

LO PRIMERO CONOCIDO: EL PREJUICIO DE DESCARTES

Joaquín Alonso Reyes Barros
Facultad de Derecho
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile
Correo electrónico: jsreyes@puc.cl

[Fecha de recepción del artículo: 12 de mayo de 2013]

[Fecha de aprobación del artículo: 12 de junio de 2013]

Resumen

Este trabajo intenta realizar una comparación entre el modo clásico de concebir el punto de partida del conocimiento - en que lo primero conocido es el ens-, y el punto de partida cartesiano -la duda y el cogito-. Para ello se realiza una síntesis de la concepción clásica, se muestra sucintamente el quiebre producido por el nominalismo y el voluntarismo, y en qué medida el pensamiento cartesiano es deudor del mismo, para luego exponer la doctrina cartesiana sobre el punto de partida de la filosofía (la duda como punto de partida negativo, y el cogito como positivo), mostrando su radical separación de la filosofía anterior.

Palabras claves: Descartes, cogito, duda cartesiana, nominalismo, voluntarismo.

Abstract

This work is an attempt to compare the classic way of conceiving the starting point of knowledge - in which the first known is ens-, with the cartesian starting point -doubt and cogito-. For that purpose a synthesis of the classical conception is made, concisely describing the breach introduced by nominalism and voluntarism, and in what measure cartesian thought is ensued from that breach, then thereafter exposing the cartesian doctrine of the starting point of philosophy (doubt as negative starting point, and cogito as positive starting point), showing its radical separation from the preceding philosophy.

Key words: Descartes, cogito, cartesian doubt, nominalism, voluntarism.

1. Introducción

Suele señalarse a René Descartes como el padre de la filosofía llamada *moderna*. En efecto, con frecuencia se ve en él a un personaje que rompe con la tradición filosófica recibida para fundar una nueva manera de enfrentar la filosofía. Si para la tradición filosófica anterior el *ser* era lo primeramente conocido, para Descartes no habrá conocimiento del ser sin que antes lo haya del *yo*. Salvo algún intento aislado de reconciliación entre la metafísica tomista y el cartesianismo (Vial 2006),¹ resulta opinión común que entre Descartes y la metafísica tradicional se levanta una barrera infranqueable: el *cogito*.

Sin embargo, nada importa, para un estudio propiamente filosófico, que Descartes haya sido o no el padre de la filosofía moderna. Tampoco importa que exista un desprecio generalizado a la filosofía cartesiana. Lo único que importa, a la hora de aquilatar el valor real de un pensamiento filosófico, es la profundidad a la que llega su reflexión sobre los diversos temas que constituyen el quehacer humano y, en general, si el modo en que se plantean y resuelven los problemas filosóficos resulta adecuado a la realidad de las cosas.

Es con esta medida, que creo la única posible, con la que se medirá el pensamiento cartesiano. Y es que la conformación con la realidad es el único modo verdaderamente objetivo de justipreciar filosóficamente el pensamiento de un autor. Cualquier otra consideración puede ser ciertamente lícita en otros ámbitos, pero no en el filosófico, donde se exponen ideas y no meras impresiones subjetivas. Renunciar en filosofía al intento de explicar la realidad equivale a destruir en su raíz la filosofía misma, convirtiéndola en un sistema de lenguaje o en un mero juego intelectual sin fundamento.

Este trabajo se divide en tres partes. En la primera, se expondrán brevemente los principios de la doctrina tradicional acerca de lo primero conocido (*primum cognitum*) por el entendimiento, haciendo especial énfasis en la necesidad de la abstracción de lo sensible para conocer lo inteligible.

En la segunda, se hará una brevísima reseña del nominalismo y el voluntarismo consiguiente, que tiene su origen en Guillermo de Ockham y que constituye la llamada *via moderna* de la filosofía. Esta segunda parte

¹ Juan de Dios Vial Larraín es el único autor del que tengo noticia que sostenga dicha unión entre el pensamiento tradicional y el cartesiano.

sirve de hilo conductor entre la primera y la tercera, de modo que se vea con mayor claridad qué tan radical es la diferencia entre la actitud cartesiana y la tradicional.

En la tercera se expondrá la doctrina de Descartes sobre lo primero conocido. Se pondrá especial énfasis en analizar en qué consiste la *duda metódica* como punto de partida negativo del conocimiento, que termina desembocando en el *cogito* como fundamento y paradigma de todo conocimiento claro y distinto.

Por último, terminaré con algunas consideraciones finales acerca de lo expuesto.

2. Desarrollo de la cuestión

2.1 El ente, lo primero conocido

Llamar la atención sobre lo primero conocido resulta de vital importancia para cualquier especulación realmente filosófica. En efecto, de esta razón fundamental pende toda construcción posterior, de manera que cualquier error sobre este punto desembocaría en un discurso filosófico falso, de teorías inauditas e insensatas. Con razón se ha dicho que *un pequeño error en el principio es un gran error al final* (Tomás de Aquino 1976, proemium; Aristóteles, 271 b8-13).

Pues bien, ¿cuál es este punto de partida? La respuesta es, para un realista, evidente: la percepción sensible de los seres concretos. Vale citar *in extenso* el siguiente comentario del filósofo español Ángel González Álvarez: “Las grandes cosas suelen tener orígenes muy humildes. Nuestros más elevados conocimientos intelectuales tienen su origen en los sentidos. El primer conocido por nuestro intelecto es el ente concretado en la quiddidad sensible. Como dice Cayetano (*In De ente et Essentia, proemium*) *ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognotione confusa actuali* [el ente concretado en la quiddidad sensible es lo primero conocido con conocimiento confuso actual]. La inteligencia humana primeramente está en potencia para conocer. El entendimiento humano no es divino ni angélico. En Dios el intelecto y la intelección se identifican; el intelecto divino es idéntico a su

entender, es decir a su esencia: entender, entender su entender y entender su esencia son, en Dios, una sola cosa. El intelecto angélico no es su entender pero el primer objeto de su entender es su esencia. Por el contrario, el intelecto humano, unido al cuerpo, ni es su mismo entender ni tiene por objeto primero de su acto su misma esencia, sino algo extrínseco, a saber, la naturaleza de la cosa material. Para el conocimiento humano lo primero es el objeto. Un objeto trascendente al intelecto. Posteriormente se conoce el acto por el cual se conoció el objeto. Sólo después se conoce el intelecto cuya perfección es entender. Diríase que el intelecto humano está dormido y que únicamente se despierta mediante la llamada del objeto. Como se ha dicho en otra parte, algo del exterior irrumpe en nuestra propia esfera. Cada uno tiene el sentimiento inmediato de que algún *otro* es. Algo exterior a mí me invade, me penetra haciéndose yo en cierta manera. Yo no me conozco *antes* de conocer otra cosa. Más aún: yo no sé que existo sino en tanto que se produce esa invasión. Antes de saber que existo siento, pienso, obro. No hay posibilidad, para el hombre, de saber que existe sin la previa conciencia de que se siente, de que se piensa. Pero ¿podría tenerse conciencia de que se piensa sin la conciencia de ese otro que se piensa? ¿Podría pensarse sin pensar *algo* o en *alguien*? ¿Podría sentirse sin sentir *esto* o *eso*? El acto de pensar, que terminará revelándome el sujeto, se determina, se especifica por el objeto, por el *esto, eso, algo, alguien*.” (1951, pp. 244-5).

