

*René Descartes. Certezas de la mente*

# apuntes filosóficos

54

# apuntes filosóficos

---

Revista semestral Vol.28 N° 54/2019 ISSN: 1316-7533 Depósito legal: pp 199202 df 275

---

Director Fundador: Omar Astorga.

Directora: Nowys Navas.

Subdirector: Luis Marciales.

Comité Editorial: Omar Astorga, Luz Marina Barreto, Franklin Galindo, José Luis Ventura, María G. Llanes, Carlos Villarino, Gabriela Silva, Ricardo Da Silva, Kenny Angulo, Numa Tortolero, Jorge Machado, Jesús Baceta.

Consejeros: Omar Astorga, Erik del Búfalo, José Rafael Herrera, Francisco Bravo, Benjamín Sánchez, Ruperto Arrocha, Vincenzo P. Lo Monaco, Alberto Rosales, Fernando Rodríguez, Carlos Paván, Arnaldo Esté, Wolfgang Gil, Corina Yoris, Enrique González O.

Comité internacional: Jean Grondin (Canadá), Agustín Martínez (Panamá), Alirio Rosales, Víctor García, Jessica Vargas y Héctor Jaimes (EE.UU.), María Lukac de Stier (Argentina), Julieta Marcone, Sergio Leroux y Carlos Sierra Lechuga (México), Fabiola Vethencourt, Juan Rosales y Julián Martínez (Ecuador), Alejandro Sobrino (España), Roberto Torretti (Puerto Rico).

Coordinador de este número: Nowys Navas.

Asistentes: Karelys Rosales, Marko Físic, Leniska Estanga.

Diseño: Hibert Castillo.

Diagramación: Hibert Castillo, Marko Físic.

Traducción de resúmenes: Equipo de edición de Apuntes Filosóficos.

Evaladores: Comité editorial, Consejeros, Comité internacional e investigadores.

Dirección:

Escuela de Filosofía. FHE-UCV. Los Chaguaramos.1041. Caracas. Venezuela. Tel.: [+58212] 6052863.

---

Correo electrónico: [apuntes.filosoficos.ucv@gmail.com](mailto:apuntes.filosoficos.ucv@gmail.com)

*Apuntes Filosóficos* es publicada por la Escuela de Filosofía bajo los auspicios del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH-UCV)

*Published in Venezuela*

**UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA**

Rectora: Cecilia García Arocha

Vicerrector Académico: Nicolás Bianco

Vicerrector Administrativo: Bernardo Méndez

Secretario: Amalio Belmonte

**FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN**

Decano: Vidal Sáez Sáez

Coordinador Académico: Pedro Barrios

Coordinadora de Postgrado: María del Pilar Puig

Coordinadora de Extensión: Alexzhandra Franco

Coordinador de Investigación: Mike Aguiar

Coordinador Administrativo: Eduardo Santoro

**DIRECTORES DE ESCUELAS**

Escuela de Artes: Alicia Smith

Escuela de Bibliotecología y Archivología: Martha Álvarez

Escuela de Comunicación Social: Alejandro Terenzani

Escuela de Educación: Laura Hernández

Escuela de Filosofía: Nowys Navas

Escuela de Geografía: Andrés Eloy Blanco

Escuela de Historia: Adalberto Castellanos

Escuela de Idiomas Modernos: Carlos Saavedra

Escuela de Letras: Florence Montero

Escuela de Psicología: Eduardo Santoro

**DIRECTORES DE INSTITUTOS**

Instituto de Estudios Hispanoamericanos: Lionel Muñoz

Instituto de Filología «Andrés Bello»: Consuelo González

Instituto de Filosofía: Miguel Alujas

Instituto de Geografía y Desarrollo Regional: Karenia Córdova

Instituto de Investigaciones de la Comunicación: Morella Alvarado

Instituto de Investigaciones Literarias: Ángel Gustavo Infante

Instituto de Psicología: María Rocca

**PRESENTACIÓN**

*In memoriam. Lorena Rojas Parma* (Universidad Católica Andrés Bello)..... Pg. 5

**RENÉ DESCARTES. CERTEZAS DE LA MENTE**

*Luis Castro* (Universidad de Génova). “Descartes’s Embodied Minds”..... Pg. 11

*Mario Di Giacomo* (Universidad Católica Andres Bello-Instituto Superior de Formación Docente Salomé Ureña). “Michel Henry, lector de las *Meditaciones: At certe videre videor*”..... Pg. 27

*Jorge Machado* (Universidad Central de Venezuela). “De la duda de todos al Dios engañador, o de cómo Dios fundamenta el conocimiento de la totalidad en Descartes.”..... Pg. 63

*Yelitza Rivero* (Universidad Simón Bolívar). “El Racionalismo Cartesiano y Las Ideas”..... Pg. 91

*Alfredo Vallota* (Universidad Central de Venezuela). “Descartes y la Política”..... Pg. 113

**ARTÍCULOS**

*David De Los Reyes* (Universidad de las Artes de Guayaquil). “Nicolás de Cusa: el distanciamiento del arte como imitación de la naturaleza”..... Pg. 143

*Gabriela Silva* (Universidad Central de Venezuela). “La Justicia de la República de Platón como virtud de la adecuada diferencia funcional y principio constitutivo de la acción organizada”..... Pg. 161

**TEXTOS Y DOCUMENTOS. A LA MEMORIA DE DINU GARBER**

Presentación a *El puente roto*. Sandra Pinardi..... Pg. 178

Dinu Garber: G. W. Leibniz (Tomado de *Ensayos para una Historia de la Filosofía*)..... Pg. 182

*Las últimas expresiones de su pensamiento*. Homenaje a Dinu Garber, Semana de la filosofía, 2018. UCV..... Pg. 221

**RESEÑAS**

*Nolan, Lawrence. (Ed.): The Cambridge Descartes Lexicon* (Randal Angulo)..... Pg. 231

Reseña curricular de autores ..... Pg. 236

Índice acumulado..... Pg. 242

Dinu Garber

1938-2019

*In memoriam*

Quien inicie la lectura de *El puente roto*, uno de los textos más importantes del profesor Dinu Garber, se va a encontrar al inicio con un único epígrafe: “¿Qué son, pues, en última instancia las verdades del hombre? –Son los errores irrefutables del hombre”. El libro que nos invita al diálogo minucioso y detenido con las tres primeras meditaciones cartesianas, nos viene previamente advertido por un rugido nietzscheano: las verdades del hombre son los errores del hombre. Quedamos advertidos y estremecidos. Nietzsche nos anuncia el tono que ronda la obra; un tono íntimo y de profunda reflexión. Pero que acompaña una confesión de Garber con relación al pensamiento moderno: “que presenciamos su agonía y que es necesaria y urgente la búsqueda de otras alternativas”. Ese epígrafe, en realidad, nos revela el encuentro de un alma sólida, forjada en la luz de la filosofía moderna, con los quiebres, las dudas, las aperturas, los cambios que traía consigo la filosofía del siglo XX. Especialmente la filosofía de la segunda mitad del siglo. Así, con el eco de “los errores del hombre”, con la conciencia de la “agonía”, entramos en un diálogo honesto y riguroso con Descartes. Pues cualquiera sea la alternativa a la modernidad, “ninguna podrá prescindir de las enseñanzas del filósofo de La Haye”.

En ese encuentro con la filosofía que toma distancia de la modernidad, Garber mantuvo siempre la medida y el respeto, y una disposición a escuchar, a dialogar, con la paciencia que exige lo que realmente se quiere comprender. Ese fue su ánimo filosófico. Sostenido en el temple “moderno”, tras una vida de rigurosa investigación sobre la filosofía moderna, se dedicó al estudio igualmente riguroso, abierto y comprensivo, en especial sobre Gadamer, Wittgenstein y Merleau-Ponty. Aprendimos, así, quienes por entonces fuimos asiduos discípulos de sus clases, que el hacer filosófico nunca es extraño a la chispa del alma que se asombra y se conmueve. Aprendimos de esa fina capacidad de cuestionarse a sí mismo, para volver con ímpetu, como en un largo diálogo socrático, a plantearse nuevamente las preguntas. Muchas reflexiones sobre la “modernidad en crisis”, solían acompañar sus disertaciones. Crisis que aproximaba al Renacimiento, a la explosión de diversidades, nuevos gustos, donde nada estaba decidido, donde todo era posible, y no había claridad sobre nuestra manera de estar en el mundo. Sus palabras

escondían cierta nostalgia de lo que sentía pasado, pero al mismo tiempo propagaban un optimismo que esperaba por el nuevo ajuste, el nuevo “esquema civilizatorio”, como solía llamarlo. Con entusiasmo hablaba del mundo que asomaba sus nuevos horizontes.

Así eran sus clases, diálogos entre la vieja certeza racional y las verdades del hombre situado que comprendía el mundo con su percepción y su cuerpo. Sus clases llegaban escritas y perfectamente pensadas al aula. Resultado de una larga cavilación que colmaba cada línea. En ocasiones nos advertía: “salgan corriendo si no me ven llegar con mi clase escrita”. Sin embargo, eso no comprometía las ideas con alguna reflexión inamovible, pues sus clases se contaminaban de nosotros, sus alumnos angustiados, que en su compañía cruzábamos aquel umbral hacia otros tiempos. Desde los inicios del siglo XXI, sus clases fueron siempre sobre los nuevos temas. Sentado en la silla del escritorio, con su voz grave y profunda, disertaba sobre Moore, la certeza wittgensteniana o la *Bildung* que nos traía Gadamer de nuevo. Con mucha belleza y detenimiento –lo recuerdo perfectamente– disertaba sobre el árbol que mira al pintor que lo pinta, de Merleau-Ponty, mientras hacía posible que esa experiencia se hiciese inolvidable para nosotros. Como si hubiésemos sido el árbol o el pintor. El Garber que escribía con tanto rigor sobre Descartes, era el mismo que leía, con gusto y asombro, *La fenomenología de la percepción*. Esa apertura hacia lo otro que irrumpe contra lo ya sabido, es de pocos, y de espíritus finos.

Siempre sentí que esa era la disposición contraria a la de los encadenados del mito de la caverna. Amenazados por el liberado que pone en duda lo que ellos creen que saben, amenazados por lo que significa abandonar la comodidad de lo sabido, proyectan su miedo sobre el que viene con buenas nuevas. Y lo rechazan. Garber se retiró a la lectura y el estudio de esos filósofos que iniciaron una aproximación distinta a la modernidad, como el filósofo en búsqueda, y regresó a las aulas con un discurso abierto a lo que asumía novedoso, y a un mundo distinto que vislumbraba otros caminos.

Esa voz grave que retumbaba en nuestros salones de clase llevaba consigo, discreto, un levísimo acento que revelaba, como un guiño, un origen distante. Dinu Garber nació en Rumania, el 26 de octubre de 1938, pero su corazón y su lugar, como nos lo hizo saber siempre, eran de Venezuela. De pocas cosas hablaba con tanto entusiasmo como de Caracas, y de la Universidad Simón Bolívar. Se enorgullecía de su Departamento de Filosofía, al que se refería como una conquista sin precedentes en el país y en países vecinos, mientras presumía de los bellos bambúes

que sembró en los tiempos en que nacía la universidad. Nos acompañó en las aulas a lo largo de los temibles años que llevaron, finalmente, al desplome del país. Y desde allí siempre mantuvo firme su palabra: en momentos en que se nos requería en otras actividades contra la barbarie, nos recordaba que nuestra labor, en medio de la vorágine, era hacer lo que teníamos que hacer, de la mejor manera posible. Pues desde ese lugar de reflexión y trabajo nos exigía el país. No hay día que no lo recuerde y que no lo sienta como un lugar interior de resguardo. Especialmente ahora, cuando la oscuridad confabula sin ninguna clemencia contra la nobleza de la universidad. Pero el trabajo que maestros como Garber llevaron adelante, con paciencia y estudio minucioso, ha hecho posible que aún sigamos en pie, con la solidez que solo el alma formada puede brindar.

Su carácter era fuerte, severo y exigente. No permitía que nuestras ideas se diluyeran en imprecisiones o medias tintas. Confiaba en que éramos capaces de hacer filosofía, con nuestras propias cabezas, pero confiaba aun más en las largas e implacables horas que debíamos dedicar al estudio. Alguna vez tuve la osadía –no lo olvidaré nunca– de asomarle una impertinencia que aludía a tener poco tiempo. Y recibí una respuesta breve y contundente: “duerma menos”. Por supuesto, nunca más me faltó tiempo. Y no he dejado de repetirlo a lo largo de los años. Sin ninguna duda, fue muy exigente con sus estudiantes, pero también con sus clases y sus propios textos. Trabajos muy minuciosos, de mucha investigación, no vieron la luz de la publicación por ese perfeccionismo tan riguroso que lo caracterizaba. Tal ha sido el caso, por ejemplo, de su importante comentario a la *Monadología*. En el año 2004, tras solicitarme que escribiese la reseña de *El puente roto*, para la revista que entonces dirigía Atanasio Alegre, *Conciencia Activa 21*, me dijo con total honestidad: “fue exageradamente condescendiente conmigo. Yo no lo habría sido”.

Esa misma rigurosidad, sin embargo, era proporcional a su empeño por enseñarnos lo que él llamaba el “oficio” de la filosofía. Y algunos afortunados, sin duda, tuvimos la oportunidad de aprenderlo a su lado. Tal vez en este ámbito de la enseñanza, donde destacaba el saber por el saber, sin mayores compromisos institucionales, amparados por la vieja *philia*, el profesor Garber fue especialmente generoso y comprensivo con las almas que transitábamos por la formación. En la serenidad de su estudio, en el resguardo de su casa, con un tono de hogar que siempre hizo presente, nos dedicaba su tiempo laborioso de reflexión. Desmenuzando pacientemente ideas, textos complejos, persiguiendo palabras, rebuscando en su estirpe, atendiendo a nuestras

reflexiones, encarnaba al filósofo en el remolino de su trabajo, al maestro en su taller, mientras nos hacía olvidar todo lo que no fuese filosofía. Nada en el mundo es más valioso que el tiempo que el otro nos brinda; es una parte de su vida la que nos ofrece, de esta vida frágil en la que tratamos de hacer el bien. Fue mucho el tiempo de trabajo, de reflexiones y búsquedas que hoy han hecho de nosotros almas fuertes; mucho el tiempo de asombro ante los argumentos y de sudar cada palabra para, finalmente, aprender el “oficio”. Y tras haber tenido esa escuela, esa experiencia tan privilegiada, hoy nos toca a nosotros dedicarnos con la misma generosidad a enseñar lo aprendido. Tal vez sea la única manera de agradecer en sentidos profundos todo lo recibido.

