

Armando Roa

El problema del ser en la filosofía de
Descartes

S U M A R I O

Dos líneas evolutivas de intuición de las esencias. Nicolás de Cusa y Leibnitz. El contacto inteligible directo con la existencia. La caída en la irracionalidad. Procedencia del contenido objetivo de las ideas. El criterio de certeza. El pensamiento y la extensión como substancias. La garantía de verdad. La existencia de Dios. Similitud ontológica entre sujeto y objeto. El cogito y la actividad en la permanencia. Desarrollo de la ciencia y disolución del humanismo.

El viejo problema en torno a los orígenes y contenidos del ente, encontró nuevos fundamentos al comienzo de la época moderna, pues en vez de centrarse las investigaciones en los principios mismos en cuya virtud el ser es precisamente ser, se despertó interés exclusivo por las esencias, es decir, por aquellas estructuras, que ubican las cosas, en esta o la otra especie determinada. El deseo de intuir esencias puras, se expresó desde la partida en dos líneas evolutivas de desarrollo; más dispares en apariencia que en verdad, coincidiendo por lo demás en sus elementos básicos, debían acabar al fin por sintetizarse en la vasta unidad del pensamiento kantiano; una de ellas evidente ya en Nicolás de Cusa, expresada con fuerza en Bruno, termina en la teoría leibniziana de las mónadas; la otra fué obra de Descartes y Spinoza.

De acuerdo a la primera de estas formas, el ser está integrado por una infinidad de contenidos, pero de tal modo enlazados entre sí, que donde quiera se dé alguno, se dan por eso simultáneamente los otros, eliminando de hecho toda diferencia cualitativa entre lo existente. Dios, el hombre y el mundo, encierran cada uno la suma de lo susceptible de ser; la separación viene sólo del grado en que lo muestran hacia afuera; las cosas esconden parte de su realidad para hacer más visible el resto y así van como explicando lo infinito; son un infinito restringido, decía Cusa.

¿De dónde entonces la necesidad de formas limitadas, si no hay diferencias cualitativas con lo absoluto? De la necesidad íntima a distanciarse, experimentada por los diversos contenidos de lo infinito en busca de sí mismos, pues son infinitos en la medida en que allí borrando su propia fisonomía, se pierden en la totalidad; este impulso a circunscribirse en su propia naturaleza, reduciendo a estado de latencia a los de-

más contenidos, los introduce de inmediato en la esfera del límite. Las cosas son la variedad de aquellos contenidos, distantes, pero no separados entre sí; ellos sólo son gamas de ser y no pueden separarse sin caer a la nada. Encuentran sus fisonomías originarias, apagando a los restantes y ocultándolos en su intimidad; así, las cosas son hacia afuera, uno o varios de estos contenidos, pero llevan por dentro y como comprimida la infinitud del ser.

Esta exigencia lógica a esconder realidades en busca de la primacía de una sola, clara sobre todo en el mundo de Leibnitz, era más perentoria en Nicolás de Cusa, debido a su teoría de las oposiciones. Los contenidos del ente, identificados en la suprema unidad de lo infinito, se hacen según él opuestos, en cuanto buscando individualizarse alcanzan un límite. De este modo, según su propio ejemplo, un círculo y un triángulo, opuestos en cuanto figuras geométricas limitadas, se esconden recíprocamente para manifestarse; pero si los lados del triángulo y la circunferencia del círculo crecen hasta lo infinito, van coincidiendo primero con la recta y más allá con el punto, pues la recta se origina en el punto y en lo infinito de un punto a otro hay magnitud infinita, es decir intranspasable.

Las oposiciones obligan a las criaturas a reducir a un mínimo los elementos antagónicos, pero no a prescindir, en acuerdo al pensamiento básico de que en la medida que algo es ser, se hace solidario de todos los posibles contenidos del ser.

Dicho pensamiento se originó tal vez en la idea de que si algo existe y ha tenido fuerzas para primar sobre la nada —por lo menos de hecho, el yo existe— no lo es en cuanto “algo determinado”, hombre o piedra, si no en la medida en que es “ser”. La inteligencia no ve razón para que tal o cual naturaleza (1) y no otras, tengan energía específica para vencer la nada.

Si las cosas existen es porque el “ser” contenido en ellas se abre paso y si cada una no lo revela en plenitud es porque de hecho el infinito sólo puede darse una vez.

Antes de ir más lejos, recordemos qué es este “ser”, de cuya realidad las cosas son mera determinación. El “ser” es precisamente aquella realidad en la cual lo específico, la esencia, viene a convertirse en uno

(1) Utilizaremos como sinónimos los términos, esencia y naturaleza, aun cuando en la historia del pensamiento no son exactamente equivalentes.

de los tantos modos de ordenar sus elementos íntimos; en otras palabras, no existen cosas, sino como modos específicos del ser, pues si la cosa es "algo" especificado, el "algo" tiene prioridad lógica y eso es justamente el ser. A la inversa, es clara la imposibilidad por parte del ser, de darse sin un modo determinado, cada uno de los cuales supone diferencias cualitativas; pero su realidad en sí, se expresa en el hecho de no dejarse cerrar en ningún instante por su reducción esencial, sino por el contrario en estar constantemente abierto a nuevas formas de especificidad, aun cuando ellas sean de grado inferior; así no hay inconveniente en pensar lo entitativo de la especie hombre como susceptible de concretarse —a costa es cierto de su riqueza ontológica— en las especies vegetales o minerales. Mientras tengamos a la vista el ser, podemos siempre concebir realidades, que por descenso cualitativo originen nuevas realidades; en cuanto bajamos al último grado, el cual no admite ya descensos, estamos fuera de la órbita del ser. Aristóteles que intuyó claramente el problema llamó a este grado: materia prima, dejándolo como principio informe fuera de la nada y fuera del ente; esto explica la diferencia real planteada por él, entre el primer grado, incapaz de descenso, y todos los otros tomados en conjunto y a los cuales dió el nombre clásico de formas substanciales. En suma, cuantas más posibilidades hacia abajo tiene un ente, más "ser" es y así donde ellas son infinitas, está el ser perfecto, Dios.

