de este modo, reducir todo a la claridad y distinción.

Resulta entonces importante, en el análisis, buscar una perfecta comprensión de la cuestión, en la que se ve en qué consiste esta precisamente, y queda aislada, desnuda. De esta manera es como se llega al análisis, a la división de la dificultad en tantas partes como es posible. Contando con él se puede proceder a la deducción: recorrer con orden todo lo que está dado en ella, descartando

lo que se vea claramente que no tiene que ver, reteniendo lo necesario y remitiendo lo demás a un examen más atento.

c) Tercer precepto: deducción

El tercer precepto consiste en: "conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y fáciles de conocer para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más complejos, suponiendo, incluso, un orden entre los que no se preceden naturalmente".

Para descubrir alguna verdad es preciso partiendo de la intuición de las más simples, ascender al conocimiento de todas las demás (deducción) (Regla V).

Es necesario, en cada serie deductiva de verdades, observar cuál es la más simple (absoluta); así, descubierto lo más simple y por tanto, lo más fácil de cada cuestión, se utilizará para resolver cuestiones, ya que todos los demás objetos, no simples (relativos), participan en la misma naturaleza o en algo de la simple y se unen con ella o entre sí, mediante relaciones.

También debemos distinguir en todas las relaciones su nexo mutuo y su orden natural, de modo que partiendo de la última, lleguemos a lo simple mediante una deducción ordenada. Lo más universal es lo más absoluto, porque tiene la naturaleza más simple. Es muy importante tener en cuenta que en esta deducción, para llegar a lo universal, buscamos la serie de las cosas no en orden a la naturaleza de cada una sino en orden al conocimiento (pues si fuera en orden a la naturaleza, lo universal no sería lo más absoluto, sino lo más relativo, porque dependería de los individuos para existir). Hay, además, muy pocas naturalezas puras y simples que podamos intuir desde un principio y por sí mismas, independientemente de cualquier otra, o

por las experiencias mismas, o por cierta luz connatural en nosotros; estas son las más simples en cada serie y todas las demás no pueden ser percibidas de otro modo sino deducidas de éstas (Regla VI).

Es necesario también, en cada cuestión, abstraer de todo concepto superfluo la dificultad bien comprendida, y reducirla a tal punto que no pensemos ya que se trata de este o de aquel objeto, sino en general sólo de comparar ciertas magnitudes entre sí, es decir captar las relaciones, considerar a pesar de las diferencias de objetos, las diversas proporciones que en ellos se encuentran. Ello lleva a incluir en el método el principio de comenzar a examinar solamente las proporciones en general, y a no suponerlas más que en aquellos asuntos que sirven para hacer más fácil su conocimiento.

Esto lo ha descubierto, a partir de las largas cadenas de razonamientos de los geómetras, donde ha encontrado que todas las cosas conocidas se siguen unas a otras de la misma manera, por ello considera que con no tomar como verdadero nada que no lo sea y, guardando siempre el orden para deducirlas unas de otras, todo finalmente terminará descubriéndose.

Siguiendo este método juzga que es posible llegar a toda la verdad de una cosa: *"no habiendo más que una verdad para cada cosa, cualquiera que la encuentre sabe de ella todo lo que se puede saber, y que, por ejemplo, un niño instruido en la aritmética, al hacer una adición según sus reglas, puede estar seguro de haber encontrado, con respecto a la suma que examinaba, todo lo que la mente humana es capaz de encontrar: pues, en definitiva, el método que enseña a seguir el verdadero orden y a enumerar exactamente todas las circunstancias de lo que se busca, contiene todo lo que da su certidumbre a las reglas de la aritmética"*²⁷.

27. *Discours, Seconde Partie* (VI, 21).

Finalmente, es preciso utilizar todos los auxilios del entendimiento, de la imaginación, de los sentidos y de la memoria, ya para la intuición distinta de las proposiciones simples; ya para la comparación debida de las cosas buscadas con las conocidas, a fin de descubrirlas; ya para el conocimiento de aquellas cosas que deber ser comparadas entre sí, de suerte que no se omita ningún medio de los que están al alcance humano (Regla XII).

En la deducción se busca la concatenación de dependencia, y la fundamentación de los conocimientos. Va de los conocimientos más simples, inmediatamente evidentes, a los más complejos, inferidos de los primeros, va de lo absoluto a lo relativo.

Descartes llama deducción a todo procedimiento de inferencia, no distingue entre inducción y deducción propiamente dicha. Como hemos visto todas las verdades se siguen unas de otras, hay unas relaciones o nexos mutuos establecidos, mediante la deducción comprendemos el vínculo lógico que une cada proposición con sus consecuencias, para así recorrer el sistema de verdades.

La deducción no hace intervenir, otra facultad racional, sino que sólo amplía el conocimiento intuitivo.

d) cuarto precepto: enumeración

El último precepto consiste en "*hacer en todas partes enumeraciones tan completas y revistas tan generales que estuviere seguro de no omitir nada*" 28.

28. *ibid.*

A este precepto corresponde la regla VII: *"Para completar la ciencia es preciso examinar con un movimiento continuo todas y cada una de las cosas que se relacionan con nuestro propósito y abarcarlas en una enumeración suficiente y ordenada"* .

La presente regla nos dice que la enumeración es necesaria para *"admitir como ciertas aquellas verdades que, no se deducen inmediatamente de los principios primeros y por sí conocidos. Pues a veces se hace esta deducción por un encadenamiento tan largo de consecuencias, que cuando llegamos a ellas no recordamos fácilmente todo el camino que nos condujo hasta allí; y por esto decimos que se ha de ayudar a la debilidad de la memoria por un movimiento continuo del pensamiento. Si, por ejemplo, he llegado a conocer por medio de diversas operaciones, primero, qué relación hay entre las magnitudes A y B, después entre B y C, luego entre C y D, y, finalmente, entre D y E, no veo por eso la que hay entre A y E, y no puedo verla por las ya conocidas si no me acuerdo de todas. Por lo tanto, las recorreré varias veces con cierto movimiento continuo de la imaginación, que al mismo tiempo vea cada cosa y pase a otras, hasta que aprenda a pasar tan de prisa desde la primera hasta la última, que dejando apenas trabajo a la memoria, parezca que tengo la intuición de todo a la vez; pues de este modo, al mismo tiempo que se ayuda a la memoria, se corrige la lentitud del entendimiento y en cierta manera se aumenta su capacidad"* .

Sólo con la enumeración se puede lograr que cualquiera que sea la cuestión a que se aplique el espíritu, se pueda proferir siempre un juicio verdadero y cierto sobre ellas, y que, por lo tanto, nada se nos escape, sino que parezca que sabemos algo de todo.

La enumeración es mencionada por Descartes con dos características: ha de ser suficiente y ordenada.

Por suficiente se refiere a aquella enumeración de la cual puede deducirse una verdad con más certeza que por cualquier otro género de prueba, excepto la simple intuición. Cuando un conocimiento no puede reducirse a la intuición, no nos queda, después de rechazar todas las cadenas de silogismos, otro camino que éste de la enumeración. Lo cual es afirmado en el desarrollo de la regla que estamos considerando.

"Todas las proposiciones que hemos deducido inmediatamente unas de otras, si la inferencia ha sido evidente, ya están reducidas a una verdadera intuición. Pero si de muchas proposiciones separadas inferimos algo, muchas veces nuestro entendimiento no tiene capacidad suficiente para poder abarcarlas todas con una sólo intuición; en cuyo caso la certeza de la enumeración debe bastarle".

Queda con esto establecido el método que habrá de seguir, que pasa entonces a ocupar un lugar principalísimo en la filosofía cartesiana, pues es a través de él como llega a las verdades claras y distintas, a la evidencia, y como logrará el propósito de encontrar una ciencia y unas verdades en las que no quepa el error, la duda, y que sobre ellas se pueda construir todo el edificio del pensamiento.

3. La Duda Metódica

"Desde el momento en que me propuse entregarme ya exclusivamente a la investigación de la verdad, pensé que debía hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la más pequeña duda, para ver si después de esto quedaba algo entre mis creencias que fuese enteramente indubitable" 29.

"Para indagar la verdad hay que dudar cuanto se pueda de todas las cosas, al menos una vez en la vida" 30. La duda metódica recae por un momento, sobre todo; no por ello, Descartes duda verdaderamente de la existencia de lo que duda:

"Nunca he defendido que Dios debe ser negado, que nos pueda engañar, que deba dudarse de todo, que deba retirarse toda confianza en los sentidos, que no puede ser distinguido el sueño de la vigilia o teorías semejantes que alguna vez me han sido objeiadas por calumniadores inexpertos. Todas estas expresiones las he rechazado mediante expresiones inequívocas y con argumentos categóricos. (...) Para establecer las demostraciones de una forma más cómoda y eficaz, propuse estas cuestiones como dudosas. (...) ¿Qué opinión más inicua que atribuir opiniones a un autor, cuando las reproduce con el único fin de criticarlas?" 31.

Es claro que una vez situado el pensamiento cartesiano en el método, y dado que ahora se dedica únicamente a buscar la verdad, le es preciso proseguir, por lo cual se da cuenta que el camino será precisamente la duda, el *rechazar como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda* y destruir todas aquellas opiniones aceptadas hasta ahora y comenzar a construir de nuevo 32. Y de este modo estar apto para -mediante el método y la duda- *"formular juicios firmes y verdaderos acerca de todas las cosas que se le presentan"* 33.

29. *Discours*, Seconde Partie (VI, 31).

30. *Principia*, I, I (VIII-1, 5).

31. *Notæ in Programma* (VIII-2, 366-367).

32. *cf. „Meditationes*, prima (VII, 17).

33. *Regulæ ad directionem Ingenii*, Regula I (X,359).

Ya ha encontrado el método, ahora será necesario comenzar de cero, sin ningún conocimiento anterior. pre establecido, pues todos los conocimientos adquiridos por vías diversas a la descubierta. pueden tener -y de hecho, a su parecer, la mayoría tienen- gran mezcla de error.

Así Descartes se pregunta:

a) "¿Por qué podemos dudar de las cosas sensibles?"³⁴:

Y contesta:

-Porque en ocasiones notamos que los sentidos nos engañan, y no se debe confiar en lo que nos ha engañado.

-También porque diariamente sentimos o imaginamos en los sueños cosas que no existen, o imaginamos en sueños las mismas cosas que cuando pensábamos estar despiertos, lo cual no permite distinguir con certeza el sueño de la vigilia ³⁵.

Por estas dos razones, -explicadas en sus obras con mayor amplitud-, duda de todo lo que pertenece a la naturaleza corpórea en su extensión y figura (cantidad, magnitud, número, lugar, duración, etc.), duda, por tanto, de todo lo que hasta ahora había aceptado como cierto, pues todo lo había conocido comenzando con la percepción sensorial.

34. *Principia*, I, IV. (VIII-1, 5).

35. *cfr.*, *Meditationes*, Prima; *Discours*, Quatrième partie ; *Principia* I, IV.

b) Descartes apunta cuatro razones por las que podemos dudar de las demostraciones matemáticas, a pesar del hecho de que sea más difícil dudar de estas verdades obtenidas a partir de la aritmética y la geometría pues " *ya esté dormido, ya esté despierto, dos y tres serán siempre cinco y el cuadrado no tendrá más que cuatro lados; y no parece ser posible que unas verdades tan obvias incurran en sospecha de falsedad* " 35 .

La primera: podemos dudar pues algunos admiten cosas -que a nosotros nos parecen falsas- como verdaderas y evidentes por sí y viceversa: "*hay hombres que se equivocan razonando, aún respecto de las más simples materias de geometría, y hacen de ellas paralogismos* " 37 .

La segunda: sobre todo podemos dudar, porque hemos oído decir que hay un Dios, que todo lo puede, y que nos ha creado, e ignoramos si acaso quiso crearnos de tal manera que siempre nos equivoquemos, incluso en las cosas que nos parecen más evidentes 38 .

La tercera: para aquellos que no acepten la idea de un Dios omnipotente, argumenta que dado que errar es una imperfección, mientras menos perfecto se diga que es nuestro origen, cuanto menos poder se le atribuya -dada nuestra constitución imperfecta- mayor posibilidad habrá de que nos engañemos, de que nos equivoquemos siempre o de que no conozcamos las cosas tal y como son 39 .

36. *Meditationes*, Meditatio I (VII, 20).

37. *Discours*, Quatriésme Partie (VI, 31).

38. *cfr.*, *Meditationes*, Meditatio I; *Principia* I, V.

39. *idem*.

La cuarta: podemos pensar también que Dios no puede engañarnos pero que sí cierto genio maligno, poderoso e inteligente, ha puesto todo su empeño en hacerlo ⁴⁰.

No obstante las respuestas anteriores, Descartes continúa en búsqueda de la certeza y se da cuenta de que " *tenemos un libre albedrío para abstenernos de asentir en las dudas y evitar así el error. (...) Sea quien sea nuestro autor, y por muy poderoso y engañoso que sea, sin embargo experimentamos que hay en nosotros una libertad tal, que siempre podemos abstenernos de creer aquellas cosas que no son completamente ciertas y seguras; y precavernos así para no equivocarnos nunca* " ⁴¹ .

Establecida una duda que lo abarca todo Descartes se encuentra con el paradigma en base al cual no podemos caer en el error, y con ello puede encontrar ya verdades claras y distintas.

⁴⁰. *idem*.

⁴¹. *Principia* I,VI (VIII-1, 6).

III. *COGITO ERGO SUM*

Una vez que Descartes a adquirido la habilidad de pensar bien y de adquirir conocimientos claros y distintos y, ha desechado todos los conocimientos anteriores, aplica a la filosofía sus principios metodológicos para encontrar en ella, a su vez, verdades claras y distintas: "*Habiendo advertido que los principios de todas las ciencias debían ser tomados de la filosofía, en la que no encontraba todavía ninguno seguro, pensé que, ante todo, era menester que tratase de establecerlos en ella: siendo esta la cosa más importante del mundo y aquella en la que era más de temer la precipitación y la prevención*"¹.

A lo largo de este capítulo busco encontrar en el *cogito ergo sum*, el conocimiento cierto de la existencia y esencia del alma. Expondré, cómo, dado que el *cogito ergo sum* es lo primero que intuimos clara y distintamente, es verdadero, de la manera como lo concebimos.

Resulta de importancia para nuestra tesis este capítulo, pues en el juicio pienso, luego soy (*cogito ergo sum* o *ie pense donc ie suis*), es donde se intuye la realidad del pensamiento (*cogito*), del pensar (*cogitare*), y por tanto la esencia del alma.

1. El alma en el *cogito ergo sum* ²

Veremos cómo llega Descartes a esta primera verdad clara y distinta lo cual es planteado en la 2a. Meditación Metafísica, en el Principio VII y en el Discurso del Método, Parte IV.

1. *Discours, Seconde Partie* (VI,21-22).

2. Descartes -como veremos más adelante- cuando habla de la evidencia *cogito ergo sum*, suele afirmar que en ese juicio se revela el yo, sin embargo se está refiriendo al yo en cuanto alma, pues denomina a ese yo *res cogitans* y el alma en sentido estricto es cosa pensante; de manera que aunque no encontremos -en este inciso- referencias terminológicas directas al alma sino al yo o al hombre, los considero como alma.

En el Discurso del método afirma: *"mientras que de esta manera intentaba pensar que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo: y advirtiendo que esta verdad: pienso, luego soy era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran incapaces de conmovér-la, pensé que podía aceptarla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que andaba buscando"*³. Sostiene aquí, el pienso luego soy, como el primer principio de la filosofía, que buscaba.

El cogito surge en el momento metodológico en el que todo está en duda, y en y a través de dicha duda llegamos al conocimiento de la naturaleza de la mente humana, lo cual se ve claramente reflejado en la primera de las Meditaciones Metafísicas: *"de aquello que puede ponerse en duda"*⁴, que lleva directamente a la segunda: *"de la naturaleza de la mente humana que es más conocida que el cuerpo"*⁵, de este modo vemos como el término de la duda manifiesta el inicio de la certeza.

En la segunda Meditación encuentra ya que la verdad pienso luego soy es necesaria de la manera como la concibo *"¿Cómo sé que no hay nada diferente de todo lo que acabo de examinar, sobre lo cual no haya ni la más mínima ocasión de duda? ¿Es acaso algún Dios, o como se le quiera llamar, quien pone en mí estos pensamientos? ¿Por qué pienso esto, cuando quizá puedo ser yo mismo su autor? Pero ¿soy yo algo, acaso? Ya he negado que tenga sentidos y cuerpo. Sin embargo, me quedo indeciso; pues ¿qué se sigue de ello? ¿Acaso estoy ligado de tal manera al cuerpo y a los sentidos que no puedo ser sin ellos? Me he convencido de que no hay nada en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni mentes, ni cuerpos;*

3. Discours, Quatriesme Partie (VI,32).

4. Meditaciones de prima Philosophia, Meditatio I: de iis quae in dubium revocari possunt (VII,17).

5. Meditaciones, Meditatio II: De natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus (VII, 23).

pero ¿ me he convencido también de que yo no soy? Ahora bien, si de algo me he convencido, ciertamente yo era. Pero hay cierto engañador, sumamente poderoso y astuto, que, de industria, siempre me engaña. Ahora bien, si él me engaña, sin lugar a dudas yo también existo; y engañeme cuanto pueda, que nunca conseguirá que yo no sea nada mientras piense que soy algo. De manera que, habiéndolo sopesado todo exhaustivamente, hay que establecer finalmente esta proposición, cogito ergo sum, es necesariamente verdadera cada vez que la prefiero o que la concibo " 6 . Nuevamente aparece el hecho de que si pienso soy, en la duda.

Como síntesis de lo afirmado en el presente inciso exponemos la proposición que explícitamente aparece en los Principios de la filosofía, y con ligeras variantes en las obras que ya hemos mencionado: No podemos dudar que somos mientras dudamos (o pensamos); y esto es lo primero que conocemos al filosofar con orden 7 .

En estos primeros encuentros con la verdad cierta *cogito ergo sum*, no sabemos nada acerca de su ser interno, únicamente conocemos que el término de la duda manifiesta el inicio de la certeza de que soy, y se que soy porque pienso. .

En el momento en que la duda lo abarca todo, en que voluntariamente se ha decidido dudar de cualquier objeto conocido, surge un pensar sin objeto pensado (pues se ha puesto en duda), quedando sólo el conocer, por lo que lo único de lo que puedo no dudar es del mismo *cogito*, pues no es un objeto pensado sino que es lo que queda al dudar: el hecho de que estoy pensando, si dudo pienso. "Se considera el *cogito* sin cogitatum justamente al

6. cfr., *Meditationes, Meditatio II (VII, 24), Principia I, VII.*

7. cfr., *Principia, I, VII, Meditationes; Meditatio II, Discours, Quatriesmo partie.*

dudar del *cogitatum*, y entonces, al dudar, queda como indudable el *cogito*"⁸, aparece aquí un *cogito* sin nada. Para Tomás de Aquino el conocer es acto en cuanto que conoce algo: "el entendimiento en acto y lo inteligible en acto son una sola cosa, como en el sentido en acto y lo sensible en acto"⁹, "(...) así lo entendido en acto no es distinto del entendimiento que entiende en acto, sino lo mismo; sin que el sentido de esta afirmación sea que la especie (entendida) pase a ser substancia del entendimiento o parte suya, a no ser formal; así como tampoco el alma se convierte en cuerpo"¹⁰, por lo que no es acto un *cogito* que no piensa nada, ni es propiamente conocer "El *cogito* tal como Descartes lo ha aislado no existe"¹¹. para que existiera se necesitaría otra operación por la que se pensara como objeto: la reflexión, un pienso que pienso, pero entonces nos iríamos al infinito por querer pretender que el *cogito* sea lo inicial y no que lo sea el ser. Al dudar no quedaría, en este caso, el *cogito* puro sino un pienso que pienso, pero "Si el *cogito* es pensado ¿cabe llamar *cogito* al acto de pensarlo? ¿Tiene sentido la expresión *cogito-cogito*?"¹². Polo responde que no, si el acto de conocer no es un objeto y sólo conocemos objetos, no podemos conocer que conocemos si el conocer que conocemos no es objeto sino acto de pensar.¹³

8. POLO, Leonardo, Curso de Teoría del Conocimiento, I, op.cit., p. 83.

9. C.G., II, 59. Cfr; In III De Anima Lect. 7, n.692.

10. In I Sent., d. 35, a. 2 ad 1.

11. POLO, Curso de Teoría del Conocimiento, I, p.88.

12. ibid., p.89.