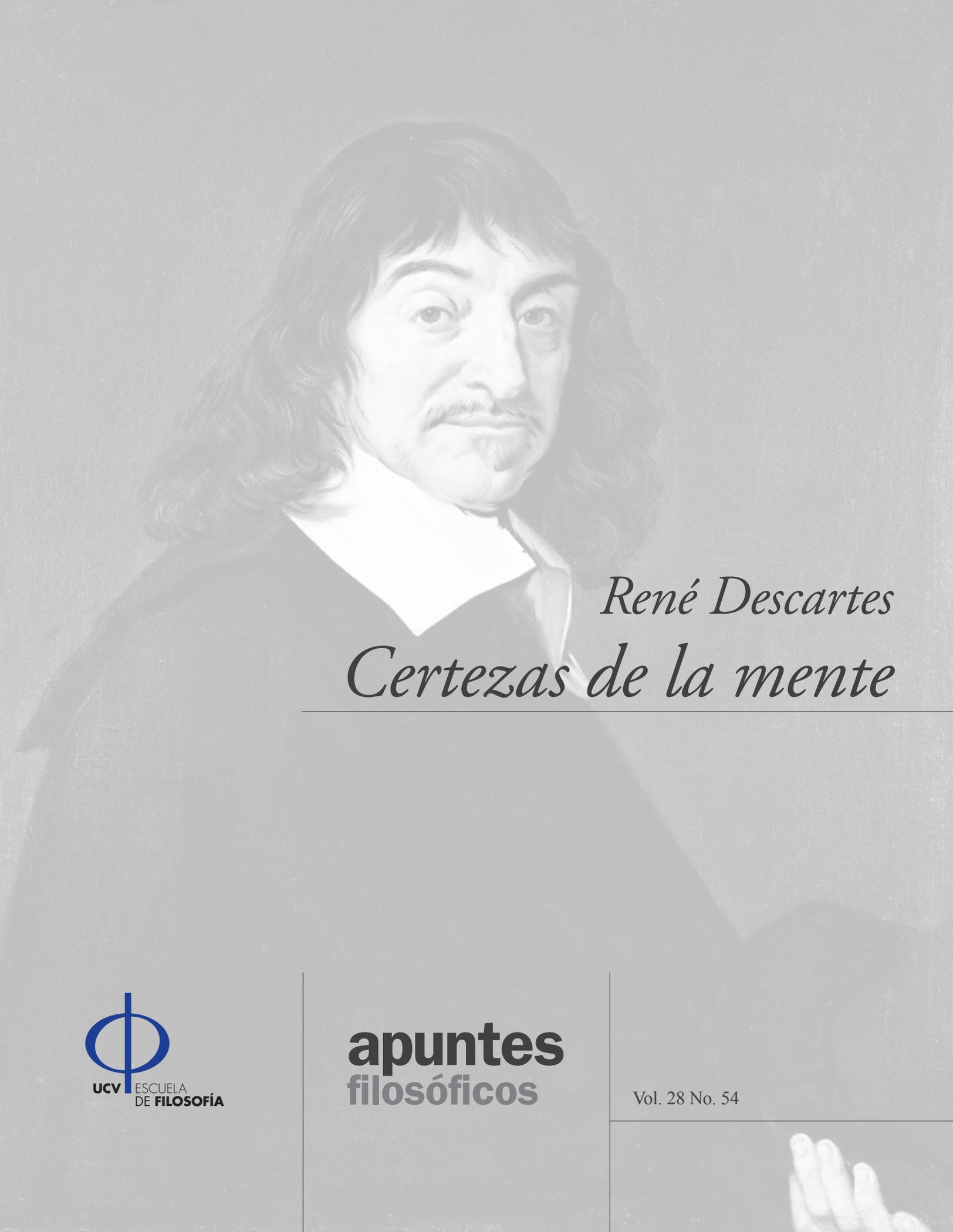
El 25 de marzo de este año que aún nos sufre, amanecemos con la noticia del fallecimiento del profesor Garber. El mes de marzo ha sido, para Venezuela, acaso uno de los meses más terribles e inexplicables de su historia, y también de la vida: vivimos el colapso del país, la caída del sistema eléctrico nacional, la materialización de las fuerzas oscuras, ante las que nuestra condición de mortales se devela especialmente vulnerable. El 25 de marzo ocurrió el segundo gran apagón, sobrevino una segunda derrota contra la luz y, con ella, la partida de Dinu Garber. La Parca se vistió del silencio que trae consigo la oscuridad profunda, se presentó en la ceremonia que siempre implica lo callado, y dio paso a la despedida. Cloto cortó el hilo de la vida y también el de nuestra luz. Con cuanto significado habló el mundo, que aprendió en el aura griega a unir luz y conocimiento.

La muerte es siempre, ineludiblemente, una experiencia compleja y asombrosa para los que aún quedamos en la vida. Muchas reflexiones sobre la muerte ocupan espacios importantes de la filosofía, reflexiones divergentes, contradictorias, en inevitable desacuerdo. Pero todas recurren a nosotros, desde los fondos de la memoria, cuando una voz filosófica cruza el río que lleva al Hades. Nos toca escuchar con atención la voz más fuerte, la versión más lúcida o, acaso, la que aún se resguarde con alguna belleza. Así, es inevitable recordar a Sócrates, aquellas cavilaciones finales que nos invitan a pensar que, tal vez, la muerte sea como una de esas largas noches, en las que no vemos nada en los sueños. “Si, en efecto, la muerte es algo así, digo que es una ganancia, pues la totalidad del tiempo no resulta ser más que una sola noche”. O, tal vez, sea una llegada al Hades donde se pueda seguir dialogando con poetas y héroes en busca de lo verdadero. “Dialogar allí con ellos, estar en su compañía y examinarlos sería el colmo de la felicidad”. Y si Sócrates

habló con Palamedes, Homero o Museo, nada nos impide imaginar conversaciones maravillosas con Descartes, Leibniz o Gadamer. La belleza de esas escenas tiene el poder de vencer la muerte.

Pero si la memoria es una dimensión del ser en el mundo, el texto, la palabra dicha, la lección y el oficio aprendidos son, como dice Proust, “la memoria fuera de nosotros”, incluso su mejor parte. Y sus discípulos, estudiantes o lectores, el resguardo que ampara su recuerdo en el mundo. En nuestras clases, en nuestros propios textos y reflexiones, en el silencio de la cavilación, se hace presente, sigilosa, la palabra profunda del profesor Garber. A través del misterio creativo de la memoria, ese saber que hicimos nuestro, sigue haciéndose vida. Sus libros y sus clases han sido, como decía Platón, letra fértil, capaz de dar origen a otros textos, a otros discursos, incluso en otros caracteres. Y a ese pasaje del *Fedro*, Garber era especialmente sensible. Recordarlo a través de su propia obra, tal vez sea el más hermoso tributo que podamos rendirle.

Lorena Rojas Parma

A grayscale portrait of René Descartes, a French philosopher, mathematician, and scientist. He is shown from the chest up, wearing a dark, high-collared garment. He has long, wavy hair and a small mustache. The background is a plain, light color.

*René Descartes*  
*Certezas de la mente*

---



# Descartes's Embodied Minds

---

Luis Castro

(Universidad de Génova)

---

## Descartes's Embodied Minds Las Mentes Encarnadas de Descartes

Luis G. Castro M.  
(Universidad de Génova)

Artículo Recibido: 30 de abril de 2019.

Artículo Arbitrado: 29 de mayo de 2019.

**Abstract:** Descartes's philosophy of mind does not reduce to the mind-body dualism of his *Meditations*. Indeed, we can find a certain theory of consciousness scattered throughout his writings; though the term 'consciousness', understood as phenomenal consciousness, is not part of his vocabulary. His dualistic ontology is a consequence of the conceptual limitations and the metaphysical preconceptions of his time. However, Descartes's theory of perception, his concept of 'mind', his theory of ideas, and his theory of the passions form a sophisticated theory of human experience commensurable with contemporary theories of consciousness.

*Keywords:* Consciousness, Perception, Experience, Mind-Body Union.

**Resumen:** La filosofía de la mente de Descartes no se reduce al dualismo mente-cuerpo de sus *Meditaciones*. De hecho, podemos encontrar una cierta teoría de la conciencia dispersa en sus escritos; aunque el término 'consciencia', entendido como consciencia fenoménica, no es parte de su vocabulario. Su ontología dualista es una consecuencia de las limitaciones conceptuales y los prejuicios metafísicos de su tiempo. Sin embargo, la teoría de la percepción de Descartes, su concepto de 'mente', su teoría de las ideas y su teoría de las pasiones forman una sofisticada teoría de la experiencia humana, comparable con las teorías contemporáneas de la consciencia.

*Palabras clave:* Consciencia, Percepción, Experiencia, Unión Mente-Cuerpo.

The philosophy of Renè Descartes is one of the foundations of contemporary Western philosophy of mind. His mind-body dualism is a common starting point for contemporary philosophers of mind. In fact, his *Meditations on First Philosophy* provide a playground for supporting or even rejecting dualistic explanations of the mind. Although Descartes was not particularly interested in the phenomenal character of consciousness, he was certainly troubled by the seeming dissimilarity between our experiences and the objects or events they are about.

I will show that Descartes's philosophy of mind does not reduce to the mind-body dualism of his *Meditations*. Indeed, we can find a certain theory of consciousness scattered throughout his writings; though the term 'consciousness', understood as phenomenal consciousness, is not part of his vocabulary. I will also argue that his dualistic ontology is a consequence of the conceptual limitations and the metaphysical preconceptions of his time. Descartes's theory of perception, his concept of 'mind', his theory of ideas, and his theory of the passions form a sophisticated theory of human experience commensurable with contemporary theories of consciousness. However, I want to start by making a short terminological comment.

Consciousness has not always been an essential feature or property of the mind. In fact, in Descartes's times the Latin term 'conscientia' was much closer in meaning to today's English term 'conscience': a normative faculty of the mind. Although the Latin noun 'conscientia' and the Latin adjective 'consciis' appear dispersedly in Descartes's writings, it is noteworthy that in the main text of his *Meditations* 'conscientia' never appears and that 'consciis' appears only once: "if there were such a power in me [some power enabling me to bring it about that I who now exist will still exist a little while from now], I should undoubtedly be aware [*consciis*] of it"<sup>1</sup>. However, in the *Third Replies* we find an instance of the term 'conscientia' that will later allow us to understand his conception of the mind: "There are other acts which we call 'acts of thought', such as understanding, willing, imagining, having sensory perceptions, and so on: these

---

<sup>1</sup> DESCARTES, R. 'Meditations on First Philosophy' in *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. II, J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans., Cambridge University Press, 1984, p. 34, AT VII 49.

all fall under the common concept of thought or perception or consciousness [*conscientiae*], and we call the substance in which they inhere a ‘thinking thing’ or a ‘mind’<sup>2</sup>.

### **Descartes’s Model of Human Perception**

I will not address Descartes’s physiology because, being expressed in fully functional terms, it also applies to non-human animals and, according to Descartes, non-human animals do not have souls or minds; which means that they cannot have perceptions in the proper sense<sup>3</sup>. Non-human animals only have what Descartes calls “organic sensation”<sup>4</sup>, defined as a kind of functional sensation<sup>5</sup>.

One important feature of Descartes’s approach to perception is that he sees his theory as a model that does not need to correspond with reality: “you are not obliged to believe that things are as I suggest. But what is to prevent you from following these suppositions if it is obvious that they detract not a jot from the truth of things, but simply make everything much clearer?”<sup>6</sup>. Recall that a perception is: ‘clear’, “when it is present and accessible to the attentive mind –just as we say that we see something clearly when it is present to the eye’s gaze and stimulates it with a sufficient degree of strength and accessibility”; and ‘distinct’ “if, as well as being clear, it is so sharply separated from all other perceptions that it contains within itself only what is clear”<sup>7</sup>.

Now, the first paragraph of *The World* summarizes Descartes’s theory of perception:

The subject I propose to deal with in this treatise is light, and the first point I want to draw to your attention is that there may be a difference between the sensation we have of light (i.e. the idea of light which is formed in our imagination by the mediation of our eyes) and what it is in the object that produces this sensation within us (i.e. what it is in a flame or the sun that we call by the name ‘light’). For although everyone is commonly convinced that the ideas we have in our mind are wholly similar to the objects from which they proceed, nevertheless I

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 124, AT VII 176.

<sup>3</sup> See: DESCARTES, R. ‘The Correspondence’, in *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. III, J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, & A. Kenny, Trans., Cambridge University Press, 1991, p. 181, AT III 370.

<sup>4</sup> DESCARTES, R. ‘Meditations on First Philosophy’. p. 288, AT VII 426.

<sup>5</sup> See: BEN-YAMI, H. *Descartes' Philosophical Revolution: A Reassessment*, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 146-147.

<sup>6</sup> DESCARTES, R. ‘Rules for the Direction of the Mind’, in *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. I, J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans., Cambridge University Press, 1985, p. 40, AT X 412.

<sup>7</sup> DESCARTES, R. ‘Principles of Philosophy’, in *The Philosophical Writings of Descartes*, Vo. I, J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans., Cambridge University Press, 1985, pp. 207-208, AT VIII 22.

cannot see any reason which assures us that this is so. On the contrary, I note many observations which should make is doubt it<sup>8</sup>.

The guiding principle of Descartes's theory of perception is straightforward: there is no necessary connection between our sensations and the objects or events they are about. Although in this passage Descartes is specifically speaking of light, the distinction between our sensations and their objects is extended to every other sensory perception.

[T]he properties in external objects to which we apply the terms light, colour, smell, taste, sound, heat and cold –as well as the other tactile qualities and even what are called 'substantial forms'– are, so far as we can see, simply various dispositions in those objects which make them able to set up various kinds of motions in our nerves which are required to produce all the various sensations in our soul<sup>9</sup>.

Although sensations are caused by movements in the sensory organs, their properties do not need to resemble the properties of their bodily causes. Sensory properties, like color, taste, sound, etc., are not in the objects, and neither in the movements of the nerves in the brain. As Clarke says, "[t]he primary focus of Descartes's comments about non-resemblance is the lack of similarity between the causes of sensations and the subjective experiences that we have when we sense something"<sup>10</sup>. What produces a particular sensation in the mind is a brain pattern formed by a particular configuration or arrangement of the sensory organs<sup>11</sup>.

Sensations, being acts or modes of thinking, are "qualitative ideas produced by perceived bodies"<sup>12</sup>, and, as such, they are representations that correspond to the objects and events that caused them. However, going back to Descartes's model, they do not need to resemble those objects or events:

[I]t often happens that in order to be more perfect as an image and to represent an object better, an engraving ought not to resemble it. Now we must think of the images formed in our brain in just the same way, and note that the problem is to know simply how they can enable the soul to have sensory perceptions of all the various qualities of the objects to which they correspond –not to know how they can resemble these objects<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> DESCARTES, R. 'The World and Treatise on Man', in *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. I, J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans., Cambridge University Press, 1985, p. 81, AT XI 3-4.

<sup>9</sup> DESCARTES, R. 'Principles of Philosophy'. p. 285, AT VIII 322-323.

<sup>10</sup> CLARKE, D. *Descartes's Theory of Mind*, Oxford University Press, 2003, p. 52.

<sup>11</sup> See: BEN-YAMI, H. *Descartes' Philosophical Revolution: A Reassessment*, Palgrave Macmillan, 2015, p. 14.

<sup>12</sup> BEN-YAMI, H. *Descartes' Philosophical Revolution: A Reassessment*, Palgrave Macmillan, 2015, p. 14.

<sup>13</sup> DESCARTES, R. 'Optics', in *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. I, J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans., Cambridge University Press, 1985, pp. 165-166, AT VI 113.

The scope of Descartes's model of perception is explaining how different movements in the brain cause sensations in the mind, not the relation between the sensation and the object that causes it. Thus, Descartes's theory of perception is about what is accessible, 'clear', to the mind through the sense organs, though sensory perceptions might not be 'distinct', i.e., "sharply separated from all other perceptions"<sup>14</sup>.

Now, is this a version of the so-called 'homunculus fallacy'? If the mind perceives brain patterns, perhaps there is a second or higher level of perception: the mind might perceive the movements of the sensory organs as brain patterns and then form a sensation. However, Descartes explicitly denies that sensations are second order perceptions:

Now, when this picture [the picture, or pattern, formed in the brain by means of perceiving an object through our sensory organs] thus passes to the inside of our head, it still bears some resemblance to the objects from which it proceeds. [...] [W]e must not think that it is by means of this resemblance that the picture causes our sensory perception of these objects –as if there were yet other eyes within our brain with which we could perceive it. Instead we must hold that it is the movements composing this picture which, acting directly upon our soul in so far as it is united to our body, are ordained by nature to make it have such sensations<sup>15</sup>.

When an object causes movement in the sense organs, this forms a pattern in the brain, which Descartes calls an 'imagen'. The reason why he says that the image "still bears some resemblance to the objects from which it proceeds" is that, being a material image, it has properties similar to the objects that caused it. But this image is not yet a sensation, for a sensation does not have material properties. The properties of sensations, such as color, taste, smell, etc., are not properties of the objects. Moreover, sensations are not a second order perception: the mind does not 'see' brain patterns, just as the body does not 'see' objects either. The sensory organs are moved by the external objects, through causal relations, and this produces 'images' in the brain; it is the mind that sees, in the proper sense, by means of the 'images' formed in the brain. The mind directly perceives brain patterns or 'images' as sensations. The explanation of the interaction between the mind and the body is not a part of this model of human perception.

### **Ideas and Sensations**

---

<sup>14</sup> DESCARTES, R. 'Principles of Philosophy'. pp. 207-208, AT VIII 22.

<sup>15</sup> DESCARTES, R. 'Optics'. p. 167, AT VI 130.