La filosofía greco-medieval cogía estas posibilidades como realizadas en Dios y las criaturas; a partir de Cusa se hacen meramente ideales, pues la unidad entre los contenidos se torna indisoluble y el ser donde quiera se presente, ya finito, ya infinito, debe hacerlo en totalidad. En el ser de Aristóteles hay grados cualitativos en escala vertical; en Cusa y Leibnitz, sólo obscurecimiento o iluminación horizontal; los contenidos buscan autonomía para expresarse puros; al distanciarse rompiendo la unidad, pierden lo infinito, no su grado ontológico, y se hacen opuestos, originando lo múltiple.

Ahora, si lo dado tiene en el fondo un solo rango cualitativo y carece de posibilidades de descenso, es más bien una esencia y en ningún caso un "ser"; pero desde el instante en que el ser se identifica bajo todos los respectos con la esencia, pasa a determinarse —esencia es determinación del ente a ser esto o lo otro— no frente a grados posibles, diversos, sino frente a la nada primordial y como la nada es de suyo indeterminada no puede servir de punto de referencia al ser; queda en-

tonces en la categoría de lo vago y difuso; por esta vía David de Dinant, filósofo de la Edad Media, concluyó que Dios y la materia prima son una y la misma cosa. El Dios de Santo Tomás, en cambio, se determinaba como esencia perfecta ante la serie de grados finitos posibles del ser, aun cuando esos grados no se hubiesen dado en la existencia.

La idea básica de Cusa y Leibnitz en cuya virtud si algo existe, todo existe, pues todo es "ser", cae en contradicción desde el instante en que el ser por tener un solo grado, se convierte exclusivamente en esencia, es decir, en algo radical y definitivamente cerrado; de esa manera termina por aniquilar al "ser" y en consecuencia el fundamento, para admitir la plena posesión del ente por parte de cada cosa.

El antagonismo entre una esencia que de algún modo es ente, pues "algo es", y el hecho de no poder abrirse a grados cualitativos distintos, lo que en el fondo niega la auténtica riqueza de contenidos de lo infinito —sólo verdadera si es posible su existencia independiente en la variedad de las cosas— y por tanto su misma naturaleza de infinito y de auténtico ser, es lo que termina después de Leibnitz, por disolver las ideas de ser y esencia en las meras formas kantianas del pensar.

En Descartes la experiencia de la realidad toma su origen en una necesidad distinta, la necesidad de entrar en contacto inteligible directo con la existencia. El ser en cuanto ser, de la filosofía aristotélica se da en los objetos reales, pero no mirados como tales o cuales objetos, pues en ese sentido son esencias, sino mirados en cuanto capaces de darse en cosas de otro rango cualitativo, es claro, a costa de parte de su ser. El ser no existe como algo puro, sino formando la otra cara de las esencias; en el mundo sólo se dan separadas las esencias mismas, el ser no existe como tal.

La esencia es el ser ordenado por dentro en forma de hacerse capaz de recibir la existencia; es el hecho de poder existir, actual o posiblemente, lo que en última instancia da su legitimidad al ente. Las esencias son estructuras ideales elaboradas en vistas a las exigencias que la existencia en sí, pone al ser. El acto de existencia no constituye propiamente al ser, pero le plantea determinadas condiciones de legitimidad; la existencia es la prueba de la veracidad de una determinada ordenación del ser; esa ordenación será perfecta allí donde la existencia, no sea un acto agregado, sino se haga una con él (1). Pues bien, el ser en cuanto

(1) En Dios.

ser, por la razón misma de prescindir de toda estructura precisa, para mantenerlas neutralmente a todas en calidad de igualmente posibles, no puede darse como tal. Quien contempla el ente en sí, debe trascender el mundo de las esencias, hasta el momento y la zona en que ellas abriéndose unas a otras sin perder su pureza ideal, quedan anegadas en una totalidad. El ser pone de espaldas a la existencia, porque sólo puede existir lo esencial; pero la esencia en cuanto esencia es ya un sector cerrado del ser. Sin embargo, el ente vale en la medida en que es capaz de condensarse en esencias y éstas se miden por su capacidad de existir; por eso, determinando la naturaleza del ente por su valor más alto, los griegos lo explicaban: “es lo que es o puede ser”; tomaban esto último en el sentido del acto de existencia. En el instante de intuir el ser, la inteligencia debe desdoblarse simultáneamente en un mirar a las esencias con su orden interior preciso y a esas mismas esencias abiertas a incontables órdenes distintos, como entes en sí, y en tal caso alejadas de toda existencia, pues si adhirieran a alguna, primaría de hecho una sola de las ordenaciones posibles y ocultaría al ser en cuanto ser. La inteligencia cuando se entrega al mundo del ser puro, debe prescindir en el momento álgido de la existencia, no por pobreza sino por exceso de vida, si no desea, por coger una naturaleza determinada, perder el resto de la riqueza ontológica, pero era esto justo, lo rechazado por Descartes. Su deseo era estar en permanente contacto con la existencia, en cuanto ella mide la verdad del ser. Pero si estaba bien el partir de la existencia, era además el camino de Aristóteles, no lo estaba el quedarse atado, pues de este modo ubicándose sólo en el mundo de las esencias, se cerraba para siempre, al ser. En seguida veremos cómo el contemplar esencias, sin echar una ojeada al ente, del cual ellas son puras determinaciones, conduce a una antinomia que el cartesianismo nunca pudo evitar.