13. Dado que Descartes se ha tomado como una de las principales tareas de su vida y especulación, el reconstruir todo con su sola razón, en el logro de ello jugará un papel importante esta duda universal, pues es gracias a ella como se libera de todo conocimiento anterior, negando la verdad de todo objeto conocido, sobre todo por conocimiento sensible, que es el más alejado de la pura razón. Esto nos sugiere el ejercicio de la duda como un acto de libertad, como acción que desvincula ya para siempre de la realidad, por lo que a partir de ella, y del *cogito* que inicia en el término de esta, Descartes no recuperará la fuerza del conocimiento sensible, de la realidad extramental.

2. *Cogito ergo sum* como fundamento

Al aplicar las reglas del método, Descartes encuentra su primera certeza fundamental: el *cogito ergo sum*; no se trata de una verdad más de las que se consiguen mediante las reglas del buen pensar, sino aquello que una vez adquirido sirve de fundamento, es el primer principio y verdad filosófica. A partir de este hallazgo, todas las verdades podrán aceptarse en la medida que se ajusten a ese tipo de evidencia. Desde ese momento, la inteligencia tendrá que buscar la claridad y la distinción que son los rasgos típicos de esta primera verdad.

Procedamos a ver cómo se cumple de modo perfecto el método en el juicio pienso luego soy, y en la idea pensamiento; para entender su carácter de fundamento.

a) Primer precepto:

a.1) La intuición del *cogito ergo sum*

El juicio *cogito ergo sum* es intuido con claridad y evidencia.

"Cuando advertimos que nosotros somos cosas pensantes (res cogitans), se trata de una primera noción que no se concluye de ningún silogismo; y cuando alguien dice: 'yo pienso, luego soy o existo', tampoco deduce la existencia a partir del pensamiento por un silogismo, sino que conoce esto, por una simple intuición de la mente, como evidente por sí" 14.

14. *Secundae Responsiones* (VII,140).

Sin embargo, el mismo Burman, en las objeciones a la segunda meditación , le pregunta si no afirma lo contrario a lo dicho en la cita siguiente:

"Esta proposición: 'yo pienso, luego soy' es la primera y más cierta de todas las que se presentan a quien filosofa con orden, no negué por eso que sea necesario saber antes 'qué es el pensamiento, qué es existencia, qué es certeza'; así como 'que no puede ocurrir que lo que piensa no exista', y otras semejantes. Pero puesto que éstas son nociones absolutamente simples, y ellas solas no nos proporcionan conocimiento de ninguna cosa existente, no pensé que debieran ser consideradas" ¹⁵.

No sólo en aquellos textos en que reconoce explícitamente que existen antes de la conclusión "pienso, luego soy" premisas mayores, sino en la mayoría de los textos, la forma gramatical del *cogito* es la de una conclusión, y es presentada como un razonamiento. Veamos algunos ejemplos:

"Y habiendo observado que en eso: 'yo pienso, luego existo', no hay nada que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué (...)" ¹⁶. *"Soy y sé que soy, y lo sé porque dudo, esto es, porque pienso"*. ¹⁷ *"Aquel que quiere dudar de todo, no puede sin embargo dudar de que él sea, mientras duda, y que lo que así razona, al no poder dudar de sí mismo, dudando sin embargo de todo lo demás, no es aquello a lo que llamamos nuestro cuerpo, sino lo que llamamos nuestra alma o pensamiento"* ¹⁸.

15. Principia, I, X, (VIII-1, 8).

16. Discours, Quatriesmo partie (VI, 3) ; cfr Principia, I,VII. (vd. infra. cap, IV, n. 3); Principia I,X.

17. Recherche de la verité (X, 513).

No obstante aunque la intuición cogito-sum, aparezca como un razonamiento, Descartes responde a Burman que el *cogito* equivale a una afirmación que no es un silogismo, en el que la premisa mayor esté tácita pues, si así fuera, las premisas tendrían que ser más claras y distintas que la conclusión, por lo que el *cogito ergo sum* ya no sería el primer principio, la primera evidencia. Además es una verdad que surge cuando todo está puesto en duda, por lo que no pueden existir premisas anteriores a ella :

"Antes de esta conclusión: pienso, luego soy puede conocerse la premisa mayor: todo lo que piensa es, porque en realidad es anterior a mi conclusión, que se apoya en ella. Por eso dice el autor en los Principios que esta premisa es anterior, porque siempre presupone y precede implícitamente; pero no por ello sé siempre, expresa y explícitamente, que es anterior, y conozco antes mi conclusión, porque naturalmente sólo presto atención a lo que experimento en mí, como pienso, luego soy, mientras que no presto la misma atención a aquella noción general: todo lo que piensa es; pues , como ya he advertido antes, no separamos estas proposiciones de los casos particulares, sino que las consideramos en ellos " 19

Podríamos decir que está hablando de una intuición, que capta con claridad y simplicidad una verdad que de no ser intuida habría que llegar a ella a través de una cadena de razonamientos, a través de la deducción; más por la verdad que es, no hay necesidad de buscar mayor simplicidad, ni perfección en las cuestiones.

En la intuición, por la que se conoce esta verdad, se presenta el objeto (conocido), claro y distinto, mediante un acto simple, es una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y

18. Principes, Preface I (X-2,9).

19. Secundae Responiones (VII, 140).

distinta, que no queda en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos. En él no hay testimonio fluctuante de los sentidos, sino que es una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón.

Hemos afirmado que el objeto de la intuición puede ser una idea o la relación entre ideas, en este caso se intuye una sola idea: *ie pense donc ie suis*, más las palabras se quedan cortas para expresar la riqueza de lo intuido, por lo que es necesario decir: *cogito ergo sum*, sin embargo sólo se intuye el pensar, que posee tal alcance que queda erigido en realidad²⁰

Podemos afirmar entonces que, el *cogito ergo sum* es una noción intuida, expresada en forma de juicio, como juicio absolutamente cierto, base de toda certeza, no como un juicio que consiste en el asentimiento, es decir, que simplemente afirma o niega algo, pues en este tipo de juicios se puede cohibir el asentimiento, aunque percibamos la verdad. El juicio que expresa la intuición del pensamiento no puede no aceptarse, pues se manifiesta con claridad y certeza absoluta.

Las características de intuición perfecta solamente se dan en la idea del pensamiento y en la idea de Dios, por lo que únicamente estas pueden llamarse ideas fundamentales, paradigma de todas las demás.

a.2) *cogito ergo sum* como idea innata

Otra noción, cartesiana, que contribuye a la fundamentación del juicio *cogito ergo sum*, objeto de estudio es la de *idea innata*.

20. Lo cual se explicará en el inciso: El conocimiento del pensar como revelación de la esencia del alma.

El objeto de la intuición son las ideas innatas que son las formas de esos actos del pensamiento, el *cogito* es entonces una idea innata porque no procede de los objetos externos, ni de la determinación de la voluntad, sino de la facultad de pensar ²¹.

Todas las ideas claras y distintas son innatas. Y todo conocimiento científico es conocimiento por ideas innatas, o a partir de ellas. El *cogito*, no es idea innata porque se encuentre presente en la mente desde el principio, como objeto de ella misma; sino por que está virtualmente presente, en el sentido de que por su constitución innata, la mente piensa de esa manera, he aquí otra razón que habla de su carácter como necesariamente verdadero.

a.3) La claridad y distinción en el *cogito ergo sum*

"Estoy cierto de que soy una cosa pensante. ¿No sé, entonces, también lo que se requiere para estar cierto de alguna cosa? Ciertamente, en este primer conocimiento no hay más que una percepción clara y distinta de lo que afirmo; la cual no sería suficiente para hacer que esté cierto de la verdad de una cosa, si pudiera ocurrir alguna vez que fuera falso algo que percibo tan clara y distintamente; por lo que me parece que puedo establecer como regla general que todo lo que percibo muy clara y distintamente es verdadero " ²².

Vemos aquí cómo se establece paradigmáticamente el pienso luego soy como claro y distinto.

21. Nociones expuestas en el capítulo sobre el método. En el sistema cartesiano completo, las ideas innatas (el *cogito-sum*) sí proceden de la voluntad, lo cual lo expondré en el inciso: la actualidad y pasividad del pensar como atributo.

22. *Meditationes, Meditatio III (VII, 35).*

*"Esperaba encontrar una proposición que se reconociera como verdadera y cierta, para establecer el criterio general de certeza. Y llegué a la conclusión de que en la proposición "pienso, luego soy", no hay nada que le asegure su verdad excepto que veo muy clara y distintamente qué es lo afirmado. Juzgué que yo podía tomar como regla general que las cosas que concebimos muy claramente y muy distintamente, son todas verdaderas"*²³

Descartes se pregunta por qué se puede establecer la claridad y distinción de una proposición, y responde con dos argumentos:

a) *"Por el modo en que lo he hallado, a saber, rechazando todas las cosas en las que podía encontrar el menor motivo de duda; pues ciertamente las que, tras un cuidadoso examen no han podido ser rechazadas de este modo, resultan ser las más evidentes y claras que puede conocer el espíritu humano. Así, al considerar que aquel que quiere dudar de todo, no puede sin embargo dudar de que él sea, mientras duda, y que lo que así razona, al no poder dudar de sí mismo dudando sin embargo de todo lo demás, no es aquello a lo que llamamos nuestro cuerpo, sino lo que llamamos nuestra alma o pensamiento (...)"*²⁴.

La idea de la *res cogitans* es la importante intuición clara y distinta, la primigenia verdad, que tomará como modelo de todas las demás ideas que adquieran las características de claridad y distinción.

23. idem.

24. Principes, Prefacio (IX-2,9).

b) "La otra razón que prueba la claridad de estos principios es que han sido conocidos en todas las épocas, e incluso aceptados como verdaderos e indudables por todos los hombres" 25

Descartes no dice más acerca de este segundo motivo, y nosotros no acertamos a encontrar su validez ya que la realidad de la *res cogitans* es la primera verdad clara y distinta y es justamente de la que Descartes se dice primer descubridor "Nadie antes de mí, que yo sepa, declaró que aquella (el alma) consiste en el sólo pensamiento (...)" 26.

b) Segundo, tercero y, cuarto precepto

El segundo precepto: el análisis, como es evidente, no necesita efectuarse en la intuición del ser que soy yo, del alma, de la *res cogitans*, pues en esta idea no hay nada obscuro, sino que todo es simple, no hay cuestiones imperfectas.

El tercer precepto: la deducción no es aplicada en la intuición del *cogito*, más sí al descubrir verdades a partir de esa intuición, a partir de lo más simple podemos deducir.

En la Regla VI, correspondiente a este precepto, se nos decía que hay muy pocas naturalezas simples y puras que podamos intuir desde un principio, por sí mismas, independientemente de cualquier otra, o por cierta luz connatural en nosotros 27. Dentro de estas pocas ideas se encuentran la idea de Dios, la idea de la *res cogitans* y la idea de la *res*

25. idem.

26. Notae in Programma, (VII-2, 348).

27. cfr., Regulae, VI (X, 381).

exiensa, jerárquicamente. Por el interés del presente trabajo únicamente aclararemos que la idea *res cogitans* se intuye por cierta luz connatural en nosotros, que es una luz que nos revela nuestra misma esencia, el pensar.

A partir de la idea simple: pensamiento, deductivamente podemos, llegar a diversas conclusiones. Es verdad que las ideas máximamente claras y distintas se consiguen por intuición, más no por ello deja de ser posible acceder a la esencia del alma por deducción, en un ir de lo oscuro a lo simple, utilizando la enumeración (que es el objeto del cuarto precepto) como en el caso del acceso a ello por la multiplicidad de afecciones-pensamientos, aunque no sea este el método perfecto ²⁸, ni la intuición *cogito-sum*.

En la Regla XII, dentro de la deducción, Descartes propone utilizar, para la obtención de verdades claras y distintas, todos los auxilios del entendimiento, de la imaginación, de los sentidos y de la memoria, ya para la comparación debida de las proposiciones simples - lo cual no es necesario en la intuición de la *res cogitans*, pues ya es en sí misma una proposición simple-, ya para la comparación debida de las cosas buscadas con las conocidas, y para el descubrimiento de aquellas cosas que deben ser comparadas entre sí. Recordar esta regla -cuando exponamos los modos del pensamiento-, resultará de utilidad, pues parece que algunos de ellos llegan a constituirse como verdades claras y distintas, con el recurso de los sentidos y sentimientos.

4. La verdad del *cogito ergo sum*

En el descubrimiento del *cogito* Descartes abre paso a su nueva concepción del conocimiento y el saber humano como mecanismo de análisis y síntesis, por el patrón del

28. Esto se fundamentará en el siguiente capítulo, cuando hablemos de el acceso a la esencia del alma a través de los modos.

método geométrico, pues ve que una vez que ha logrado encontrar el fundamento, puede partir de él y mediante su utilización, construir el saber, siempre verdadero.

Es aquí donde nos encontramos, de manera definitiva, con el *cogito* como primer principio, como fundamento:

*"Y advirtiendo que esta verdad: cogito ergo sum, era tan firme y segura que no podían conmoverla todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que yo buscaba"*²⁹.

A partir de este momento, las verdades matemáticas no deben ya resultar sospechosas, porque son clarísimas:

*"Y si advertimos qué hay de claro y distinto en las sensaciones, en la vigilia, o en el sueño, y lo distinguimos de lo confuso y oscuro, fácilmente reconoceremos qué es lo que debe tenerse como verdadero en cualquier cosa"*³⁰.

A estas alturas de nuestro estudio, no contamos con todos los elementos para justificar satisfactoriamente la certeza que da el puro y atento espíritu, ya que no hemos hablado de la idea de Dios, que es la mayor garantía de la veracidad y certeza de nuestros pensamientos según Descartes. Por ahora, bástenos afirmar que ello se debe a la fuerza que posee el espíritu cuando en sus concepciones no se da mezcla de ningún otro elemento sino que únicamente se pone en juego la potencia de la inteligencia.

²⁹ Discours, Quatriesme partie (VI, 32).

³⁰ Principia, I, XXX (VIII-1,16)

Como conclusión a la verdad del conocimiento del alma en el *cogito ergo sum*, podemos afirmar que:

El *cogito ergo sum* al ser la primera y principal manifestación del pensamiento, la intuición más simple y pura, clara y distinta, verdadera y cierta, innata, es la intuición de la existencia y esencia del alma y lo que intuye sobre el alma es mucho, manifiesta lo que de más esencial e íntimo posee, expresa la verdad más constitutiva acerca de ella: el pensamiento, que es una cosa que piensa y sólo eso.

Todo ello fundado en lo tratado en el presente capítulo: en el pensamiento se encuentran virtualmente todas las ideas entre las que la *res cogitans* es la más pura y simple. La intuición es la más perfecta manifestación del pensamiento. El *cogito* garantiza la existencia del *sum* sin salir de su ámbito mental. El *cogito* es el fundamento de toda deducción o intuición posterior, de todo análisis y de toda síntesis.

IV. LA ESENCIA DEL ALMA

1 La originalidad propia de los descubrimientos filosóficos, que Descartes dice haber logrado, se manifiesta con mayor realce cuando la novedad toca los temas de mayor profundidad, controversia e implicación, cuando las ideas descubiertas no caducan en una mera especulación sino que confluyen en lo que de más fundamental posee la existencia humana. La aportación cartesiana, objeto de nuestro estudio: la esencia del alma racional, de la mente humana; es enriquecida por este autor con claras definiciones y motivos que garantizan, dentro de su sistema, la verdad de lo expuesto:

" Soy el primero, que consideré al pensamiento como el principal atributo (...) de la substancia incorpórea " 2.

" Nadie antes de mí, que yo sepa, declaro que aquella (el alma) consiste en el solo pensamiento o, en la sola facultad de pensar, y como principio interno " 3.

1. El *cogito* como develación de la esencia del alma

Expresada la fuerza que le da el método a la proposición *cogito ergo sum*, es preciso exponer la hondura de la afirmación, pues lo que Descartes ve en él, no es un

1. Las obras filosóficas de Descartes que consulté, para la elaboración de este capítulo son: *Notae in programma quodam, Principia Philosophiae, Meditationes de Prima Philosophia, Discours de la Méthode, Passions de l'ame*, y algunas cartas de su *Correspondance*.

2. " Primus enim sum, qui cogitationem tanquam praecipuum attributum substantiae incorporeae (...) consideravi". *Notae in Programma* (VII-2,348).

3. "Nemo enim ante me, quod sciam, illam in sola cogitatione, sive cogitandi facultate, ac interno principio (supple ad cogitandum) considero assruit". *Notae in Programma* (VII-2,347).

sum sin más sino que es un *sum* pensante, expondré entonces cómo al intuir el hecho del pensar se nos devela la esencia misma del alma.

En el capítulo anterior dimos por supuesto, los pasos del *cogito ergo sum* a la *res cogitans* o *cogito*, del *cogito* al yo y del yo al alma y manejamos estas nociones indistintamente. Es ahora el momento de explicitarlo: Lo primero que conocemos al filosofar con orden es que no podemos dudar que somos mientras dudamos, que es lo mismo que decir: pienso entonces soy, hasta aquí se conoce que se es y, que se es porque se piensa. Simultánea a esta verdad (Descartes parece sostener que en el mismo acto) encuentra la naturaleza de ese ser, que formula diciendo: soy sólo una cosa pensante, esto es: una mente, un espíritu o alma, un entendimiento, o una razón, es decir una cosa dotada de la capacidad de pensar. Es así como llegamos a la noción de *res cogitans*. La referencia al yo se hace en la mayoría de los párrafos en los que se formula el *cogito ergo sum*, o la afirmación de la *res cogitans*, pero se refiere al yo en cuanto alma, cosa pensante (*res cogitans*), *sum* del *cogito*. De manera que a lo que llega en el *sum* no es propiamente al yo como hombre anímico-corporal, sino al yo en cuanto alma. Por lo tanto, el *sum* que intuimos en el *cogito* es el alma, el espíritu, la mente, como *res cogitans*, como pensamiento, entendimiento.

Confrontemos en algunas citas cómo el *sum* que el *cogito* garantiza es el del pensamiento y nada más:

"¿Pensar? Eso es: el pensamiento; esto es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente, mientras pienso; pues tal vez podría suceder que si dejara de pensar completamente, al punto dejaría de ser. Nada admito ahora que no sea necesariamente verdadero; así pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa pensante, es decir, una mente, un

espíritu (o alma), un intelecto, o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy entonces una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Pero ¿qué cosa? Ya lo he dicho: cosa que piensa" 4.

De modo que lo anterior no está probando la existencia del cuerpo, ni de ninguna otra cosa que no sea el alma como ser que piensa.

Descartes, con su famoso *cogito ergo sum*, busca erigir el pensamiento en *res cogitans*, fundada en el mismo pensamiento, para él no es posible sustentarla en nada más, pues es este el único principio, la única verdad clara y distinta, por la que puede sostener la realidad del pensamiento. El pensamiento (*cogito*) y la cosa que piensa (*res cogitans*) son lo mismo, el entendimiento se identifica con la cosa que entiende cuando piensa su propia naturaleza. He aquí el principio radical, paradigma del futuro filosofar. El *cogito ergo sum* es un juicio que aparece en el ejercicio del pensamiento puro, cuando este ha puesto en duda toda idea, por lo que, por depender únicamente del entendimiento, encierra una verdad absolutamente certera 5.