According to Descartes's theory of perception, sensory organs are moved by external objects, and these movements produce a brain pattern or image. Sensations are, thus, caused by brain patterns, and what the mind perceives, i.e., particular sensations, are what Descartes calls 'ideas'. Ideas correspond or represent objects and events but they do not resemble their objects. Therefore, the objects of our sensory perceptions are ideas that represent or correspond to external objects indirectly: "we are directly aware of the sensory qualities in our mind, and not of the things in the material world that they represent; and these sensory qualities do not resemble what they represent"<sup>16</sup>. Since the mind's capacity to perceive external objects is determined by brain states or patterns, "[t]he soul has sensory awareness only in so far as it is in the brain"<sup>17</sup>. Consequently, Descartes's theory of perception can be seen as a representational or intentional one. But, what is an idea?

I understand this term [idea] to mean the form of any given thought, immediate perception of which makes me aware [*conscius*] of the thought. Hence, whenever I express something in words, and understand what I am saying, this very fact makes it certain that there is within me an idea of what is signified by the words in question. Thus it is not only the images depicted in the imagination which I call 'ideas'. Indeed, in so far as these images are in the corporeal imagination, that is, are depicted in some part of the brain, I do not call them 'ideas' at all; I call them 'ideas' only in so far as they give form to the mind itself, when it is directed towards that part of the brain<sup>18</sup>.

This is one of the few passages where Descartes uses the term 'conscius'. In general, English translators prefer to translate the term as 'aware' for reasons that will be clarified later however it must be said the term is not used in the contemporary sense of 'phenomenally conscious'. Recall also that, in the cited passage of the *Third Replies*, Descartes paralleled the term 'consciousness' with the terms 'perception' and 'thought'; which is also evidence that Descartes did not use the term in its phenomenal sense.

According to Descartes, an idea is what the mind immediately perceives when it is directed towards images or brain patterns. Technically speaking, the term 'idea' has two different senses: 1) as an image, pattern or brain state<sup>19</sup>; and 2) as a mental representation of which the mind can be immediately aware, as stated in the passage above. Strictly speaking, only mental representations are ideas because the mind cannot be immediately aware of physical images.

<sup>16</sup> BEN-YAMI, H. *Descartes' Philosophical Revolution: A Reassessment*, Palgrave Macmillan, 2015, p. 33.

<sup>17</sup> DESCARTES, R. 'Principles of Philosophy'. p. 283, AT VIII 319.

<sup>18</sup> DESCARTES, R. 'Meditations on First Philosophy'. p. 113, AT VII 160.

<sup>19</sup> DESCARTES, R. 'Rules for the Direction of the Mind'. p. 41, AT X 414.

Ideas are, then, the conceptual or representational or intentional content of particular thoughts, what they are about.

Some of my thoughts are as it were the images of things, and it is only in these cases that the term 'idea' is strictly appropriate –for example, when I think of a man, or a chimera, or the sky, or an angel, or God. Other thoughts have various additional forms: thus when I will, or am afraid, or affirm, or deny, there is always a particular thing which I take as the object of my thought, but my thought includes something more than the likeness of that thing. Some thoughts in this category are called volitions or emotions, while others are called judgements<sup>20</sup>.

Ideas are representations of different kinds of things but the mind can also have other kinds of thoughts. Every thought is about something, i.e., has an idea as its content, but some are not just images or representations of things. When I wish my favorite football team wins tonight's match, my thought is not just about my favorite team winning, it also contains my desire, which is not a representation of an object or event.

Furthermore, ideas are classified according to their origins, “[a]mong my ideas, some appear to be innate, some to be adventitious, and others to have been invented by me”<sup>21</sup>, and a few paragraphs after Descartes claims that “[i]n so far as the ideas are considered simply as modes of thought, there is no recognizable inequality among them: they all appear to come from within me in the same fashion. But in so far as different ideas are considered as images which represent different things, it is clear that they differ widely”<sup>22</sup>. This is an important clarification because we could think, as many have, that every particular innate idea is somehow 'hardwired' into the mind. All ideas, being the contents of thoughts, result from exercising the mind's different faculties, i.e., through the mind's attentive activity. Thus, innate ideas are grasped by the mind's purely intellectual activity; adventitious, or sensory, ideas are passively caused by brain patterns or images that call the mind's attention; and invented, or imaginary, ideas are generated by the mind when it abstracts and mixes different adventitious ideas, as when I imagine a flying pig from the idea of a pig and the abstract idea of a winged animal.

Now, given that the mind, when united to the body, has different kinds of sensory perception, “neurally caused perceptions may be subdivided into three groups, depending on the

---

<sup>20</sup> DESCARTES, R. 'Meditations on First Philosophy'. pp. 25-26, AT VII 37.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 26, AT VII 37-38.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 27-28, AT VII 40.

remote causes to which we attribute different thoughts: (1) perceptions that we refer to external objects and events, which are called sensations; (2) perceptions that we attribute to states of the body that are known by internal sensation, such as hunger or pain; and (3) perceptions that are attributed to the soul itself<sup>23</sup>. Considering that the terms ‘consciousness’, ‘perception’ and ‘thought’ are equivalent; that ideas, as modes of thought, are all equal, differing only in the origins or causes of their object; and that ideas are the immediately accessible contents of thoughts; we can say that all perceptions are intentional, insofar as they all have ideas as their content, and that those contents are attributed to external objects, internal states of the body, or purely mental states. As Clarke puts it, “[t]he intentionality of our thought, then, is that familiar feature in virtue of which each act of thinking is about something or has some content, however vague it may be”<sup>24</sup>.

### **Embodied Minds**

Philosophers tend to focus on the dualistic ontology of the *Meditations*, but this does not seem to be the way Descartes’s thought developed. If the mind is ‘really distinct’ from the body, how could it be aware of the states of the body and its environment?

Strictly speaking, a *real* distinction exists only between two or more substances; and we can perceive that two substances are really distinct simply from the fact that we can clearly and distinctly understand one apart from the other. [...] [E]ven though we may not yet know for certain that any extended or corporeal substance exists in reality, the mere fact that we have an idea of such a substance enables us to be certain that it is capable of existing. [...] Similarly, from the mere fact that each of us understands himself to be a thinking thing and is capable, in thought, of excluding from himself every other substance, whether thinking or extended, it is certain that each of us, regarded in this way, is really distinct from every other thinking substance and from every corporeal substance. And even if we suppose that God has joined some corporeal substance to such a thinking substance so closely that they cannot be more closely conjoined, thus compounding them into a unity, they nonetheless remain really distinct<sup>25</sup>.

Notice that the definition of the real distinction is presented in epistemological terms. Descartes is not claiming that the mind actually exists separated from the body, but that, since he has a clear and distinct idea of the mind, independent of the idea of the body, then the mind must be capable of existing independently. In Alanen’s words, “[s]aying that there is a real distinction

<sup>23</sup> CLARKE, D. *Descartes's Theory of Mind*, Oxford University Press, 2003, p. 114.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>25</sup> DESCARTES, R. ‘Principles of Philosophy’. p. 213, AT VIII 28-29.

between mind and body implies that it is possible for the two to exist apart, though they are actually united”<sup>26</sup>. The distinction is grounded in the mind’s faculty to conceive the ideas of mind and body separately, though our ideas do not need to resemble reality. In addition, substances are known indirectly by means of clear and distinct ideas of their attributes: “This term [substance] applies to everything in which whatever we perceive immediately resides, as in a subject, or to everything by means of which whatever we perceive exists. By ‘whatever we perceive’ is meant any property, quality or attribute of which we have a real idea”<sup>27</sup>. My suggestion is that the real distinction between the mind and the body should be seen as a conceptual distinction between ideas, not between the objects that those ideas represent.

In addition, in a letter to Princess Elizabeth dated June 28, 1643, Descartes says that there are “three kinds of primitive ideas or notions, each of which is known in its own proper manner and not by comparison with any of the others: the notions we have of the soul, of body and of the union between the soul and the body”<sup>28</sup>. According to Descartes, the idea of the mind-body union is grasped by the mind regardless of the other two.

The soul is conceived only by the pure intellect; body (i.e. extension, shapes and motions) can likewise be known by the intellect alone, but much better by the intellect aided by the imagination; and finally what belongs to the union of the soul and the body is known only obscurely by the intellect alone or even by the intellect aided by the imagination, but it is known very clearly by the senses. [...] Metaphysical thoughts, which exercise the pure intellect, help to familiarize us with the notion of the soul; and the study of mathematics, which exercises mainly the imagination in the consideration of shapes and motions, accustoms us to form very distinct notions of body. But it is the ordinary course of life and conversation, and abstention from meditation and from the study of the things which exercise the imagination, that teaches us how to conceive the union of the soul and the body<sup>29</sup>.

The mind grasps different ideas by exercising different cognitive faculties. The idea of the mind is reached by pure intellect and the idea of the body is reached by the intellect and the imagination, but the idea of the union is grasped in a very different manner, it is grasped by experience. Thus, as Alanen says, “by making sense perception and experience dependent on what he calls a third primary notion, Descartes has blocked their reduction to either purely mental

---

<sup>26</sup> ALANEN, L. ‘Descartes’ Mind-Body Composites, Psychology and Naturalism’, *Inquiry*, 51(5), 2008, p. 467.

<sup>27</sup> DESCARTES, R. ‘Meditations on First Philosophy’. p. 114, AT VII 161.

<sup>28</sup> DESCARTES, R. ‘The Correspondence’ ... p. 226, AT III 691.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 227, AT III 691-692.

or purely corporeal modes, or even to a conjunction of the two<sup>30</sup>. However, this third notion does not contradict Descartes's dualistic ontology because the mind-body union is not a substance.

Cartesian explanations are subject-sensitive, they depend on the way in which the mind conceives different ideas. Thus, each explanation needs a specific kind of methodology and a proper terminology. Human physiology, mainly developed in *The World*, the *Optics*, and other works, is explained in purely mechanical terms, and this is why Descartes says that all living bodies are bound by the same physiological-mechanical principles. Human perception, as I have described above, is caused and sustained by the physiology of the human body, but this is not enough to explain it, for it is the soul that perceives in the strict sense. Moreover, sensations, emotions and passions, as we have also seen, take ideas as their contents, so they also presuppose the union. Thus, we can see that Descartes's explanations vary in complexity and that some of them presuppose the mind-body union; for some modes or acts of thought, such as imagination and sensory perception, depend on the mind's perception of brain images or patterns. Human beings are, then, embodied minds. Embodied minds can only be understood, according to what Descartes told Princess Elizabeth, through those body-dependent acts of thought, i.e., through experience. As Alanen says,

The senses are not reliable when used uncritically as sources of information about the nature of extended body. But they are irreplaceable in informing us about our environment and how it affects us. The sensory experience bestowed upon us through the institution of nature has been given to us for both cognitive and practical purposes. Not only do the senses connect us to the world that our science models, making us see the light and the rainbow, the nature and causes of which our scientific theories explain. They also inform us about what serves the preservation and well-being of the body and of the union itself<sup>31</sup>.

Human beings, i.e., embodied minds, have knowledge of their environment and of themselves by means of sensory perception. Thus, if we want to trace what Descartes might have said about phenomenal consciousness, we would need to look within experience.

## **Human Experience**

---

<sup>30</sup> ALANEN, L. 'Descartes' Mind-Body Composites, Psychology and Naturalism', *Inquiry*, 51(5), 2008, p. 469.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 476-477.

Descartes never provided a complete explanation of human nature. However, we have a mechanistic physiology that explains the human body in purely functional terms. The human body is capable of moving, and sustaining life, independent of being attached to a mind. On the other hand, we have a sort of rational psychology that explains the different kinds of thoughts that the mind can have, independently of being attached to a particular body. The mind is the one that perceives, even if the contents of some of its perceptions come from outside the mind. But these cannot explain human experience; experience is an independent field of research by its own right. How should we understand experience then? In the *Second Replies*, Descartes defines ‘thought’, the defining attribute of the mind, as follows:

I use this term to include everything that is within us in such a way that we are immediately aware [*conscii*] of it. Thus all the operations of the will, the intellect, the imagination and the senses are thoughts. I say ‘immediately’ so as to exclude the consequences of thoughts; a voluntary movement, for example, originates in a thought but is not itself a thought<sup>32</sup>.

The term ‘thought’, in the broad sense, equivalent to ‘perception’ and ‘consciousness’, encompasses all the operations of the mind. Although in this passage Descartes mentions four different kinds of operation, the list is not exhaustive; in other passages, the list is shorter and in others longer. What matters here is that: 1) the mind is ‘immediately aware’ of its current thoughts; 2) each operation forms a different kind of idea, with the exception of the will, which is an operation that takes other thoughts as its content; and 3) just as brain patterns cause sensations in the mind that do not resemble those movements, the mind’s thoughts can move the body, though those thoughts are not movements.

One relevant feature of Descartes’s use of the term ‘thought’ is that some kind of self-awareness is built-in it; although this self-awareness is not a second order thought that operates over thoughts. Self-awareness is a pre-requisite of thought. As Alanen explains, “what is essential to the Cartesian mind is the exercise of its rational, cognitive capacities –not the fact of its being conscious of its thoughts. Consciousness or awareness [...] may be a precondition for the exercise of its power of cognition, but is not [...] its main or distinctive feature”<sup>33</sup>. If we assume that ‘awareness’ means the same as ‘consciousness’, then we could agree with Simmons when

---

<sup>32</sup> DESCARTES, R. ‘Meditations on First Philosophy’. p. 113, AT VII 160.

<sup>33</sup> ALANEN, L. ‘Self-Awareness and Cognitive Agency in Descartes's Meditations’, *Philosophical Topics*, 44(1), 2016, p. 5.

she claims that all occurrent thoughts are conscious<sup>34</sup>. However, we must be careful not to take this as meaning that all thoughts are 'phenomenally conscious'. Presumably, all thoughts feel a certain way, but there is no strong evidence to support this. Moreover, the two terms do not seem to be equivalent: awareness is a pre-condition of thought, while consciousness is a general concept coextensive with thought. Thus, Alanen is right in saying that:

Whatever thinking is, it is coextensive with and presupposes consciousness. Any being with a mind, even infants in their mother's womb, would be conscious of all their thoughts. [...] [W]e are aware of any *actual* thoughts, as well as of powers as they are exercises. We do not, however, retain all our thoughts in memory, and do not pay attention to powers not in use, that we are potentially aware of. [...] [A]lthough consciousness may be coextensive with ongoing, more or less focused thinking, it cannot be the essential characteristic or defining mark of thinking<sup>35</sup>.

The mind is conscious inasmuch as it is immediately aware of its actual or occurrent thoughts. The mind is always immediately aware of its own occurrent thoughts, but this does not mean that consciousness is a sufficient condition of thinking; indeed, "it may not even be necessary"<sup>36</sup>. The mind's awareness is not reflexive consciousness either:

The initial thought by means of which we become aware [*advertimus*] of something does not differ from the second thought by means of which we become aware that we were aware of it, any more than this second thought differs from the third thought by means of which we become aware that we were aware that we were aware<sup>37</sup>.

Self-awareness may be a pre-requisite or pre-condition of thought, but it is not a distinctive feature of the mind, "[t]here is reflexivity built into thought, which is immediate, not a separate act"<sup>38</sup>. What about the phenomenal character of certain thoughts? Is it a feature of the mind or a pre-condition of certain thoughts? By combining two passages of the Sixth meditation, we can build an argument that resembles the so-called 'zombie argument', now popular among contemporary philosophers of mind. The first passage reads:

Although I feel heat when I go near a fire and feel pain when I go too near, there is no convincing argument for supposing that there is something in the fire which resembles the heat, any more than for supposing that there is something which resembles the pain. There is

<sup>34</sup> See: SIMMONS, A. 'Cartesian Consciousness Reconsidered', *Philosophers' Imprint*, 12(2), 2012.

<sup>35</sup> ALANEN, L. 'Self-Awareness and Cognitive Agency in Descartes's Meditations', *Philosophical Topics*, 44(1), 2016, pp. 8-9.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>37</sup> DESCARTES, R. 'Meditations on First Philosophy'. p. 382, AT VII 559.