El cogito es el enlace directo con la propia existencia; desde ahí mide Descartes los límites de su ser; como entramos a tocar la existencia sólo a través del pensamiento —en la amplitud cartesiana— el pensar es lo único verdadero, es nuestra verdadera naturaleza. Pero la esencia del hombre es distinta vista desde la existencia o desde el ser; en este último caso sus determinaciones deben poseer realidades susceptibles de darse en grados entitativos mayores o menores (1);

(1) Parte de la realidad ontológica humana se da —claro que de otro modo cualitativo— en animales, vegetales y minerales.

desde la existencia en cambio, que es la última actualidad, la que le encierra herméticamente en sí mismo, deben tomar relieve los caracteres exclusivos, ajenos a toda otra realidad. Oigamos a Descartes: “¿Qué es lo que antes yo creía ser? Pensaba que era un hombre. ¿Y qué es un hombre? ¿Diría que es animal racional? No, por cierto, porque me vería precisado a investigar lo que es animal y lo que es racional, y de una sola cuestión se formarían otras muchas y complicadas; no quiero perder el poco tiempo que me queda en resolver semejantes dificultades.

“Pasemos a los atributos del alma y veamos si alguno está en mí . . . Otro atributo es el de pensar; éste es el que me pertenece, el que no se separa de mí. Yo soy, yo existo; pero ¿cuánto tiempo? El tiempo que pienso; porque si yo cesara de pensar en el mismo momento dejaría de existir. Nada quiero admitir sino es necesariamente verdadero. Hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, una razón, términos que antes me eran desconocidos. Luego soy una cosa verdadera y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa . . .

“En suma, ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente” (1).

Evidentemente el hombre como animal racional, en el sentido de Aristóteles, estaba abierto en su centro más íntimo, en el reverso de su esencia, a la infinitud del ser; su realidad se daba en grados más altos o más bajos en todo el universo y en ese plan, él y lo demás, eran recíprocamente transparentes; la inteligibilidad del ser, su adaptabilidad plena a una inteligencia es sólo la consecuencia inmediata de la realidad del ser en cuanto ser. Descartes, prendido a lo existente, coge como esencia, al pensamiento en su forma humana exclusiva —pensar, imaginar, sentir, dudar— y cierra por esa vía todo paso al resto del ser; he aquí cómo las esencias si se tornan mundos cerrados, ya no pueden tocarse y acaban por hacerse ininteligibles, irracionales e inalcanzables. En unas cuantas palabras de sus “*Principios de Filosofía*” (2), rechaza la preocupación por los principios originarios de las naturalezas, como algo inútil e infecundo: “Además, he observado muchas veces, que los filósofos, tratando de explicar por las reglas de su lógica cosas evidentes por sí mismas, no han hecho otra cosa que obscurecerlas; y cuando he dicho que

(1) *Segunda Meditación.*

(2) *Página 27.*

la proposición *pienso, luego existo*, es la primera y más cierta que se presenta al que conduce ordenadamente sus pensamientos, no he negado por eso la necesidad de saber de antemano en qué consiste el pensamiento, la certidumbre, la existencia, así como, que para pensar es preciso ser, y otras cosas semejantes; pero como son éstas nociones tan simples que por sí mismas no nos proporcionan el conocimiento de ninguna cosa existente, no he juzgado que debiesen ser tenidos aquí en cuenta”.

Ya hemos hablado de la inteligibilidad de las cosas, como un resultado de su pertenencia a la esfera del ente y volveremos a insistir, por la decisiva importancia de este problema a lo largo de la historia moderna. Por inteligibilidad se entiende la adecuación perfecta del ser a la inteligencia o a la inversa, la fuerza de la inteligencia para llegar hasta la raíz del ser. Ambos hechos plantean determinadas condiciones; de parte del ente, estar en posesión de contenidos múltiples y diversos, pues el conocimiento de ellos que es un delimitarlos, se hace a base de contrastes; a mayor riqueza, mayor inteligibilidad; del ente homogéneo, sólo podríamos saber algo al topar con su resistencia exterior, pero de ninguna manera, penetrarlo (1). Se comprende entonces que el ser es inteligible de un lado, en la medida de su actualidad como esencia, es decir, en cuanto posee contenidos en un orden íntimo preciso —el orden debe venir del grado de referencia o acercamiento mutuos— y del otro, en la medida que los contenidos no son simples matices de un algo único, sino mantienen relativa autonomía y son capaces, por tanto, de darse con otro orden en cosas verdaderamente distintas y ello, porque sólo en esa virtud serán capaces de circunscribirse entre sí. La inteligencia supone a su vez poseer los contenidos, de otro modo no podría identificar afuera lo que en algún sentido no lleva por dentro, pero poseídos en un grado de unidad tal, que ella viene a ser el producto de todos, y de ninguno en especial, manteniéndose neutral frente a lo conocido. Si la inteligencia fuese una entidad homogénea estaría teñida por su propio ser y le daría su medida a las cosas; por eso si es que se da en el mundo una inteligencia verdadera, ella pone como exigencia perentoria la existencia del ser en cuanto ser. Aristóteles recordando la opinión de los primeros filósofos decía: “... el alma es el lugar de las formas,

(1) Habría que diferenciarlo frente a la nada y esto es absurdo, pues la nada, nada es.

no toda el alma, sino la intelectual, no de las formas en acto sino en potencia" (1).

En Descartes el problema cambia en absoluto; desde luego al interesarse sólo por entidades cerradas y a punto de recibir la existencia, marca exclusivamente los caracteres diferenciales e impide todo contacto directo entre ser y ser; por este camino, buscando justo, lo más actual de las cosas y por tanto lo más racional, como es la esencia adecuada a la existencia, viene a quebrar por dentro la vida propia de la inteligencia y la inteligibilidad del ser; cae, como de hecho sucedió en el pensamiento posterior, al mundo de lo irracional. Es esta irracionalidad, la que le lleva a temer el engaño del genio maligno; en el universo del ser auténtico ese engaño sería de suyo imposible, pues las cosas son conocidas en la medida que, al identificarse con la inteligencia, en cuanto ambas integran la unidad más amplia del ente, despiertan lo entitativo de ellas, existente también ahí; si esa identidad no se produce no cabe conocimiento, menos aún si se transmuta el orden de nuestro ser. El engaño es posible donde en vez de las cosas mismas se dan cuadros de la realidad.