Siendo, además, una intuición, no cabe preguntarse por demostraciones, silogismos, procesos, no hay nada más allá, es la pura transparencia del yo ante sí mismo 6. No hay pasos discursivos: es la claridad del *cogito* que se hace presente. Es una verdad que carece de intermediarios. Dado que esto es lo primero que conocemos clara y distintamente -como ya habíamos dicho-, es verdadero, de la manera como lo concebimos, sin más. Es el pensamiento en acto que termina con toda duda y

4. *Meditationes*, Meditatio II (VII-27); *cfr.*, *Discours*, Quatriesme partie.

5. Tomando en cuenta que la certeza depende únicamente del entendimiento, como se ha dicho en la exposición del método.

6. Expresión de Reale que me parece muy acertada, *cfr.*, REALE y ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, T. II, Herder, Barcelons, 1983, p. 319.

manifiesta por qué la claridad es la regla básica del conocimiento y por qué la intuición constituye su acto fundamental.

El pienso, *pense*, acto de pensar, esencia del alma, atributo; me pone delante el hecho de que soy, y lo más profundo del *suis* que es ser pensamiento, substancia pensante.

"Del hecho mismo de que yo pensara (...) se seguía muy ciertamente que yo era; mientras que si hubiese cesado de pensar, (...) no hubiera tenido ninguna razón para creer que yo hubiese existido, conocí por esto que yo era una substancia cuya completa esencia o naturaleza consiste solo en pensar" 7.

Notamos aquí que Descartes intuye algo en el hecho mismo de pensar, en el pensar mismo que no piensa nada, en el mismo ejercerse de mi esencia veo que soy, y que perduro en el ser mientras pienso. Es por ello que la esencia de mi yo, de mi mente tal como yo la conozco, es que sea pensamiento. La razón más fuerte de ello, es la fuerza de la claridad y distinción: todo aquello que conozco de modo claro y distinto es en sí tal como lo conozco, y a mi mente la conozco clarísima y distintamente como pensamiento, la esencia del alma entonces está constituida por el pensamiento: "Y ciertamente tengo mucho más distinta la idea de la mente humana, puesto que es res cogitans, y no res extensa" 8. "Puede considerarse que el pensamiento y la extensión constituyen la naturaleza de la substancia inteligente y de la corpórea

7. "(...) de cela mesme que ie pensols (...) tres certainement que i'estois; au lieu que, si l'ieusse seulement de penser (...) ie n'auois aucune raison de croire que l'eusse esté: ie connu de la que i'estois une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser". *Discours de la Methode* (VI,32-33).

8. "Et sane multo magis distincta habeo ideam mentis humanæ, quatenus est res cogitans, non extensa" *Meditationes de Prima Philosophia* (VII,53). (El subrayado en el texto es mío).

(respectivamente); y entonces no se deben concebir de distinta manera, que la misma substancia pensante y que la substancia extensa, esto es, que la mente y el cuerpo; y así lo entendemos muy clara y distintamente" 9.

El alma es conocida como idea pura, intuita, innata, pues no procede de objetos externos, sino de la propia facultad de pensar. El hombre al pensar, en el sentido más pleno con que Descartes entiende esta palabra, esto es, cuando concibe con el puro espíritu, sin mediación de objeto externo alguno y sin influjo del cuerpo, posee un pensamiento que es la misma alma pura y, así logra la transparencia del yo, de su alma ante sí misma. Es un pensar en el que el alma se conoce a sí misma como pensante, un pensar en el que no hay pensado. No se llega a la idea del alma mediante una construcción: *ideas adventicias o construidas* sino que es el develarse del alma misma. En el acto de pensar (*cogitare*) se hace transparente el que piensa: el alma, y en esta claridad se ve su esencia: pensamiento (*cogitatio*).

Vemos entonces que la substancia pensamiento se nos revela en su acto, que es - por otro lado- siempre actual 10; así, si la esencia del alma es el pensamiento mismo, de ahí se sigue que el alma es esencial, constitutivamente *res cogitans*.

Con esto Descartes parece querer decir que en la captación clara, en la intuición, se me revela la esencia de lo que estoy conociendo, de este modo en el acto de dudar me

9. "Cogitatio & extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiæ intelligentis & corporeæ; tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans & substantia extensa, hoc est, quam mens & corpus; quo pacto clarissime ac distinctissime intelliguntur" *Principia Philosophiæ, I, LXIII* (VIII - 1, 30-31).

10. Más adelante veremos a qué parece referirse con esa actualidad del pensamiento, por ahora bástenos decir que es actualidad en cuanto permanencia.

doy cuenta de que pienso, y así en la intuición de este *cogito* (intuición pues no hay mediación de nada material, es un acto del pensamiento puro), se me devela la esencia que lo sustenta. Es así como parece que Descartes justifica el salto de que pienso, luego soy, a pienso luego soy pensamiento.

Concluimos que el *sum* que se nos presenta en el hecho del pensar es el mismo *cogito* (en el sentido de *res cogitans*) esto es una verdad evidente pues se manifiesta de modo inmediato al espíritu: en el mismo acto de pensar está la verdad de que se es *res cogitans*. Y es una verdad clara pues es una proposición presente y manifiesta para la mente atenta; lo cual es ejemplificado con la claridad en la vista: así como hay claridad en el ver, respecto a la naturaleza de lo visto, cuando lo que está presente ante nuestros ojos nos afecta con suficiente intensidad; así hay claridad, en el pensar puro, conociendo en ese pensar la naturaleza de lo pensado. Cuando se encuentra el *cogito* en soledad, presente ante sí mismo, es decir al intuir (acto simple, concepción del puro espíritu) lo pensado es una idea innata (que procede de la propia facultad de pensar), y entonces penetramos en la naturaleza de lo pensado absolutamente (es un ver intelectual claro que nos revela todo acerca de lo visto). Esto únicamente se da para Descartes cuando hay *cogito* sin *cogitatum*, Descartes sostiene que en ese pensar puro, en ese puro ejercicio de la facultad, es donde se intuye el ser pensamiento.

A partir de lo expuesto en el presente inciso, nos preguntamos cómo una vez que la duda ha abarcado todos los objetos, y ha dejado al *cogito* sin *cogitatum*, se puede recuperar el objeto del conocer; cómo se puede pensar algo, y quedarse en el ejercicio de un pensar puro simultáneamente. Parece que esto únicamente se logra -en Descartes- en el *cogito ergo sum*, pues plantea que desde el *cogito* puro (el que ejercía al dudar de todo) llega al *sum*, *sum* que se tiene como objeto. El *cogito* puro es el

principio de todo, es el paradigma de todo futuro filosofar, pero en Descartes hay un paso del *cogito* al *sum*, sin intermediarios, sin silogismos, como surgiendo en la misma operación de pensar puramente, sin objeto, más esto, a mi parecer, no es posible "volver al objeto (el *sum*), requiere otra operación, pero en ese caso el *cogito* no sirve como principio. ¿O se pretende que el mismo *cogito* sin objeto es ahora el mismo *cogito* con objeto?" 11. claro que Descartes sí lo pretende. Apegándome a la opinión de Polo pienso que esto es imposible, de un *cogito* puro no se puede seguir sino un *cogitatum* puro, si el *cogitatum* no es puro, si es *cogito ergo sum*, el *cogito* debe ser otro. Podemos también sustentarlo en la tesis tomista de que el conocimiento se hace uno con lo conocido: "De este modo se dice, entonces, que el intelecto en acto es lo mismo que lo entendido en acto, en cuanto la especie de lo entendido es la especie del intelecto en acto" 12. Entonces *cogito-sum* y *cogito-cogito* son dos actos distintos. Si con el *cogito* se ilumina un conocido, entonces el acto de conocer ya no puede ser el mismo. Concluimos que el *sum* no puede ser sino el ser del pensar, no de lo pensado, porque de lo pensado se duda; que el *sum* no se puede conocer más que en una operación distinta a la del *cogito* puro; que en el *cogito* no se intuye el *sum*, no se intuye nada, ni siquiera el pensar, pues se constituiría al pensar como objeto no como *cogito*; y que decir *cogito* (en cuanto pensamiento en general desnudo de objetos) *ergo sum* (*res cogitans*, pensamiento, *cogito*) es un juicio imposible de conseguirse en un sólo acto.

Descartes, postulando un *sum* desde el *cogito*, ve que ese *sum* no es sino *res cogitans*, no cabe mantenerse en un *cogito* puro, por lo que le es necesario afirmar

11. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento I*, op. cit. p.83.

12. TOMAS DE AQUINO, *De Anima*, III, 13, 789.

"*ego sum res cogitans*", y nuevamente la *res cogitans* no es el *cogito* sino el *cogitatum*, equipararlo (como afirma Polo), es una torpeza. La *res cogitans* (contenido del soy) es *cogitatum*, al igual que el soy se encuentra en estatuto de objeto pensado ¹³. De manera que si la esencia del alma es ser *res cogitans*, *cogito*, nótese en qué realidad tan efímera se está fundando la esencia del hombre (que es lo principal que este posee), su esencia es algo vacío sin contenido, puro; o en su caso (cuando piensa algo) es todas las cosas, es cada objeto pensado (que se conmensura con ella). Su esencia no le da la permanencia fundamental al propio ser, es algo además que no es acto, pues cuando es principio no es nada (*cogito* sin *cogitatum*) y cuando hay *cogitatum*, se hace uno con lo pensado, que es distinto al propio ser.

Respecto al *sum* que establece el *cogito*, surge otra cuestión pues, tampoco es sólo el hecho del pensar sin más, lo que Descartes sostiene en el *sum*, sino la erección del pensamiento en realidad. Es tal la fuerza del método, y de la idea intuita, que a partir del pensamiento, del hecho de que es una idea clara y distinta, se sigue que existe tal y como la conocemos, es realmente como se piensa.

Descartes explica esto en tres razones: la primera, porque intuimos que existimos -como cosas pensantes, con claridad y distinción, como lo hemos repetido ya varias veces.

La segunda porque tenemos noción clara y distinta del alma como substancia separada del cuerpo.

13. *cfr.*, *ibid.*, p.91.

La tercera, y más importante, que es la que nos interesa resaltar: porque Dios ha creado (el alma y el cuerpo) tal como nuestra concepción definitiva nos lo representa: premisa definitiva y concluyente; si tenemos las nociones, claras y distintas, de cuerpo y alma como sustancias distintas y, dado que contamos con la idea de Dios que nos permite fundar en el pensamiento la realidad que no le es propia y que lleva a salir de él y establecer una existencia real, entonces la sustancia pensante no es sino nuestra idea del pensamiento, pero existente por sí misma y no como idea.

Basta que podamos entender, clara y distintamente, mi pensamiento de mi cuerpo, para saber que el uno y el otro existen y, que Dios los ha creado aparte». Esta última demostración no puede quedar lo suficientemente fundamentada, pues sería objeto de otra investigación, bástenos ahora con mencionarlo.

Atendiendo a las tesis clásicas sobre el ser, podemos decir que el *sum* no es acto de ningún *cogito*, no es dado por operaciones cognoscitivas, el ser es real, es el constitutivo propio de la realidad no del pensar. "*Descartes ha confundido la realidad pensada con la realidad real*"¹⁵. El *sum* cartesiano no es sino la realidad del *cogito*. Si *sum* y *cogito* se identifican en Descartes y el *cogito* es intencional, el *sum* que se da en él no tiene razón para ser real. Cuando se conoce, lo que se conoce no es más que el acto de conocerlo, y el acto de conocerlo no es más que lo conocido, de modo que aquello que se conoce se encuentra en un status de intencional, por tanto el soy, que surge en el conocimiento, es conocido, no real¹⁶. La realidad en sí y la realidad como *sum* cartesiano son diferentes, el *sum* cartesiano es la realidad encontrada en la

14. *cf. Secundae Responsiones* (VII, 169).

15. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento*, p. 83.

16. *cf. ibid.*, p. 90.

duda, por lo que no tiene carácter extramental. En estricto sentido no se qué soy al dudar, de ahí no sale el que sea *res cogitans*, sólo se que soy, llegar al ser del hombre en el *cogito ergo sum* no es posible, en esa intuición no se puede llegar a ninguna realidad extra objetiva, pues en ella se intuye el hecho de ser, pero ser como pensamiento. Aunque el *sum* que emergiera del *cogito* no fuera *res cogitans*, sino que se pensara un *sum* real, no puesto, ni factico, sino real hablando de la esencia real de este. no sería aún así posible fundar la realidad real a partir del pensamiento. Además el alma no se conoce a sí misma en un acto puro de conocer, o como pretende Descartes, de intuir su propia esencia. El ser no surge al pensarlo, sino porque es se puede pensar. "*El entender no es acto de lo que se entiende, sino del que entiende*"¹⁷, que es lo mismo que decir, en términos cartesianos- que el pensar no es acto del *sum* como pensado, sino acto del hombre, sino Descartes en cambio quiere postular el *cogito* como la primera idea de la que surjan todas las demás y la primera el *sum*.

Para Tomás de Aquino, el conocimiento de la naturaleza del alma se logra, primeramente, a través de sus potencias, pues si el alma es principio primero de operaciones, al estudiar las facultades se logra el conocimiento del alma en particular. "*En efecto la distinción entre el alma vegetativa, sensitiva e intelectiva procede del análisis de sus operaciones que nos conducen a la naturaleza de las facultades, las cuales nos muestran la naturaleza misma del alma*"¹⁸.

17. *De Veritate*. q. 87. a. 3, ad 2.

18. MIER Y TERAN SIERRA, Rocío, *Estatuto ontológico de las facultades en la teleología del viviente en Tomás de Aquino*, Pamplona, 1990. p. 139.

Al contrario de lo que afirma Descartes, pienso que lo único que puede fundar es un acto, y el pensamiento -en el caso que pudiera fundar realidad- lo haría al ser acto, pero el conocimiento -como hemos visto- es en acto al conocer, pero si en el *cogito* cartesiano no hay *cogitatum*, no se da un acto en sentido estricto por lo que menos aun puede fundar realidad.

El alma, para Tomás de Aquino, es acto primero, que se ordena a un acto segundo: la operación. Conocer, que en este caso es una operación fundamentalmente distinta al alma porque es intencional, de manera que el conocer no puede ser determinante de la esencia del alma en términos de realidad. El alma es acto como principio de operaciones, así como la ciencia es el principio de la consideración "*el alma es acto como lo es la ciencia, por esto es que el alma existe en el animal en el sueño y en la vigilia y, ciertamente la vigilia se asemeja a la consideración porque la consideración es el uso de la ciencia, así la vigilia es el uso de los sentidos; empero, el sueño se asemeja al hábito de la ciencia en cuanto no puesto en práctica, pues en el sueño descansan las capacidades animales*".¹⁹ "*El alma es acto primero del cuerpo físico orgánico*"²⁰.

2. Definición de la mente humana

Una vez entendido cómo se devela la esencia del alma en el *cogito*, desde un punto de vista gnoseológico. Expondremos la esencia del alma temáticamente, de manera

19. In II De Anima lect. 2, n. 227.

20. In II De Anima Lect. 1, n. 219.

más sistemática, a través de su definición que Descartes -con motivo de la publicación del Programa elaborado por Regius- hace.

En 1647 estuvieron expuestas en diversos edificios académicos de Utrech veintiún tesis: *Examen de la mente humana o alma racional*, cuyo autor era un antiguo amigo de Descartes, ahora adversario, Henricus Regius (H. de Roy). En diciembre del mismo año recibió Descartes en Egmond, donde se hallaba, un ejemplar del programa, anónimo. Se dio cuenta inmediatamente de las alusiones a su pensamiento y compuso como respuesta sus Notae in Programma quoddam (Observaciones a un programa).

En el artículo primero del programa Regius afirma: *"La mente humana es, con la que en primer lugar se realizan por el hombre las acciones cogitativas; y ella consiste en la sola facultad, e interno principio de pensar"* ²¹.

A primera vista parece que esta tesis resulta apegada al pensamiento de Descartes, sin embargo es importante conocer las observaciones hechas por él.

"En el artículo primero, parece querer definir esta alma racional, pero imperfectamente: pues omite el género, que o bien es una substancia o, un modo o, algo distinto; y expone la sola diferencia, que tomó de mí: pues nadie antes que yo,

21. "Mens humana est, qua actiones cogitativae ab homine primo peraguntur; eaque in sola cogitandi facultate, ac interno principio, consistit" *Notae in Programma* (VIII-2, 342).

que yo sepa, declaró que aquella consiste en el sólo pensamiento, o en la sola facultad de pensar, y como principio interno (síplase de pensar) " 22.

Nos encontramos aquí ante una de las afirmaciones más sistemáticas sobre la esencia del alma, sobre todo tomando en cuenta que es hecha en un momento en que su pensamiento se encuentra suficientemente maduro y, en el que ya ha repensado sus postulados frente a las diversas críticas y observaciones planteadas: estas Notas son escritas en el año 1647, 27 años después del Discurso del Método y dos años antes de su muerte.

A continuación de la aclaración al primer artículo del programa, Descartes responde al segundo: *"En el artículo segundo, comienza a investigar acerca de su género y dice que parece que la naturaleza de las cosas, permite que la mente humana pueda ser o substancia, o algún modo de la substancia corpórea. Aserción que envuelve una contradicción, no menor, que si dijese que la naturaleza de las cosas permite, que el monte pueda existir o sin valle o con valle (...)" 23.*

Considerando estas correcciones a la primera y segunda tesis del Programa, vemos que para definir qué es el alma (entiéndase su esencia), considera dos factores importantes, dada la concepción de que la esencia se define por el género y la

22. "In artículo primo, videtur velle istam animam rationalem definire, sed imperfecte: genus enim omittit, quòd nempe sit substantia, vel modus, vel aliud; solamque exponit differentiam, quam a me mutatus est: nemo enim ante me, quod sciam, illam in sola cogitatione, sive cogitandi facultate, ac interno principio (suple ad cogitandum) consistere asseruit". *Note in Programma* (VIII-2, 347).

23. "In artículo secundo, incipit inquirere in eius genus; dicitque, videri rerum naturam pati, ut mens humana possit esse vel substantia, vel quidam substantiæ corporeæ modus. Quæ assertio contradictionem involvit, non minorem, quam si dixisset rerum naturam pati, ut mens possit esse vel sine valle vel cum valle" *Note in Programma* (VIII-2, 347).

diferencia específica: el género del alma es el ser substancia. La diferencia específica ser atributo: pensamiento, facultad de pensar o principio interno de pensar.

Con respecto al género del alma, la tesis de Regios se ve completada por nuestro autor, con la noción de substancia, que de alguna manera en la palabra prius se podría haber supuesto, sin embargo considera necesario explicitarlo. En la aclaración al artículo segundo afirma que el suponer que la mente humana pudiera ser substancia o modo de la substancia corpórea, supone una contradicción, afirmación con la que queda implícito el estatuto de substancia de la mente humana. Una realidad no puede más que ser modo o substancia, si la mente humana es substancia no puede ser en otro, como en sujeto diverso de sí (en el cuerpo).

Respecto a la diferencia específica del alma, Descartes, lejos de negarla la corrobora, afirmando que nadie antes que él declaró que la mente humana consiste en el sólo pensamiento o en la sola facultad de pensar y como principio interno (súplase de pensar).

De lo expuesto resulta que el alma humana es una substancia lo cual es su género, con un atributo específico: el pensamiento. Así como el cuerpo es: substancia (género), extensa (diferencia específica).

a) El alma como substancia

Procederé a exponer cada uno de los elementos de la definición del alma, comenzando por el género.

Con respecto a la definición de substancia en general, Descartes nos dice que es la "cosa que existe de tal manera, que no necesita de ninguna otra cosa para existir" 24.

El alma no necesita entonces de ninguna otra cosa para existir, la permanencia se la da el ser substancia, y es puramente espiritual pues subsiste sin materia. La esencia del alma puramente espiritual es simple, se identifica con su forma, no hay composición con la materia.