Según lo dicho, es necesario para que haya conocimiento, que se conozca, en primer lugar, *algo*. A ese *algo* conocido fuera del sujeto es a lo que se llama *objeto* del conocimiento. Sin algo que irrumpa en la esfera del cognoscente es imposible que haya movimiento de la facultad cognoscitiva, pues el movimiento no es otra cosa que el paso de la potencia al acto, y dicho paso no puede darse sin algo que esté previamente en acto. Eso que está previamente en acto es el objeto del conocimiento, sin el cual no se desencadena la actualización de la potencia cognoscitiva. No es que que capte algo como distinto del yo, como un *no-yo*: se trata de captar algo en cuanto que ese algo *es*.

Esto no supone negar el rol del sujeto en el acto de conocimiento, como podría pensarse. El conocimiento sí es subjetivo, en cuanto es un acto

del sujeto que conoce, pero lo conocido no es directamente el sujeto². Por ello, los conceptos que tenemos de las cosas son *aquello en lo cual conocemos*, pero *no son* lo conocido: así como el espejo es *aquello en lo cual* algo se refleja, lo reflejado no es el espejo mismo, sino otra cosa. De ahí que se diga que nuestro conocimiento es *intencional*: el término intencional viene del latín *in-tendere*, que significa *tender hacia*: los conceptos nos refieren inmediatamente a una realidad exterior al sujeto cognoscente. Aunque los conceptos sean aprehensiones del propio sujeto, están necesariamente referidos a algo fuera del entendimiento mismo. De este modo, la forma de algo, lo que perfila a un ser dentro de su especie, aquello que hace que una cosa sea lo que es y no otra cosa distinta, si bien se encuentra *entitativamente* en el ser mismo de que se trata, también se encuentra, *intencionalmente*, en el sujeto que conoce. Es esta identidad entre la forma entitativa y la forma intencional lo que hace posible el conocimiento.

Queda claro, por consiguiente, que todo conocimiento es conocimiento de *algo*. Ese algo es *lo que las cosas son*. Ciertamente, como se ha dicho, el entendimiento humano no conoce el *ser* sin más, sino que lo conoce esencializado y concretado en las cosas sensibles: es decir, conoce el ser en su limitación. De este modo, el objeto propio del entendimiento humano es, como lo expresa Santo Tomás, la *quidditas rei sensibili*³, la quiddidad de la cosa sensible. Esto lo demuestra el tomismo de dos maneras: *a priori* y *a posteriori*. Nuevamente nos ceñimos a la exposición del profesor González Álvarez: “En primer lugar, puede ponerse esta verdad de relieve por la sola consideración de la naturaleza del entendimiento humano [prueba *a priori*]. Entre el cognoscente y lo conocido se requiere, en el acto de conocimiento, una cierta proporción. Ahora bien, siendo el intelecto una potencia espiritual unida a un cuerpo –forma de una materia– aquella proporción que debe tener con lo conocido exige como objeto propio la esencia de la cosa sensible, es decir, la forma existente en la materia. La inmaterialidad del entendimiento difiere específicamente de la de los sentidos: por eso mientras la inmaterialidad de

2 Lo que no obsta, por cierto, a un conocimiento indirecto y reflexivo acerca del propio acto de conocimiento y, en definitiva, del cognoscente mismo. Pero dicho conocimiento supone necesariamente el conocimiento de algo fuera de sí.

3 El Doctor Angélico expone esta doctrina del objeto formal propio del intelecto humano en diversos lugares de sus obras. Cfr. especialmente: *Summa Theologiae*, I. q. 12, a. 4 et 11; q. 84, a.7 et 8; q. 85, a. 5, in c et ad 3, et a. 8; q. 87, a.2 et 3; q. 88, a. 3.

los sentidos dice proporción a las formas existentes en la materia en cuanto singulares, la del entendimiento exige también como objeto propio formas existentes en los cuerpos, pero conocidas en cuanto independientes de ellos, es decir, en cuanto *universales* [...] Numerosos hechos de experiencia recoge Santo Tomás en confirmación de esta verdad [prueba *a posteriori*]. Perturbada la fantasía por enfermedad, por lesión o por la pasión resulta impedido también en su ejercicio el entendimiento. La intelección de cualquier objeto aunque sea de orden enteramente espiritual, es imposible sin la formación de alguna imagen. Cuando intentamos entender algo formamos imágenes, a modo de ejemplos, en las que contemplamos lo que queremos entender. Y todo ello acontece no sólo al adquirir ciencia nueva sino al usar y aplicar la ciencia ya adquirida.” (1955, pp. 247-8; santo Tomás 1963, I, q. 84, a. 7 in c).

Ahora bien, aclarado que todo conocimiento humano comienza necesariamente por los sentidos, estamos en condiciones de formular la siguiente pregunta: ¿qué es lo que distingue al conocimiento intelectual del meramente sensible? O, dicho de otro modo: ¿qué es lo específico del conocimiento intelectual que lo diferencia de la sola percepción sensible? La diferencia radica en que las cosas que percibimos por los sentidos son siempre singulares y concretas, mientras que las que son objeto de intelección son universales⁴ y abstractas. En este sentido, dice Millán Puelles: “El hombre con quien trato —el que me oye y me habla— no es nunca el hombre en general, sino este concreto y determinado hombre, distinto de los otros; los libros que leo no son jamás el libro en general, sino, en cada caso, un determinado libro. Sin embargo, el hecho del lenguaje nos manifiesta ya la existencia de ciertos signos que tienen una intención universal. [...] Todas estas palabras valen para designar varios seres u objetos; es decir, que, siendo singulares y concretas, tienen algo especial que les permite la referencia a una pluralidad de cosas.” (2001, pp. 96-7)⁵.

4 Por universal se entiende “algo uno relativo a varios” (Aristóteles, Met. VII, c. 13).

5 Esta universalidad, entiéndase bien, no es la que compete a los términos que usamos para referirnos a los conceptos, sino a los conceptos mismos. En efecto, basta un mínimo esfuerzo intelectual para darse cuenta que el “nombrar” (es decir, designar con un término) supone anteriormente “conocer” aquello que se nombra de modo universal. Tampoco nos referimos al concepto presente en el sujeto que conoce, llamado en la escolástica “concepto formal” y que es obviamente singular, sino a lo que la filosofía ha llamado “concepto objetivo”: *aquello por lo que la cosa es entendida* (Suárez, Francisco, *Disputationes Metaphysicae*, disp. II, Sect. 1, n. 1, citado por Rego 2005, pp. 14-15). Podemos decir que nos referimos a la cosa misma entendida en cuanto inteligible.