Hemos dicho antes, que toda cosa es simultáneamente esencia y ser; esencia, si se la mira con un orden interior preciso en cuya virtud se ubica en esta o la otra especie; ser, en cuanto su realidad es capaz de darse, aumentada o disminuía de jerarquía cualitativa, en cosas de especie distinta; así parte de la realidad de las especies vegetales se da con menor grado en los minerales y envuelta en un grado mayor, en los animales; justo, cuando la consideramos en ese orden, atendemos más bien a su realidad de ser y no a la de esencia; el equilibrio entre ambos modos permite a las cosas, de un lado, mantener su autonomía —son esencias con un orden interior— y del otro, no aislarse entre sí. Si ponemos en torno a los objetos un abismo, no cabe enlace posible, y si tal vez siguen como esencias, por tener un contenido nunca más caerán en la esfera del ente. Pero es el ente quien impone su legalidad íntima a las esencias, en cuanto las obliga a ocupar un lugar preciso dentro de la escala ontológica —un vegetal determina su naturaleza frente a los animales, de jerarquía inmediata superior y los minerales, de jerarquía inferior— escala a la cual de hecho habría de pertenecer el propio genio maligno y a cuya ley, más primaria que él mismo, no podría substraerse. Si el

(1) *Tratado del alma*. 215. Ed. Argentina.

ente en cuanto ente no existe, las esencias se estructuran arbitrariamente y no por referencia mutua de unas a otras; quedan entonces sometidas al arbitrio de cualquier voluntad poderosa y no se identifican con la verdad.

En Descartes por el hermetismo de nuestra naturaleza, tampoco es posible el engendro autárquico de ideas; esa naturaleza es clara y distinta en cuanto radicalmente ajena a toda otra y nada suyo que no sea ella misma o su propia representación, puede salir de sí; las ideas son las esencias en cuanto conocidas; las ideas de otras esencias no pueden engendrarse en una naturaleza hermética, ¿de dónde darles el contenido objetivo?; en caso de haberlas, sólo pueden venir desde fuera, no en un penetrar directo en el resto de las cosas, pues lo que no guarda semejanza no tiene medio alguno de tocarse, sino puestas por Dios, único ente capaz de penetrar distancias a causa de un poder infinito. Las ideas dice Descartes, están desde el principio en el alma, pero como gérmenes a desarrollar y no como ideas acabadas: “Después de esta reflexión abandonaremos sin trabajo todos los prejuicios de los sentidos y nos serviremos solamente de nuestro entendimiento, pues en él sólo se encuentran naturalmente grabadas, las primeras nociones o ideas (“que son como semillas de las verdades que somos capaces de conocer”) (*Principios* II p. 3).

El conocimiento progresa deductivamente a partir de la intuición de estos principios; la deducción cartesiana va del objeto presentado en un comienzo en totalidad a sus elementos interiores, en una sucesión de cadenas rigurosas; así la idea de triángulo es primero una especificación de la idea innata de substancias extensa; manteniéndonos ante ella podemos llegar en seguida al conocimiento verdadero, de que sus tres ángulos interiores valen dos rectos. La idea originaria de cantidad es un germen que gracias a la actividad del espíritu va desplegando en seguida en riguroso proceso, a todos los cuerpos extensos posibles con sus respectivas leyes.

No es explicable el origen de las ideas cartesianas, por el símil de la causalidad mecánica; ésta exige en su base, bien lo veía Descartes, la homogeneidad del ente; su reino es el mundo de lo extenso y su efecto en última instancia, un cambio en la distribución de los cuerpos, gracias al movimiento. Pero Dios y la materia, absolutamente heterogéneos con la substancia del alma, no pueden obrar entre sí, de donde, hasta el poder de Dios para imprimir ideas en el pensamiento, se torna ilusorio.

Un ente es tanto más esencia cuanto más específico y diferente es: si las esencias son lo único verdadero —y no la sola medida de la verdad del ser, a la manera griega— las ideas serán válidas, cuando como las esencias representadas sean claras y distintas, es decir, no guarden semejanzas entre sí, salvo en cosas tan generales como orden, número, duración, substancia, comunes a todas, y que productos exclusivos del pensamiento no agregan nada a su riqueza interior. “De estas cualidades o atributos, explica Descartes, hay algunos que residen en las cosas mismas, y otros que no existen más que en nuestro pensamiento. Así, por ejemplo, el tiempo, que distinguimos de la duración tomada en general, y que afirmamos es el número del movimiento, no es nada más que una cierta manera de pensar (en esta duración) . . .”

La seña necesaria para darle objetividad a una idea es su claridad y distinción; pero en la claridad y distinción no debe verse como sucede comúnmente, el grado de certeza o la evidencia de su verdad en cuanto verdad gnoseológica pura, sino la medida en que lograría darse como tal si alguien lo desea, en el mundo de la existencia; la idea es clara y distinta si el espíritu se la representa, sin forzarla en ningún sentido, como capaz de existir, o, en fin, cuando su ser objetivo, puede llegar a ser formal. La certeza de estas ideas pues, es una certeza frente a la existencia; nos aparecen como tales cuando el entendimiento no ve razón alguna que se oponga a su posibilidad de darse fuera, aun cuando de hecho no se den. No podemos, por ejemplo, pensar en un color puesto en el mundo en su pura entidad, sin un soporte extenso, sí en cambio, podemos pensar en la extensión, pues todo lo demás: figura, color, densidad, la supone. “. . . y podemos concluir que dos substancias son realmente distintas entre sí, si podemos concebir una clara y distintamente sin pensar en la otra. Conociendo pues a Dios, estamos ciertos que puede hacer todo aquello de que tenemos una idea clara y distinta. Por tanto, teniendo ahora la idea, por ejemplo, de una substancia extensa o corpórea, bien que no sepamos todavía con certeza si existe tal cosa, sin embargo, puesto que tenemos la idea de ella, hemos de concluir que puede existir, y que en caso de que exista, cada parte de dicha substancia que podamos determinar con nuestro pensamiento, debe ser realmente distinta de las demás. Igualmente, del hecho sólo que uno cualquiera de nosotros, se perciba como cosa pensante, y que pensando pueda concluirse de otra substancia, pensante o extensa, podemos concluir también, que uno cualquiera de nosotros así considerado, es realmente

distinto de toda otra substancia pensante, y de toda substancia corpórea" (1).