<sup>38</sup> ALANEN, L. 'Self-Awareness and Cognitive Agency in Descartes's Meditations', *Philosophical Topics*, 44(1), 2016, p. 11.

simple reason to suppose that there is something in the fire, whatever it may eventually turn out to be, which produces in us the feelings of heat and pain. And likewise, even though there is nothing in any given space that stimulates the senses, it does not follow that there is no body there<sup>39</sup>.

Considering that the body can function independent of the mind, Descartes cautions us not to confuse the properties of our sensations and feelings with the properties of the objects that cause them. The functions of the body, conceived as a natural machine in *The World* and other works, do not produce the phenomenal character of sensations. In this sense, the Cartesian conception of the human body is similar to what contemporary philosophers call a 'philosophical zombie': bodily functions without phenomenal properties are logically possible, because human beings are not just bodies, they are embodied minds. The second passage reads:

But why should that curious sensation of pain [*iste nescio-quod doloris sensus*] give rise to a particular distress of mind; or why should a certain kind of delight follow on a tickling sensation? Again, why should that curious tugging in the stomach [*nescio-quaee vellicatio ventriculi*] which I call hunger tell me that I should eat, or a dryness of the throat tell me to drink, and so on? I was not able to give any explanation of all this, except that nature taught me so. For there is absolutely no connection (at least that I can understand) between the tugging sensation and the decision to take food, or between the sensation of something causing pain and the mental apprehension of distress that arises from that sensation<sup>40</sup>.

Notice that the Latin expressions translated as "that curious sensation" and "that curious tugging", "je ne sais quelle" in the French version, are more appropriately translated as 'that I know-not-what sensation'. Although Descartes did not pay much attention to the phenomenology of thinking, this passage evidences his firm idea that sensations do not resemble their causes and that the qualitative properties of sensations cannot be reductively explained. Regarding these expressions, Cottingham, one of the translators of Descartes's writings into English, says that:

What seems to be implied is that there is something here that defies cognitive specification or objective description, but which you have to experience, from the point of view of a subject, to know what is being talked about. Such modes of sensory awareness will certainly be beyond the reach of Cartesian science, since their nature, as Descartes seems to be suggesting, is irreducibly qualitative, rather than quantitative<sup>41</sup>.

Among the different acts or operations of the mind, sensory perception and imagination, being modes of the mind that depend on the body, form qualitative experiences. The so-called

<sup>39</sup> DESCARTES, R. 'Meditations on First Philosophy'. p. 57, AT VII 83.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 52-53, AT VII 76.

<sup>41</sup> COTTINGHAM, J. 'Descartes and the Problem of Consciousness', in *Consciousness and the Great Philosophers*, S. Leach, & J. Tartaglia (Eds.), Routledge, 2017, p. 70.

'curious' sensations can only be known through experience, which implies that they are accessible only to embodied minds. The knowledge obtained through these modes allows the mind to know about the nature of its union to the body, and to act accordingly to preserve the union.

Nature also teaches me, by these sensations of pain, hunger, thirst, and so on, that I am not merely present in my body as a sailor is present in a ship, but that I am very closely joined and, as it were, intermingled with it, so that I and the body form a unit. [...] [T]hese sensations of hunger, thirst, pain and so on are nothing but confused modes of thinking which arise from the union and, as it were, intermingling of the mind with the body<sup>42</sup>.

Sensations, feelings, passions, and every other kind of thought caused by sensory perception evince the mind's embodiment. From a sense, they are passive thoughts caused by bodily movements but, in a different sense, they are active thoughts that allow the mind to interact with the body's environment. According to Descartes, these are not two different thoughts, the movement of the sensory organs causes a sensation in the mind and that very sensation is the cause of the mind's reaction.

These modes or acts of thought are 'confused' only when compared to thoughts generated by the intellect alone, but recall that sense perception is the 'clearest' way of understanding the idea of the mind-body union. While purely intellectual ideas or thoughts allow the mind to grasp the concepts of mind, body and, in general, to acquire 'objective' knowledge, the ideas or thoughts that come from the senses provide the mind with practical knowledge. Thus,

the proper purpose of the sensory perceptions given me by nature is simply to inform the mind of what is beneficial or harmful for the composite of which the mind is a part; and to this extent they are sufficiently clear and distinct. But I misuse them by treating them as reliable touchstones for immediate judgements about the essential nature of the bodies located outside us; yet this is an area where they provide only very obscure information<sup>43</sup>.

The clarity and distinctness of different ideas is a relative epistemological criterion, ideas are more or less clear and distinct when compared to each other. Practical knowledge, is clear and distinct enough to let the mind preserve its union to the body, based on the information that the senses provide about the body's environment and its internal states. Understanding our experience is, therefore, not a kind of 'objective' knowledge that could ground scientific

---

<sup>42</sup> DESCARTES, R. 'Meditations on First Philosophy'. p. 56, AT VII 81.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 57-58, AT VII 83.

knowledge because our particular way of perceiving through our senses could be different and still effective for preserving the union. As Alanen points out, our sensations “inform us at best of the neuro-physiological mechanisms underlying certain kinds of experience, but contribute no light on the content of those experiences, which depends on one’s former experiences and the whole context of beliefs, well-based or not, that provide them with their meaning”<sup>44</sup>.

Human nature, specially its phenomenal character, is a complex phenomenon that arises from the mind’s embodiment. The order of Descartes’s reasoning shows that: 1) there is a physiological dimension that explains the human body in merely functional terms and, in this sense, the same kind of explanation is extended to all non-human animals; 2) the relation between the functional organization of the human body and our sensory perceptions can be explained by means of an artificial model; 3) all thoughts, including sensations, take ideas as their content, i.e., thoughts are about ideas; and 4) given that a human being is an embodied mind, human nature can only be investigated by means of experience.

Of course, it is not clear how the mind is connected to the body, for Descartes only says that this is done by ‘natural institution’, as when he says that the passions “are all ordained by nature to relate to the body, and to belong to the soul only in so far as it is joined with the body”<sup>45</sup>. Though Descartes makes a clear distinction between our sensations and their objects, this is not enough to claim that Descartes addressed what contemporary philosophers call the ‘phenomenal character’ of consciousness. There is a terminological tension between the way in which he explains human nature and his dualistic ontology: Descartes’s dualism seems to be a consequence of terminological and methodological limitations, not the foundation of his conception of human nature. However, there is no doubt that Descartes’s conceptual framework has deeply influenced Western contemporary science and philosophy.

---

<sup>44</sup> ALANEN, L. ‘Cartesian Scientia and the Human Soul’, *Vivarium*, 46(3), 2008, p. 433.

<sup>45</sup> DESCARTES, R. ‘The Passions of the Soul’, in *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. I, J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans., Cambridge University Press, 1985, p. 376, AT XI 430.

**Michel Henry, lector de las Meditaciones:  
*At certe videre videor***

---

Mario Di Giacomo

---

(Universidad Católica Andres Bello-Instituto Superior  
de Formación Docente Salomé Ureña)

---

**Michel Henry, lector de las *Meditaciones: At certe videre videor***

**Michael Henry: *At certe videre videor Meditations* reader**

Mario Di Giacomo  
(UCAB-ISFODOSU)

Artículo Recibido: 2 de mayo de 2019.

Artículo Arbitrado: 4 de junio de 2019.

**Resumen:** En este trabajo se analiza la lectura que Michel Henry lleva a cabo de la segunda meditación cartesiana desde una perspectiva fenomenológica o, al menos, desde la peculiar visión que Henry tiene de la fenomenología. Henry realiza un examen exhaustivo de la expresión cartesiana “at certe videre videor”, desglosando los modos de fenomenicidad implícitos tanto en el “videre” como en el “videor”, llegando a la conclusión de que el primero se funda en el segundo y encuentra su sentido en éste. Suprimiendo al mundo, al universo óptico, gracias a la reducción radical que Descartes ha propiciado, Henry intentará dilucidar la interioridad radical en la que encuentran sentido incluso los objetos que habrían de pertenecer a la esfera del “videre” (ver), suscitando una interpretación según la cual en la apercepción original del sentirse a sí mismo (“videor”, “me parece”) la subjetividad, incluso en el engaño, cobraría el primado dentro de una reflexión que desea rescatar la vida en su inmanencia radical. Si hilamos más finamente, diremos que el autor también aspira a elucidar la vida pre-intencional del ser humano.

*Palabras clave:* Epojé, Cartesianismo, Fenomenología, Intencionalidad, Genio Maligno, Certeza, Engaño, Auto-Afección, Afectividad, Inmanencia Radical, Parusía, Revelación.

**Abstract:** This paper analyzes the reading that Michel Henry carries out of the second Cartesian meditation from a phenomenological perspective or, at least, from Henry's peculiar vision of phenomenology. Henry makes an exhaustive examination of the Cartesian expression “at certe videre videor”, breaking down the modes of phenomenality implicit in both the “videre” and the “videor”, reaching the conclusion that the first is based on the second and finds its meaning in this one. Discarding the world, the ontic universe, thanks to the radical reduction that Descartes has fostered, Henry will try to elucidate the radical interiority in which even the objects that would belong to the sphere of the “videre” (see) find meaning, provoking an interpretation according to which in the original apperception of feeling itself (“videor”, “it seems to me”) subjectivity, even in deception, would charge the primacy within a reflection that wishes to rescue life in its radical immanence. If we

spin more finely, we will say that the author also aspires to elucidate the pre-intentional life of the human being.

**Keywords:** Epojé, Cartesianism, Phenomenology, Intentionality, Malignant Genius, Certainty, Deception, Self-Affection, Affectivity, Radical Immanence, Parousia, Revelation.

*Entre la oscuridad y la sequía, entre la penumbra obligada y las calamidades padecidas por un país saqueado –Venezuela– fue concluido este artículo. Caracas, en 29 de marzo de 2019.*

## **Caput**

En este trabajo se aborda la lectura que Michel Henry lleva a cabo de la segunda meditación cartesiana desde una perspectiva fenomenológica o, al menos, desde la peculiar visión que de la fenomenología hace profesión de fe ese autor. Henry realiza un análisis exhaustivo de la expresión cartesiana *at certe videre videor*, desglosando los modos de fenomenicidad implícitos tanto en el *videre* como en el *videor*, llegando a la conclusión de que el primero se funda en el segundo y encuentra su sentido en este. El ser humano es concebido, entonces, desde la perspectiva de la pura autoafcción, autoafectiva o impresiva. Descartando al mundo, al universo óptico, gracias a la reducción radical que Descartes ha propiciado, Henry va a intentar dilucidar la subjetividad radical en la que encuentran sentido incluso los objetos que habrían de pertenecer a la esfera del *videre* (“ver”), suscitando una interpretación según la cual, en una apercepción original, en un sentirse a sí mismo (*videor*, “me parece”), la subjetividad incluso en el engaño, cobraría el primado dentro de una reflexión que desea rescatar la vida en su inmanencia radical, es decir, en una inmanencia autofundada, capaz de prescindir del mundo de los objetos, de los cuerpos, de la exterioridad, a fin de dar cuenta de sí misma y del mundo desde sí misma. Es decir, Henry intenta arribar al punto pre-intencional de la subjetividad donde esta hace algo consigo misma: se siente, se prueba a sí misma, se autoafecta, vive.

### **I. Una epojé radical**

En la primera de sus meditaciones, Descartes hace profesión de fe tanto de la duda hiperbólica como de una *epojé* radical en lo concerniente a todas aquellas opiniones a las cuales

hasta entonces había dado crédito. El proyecto de destrucción de sus opiniones consolidadas es, presuntamente, llevada hasta el fondo de sí mismo, a partir del cual pueda renacer, gracias a la categórica autoinspección del espíritu, una idea fundada en la distinción y claridad de las cuales estaban desprovistas sus antiguas opiniones. Tenemos así, pues, que hay en ciernes una tarea que es la de deshacerse de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos”<sup>1</sup>; el empeñamiento metodológico es de tal tenor, que Descartes se aplicará con agudo rigor y seriedad a destruir todas sus antiguas opiniones<sup>2</sup>, en el entendido de que su proyecto, para evitar estar condenado al más absoluto fracaso, debe contentarse, no con probar que todas sus antiguas opiniones son falsas o carentes de fundamento, porque esta *pars destruens* consistiría en una tarea infinita que lo colocaría al margen de la *pars construens* de su empeño, sino que su enfoque metodológico se centrará, *a fortiori*, en rechazar todas aquellas opiniones sedimentadas en las cuales encuentre algún motivo de duda. El trato cartesiano tiene que ver con los fundamentos que sostienen la anciana *doxa* en la cual hasta entonces había basado sus suposiciones y sus propias prácticas. Pactar con los fundamentos involucraría una narrativa según la cual los mismos sentidos, por engañosos, no han de fiar el conocimiento cierto que se tiene por meta, pues basta con que ellos, los sentidos, hayan engañado algunas veces, para ya no prestarles la confianza incondicionada que otrora merecían. En palabras cartesianas, “es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez”<sup>3</sup>, de allí que los mismos sentidos, a causa de los engaños a que nos han sometido, merecen ser puestos entre paréntesis como elementos a los que apunta la misma duda a la que el espíritu ha convenido en asumir para sí. Sin embargo, si los sentidos no son de fiar, puesto que, como una mujer que por lo menos una vez ha sido infiel a su pareja, eventualmente nos han hecho presa del engaño, ¿dónde hallar, en medio de la suspensión del juicio, el derecho a encontrar una fuente de certeza inamovible? ¿Existe una jurisdicción en la que es aplicable la normatividad propia de la claridad y la distinción, o, por el contrario, el espíritu humano, como las semillas movidas oceánicamente, no puede encontrar en sí un fundamento seguro de su propio saber?

A la tarea infinita, por ende, imposible, de refutar todas sus antiguas concepciones, Descartes opone la tarea positiva, pero no menos ardua, de encontrar un punto firme a partir del

---

<sup>1</sup> DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid, Alfaguara, 1977, p. 17. En lo sucesivo, *Meditaciones*.

<sup>2</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 18.

cual, quitadas las antiguas razones que propiciaban el autoengaño, “no quede más que lo enteramente indudable”<sup>4</sup>. Hay, pues, cosas de las cuales podemos razonablemente no dudar: en el altar de la duda no parece entrar la posesión de estas manos y este cuerpo, a menos que, ofuscado por la enfermedad, por los vapores de la bilis, tome una cosa por otra, estableciendo un patológico *quid pro quo* que daría licencia a esas afirmaciones según las cuales estas manos y este cuerpo no son míos, no me pertenecen a mí, o, en estado de completa vesania, afirman algunos que son reyes cuando son en realidad muy pobres, que van “vestidos de oro y púrpura estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros o tener el cuerpo de vidrio”<sup>5</sup>. A estas patologías de la mente escapa con fluidez Descartes, poniéndolos como ejemplo lo que jamás debe ser un ejemplo. Escapado a Cartesio de la locura como fuente del engaño (tal vez es demasiado cierta y evidente la misma locura en su propia descalificación en tanto que patología plena de auto contradicciones performativas), sin embargo, la tarea de conseguir algo cierto e indudable se topa ahora con las complicaciones inherentes al ámbito onírico. La certeza, pues, convoca a una serie de urgencias mediante las cuales se coloca fuera de juego aquello que se encuentra más allá de la corporalidad que inmediatamente se dice mía, que en la simplicidad de una (auto)percepción me dice que es mía, tanto en mis manos como en mi propio cuerpo, instancias que difícilmente entran al espacio de la duda. Pareciera que, previo al momento representativo del ver, que se cumple bajo el ejercicio de una distancia fenomenológica, aplazando la inmediatez del objeto y sustituyéndolo por la constitución del sujeto, existe un momento de inmediatez que antecede lo que constitutivamente es el más allá del mundo, entregado en el más acá de la propia subjetividad. La óptica correspondiente al mundo fenoménico se coloca entre paréntesis, a fin de determinar si existe algo que, no entregado al imperialismo de la representación, es capaz de generar una certeza no fundada en el diferimiento. Pero sigamos con el tema de los sueños, para así continuar la misma estela discursiva cartesiana en pos de su obsesión moderna, la certeza. Da la impresión, continúa Descartes, de que aquello que nos acontece en el sueño carece de la claridad y de la distinción de aquello que miro con los ojos de la vigilia. Sin embargo, también la ilusión se filtra en los intersticios del alma, de modo tal que el sueño mismo puede dar lugar a presunciones muy semejantes a las que ocurren mientras estamos despiertos, o, estando despiertos, podemos llegar a creer que hemos caído en el

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 24.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 18.

imaginario de los sueños. Por eso es que “no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia”<sup>6</sup>. No obstante, lo que ocurre mientras dormimos (mientras nos representamos cosas en el sueño) debe tener algún tipo de referencia fundada en lo real, por más imaginarias que puedan aparecernos las caprichosas composiciones que brotan mientras la conciencia duerme. De allí que lo soñado no pueda ser mera fantasía, pues pese a la tornadiza composición de imágenes en semejante estado, mezcla de partes extrañas con partes extrañas, el sueño fingirá unas mezclas no del todo desvinculadas con la realidad, pese a la arbitrariedad de lo que en él se condensa. Pero como ocurre como el pintor, cuya fantasía puede conducirlo a producir extravagancias partiendo de las cosas que se le aparecen como familiares, al menos los colores que utiliza para crear su novedad artística, su obra, deben ser verdaderos. La composición de elementos heterogéneos en una nueva obra podrá ser fingida y fantástica, no así los elementos más simples con los que se trae a la vida a la obra (los colores en general). Descartes ve en la composición mayor posibilidad de fingimiento, de creación fantástica, que en los elementos simples con los que la composición cobra vida.