Ahora bien, ¿cómo es posible que de lo singular y concreto se obtenga algo universal y abstracto? A través de un acto intelectual denominado *simple apprehensión* de las esencias, que *abstrae* lo universal del singular concreto. Por medio de la abstracción, el intelecto *separa* o *prescinde* de lo singular para obtener un universal proporcionado a la naturaleza intelectual, pues siendo la imagen sensible singular y concreta, es necesario que el intelecto la despoje de su singularidad para obtener lo universal. A través de dicho acto, “el entendimiento puede considerar separadamente lo que en la realidad está unido, a condición de que aquello de lo cual se prescinde no forme parte de la inteligibilidad del objeto considerado. Así, puede entenderse lo que es el *hombre* sin entender a Sócrates, ni a Cantalicio ni a cualquier hombre singular; aunque la humanidad se halle siempre unida en la realidad a individuos particulares” (Widow 2004, p. 182).

Una última observación: el saber metafísico, es decir, aquél que estudia el ente— *lo que es*—, considerado en cuanto tal — en cuanto ente— no se funda en una abstracción como la anteriormente descrita, sino en una *separatio* o juicio negativo: ésta es aquel acto interior por el cual el sujeto descubre que *lo que es, lo ente*, no necesariamente es corpóreo. “Este descubrimiento, que ha de fundarse en la experiencia de la inmaterialidad del propio acto interior de reflexión, le abre el horizonte de *lo ente en cuanto ente*. Es en cierto modo natural que en las etapas primeras del desarrollo intelectual se identifique, irreflexivamente, lo real con lo corpóreo, con lo tangible y mensurable: el juicio negativo o *separatio* enunciado en la interioridad de la mente es lo que lleva a la inteligencia humana a saberse inteligencia, y a poder juzgar, en consecuencia, acerca de sí misma y acerca de los fines y principios de todos los otros saberes” (Widow 1994, pp. 184-5). Por esto dice Santo Tomás que *la substancia, que es la materia inteligible de la cantidad, puede ser sin cantidad: por esto, considerar la substancia sin la cantidad más pertenece al orden de la separación que al de abstracción* (1954, q. 5, a. 3 in c.).

Así, el saber cuyo objeto es todo lo que es en cuanto que es, se funda no en una abstracción, sino en el juicio negativo por el cual se reconoce que *ser* y *ser corpóreo* no es lo mismo⁶. Pero esta noción de *ente*, que es máximamente

⁶ Con todo, es claro que la abstracción es condición de posibilidad para el juicio negativo o *separatio*, en la medida en que éste se funda en la reflexión interior acerca de la inmaterialidad del acto intelectual; reflexión que, evidentemente, requiere de algo sobre lo que reflexionar.

universal, no lo es a modo de género, es decir, como si fuese un universal lógico. Si olvidamos de dónde proviene la noción de *ente* y se trata como a un concepto genérico, podría decirse de todo, pero a condición de que no tuviese contenido, lo que sería igual a decir que *ente* es lo mismo que *nada*, como efectivamente algunos han hecho (Hegel, 1968).

2.2. El nominalismo y el quiebre de la metafísica.

Lo único real es lo singular, dijo alguna vez Guillermo de Ockham. Esta afirmación, que parece satisfacer al sentido común y tiene apariencia de semejanza con el realismo aristotélico de la sustancia individual, marca un antes y un después en la historia del pensamiento, dando paso a la denominada, también por Ockham, *via moderna* de la filosofía. El abismo que separa a la filosofía clásica de toda la concepción moderna y de sus variantes es el adjetivo de *único* con que se califica a la realidad de lo singular (Widow 2005, pp. 2-3). Como expresa el propio Ockham: “Ninguna cosa realmente distinta de los singulares e intrínseca a ellos es universal y común a los mismos” (Widow 2004, p. 192; Ockham 1970)⁷.

Detrás de estas afirmaciones está el error que ha perdurado hasta hoy en no pocos filósofos, y es el de no poder distinguir con claridad lo que es objeto de percepción sensorial de lo que es objeto de intelección. En efecto, el *nominalismo* y todo sistema filosófico que niegue que hay una esencia universal cognoscible en las cosas, tiene el defecto de no advertir de un modo suficiente la diferencia entre los objetos formales⁸ del entendimiento y de los sentidos, pasando por alto el hecho de que lo material y concreto, la imagen objeto de la percepción sensible, no puede, en cuanto tal, actuar sobre una potencia inorgánica como el entendimiento, como no sea que previamente esté desprovisto de su concreción, para lo cual es necesaria la intervención de una facultad abstractiva, como se dijo en su momento.

Lo anterior lleva, como puede verse, a una “animalización” del hombre, pues no cabe otra consecuencia que afirmar que la inteligencia humana no se

⁷ *Nulla res realiter distincta a singularibus rebus et intrinseca eis est universalis vel communis eis.*

⁸ Entiendo por “objeto formal” aquello que especifica o determina a la facultad de que se trata. En este caso, se trata de aquello que hace que la inteligencia sea inteligencia y no sentido, y aquello que hace que el sentido sea sentido y no inteligencia.

distingue de los sentidos, que es incapaz de conocer lo que las cosas son y que, en definitiva, no es posible traspasar las apariencias sensibles de las cosas. La diferencia entre el conocimiento animal y el conocimiento propiamente humano desaparece, así como la aspiración a la *sabiduría* como a la más alta perfección de la cual puede participar el hombre.

Íntimamente ligado al nominalismo se encuentra el voluntarismo, que consiste en atribuir supremacía a la voluntad por sobre la inteligencia. Y es que si la inteligencia ya no conoce lo que las cosas son, pues las cosas no poseen una esencia común inteligible, resulta de toda lógica que sea la voluntad autónoma la que mueva a la inteligencia, y no la inteligencia la que dirija a la voluntad, aunque, en estricto sentido, no pueda hablarse, desde el nominalismo, de una *naturaleza* de la inteligencia o de la voluntad. Como dice el profesor Juan Antonio Widow, “es obvio que, en el contexto de Ockham, no tiene sentido hablar de *naturaleza* de la voluntad o del entendimiento. Tampoco lo tiene, por lo mismo, el referirse a *facultades* distintas. Hay actos del alma que referimos a la voluntad y los llamamos voluntarios, y otros que referimos al entendimiento y que llamamos cognoscitivos o intelectuales. A aquéllos corresponde de suyo la eficiencia, la condición de motores; a éstos, en cambio, atañe la determinación formal: si los comparamos, aparece claramente la primacía de los actos de la voluntad, pues comprenden, en el orden de la eficiencia, una independencia completa. En cambio, el acto del intelecto no es de suyo eficiente, por lo cual se subordina, en este orden, a la voluntad. Ésta goza de una espontaneidad de la cual carece el entendimiento. En esa espontaneidad consiste su libertad: *se hace en propiedad libremente, lo que se hace espontáneamente*. Se deja atrás la libertad de albedrío, que supone la unión de intelecto y voluntad, y se hace presente una libertad respecto de los fines, que es absoluta, pues el acto de la voluntad no depende de ninguna otra condición, ni intrínseca ni extrínseca, para que se ejerza” (2007, pp. 41-42; Ockham, 1970, I, d. 2, q. 7).