El criterio de certeza frente a una idea evidente, lo da el hecho de no sentir el espíritu ninguna repugnancia a la posibilidad de su existencia real; en otras palabras, son ciertas aquellas ideas que dentro del pensamiento sirven de soporte último a ideas similares, si se las enfrenta con la existencia; la certeza aquí no está ante el dilema "verdad-error", sino, "nada-existencia". Una sensación puede engañarme dándome en un instante como evidente, algo falso; pero si el espíritu analiza ese algo y ve su repugnancia intrínseca a servir de fundamento primario a la existencia, se dará cuenta de su falsedad; de hecho, de este modo, corrige errores de los sentidos. En última instancia la certeza de la posibilidad para la existencia viene de una graduación de las ideas, que en un cierto enlace percibido por el espíritu, se demuestran pertenecientes a una determinada categoría de objetos; cuando tengo frente a mi conciencia las ideas de figura, color, dimensión, dureza, lugar, extensión, las percibo de inmediato dentro de un mismo grupo de objetos específicos a saber, los llamados objetos materiales, pero me doy cuenta clara y distinta también, que ninguna de ellas es posible sin la extensión; de donde concluyo con certeza que dada la extensión, pueden darse las otras, no importa, por supuesto, que de hecho haya o no algo extenso en el mundo; lo último sólo lo sé por el testimonio de los sentidos. Tener presente ésto, es decisivo, para saber cuál es el momento de afirmar la certeza de una evidencia. Descartes aludiendo al problema de la veracidad de la esencia extensa, antes de iniciar su duda metódica, decía ya que, aun cuando la vida sea sueño y lo visible ilusorio, no deja de ser curioso que toda percepción aun cuando engañosa y falsa, suponga lo extenso o se haga a base de él. Escribe Descartes en la *Primera Meditación Metafísica*: "Supongamos que dormimos y que todas esas particularidades como la de levantar el brazo, mover la cabeza y otras semejantes no son más que ilusiones, pensemos que nuestro cuerpo tal vez no es como lo vemos; y a pesar de esa suposición y de ese pensamiento, tendremos que confesar que las cosas que durante el sueño nos representamos son la manera de cuadros, de pinturas que no pueden estar hechos sino a semejanza de alguna cosa real y verda-

(1) *Principios*. I parte, 60.

dera y, por tanto, esas cosas generales —una cabeza, unos ojos, unas manos, un cuerpo completo— no son imaginarias sino reales y existentes.

“Los pintores, cuando tratan de representar, por medio de colores, una sirena o un sátiro, por muy extravagantes y raras que sean las figuras, por mucho que sea su artificio, no pueden pintar formas y naturalezas completamente nuevas... Y aun en el caso de que su imaginación sea tan excepcional que invente algo tan nuevo que nunca se haya visto, y que represente una cosa fingida y falsa en absoluto, los colores que emplee para pintar son necesariamente verdaderos.

“Por la misma razón, aunque esas cosas generales —un cuerpo, unos ojos, unas manos— sean imaginarias, hay que confesar por lo menos que han existido otras más simples y universales todavía, pero reales y verdaderas, de cuya mezcla... se han formado, verdaderas y reales o fingidas y fantásticas, las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento.

“A ese género de cosas pertenecen la naturaleza corporal en general y su extensión; luego vienen la figura de las cosas extensas, su cantidad o tamaño, su número, el lugar que ocupan, el tiempo que mide su duración y otras análogas... Esté despierto o esté dormido, dos y tres son cinco y el cuadrado tiene cuatro lados; verdades tan claras como éstas, no pueden calificarse de falsas o inciertas”.

En suma, el criterio de certeza frente a sus ideas básicas de sustancia pensante y extensa, es en Descartes, la imposibilidad absoluta de prescindir, aun cuando lo pensado sea radicalmente falso en su estructura objetiva, de algo que no sea, o pensamiento o extensión y las leyes que de aquí se siguen, por ejemplo, la imposibilidad para el cuadrado de no tener cuatro lados.

En cuanto a la existencia concreta y actual de las cosas, la sabemos por los sentidos, si no contradicen lo intuído en las ideas claras y distintas de la razón; conocimiento de conjeturas, pues su validez se cifra en aquel dato negativo, es valioso, sin embargo, afirma Descartes, como estímulo capaz de poner en marcha muchas ideas verdaderas que, a no mediar tales circunstancias, persistirían como gérmenes ocultos. En esto se acerca a lo asegurado por la mayoría de los investigadores de la naturaleza, en el sentido de que lo positivo de los hechos sensoriales, es despertar en el alma hipótesis explicativas fecundas.

De la evidencia cierta de que el pensamiento y lo extenso son un último fundamento de cualquier existencia concebible, pasa Descartes