Descartes reitera la dualidad substancial en el hombre, que la escolástica había ya superado. A lo largo de la historia de la filosofía se le ha criticado la tesis por la que postula que en el hombre conviven dos substancias (alma y cuerpo) absolutamente distintas y separadas.

b) El pensar, atributo del alma

El segundo elemento a considerar en la definición del alma es su diferencia específica: para Descartes cada substancia tiene un atributo, esencia de la misma substancia: "cada substancia tiene una sola propiedad principal, que constituye su naturaleza y esencia, y a la cual se refieren todas las demás (...) y el pensamiento constituye la naturaleza de la substancia pensante" 25.

Citaremos las afirmaciones principales en las que se habla del alma como substancia cuyo principal atributo es pensar. En la segunda Meditación dice: "...;

24. "(...)rem quæ ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum" *Principia Philosophiæ* I, LI. (VIII-1, 24).

25. "Una tamen est cuiusque substantiæ præcipua proprietas, quæ ipsius naturam essentiamque constituit, & ad quam aliæ omnes referuntur. (...) & cogitatio constituit naturam substantiæ cogitantis" *Principia Philosophiæ*, I, LIII (VIII - 1, 25).

así pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa pensante, es decir, una mente, un espíritu (o alma), un intelecto, o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy entonces una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Pero ¿qué cosa? Ya lo he dicho: cosa que piensa" 26. En la Parte IV del Discurso dice: "Conocí por esto que yo era una substancia cuya completa esencia o naturaleza consiste solo en pensar, (...) 27. Y en el Principio LXII dice: "Puede considerarse que el pensamiento y la extensión constituyen la naturaleza de la substancia inteligente y de la corpórea (respectivamente); y entonces no se deben concebir de distinta manera, que la misma substancia pensante y que la substancia extensa, esto es, que la mente y el cuerpo; (...) " 28.

El planteamiento no es tan sencillo. Primeramente es necesario exponer qué entiende exactamente Descartes por atributo: los atributos -a diferencia de los modos, cualidades, afecciones y variaciones- se toma en cuenta muy en general, que están (que inhiere) en la substancia, de tal modo que pueden fundirse en ella y constituir su esencia 29. Para Descartes el atributo no implica composición.

Es por ello que "*decimos que en Dios, no hay propiamente modos o cualidades, sino tan sólo atributos, porque no debe ser entendida ninguna variación en él* " 30.

26. *Meditationes*, Meditatio II; (VII, 27)(vd. infra, cita #.4)

27. *Discours*, Quatriesme partie, (VI, 33), (vd. infra, cita # 7)

28. *Principia*, I, LXIII, (VIII-1, 30-31). (vd. infra., cita # 9)

29. *cfr.*, *Ibid.*, I, LVI (VIII-1, 26)

30. "(...) in Deo non proprie modos aut qualitates, sed attributa tantum tantum esse dicimus, quia nulla in eo variatio est intelligenda", *idem*.

los atributos son su misma substancia. Aunque Dios tenga atributos, los atributos divinos constituyen su misma esencia: omnipotente, bueno, eterno, inmenso. En ellos *"tan sólo muy en general consideramos que existen en la substancia"* 31. sí existen en ella, pero no como algo distinto sino como su ser mismo.

En el texto que citaremos a continuación encontramos los tres elementos principales que merecen ser tomados en cuenta para entender el pensamiento como atributo de la substancia pensante: El pensamiento no está en el alma como en sujeto diverso de sí. No es nada semejante a los modos, cualidades o afecciones del pensamiento. Es la esencia plenamente inmutable del alma: *"Soy el primero, que consideré el pensamiento como el principal atributo de la substancia incorpórea, y la extensión como el principal de la corpórea. Pero no dije, que aquellos atributos estén en aquellas como en sujetos diversos de sí: Y debe prevenirse para que no entendamos aquí por atributo nada semejante al modo: por lo tanto cualquier cosa que conocemos que ha sido atribuida a alguna cosa por naturaleza, o es un modo que puede ser cambiado, o bien la esencia plenamente inmutable de esta cosa, lo que llamamos atributo de ella. De esta manera muchas cosas son atributos en Dios, y sin embargo no son modos. De esta manera el que subsista por sí, es uno de los atributos de cualquier substancia"* 32.

31. "(...) cum generalius spectamus tantum ea substantiæ inesse", *idem*.

32. "(...) primus enim sum, qui cogitationem tanquam præcipuum attributum substantiæ incorporeæ, & extensionem tanquam præcipuum corporeæ consideravi. Sed non dixi, attributa illa iis inesse tanquam subjectis a se diversis: cavendumque est, ne per attributum nihil hic aliud intelligamus quam modum: nam quicquid alicui rei natura tributum esse cognoscimus, sive sit modus qui possit mutari, sive ipsam istius rei plane immutabilis essentia, id vocamus eius attributum. Sic muta in Deo sunt attributa, non autem modi. Sic unum est attributis cuiuslibet substantiæ est, quod per se subsistat" *Note in Programma* (VIII-2, 348).

Descartes tiene frente a sí esta concepción de los atributos, cuando explicita la diferencia específica de la mente humana en Notae in Programmata quoddam, que es - como hemos visto- donde habla del atributo de la mente, en una definición posterior a las primeras obras », en las que las afirmaciones no son del todo completas y aparecen expresadas de manera simple.

Expondremos las descripciones de atributo -que aclara con respecto al programa elaborado por Regius-: sólo pensamiento, sola facultad de pensar, principio interno (de pensar).

b.1) Facultad y principio interno de pensar

De entrada resulta difícil comprender a qué se refiere Descartes cuando afirma que el atributo pensamiento es facultad y principio interno de pensar. En cuanto la noción de principio se nota una referencia a la definición clásica del alma, más no dice que sea primer principio, por lo que cabría en un primer momento, asimilar esta principalidad con la de la facultad, pero si entendemos así el pensamiento, como realidad que emerge del principio interno y, que es en él, ya no estamos hablando de este como atributo, pues recuérdese que el atributo es la substancia misma. Descartes no fundamenta cómo el pensamiento pueda ser atributo. Al definirlo como facultad e interno principio de pensar, da pie para entender que el alma es como un primer

33. Las estudiadas en el primer inciso de este capítulo: El cogito como revelación de la esencia del alma.

principio distinto al pensar, del que surge este como facultad o principio segundo. Sin embargo, intentando apegarnos a la noción cartesiana de pensamiento como esencia del alma, podemos comprender aquí el pensamiento como el mismo principio interno. No se está hablando del pensamiento como potencia, facultad o modo, sino como atributo. Como principio que es pensar, principio ejerciéndose como pensamiento. De modo que apegándonos a las nociones primeras del pensar hemos de sostener que este es el primer principio (no el alma como diversa de él).

En cuanto a la facultad hemos de decir algo similar al principio, por lo que si queremos salvar la novedad cartesiana, hemos de suponer que no se está refiriendo al pensamiento como facultad al modo clásico. Parece entonces que, cuando Descartes sostiene que el pensamiento es la sola facultad de pensar, se refiere a que el pensamiento es ejercicio de su misma esencia, la cual es el pensar. Es por ello que afirma que el pensar es el atributo de la *res cogitans*, porque en cierto sentido es substancia - en cuanto que es principio- y en cierto sentido es atributo -en cuanto ejercicio de la misma esencia siendo-. El pensamiento sería entonces, en cuanto facultad, un principio interno que se ejerce, un principio interno en acto respecto de sí mismo. La principalidad del pensamiento, de la mente, sería fundamento del mismo pensar en acto, pensamiento ejerciendo la facultad de pensar. El pensamiento sería principio en actividad, pensamiento pensando. Sostenemos, entonces, que Descartes está entendiendo aquí facultad como la misma cosa pensante, como lo afirma en la correspondencia con Hobbes 34.

34. *cfr.*, *Objectiones Tertiae*, (VII, 172).

Notamos aquí, nuevamente, la ambigüedad de los términos cartesianos, pues sin explicitar qué es lo que ahora entiende por facultad, y utilizando un término que anteriormente tenía contenidos distintos, expone la diferencia específica del alma.

Con esto concluimos la exposición de el alma como pensamiento, el cual es atributo del alma, su esencia plenamente inmutable; pero nos es preciso denotar las diferencias con la teoría clásica.

El primer principio (como entendemos la esencia del alma), para la filosofía clásica, es diverso de la facultad, el principio substancial es anterior a la facultad, que es también principio, pero no primero. Para que pueda haber una facultad, esta tiene que emerger de algún principio, la facultad es principio de la operación, pero se distingue tanto de ella como del alma (primer principio). Esto se fundamenta en las nociones de acto y potencia; la facultad, en cuanto potencia, es potencia de y potencia para y las potencias del alma están en ella como en su sujeto ³⁵. El alma es acto primero y la operación acto segundo, distinción irreductible entre sí. El alma en cuanto acto primero es *entelequia*, es forma, es singular, que se ordena a un acto segundo. "*El entendimiento es potencia del alma*" ³⁶ y por lo tanto es principiado por la esencia misma de esta.

En Tomás de Aquino, a diferencia del cogito cartesiano, se enuncia con claridad esta distinción entre la perfección de la substancia y la perfección de la operación: "*La perfección de la cosa es doble, la primera es la perfección de la substancia, o sea la forma del todo, que resulta de la integridad de sus partes. La segunda es la*

35. *cf.*, DE AQUINO, T., *Suma theologia*, q. 77, a. 5.

36. *cf.*, *ibid.*, q. 79, a. 1.

perfección del fin, que es la operación, como el fin del guitarrista es tocar la guitarra; o sea algo que se logra mediante la operación, como el fin del arquitecto es la casa que edifica con su trabajo. De estas dos perfecciones, la primera es causa de la segunda, porque la forma es principio de la operación" ³⁷. "*La operación propia de cada ser es su fin: pues es su segunda operación"* ³⁸.

b.2) El develarse de la esencia de la mente en el conocimiento de su atributo

Ya hemos estudiado el acceso a la esencia del alma en el acto de la intuición de su mismo pensamiento (en el *cogito ergo sum*), lo cual no es otra cosa sino hablar del develarse de la esencia de la mente en el conocimiento de su atributo, ahora haremos mención a una distinción de la misma tesis, que se puede ver completada con las nociones de substancia y atributo.

Para Descartes el alma se conoce por los atributos: "*Sin embargo, no puede reconocerse una substancia en primer lugar sólo porque sea una cosa que existe, porque eso sólo no nos afecta por sí mismo, sino que fácilmente la conocemos por cualquier atributo de ella"* ³⁹. Es por ello por lo que en nuestro estudio hemos podido acceder a la esencia del alma, partiendo de su atributo. Si el conocimiento de la esencia del alma en Descartes se lograra por intuición directa, sin mediación -ni

37 S. TH. I. q. 73 a. 1 c.

38 CG III, 25.

39 "*Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit; sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet eius attributo (...)" Principia Philosophiæ, I, LII (VIII - 1, 25).*

siquiera de razón- de una manifestación de ella, Descartes podría mostrar los pasos para acceder a esa intuición, pero no hacer ciencia del contenido de la misma, pues no sería expresable. El acceso a la esencia del alma y su estudio lo hemos abordado y abordaremos desde su atributo.

El modo de acceso a la esencia del alma humana en Tomás de Aquino, es muy distinto al cartesiano. Primeramente haremos mención a la imposibilidad, que sostiene Tomás de Aquino, de afirmar que la esencia del alma sea el pensamiento: " *Es imposible afirmar que la esencia del alma sea su potencia (...) Primero, porque, como la potencia y el acto dividen el ser y cualquier género del ser, es necesario que tanto la potencia como el acto estén referidos al mismo género. De este modo, si el acto no está en el género de la substancia, la potencia que está relacionada con dicho acto no puede estar en el género de la substancia, sino sólo en Dios, cuya operación es su substancia*" ↪ Es notorio el enorme parecido de nomenclatura entre ambos autores, por lo que resulta de menor dificultad la comparación. Para ambos el género del alma es ser substancia en cuanto acto, en lo que difieren es que, mientras que para Tomás de Aquino el intelecto es potencia del alma, y por tanto no puede ser su esencia -el intelecto no es meramente un accidente sino un accidente como propio, deriva directamente de la esencia- . Descartes sostiene justamente lo contrario, para él, el pensar está referido al mismo género: la substancia. Por lo que pensar, potencia del alma, está referido al género de esta , es más, su operación es su misma substancia; exactamente, como nos dice Tomás de Aquino que sucede en Dios, en quien pensar y ser se identifican.

40. AQUINO, T., Suma Teológica, I, q.75.

Además de la similitud anterior encontramos que para Tomás de Aquino: *"El alma no es conocida por una especie sacada o abstraída de la misma alma, sino por medio de la especie del objeto (que esté conociendo), que se convierte en forma del alma cuando lo entiende en acto"* ⁴¹. *"Nuestro entendimiento (nuestra alma) se conoce mediante su acto. Y esto de dos maneras: La primera es aquella según la cual Sócrates o Platón percibe que tiene alma intelectual por percibir que él entiende. La otra es aquella según la cual consideramos, la naturaleza del alma por el acto del entendimiento"* ⁴². Con el primer procedimiento se conoce que el alma existe, que tengo alma; con el segundo cómo es esa alma, cuál es su naturaleza. Continúa diciendo el Doctor Angélico: *" Pero hay diferencia entre estos dos conocimientos así obtenidos. Porque para tener el primero basta la presencia de la mente, que es el principio del acto por el cual la mente se conoce a sí misma (...). Pero para tener el otro conocimiento del alma (su esencia) no basta con su presencia, sino que es necesaria una investigación diligente y delicada"* ⁴³. La solución es contundente: Descartes quiso obtener el conocimiento resultado del segundo procedimiento, poniendo en práctica la primera manera de acceso. Cualquiera que reflexione algo, puede fácilmente reconocer que existe, que tiene alma, pero el acceder a la esencia del alma requiere una investigación diligente y delicada.

Por otro lado, como Descartes no acepta la validez del conocimiento sensible como punto de partida del conocimiento de la esencia del alma, rechaza el acceso a ella a

⁴¹ *De Veritate*, q. X, a. 8, ad 5.

⁴² S.Th., I, q. 87, a. 1, c.

⁴³ *Idem*.

través de sus operaciones -también sensitivas- que hablan mucho de su esencia y que permiten la atenta y delicada investigación.

3. Los modos del pensar

Resulta necesario aclarar primeramente qué entiende Descartes por modos del pensamiento, lo cual lo haremos a la luz del principio 56 de los Principios de la Filosofía 44.: Las cualidades o modos son realidades que no son en sí mismas sino en la substancia, por contraposición a ellos la substancia es llamada así (aquello que no necesita de otra cosa para existir), es decir, resaltan que la substancia es en sí misma - a diferencia de las cualidades que son en ella-.

Las cualidades, modos o atributos, son variaciones de la substancia. Cuando nos referimos a estas afecciones o variaciones de manera general las llamamos modos, es decir cuando se habla de aquello que no forma parte de la esencia de la substancia sino que actúa en ella, ejerce en ella su influjo extrínsecamente sin hacer que la substancia varíe su esencia, sino que únicamente la cambia de manera superficial, externa. Cuando nos referimos explícitamente a la realidad de substancia, como aquello que no necesita de nada para existir, por contraposición a ello llamamos cualidad a todo aquello que es en la substancia y que no existe por sí mismo. Vemos entonces que estas tres nociones se refieren a una misma realidad, más por el aspecto que de ellas queramos resaltar las llamamos modo o afección o, cualidad.

44. *Cfr., Principia I, LVI (VIII-1,26).*

Para referirme a aquello que es en la substancia, que no existe por sí mismo etc., lo haré con la voz modo, por ser la más genérica.

En el inciso anterior expuse el pensamiento como principal atributo de la substancia pensante, siendo tal que constituye su misma esencia el pensar, esencia plenamente inmutable del alma. Ahora nos encontramos que son también pensamiento (*cogitatio*) las cualidades o modos de éste: *"El pensamiento y la extensión pueden tomarse también como modos de la substancia, en tanto que una y la misma mente puede tener muchos pensamientos diversos (...). Y entonces se distinguen modalmente de la substancia, y pueden entenderse no menos clara y distintamente que ella: siempre que no se consideren como substancias, o bien como ciertas cosas separadas de otras, sino sólo como modos de las cosas. Porque consideramos que las mismas están en las substancias de las cosas que son modos, los distinguimos de estas substancias, y los conocemos tal como son verdaderamente. Pero si, por el contrario, quisiéramos considerarlos sin las substancias en que estén, por esto mismo los veríamos como cosas subsistentes, y de esta manera confundiríamos así las ideas de modo y de substancia"* 45.

A la luz de la afirmación de este importante principio, podemos hablar de las tres características básicas del pensamiento como modo: existen porque una y la misma alma puede tener muchos pensamientos distintos; la existencia y esencia de los modos

45. *Cogitatio & extensio sumi etiam possunt pro modis substantiae, quatenus scilicet una & eadem mens plures diversas cogitationes habere potest (...). Tuncque modaliter a substantia distinguuntur, & non minus clare ac distincte quam ipsa possunt intelligi: modo non ut substantiae, sive res quaedam ab aliis separatae, sed tantummodo ut modi rerum spectentur. Per hoc enim, quod ipsas in substantiis quarum sunt modi consideramus, eas ab his substantiis distinguimus, & quales revera sunt agnoscimus. At e contra, si easdem absque substantiis, quibus insunt, vellemus considerare, hoc ipso illas ut res subsistentes spectaremus, atque ita ideas modi & substantiae confunderemus.* *Principia Philosophiae* I, LXIV (VIII - 1, 31) (el subrayado es mío).

se conoce tan clara y distintamente como la del alma; y los conocemos tal como son, verdaderamente; como estando en el alma (substancia de la que son modos).

La consistencia gnoseológica de estas cualidades estriba en la concepción del pensamiento como cualquier fenómeno consciente ⁴⁶, como idea cualquiera que informa al espíritu mismo: "*Bajo el nombre de pensamiento abarco todo aquello que de tal modo está en nosotros, que tenemos conciencia inmediata de ello. Así todas las operaciones de la voluntad, del intelecto, de la imaginación y de los sentidos son pensamientos (cogitationes)*" ⁴⁷. Son pensamientos lo que está en nosotros de tal manera que tenemos conciencia inmediata de ello, así puede haber unas afecciones meramente corpóreas, de las que no se siga un corre alto anímico, que no haya conciencia de ellas y, que por lo tanto no sean pensamientos. "*Y así, no designo con el nombre de ideas las solas imágenes de mi fantasía; al contrario no las llamo aquí ideas en cuanto están en la fantasía corpórea, estas están pinadas en ciertas partes del cerebro, sino sólo en cuanto informan el espíritu mismo aplicado a esa parte del cerebro*" ⁴⁸ "*Por la palabra pensamiento, entiendo todo aquello, que ocurre en nosotros de tal manera, que tenemos conciencia de ello. Y así no sólo intelligir, querer, imaginar, sino también sentir, es aquí lo mismo que pensar (cogitare)*" ⁴⁹.

46. "Cogitationes nomine, intelligo illa omnia, quæ nobis consciis in nobis siunt, quatenus eorum in nobis conscientia est" *Principia Philosophiæ* I, IX (VIII-1, 7).

47. "Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut eius immediate consciis simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis & sensuum operationes sunt cogitationes". *Secundæ Responsionis* (VI, 160).

48. "Atque ita non solas imagines in phantasia depictas ideas voco; imo ipsas hic nullo modo voco ideas, quatenus sunt in phantasia corporea, hoc est in parte aliqua cerebri depictæ, sed tantum quatenus mentem ipsam in illam cerebri partem conversam informat" *Secundæ Responsiones* (VII, 160-161).

49. "Cogitationes nomine, intelligo illa omnia, quæ nobis consciis in nobis siunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hinc quod cogitare" *Principia Philosophiæ*, I, IX (VIII - 1, 7).