Como dice el propio Ockham: “En el agente libre [...] el objeto conocido puede estar presente a la voluntad en cuanto apetecible, y también Dios puede estarlo para causar el acto de querer, e igualmente todo lo requerido y suficiente para dicho acto puede permanecer por mucho tiempo, y sin embargo no producirse el acto de querer, pues éste, como un todo, está en la libertad de la voluntad” (Widow 2007, p. 42; Ockham, 1970, I, d. 10, q. 2).

Veremos, en la tercera parte de este trabajo, cómo influye el voluntarismo en la propia concepción de Descartes.

2.3. La revolución cartesiana

“Ya hace algunos años que he tomado conciencia de la gran cantidad de cosas falsas que, con el correr del tiempo, he admitido como verdaderas, así como lo dudoso que es todo lo que sobre ellas construí posteriormente, y que, por lo tanto, había que derribar todo ello desde sus raíces una vez en la vida, y comenzar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseaba alguna vez establecer algo firme y permanente en las ciencias. [...] Para ello no será sin embargo necesario que muestre que todas son falsas, lo que probablemente nunca lograría; sino que, como ya la razón nos persuade de que no debe negarse el asentimiento con menos cuidado a aquellas cosas que no son por completo ciertas e indubitables, que a las abiertamente falsas, será suficiente para rechazarlas todas, si en cada una encuentro alguna razón para dudar. Y para ello tampoco hay que recorrerlas una por una, lo que sería una tarea infinita; sino que, como al derribar los fundamentos, todo lo que se encuentra edificado sobre ellos se derrumba por sí mismo, atacaré inmediatamente los principios mismos sobre los que se apoyaba todo lo que hasta ahora he creído.

“Porque todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero, lo he recibido de los sentidos, o por los sentidos; pero entre tanto me he dado cuenta de que estos se equivocan, y es propio de la prudencia no confiar nunca plenamente en quienes, aunque sea una vez, nos han engañado” (Descartes, 2009, 17-18).

Con estas palabras comienza Descartes sus *Meditationes de Prima Philosophia*, dejando sentadas las bases para una construcción filosófica totalmente nueva, tanto por las conclusiones a las que llega como por el principio del que parte. En efecto, Descartes rechaza, con estas palabras, el postulado de la filosofía tradicional según el cual nada hay en el intelecto que no haya sido recibido primeramente por los sentidos. “Sin embargo [–prosigue Descartes–], podría ser que, aunque a veces los sentidos nos engañan acerca de cosas pequeñas y muy distantes, hubiera sin embargo muchas otras de

las que no se puede dudar, aunque hayan provenido de ellos: como que ahora estoy aquí, que me hallo sentado junto al fuego, que estoy vestido con un abrigo de invierno, que tengo en mis manos una hoja de papel, y cosas semejantes. Ahora bien, ¿con qué razón se podría negar que estas mismas manos, o que todo este cuerpo me pertenece? A no ser que me compare con no sé qué insensatos, cuyos cerebros se hallan tan deteriorados por el terrible vapor de la negra bilis, que afirman constantemente que son reyes cuando son paupérrimos, o que están vestidos de púrpura cuando están desnudos, o que tienen cabeza de arcilla, o que son toda una calabaza, o forjados de vidrio; pero se trata de dementes, y yo mismo no parecería menos demente si transfiriera a mí su ejemplo” (Descartes, 2009, 18-19).

Descartes no quiere parecer un insensato. No quiere que se confunda su posición con la de aquellos locos que niegan hasta las cosas más evidentes. Sin embargo, tampoco admite como un conocimiento cierto aquello que es percibido incluso con mayor intensidad por los mismos sentidos. Para ello, es decir, para dudar también del conocimiento experiencial de las cosas más intensamente sensibles, recurre a una experiencia que todos tenemos, en la cual nos representamos cosas dignas de un insensato, como el *ser reyes cuando son paupérrimos* (Descartes, 2009, 19): tales son los sueños. “Yo no creo estar, ahora, durmiendo, pero no lo puedo probar”, confiesa Bertrand Russell (Vial 1971).

Algo similar afirma Platón en el *Teeteto*: “*Sócrates*: Qué índice demostrativo podría proporcionarse a quien preguntara ahora, en el momento presente, si dormimos y soñamos los pensamientos que tenemos, o si estamos despiertos, si es en estado de vigilia que conversamos. *Teeteto*: Es cierto, Sócrates, que es bien difícil saber mediante qué índice debiera hacérsele ver; porque, en una suerte de correspondencia, son los mismos pensamientos los que acompañan a uno y otro estado y nada impide, en efecto, que la conversación que ahora tenemos juzguemos tenerla el uno con el otro en el sueño y cuando en sueños precisamente nos figuramos contar lo que recordamos, entonces la similitud de uno de estos estados con el otro es desconcertante” (Platón, 158c).

Con respecto a esto, afirma el profesor Juan de Dios Vial Larraín: “El sueño pone de manifiesto que puedo percibir sensiblemente algo que es

falso. La misma certidumbre que asiste a la percepción sensible que tengo en sueños, es la que tengo en el conocimiento sensible de la vigilia. Y así como puede fácilmente comprobarse la falsedad de aquélla, este último no puede menos que ser considerado como incierto. En el sueño extendiendo mi mano, camino por la calle, veo una Iglesia o el rostro de alguien a quien conozco. Son percepciones que no podría diferenciar nítidamente del acto de la vigilia que consiste en percibir una mano, caminar, o verme en el espejo.” (Vial 2006, p. 76).

Como se sabe, esta y otras hipótesis, entre las que destaca la de un *genio maligno* que podría engañarnos y hacernos creer que lo verdadero es falso o viceversa, lo llevará a concluir que de lo único que no puede dudar es de que duda. Y si duda, es porque piensa. Y si piensa, es porque existe: *Cogito ergo sum*. “Resumamos el itinerario. A partir de un modo de pensamiento que ha compensado por los otros (*dubito*), se ha manifestado el atributo que define su esencia (*cogito*); en fin, por este atributo se ha manifestado la substancia que sostiene o produce todo (*sum*). Porque esta substancia se impone cuando toda substancia es dudosa, posee un privilegio, y es la relación directa de la idea y de la cosa, de la esencia y de la existencia. Ciertamente, como todo conocimiento, el *cogito* es una idea, porque eliminar la idea es extinguir el conocimiento. Pero no es un simple objeto, pues el contenido de esta idea, es precisamente el sujeto. Su realidad objetiva se nutre directamente de su realidad subjetiva. De donde resulta esta situación única: la idea de cuerpo, la idea de Dios, significan en el pensamiento la esencia del cuerpo y de Dios; no son ni el cuerpo ni Dios, que son fuera del pensamiento los objetos de estas ideas. Al contrario, la idea de pensamiento significa en el pensamiento la esencia del ser pensante... La esencia pensante es válida porque da acceso a la existencia que obra”. (Corazón 1996b, p. 16)⁹

El punto de partida del conocimiento para Descartes es, por lo tanto, el *cogito*. Y en el *cogito* consiste, además, la esencia del yo: *ego sum res cogitans*. Como dice Descartes en las *Meditaciones Metafísicas*, “por el solo hecho de que sé que existo, y de que hasta ahora no tengo conciencia de que nada más pertenezca a mi naturaleza o a mi esencia, sino únicamente que soy cosa pensante, concluyo correctamente que mi esencia consiste únicamente en que soy cosa pensante” (2009, 78).