de inmediato a plantearlas como substancias. El pensamiento y lo extenso no son ellos mismos propiedades de un algo más radical que les sirviese de soporte, sino soporte directo de la existencia. Para Aristóteles y Santo Tomás no es concebible el pensamiento sin un algo que piense, ni la extensión pura y vacía, sin un “algo” que sea lo extenso; de ahí la necesidad de una alma por un lado, poseída de la facultad de entender y de la materia prima por el otro, fundamento de la extensión; ambas invariables, cualquiera fuese la suerte de sus propiedades. Descartes, en acuerdo a su modo de verificar la certeza de una idea, debiera aceptar la substancia aristotélica, pues, así como no es concebible un color sin una extensión coloreada, tampoco lo es, una extensión pura sin “un algo” que sea lo extenso. Descartes enfrenta esta dificultad dirigida nada menos que al centro mismo de su sistema, diciendo que la idea de substancia, si es cierto se presenta como más primitiva ya no es sin embargo, clara y distinta, pues, nadie logra comprender cómo sería un algo existente sin extensión ni pensamiento, de dónde es necesario asegurar, que la idea de substancia es más primitiva, sólo en el orden del pensamiento puro, orden de ideas formadas en virtud de la propia capacidad de pensar, pero no, en el orden de las cosas pensadas para la existencia. “Podemos también considerar el pensamiento y la extensión, dice Descartes en *“Los Principios de la Filosofía”*, como (principales) constituyentes de la naturaleza de las substancias inteligente y corpórea, y entonces no debemos concebirlos sino como la substancia misma pensante y extensa, es decir, como el alma y el cuerpo, pues los conocemos en esta forma muy clara y distintamente, siendo también más fácil de conocer una substancia pensante, o una substancia extensa, que la substancia sola, aparte de si piensa o es extensa, puesto que hay alguna dificultad en separar la noción que tenemos de la substancia, de las que tenemos del pensamiento y de la extensión, ya que no difieren de la substancia sino solamente por (que consideramos a veces) el pensamiento (y la extensión sin pensar en la cosa misma pensante o extensa)”. Son substancias es claro, no en cuanto pensamiento o extensión, sino en cuanto capaces de subsistir en sí mismos. Aparentemente, Descartes se mantiene en esto en la línea aristotélica, pues para él, también algo es substancia, si recibe la existencia sin intermediarios; pero la ruptura está en el fondo: la substancia aristotélica se fundamentaba en el ser, la de Descartes en la esencia; pero eso le exige de inmediato el ser clara y distinta en el plano eidético; el ente lo ha despachado ya como algo simple y vago, incapaz de agregar nada a lo real. Comparemos un mo-

mento las anteriores palabras de "*Los Principios*" con el planteamiento aristotélico de la substancia: "ser significa, ya la esencia, la forma determinada, ya la cualidad, la cantidad, o cada uno de los demás atributos de esta clase. Pero entre estas numerosas acepciones del ser, hay una acepción primera: y el primer ser es sin contradicción la forma distintiva, es decir, la esencia... Las demás cosas no se llaman seres, sino en cuanto son o cantidades del ser primero, o cualidades, o modificaciones de este ser, o cualquier otro atributo de este género... Porque ninguno de estos modos tiene por sí mismo existencia propia; ninguno puede estar separado de la substancia... Este sujeto es la substancia, es el ser particular que aparece bajo los diversos atributos... Es evidente que la existencia de cada uno de estos modos depende de la existencia misma de la substancia. En vista de esto, es claro que la substancia será el ser primero, no tal o cual modo de ser, sino el ser tomado en su sentido absoluto.

"Primero se entiende en diferentes sentidos; sin embargo la substancia es absolutamente primera bajo la relación de la noción, del conocimiento, del tiempo y de la naturaleza... y así el eterno objeto de todas las indagaciones pasadas y presentes; la pregunta: ¿qué es el ser? viene a reducirse a ésta: ¿qué es la substancia?" (1).

La substancia aristotélica es evidentemente una esencia, pues nada puede darse sin una determinación, pero su esencia no es más que su capacidad de ser el ente primario, el ente por antonomasia, el ente capaz de recibir, previo a ningún otro, la existencia. Toda substancia tiene una esencia, es decir, caracteres específicos, pero no toda esencia es substancia; en términos aristotélicos por ejemplo, la extensión posee una esencia que la diferencia de otras cosas, pero no una substancia, en cuanto no es apta a existir sin un algo previo. Por eso la substancia y el ser se hacen casi una sola cosa (2). Si a la inversa como en Descartes, las esencias se convierten en substancias y el valor de las últimas es existir en sí mismas, aisladas de otras, la extensión en cuanto substancia del cuerpo y el pensamiento, del alma, se hacen irreductibles en el plano de la existencia y toda unión entre ellos se torna accidental; ya previamente se han hecho irreductibles como esencias en cuanto no son ya diferentes expresiones del ser en cuanto ser.

(1) Aristóteles: *Metafísica*. Libro VII.

(2) En cuanto todo otro ser recibe la existencia desde la substancia.

Volvamos al universo cartesiano de las ideas claras y distintas, desde luego ellas mismas no pueden ser penetradas a su interior por la inteligencia, pues como imágenes de esencias herméticas, son también herméticas y deben ser aproximadas unas a otras durante el juicio, no por un entendimiento que ve lo común en ellas, sino por la voluntad; acercamiento semejante al de los cuerpos físicos, que por su impenetrabilidad, a lo más, podemos ubicar uno al lado del otro. La voluntad inicia la duda, mueve las ideas de una parte a otra, se las pone por delante a la inteligencia y al fin da el asentimiento a su veracidad; incluso la verdad del "cogito ergo sum", es un asentimiento voluntario, puesto es cierto, después de la visión clara inteligible, pero neutral de no recibir su certeza apodíctica desde la esfera volitiva. El criterio de certeza no puede darlo en Descartes el entendimiento a base de sus simples evidencias, pues nadie es juez de sí mismo, le viene de otra parte; ahora como lo verdadero en el cartesianismo es lo posible de existir y la voluntad es precisamente la facultad humana ordenada a coger el mundo de lo existente, sólo ella percibe el otro aspecto de las esencias, la existencia; la idea clara y distinta asegura la efectividad de una esencia como esencia y por tanto el estar capacitada para la existencia: la voluntad entra en contacto con ella y dictamina sobre el valor real de esa capacidad. Ahora como la existencia en cuanto tal, sin la esencia que va por detrás, es de suyo ilimitada, pues no tiene estructura interior de ninguna especie, la voluntad en la medida que se orienta a ella, carece virtualmente de límites y es, dice Descartes, semejante a Dios. El error nace entonces, y es sabido, de la ausencia de relación entre un entendimiento finito y una voluntad abierta a todo; es decisivo para el destino posterior del cartesianismo, que la verdad tome sólo el punto en la razón, pero se afirme en lo irracional. El puente hacia el mundo lo tiende, pues, la voluntad y en un plan secundario la existencia de Dios. A este propósito es necesario recordar una vez más, que para Descartes, la garantía dada por Dios a nuestras certezas, sólo es valiosa, cuando recordamos una idea alejada de la evidencia primaria de la cual fué deducida y no tenemos a mano el camino seguido antes para lograrla, pero si nos diésemos el trabajo de tener constantemente presente esa cadena, tal garantía se haría innecesaria. Sin embargo, la necesidad de Dios para nuestro conocimiento, no está precisamente en el puente ya levantado por la voluntad, sino mucho antes y ésto es lo olvidado, en la posibilidad misma de existencia de ideas dentro de **nues-**