Según las afirmaciones primigenias y novedosas sobre la mente, a la pregunta qué es la *res cogitans*, no hubiéramos tenido más que contestar que es pensamiento, substancia pensante, principio de pensar. Nos encontramos aquí con una concepción distinta, en la que no se afirma nada de lo dicho sino que se sostiene que la *res cogitans* es una cosa que duda; conoce, afirma, niega: hasta aquí está ejemplificando modos de conocer de la *res cogitans*, que es también cosa que quiere y no quiere, he aquí modos de querer (voliciones), pero lo que más sorprende es que concluye hablando de un modo del todo nuevo la *res cogitans* es también cosa que siente, de manera que sufre también afecciones provenientes de los sentidos ⁵⁰.

a) Las operaciones del alma: pensamiento y voluntad ⁵¹

Las objeciones hechas a Descartes por las contradicciones resultantes del tema que venimos estudiando, le llevaron a tocarlo expresamente en la última de sus obras aparecidas antes de su muerte: Las Pasiones del Alma, en donde trata de evitar incurrir en la ambigüedad de llamar unas veces acciones del alma a aquello que llamaba otras veces pasiones: ambigüedad en la que había caído pues mientras que al referirse al *cogito* parecía que hablaba de acción del alma, cuando hablaba de la voluntad decía que era esta la parte activa del alma y el pensamiento la parte pasiva.

Citaremos claros ejemplos del pensamiento y la voluntad como modos, que es lo que en este inciso nos ocupa.

50. *cfr.*, *Meditationes*, Meditatio II (VII,27), (el modo de sentir de la *res cogitans*, lo explicaremos en el inciso sobre las pasiones del alma).

51. El pensamiento y la voluntad pueden ser el atributo del alma, cuando los consideramos en su pureza inicial, sin embargo también pueden ser afecciones, modos del alma.

"No queda en nosotros nada que no debamos atribuir a nuestra alma, más que nuestros pensamientos, los cuales son principalmente de dos géneros: a saber, unos son las acciones del alma, los otros son sus pasiones" 52. "Todos los modos de pensar, que experimentamos en nosotros, pueden referirse a dos generales: uno de los cuales es la percepción, u operación del intelecto; y el otro la volición u operación de la voluntad. Pues sentir, imaginar y el puro inteligir, son sólo diversos modos de percibir; así como desear, rehusar, afirmar, negar, dudar, son diversos modos de querer" 53.

"Yo no pongo otra diferencia entre el alma y sus ideas, que la que hay entre un trozo de cera y las diversas figuras que ésta puede recibir. Y como no es propiamente una acción, sino una pasión en la cera, el recibir diversas figuras, así me parece que es también una pasión en el alma el recibir tal o cual idea, y que solas sus voluntades (voliciones) son acciones" 54.

Vemos entonces que el alma, que es pensamiento, tiene una única modificación: pensamientos, los cuales o son pasivos, es decir modifican al alma sin que ella ejerza

52. (...) ne reste rien en nous que nous devons attribuer à nostre ame, sinon nos pensées, les quelles sont principalement de deux genres: à sçavoir, les unes sont les actions de l'ame, les autres sont les passions" *Passions de l'ame* (XI. 342).

53. "Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt: quorum unus est pers-ceptio, sive operatio intellectus; alius vero volitio, sive operatio voluntatis. Nam sentire, imaginari, & pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi; ut & cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare, sunt diversi modi volendi" *Principia Philosophiæ*, I, XXXII (VIII - 1, 17).

54. Je ne mets autre difference entre l'ame & ses idées, que comme entre un morceau de cire & les diverses figures qu'il peut recevoir. Et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'ame de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontez qui soient des actions" (CCCXLVII) *Descartes au P. [Mesland]* leyde, 2 mai 1644? (IV, 113).

una causalidad eficiente, sino que únicamente padece y ello son las *cogitationes*; o son activos, en los que el alma verdaderamente opera, actúa, y ello son las voliciones. El alma es pensamiento y sus operaciones son pensamientos que pueden ser volitivos o intelectuales.

Parece que en este ejemplo el alma, cosa pensante, es la cera; las pasiones o ideas son las figuras; y la acción que provoca una configuración u otra es la voluntad. Si esto es así resultaría entonces que la voluntad es causa y el pensamiento efecto. Por lo que la voluntad siempre es acción y el pensamiento pasión.

Notamos en estas tesis la confusión de las ideas como modos que a su vez son o pasivos o activos; y poca claridad en las nociones de pensamiento y voluntad pues no se ve con nitidez dónde termina la actividad de una y comienza la de la otra, ni cuando son modo y cuando atributo.

a. 1) La voluntad

La voluntad es, para Descartes, la actividad del alma por medio de la que quiere, es eminentemente acción .

Las acciones del alma son todas sus voliciones que sólo dependen y provienen del alma, las cuales se dividen en:

a) acciones del alma que terminan en ella: pertenecen a esta división los pensamientos que son tenidos por nosotros voluntariamente, o cualquier otra acción del alma que termine en ella misma: " *Cuando nuestra alma se pone a imaginar*

alguna cosa que no existe como a figurarse un palacio encantado o una quimera; y también cuando se pone a considerar cualquier cosa que es solamente inteligible y no imaginable, por ejemplo, a considerar su propia naturaleza: las percepciones que tiene de estas cosas dependen principalmente de la voluntad que hace que las perciba; por eso se acostumbra considerarlas como acciones, más bien que como pasiones" 55.

b) acciones del alma que terminan en nuestro cuerpo: aquí se encuadran aquellas percepciones, imaginaciones, etc. que también se tienen de manera voluntaria, pero que ejercen un influjo sobre el cuerpo 56.

a.2) Las pasiones del alma

Se dividen en:

a) Percepciones de voluntades: Tienen como única causa el alma, son aquellas modificaciones del alma por la voluntad, es decir cuando el alma percibe qué quiere y esto se da mediante una percepción, es por tanto una pasión: "*Nuestras percepciones (...) que tienen por causa el alma, son las percepciones de nuestras voliciones, y de todas las imaginaciones u otros pensamientos que de ella dependen. Pues es cierto que no podríamos querer ninguna cosa, que no percibiríamos por el mismo medio que la queremos. Y aunque, con respecto a nuestra alma, sea una acción querer*

55. Lors que nostre ame s'applique a 'imaginer quelque chose qui n' est point comme a se représenter un palais enchanté ou une chimere; & aussi lors qu'elle s' applique a considerer quelque chose qui est seulement intelligible, & non point imaginable, par exemple, à considerer sa propre nature: les perceptions qu'elle a de ces choses dependent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit. C' est pourquoy on a costume de les considerer comme des actions, plustost que comme des passions". *Passions de L'ame* (XI, 344).

56. *cf.*, *Passions de L'ame*, (XI, 344).

cualquier cosa, puede decirse que en ella percibir qué quiere es una pasión. No obstante, a causa de que esta percepción y esta voluntad no son en efecto más que una misma cosa, la denominación se hace siempre por lo que es más noble, y por eso no se acostumbra llamarla una pasión, sino sólo una acción" 57

Vemos en este estatuto del pensamiento otra de las novedades cartesianas, para Descartes el pensamiento siempre es pasivo, se da por un influjo absoluto de la voluntad, se pone en marcha desde ella y por ella, por lo que no hay propiamente ninguna acción en él. El pensamiento, como las diversas figuras que va adquiriendo la cera, va recibiendo las distintas configuraciones, que serán de una manera o de otra por imperio de la voluntad, es decir, según lo que la voluntad quiera será lo que el pensamiento perciba. Esto se da cuando el alma percibe aquello que quiere, es por esto que se dice que han de ser de la misma naturaleza, es este el tipo de pensamientos en los que no hay influjo del cuerpo, que tienen como causa el alma, la voluntad que los quiere: No podemos querer una cosa que no percibamos por el mismo medio que la queremos.

Esta percepción y esta voluntad no son en efecto más que una misma cosa para Descartes. Son dos caras de una misma moneda, es difícil clarificar qué estatuto metafísico da a estas dos realidades que no son más que una misma cosa, parecería que en un mismo acto la voluntad, al tiempo que quiere, requiere percibir aquello que

57. Nos perceptions (...) qui ont l'ame pour cause, sont les perceptions de nos volontez, & de toutes les imaginations ou autres pensées qui en dépendent. Car il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose, que nous n'apercevions par mesme moyen que nous la voulons. Et bien qu'au regard de nostre ame, ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut. Toutefois, à cause que cette perception & cette volonté ne sont en effect qu'e une mesme chose, la denomination se fait toujours par ce qui est le plus noble; & ainsi on n'a point coutume de la nommer une passion, mais seulement une action " *Passions de L'ame* (XI, 343).

quiere; se quiere una cosa por el mismo medio que se recibe, y son acciones de una misma naturaleza.

b) Percepciones de imaginaciones o pensamientos: son los pensamientos no puros, es decir aquellos en los que se da un influjo de los sentidos y en los que no interviene la voluntad, como aquellas imágenes que tenemos en sueños ss.

Existen pensamientos no perfectos que son aquellos que no son provocados únicamente por la voluntad, sino que el cuerpo también ejerce su influjo, no directamente - como es tesis en su pensamiento- sino que existe alguna alteración corpórea que tiene un correlato anímico, estos pueden ser conocimientos sensibles o sentimientos.

En el conocimiento sensible la percepción no es pura. Estos pensamientos que provienen del cuerpo son modos del alma que pueden ser:

-pasivos en relación al cuerpo, cuando son movidos por la imaginación, o por la memoria, la vista, etc.

-activos, cuando actúan sobre algún sentido y cuando se proponen examinar algo que pueda referirse al cuerpo, entonces su idea se forma en la imaginación todo lo distintamente que se puede, y muestra a los sentidos externos la cosa misma que representa ss.

58. *cf.*, *Passions de L'ame*, (XI, 343).

59. *cf.*, *Regulae ad directionem ingenii*, Regula XII (X, 411-417).

Para Descartes el conocimiento sensible es pasivo, aún en la supuesta actividad que se da cuando estas percepciones actúan sobre algún sentido, pues esto no es más que la intercomunicación que existe en las potencias. Para Tomás de Aquino, si bien a nivel de sensibilidad hay inmutación y, en este sentido hay pasividad, esta se encuentra en el órgano que es capaz de recibir una forma, lo cual es condición de posibilidad del conocimiento, pero no es el conocimiento mismo; el conocimiento - aún el sensible- es el acto donde cognoscente y conocido son uno sólo (al ver tengo lo visto), es activo.

Los sentimientos en Descartes también se nos presentan como confusos modos de pensar como son el hambre, la sed, el dolor, estos se diferencian del conocimiento que comienza o termina en los sentidos, ya que mientras que estos son imágenes de ciertos movimientos transmitidos o provenientes del cuerpo (sentidos); los sentimientos tienen el carácter de signos, son como invitaciones a responder por vías más rápidas que la voluntad refleja, fundada en la captación de dichos movimientos corporales 60.

Entendiendo estos modos en los que de cierta manera interviene el cuerpo (pasiones y sentimientos), y aquellos otros modos en los que no interviene (pensar y querer), conocemos cómo la cera: pensar-atributo, recibe diversas figuras: pensar-modo. Las cuales pueden ser, cuando no hay más que influjo de la voluntad: puro inteligir, y en su caso imaginar; y cuando hay influjo de los sentidos: sentir, y otro tipo de imaginación (sensible). Siendo todo esto diversas ideas de una misma sustancia.

60. *cf.*, *A Regius*, enero de 1642, (II, 493).

b) El conocimiento de la naturaleza de la mente a través de los modos de pensar

A mi parecer existen en Descartes, dos maneras de acceder a la esencia del alma o mente humana, la primera y principal: en la intuición del *cogito*, la segunda a través de los modos o afecciones del pensamiento.

La primera se da cuando el método es aplicado perfectamente y se tiene una intuición pura, como lo logra Descartes en el descubrimiento del *cogito* ⁶¹, en la intuición clara y distinta de la naturaleza de la mente que aparece una vez que se ha puesto en duda todo, menos el hecho de pensar como atributo; pero esto -suponiendo que sea posible- en la realidad del hombre como siendo en un cuerpo y en un mundo rodeado de objetos externos a él, es muy difícil que se consiga, y para que se de se necesita de todos los elementos que se presuponen para la iluminación *cogito ergo sum*.

Recordemos que no es este el único modo de adquirir conocimientos claros y distintos, postulado en el método, aunque sí el más perfecto. Existe también el análisis por el que en el dividir cada una de las dificultades en tantas partes como sea posible, se logra llegar de lo oscuro a lo simple, esto se aplica cuando se tienen cuestiones imperfectas. Y las ideas, en cuanto modos, no son perfectas.

Es esto lo que afirma Descartes en el número XI de los Principios: "*Y cuantas más (afecciones o cualidades) observemos en esa cosa o substancia, tanto más claramente la conoceremos. Es por esto evidente que observemos más en nuestra mente que en*

61. Acceso a la substancia expuesto en el inciso: La revelación de la esencia del alma en el cogito.

ninguna otra cosa, por que todo lo que nos permite conocer algo nos lleva también con mucha mayor certeza al conocimiento de nuestra mente. Como cuando juzgo que existe la tierra, por que la toco o la veo, con mas razón debo juzgar por eso mismo que existe mi mente: pues es posible quizá , que juzgue que toco la tierra aunque no exista ninguna tierra, pero no es posible que yo juzgue esto y que mi mente, que juzga aquello, sea nada; y así en las demás cosas" 62.

El alma tiene infinidad de cualidades por las que puede denominarse tal, es decir, pensamiento; así vemos que puede haber error en una apreciación sensible, en la que interviene el cuerpo, pero al margen del error de los sentidos, el correlativo pensamiento: "juzgar que toco" me remite ciertamente a que si estoy juzgando; más genéricamente: pensando, no es posible que sea nada, pues cómo pensaría -al margen de que pueda ser en relación con la realidad un pensamiento verdadero o falso- todos los modos del pensamiento nos proporcionan evidencia de que pienso. En cierta manera se puede llegar al atributo pensamiento a través de sus manifestaciones: si el alma es pensamiento, todas sus manifestaciones serán pensamientos de un modo u otro y, por otro lado, si todas las afecciones del alma son pensamientos, el alma será pensamiento, pensamiento principio de pensamientos , facultad de pensar.

De esta manera se va de lo oscuro (ideas modo) a lo claro (idea atributo), de cuestiones imperfectas a cuestiones perfectas. En este acceso se han dividido las

62. " & quo plures in eadem re sive substantia reprehendimus, tanto clarius nos illa cognoscere. Plura vero in mente nostra, quam in ulla alia re a nobis reperi, ex hoc manifestum est, quod nihil plane efficiat, ut aliquid aliud cognoscamus, quin idem etiam multo certius in mentis nostrae cognitionem nos adducat. Ut si terram iudico existere, ex eo quod illam tangam evideam, certe ex hoc ipso haduc magis mihi iudicandum est mentem meam existere: fieri enim forsam potest ut iudicem me terram tangere, quamvis terra nulla existat; non autem, ut id iudicem, & mea mens quae id iudicat nihil sit: atque ita de caeteris. *Principia Philosophiae I, XI, idem.*

dificultades en tantas partes como es posible, ejemplo de ello es cómo Descartes ha clarificado con precisión los distintos modos que afectan a la substancia y ha especificado cómo es y cómo afecta cada uno, así mismo ha enunciado lo que es un modo y cómo estos nos hablan de que hay algo en lo que subyacen pues no puede haber afecciones de la nada.

En relación a la claridad y distinción con la que se conocen los modos, podríamos notar una aparente desviación del modo habitual de pensar de Descartes, pues nos dice que cuantas mas afecciones o cualidades observemos en esa cosa o substancia (*res cogitans*), tanto más claramente la conoceremos, parecería esto una contradicción con las aserciones anteriores, en las que se decía que se conoce más clara y distintamente en aquellos pensamientos en los que no hay ningún influjo externo sino que únicamente se manifiesta el alma pura; en un conocimiento intuitivo, innato, al que se llega por la duda. Pero lo que manifiesta no es la misma duda; sino la realidad del pensar como atributo que se encuentra en la misma duda, por lo tanto, no se ve a la duda, sino al mismo pensamiento en ejercicio; y es por ello que no dice: yo dudo entonces yo soy, sino yo pienso entonces soy.

Sin embargo esa contradicción no es más que aparente pues recuérdese que en el método están estipuladas diversas maneras de llegar a verdades claras y distintas, de modo que a través del análisis de las proposiciones oscuras, de la deducción de lo indeterminado a elementos determinados, se llega a reducir todo a la claridad y distinción. Evidentemente esta claridad nunca llegará a la de su paradigma (la idea de la *res cogitans*), pero sí a los elementos de claridad y distinción.

De esta manera a través de los modos se puede llegar a los atributos de los que son modo, mediante el análisis deductivo, logrando la evidencia clara y distinta del alma como pensamiento.

Es importante aclarar que no por el hecho de que se postule la existencia de afecciones del alma, se deja por ello de reconocer que hay una substancia que las sostiene, por lo que aquí puede encontrarse la posibilidad de hablar de la existencia del pensamiento como atributo y como modo: "(...) *para saber que conocemos nuestra mente no sólo antes y más ciertamente, sino también más evidentemente que el cuerpo, hay que observar que es muy evidente por luz natural que no hay afecciones o cualidades de la nada; y por tanto, donde quiera que observemos algunas, debe hallarse necesariamente una cosa o substancia a la que pertenezcan*" ⁶³ Es también por ello que en la afección pensamiento se manifiesta aquello que lo sustenta: el mismo pensamiento como esencia del alma, como principio y facultad del pensar. Es evidente por la luz natural que si observo la afección (o modo) pensamiento (*cogitare*), debe hallarse necesariamente una substancia a la que pertenezca. Aunque este no es el razonamiento más nítido que se puede hacer para acceder al alma como *res cogitans*.

4. Actualidad y pasividad del pensar

A la luz de todo lo expuesto acerca del pensamiento, parece que este se encuentra siempre en acto y que el alma es pensar siempre. Ese pensar puede ser su misma

63. "Jam vero ut sciatu mentem nostram non modo prius & ceterius, sed etiam evidentibus quam corpus cognosci, notandum est, lumine naturali esse notissimum, nihili nullas esse afecciones sive cualitates; atque ideo ibincue aliquas deprendimus, ibi rem sive substantiam cuius ilae sin, necessario inveniri". *Principia Philosophiae* I, XI (VIII-1,8).

naturaleza y en ocasiones pensar otras realidades en donde es un pensar no puro. Por lo que podemos hablar de la actualidad del pensar como atributo y la actualidad del pensar como modo.

a) Actualidad y pasividad del pensar como atributo:

En la correspondencia con Arnaud Descartes, deja perfectamente sentada la consideración del pensamiento como siempre en acto: "*(...) parece necesario que la mente piense siempre en acto: porque el pensamiento constituye su esencia, del mismo modo que la extensión constituye la esencia del cuerpo, y no se concibe como un atributo; que puede estar presente o ausente, como se concibe la división o movimiento de las partes*" 64.

Al decir que la mente piense siempre en acto, parece que más que referirse a verdadera actividad en él, se está refiriendo a su permanencia, es actual en cuanto que permanece.

Descartes ha dicho que el pensar es la concepción del puro y atento espíritu o mente, pues es lo único que no puede separarse de mí, pues yo soy mientras pienso; afirma que soy sólo una cosa pensante (nótese que no dice que sea una cosa con capacidad de pensar); sostiene que intelección y cosa (que entiende se identifican, si como la palabra entendimiento, no en el sentido de facultad (en sentido clásico), sino

64. "(...) necessarium videtur ut mens semper actu cogitet: quia cogitatio constituit eius essentiam, quemadmodum extensio constituit eius essentiam corporis, nec concipitur tanquam attributum; quod potest adesse vel abesse, quemadmodum in corpore concipitur divisio partium vel motus " DXVIII (Descartes pour Arnaud Paris, 4 juin 1643), (V, 193).

en el de cosa que entiende; que el pensar es la pura transparencia del yo ante sí mismo, etc. Frases todas en las que se está hablando de una realidad en acto.

No obstante, la aparente actualidad del pensar como atributo, continúa vigente la confusión, pues ya hemos citado textos en los que afirma que lo activo en el alma es la voluntad.