⁹ A favor de esta tesis, puede citarse el siguiente texto de Descartes (citado también por Rafael Corazón): *Non enim unquam scripsi vel iudicavi mentem indigere ideis innatis quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi*.

Es menester detenerse en dos aspectos fundamentales de la posición cartesiana: la duda y el *cogito*. Ambos son el punto de partida del conocimiento para Descartes: la duda, en cuanto permite dar por falso todo aquello que no se perciba clara y distintamente. Es, si se quiere, el punto de partida negativo. El *cogito* es el punto de partida propiamente dicho, en cuanto es lo primero conocido y aquello que funda todo otro conocimiento, no a modo de principio de un razonamiento, pero sí como lo que permite reconstruir el conocimiento a través de ideas claras y distintas, de las cuales la primera es el *cogito*.

La duda surge, para Descartes, como el método que le permite avanzar hacia el fundamento del conocimiento, desechando todo lo que no sea claro y distinto como falso. “Para ello –dice Descartes- no será sin embargo necesario que muestre que todas son falsas, lo que probablemente nunca lograría; sino que, como ya la razón nos persuade de que no debe negarse el asentimiento con menos cuidado a aquellas cosas que no son por completo ciertas e indubitables, que a las abiertamente falsas, será suficiente para rechazarlas todas, si en cada una encuentro alguna razón para dudar”(2009, 17).

Como dice Rafael Corazón, “se trata de encontrar, mediante una búsqueda activa, un motivo para dudar y suspender el juicio, detenerse, quedar inactivo” (1996a, p. 19). Añade el profesor Leonardo Polo: “por eso, el derrumbamiento de las adhesiones anteriores no tiene el sentido de una desaparición pura y simple de la esfera de la objetividad, en cuanto tal, en virtud de su carácter de dudosa, sino, más bien, el de una suspensión de un orden de vigencias en virtud de un cambio operado en el plano previo de la actitud intelectual, que antes era propicia a la aceptación de la objetividad y ahora lo sustituye por la duda” (1963, p. 24). Descartes, al dudar, no sólo suspende el juicio y se queda en blanco, sino que piensa que está avanzando hacia el fundamento del conocimiento; de ahí que “en cuanto que mantenida, la actitud cartesiana es completamente distinta de la orientación escéptica, que es tanto como ser arrastrado por el derrumbamiento del mundo y quedar inhibido y abstenido en la misma raíz de la actividad intelectual [...]. Descartes no sólo no solidariza su subjetividad cognoscente con el destino de la objetividad, sino que se esfuerza, precisamente, en alcanzar para ella una solidez independiente y nuclear” (Polo 1963, pp. 24-5).

Al dudar del objeto, Descartes no sólo se abstiene de pronunciarse sobre él, sino que lo considera falso (2009, 17). *No se abstiene sino que niega*. Por eso *la duda no le paraliza* (Corazón 1996a, p. 21), ya que el motivo o actitud que lo impulsa a tomar la decisión de dudar permanece “mantenida en la abstención del asentimiento y no desvanecida con la abstención” (Polo 1963, p. 25).

La duda universal no es, como ya dijimos, duda escéptica, porque “lo primero es la constatación de nuestra independencia” de modo que aunque “no hay de momento ninguna certeza objetiva”, hay “algo todavía más importante, más próximo también: un tener un poder en calidad de mío; un poder que no se despliega ante mi vista, sino tal que según él yo mismo me ejerzo. La experiencia de la libertad es una misma cosa con ella”. (Polo 1963, p. 48)

Resulta interesante mostrar cómo, en las *Quintas Objeciones*, Gassendi reprocha a Descartes que su duda no es verdadera, es fingida y arbitraria y que, por tanto, nos lleva donde Descartes quiere ¹⁰. Como dice Corazón, “Gassendi se ha dado cuenta del voluntarismo explícito que hay en el planteamiento cartesiano” (1996, p. 24). Más aún, Gassendi considera que este *juego* que intenta Descartes es imposible: *¿tenéis tanto poder sobre vos mismo como para creer que no estáis despierto, y que todo cuanto ocurre ante vuestros ojos es engaño y mentira? (Quintas Objeciones, Contra la Meditación Primera, 208)*. Aquí Gassendi, al plantear el problema en términos de *poder*, pone el dedo en la llaga, pues manifiesta que la actitud cartesiana es sólo eso: una actitud que, aunque se *quiera*, *no se puede* mantener. Y no sólo le parece imposible, sino que además no se conforma con la verdad de las cosas¹¹.

10 *Quintas Objeciones*, contra la Meditación primera (1974): Y notad que, para proceder de ese modo, os ha sido necesario fingir un Dios burlador, no sé qué genio maligno, que emplease toda su industria en engañaros [...]. Además, fingís estar dormido [...]. ¿No habría sido más propio de la honestidad filosófica y del amor a la verdad el decir las cosas sencillamente, de buena fe, y tal como son, en vez de recurrir [...] a todo ese artificio, a la invención de esas ilusiones y a la maquinación de esos rodeos?. En varias ediciones de las *Meditaciones*, incluyendo la de Jorge Aurelio Díaz que aquí se ha utilizado, se han eliminado de las *Objeciones y Respuestas* las *Quintas Objeciones* de Gassendi, puesto que el propio Gassendi se quejó de que hubieran sido publicadas, razón por la cual Descartes pidió retirarlas.

11 *Disquisitio*, contra Meditación primera, Duda 1ª, art. 3, 280b: “suponéis que se pueda tener por falso (todo) durante algún tiempo: pero o bien suponéis que se lo considera falso de un modo serio y real, o bien sólo de palabra y como en broma. Si es de una manera seria y real, es tan imposible tenerlo por falso durante una hora como durante un año o un siglo; si es de palabra y en broma, entonces esto no os acercará en nada a la justa percepción de las cosas”.

Descartes, ante las acusaciones de Gassendi, contesta: *no decís nada que al menos huelga un poco a filósofo* (2009, 476). Para Descartes, lo único que hace Gassendi es maquillar con una candorosa retórica su falta de razones. En efecto, dice Descartes, *allí donde vos decís que no había “necesidad de fingir un Dios engañador, ni que yo dormía”, un filósofo se hubiera creído obligado a añadir la razón por la cual eso no puede ser puesto en duda, o si no la tuviese, como en verdad no la tiene, se hubiera abstenido de decirlo* (2009, 476).