tro pensamiento, previamente a toda certeza sobre la posible existencia de los objetos de esas ideas en el mundo exterior. En efecto, si el alma es una esencia cerrada y no un ser, como lo demuestra según Descartes, la evidencia apodíctica del cogito, no puede en cuanto esencia con sus caracteres particulares, crear el contenido objetivo de ideas como las de Dios y cuerpo extenso, que nada de semejante tienen con ella; tampoco puede adquirirlas en un contacto activo mirando afuera, pues lo absolutamente heterogéneo no puede jamás tocarse, luego han sido ubicadas ahí, por un poder infinito, capaz de unir lo que de suyo está destinado a ser aparte. Justamente Dios al dejar en el alma estas ideas con su contenido heterogéneo, le hace consciente su soledad, su ambismo ontológico con el universo.

¿Y de dónde la existencia de Dios? Tenemos la idea de un infinito actual y no potencial dice Descartes y ella no puede venir de nosotros por las razones ya dadas; es una idea que dentro de su propia esencia clara y distinta, incluye la existencia; no se ven motivos opuestos, luego corresponde a un Dios existente. Santo Tomás afirmaba nuestro conocimiento natural de ese Dios como algo negativo y analógico: lo infinito es nuestra naturaleza abstraída de sus límites; en Descartes, esto contradice la intuición básica de su sistema si el hombre es exclusivamente esencia cerrada y no esencia y ser, al perder sus límites, aun idealmente, no caería dentro de otras formas del ente, el ente supremo por ejemplo, sino en la nada, pues perder sus límites es perder las únicas determinaciones en cuyo mérito es algo real. El Dios de Aristóteles y Santo Tomás presuponían el ser en cuanto ser; donde el ser desaparece, no cabe más que el ontologismo o el ateísmo absoluto.

Mucho más segura hubiese sido tal vez para Descartes una intuición directa de lo infinito, no de su idea, en el momento del cógito.

En el cógito se tocan tres realidades: el yo pensante, el pensamiento como tal, puesto entre paréntesis por la duda y la existencia de todo ello. Si durante la experiencia se pone el énfasis en la existencia misma, olvidando al yo pensante y al pensamiento puesto en el paréntesis, aparece como algo sutil, sin estructura íntima y sin límites, pues en cuanto pura existencia no es esto ni lo otro; la existencia se revela en un instante así, como lo incondicionado, lo primario; es necesario decir de inmediato, que más allá no podríamos asegurar nada, pues esta evidencia sería, no la de un Dios personal, sino la de un infinito sin contenido perceptible alguno.

Volvamos sobre las ideas cartesianas y esto es importante tratándose de un pensador decisivo: Son ellas claras y distintas en cuanto cuadros de esencias heterogéneas entre sí; nos preguntamos entonces: ¿cómo logra la inteligencia algún conocimiento de ideas cuyo contenido objetivo le es absolutamente heterogéneo, un contenido del cual ninguna huella ontológica hay en la substancia pensante?

Todo conocimiento exige de algún modo, una cierta semejanza ontológica entre sujeto y objeto; el objeto debe despertar la parte de él, que yace en la substancia del sujeto e identificarse con ella, antes de tomar la distancia necesaria a la perspectiva. Pero si cognoscente y conocido son íntimamente ajenos, no integran la escala del ser, ¿cómo el uno puede entrar en contacto con el otro? Aun cuando se acepte la identidad formal entre el pensamiento y sus ideas, pues ambos son de la misma substancia, no se puede salvar el hecho de que la idea tiene un contenido objetivo distinto, a saber el del objeto representado, justamente el valioso al conocimiento. Aun puesto por Dios, el problema es el mismo; Dios no traspasa las leyes del ser en cuya virtud dos cosas heterogéneas hasta el último, deben ignorarse. Si sólo existen esencias puras, el conocimiento de lo otro es imposible y las ideas se convierten en imágenes del yo, al cual no podría penetrar ni Dios mismo. Esta antinomia entre ideas claras necesarias al conocimiento cierto y las mismas ideas negando ese conocimiento en cuanto representan objetos heterogéneos, llevó a Spinoza a la substancia única, de la cual extensión y pensamiento son los atributos y a Kant a la disolución del concepto de substancia y esencia en las categorías e ideas del entendimiento.

Descartes tenía conciencia del problema y buscó solución en la vieja teoría de los modos del ser; si lo extenso es modo de una substancia, también podría serlo, en cuanto idea, de la substancia humana: "Las demas cualidades de que se componen las ideas de las cosas corporales, no están formalmente en mí, puesto que no soy más que una cosa que piensa; pero como son modos de la substancia, creo que pueden estar contenidos en mí". Sin embargo la antinomia persiste, ya que en su sistema, la extensión no es modo de una substancia, sino ella en sí, una substancia heterogénea.

Es necesario ahora, liberarse de los equívocos de la palabra esencia; hemos dicho que toda esencia es justamente un ser, pero no en cuanto se le mira bajo el ángulo de sus propiedades específicas, sino en cuanto se ve en esas propiedades algo, que de un modo u otro, puede darse

en el resto de las cosas. Las esencias platónicas eran órdenes inteligibles del ente, las aristotélicas eran además órdenes jerárquicos ontológicos, las cartesianas en cambio, puros centros de actividad; su ley íntima no viene de un ser previo al cual ellas expresen en el plano de la existencia, pues ese ser no existe en Descartes, sino del arbitrio divino; cabe preguntarse: ¿de qué voluntad deriva la naturaleza de Dios?