Extravagante vida la de la composición antedicha. Luego, procede a cualificar de conclusión razonable (“no sería mala conclusión”<sup>7</sup>) el que las ciencias que tratan de cosas compuestas son “muy dudosas e inciertas”<sup>8</sup>, mientras que aquellas que tratan de cosas simples como la aritmética y la geometría “contienen algo de cierto e indudable”<sup>9</sup>. Dormido o despierto, la suma de ciertas cifras o los lados de una figura geométrica serán siempre idénticos. A menos que en el deseo de un Dios haya existido la voluntad de que me engañe al sumar ciertas cifras o cuando determino los lados de una figura geométrica, quedando entonces en cuestión su suma bondad si siempre decide que mis actos cognoscitivos sean acompañados del autoengaño. Empero, aun suponiendo que no sea un embaucador radical, y que su bondad no pase a ser objeto de cuestión, lo que sí es cierto es que muchas veces caemos en la jurisdicción del error, como si fuésemos parte de su derecho de ocupación. Como territorio ocupado por el error, nos engañamos a veces, y la bondad de Dios no ha retenido la invasión del error dentro de unos justos límites de manera que no llegue a afectar el espacio adscrito a los propios juicios humanos. ¿Es Dios una fábula, un mero cuento más, es que su pregonada omnipotencia posee tales quiebros que sus

---

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid., p. 19.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid.

efectos (aquellos que poseen capacidad cognoscitiva y volitiva) reflejan de una manera análoga, en el yerro, la imperfección que les es propia? A tanta impotencia divina, tanta imperfección humana; a tanta imperfección humana, tanto mayor el imperio del autoengaño. No obstante, la anterior desviación discursiva (teología) no es lícita, dice Descartes, porque no ha impedido de una manera adecuada que las ideas muy viejas, sedimentadas desde hace ya largo tiempo en su espíritu, vuelvan a apoderarse de él, de suerte que “aun sin mi permiso, son ya casi dueñas de mis creencias”<sup>10</sup>. Esta escolástica de viejo cuño ha vuelto por sus fueros a reclamar, en el pensamiento, los derechos que mantuvo otrora. Pero no es lícito a tales ocupaciones permitirles ningún espacio. De ahí que a la *epojé* del mundo se añade la *epojé* que se arroja sobre tal linaje de pensamientos: el fondo de la desconfianza debe prevalecer sobre los hábitos malamente sedimentados. La acribia de la razón, sometida a un corsé metodológico radical, impedirá tanto el acoso hostil de tales ideas, creencias y opiniones transmitidas por la tradición, como la espuela de los malos hábitos que nos desvían de aquello que es objeto de nuestro más íntimo deseo: el conocimiento de la verdad.

## II. El *Genius Malignus*

Si es cierto que Descartes es *qui a introduit le concept de conscience avec le sens qu'il a pour nous*<sup>11</sup>, entonces la misma conciencia se proveerá a sí misma de la desconfianza suficiente como principio metodológico, de suerte que podrá decir que en su indagación prescindirá de Dios y, por supuesto, de sus atributos, para así evitar contradicciones entre aquello que la narrativa de Dios y sus atributos dicen y los desvíos a los que se encuentra sometido un espíritu que no termina de saber cómo clavar una pica en Flandes. La conciencia pone entre paréntesis la tradición teológica, asumiendo para sí la suposición de la existencia de un “cierto genio maligno”<sup>12</sup> (*un certain mauvais génie*<sup>13</sup>), tan poderoso como artero y engañador, cuyas astucias han dado en el clavo para lograr el propio autoengaño. Pero en esta suposición encuentra el fundamento más radical que justifica la suspensión del mundo, pues debido a semejante omnipotencia maligna, el padre supremo nuestro de la maldad epistémica, todas las cosas

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>11</sup> HENRY, Michel. *Généalogie de la Psychanalyse. Le commencement perdu*, 2ª. ed., Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 6.

<sup>12</sup> *Meditaciones*, p. 21.

<sup>13</sup> DESCARTES, René. *Les méditations métaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme, sont démontrées*, A Paris, Chez la Veuve Jean Camusat et Pierre le Petit, 1647 (Avec Privilège du Roy), p. 26.

exteriores quedan absolutamente sujetas a la duda existencial, “no son sino ilusiones y ensueños”<sup>14</sup>, señuelos de la credulidad antropológica, así como queda sujeta al mismo rango de *epojé* la propia corporalidad y el conjunto de todos los sentidos. Para que esta omnipotencia no llegue hasta mis fronteras, negaré las fronteras de todo lo que me ha sido dado como existencialmente cierto, como existencialmente indubitable. Mi impotencia frente a tal potencia, sin embargo, no es lo suficientemente impotente como para no suspender el juicio, tal es el resultado de mi pequeñez ante semejante magnitud de poder. La conciencia es un poder que, pese a su declarada impotencia, le gana la partida a la omnipotencia, también declarada, del genio maligno al menos en un punto: “está en mi mano suspender el juicio”<sup>15</sup>, es decir, hacer frente a la potencia por medio de la impotencia significa que la conciencia puede de suyo tener el recurso de hurtarse a lo que la tradición ha dictado, a la búsqueda de la certeza en el más allá del mundo y en la propia corporalidad dotada de sentidos. Desde luego, habría que preguntar a Descartes por qué se juzga a sí mismo capaz de una suspensión tan radical, si su postura teórica no puede ser capaz de prescindir del elemento lingüístico en el que ya siempre se mueve todo pensamiento, de las acepciones que entran de nuevo acríticamente, inadvertidamente, a la conciencia cuando esta ya se había “asegurado” de las respectivas expulsiones purificadoras dentro de la dinámica discursiva, en última instancia, de si el desdoblamiento de la conciencia es posible, es decir, actuar como si la actitud natural (ingenua) y la actitud suspensiva (crítica) no se interfiriesen entre sí. Pregunta hermenéutica, se dirá, quizás excesivamente hermenéutica la que enfilamos contra Cartesio, gracias a un Heidegger que ha descubierto el *Vorwissen*, esto es, la precomprensión ontológica, el ámbito de significaciones pre-elaboradas, el saber previo de mundo que encontramos al estar en un mundo, al cual siempre ingresamos con rezago. Según Heidegger, el comienzo cartesiano *n'est point radical car il suppose quelque chose avant lui, soit une pré-compréhension ontologique au moins implicite*<sup>16</sup>, a fin de aclarar, desde esa precomprensión, el sentido del ser. Ciertamente, coincidimos con ese reproche. Pero Descartes mismo es perfectamente consciente de la interferencia mutua entre las dos vidas que quiere vivir y que no puede vivir sino en un continuo estado de sitio, el estado de sitio que la *epojé* del mundo provoca sobre el mundo naturalmente recibido e interpretado.

---

<sup>14</sup> *Meditaciones*, p. 21.

<sup>15</sup> *Ibíd.*

<sup>16</sup> HENRY, p. 19.

La manera ordinaria de vivir tiende a volver por sus fueros, quiere volver a hacer campamento sobre la tierra de una libertad imaginaria a la que por nada repugna la grata ilusión del engaño. Pero no vale aquí lo comido por lo servido, como tampoco la ferviente paciencia ante la ausencia de beneficios. Al apartar de esta manera categórica el afuera del mundo, la certeza basada en el universo de los entes y en las opiniones transmitidas, la conciencia se queda a solas consigo misma, y más a solas todavía en el momento en que se inventa, en favor de la búsqueda de la certeza, un genio maligno cuyo poder engañoso debe, no obstante, ser vencido a toda costa por mor de una invención metódica. Si él no es vencido, triunfaría sencillamente la mentira gracias al poder del engaño. La conciencia no cumplirá con su cometido si no es por medio de la suspensión del mundo, por medio de esta la conciencia deja de dirigir su atención hacia él, para volverse hacia sí misma, recobrando entonces una dimensión ontológica original fijada en la región de la interioridad subjetiva. Digamos con Henry que el *cogito ne s'accomplit qu'avec l'épochè du monde, avec la mise de hors jeu non seulement de tout ce qui est mais de la phénoménalité du monde comme tel...*<sup>17</sup>. El pensamiento extático, el pensamiento que va tras las cosas en una apertura que lo caracteriza y que las cosas verifican en su verdad en función de una irrecusable objetividad externa (*ousía* aristotélica, *idea* platónica, *mens divina*), es dejado de lado en la afirmación radical de una interioridad definida como autosuficiente en cuanto a la dimensión buscada de la certeza. Si antes la certeza estaba allí fuera, ahora ese fuera mismo está en cuestión, cortocircuitado en el retorno de la conciencia a sí misma. El principio de las cosas, el principio fundamentador, no se encuentra ya más en la dimensión extática traída desde los griegos a la historia del pensamiento occidental, sino en una teoría que, ladeando el orden cósmico, cuyas leyes rigen desde toda la eternidad, se constituye en la vida interior del hombre, arrebatándose así el privilegio científico con el que habitualmente se ha dotado al mundo fenoménico, del mundo en tanto que ente. ¿Ya no es el mundo el lugar de la verdad? Sí y no. No en lo atinente a la posibilidad de autoengaño, eternamente presente en las complejidades que él muestra al espíritu humano, eternamente presente en los juicios erróneos que ese mismo espíritu elabora sobre las apariciones fenoménicas; sí en lo que se refiere al primer resultado de esta metódica: si no se puede encontrar algo cierto, “al menos, si otra cosa no puedo, hasta saber de cierto que nada cierto hay en el mundo”<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 6.

<sup>18</sup> *Meditaciones*, p. 23.

Ya conocemos los destinos de ciertos itinerarios teóricos, por no hablar de la autocontradicción en la que suelen habitar con un cierto ahínco. El primer resultado de la duda hiperbólica sería paradójica: es cierto que nada cierto hay en el mundo. Negadores de toda certeza, esa es la primera y fundante certeza de los escépticos. Pero, además, la praxis escéptica no coincide con su propia teoría: algo hay que dar por sentado, por verosímil, para mantener, así sea precariamente, la propia existencia vital, orgánica, del escéptico. No me imagino en acción la duda radical escéptica cuando el sujeto de ella se encuentra famélico, en peligro de muerte o sometido al acoso de los acreedores. Por lo tanto, la derivación escéptica va al certamen en condiciones de perdedor. Descartes lo sabe. Por eso ha colocado un primer poder al interior de su definición de impotencia antropológica: puedo suspender el juicio. Por ese primer poder he dejado como por fuera de mí el cielo, la tierra, los espíritus, los cuerpos, pero no se ha dejado atrás a sí mismo, aun dejándose atrás, al menos parcialmente, en la *epojé* practicada sobre el mundo. Lo objetivable ha sido puesto fuera de juego, empero, el que lo objetivable (lo que aparece allí fuera ópticamente) haya quedado en semejante estado no significa la suspensión de toda realidad en términos absolutos. Puede existir una potencia, una facultad, una *vis*, no objetivable por el conocimiento, es decir, no apta para ser capturada re-presentativamente por la capacidad cognoscitiva del agente que conoce. El espíritu tiene que vengarse de los destinos, bien escépticos, bien agnósticos de esta narrativa epistemológica. El engañador no entra al campo semántico cartesiano *sub angelo lucis*, antes bien, entra con su capacidad de engaño completa, clara y distinta, carente de disfraz o de autoencubrimiento, para después descubrir la verdad de su rostro y el talante de sus intenciones. El espíritu se venga prevaleciendo sobre la omnipotencia del patente engañador, pues el espíritu perpetra, gracias a su propia vida dual, la construcción de un argumento contra el engañador debido a la existencia (así sea hipotética) del mismo engañador. *Si fallor sum*, parece decir corralmente Descartes con san Agustín. Si me equivoco existo, “si me engaño, soy”. Y de esto duda no cabe, pues el mismo acto del engañador que provoca el autoengaño sugiere que no es la nada la que ha prevalecido en el engaño, sino una realidad que ha sido engañada. La ontología del engaño surge del engaño de la otra ontología. Pero la ontología que despunta del engaño permite al ser, aun en el engaño, descollar sobre la nada, descollando sobre la nada en la interioridad que más radicalmente pensarse puede, superando así *l'imbroglio* kantiano *d'une ontologie de la représentation, c'est-à-dire de*

*l'expérience entendue comme le rapport d'un sujet à un objet en général...*<sup>19</sup>, eso que Henry llamó en *L'essence de la manifestation* “monismo ontológico”, a saber, ese proceso por el cual la subjetividad del sujeto constituye la objetividad del objeto.

### III. Radical, también, la interioridad

El espíritu (la conciencia, el alma cartesiana) es traído a colación en el pensamiento de Michel Henry para abolir, al menos parcialmente, la lectura de un universo entendido según una cierta independencia. Es lo invisible aquello que paradójicamente debe hacerse patente en una mirada fenomenológica que deja a la visibilidad del mundo como algo secundario y derivado, gestando así el reconocimiento de una revelación más que anciana, que nada tiene que ver con la luz del mundo, a la cual esta luz nada (o poco) aporta. Hemos visto que hay una especie de protocerteza cartesiana: el hombre llamado Descartes, como cualquier otro hombre, tiene, *sine dubio*, el poder (está en su mano) de suspender el juicio. Sobre esa protocerteza, que ya no viene del mundo, sino del poder de suspensión ejercido sobre el mundo, se va a llevar a cabo el ejercicio interiorano de una conciencia que empleará toda su industria de encontrar un terreno menos volátil que el óptico. Para ello no habrá de salir de sí, sino quedarse radicalmente en sí misma.

Ya en la segunda meditación Descartes ha advertido que el proyecto del engañador se vuelve en su contra, de modo que el papel negativo de ese sujeto epistémico en realidad propicia un desenlace positivo en la búsqueda de la certeza: incluso si estoy persuadido de mi no existencia merced a la astucia del engañador, aparte de que yo mismo me he persuadido de la no existencia del mundo al cual he puesto fuera de juego, mi propia astucia argumentativa consistirá en contestar que el acto de estar persuadido, el acto de pensar que se encuentra incorporado en esa persuasión, toca mi propia realidad: no podría estar persuadido de lo que fuere, incluso de mi propia inexistencia, si yo no existiese de alguna manera, si no hubiese un dónde, un qué, un quién que recibiera dicha persuasión. El engañador, nunca suficientemente todopoderoso, se engaña a sí mismo si ha creído poder engañar del todo al sujeto humano en cuanto al problema de la existencia. En ello consiste su propia impotencia en cuanto engañador y la potencia del sujeto que, engañado, se ha descubierto como siendo aun en el engaño. Citemos *in extenso* a Descartes sobre este respecto: “Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni

---

<sup>19</sup> HENRY, p. 7.

espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Ciertamente que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo”<sup>20</sup>. La vida del espíritu se sabe gratificada con una verdad fundamental: no importando aún si lo que estoy pensando es verdadero o falso, todavía más, aun radicándome dentro de las fronteras del engaño, aun engañándome, si me engaño al pensar es porque existo, es porque soy, es decir, que algún grado de realidad es menester poseer para poder ser partícipe del engaño heteroinducido. De donde resulta preciso concluir como cierta la proposición “yo soy”, “yo existo”, que contiene en sí el giro que el espíritu le ha dado al poder del engaño: el espíritu no se ha suicidado en el paraíso, sino que se ha inventado un paraíso dentro del entorno configurado por el engaño.