Expuesto ya, en líneas generales, en qué consiste la duda cartesiana, es preciso mostrar el prejuicio que se encuentra en la raíz de la posición cartesiana, que ilumina también el motivo por el cual la crítica a Gassendi es tan dura. En efecto, la duda cartesiana proviene de un voluntarismo filosófico que se hace patente desde el comienzo. En otras palabras, Descartes *no duda porque la razón se lo exija, sino que duda porque quiere*. Y es que para Descartes todo objeto dado o recibido es un “presupuesto”, un prejuicio. ¿Por qué? Porque se ha situado, por mera voluntad, en una posición que niega valor a cualquier conocimiento que provenga desde fuera. De ahí que sea imposible que la duda cartesiana tenga algún fundamento intelectual, pues la razón sin objeto, la pura subjetividad aislada, no dispone de ningún criterio para saber si un juicio es verdadero o falso. Como bien dice el profesor Leonardo Polo, “hay un momento, el fundamental, en el despliegue de la actitud cartesiana estrictamente no intelectual” ya que “si el hombre no fuese más que pensamiento, Descartes no habría podido encontrar certeza alguna” (Polo 1963, p. 45).

De ahí que sólo por un acto de la voluntad pueda Descartes asumir la duda como método para alcanzar certeza. Una cosa es evitar la credibilidad ingenua en el conocimiento y otra distinta la actitud cartesiana, que implica prejudicar la realidad completa. Para no confundir lo verdadero con lo falso se requiere conocer algo verdadero, un contacto con la realidad de las cosas. Sin dicho contacto con la realidad, asumiendo todo objeto presentado ante el intelecto como falso, por el hecho mismo de ser objeto, es imposible salir de sí mismo.

Esto se ve más claro aún cuando se plantea la hipótesis del genio maligno: que Dios pueda engañarnos es una tesis que, en una filosofía voluntarista, siempre aparece. Como se sabe, Guillermo de Ockham sostuvo

que Dios, al ser omnipotente, puede hacer todo cuanto le plazca, pues las cosas son buenas o malas porque Dios las quiere, y no es que Dios las quiera por ser buenas. “Ningún acto, por sus puras condiciones naturales, o por cualquier causa creada, puede ser meritorio, sino por la gracia de Dios voluntaria y libremente aceptante. Por tanto, de la misma manera como Dios libremente acepta el buen movimiento de la voluntad como meritorio cuando es producido por el que tiene caridad y que es meritorio, puede Dios, por su potencia absoluta, no aceptarlo, y no ser así meritorio, y sin embargo sería el mismo acto y la misma caridad” (Widow 2007, p. 42; Ockham, 1970, I, d. 17, q. 2). El *Deus deceptor* de Ockham es un preanuncio del *genius malignus* de Descartes. Más aún, Descartes repite la misma doctrina voluntarista sobre Dios expresamente¹².

Como se sabe, Descartes sale de la duda. La duda cartesiana no es, como ya se dijo, una duda escéptica: lo lleva a afirmar que existe: “Pero me he persuadido de que no hay nada en absoluto en el mundo; ningún cielo, ninguna tierra, ningunas mentes, ningunos cuerpos; ¿y acaso también de que yo no soy? Por el contrario, yo ciertamente era si me he persuadido de algo. [...]De tal manera que, muy bien ponderadas todas las cosas, hay que llegar a establecer que este pronunciamiento, *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente” (2009, 24)¹³. En esto se manifiesta también el voluntarismo cartesiano: lo afirmado por Descartes no es una inferencia a partir de una premisa¹⁴ sino el

12 Descartes, *Respuestas del autor a las sextas objeciones* (2009, 233): En cuanto a la libertad del libre albedrío, es cierto que la que se encuentra en Dios es muy diferente de la que hay en nosotros, ya que repugna que la voluntad de Dios no haya sido indiferente desde toda la eternidad a todas las cosas que han sido hechas o que se harán alguna vez, al no tener ninguna idea que represente el bien o lo verdadero, lo que hay que creer, lo que hay que hacer, o lo que hay que omitir, que se pueda fingir que ha sido el objeto del entendimiento divino antes de que su naturaleza hubiera sido constituida así por la determinación de su voluntad. Y no hablo aquí de una simple prioridad de tiempo, sino que digo más bien que ha sido imposible que una idea tal haya precedido a la determinación de la voluntad de Dios mediante una prioridad de orden, o de naturaleza, o de razón razonada, tal como se la llama en la Escuela, de manera que esa idea de bien haya inclinado a Dios a elegir lo uno más bien que lo otro. Es claro cómo Descartes sostiene que la voluntad divina posee primacía por sobre las ideas divinas. En esto consiste la esencia del voluntarismo.

13 *Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. [...]Adeo ut, omnibus satis superque pensatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.*

14 Dice, en efecto, Descartes: “Cuando advertimos que somos una cosa pensante, se trata de una noción primera que no se concluye de ningún silogismo. Asimismo, cuando alguien dice *pienso, luego soy o existo*, no deduce la existencia del pensamiento mediante un silogismo, sino que la conoce mediante una intuición simple de la mente como algo de por sí manifiesto (*tam quam per se notam simplici mentis intuitu agnoscit*) lo cual resulta patente de esto: si dedujese esa verdad mediante un silogismo, debería haber conocido primero la mayor “todo el que piensa es o existe”; pero sucede al contrario: sólo conoce esa proposición porque experimenta en sí mismo que no puede suceder que piense si no existe (*ex eo quod apud se experitur ut fieri non posse ut cogitat nisi existat*)”. Citado por Villoro 1965, pp. 69-70 [II Resp. AT, VII, 140, 18].

mismo acto voluntario de afirmar. “Lo peculiar del *cogito*, lo que le constituye en primer principio, es que no requiere, para ser asentado, más que la actitud, el poder de la voluntad; no es que se asiente en algo que se presenta *ante* la inteligencia; más bien se trata de que se constata lo que ya había, aquello que se introdujo al negar; no hay, pues, captación de algo nuevo, sino constatación de la fuerza o poder por el que se limpió a la inteligencia de todo contenido” (Corazón 1996a, p. 34). No es sólo la voluntad la que duda, sino también la que se presenta como evidente. Como dice Cornelio Fabro, “el *cogito* quiere ser un acto ponente originario. En efecto, un *cogito* que quiere contraponerse a la duda radical y vencerla, o sea, el *cogito* que pretende salvarse gracias precisamente a la puesta entre paréntesis universal del contenido, el *cogito* que excluye toda referencia al objeto y a la objetividad y afirma la prioridad del acto sobre el contenido, es decir, el *cogito* activo no puede ser más que voluntad” (Corazón 1996a, pp. 177-8).