El pensamiento en estricto sentido es pasivo en el sistema cartesiano. Por un lado la intuición tiene una fuerte carga de pasividad, aún en Descartes parece que surge en un momento de deslumbramiento pasivo del *cogito* por la claridad y distinción. Por otro lado la fuerza de la afirmación de Tomás de Aquino de que el conocimiento es acto cuando es uno con el objeto conocido, no nos deja salida para postular acción en la intuición primigenia del *cogito*, pues al ser un *cogito* sin *cogitatum*, carece de actividad o acto, sin *cogitatum* nos queda la pura potencia. Pero si Descartes sostiene que el *cogito* puro es acto, entonces tiene una fuerte carga de subjetividad, ya que esa actividad no le puede venir más que de la voluntad, pues el acto de la operación cognoscitiva cartesiana es por influjo de la voluntad. Si aceptamos la aparente actividad del pensamiento, entendemos por qué el pensamiento tiene, para nuestro autor, una función constitucional. Sin embargo no por ello el *cogito* en cuanto pensamiento, llega a ser actividad, pues aunque la voluntad lo pone en marcha, no le comunica su actividad, de manera que el *cogito* es actividad si es actividad voluntaria. *"Así pues, el planteamiento de Descartes tiene este significado: supuesto que los actos de la voluntad sean tan fuertes que sometan enteramente al conocimiento, que es pasivo y sólo funciona en tanto que deja que en él transparezcan los actos de la voluntad, son válidas las expresiones: volo ergo sum y volo ergo cogito"*⁶⁵. "El

65. POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, I., *op.cit.*, p. 92.

cogito-sum no es coherente con la ontología cartesiana, porque de una pasividad no se infiere directamente el ser"⁶⁶ entonces la realidad del espíritu en último término es voluntaria. Y a pesar de que lo sea, esa voluntad nunca ejerce influencia sobre el mismo acto conocer.

Podemos preguntarnos entonces por qué ese sometimiento del pensamiento a la voluntad, encontrando la respuesta, a mi parecer más certera en Polo: "*El sometimiento del pensamiento a la voluntad, es por un interés pragmático desmedido que busca garantías*"⁶⁷.

b) la voluntad-modo como acción del alma, y el pensar modo como pasión

Arnaud, en las Objeciones a las Meditaciones V, le plantea: "*Aunque dudo de sí, cuando dices que no puede separarse de ti el pensamiento, entiendes que, mientras eres, piensas indefinidamente(...) en verdad, no se persuadirán de esto, los que no comprenden cómo puede pensar el que se halla en estado de sopor letárgico, o también en el útero (materno)*"⁶⁸.

A lo cual, un vez más responde Descartes: "*Dudas, según dices, de si yo creo que el alma piense siempre. ¿Pero por qué no habría de pensar siempre, siendo una substancia pensante? y ¿qué hay de extraño en que no recordemos los pensamientos*

66. *idem.*

67. *idem.*

68. *Quamquam haereo. an. cum dicis non posse cogitationem divelli a te, intelligas te quandiu es, indefinenter cogitare(...); verum ii non persuadebuntur, qui non capiunt quo modo possis aut aut per soporem lethargicum, aut in utero etiam, cogitare* " *Objectiones quintae*, (VII, 264).

que hemos tenido en el vientre de nuestra madre, o durante un letargo etc., pues ni siquiera nos acordamos de muchas cosas, que sabemos muy bien haber tenido, mientras somos adultos, sanos y despiertos? Y la razón es que para recordar aquellos pensamientos que la mente ha tenido, cuando está unida al cuerpo; es necesario que queden algunos vestigios de los pensamientos impresos en el cerebro, de suerte que, dirigiéndose a ellos el espíritu y aplicando sobre ellos su pensamiento, llegue a acordarse: pues bien ¿qué tiene de extraño que el cerebro de un niño o un letárgico sea inepto para recibir estos vestigios?" 69.

En el pensamiento como modificación de la substancia, no debería ser necesario hablar de una actualidad permanente del pensar, si consideráramos que no estamos hablando de la esencia de aquello, por lo que si deja de pensar, la substancia permanecería siendo ella misma. Sin embargo al afirmar no una substancia cualquiera sino una substancia pensante, esta sí ha de estar pensando siempre, pues de no ser así dejaríamos de ser.

Por otro lado en el pensamiento como modo no hay verdadera actividad, por lo que el admitirla es adoptar una vez más una posición opuesta a la mantenida en otras ocasiones, pero innegable. Se manifiesta nuevamente una ambigüedad y diversidad en las nociones utilizadas en un momento y otro de su filosofía. Puede, hasta cierto punto, salvarse esta contradicción diciendo que en realidad el pensamiento, en cuanto

69. Hæres vero, inquis, an ergo existimem animam semper cogitare. Sed quidni semper cogitaret, cum sit substantia cogitans? & et quid miri quod non recordemur cogitationum quas habuit in matris utero, vel in lethargico &c., cum nequidem recordemur plurimarum, quas tamen scimus nos habuisse, dum essemus adulti, sani, & vigilantes. Ad recordationem enim cogitationum quas mens habuit, quandiu corpori est conjuncta, requiritur ut quaedam; ipsarum vestigia in cerebro impressa sint. ad quæ se convertendo, sive se applicando, recordatur: quid autem miri, si cerebrum infantis vel lethargici vestigiis istis recipiendis sit ineptum?" *Quintae Responsiones*, (VII, 356).

operación de entender es pasión, pero aún siendo así piensa siempre, entendiendo - como lo hemos hecho- actualidad en cuanto permanencia.

Descartes está cifrando la actualidad del pensar en la permanencia. Si se piensa siempre, el pensamiento es acto. El *cogito* es permanencia: presencia siempre atenta del espíritu.

Para Tomás de Aquino la actualidad del cogito no se fundamenta en la permanencia del mismo cogito sino en el alma como acto primero del cual emerge la potencia cognoscitiva, que en cuanto potencia tiene como acto propio la operación.

c) El pensar como atributo y como modo

Si Descartes postula, como esencia del alma, la actualidad del pensamiento, en el que se dan posteriores modificaciones, actos ulteriores. Podemos cuestionarnos ¿Qué implicaciones puede tener que el alma sea el acto de pensar o de querer? Si lo más radical en el hombre es el alma y lo más radical del alma es su esencia, esto quiere decir que el hombre es pensar; entonces cómo puede pensar esto o aquello si es pensar, parece que es necesario que en el hombre exista un principio que sea el que esté en acto, que tenga facultades o potencias capaces de actualizarse y de ser en acto con un objeto u otro. Para Santo Tomás el pensar, se hace uno con su objeto, por lo que no puede ser un pensar indeterminado en acto, con capacidad de recibir actualizaciones distintas en su mismo estar en acto.

Otra paradoja, no más fácil de resolver, es la realidad de diversas operaciones como surgiendo del *cogito* inicialmente puro, pues vemos que el pensamiento en

cuanto atributo es un pensar, pero un pensar puro, sin contenidos externos, pero a su vez ese acto sufre afecciones de los diversos modos, afecciones que modifican, en cierta manera, a la substancia, y que son diversos modos de pensamiento posibilitados por el mismo *cogito* puro.

En la carta DXXIII, el constante adversario Arnaud, le cuestiona lo mismo que nosotros nos preguntamos -aunque con lenguaje distinto- "(...) apenas puede entenderse, de qué manera el pensamiento en general puede abstraerse de este o aquel pensamiento, si no es por el intelecto (...) Además, la cosa singular y de esencia determinada debe ser singular y determinada, y, por tanto, si la esencia de la mente fuese el pensamiento, debería constituir aquella esencia no el pensamiento en universal, sino este o aquel pensamiento, lo que sin embargo no puede decirse. (...) A no ser que se diga que el pensamiento de nuestra mente es siempre uno mismo, que ahora mira a este objeto, ahora a aquél, lo cual disiento vehementemente que pueda decirse con verdad" 70.

Arnaud se da cuenta de la diversidad postulada entre el pensar substancial y permanente y, las modificaciones de esa substancia; por lo que le manifiesta que si quiere distinguir dos realidades, a cada una de las cuales le asigna el pensamiento actual o consciente, tal distinción o es de razón, o conviven en el alma realidades contradictorias. Concebir la esencia del alma constituida por el pensamiento-substancia es concebir un ente de razón, una ficción, no el alma racional, que es algo

70. "(...) vix intelligi potest, quomodo cogitatio in universum ab hac vel illa cogitatione abstrahi possit, nisi per intellectum (...). Doinde res singularis & determinatae essentiae singularis & determinata esse debet, ideoque si mentis essentia cogitatio esset, non cogitatio in universum, sed haec vel illa cogitatio, essentiam illius constitueret deberet, quod tamen dici non potest (...); nisi forte dicatur eandem semper esse mentis nostrae cogitationem, quae nunc hoc, nunc illud obiectum respiciat, quod vehementer ambigo, a,1 vero dici possit." DXXIII *Arnaud a Descartes*, juillet 1648, (V, 213-214).

real y existente. Esta, como es una cosa singular y concreta en cada individuo, ha de estar constituida por una esencia singular y concreta; más si los únicos pensamientos singulares y concretos son los modos; el alma habrá de estar constituida por uno de ellos, lo cual no puede afirmarse, o sólo que sea uno el pensamiento constitutivo del alma y que, en momentos sucesivos, vaya teniendo como término de referencia cada uno de los objetos que se van percibiendo. O que lo que conocemos de nuestro pensamiento sea, lo que hayamos por introspección cuando conocemos con claridad y distinción. Encontrando en tales casos, que el pensamiento es modificación del sujeto, del yo, y que ese yo: la mente, se nos presente siempre como algo permanente, modificable y modificado por aquellos pensamientos que continuamente vienen a la existencia y dejan de existir, mientras que el alma sigue siendo. Por tanto, la única fuente, que según el propio Descartes, tenemos para saber algo de nuestro pensamiento y de nuestra alma, nos dice que aquel y esta son realidades completamente distintas y que la *res cogitans* ni es un pensamiento ni la suma de todos ellos. Y no encontramos nada que contradiga lo que esta introspección manifiesta; por lo que con razón concluye Arnaud que disiente vehementemente que aquello pueda decirse con verdad ⁷¹.

Descartes, como suele hacerlo, no contesta directamente, ni claramente: *"He procurado quitar la ambigüedad de la palabra pensamiento en los artículos 63 y 64 de la primera parte de los Principios. Pues así como la extensión, que constituye la naturaleza del cuerpo, difiere mucho de las variadas figuras o modos de extensión que presenta, así el pensamiento, o naturaleza pensante, en la que considero que consiste la esencia de la mente humana, es muy diferente de este o aquel acto del pensamiento, y depende de la mente misma que obtenga estos o aquellos actos de*

71. cfr., MUÑOZ, J. La esencia de la mente humana, op. cit., p. 24.

pensar, pero no que sea una cosa pensante, del mismo modo que depende de la llama, como causa eficiente, que se extiende hacia esta o aquella parte, pero no que sea una cosa extensa. Del mismo modo, por pensamiento no entiendo algo universal que comprenda todos los modos del pensar, sino una naturaleza particular, que recibe todos esos modos, así como la extensión es una naturaleza que recibe todas las figuras" 72.

En estos párrafos vuelve a ratificar su concepción de que el pensamiento constituye la esencia de la mente humana, afirmando la identificación de pensamiento con naturaleza pensante, y declara nuevamente la diferencia entre pensamiento-esencia del alma y pensamiento-modo de la misma, aclarando que el alma no se da a sí misma el ser, pero en cambio sí es ella la que produce sus pensamientos y, por último, que pensamiento (esencia del alma), no es una noción universal que abarque todas las clases de pensamientos, no es una noción genérica contenida en los pensamientos de todas clases, sino que es una naturaleza particular que recibe las modificaciones de las diferentes clases de pensamientos.

Qué dice entonces en su respuesta, para justificar esa unidad y duplicidad contradictorias, atribuidas tantas veces por él al pensamiento y que su correlativo no ve en modo alguno cómo puedan verificarse en la realidad. Como se ve, parece no

72. "Ambiguitatem vocis cogitatio tollere conatus sum in articulo 63 & 64 primæ partis Principiorum. Ut enim extensio, quæ constituit naturam corporis, multum differt a variis figuris siue extensionis modis, quos induit; ita cogitatio, siue natura cogitans, in qua puto mentis humanæ essentialiam consistere, longe aliud est, quam hic vel illi actus cogitandi, habetque mens a seipsa quod hoc vel illos actus cogitandi eliciat, non autem quod sit res cogitans, ut flamma etiam habet a seipsa, tanquam a causa efficiente, quod se versus anc vel illam partem extendat, non autem quod sit res extensa. Per cogitationem igitur non intelligo universale quid, omnes cogitandi modos comprehendens, sed naturam particularem, quæ recipit omnes illos modos, ut etiam extensio est natura, quæ recipit omnes figuras" DXXXV, *Descartes por [Arnauld]*, Paris, 29 juillet 1648 (V, 221).

decir nada nuevo ni suficientemente justificativo. Descartes afirma una vez más, la diferencia entre pensamiento-substancia, esencia del alma; y pensamiento-modo, afección que está en aquella.

No obstante la respuesta de Descartes, a la objeción de Arnaud es muy atinada, no existe el pensamiento en general, la esencia de algo no puede ser un universal lógico, pues dejaría de ser esencia real, la esencia únicamente es lo singular y concreto, es decir lo que hace que el ente sea lo que es en la realidad, no existen esencias universales: Si para Descartes el pensamiento es la esencia del alma, y es particular cuando piensa modalmente una cosa u otra, de aquí se sigue que la esencia del alma no puede encontrarse en el pensamiento en universal, en el *cogito* primigenio, pues en ese momento no piensa nada concreto, y al sostener esto nos alejamos del intento cartesiano (fundar la esencia en el pensamiento puro); y que si la encontramos en el pensar modal estamos fundando la esencia en pensamientos no puros, en pensamientos variables, y sobre todo, qué consistencia puede tener esa esencia, pues si el pensamiento es en cierto modo (intencionalmente), todas las cosas: "*El intelecto es potencia receptiva de todas las formas*"⁷³ y el alma es el pensamiento en cuanto pensado, intencional (como he afirmado), entonces la esencia varía según lo que se conozca, pues lo particular es este o aquel pensamiento. Como es lógico se disiente vehementemente que esto pueda decirse con verdad, pues la esencia del alma es determinada, es singular, pero no en cuanto conocimiento, sino en cuanto acto, forma, que no es pensamiento sino que se ordena al pensamiento.

Intentaremos, en una de las objeciones que hace Hobbes a Descartes, buscar otra posible explicación a la diversidad atribuida al pensamiento

73. DE AQUINO, T., *De Anima*, III, 13, 790.

Le dice Hobbes: " *'Yo soy una cosa que piensa', está muy bien dicho, porque del hecho de pensar o de tener una idea, ya sea estando despierto o dormirlo, se infiere que soy pensante; porque las dos cosas: 'pienso y soy pensante' significan lo mismo. Del hecho de ser pensante se infiere que 'soy' porque lo que piensa es algo. Pero donde nuestro autor agrega: 'es decir, un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón' (vd infra cap. IV, cita # 4), nace una duda; porque ese razonamiento: 'soy inteligente, luego soy un intelecto' no me parece que esté bien deducido, porque de la misma manera se podría decir: 'Soy un paseante, luego soy un paseo' "* 74 .

La réplica de Hobbes, es sumamente oportuna para la paradoja que continúa latente sobre el postulado cartesiano. Del hecho de pensar se sigue, con verdad, que soy, pues si se piensa es porque se es algo; más de ahí no se sigue que se sea un espíritu, un alma, un entendimiento o una razón, que es precisamente lo que ha sostenido Descartes, en eso consiste su novedad. Del hecho de que pensemos y que por ello seamos, no se sigue que seamos *res cogitans* (con toda la fuerza que tiene esta afirmación en Descartes).

Veamos qué le contesta:

"Donde digo: 'es decir un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón', etc, no me he querido referir solamente a las facultades, sino también a las cosas dotadas de la facultad de pensar, como generalmente se entiende por las dos primeras, y bastante a menudo también por las dos últimas: cosas que he explicado tantas veces y

74. *Objectiones Tertiae* (VII, 172).

en términos tan claros, que no veo cómo hayan podido dar lugar a dudas. Y los ejemplos del paseo y del pensamiento no se corresponden, porque por paseo se entiende únicamente la acción, mientras que por pensamiento se entiende, a veces, la acción, a veces la facultad, a veces la cosa en que la facultad reside. Y yo no digo que la intelección y la cosa que entiende sean lo mismo, ni que el entendimiento se identifique con la cosa que entiende, salvo en el caso en que se tome la palabra entendimiento, no en el sentido de facultad, sino en el de cosa que entiende. Y confieso francamente que, para significar una cosa o sustancia que yo quería despojar de todo lo que no le perteneciera, me he servido de términos tan simples y abstractos como he podido (...)" 75.

Nuevamente encontramos que afirma y corrobora lo que ha venido diciendo siempre: sostiene que el espíritu y el alma son cosas dotadas de la facultad de pensar. Acerca de las nociones entendimiento y razón insinúa la posibilidad de entenderlas como facultad y no como la cosa que entiende, pero no da importancia a esta posibilidad y vuelve a hacer mención a una de sus típicas tesis: entendimiento y razón se pueden entender como cosa que entiende. Y más claramente lo explicita al refutar la conclusión de Hobbes, pues nos dice que por pensamiento se puede entender la acción, la facultad, y la cosa en la que la facultad reside, siendo esta última acepción de pensamiento la propuesta por Descartes.

Si para eludir la dicha imposibilidad de que en una substancia pensante haya modos, sostenemos la existencia del alma como un principio del pensar, como algo cuya esencia es ser un acto, un principio de vida, que se ve afectado por diversos

75. *ibid.*, (VII, 174).

modos de pensar , qué queda de la novedad cartesiana, hemos visto que no es a eso a lo que Descartes se refiere, así que es necesario afirmar que su novedad consiste en la tesis de que el alma es pensamiento no como modo; aunque parece que después de las críticas que se le hicieron, y una vez que comenzó a descubrir las implicaciones que esa afirmación tenía, se vio en la necesidad de sostener que ese pensamiento sufre ulteriores actualizaciones además de su actualidad de pensamiento de la que era poseedor. Aunque, a decir verdad, estas afirmaciones nunca logró demostrarlas y quedó latente una falta de coherencia interna en su pensar.

Parece una contradicción el hecho de que se afirme que la esencia consista en un pensar siempre, al tiempo que se diga que ese pensar siempre actual está sujeto a modificaciones, que no varían ni alteran su esencia y más aún si esa alma es substancia pensante.

En esta misteriosa mente, de la que su esencia es el pensamiento, parece identificarse la substancia con el accidente, lo permanente con la transitorio; es afectado de modificaciones un ser *cogitatio* que no es otra cosa que esas mismas modificaciones *cogitationes*, y esas modificaciones proceden de fuera del ser modificado (pasiones) y de esa misma clase de modificaciones se afirma que son operaciones, ambas de un mismo entendimiento ⁷⁶.

Me parece que en el Dr. Polo se encuentra una posible explicación a la paradoja de que pueda encontrarse en la esencia del alma atributos y modos, que no fue planteada por ninguno de sus objetores: si el *cogito* atributo está separado de todo

76. *cf.*, MUÑOZ, "La esencia de la mente humana", p. 16.

cogitatum, si cabe sin objeto, entonces puede extenderse a cualquiera. Ciertos pensamientos, en su sistema, requieren el ejercicio del *cogito* en cuanto análisis, el cual es el procedimiento lógico con el que el *cogito* se extiende a ciertos pensamientos, lo que es totalmente distinto al *cogito-sum*, que no tiene nada que ver con la lógica ni con el análisis ⁷⁷.

A manera de síntesis presentamos las dos tesis principales que -por lo expuesto hasta ahora- podemos sustentar acerca de la esencia del alma, según Descartes.

a) El alma es substancia, principio interno del pensar. El pensar es el atributo del alma, su esencia plenamente inmutable.

b) El alma tiene modos o modificaciones que no alteran su esencia. El pensar es también un modo del alma no en cuanto principio interno sino en cuanto simple modificación del sujeto consciente.