Invertido en su propio poder, el engañador, en realidad, ha estado al servicio de una proposición verdadera, capaz de superar el ámbito agnóstico/escéptico al que nos arrojaba *prima facie* la *epojé* del mundo y las urdimbres del genio maligno. Sin apartarse de sí misma, la conciencia ha exclamado al fin una certeza: soy, existo. Y soy y existo aun en el error y gracias a él. No tiene por qué irse lejos de sí misma en el afuera del mundo para conquistar la necesidad que la atraía. No hace turismo exterior esta dinámica del espíritu, y si lo hace, lo hace para encorcharlo, ponerlo entre paréntesis, rescatándose a sí mismo en el peor de los escenarios, el del mal epistemológico. Al poder embaucador del genio maligno podrían aplicarse aquellas afamadas palabras: ¡Oh, razón, te has refugiado entre las bestias!, pues la primera y genuina víctima de sus engaños ha sido él mismo, en el sentido de ser incapaz de ver el contra-argumento que auspiciaba su propio engaño. Creyendo trabajar por el error, en realidad lo ha hecho por la certeza; en términos cuasi-morales, imaginando optar por el mal, ha permitido sin quererlo el triunfo del bien. El *cogito* (del yerro o no) impone una certeza subjetiva más acá de la certeza fundada en la representación y solo en ella. La vida dual del espíritu se revela así abismática, ora tiende en algunas filosofías a la verdad del mundo, hallando su fundamento en este, ora es jalonada hacia sus propios recursos interiores, los cuales no pueden ser sometidos a la mirada que los difiere, alcanzándolos en ese diferimiento que los reforma como sucede con las cosas del mundo. Cuando el ojo ve, no se ve a sí mismo, cuando se ve a sí mismo, ya no es el ojo que ve.

---

<sup>20</sup> *Meditaciones*, p. 32.

Es un ojo muerto, sujeto a las inclemencias de una intervención anatomopatológica que lo convierte en mera cosa, o es un ojo captado en su propia inversión, como un objeto más que se da en el tiempo de acuerdo con las cláusulas de la distancia. Henry querría una mirada más fundamental, fundamentadora, es más, no querría ni siquiera una mirada porque ella involucra la mediatez que se rechaza, antes bien, desea leer en Descartes un aparecer que sea anterior a cualquier ver, previo a toda distancia, más viejo que un comienzo representativo.

¿Qué desea Henry, cuál es el hilo conductor que liga el pensamiento de los inicios de la Modernidad con una fenomenología *sui generis*? Un pensar que sea, por lo tanto, idéntico a la vida, un pensar que sea uno con la vida, o que la vida y el pensar sean inescindibles. Él mismo lo dice en las primeras páginas de *La Généalogie de la Psychanalyse: Je pense chez Descartes veut tout dire sauf la pensée. Je pense veut dire la vie, ce que l'auteur de la Seconde Méditation appelait l'«âme»*<sup>21</sup> (“Yo pienso en Descartes quiere decir todo salvo pensar. Yo pienso quiere decir la vida, eso que el autor de la *segunda meditación* llamó el ‘alma’”). Búscase, pues, un fondo impensado (*fond impensé*: inconsciente/pulsión en Freud, autoafección en Descartes, Vida, Carne y Encarnación en Henry) que parece necesario elucidar para así dar cuenta incluso de nuestros propios olvidos como civilización científico-técnica, demorada únicamente en el universo visible engendrador de artefactos, capaz de abordar mundo y naturaleza de una sola y exclusiva manera. De ese fondo impensado nos hemos desviado como civilización (*déviance historique*, la denomina Henry<sup>22</sup>), para luego decantar en un tipo de indagación que se ha desenganchado del comienzo, del verdadero Comienzo (*Commencement*). Maestros técnicos del universo que han abandonado la inquietud por el Origen, los hombres se han inclinado por el olvido de una dimensión decisiva, la dimensión de la vida que, expresándose a sí misma desde sus propios fondos, se rehúsa a ser afrontada como un ente más del mundo, esto es, representativamente, según la designación propia de la mirada echada sobre lo visible. Tirado al desván de la memoria, el Comienzo y su búsqueda han sido suplantados por abordajes antimetafísicos, de eficacia práctica, cuyos resultados son contabilizados (mensurables, pues todo se encuentra sujeto a la ley de la medida y del toma y daca, al menos en el decir, más que en el hacer, convirtiéndose esta fórmula en la atmósfera ideológica proveniente de la fuente de los contratos o de la producción normativa llevada hasta el exceso) y sujetos a pronóstico. La

---

<sup>21</sup> HENRY, p. 7.

<sup>22</sup> *Ibíd.*

tecnificación de la vida tiene como desenlace fatal o su olvido o la gestación de una cultura de la muerte, donde mercado, ganancia, contabilidad y reciprocidad comercial van de la mano, suprimiendo la economía de la Gracia, la economía de la redención o el caudal de la Vida, que no se cimientan en el augurio de la reciprocidad. Una fenomenología del comienzo es al mismo tiempo una fenomenología de lo invisible, de lo que no se da a la luz ni del día ni de la mirada. El espectáculo oclocéntrico de Occidente también es puesto en cuestión en la doctrina de Michel Henry, pues su dimensión más bien intimista no se presta a los entusiasmos de la luz. La lectura que hace de Descartes hace uso de esta clave hermenéutica al pensar el *cogito* como vida, como *Commencement*, como fondo invisible e impensado que ha de ser pensado sin lesionar su propia invisibilidad. Por eso sostiene Perego que *il cartesianismo* –según Henry, por supuesto– *è una fenomenologia*<sup>23</sup>, aunque Descartes haya posteriormente sido presa de *una caduta metafisica*<sup>24</sup>, *una caduta fatale, une chute fatale*<sup>25</sup>, puesto que el pensamiento no es ya más que el atributo principal de una sustancia que permanece allende él; asimismo, tanto la *res cogitans (la pensée)* como la *res extensa* terminan siendo *res creata*, producto de una única y verdadera sustancia, cuyas cualidades competen de manera eminente a la realidad divina o, dicho con otras palabras, más propiamente henryanas, se reservan ante todo para Dios.

Mucho menor solar que penetral, el pensamiento de Michel Henry lee a Descartes (como leerá en sí mismo, en el proceso fenomenológico que lee a Husserl en contra de Husserl) desde la perspectiva de una filosofía radical que va tras las líneas de un comienzo, de un origen, por ende, el sentido de una metafísica entendida como *prote philosophia* no es para él una obsolescencia lanzada al desván de los trastos inútiles. Al contrario, lee en la Modernidad “Comienzo”, hondón metafísico, búsqueda de un primero no-fundado. En tal sentido, sigue al Descartes de las *Meditaciones*, puntillosamente, en la revelación que encuentra en la meditación segunda. Descartes ha invertido la *intentio auctoris* del genio maligno, volviéndola a su favor, rescatando de allí que él, Descartes, y todos aquellos que practiquen la duda hiperbólica, son. Pero no basta con saber que se es, hay que saber también qué se es. El *an sit* encuentra su correspondiente compañía en el *quid sit* que debe aparejarse con la existencia o con el ser: no basta con saber que

---

<sup>23</sup> PEREGO, Vittorio. “Autoaffettività e immanenza della vita: L’inconscio”. Disponible en:

[https://www.academia.edu/21739423/Autoaffettivit%C3%A0\\_e\\_immanenza\\_della\\_vita\\_l\\_inconscio\\_In\\_AAVV\\_Michel\\_Henry\\_narrare\\_il\\_pathos\\_Eum\\_Macerata\\_2007\\_pp.\\_131-153](https://www.academia.edu/21739423/Autoaffettivit%C3%A0_e_immanenza_della_vita_l_inconscio_In_AAVV_Michel_Henry_narrare_il_pathos_Eum_Macerata_2007_pp._131-153)

<sup>24</sup> PEREGO

<sup>25</sup> HENRY, 21.

se es, sino qué se es. Argumentando *a simili* que los escolásticos con respecto a Dios, el *an sit* es inobjetable, el *quid sit* antropológico, que en la divinidad es de veras inescrutable (menos mal que existe el dato revelado para terminar de complicarnos la vida en la ortodoxia de dogmas incomprensibles para la luz natural de la razón), merece unas líneas explicitadoras que se retraigan, también, por medio de la prolongación del don de la *epojé*, de las antiguas opiniones, “de suerte que no quede más que lo enteramente indudable”<sup>26</sup>. ¿Qué es el hombre? ¿Qué es su alma? ¿Carne, huesos, cadáver? ¿Viento, llama, éter, delicadeza que se infunde y difunde? La duda ahora cavila sobre los atributos de la naturaleza corpórea: delimitación, lugar y ocupación de un espacio. Pero en una revisión hecha desde mí mismo advierto que en mi espíritu no se encuentran ninguna de esas cosas de las que antes me hallaba tan seguro. En cuanto a los atributos del alma: ¿me nutro, camino, siento? Pero si este que revisa sus antiguas opiniones no posee verdaderamente un cuerpo, si los atributos endilgados a la naturaleza corpórea no son sino un engaño, entonces la nutrición, el andar y el sentir no han sido sino fantasías inducidas en mí mismo. Sin embargo, dejemos atrás las características adosadas al cuerpo (que en buena escolástica aristotélica habría que denominar *animae vegetativa et sensitiva*) y fijémonos en ese atributo especial del alma que llamamos pensar (*anima rationalis*, de nuevo, en buen diccionario escolástico). Justamente en el pensar advierto que el pensamiento es el atributo que no puede jamás ser separado de mí ni siquiera si me engaño, como ya se ha visto, pues el genio maligno, aunque ni lo sepa ni lo desee (en realidad lo sabe y lo desea porque surge como Minerva de la cabeza de Descartes) se ha convertido en un diácono del deseo de certeza. De lo único que puede estar por entero cierto el espíritu al pensar es que este atributo no le puede ser arrebatado, a diferencia de los otros, relativos al cuerpo, que no encuentra con claridad dentro de la inspección del espíritu. Tal vez al cesar de pensar, ceso de existir; al volver a pensar, renazco a la existencia. Pero este prolijo proceso que nos conduciría a una extraña concepción de *causa sui* antropológica debe ser dejada en suspenso. La conclusión, de nuevo provisoria, es que “no soy más que una cosa que piensa”<sup>27</sup>. El “qué soy” no puede venir descubierto por elementos ajenos al mismo pensamiento, de cosas cuya existencia me es desconocida, o probablemente inventadas por la imaginación. No me descubro en una exterioridad, me descubro en una interioridad que, ante todo sabiéndose que es, ahora decide, sin expedientes externos, descubrir(se) en su propio y más

---

<sup>26</sup> *Meditaciones*, p. 24.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 38.

cierto *quid sit*. ¿Qué es el hombre, por consiguiente? “Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente”<sup>28</sup>.

Ya las ha experimentado en sí Descartes todas esas propiedades de su naturaleza: ha dudado del mundo y de las opiniones consagradas, ha puesto entre paréntesis al mundo, ha afirmado su poder de poner en suspenso lo dado de forma ingenua, negándose a admitir todo aquello que no pase por el propio cedazo de la razón, queriendo de esta guisa hallar una certeza que mueva (o que conmueva) las certezas mal adquiridas, sabe del poder (deformador) de la imaginación, pues lo ha sentido en sí mismo y colocado de lado en orden a la búsqueda de un punto firme de apoyo para la verdad, y ha sentido, esto es, ha recibido y conocido las cosas como a través de los órganos sensoriales. Ese yo que piensa o que ve no puede, pues, a final de cuentas, ser nada, aunque sea mera apariencia aquello que entra por medio de los sentidos. Descartes concede que es posible el carácter aparente, fingido, de aquello que siente, pero le es muy cierto, pese a la apariencia de la afección, que le parece ver, oír, sentir calor: “Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que “pensar”. Por donde empiezo a conocer qué soy, con algo más de claridad y distinción que antes”<sup>29</sup>. Es esta la clave hermenéutica que empleará Henry para definir con mayor precisión la interioridad absoluta a la que Descartes está haciendo referencia, más acá de cualquier toma óptica de mundo. Es decir, lo que podría ser falso es el *videre*, no el *videor*, lo que podría engañarme es una situación óptica correspondiente al afuera del mundo, no el yo que siente lo que siente y se siente en lo que siente, así ese sentir, el *videre*, (la cosa dada objetivamente en apariencia) sea fruto del engaño. El engaño no tiene patas tan largas como para negar el yo que se siente en el mismo engaño. El espíritu no puede ser desalojado de sí mismo ni de la autocerteza, aunque el engaño sea parte de la atmósfera creada por el Maligno.

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 26.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 27.

#### IV. *At certe videre videor...*

*At certe videre videor, audire, calescere...*, me parece ver, oír, sentir calor, y este sentir equivale a pensar. Pensar en sentido radical, pues el *videor* (me parece) ya no se identifica con el *videre*, sino con una anterioridad que prima sobre el mismo *videre*. Así, pues, el surgimiento original del *videor*, antesala del *videre*, *l'apparire originario del videor, grazie al quale mi sembra di vedere, non è in nessun modo l'esercizio del vedere*<sup>30</sup>, ya que el *videre* incorpora el elemento representativo de un objeto puesto delante de la conciencia, en un horizonte conceptual que lo difiere constantemente. El *videor* sería el elemento primitivo que daría constancia de una inmediatez autoafectiva primando sobre el elemento conceptual-representativo del *videre*, del objeto puesto delante de, como si de él pudiese derivarse algún tipo de certeza. Antes bien, la certeza no proviene del horizonte extático por el cual se entrega la exterioridad de un mundo, sino del sentir mismo entendido como una autoinspección del espíritu que intenta bastarse a sí misma a efectos de fundar una certeza. Se da, por consiguiente, una ausencia de éxtasis en el *videor* que se sobrepone y antecede a los posibles engaños provenientes del *videre*, *videre* este que puede ser reconducido al privilegio que la fenomenología husserliana ha concedido a la intencionalidad fenomenológica como forma de donar sentido al mundo al que presta atención. La intencionalidad es siempre incompleta, porque la *adaequatio*, siguiendo a Husserl en este punto, entre intención e intuición nunca se cumple del todo o raramente lo hace. En términos intencionales, cuando se trata de ver un objeto, el sujeto no lo aprehende en su totalidad ni de un solo golpe ni instantáneamente. Efectivamente, podrán ser seis las caras de un dado, pero nunca nadie ha percibido jamás en sus propias vivencias inmanentes la totalidad de sus seis caras juntas. Hay que, por rotación o del sujeto o del objeto, o de ambos, adicionar vivencias relativas a las caras del cubo que nos faltan, es decir, hay que sumar percepciones a las percepciones ya practicadas, a las miradas ya efectuadas; por eso,

... la organización de todas las vivencias sucesivas en torno a un único objeto implica que lo conocido (las vivencias inmanentes ya integradas) no solamente se queda en el recuerdo, sino que se compone en el mismo horizonte que lo que permanece todavía desconocido (las vivencias inmanentes venideras), a cuenta de un solo objeto trascendente mentado<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> PEREGO.

<sup>31</sup> MARION, Jan-Luc. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* (Traducción, presentación y notas de Javier Bassas Vila), Madrid, Síntesis, 2008, pp. 307-308.

que se convertirá en el contenido de conciencia o noema (objeto intencional), que será siempre el mismo, aunque los escorzos (*Abschattungen*) que lo iluminan sean en cada caso distintos. Por consiguiente, el horizonte unifica las vivencias ya obtenidas con las vivencias que hayan de venir, remitiéndolas a la unidad de un solo objeto. Empero, por más lejos que Husserl haya querido llevar el límite ideal de la adecuación entre intención e intuición cumplidora o intención significativa, siempre nos ha de quedar “un horizonte de indeterminación determinable (*bestimmbarer Unbestimmtheit*)”<sup>32</sup>, y este horizonte de indeterminación permanecerá en tal estado aunque avancemos en la experiencia y en el *continuum* de percepciones efectivas de la cosa (pero entonces, husserlianamente hablando, lo no-visto tiene algo de pre-visto, de visible retardado, de algo previsible, con lo cual en el horizonte se hacen uniformes incluso las percepciones de las que aún no hemos tenido ninguna experiencia, el horizonte homogeneiza las experiencias tenidas y no tenidas a propósito de un objeto determinado)<sup>33</sup>.