Esto queda más claro al considerar que, según Descartes, el juicio es un acto de la voluntad, y que de ella proviene el error, por ser una facultad *más amplia* que el entendimiento¹⁵, y que formalmente es igual en Dios que en el hombre. ¿De dónde saca Descartes esta concepción tan peculiar, por decir lo menos, de la voluntad? ¿Cómo, siendo el hombre un ser finito, puede tener una voluntad infinita? La respuesta está en el inicio mismo de su actitud filosófica: es el voluntarismo, más o menos implícito en la duda, que ahora aparece totalmente explícito. Como dice Polo, “la voluntad es la realización de

15 Véase los siguientes textos de las *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio Quarta:

(2009, pp. 136-7): “Me doy cuenta de que [mis errores] dependen de dos causas que concurren a la vez, a saber, de la facultad de conocer que hay en mí, y de la facultad de elegir, o de la libertad de albedrío, esto es, del intelecto y a la vez de la voluntad (*Adverto illos a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi quae in me est, & a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectum & simul a voluntate*).

(2009, pp. 137-8): “Únicamente está la voluntad, o la libertad de albedrío, que experimento ser tan grande en mí, que no concibo la idea de una mayor; hasta el punto de que sea sobre todo por ella que yo entiendo que llevo cierta imagen y semejanza de Dios. En efecto, aunque ella sea incomparablemente mayor en Dios que en mí [...], considerada en sí formal y precisamente, no parece mayor [en Dios que en mí], porque consiste únicamente [...] en que seamos llevados de tal manera a afirmar o a negar, a buscar o a huir de aquello que nos es propuesto por el intelecto, que sentimos que no somos determinados a ello por ninguna fuerza externa.” (*Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam & similitudinem Dei me referre intelligo. Nam quamvis major absque comparatione in Deo quam in me sit [...], non tamen, in se formaliter & praecise spectata, major videtur; quia tantum in eo consistit [...] quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus*).

(2009, pp. 140-1): “Pero entonces, ¿de dónde nacen mis errores? Pues únicamente de que, como la voluntad es más amplia que el intelecto, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extendo también a las cosas que no entiendo; al ser indiferente a ellas, con facilidad se desvía de lo verdadero y de lo bueno, y así me equivoco y pecco”. (*Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cum sit indifferens, facile a vero & bono deflectit, atque ita & fallor & pecco*).

la actitud cartesiana: es la independencia de todo supuesto” (1963, p. 50). Por consiguiente, el cogito es un acto de la voluntad, lo mismo que el dudar. Por ello tiene razón Rafael Corazón al señalar que “identificar inteligencia y voluntad, considerar a la primera como pasividad y la segunda como actividad es la condición para aceptar que el *cogito* es una verdad sin presupuestos, principio absoluto que no requiere otro ejercicio anterior que el mismo por el que se afirma” (1996, p. 34). Sumado a lo que ya se ha dicho, debe resaltarse que considerar el intelecto como absolutamente pasivo es un error gnoseológico grave, que lleva a Descartes a situar el juicio en la voluntad, con todas las consecuencias que ello implica. Sin poder entrar en detalle sobre este punto, debe destacarse, sin embargo, que, en la gnoseología tradicional, el intelecto pone su objeto frente a sí. Al contrario de lo que suele decirse y pensarse, para la filosofía tradicional el intelecto no es sólo una facultad pasiva, sino que también activa, en cuanto no basta para conocer la mera inmutación, como tampoco basta para ver que la imagen esté en la retina¹⁶.

16 Santo Tomás, I, q. 85, a. 2 ad 3: “En la parte sensitiva se halla una doble operación. La primera es conforme a la mera inmutación: y de este modo la operación del sentido se perfecciona en cuanto que es inmutado por lo sensible. La segunda es una formación, conforme a la cual la potencia imaginativa forma en sí misma la imagen (*idolum*) de una cosa ausente o, también, de alguna que nunca ha sido vista. Y ambas operaciones están unidas en el intelecto. En efecto, primeramente está la pasión del intelecto posible, según la cual es informado por la especie inteligible. Una vez así informado, forma en segundo lugar la definición o la división o la composición, que es lo significado por la voz. Por lo cual, la noción significada por el nombre es la definición, y la enunciación significa la composición o la división intelectuales. Por tanto, las voces no significan las especies inteligibles, sino lo que el intelecto forma en sí mismo para juzgar de las cosas exteriores”(Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam inmutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus). Véase, además, *Summa Contra Gentiles* I, 53 n. 2: “También el intelecto, formado por la especie de la cosa, al entender forma en sí mismo cierta intención de la cosa entendida, que es su noción, significada por la definición. Y es necesario que esto sea así, pues el intelecto entiende indiferentemente la cosa presente o la ausente, en lo cual conviene con él la imaginación. Pero el intelecto tiene esto en mayor grado, pues también entiende la cosa en cuanto separada de las condiciones materiales, sin las cuales no existe en la realidad. Y esto no podría ser si el intelecto no formara en sí mismo dicha intención”. (*Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret.*)

3. Consideraciones finales

En la primera parte de esta exposición, mostré, con relativa concisión, el punto de partida de toda filosofía que intente fundar un conocimiento cierto de la realidad, apoyándose en la experiencia y remontándose desde ahí al conocimiento de *lo que* las cosas son, dejando sentado que el punto de partida del conocimiento humano es la percepción sensible, y que el objeto propio del intelecto humano es la esencia de las cosas sensibles.

En la segunda, traté de explicar de qué modo dichos principios han sido olvidados por la filosofía nominalista en virtud de afirmar que *lo único real es lo singular*, afirmación que cierra la posibilidad de toda metafísica, permite el voluntarismo y abre paso a la *vía moderna* de la filosofía, que conlleva *la negación, en sus raíces, de la teoría en el sentido más propio del término, es decir, de la perfección del hombre por la participación de la sabiduría* (Widow 2004, p. 193). Se ha insistido en el voluntarismo que se sigue de la posición nominalista, para mostrar el entronque entre el voluntarismo que se sigue del nominalismo, y cómo tal posición influye en el pensamiento cartesiano.

En la tercera parte, expuse la doctrina cartesiana acerca de lo primero conocido, poniendo especial énfasis en aquello que constituye su principio negativo, que es la duda, analizando las características propias de tal método. Se ha mostrado cómo la duda implica tomar todo objeto como falso, prejuiciando *a priori* a todo objeto, en cuanto objeto, como algo incapaz de brindar verdadera certeza, poniendo de relieve que tal actitud es consecuencia de un voluntarismo más o menos explícito en el proyecto cartesiano.

Comparando la doctrina clásica, expuesta en la primera parte de este trabajo, con la gnoseología cartesiana, queda de manifiesto la diferencia radical entre ambas. Como vimos en la primera parte de este trabajo, los únicos seres que poseen un acceso primario a su propia esencia son las substancias espirituales: al hombre, por ser esencialmente una *substancia corpórea y no espiritual*, sólo le compete un objeto proporcionado a su naturaleza corporal como primero conocido, y no su propia esencia. De ahí que un autor como Jacques Maritain pueda acusar con total justicia a Descartes de pecar de *angelismo* (Maritain 1945, p. 69). Y es que Descartes comienza directamente desde la inteligibilidad, obviando la necesidad del conocimiento humano de

partir no por la metafísica inmediatamente, sino por lo que aparece ante sus sentidos. Como dice Maritain, “el desbarajuste cartesiano consiste entonces en hacer de la metafísica la primera parte y no ya la última, el comienzo y no el fin, la base y no ya la cúspide de la filosofía –un miembro útil y no ya la cabeza [...]. Al pretender basar todo en la metafísica, Descartes en realidad prepara la ruina de la metafísica; en efecto, tuerce y vicia su orientación desde el principio, comenzando directamente desde la inteligibilidad pura en vez de alcanzarla progresivamente, partiendo de los datos provenientes de los sentidos: todo lo cual es adecuado para ángeles pero no para hombres.” (1956, p. 64).