5. El hombre

a) El hombre *res cogitans*

En todas las primeras definiciones -que Descartes elabora cuando aún no es suficientemente madura su filosofía pues no se ha enfrentado a las serias réplicas que se le harán- es notorio que no habla en primer término del alma sino del yo o del hombre.

77. POLO, L., Curso de Teoría, op. cit., p.90.

Claro ejemplo de esto lo tenemos en su temprana obra filosófica: el Discurso del Método donde expone su primer enfrentamiento con el alma humana y afirma: *"Conocí por esto que yo era una substancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar, y que, para ser, no tiene necesidad de ningún lugar, ni depende de ninguna cosa material. De suerte que este yo, es decir, el alma por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y hasta más fácil de conocer que él, y aunque él no existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es "* 73 .

No es nuestro tema de estudio la esencia del hombre, es preciso sin embargo, dejar apuntada la fuerza que da Descartes al alma, hasta el punto de decir que el hombre es propiamente *res cogitans*, por ello es que dice conocí que yo era una substancia cuya completa esencia o naturaleza consiste solo en pensar .

Sí llega a afirmar que el hombre es una unidad de cuerpo y alma, coexistencia de dos substancias: extensa y pensante, más ello no está claro en el contexto de la obra, pues en muchas otras ocasiones se contempla, con claridad meridiana, el hecho de la naturaleza humana como *res cogitans*, hasta el punto de afirmar que el hombre es su alma y el cuerpo es simplemente una máquina, con la que hoy por hoy, convive.

En las Meditaciones, vemos también ejemplos de definiciones del alma que parecen ser definiciones del hombre como cosa que piensa: *"El pensar: Aquí sí encuentro,*

78. "Je connus de la que j'estois une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, & qui, pour estre, n'a besoin d'aucun lieu, ny ne depend d'aucune chose materielle. En sorte que ce Moy, c'est a dire, L'Ame par laquelle je suis ce que je suis, est entierement distincte du cors, & mesme qu'elle est plus aisée a connoistre que lui, & qu'encore qu'il ne sust point, elle ne lairoit pas d'estre tout ce qu'elle est". *Discors de la Methode*. (VI, 33).

que el pensamiento es (atributo que me pertenece) siendo el único que no puede separarse de mí" 79. "Admito ahora que no sea necesariamente verdadero; así pues, hablando con precisión, no soy más que una res cogitans, es decir, una mente, un espíritu (o alma), un intelecto, o una razón; términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy entonces una cosa verdadera, y verdaderamente existente; Pero ¿qué cosa? Ya lo he dicho, cosa que piensa (cogitans)" 80.

Parece que Descartes al pensar en la esencia del alma no lo hace como una realidad sistemática, que haya de dar cuenta de la realidad de la animación del cuerpo y del hombre como viviente, compuesto de alma y cuerpo; sino que atomiza tanto el saber en su método analítico, que pierde de vista la necesidad de la afirmación del hombre como substancia (que de no ser así, en dónde se fundamentaría su unidad) y considera únicamente su realidad más excelsa -por la que es al modo que es- y le da mayor estatuto y validez de la que en realidad tiene.

b) Unidad del hombre

b.1) El alma como ejerciendo su naturaleza independientemente del cuerpo

El hombre es en sentido más perfecto o ideal, pensamiento, ejercicio del alma independiente del cuerpo, libre ejercicio de su voluntad, más en la realidad se

79. Cogitare? Hic invenio: cogitatum est; haec sola a me divelli nequit" *Meditationes*, Meditatio II (VII, 27).

80. "Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationes ignotae. Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans" *Meditationes*, Meditatio II (VII, 27).

manifiesta como en una desdichosa convivencia con una máquina que le resulta como intrusa. La esencia del hombre no está constituida propiamente por principio corporal y formal sino que resulta ser únicamente la forma; más, paradójicamente, en el vivir se nos manifiesta la realidad del hombre como unidad -para Descartes es unidad de dos sustancias *res cogitans* y la *res extensa*-. Por lo que parecería que su esencia resulta de la coexistencia de dos sustancias completamente distintas y no complementarias.

Como se ve a primera vista surge aquí la cuestión sobre cómo se puede afirmar la unidad perfecta: unidad substancial -que del hombre se manifiesta en la realidad- si no hay principio metafísico que sustente esta realidad, no hay nada que de la unidad real en la que vive, y que por otro lado, acepta Descartes -aunque no como substancial-, pues dice que el alma no está en el cuerpo como el navegante en su navío. *"Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un navegante en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y cuando mi cuerpo necesita beber o comer, lo entendería yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla de espíritu con el cuerpo, y dependientes de ella"*⁸¹.

81. *Meditationes*, Meditatio VI (VII,81).

Me parece importante resaltar aquí el dilema con el que se encuentra Descartes, pues por la experiencia le parece evidente el que el hombre está unido substancialmente al cuerpo, sin embargo, no lo llega a aceptar especulativamente ya que en su pensamiento no hay suficiente validez para las ideas presentadas por los sentidos, pues son confusas maneras de pensar; pero principalmente, no lo acepta como idea cierta, pues es contrario a su primigenia y paradigmática verdad del alma como *res cogitans*, que ha conocido con claridad y distinción, por lo que no es posible dudar jamás de la certeza de esa idea.

Descartes no deja de afirmar el ser del hombre como unidad de *res cogitans* y *res extensa*, de hecho, en las objeciones que le hacen a las sextas meditaciones explica que el hombre tiene una íntima unidad con su cuerpo, aunque esta unidad no sea de orden metafísico, lo cual se manifiesta en aquel tipo de pensamientos confusos que tienen su origen en el cuerpo, que son pasiones del alma en las que recibe la relativa connotación a una afección corporal. Como para Descartes no puede haber en el alma más que pensamientos y voliciones, la realidad de la existencia del cuerpo se manifiesta en el hombre únicamente en sus pensamientos, aunque sean pensamientos confusos que le llevan a conocer que algo sucede en su cuerpo, por lo que tiene que responder a ello de una manera u otra y tiene que existir un correlato (cuerpo) de esa afección que está sufriendo.

La doctrina de Tomás de Aquino, acerca de la esencia del alma y del hombre, es sumamente diversa a la cartesiana, para Santo Tomás, el hombre es una sola substancia compuesta de materia y forma, dando prioridad a la forma. Y es constitutivo al alma humana ser en un cuerpo: "*Es de esencia del alma el que sea*

forma de algún cuerpo" 82. Todas las funciones humanas revelan en Tomás de Aquino la doble dimensión humana (alma y cuerpo), que persiste aún en el mismo conocimiento intelectual, incapaz de ser realizado sin una referencia a lo sensible. El hombre es forma espiritual existente en una materia, constituyendo una unidad indiferenciable.

b.2) Las operaciones sensitivas y vegetativas

Descartes, en la respuesta a las Quintas objeciones, explica que él ha designado con la palabra mente la realidad del alma, para evitar el equívoco por el que se ha entendido como alma un principio común a las operaciones de nutrición, crecimiento y pensamiento, siendo esto un error pues para él uno es el principio por el que pensamos y, otro el principio que tenemos en común con los brutos, en el cual no hay ninguna intervención del alma o mente, así como para aclarar que la mente no es la parte principal del alma -como se ha entendido ordinariamente-, sino el alma entera que piensa: "*Yo, fijéndome en que el principio por el que nos nutrimos y aquel por el que pensamos son enteramente distintos, he dicho que el nombre de alma, cuando significa conjuntamente a ambos, es equívoco: y que a fin de entender por él precisamente ese acto primero, o forma principal del hombre, debe decirse sólo del principio por el cual pensamos; de modo que, para evitar el equívoco, lo he llamado casi siempre mente. Pues yo no considero a la mente como una parte del alma, sino como el alma entera que piensa*" 83.

82. Sum., Th., I, q., 75, a. 5.

83. "Ego vero, animadvertens principium quod nutritur toto genere distingui ab eo quod cogitatur, dixi animae nomen, cum pro utroque sumitur, esse aequivocum; atque ut specialiter sumatur pro actu primo sive praecipua hominis forma, intelligendum tantum esse de principio quo cogitatur, hocque nomine mentis ut plurimum appropinquavi ad vitandam aequivocationem; mentem enim non ut ante partem, sed ut totam illam animam quae cogitat considero". *Quintae Responsiones* (VII, 356).

Cómo podemos entonces explicar la diversidad de operaciones en el hombre, unas de orden vegetativo, otras sensitivas y, otras intelectuales, cómo explicar que todas confluyen en el bien y conservación del ser del hombre, así como su manifiesta unidad orgánica. Además es patente que estas operaciones las realiza por sí mismo, no por un influjo extrínseco sino como emergiendo de su mismo ser. Cómo explicar que todo ello es manifestación de la vida del hombre, pues en razón de qué se es vivo, de que se tiene en sí mismo el principio de movimiento se nutre, siente, quiere y conoce.

Para Descartes es evidente que el hombre se mueve, siente y, entiende, sin embargo no atribuye estas tres operaciones a un mismo principio sino sólo el entender, lo demás lo atribuye a la substancia corpórea. Y no da respuesta en su pensamiento para la realidad de la vida manifiesta en las operaciones vegetativas y en las sensitivas, más bien es negada. Y se postula el movimiento de esas operaciones no como vida sino como un movimiento mecánico: el cuerpo es una máquina.

No es objeto de nuestro trabajo explicar el mecanicismo cartesiano, bástenos con dejarlo apuntado y con mostrar este principio insostenible que nos propone que el alma y, en sentido estricto el hombre, es el pensamiento, mientras que el cuerpo al que se está íntimamente unido es una máquina. El organismo en Descartes no es entonces un ser vivo, ni anímico, consiste en un mecanismo semejante a los engranajes de un reloj o de un autómeta, prescindiendo por completo de las cualidades de una forma substancial. El funcionamiento orgánico es un mecanismo de autorregulación automático y las operaciones funcionales de todo ser vivo se explican a partir de hipótesis físicas, los sentidos son instrumentos receptivos de unos

determinados movimientos de las partículas exteriores. La innovación cartesiana consiste en "introducir por primera vez el modelo de máquina en el cuerpo animado, en lugar de hacer de lo mecánico algo mágico y extraordinario como en el naturalismo. De esta inversión resulta una hipótesis, paralela al mecanicismo físico, que permite estructurar las experiencias anatómicas y fisiológicas en un todo coherente, abriendo, de paso, el camino hacia una manipulación técnica del organismo" 84.

En estas hipótesis vemos un claro antifinalismo, el introducirse en lo real a partir del modelo racional de una máquina; y el que así como en la filosofía ha aplicado el modelo matemático, en la física introduce el mecánico, dando así razón de la marcha de los fenómenos e incidiendo técnicamente en lo real, denotándose en ambos el racionalismo imperante en la época, el mecanicismo, y la aplicación de la ciencia hipotético-deductiva.

84. TURRÓ Salvio, Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia, Anthropos, 1985, Barcelona.

CONCLUSIÓN

1. Para hablar de la esencia del alma es preciso exponer primeramente cómo accede Descartes a ella. A mi parecer el análisis del acceso a esta nos revela el apareamiento de tres momentos gnoseológicos -que para Descartes es sólo uno- mediante los que se llega a la afirmación de que el alma es *res cogitans*, de que la esencia del alma es el pensamiento:

-el *cogito* puro.

-el *cogito ergo sum*, *le pense donc je suis*, pienso luego soy; que formularemos como *cogito-sum*.

-el acceso a la esencia del alma como *res cogitans*.

2. El *cogito* puro: La esencia del alma se descubre en el momento metódico en que todo objeto de pensamiento está puesto en duda, por lo que de lo único que no se duda es del mismo *cogito*, pues es lo único que no tiene estatuto de objeto. De aquí concluyo que en la duda queda el pensamiento puro, el *cogito* puro que no piensa nada, un pensar sin objeto pensado: *cogito* sin *cogitatum*, puro ejercicio de la esencia del alma indeterminado, abierto a cualquier objeto. Descartes no reconoce que en la duda queda un *cogito* sin *cogitatum*, sino que plantea un *cogito* en el que el *cogitatum* es el mismo *cogito* substancializado, *res cogitans*, dando al *cogito* estatuto de objeto.

3. El *cogito-sum*: No es posible estudiar ni sistematizar el *cogito* puro, por la vaciedad de contenido, por la carencia de objeto pensado; es por ello que simultáneo al *cogito* se descubre su contenido: *sum*. Descartes en el acto primigenio de pensar encuentra el *sum*, si pienso es porque soy.

4. La *res cogitans*: Descartes tampoco suspende la primigenia intuición del *cogito* en la verdad *cogito-sum*, sino que encuentra que si pienso es porque soy cosa pensante, *res*

cogitans. substancia pensante. Lo primero que conocemos al filosofar con orden es que no podemos dudar de que somos mientras dudamos, que es lo mismo que decir: pienso entonces soy; hasta aquí se conoce que se es y, que se es porque se piensa, simultánea a esta verdad, en el mismo acto, encuentra la naturaleza de ese ser, que formula diciendo: soy sólo una cosa pensante, esto es: una mente, un espíritu o alma, un entendimiento, o una razón, es decir una cosa dotada de la capacidad de pensar.

5. Opino que no es posible que una vez que la duda ha abarcado todos los objetos, y que por tanto -aunque Descartes no lo reconozca- ha dejado al *cogito sin cogitatum*, se recupere el objeto del conocer, se piense algo, y a la vez se continúe en el ejercicio de un *cogito* puro -como afirma Descartes-. A mi parecer el *cogito ergo sum* es una operación con *cogitatum*, diversa al *cogito* primigenio. Pienso que es contradictorio sostener que desde el *cogito* puro se llegue a un *sum* que se tenga como objeto. Si se abandona el *cogito* puro y se pasa al *cogito sum*, el *cogito* ya no sirve como principio -como pretende Descartes-. De un *cogito* puro no se puede seguir más que un *cogitatum* puro, pero si el *cogitatum* no es puro, si es *cogito ergo sum*, el *cogito* debe ser otro. No es posible, por tanto, validar la existencia, en un solo acto cognoscitivo, del *cogito* puro primigenio y el *cogito-sum*. En el *cogito* puro, no se intuye el *sum*, no se intuye nada, ni siquiera el pensar, pues se constituiría al pensar como objeto, no como *cogito*.

6. Parece que tampoco es posible la validez del segundo paso: del *cogito-sum* a *sum* como *res cogitans* en el mismo *cogito*. Si bien es cierto que si pienso es porque soy, este juicio no nos dice nada acerca de la naturaleza o esencia de ese soy, de ahí no se sigue que si pienso entonces soy cosa pensante. A mi parecer *cogito* (puro) *ergo sum* (*res cogitans*, pensamiento, *cogito*) es un juicio imposible de conseguirse en un sólo acto. En el pensamiento clásico hay clara diferencia entre las cosas y sus operaciones -por las que

se conocen-; y los objetos -por los que se conocen las operaciones-. En Descartes substancia, operación, y objeto, se confunden en el *cogito-sum*; el *cogito* es la misma alma que a la vez, en cuanto que piensa, es *res cogitans*.

7. Este descubrimiento de la esencia del alma que, para su comprensión, hemos descompuesto en tres formulaciones (*cogito*, *cogito-sum*, *res cogitans*), pero que para Descartes es una sola, es logrado en su sistema mediante una operación intuitiva, es intuición pues es la más perfecta manifestación del pensamiento por la que se presenta el objeto conocido, claro y distinto, mediante un acto simple. Es una concepción tan fácil y distinta, que no queda en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos. En ella no hay testimonio fluctuante de los sentidos, sino que es una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón. Las ideas objeto de una intuición son ideas innatas, es decir, que proceden de la propia facultad de pensar, no son construcciones de la mente (ideas adventicias o construidas); es entonces cuando es posible penetrar en la naturaleza de lo pensado absolutamente, y la naturaleza de lo pensado es una idea innata, de modo que la idea *res cogitans* es innata.

8. Para Descartes en el *cogito* se devela la esencia del alma, es decir el *sum* que se intuye en el *cogito* es la esencia del alma, llamada en el sistema cartesiano *res cogitans*, la esencia del alma es ser pensamiento, el alma es cosa que piensa, pensamiento. El pensamiento es atributo del alma y la esencia de esta se devela en el conocimiento de aquel. En el *cogito-sum*, se erige el pensamiento en *res cogitans*, fundada en el mismo pensamiento. El pienso, pensé, acto de pensar, esencia del alma, atributo; me pone delante el hecho de que soy, y lo más profundo del *sum* que es ser pensamiento, substancia pensante. El *sum* que se nos presenta en el hecho del pensar es el mismo *cogito* (en el sentido de *res cogitans*) esto es una verdad evidente que se manifiesta de

modo inmediato al espíritu: en el mismo acto de pensar está la verdad de que se es *res cogitans*.

9. La esencia del alma es definida sistemáticamente, por Descartes, a partir del género y la diferencia específica. El género del alma es su carácter de substancia, la diferencia específica su atributo pensamiento.

El alma es substancia en tanto que no necesita de ninguna otra cosa para existir, es substancia puramente espiritual pues subsiste sin materia, y no se relaciona ni compone con ella. La esencia del alma es puramente espiritual, simple, se identifica con su forma.

La diferencia específica del alma: el atributo pensamiento, es atributo en cuanto que es la esencia plenamente inmutable de ella, y no está en la substancia como en sujeto diverso de sí, ni es nada semejante al modo. El pensamiento, esencia del alma, es el *cogito primitivo* (pues es el que tiene carácter de atributo y no de modo), no es un *cogito* en cuanto operación, no es un pensar como facultad, que resida en un primer principio que sea acto primero, del que el pensar sea acto segundo, sino que el *cogito* mismo es principio, se encuentra en estatuto de acto primero, de substancia. Es la misma esencia de la *res cogitans* en ejercicio. En cuanto que la esencia del alma es el pensamiento, el *cogito* se ejerce como esencia del alma por lo que se encuentra siempre en acto.

10. Para nuestro autor el *cogito* garantiza la realidad ontológica del *sum*, por lo que no es sólo la capacidad de pensar lo que atribuye al alma, sino la erección del pensamiento en realidad a partir del mismo pensamiento. Para Descartes a partir del hecho de pensar no deduzco su estatuto de facultad, acto segundo, etc., sino de substancia, esencia del alma. Si pienso es porque soy cosa pensante, *res cogitans*. El *sum*

en que descompone el *cogito* puro no se encuentra -para Descartes- en el orden del pensamiento, sino en el del ser. Es tal la fuerza del método, de la idea intuita, de la claridad y distinción del *cogito-sum*, que es certeramente tal y como lo conocemos, que existe realmente como se piensa (como substancia pensamiento, absolutamente distinta y separada del cuerpo). Dado que en el *cogito-sum* no hay diferencia entre la substancia, la operación, y el objeto; si el *sum* es objeto pensado, en definitiva se identifica con el *cogito* y es una realidad substancial con visos de ontología.

11. Al contrario de la aparente ontología del *sum* establecida -por Descartes- a partir del *cogito*; pienso que el *sum* no es acto de ningún *cogito*, ni es dado por operaciones cognitivas, que el ser es real, constitutivo propio del orden del ser, no del pensamiento. A mi parecer el *sum* cartesiano no es más que *cogitatum*. En el *cogito-sum*, el *sum* tiene el estatuto de objeto pensado, de *cogitatum*, es lo que se piensa en el ejercicio del *cogito*, es la objetivación de la esencia o naturaleza del que piensa, por lo que no hay motivo para que ese *sum* que surge del *cogito* se encuentre en el orden del ser y no en el de la intencionalidad. Lo intencional posee realidad objetiva, mental, pero no ontológica, es en cuanto pensado, y si no se piensa no es. Descartes como no sostiene que el *sum* sea el *cogitatum* sino el *cogito* mismo, atribuye al *sum* el acto del *cogito*, lo cual no puede ser posible porque el *sum* cartesiano es *cogitatum*. El *cogito-sum* no es sino *cogito* con contenido: *cogito-sum res cogitans*. Para la filosofía clásica cuando se conoce, aquello que se conoce no tiene mayor ser que el del acto de conocerlo, ni el acto de conocerlo es, en el momento de conocer, más que lo que conoce, por lo que de ahí no dimanar seres ontológicos. Aun si el *cogitatum* fuera el mismo acto de conocer -que es lo que sostiene Descartes- el *cogito* no se identificaría ontológicamente con su objeto, sino intencionalmente; en el acto de conciencia en el que pienso que pienso, el pienso (que pienso) está objetivado. Como he dicho, el *sum* cartesiano es la realidad encontrada en la duda, por lo que no puede tener carácter extra mental. En estricto sentido no se qué soy

al pensar, sólo se que soy. Es imposible objetivar la realidad extra mental del propio ser, fundar la realidad ontológica a partir del pensamiento. El ser no surge al pensarlo, sino porque es se puede pensar.