No obstante, en los términos de una “antifenomenología”, de una fenomenología que descrea del privilegio acordado a la intuición y a la intención, parece existir una realidad pre-intencional referida al carácter antes impresivo o afectivo del espíritu que reflexivo o representativo. Es la certeza, pues, el resultado efectivo del hombre a solas, examinando sus adentros, en coloquio consigo mismo<sup>34</sup>, que ha sido capaz de distinguir entre *videor* y *videre*, irreductibles entre sí, siendo el segundo un *modus derivativus* del primero, de diferenciar entre el momento de la simple y mera autoafección y la afección que parece provenir de una región distinta a la interioridad, o que esta refiere a algo distinto de sí misma. Escribe Perego: *l’esteriorità si dispiega come un’interiorità radicale*<sup>35</sup>, de modo que el autoconocimiento del espíritu precede a otro tipo de conocimiento, como si la oscuridad de la afección (del “me parece”) se encontrase ubicada más acá del aposento de luz que encarna en el concepto. La interioridad radical se devela entonces como el descubrimiento del origen, del *Commencement* propio de la *prima philosophia*, como diría nuestro autor. Ciertamente, ha sido una presuposición de la filosofía occidental, escribe Henry, que se descubre repentinamente ante nosotros (monismo ontológico): privada de su dimensión de interioridad radical, reducida a un ver, a una condición de la objetividad y de la representación, constituyendo más bien esta estructura e idéntica a ella,

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 308-309.

<sup>34</sup> Cfr. *Meditaciones*, p. 31.

<sup>35</sup> PEREGO.

la subjectivité du sujet n'est plus rien d'autre que l'objectivité de l'objet<sup>36</sup>, la subjetividad del sujeto no es otra cosa sino la objetividad del objeto: este se ilumina en aquella y recibe de ella sus propias líneas (sus propias líneas consisten en una alienación inducida, porque su *veritas*, su voz, le viene de otro sitio). Si el pensamiento es reducido a la forma representativa y a la forma del ver, si representación y objetividad son coincidentes, entonces *le cogito cartésien est déjà un cogito kantien*<sup>37</sup>, el *cogito* cartesiano es ya un *cogito* kantiano.

El *videor* es índice de algo que no sucumbe al *videre*, mientras que el “ver” no es susceptible de ser concebido, en este contexto, como algo dispuesto a la autofundación; *a contrario*, en este mismo marco de referencia se nos presenta como fundado, como referido a una capa previa de fundación. Lo pre-intencional antecede a lo intencional, no queda atado a este: no soy nada mientras esté pensando algo<sup>38</sup>, me siento en mi pensar aunque mi pensamiento sea el producto de una ficción: el trozo de cera o no es la cera que he presumido como cera real o tal vez los ojos con los que la capto simplemente no existan. Pero me siento pensando incluso en el autoengaño con el material céreo y con la falsa asunción de que mis ojos corporales tienen existencia efectiva. O sea, puedo engañarme con cualquiera de las cosas que Descartes llamará *res extensa*, pero no puede engañarse mi interioridad en cuanto interioridad que piensa, así sea un pensamiento de lo falso y de lo ficticio. Es la ausencia de éxtasis lo que define a esta interioridad radical en la que se domicilia Descartes: es en el propio espíritu, que es más algo que nada, en el que algo se constata, en el que una impresión se produce, independientemente del *status* epistemológico de aquello que impresiona. Mi espíritu está allí para ser ante todo impresionado, por eso conoceré mejor a mi espíritu que aquello que he concebido sea por la imaginación, sea por los sentidos<sup>39</sup>. Casi podríamos decir, al unísono con san Agustín, *foris admonet, intus docet*, el afuera es estímulo que trae algo a la memoria, pero es la interioridad quien enseña. El criterio de verdad quedará reducido, en la tercera de las meditaciones, bajo el empuje excluyente de la *epojé*, a la claridad y a la distinción: “son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente”<sup>40</sup>, por ende, la afirmación primera es la del espíritu por sí mismo y las impresiones recibidas de no se sabe bien dónde, pues la tierra, el cielo, el

---

<sup>36</sup> HENRY, pp. 60-61.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 60.

<sup>38</sup> *Cfr. Meditaciones*, p. 32.

<sup>39</sup> *Cfr. Ibíd.*, p. 30.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 31.

firmamento y otras cosas similares entregadas por los sentidos, han sido incluidas en la clase de los objetos dudosos e inciertos.

La tercera meditación parece deberle mucho a la escolástica de raíz aristotélica: un Dios que es el Bien, incapaz de engañar, pues en el engaño, si Él lo indujese, demostraría su propia imperfección<sup>41</sup>, la distinción entre sustancia y accidente, los atributos de Dios provenientes de la fuente revelada, la relación existente entre causa y efecto, en el sentido de que el efecto saca su realidad de la causa (esta imprime una semejanza –analogía– sobre aquel: siguiendo las huellas de Aristóteles, santo Tomás expresará que la *causa importat quemdam influxum ad esse causati*, así como que es propio de la causa que de ella se siga el ser de otra cosa), siendo esta, la causa, más perfecta que aquello que de ella se deriva. A su vez, el efecto, aun inferior a su causa, no dejará de ser a su vez causa de sus propios efectos mirados hacia abajo, es decir, produciendo efectos de menos dignidad ontológica que ella misma. Por último, hay en el *genius malignus* ciertas resonancias que provienen de la *notitia intuitiva de re non existente*, de ascendencia ockhamista, o nominalista, en términos más latos, según la cual el Creador, por su omnipotencia, puede sustituir cualquier efecto de cualquier causa segunda creada por él (sobre si el mundo se convierte para el sujeto entonces en una gran fantasmagoría es un problema que no abordaremos, pero que se resuelve fácilmente por la vía revelada: un Dios que es Bondad no puede sustituir falsamente a una causa segunda, produciendo, en consecuencia, efectos que jamás procederían por vía de la *potentia ordinata* de ese tipo de causa). Recordemos que el Creador produce creadores, no simples entes dependientes de Su arbitrio, como si en ellos no estuviese la posibilidad de su propia redención (co-redención). En este sentido, Descartes, comprendido dentro de la tradición escolástica, sería un ejemplo de *causa secunda* que va tras el camino de la certeza como una *causa secunda* capaz de producir unos ciertos efectos, en este caso, epistemológicos. El mismo infinito que concibo en mí –incluso como naturaleza imperfecta– solo puede ser debido a que una eminencia infinita la ha depositado en el fondo de mi espíritu; es ese mismo infinito en mí, del cual no puedo ser ni agente ni responsable, el que me lleva a concebir mi propia finitud si se me mide con un ser perfectísimo, al que no puedo de ninguna manera entender en toda su compleción, otro emblema que manifiesta mi imperfecta constitución finita.

---

<sup>41</sup> “Pues, en primer lugar, reconozco que es imposible que Dios me engañe nunca, puesto que en todo fraude y engaño hay una especie de imperfección. Y aunque parezca que tener el poder de engañar es señal de sutileza o potencia, sin embargo, pretender engañar es indicio cierto de debilidad o malicia, y, por tanto, es algo que no puede darse en Dios”. *Meditaciones*, p. 46.

La idea de Dios no puede venirme dada ni por los sentidos (esto es autoevidente), su infinitud no puede ser gradualmente aumentada en mi espíritu por obra de mi imaginación, porque ésta siempre se queda corta con respecto al inmensurable en acto que es la divinidad y, por consiguiente, como paciente conclusión de esta escolástica que une en un solo movimiento actualidad e infinitud y potencial y finitud, la idea de Dios “ha nacido conmigo desde el momento mismo en que yo he sido creado”<sup>42</sup>. Tamañas alforjas del viaje metódico nos han acercado así a una escolástica que había que rebasar. Esto parece poco justificable. Quizás, por el contrario, es absolutamente justificado: no hay manera de rebasar por completo la atmósfera ideológica heredada. Hay todavía un cierto revestimiento de elementos teológicos en el cartesianismo *empruntés* –como sostiene Henry– *à la tradition et notamment à la scolastique*<sup>43</sup>, elementos que persisten a pesar de las extremas precauciones metódicas del autor. Como suele decirse, lo que se expulsa por la puerta delantera, termina reentrando por la trasera, o por los sitios menos pensados del discurso, aunque éste haya decretado un toque de queda ante la tradición que debe ser abandonada. Ya vemos que no lo puede del todo: deshacerse de toda pertenencia significa autodisolución, entrada en el reino de la demencia, allí donde toda raíz ética (cultural) se ha extraviado para siempre, dejándonos en una situación de balbuceo incoherente, destilando una saliva afásica que se desliza a través de la comisura de nuestros labios. En medio de la nada del *ethos*, en el medio del desarraigo absoluto solo permanece incólume la voz hostilizante del suicidio, de la voz que conmina por él. Por eso la tradición escolástica no es un simple empréstito, es parte de una cultura que hay que revisar, pero cuyos fondos no pueden ser descartados como el *caput mortuum* de una reacción alquímica, desprovisto de significado, como si ya no estableciera alianza alguna con aquello de lo que el sujeto proviene en términos civilizatorios. Incluso para negarla, la tradición afirma sus derechos; incluso en la negación de ella, ella se encuentra presente.

## V. *Chose pensant*

¿*Chute fatale, caduta fatale* la de Descartes? Caída humana, seamos justos con él, caída de la que nadie se encuentra exento. Lo importante del discurso de Descartes, desde la óptica de Henry, no es tanto la caída fatal (la recaída en la enfermedad eclesial), cuanto el aparecer en tanto que aparecer: como algo que se autoilumina, sin ser iluminado desde otra latitud, desde otra

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 43.

<sup>43</sup> Henry, p. 22, nota 6.

realidad distinta de él. La “cosa que piensa” señala, en la lectura de Henry, un aparecer, aparecer actual, descargado de la tarea de dejar detrás de él la realidad, revelándola en todo caso mediatamente, es decir, ocultándola en la medida en que no entra en el registro de la inmediatez, reenviándola a algo que no es el mismo aparecer en cuanto tal. No, desde luego. *Chose pensant*<sup>44</sup> señala algo distinto a la mediatez devocional del pensamiento representativo, designando, antes bien, lo que se muestra en sí mismo, el mostrarse mismo: es el autoaparecerse como revelación de sí mismo (cual una autocomparencia inmediata) que no debe nada a la luz en que se muestran los árboles, los animales, el reino óptico en general, el cual, además, se encuentra fuera de juego por disposición metodológica explícitamente autoasumida. El aparecer como aparecer y no como otra cosa es la energía pura de una potencia de la cual el espíritu nunca se aparta: el *videor*, el “me parece”, expresa el más acá de un poder de aparecer que no es sino aparecer puro, divorciado de la aparición heterogénea de la que constaría otro tipo de fenomenicidad, la fenomenicidad que compete al ente, *à l'étant*<sup>45</sup>.

La reducción fenomenológica ha dejado como resultado dos dimensiones distintas de manifestación fenoménica, dos regiones distintas de aparición. En una aparece lo que aparece en su inmediatez, revelado así desde sí mismo, desprovisto de mediaciones redentoras que le permitirían ser lo que es (o lo que no es, pues si no aparece como originario, simplemente no es); en la otra aparece algo que es esto o es lo otro, pero que no es nunca la manifestación del mismo aparecer, es decir, aquí se encuentra en escena la diferenciación fundamental entre el ente y el ser, entre el aparecer originario como parusia inmediata o auto-revelación sin mediaciones (el ser) y el aparecer óptico, que nunca aparece por y desde sí mismo:

*La réduction phénoménologique produite par le cogito est la mise en oeuvre de cette différenciation, la séparation de l'apparaître de l'apparaître d'avec ce qui paraît en lui en tant que ceci ou cela et qui n'est plus le paraître de l'apparaître lui-même*<sup>46</sup>.

Si el mundo de los cuerpos, si las formas que hemos llamado reales pertenecen al sueño y a la ficción más que a la verdad, entonces lo real, el ser mismo, debe encontrarse separado de todo aquello que la metódica ha declarado fuera de juego por su probable falsedad. Si la cuestión de la esencia del aparecer nos conduce *au coeur du cartésianisme*<sup>47</sup>, ello ocurre porque en esa esencia

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 20.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>46</sup> HENRY, p. 23.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 24.

se pone en juego el ser mismo en su donación inmediata, cuyo origen se encuentra en el *videor* incontestable, inmediato y no re-flexivo propuesto por la lectura de Henry. También está aquí en juego el sentido del comienzo radical que Henry cree encontrar en la segunda meditación, justamente cortocircuitando la visibilidad óptica como fundamento del ser. Tampoco es el juego del ser que dándose se retrae, que mientras más se da tanto más se retrae. Dándose y sustrayéndose al mismo tiempo en el ente, el ser más enfáticamente se sustrae que se dona, resguardándose en los pliegues de una realidad que ningún ente llega a cumplir manifestativamente del todo. El ser se expresa retrayéndose, guardándose, precaviéndose. Ni ontoteología ni criptoteología son las ambiciones de Michel Henry. Antes bien, lo que se pone fuera de juego en la *epojé* es justamente el momento entitativo como tal, al cual no le pertenece la verdad en primera instancia, liberando así el aparecer como tal, el fundamento último y primero del mismo aparecer óptico. Lo que se encuentra *hors jeu* es justamente *ce qui apparaît*, lo que aparece como esta cosa u otra cosa, sometido a la condición del éxtasis, es decir, del *videre* en general.

¿Qué nos queda entonces entre manos, ya que el plano óptico ha sido declarado estar bajo una suspensión metodológica, mientras que el plano de la interioridad radical ha levantado su perfil con el propósito de dar cumplimiento a la promesa autoformulada de buscar y hallar, en los medios erigidos aposta de la duda y de la *epojé*, una certeza incommovible? ¿Es que acaso Descartes no ha advertido –se pregunta Henry– que la experiencia solicitada al conocimiento intelectual, una experiencia de beatitud en el conocimiento, tenga el valor de una certeza que nada ni nadie pueda arrebatarnos, “una felicidad que sea más nuestra que un abrigo”<sup>48</sup>, una felicidad tan nuestra como nuestra misma piel, porque así de nuestra es la certeza hallada: irrefutable e irrebatable como la posesión de un dios, imperturbable como la *essentia* de un dios? Creo que el *videor* es esa piel aludida, jamás una piel de zapa, que es más nuestra que un abrigo, una intimidad esencial que se sabe incontrovertiblemente a sí misma antes del saber del mundo, es decir, que existe un acto cuya inmediatez interior es el cimiento de las erecciones gnoseológicas posteriores, base de la trascendencia, pues no es esta la llamada a fundar, sino, antes bien, a ser fundada en ese espacio invisible de la conciencia bautizado como *immanenza*

---

<sup>48</sup> HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran* (traducción de Juan Gallo R.), Salamanca, Sígueme, 2007, p. 205.

*radicale*<sup>49</sup>, inmanencia que no fue ajena al mismo Husserl. No obstante, a partir de la crítica formulada por Patocka, aunque Descartes haya descubierto en la fuente de la duda hiperbólica la seguridad de la inmanencia, no levantó su ciudad especulativa sobre ella, sino que pretendió restituir la trascendencia desde ella, provocando entonces con esa misma restitución de la trascendencia lo que Henry y Perego han denominado una *caduta metafísica*, una recaída escolástica, en otras palabras, porque el mismo pensamiento pasa a ser concebido como *res creata* de una única y verdadera sustancia, Dios: “En lugar de eso, Husserl dice: hay que llevar a cabo la reducción de todo ente a la inmanencia”<sup>50</sup>, a pesar del peligro de que aquello que ingresa en el sujeto toma de este su propia realidad, es decir, del peligro, contra el cual nunca bastantemente suficiente nos precavemos, desde el punto de vista de Henry, de una recaída en el tan recusado “monismo ontológico”, incapaz de dejar algo de voz al objeto por la supremacía autoritaria del sujeto. Pero entonces si la intencionalidad que objetiva y produce *Sinngebung* no es la ciudad primada de este país especulativo, entonces el origen se encuentra más allá de la ciudad fenomenológicamente primada, como si el “antes” de la intencionalidad fuese otra cosa que esta, incapaz de ver objetivamente fuera de sí, e incapaz de colocarse ante sí al modo y manera de los objetos.