Si no hay algo distinto al propio sujeto que sea lo conocido, una realidad extramental a la cual las ideas hagan referencia, no hay ni puede haber conocimiento alguno de la realidad, salvo que seamos ángeles y conozcamos primeramente nuestra propia esencia por intuición. Para Descartes, lo conocido no son realidades extramentales, sino las mismas ideas. Más aún, las *ideas*, para Descartes, no remiten a un objeto de la inteligencia, sino que son *actos de la voluntad*: y es que el *cogito* no es una idea propiamente tal, sino que es un acto de la voluntad sin objeto, como se vio en su momento.

El título que lleva este trabajo no es casual: se debe a que, en definitiva, el método completo de Descartes es un prejuicio. Y no puede ser de otra manera, pues éste es, en definitiva, el destino de todo nominalismo: si se da por supuesto que lo real es ininteligible, todo lo que se diga sobre la relación del conocimiento con la realidad extramental no podrá dejar de ser un prejuicio. No se trata de negar la creatividad de la apuesta de Descartes, como tampoco que existe cierta genialidad en su intento por fundar una metafísica que, en su época, y precisamente azotada por una escolástica decadente y nominalista, se separara de lo comúnmente enseñado en las escuelas. Pero, como dije al comienzo de este trabajo, el modo de valorar el pensamiento de un autor en el campo filosófico es el de su adecuación a la realidad. Y el pensamiento cartesiano, medido con esta vara, no posee un valor fundamental. Y es que, siendo el principio del que parte la filosofía cartesiana defectuoso, toda su construcción también lo es. Sólo afirmando que lo primero conocido es el *cogito* es que Descartes puede afirmar cosas tan absurdas como que somos únicamente una cosa pensante (2009, 27),

que somos substancias espirituales y que, por lo mismo, el estar unido a un cuerpo no nos compete por esencia (2009, 78), que la voluntad humana es formalmente idéntica a la divina (2009, 57), que el juzgar es propio de la voluntad (2009, 56), que el conocimiento intelectual es meramente pasivo (2009, 56), que la esencia de las cosas materiales consiste en su cantidad (2009, 63), entre otras afirmaciones, corroborando que *un pequeño error en el principio es un gran error al final*.

4. Bibliografía

Aristóteles (2002): *Ética a Nicómaco*, María Araujo y Julián Marías (versión bilingüe, trad.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Clarke, Desmond. M. (1986): *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Elory Rada (trad.). Madrid: Alianza Universidad.

Corazón, Rafael (1996a): *Hombre y verdad en Descartes: Estudio de las quintas objeciones*. Navarra: Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra.

_____ (1996b): *La ontología y la Teodicea cartesianas: Estudio de las Quintas Objeciones*. Navarra: Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra.

Descartes, René (1996): *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza.

_____ (2011): *Discurso del Método*. Madrid: Alianza.

_____ (2009): *Meditationes de prima philosophia*, Jorge Aurelio Díaz (versión bilingüe, trad.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

_____ (1974): *Meditaciones Metafísicas*, Juan de Dios Vial Larraín (selección, glosas y notas de), 2ª edición. Santiago de Chile: Universitaria.

Garrigou-Lagrange O. P., Réginald (1947): *El realismo del principio de finalidad*, R. P. Joaquín Ferrandis (trad.). Buenos Aires, Argentina: Desclée de Brouwer.

Gilson, Étienne (1998): *La unidad de la experiencia filosófica*, Carlos Amable Baliñas Fernández (trad.). Madrid: Rialp.

_____ (1943): *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Alberto Oteiza Quirno (trad.), 5ª edición. Buenos Aires: Desclée de Brouwer.

González Álvarez, Ángel (1951): *Introducción a la Metafísica*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

Jaspers, Karl (1958): *Descartes y la filosofía*, Oswald Bayer (trad.). Buenos Aires: Leviatán.

Hamelin, Octave (1949): *El Sistema de Descartes*, Amalia Haydée Raggio (trad.), Buenos Aires: Losada.

Hegel, G. W. (1968): *Ciencia de la lógica*. Augusta y Rodolfo Mondolfo (trad.), Buenos Aires: Solar/Hachette.

Quiles, Ismael (1946): *La esencia de la filosofía tomista*. Buenos Aires: Verbum.

Maritain, Jacques (1978): *Distinguir para unir o los grados del saber*. Buenos Aires: Club de Lectores.

_____ (1945): *Tres Reformadores*, Rafael Pividal (trad.). Buenos Aires: Club de Lectores.

_____ (1956): *El sueño de Descartes y otros ensayos*, Arnoldo Luis Svanascini (trad.). Buenos Aires: Biblioteca Nueva.

Millán Puelles, Antonio (2001): *Fundamentos de Filosofía*. Madrid: Rialp.

Ockham, G. (1970): *Scriptum in librum primum Sententiarum Ordinatio*. St. Bonaventure, New York: Instituti Franciscani.

Polo, Leonardo (1963): *Evidencia y realidad en Descartes*. Madrid: Rialp.

Rego, Francisco (2005): *La Polémica de los Universales: Sus autores y sus textos*. Buenos Aires: Gladius.

Tomás de Aquino, Santo: (1976) *De ente et essentia*. Tomus XLIII. Roma: Editio Leonina.

_____ (1963): *Summa Theologiae*. Taurini-Romae: ed. Marietti.

_____ (1961): *Summa contra Gentiles*. Taurini-Romae: Marietti.

_____ (1954): *Expositio super librum Boethii de Trinitate*. Taurini-Romae: ed. Marietti.

Vial Larraín, Juan de Dios (1971): *La metafísica cartesiana*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Vial Larraín, Juan de Dios (2006): *La Vía de la Verdad: El discurso de la metafísica*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.

Villoro, Luis (1965): *La Idea y el Ente en la filosofía de Descartes*. México: Fondo de Cultura Económica.

Watson, Richard A. (1987): *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing.

Widow, Juan Antonio (2007): 'El nominalismo y el colapso de la Metafísica', *Intus-Legere* [Revista Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago de Chile], vol. 1, Nº2, pp. 35-49.

_____ (2005): 'El ocaso de la polis', en *XXX Semana Tomista: Política contemporánea y globalización*, Buenos Aires.

_____ (2004): 'Abstracción y contemplación', en *Sapientia* [Revista Pontificia Universidad Católica Argentina], vol. LIX, pp. 179-94.

Xirau Palau, Joaquín (1927): *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*. Barcelona: Universidad de Barcelona.