Este novedoso concepto de actividad dentro de una permanencia, tuvo su origen en el cogito (1), la conciencia es un flujo de estados en medio del yo; a mayor riqueza de estados, más vivo ese yo, de donde, el movimiento engendra lo permanente. Para los antiguos lo fijo estaba detrás de los fenómenos, ahora el fenómeno se desenvuelve en una constancia creada por él; es el núcleo de la idea de la ley de la ciencia moderna.

La teoría cartesiana de lo unitario en el cambio, elimina al alma y sus facultades; el yo surge ahora, de la tensión dinámica del pensarse a sí mismo; no es ni un "yo persona" frente a yo personales diversos, ni sujeto, frente a objetos de conciencia; lo pensante y lo pensado son idénticos; en buenas cuentas es la existencia privada de todo, pues los objetos de pensamiento están entre paréntesis, quien toma noticia de sí, como de un algo que transcurre. Pasado este instante empieza el análisis de las ideas; ellas llevan indirectamente a otros entes, cuando se medita en la necesidad de suministrarles desde fuera sus contenidos objetivos; pero durante la vivencia del cogito, no hay enlace ni con otros yo —para ello lo intuitivo debería ser un yo persona y no una mera existencia pensante— ni con las cosas. La falta de perspectiva histórica ha llevado a buscarle significados. Ejemplo la intersubjetividad, ajenos al planteamiento primario; es además despojarlo de lo fecundo, como núcleo perdurable engendrado por su propio movimiento.

Según el estado, el cogito es inteligencia o voluntad; lo primero si observa pasivamente, lo segundo, si afirma o niega la claridad y distinción a que lo inclina la inteligencia, pues, hasta el juicio no es en un comienzo el paso de una idea a otra, sino afirmar o negar lo perceptible en una y la misma idea; más tarde el proceso deductivo vendrá recién a asemejarse a la lógica clásica. Por juicio debe entenderse el hecho de que la voluntad, justifique la posibilidad de existencia de lo claro y distinto, pues a Descartes no le interesa la crítica de nociones atri-

(1) Tal teoría no fué planteada directamente por Descartes, pero se deduce de su sistema.

buidas por él, al pensamiento puro; duración, número, nada, ser, los da por ciertos desde la partida. ¿No es posible todavía el engaño del genio maligno en plena evidencia del *cógito*? El *cógito* es pensamiento existente; pero es efectivo que, aun cuando ilusorio ese pensamiento y en la medida ilusoria que se percibe, algo es; esta certeza apodíctica da su límite al genio maligno; la existencia intuida no es por cierto una idea inteligible, sino un vivir inmediato; a ello alude Descartes cuando dice que el *cógito* mismo no sería verdadero —mirado como idea— de no afirmarse volitivamente.

Voluntad es el don primario de la existencia, de percibirse a sí y a otras; en lo sucesivo cuando perciba en las ideas claras y distintas ese elemento inefable que da vida al *cógito* y ante el cual nada pudo el maligno, afirmará con certeza sus contenidos verdaderos.

Si a esta altura tomamos conciencia de los postulados subyacentes en su obra vemos de un lado, lo fecundo de la idea de naturaleza en el desarrollo de la ciencia y del otro, la disolución del humanismo originado en esa misma idea. Desde luego la ciencia era ya vigorosa en su época: Copérnico, Kepler, Vesalio, Servet, Harvey, Galileo, habían sentado teorías decisivas; Descartes contribuyó con su geometría analítica y su teoría mecánica del cuerpo; la importancia filosófica es sin embargo, haber descubierto, para la idea de ley, en el movimiento y la permanencia términos simultáneos y correlativos.

El humanismo empezó en cambio a disolverse; todo humanismo parte de la persona y persona es un ser capaz de contener ontológicamente en sí, una multitud de otros seres y de trasladar su centro hasta el centro de ellos, para vivirlos desde ellos mismos; pero, si se empieza por dar validez a las puras ideas claras, a esencias cerradas heterogéneas, lo más valioso de lo humano, aquello en que coincide con el universo, desaparece.

Descartes obscureció al hombre al ponerlo de espaldas al ente; el yo sin un ser que esté en su base entra en antinomia consigo mismo y termina convirtiéndose en idea, dentro de la cual las demás cosas son otras tantas ideas particulares; esto sucedió en el desarrollo filosófico hasta llegar a Hegel.

El humanismo auténtico no parte de la esencia, sino de una esencia que es ser. Nietzsche presentía lo verdadero cuando pedía el olvido del mundo de mentira de las ideas claras y distintas para ponerse de cara al ente en el sueño o la embriaguez. En este plan el esfuerzo de Hei-

degger es valioso, como un primer intento de abrir, no el abismo dionisiaco, sino la inteligencia, a dicha contemplación:

“La esencia ec-stática del hombre, dice estriba en la ec-sistencia, que es diferente de la existencia metafísicamente pensada...

“La ec-sistencia pensada ec-státicamente no coincide ni en cuanto a su contenido ni en cuanto a su forma con la existencia. Ec-sistencia significa en su contenido salirse a la verdad del ser... La frase “el hombre ec-siste”... responde a la pregunta por la “esencia” del hombre... “...La ec-sistencia no es ni la actualización de la esencia, ni tampoco efectúa o constituye (-pone) ella misma la esencia”...

“Digamos esto por lo pronto en el lenguaje de la tradición: la ec-sistencia del hombre es su substancia... entonces la frase” la sustancia del hombre es la ec-sistencia, no dice otra cosa sino: el modo en que el hombre es esencialmente su propia esencia, es el estar ec-stático en la verdad del ser” (1).

La metafísica debe abrirse a los derechos del ente, si en algún sentido desea salvar esencias para lo eterno; podría empezar haciendo suya aquella profunda reflexión de Descartes, que él desafortunadamente no siguió: “Nada puede añadirse a la luz pura de la razón que de algún modo no la oscurezca” y tener presente con Heidegger aquello de que: “El hombre no es el déspota del ente, el hombre es el guardián del ser”.

ARMANDO ROA REBOLLEDO

(1) *Carta sobre el Humanismo.*