12. A diferencia de lo que sostiene Descartes pienso que no se accede a la esencia del alma por intuición de su atributo pensamiento, sino que como afirma Tomás de Aquino en el alma no es conocida por una especie abstraída de la misma alma, sino que por medio de la especie del objeto (que esté conociendo) que se convierte en forma del alma cuando lo entiende en acto.

13. Los pensamientos son cualidades o modos del alma para Descartes, pues una y la misma mente puede tener muchos pensamientos diversos, los cuales están en el alma como en la substancia de que son modos, y la distinguimos de la substancia. El pensamiento como modo tiene importancia en el sistema cartesiano pues pueden entenderse no menos clara y distintamente que la *res cogitans*.

14. El pensamiento como modo nos sugiere una contradicción interna en el sistema cartesiano, pues en esta concepción ya no se define la *res cogitans* como substancia pensante, cosa que piensa sino como cosa que duda, conoce, afirma, niega, quiere, no quiere, y siente.

15. Descartes insiste a lo largo de sus obras acerca de la actualidad del *cogito*, presencia siempre atenta del espíritu, sin embargo nos encontramos con que esto no es una noción acabada, sino que en la madurez de su pensamiento aparece la concepción del alma como ser con dos caras una activa y otra pasiva; la pasividad del alma corresponde a las *cogitationes* pues la modifican sin que ella ejerza una causalidad eficiente sino que únicamente padece; la actividad del alma, cuando verdaderamente opera, actúa, son las

voliciones. Tomando con rigor el pensamiento cartesiano, vemos que la actividad efectivamente proviene de la voluntad, pues el pensamiento, cuando se encuentra en su estado primigenio, en soledad, es intuitivo (y sabemos que la intuición es una operación pasiva); y cuando es *cogito-cogitatum*, no hace más que recibir (pensar) las afecciones de los sentidos, o los movimientos de la voluntad. La actualidad del pensamiento se reduce a la noción de permanencia, el pensamiento es actual en cuanto permanente, no como acto en sentido estricto. El pensamiento se pone en marcha desde y por la voluntad. A pesar de que contentos con la noción de intuición, como operación con la que se tiene el *cogito*, aun en Descartes tiene una fuerte carga de pasividad, pues surge en un momento de deslumbramiento pasivo del *cogito* por la claridad y distinción. En definitiva el *cogito* no llega jamás a ser actividad, pues aunque la voluntad lo pone en marcha no le comunica su actividad, de manera que el *cogito* es actividad si es actividad voluntaria. En este contexto el *cogito-sum*, tampoco es válido, pues de una pasividad no se puede inferir directamente el ser, entonces la realidad del espíritu en último término es voluntaria, lo radical es la voluntad, y a pesar de ello la voluntad nunca ejerce influencia sobre el conocer.

16. Notamos la ambigüedad en el sistema cartesiano respecto a las nociones inteligencia y voluntad como atributos y modos. En el orden de los atributos la voluntad -como expliqué en el número anterior- posee el carácter primario y radical y es descrito por Descartes como acción del alma que termina en ella en cuanto consideración de su propia naturaleza; y el pensamiento es pasivo, y es llamado percepción de voliciones, pues tiene como única causa el alma, y son aquellas modificaciones de ella por la voluntad, es decir cuando el alma percibe qué quiere, son todos los pensamientos que tienen por objeto una idea clara y distinta entre las que las ideas de Dios y del alma ocupan el primer lugar; cabe aclarar que no por el hecho de ser pasivo y movido por la voluntad Descartes le retira la calificación de principio interno, ni la gran importancia que ocupa en su filosofía. En el orden de los modos, la voluntad se manifiesta ejerciendo una influencia sobre el cuerpo, por

lo que son voliciones que terminan en él; respecto a las pasiones son percepciones de imaginaciones o pensamientos: pensamientos no puros, en los que se da un influjo de los sentidos y en los que no interviene la voluntad.

17. Las únicas fuentes, que según el propio Descartes, tenemos para saber algo de nuestro pensamiento y de nuestra alma, nos dicen que aquel y esta son realidades completamente distintas, y no encontramos nada que contradiga lo que esta introspección manifiesta. Esta fuente puede ser: el conocimiento de la substancia a través de sus atributos o de sus modos. En el conocimiento del alma por su atributo, no logramos acceder al *cogito* puro, pues -como hemos repetido- este no es cognoscible, por lo que aquello que conocemos son *cogitatum* y estos en estricto sentido son modos, pues el alma propiamente atributo es en el *cogito* puro. Recordemos que la intuición no es la única manera para adquirir conocimientos claros y distintos, postulada en el método, aunque sí la más perfecta. Se puede acceder al conocimiento del alma a través de los modos, mediante el proceso de análisis (y de hecho sostiene que este discurso es el verdaderamente posible dentro de su sistema), por el que en el dividir cada una de las dificultades en tantas partes como es posible, se logra ir de lo oscuro a lo simple, cuando se tienen cuestiones imperfectas. Y las ideas en cuanto modos no son perfectas. Con este proceso racional vemos que todos los modos del pensamiento nos proporcionan evidencia de que pienso. Se puede entonces llegar al atributo pensamiento a través de sus manifestaciones: si el alma es pensamiento, todas sus manifestaciones serán pensamientos de un modo u otro y, por otro lado, si todas las afecciones del alma son pensamientos, el alma será pensamiento, principio de pensamientos, facultad de pensar.

18. La principalidad del pensamiento, en el conjunto del sistema queda derruida, pues en cuanto *cogito* puro no puede ser principal, ni principiar, pues el pensamiento es acto únicamente cuando es uno con lo pensado; y cuando piensa algo, no puede ser

principal pues se hace uno con lo pensado; y el pensamiento como modo, como es claro, no es en absoluto fundamento último pues radica en la substancialidad del alma, es una simple modificación del sujeto consciente. La esencia del alma cartesiana es metafísicamente efímera, si la consideramos en su *status nactus*, como *cogito* puro, es una esencia vacía, sin contenido, pura. Si la consideramos como *cogito* con *cogitatum*, cuando piensa algo es todas las cosas, es cada objeto pensado, pues se hace uno con ellas intencionalmente, y su realidad es también intencional. La esencia no le da permanencia fundamental al alma, es algo que no es acto, pues cuando es principio no es nada (*cogito* sin *cogitatum*) y cuando hay *cogitatum* se hace uno con lo pensado, que es distinto al propio ser.

19. En esta misteriosa mente, de la que su esencia es el pensamiento, parece identificarse la substancia con el accidente, lo permanente con lo transitorio; es afectado de modificaciones un ser *cogitatio* que no es otra cosa que esas mismas modificaciones *cogitationes*, y estas proceden de fuera del ser modificado (pasiones), y de esa misma clase de modificaciones se afirma que son operaciones, ambas de un mismo entendimiento. De donde concluimos que si se quiere distinguir dos realidades, asignándole a cada una la característica de claridad y distinción, de certeza; tal distinción o es de razón, o conviven en el alma realidades contradictorias.

Parece que la esencia del alma, en el planteamiento cartesiano, constituida por el pensamiento-substancia, es un ente de razón, una ficción, no el alma racional, que es algo real y existente; ya que la esencia de algo no puede ser un universal lógico, pues dejaría de ser esencia real, la esencia únicamente es lo singular y concreto, es decir, lo que hace que el ente sea lo que es en la realidad. No existen esencias universales, y si para Descartes el pensamiento es la esencia del alma, y este únicamente es particular cuando piensa modalmente una cosa u otra, de aquí se sigue que la esencia del alma no puede encontrarse en el pensamiento en universal, en el *cogito* primigenio, pues en ese momento

no piensa nada concreto, y al sostener esto nos alejamos del intento cartesiano (fundar la esencia en el pensamiento puro); y que si la encontramos en el pensar modal estamos fundando la esencia en pensamientos no puros, en pensamientos variables, y sobre todo, qué consistencia puede tener esa esencia, pues si el pensamiento es en cierto modo (intencionalmente), todas las cosas, y el alma es el pensamiento en cuanto pensado, intencional, entonces la esencia varía según lo que se conozca, pues lo particular es este o aquel pensamiento. Como es lógico se disiente vehementemente que esto pueda decirse con verdad, pues la esencia del alma es determinada, es singular, pero no en cuanto conocimiento, sino en cuanto acto, forma, no es pensamiento sino que se ordena al pensamiento. Parece una contradicción el hecho de que se afirme que la esencia consista en un pensar siempre, al tiempo que se diga que ese pensar siempre actual está sujeto a modificaciones, que no varían ni alteran su esencia y más aún si esa alma es substancia pensante.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE DESCARTES

OBRAS DIRECTAS EDICION ADAM Y TANERRY

1. Discours de la Methodé, 1637
2. Regulae ad directionem ingenii 1650
3. Principia Philosophiae 1644
4. Notae in Programma quoddam, 1647
5. Meditationes de Prima Philosophia, In quibus Dei existentia, & animae humanae à corpore distinctio, demonstrantur. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo & anima demonstrationes. Cum responsionibus Authoris (Tertia editio) prioribus auctior et emendatior 1650.
6. Recherche de la vérité par La lumière Naturelle 1701
7. Passions de L'ame
8. Correspondance CCCXLVII, Descartes au P. (Mesland) (Leyde, 2 mai 1644?)
9. Correspondance DXVIII Descartes pour (Arnauld) Paris, 4 juin 1648
10. Correspondance DXXIII Arnaud a Descartes, juillet 1648
11. Correspondance DXXXV, Descartes pour (Arnauld), Paris, 29 juillet 1648
12. Correspondance CCLXV Descartes a Regius, (Endegeest, janvier 1642)

EDICIONES EN ESPAÑOL

13. Discurso del método, (Trad. del francés y prólogo de Antonio Rodríguez Huescar) 9a. edición, Aguilar, Iniciación filosófica # 18, Buenos Aires, 1974, 116 p.
14. Discurso del método, (Trad. de J. Rovira Armengol con una introducción por Francisco Romero), 16a. edición, Losada, S.A, Biblioteca Clásica y Contemporánea, Buenos Aires, 1989, 120 p.

15. Discurso del método, (Trad. y prólogo de J. Rovira Aromengol), Losada, Colección Contemporánea, Buenos Aires, 1959, 96p.
16. Discurso del método, meditaciones metafísicas, reglas para la dirección del espíritu, principios de la filosofía, (Estudio introductorio, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo), 5a edición, Porrúa, México, 1977, 166 p.
17. Discurso del método y meditaciones metafísicas, (Trad. prólogo y notas de Manuel Gará Morente), Espasa Calpe, Madrid, 1976, 182p.
18. Obras filosóficas: Discurso del Método, Tratado de las pasiones, investigación de la verdad, Espasa Calpe, Madrid, 1931, 260p.
19. Dos opúsculos. Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad, (Introducción de Luis Villoro), UNAM: Nuestros Clásicos, México, 1972, 210 p.
20. Meditaciones Metafísicas, (Trad. del latín por Juan Gil Fernández. Prólogo de José Antonio Míguez), Aguilar, Iniciación Filosófica #20, Buenos Aires, 1975. 130 p.
21. Meditaciones Metafísicas y otros textos, (Trad. y notas de E.López y M. Graña.), Clásicos de la Filosofía # 3. Gredos Madrid, 1987. 214 p.
22. El Mundo. Tratado de la Luz. (Edición, introducción, traducción y notas de Selvio Turró), edición bilingüe. Clásicos del Pensamiento y de las Ciencias # 2. Anthropos. Textos y documentos, Madrid, 1989, 255 p.
23. Observaciones sobre el Programa de Regius, (Trad. del latín y notas de Guillermo Quintás Alonso), Iniciación filosófica # 137, Aguilar, Buenos Aires, 1980. 80 p.
24. Reglas para la Dirección de la mente, (Trad. del latín, prólogo y notas por Francisco de P. Samaranch)., Iniciación filosófica # 105, Aguilar, Buenos Aires, 1974. 160 p.
25. Sobre los Principios de la Filosofía, (Trad. y notas por E. López y M.Graña) Clásicos de la Filosofía # 4, Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, 1989. 196 p.
26. El tratado del hombre, Edición a cargo de Guillermo Quintás. Universidad Filosofía #663 Alianza. Alianza, Madrid, 1990, 128 p.

27. Las pasiones del alma y cartas sobre psicología afectiva, (Prólogo de Alberto Palcos), Ed. Elevación, Buenos Aires, 1944, 195 p.
28. Las pasiones del alma, (Trad. por Consuelo Berjes, prólogo de J. Antonio Míguez) Biblioteca de inecuación filosófica, Buenos Aires, 1963, 195 p.
29. Reglas para la dirección del Espíritu, (Prólogo y selección de Juan David García Barca), Biblioteca enciclopédica Familiar, SEP, México, 1946, 92 p.
30. Meditaciones metafísicas, (Trad. del latín por Juan Gil Fernández, Prólogo por José Antonio Míguez), Biblioteca de iniciación filosófica, Madrid, 1959, 114 p.
31. Obras completas, (Vers. Manuel Machado), Garnier, Paris, 392 p.

COMENTARIOS A DESCARTES

32. CARDONA, Carlos, René Descartes: Discurso del Método, 2a. edic, Crítica Filosófica # 1, Magisterio Español, Madrid, 1975, 160 p.
33. HAMELIN, Octave, El sistema de Descartes, (Trad. directa de Amalia Haydée Raggio), Losada, Biblioteca filosófica, Buenos Aires, 1949, 398 p.
34. JASPERS, Karl, Descartes y la Filosofía, La Pleyade, Buenos Aires, 1973, 157p.
35. POLO, Leonardo Evidencia y realidad en Descartes, Colección Filosófica # 1, Rialp, S.A., Madrid, 1963, 328 p.
36. RODIS-LEWIS, Geneviere Descartes y el Racionalismo, (Trad. de Francesc Domingo), Gikos-Tau, 1971, 124p.
37. SMITH VERNOR, Thomas, De Descartes a Kant, (Trad. por Santiago Ferrari, Peuser, Buenos Aires, 769 p. (From Descartes to Kant).
38. XIRAU, Joaquin, Descartes, Leibniz, Rosseau, UNAM, México, 1973, 178p.

FUENTES DE LA OBRA DE SANTO TOMAS

39. S. THOMAE AQUINATIS, Opera, M.R. CATHALA, R.M. Spiazzi et al., Ed. Marietti, Taurini-Romae, 1939-67.
40. S. THOMAE AQUINO, Summa Contra Gentiles, APUD SEDEM COMMISSIONIS LESONINAE, Desclée-Herder, Romae, 1934.
41. S. THOMAE DE AQUINO, Summa Theologiae, Institutii Studiorum Medievalum Ottaviensis. Ed. Commissio Piana, 95 Empress, otaxxa, 1958.
42. SANTO TOMAS DE AQUINO, Comentario al 'libro del alma' de Aristóteles, Trad. y notas M.C. DONADIO MAGGI. Ed. Fundación Arché., Buenos Aires, 1979.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

43. ARTIGAS RAMIREZ, José, Descartes y la formación del hombre moderno, Consejo superior de Investigaciones científicas, Madrid, 1951.
44. BLASQUEZ Ruíz, Moral y voluntad en Descartes, Cuarta edición, Córdoba España, 1984, 194 p.
45. CASSIRER, Ernesto, Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento, (Traducción de Alberto Dixio), Buenos Aires, 1951.
46. COPLESTON, Frederik Historia de la Filosofía, Vol. IV de Descartes a Leibniz (Trad. de Juan Carlos García Borrón), Colección "Convivium" #9, Ariel México, 1983. 348 p.
47. CORRIPIO, Fernando Diccionario abreviado de sinónimos, Bruguera, Barcelona, 1976, 478 p.
48. FOVILLEC, Alfred, JULES, Emile, Descartes, (Trad. de Alberto A. Graciano) Ed. Americalee, Buenos Aires, 1944, 174 p.

49. FRAILE, Guillermo, Historia de la Filosofía II, tercera edición actualizada por Teófilo Urdanoz. Biblioteca de autores cristianos, Editorial Católica, Madrid, 1975
50. GAOS, José, Museo de Filósofos: Sala de Cartesianismo, Ed. Filosofía y Letras, UNAM, México, 1960. 167 p.
51. HIRSCHBERGER, Johannes Historia de la Filosofía II, (Presentación, traducción y síntesis de historia de la filosofía española por Luis Martínez Gómez). Edición ampliada. Herder. Sección de Teología y Filosofía # 14, Barcelona, 1981, 598 p.
52. JACQUES, Maritan, Tres reformadores. Lutero, Descartes, Rousseau (Trad., prólogo y notas de Rafael Pividal), Ed. Santa Catalina, Buenos Aires, 1945, 218 p. (Título original: Trois reformateurs, Luther, Descartes, Rosseau)
53. LOPEZ, Molina, El hombre, yo pienso. Introducción al pensamiento moderno de Descartes a Hume. Cuaderno de filosofía 3, Granada, 1990, 369 p.
54. POLO, Leonardo, Curso de Teoría del Conocimiento, Tomo I y III, EUNSA Pamplona, 1984
55. REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario Historia del Pensamiento Filosófico y Científico, tomo II, del Humanismo a Kant, (Versión castellana de Juan Andrés Iglesias), Herder, Barcelona, 1988. 824 p.
56. RENOUVIER, Charles Bernard, Descartes, (Tr y prólogo de Manuel Gramell), Colección Austral. Espasa Calpe. Buenos Aires, 1950, 146 p.
57. SARANYANA, José Ignacio, Historia de la Filosofía medieval, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, 1985.
58. SUAREZ FERNÁNDEZ, Luis, Historia Universal, de la crisis del S. XIV a la reforma, tomo IV, Eunsa, Pamplona, 198 p.
59. TOFFANIB, Historia del humanismo, desde el S.XIII, hasta nuestros días, (Traducción del B. L. P. Carpineti), Buenos Aires, 1953.
60. VAZQUEZ DE PRADA, Valentín, Historia Universal. Renacimiento, Reforma, expansión Europea, Eunsa, Pamplona, 1981

61. MIER Y TERAN SIERRA, Rocío, Estatuto de las facultades en la teología del viviente en Tomás de Aquino, (tesis doctoral), Pamplona, 1990.

ARTICULOS

62. MUÑOZ, Jesús, La esencia de la mente humana según Descartes, en Pensamiento (Revista trimestral de investigación e información filosófica, publicada por las facultades de filosofía de la Compañía de Jesús en España), No. 21, vol. 6, 1950, Madrid, 205 p.

63. SIWEK, Paulus, Problema valoris in Philosophia S. Thomae et Cartesii, en Gregorianum, vol 13, Commentarii de re theologica et philosophica, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, año XVIII, 193, 533 p.

64. WILSON, Margaret, Sensación y semejanza en Descartes, (Traducción de Rafael Muñoz, Saldaña), 1992. (Conferencia dictada en la Universidad Nacional Autónoma de México).

65. ALVAREZ Gomez, Descartes: La razón, única guía del hombre, en Cuadernos Salmantinos de Filosofía, No. 12, 19-43, 1985.

66. ARIAS Arcos, Descartes y el humanismo de su época, en Atenea Concepción, 447, 131-140, 1983.