La luz del mundo no es, *in principio*, la luz del mundo interior que se intenta describir. Por donde se echa de ver que el “antes” de la conciencia consta en su inmediatez de una dimensión impresiva donde la relación con la existencia todavía no ha dado cobro a la actitud intencional. Sostiene Perego, siguiendo el comentario de Henry a las *Lecciones de la conciencia interna del tiempo* de Husserl, que existe un primado de la impresión que se sobrepone al privilegio otorgado a la intencionalidad, porque la impresión originaria que ocurre en la conciencia (*Ur-impression*) posee su propia capacidad de (auto)manifestación antes de que sea abordada por la mirada intencional. De allí resulta que *la coscienza si rivela essere impressionale, prima che intenzionale*<sup>51</sup>, ya que la intención no podría darse jamás sin esa impresión originaria, finiquita Henry. Volvamos a Descartes y al “pero” con el que se objeta el triunfo del engaño: *at certe vedere videor*, pero ciertamente me parece ver, por lo menos me parece que veo: *à tout le moins il me semble que je vois*<sup>52</sup>. No importa el grado del engaño, el asunto es que estoy seguro de que

---

<sup>49</sup> PEREGO.

<sup>50</sup> PATOCKA, Jan. *Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Herder, 2005, p. 86.

<sup>51</sup> PEREGO.

<sup>52</sup> HENRY, *Généalogie...*, p. 26.

me parece (*videor*) que veo (*videre*); la visión que veo, aun engañosa, aun falaz, existe al menos para mí, sin embargo, se pregunta Henry, ¿qué significa “existir” para el autor de las *Meditaciones*? El binomio *videre-videor* es la enseña de la duplicación de los horizontes de visibilidad, uno de los cuales ha sido puesto en suspenso por obra de la reducción fenomenológica, la cual ha dejado a la conciencia como a solas consigo misma. Entonces “existir” es el aparecer ante la conciencia de lo visto, pero no allá fuera, en la exterioridad mundana, sino dentro, en la visión, por más falaz que sea, que *se donne originellement à nous*<sup>53</sup>, importando poco la veracidad de la visión. *Videor* y *videre* no atienden a la misma manifestación, al mismo aparecer, porque uno de ellos no puede ser tomado como principio de legitimidad gnoseológica en la medida en que puede inscribirse en el ámbito del engaño. El *videre* no puede dar cuenta de sí mismo en cuanto instancia legitimadora de la certeza, *puisque sa vision en est peut-être fausse [...], comment alors confier à ce voir et à sa capacité propre la tâche de s'autolégitimer?*<sup>54</sup>. En efecto, la tarea de autolegitimación no reside en esta manantía incapaz de acoplarse por completo a la verdad, pues su visión puede ser falsa (podemos ni siquiera saber si es o no es falsa), de allí la falta de un equilibrado fundamento en el *videre*, pues no es idóneo de establecer firmemente eso que él ve. Los fundamentos del *videre qua videre* poseen pies de barro, puesto que la certeza se le escapa de continuo en la medida en que se le asocia más a la inestabilidad cognoscitiva que a la firmeza del conocimiento. Asociado al éxtasis, al horizonte de visibilidad trascendental y a la luz natural que le compete, es justamente el *videre* lo que ha sido abandonado en la obra de la reducción fenomenológica, *videre* encargado de dar (mala) cuenta del objeto enfrentado a un sujeto. Pero este horizonte de visibilidad entendido como la trascendencia del mundo es justamente lo que está lejos, muy lejos, de la inmanencia del espíritu, como si esta se fundase en aquella, cosa imposible, porque el Maligno, como un inminente sepulturero, está aquí, *ante ianuas*, decretando la inestabilidad del afuera. Por lo tanto, aquello que la *epojé* ha destruido, que ha asimismo dejado como figura visible solo *inter umbras*, nunca segura ni firme, no puede ser principio, ni origen, ni fundamento, ya que en el sismo provocado desde la *epojé* ese pretendido principio *ne peut plus se sauver lui-même*<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

## VI. Otra radicalidad, la de la inmanencia

¿Dónde se encuentra pues la dicha de la salvación? ¿Dónde se redimen certeza y existencia según Henry? En el altar de la inmanencia. Veámosla dicha redención, si podemos “ver” alguna cosa aquí, en un discurso al que se la donado preeminencia al *videor* sobre el *videre*. Como pequeño *excursus* referencial debo anotar a esta altura que no sé si se deba llamar a Henry, con Janicaud, quien a su vez repite a Cioran, “rumiante del absoluto” (de un Dios larvado y encubierto), pero sí un rumiante de la interioridad absoluta y del ejercicio de la invisibilidad en su acción inmanente, fuera de la vista del mundo y de la distancia que toda re-presentación inscribe. A juicio del no-creyente, escribe Cioran, no hay espectáculo que disturbe más que esos ruminantes del absoluto (*there is no spectacle more disturbing than these ruminants on the absolute*<sup>56</sup>), esforzados en hallar pertinencia en lo inverificable, atención a la vaguedad, ganados además por el ardor de abrazarlos (a lo inverificable y a la vaguedad). Bien, el *videre* no tiene la potestad de la autofundación, no es, en consecuencia, un *phénomène absolu*<sup>57</sup>, pues está sometido a las condiciones restrictivas del sujeto que lo coloca a distancia bajo una mirada calificada de extática: su presencia no es absoluta porque no se revela inmediatamente al sujeto sin la cualidad de intermediarios o de intercesores, sino por medio de una imagen suya, una similitud, que se anuncia en la forma más abstracta del concepto.

Aunque Descartes haya afirmado que al menos (que ciertamente) le parece ver, con ello no ha estipulado, al mismo tiempo, “yo pienso que veo” como si *videre était le cogitatum dont videor serait le cogito*<sup>58</sup>. Ni el *videre* es el *cogitatum* del *videor*, ni el *videor* es el *cogito* del *cogitatum*, como si el *videor* estuviese abierto extáticamente a un mundo externo a partir del cual y desde el cual construiría sus propias certezas, más allá del acto primitivo que parece constituir íntima y absolutamente al *videor*. Pero, por su parte, la certeza inmediata se ve también lesionada si se hace del *videor* parte de un proyecto intencional que debería estar reservado al *videre*, a la mirada propia de la atención enfocada sobre un objeto del mundo. La dualidad de los horizontes en los que se mueve la conciencia impide la identificación de *videor* con *videre*, de manera tal que el primero apunta más bien a un origen absoluto, mientras que el segundo se resuelve en la

---

<sup>56</sup> JANICAUD, Dominique; COURTINE, Jean-François; CHRÉTIEN, Jean-Louis; HENRY, Michel; MARION, Jean-Luc; RICOEUR, Paul. *Phenomenology and the "Theological Turn"*. *The French Debate*, New York, Fordham University Press, 2000, p. 60.

<sup>57</sup> HENRY, *Généalogie...*, p. 28.

<sup>58</sup> *Ibíd.*

poca certeza del ver (*videre*). El *videor* jamás se afirmará, según Henry, continuando la reflexión de Alquié, como un acto de la conciencia reflexiva, sino como un acto de inmediatez según el cual en el espíritu se afirma una impresión inmediata de ver (y escuchar, y padecer calor, en última instancia, de sentir, a lo cual Descartes llamará “pensar”): lo que Descartes afirma *ce n’est pas la conscience réfléchie de voir, mais bien l’impression immédiate de voir*<sup>59</sup>. Si la *epojé* se ha puesto en marcha como *iter* de un *fundamentum inconcussum*, entonces se ha activado, a la par, la búsqueda de un fundamento que se encuentra más acá de todo aquello que tiene la capacidad de engañarnos, de aquello que no se entrega jamás en su inmediatez, sino, por el contrario, en el horizonte de un flujo temporal, incapaz de autofundación debido a las falencias que presenta *in se* en la búsqueda de la certeza. El fondo de la certeza coincide así con un comienzo radical y con una interioridad absoluta, a la que el *videre* nada puede añadir en términos de verdad. El aparecer originario está ubicado en el *videor*, en la expresión “pero ciertamente me parece que”, como el sentirse a sí mismo en el ver, aunque el ver lleve consigo los estigmas de una inconstancia insuperable. Es la impresión interiorana radical la que se afirma primero en este brillo de un sentir que se graba en la inmediatez del espíritu.

En esta manifestación del espíritu a sí mismo simplemente se despliega lo que la *epojé* ha determinado: en la puesta fuera de juego del mundo ha afirmado *in uno actu* la puesta en juego de la interioridad del espíritu. Es ante todo como un sentir que el pensamiento se va a desplegar gracias a la *epojé*, esto es, el comienzo radical empieza allí en el único estribo (subjeto, el del espíritu) al que nos han resignado los paréntesis reductores. Cesado el mundo, empezado el sentir, el auto-sentirse inmanente del espíritu en el mismo ver; por consiguiente, el problema radical del comienzo se instituye en el marco de una reducción (protofenomenológica): *La problématique radicale instituée par le cartésianisme du commencement se meut entièrement à l’intérieur d’une attitude de réduction*<sup>60</sup>. Más que ver, oír, sentir calor en sentido sensorial, más que el éxtasis implicado en esas nociones organolépticas, debemos hacer un alto en el camino que sea anterior al camino mismo dibujado sensorialmente, a saber, que nosotros sentimos que pensamos, que sentimos que vemos, que sentimos que escuchamos, que sentimos que nos calentamos y así sucesivamente. Es la inmediatez de la sensación en mí mismo de la que no

---

<sup>59</sup> *Ibíd.* Alquié citado por Henry.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 30.

puedo dudar, cual un *sentir primitif*<sup>61</sup> que es tan absolutamente cierto que *je n'en puis douter*<sup>62</sup> (que yo no puedo dudarlo). Es, pues, como si el ver carente de un sentir efectivo careciese de realidad, como si no pudiese verdaderamente existir como *videre* sin el sentir que lo siente en un lugar más o menos preciso, el alma, que es la única capaz de sentir y de pensar. Para afirmar que soy, para ratificar que existo, el pensar se remonta desde la perspectiva de Henry a un antes más radical, o sea, a un sentir: un *videre* sin *videor* carece de sujeto, de soporte, de *hypokeimenon*, de un mínimo “algo” que sirva de asiento; su afirmación en cuanto *videre*, entonces, no podría ser ni pura, ni explícita, ni invencible, pues se sujetaría al pecado de su propia nada.

El primitivismo del sentir, su carácter primero e interiorano, es efectivo porque es el sentir lo más indudable del alma que siente (que se siente) en su propio pensar, ver, oír, padecer calor, de allí que la *epojé*, tal como la entiende Descartes, se convierte en el comienzo radical de aquello que era propósito de la búsqueda. Esto significa que ha dado con el comienzo en el rechazo del mundo gracias a un sentir primitivo que no posee la abominable opacidad de lo que se muestra en la trascendencia, en los *Gegenstände* ofrecidos ante la mirada del sujeto. El aparecer de aquello que se autoaparece al espíritu es así lo que se ofrece como primería indudable de un ver –subsidiario– que puede ser incierto; marcado el *videre* por la mácula de la incertidumbre, a él no puede asignársele la jurisdicción del Comienzo buscado. Es la autoaparición del espíritu, es la parusía de éste a sí mismo el acto primitivo como conclusión de la búsqueda del comienzo, a saber, el espíritu no requiere de un nuncio que en la exterioridad del mundo lo asegure de sí mismo. El autoaseguramiento es la inmediatez del espíritu en su mismo sentir, y este mismo sentir se convierte así en fundamento inexpugnable de la existencia. Atravesado por un intrinsecismo bastante radical, el propio *videor* se transforma en un sentir en la inmanencia del sujeto, un verse a sí mismo que es cualquier cosa menos un verse en el sentido que se ha asignado al *videre*, sino una sensación, un carácter impresionable por el cual el sujeto se siente ver, más allá de la certeza inquieta que me proporciona el *videre*. En consecuencia, la culminación discursiva de Henry no puede ser más elocuente: la autosensación primitiva, ese dios de la interioridad, no se mueve hacia ningún lado en su mismo sentir(se), *ergo*, el *videre* se establece en la inmanencia como factor complementario de un *videor* que debe arraigar en algún

---

<sup>61</sup> Ibid., p. 29.

<sup>62</sup> Ibid.

lugar ontológico. *Je sens que je pense, donc je suis*<sup>63</sup>, yo siento que pienso, luego soy. Ver es un sentir que ve, así como el andar es un sentirse andar, oír es un sentir oír, *et caetera*. Pensar que se ve es sentir que se ve. Por lo tanto, la exterioridad del *videre* queda así remitido a la certeza de una instancia que funge como antecedente del *videre*, como su *vis directiva*, así como igualmente lo es del *audire*, *calescere*, *ire*, en tanto que esa instancia antecedente designa, en su sentir, algo de lo cual no puede dudarse de ninguna manera.

Ahora bien, la pregunta cae de suyo: ¿por más falaces que sean aquellos elementos aportados por el *videre*, *audire*, *calescere*, no son ellos en sí mismos requeridos por el espíritu para que él mismo se sienta a sí mismo elaborando su certeza primitiva en ese mismo sentir? ¿Puede correr el espíritu tras de sí mismo cuando busca el elemento fundante, el Comienzo filosófico, si las categorías que la exterioridad aporta no existiesen en lo absoluto? Ciertamente, una instancia remite a la otra, es reconducida a ella en el sentido de que efectivamente el sentir no es simplemente pellejina de su noche, remitiéndose continuamente a sí misma, sino más bien elemento impresional que requiere, empero, de una impresión (verdadera o falsa, que esto no parece tener mucha importancia en el relato de Cartesio) sin la cual no podría definirse a sí mismo el espíritu como comienzo, como su propio Comienzo. Si la certeza del sentir no comienza en el *videre* engañoso (*la certitude du commencement ne reside pas dans le voir trompeur*<sup>64</sup>), entonces la actitud de reducción nos coloca frente al problema del comienzo. Impedidos el privilegio del ver y sentir corporales, de lo que se trata aquí es del pensar (sentir) que se ve y que se toca, que se escucha y que se siente calor. Pero la misma alma no ni se ve ni se siente como ven y sienten los órganos corporales, ella, *eo ipso*, se encuentra excluida del modo de abordaje extático propio de la intencionalidad que, como se evidencia, Henry combate. Entonces, ¿cómo se conoce el alma? En su propia inmediatez, sin nuncios ni intermediarios: ella es su propia piel, su propia carne, su incapacidad de autoalejarse para dar cabida a lo que no sea ella misma en esa inmediatez. Ella sería el aparecer inmediato por el cual el pensar se siente a sí mismo, probándose en el *videor* que le está irrefragablemente aparejado. Aparejamiento no mecánico, dice Henry, sino consubstancial: *Le concept cartésien de "pensée" postule cette immédiation essentielle*<sup>65</sup>, que por su inmediatez no admite duda en el espíritu.

---

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid., p. 30.

<sup>65</sup> Ibid., p. 31.

Pensamiento dice conciencia inmediata, tal como escribe Cartesio, citado por Henry, en *Razones que prueban la existencia de Dios: ut ejus immediate conscii sumus*<sup>66</sup>, para que seamos inmediatamente conscientes de él. Bueno, el antiguo privilegio del *videre* (*eidos* en el caso platónico; *ousía* en el aristotélico; *ousía* más el suplemento divino en el caso tomista) cede su espacio en un retorno hacia los orígenes: no es el afuera del mundo, mítico, naturalista, teológico, el apto para asegurar el comienzo con certeza absoluta (*anamnesis* poco elaborada, *ousía* depositada en las entrañas de la inconstancia, vaga certeza por la distancia esbozada entre el hombre y un Dios lejano, demasiado lejano). El concepto de sentir dentro del espíritu, y solamente dentro de él, deriva en que el *sentimus nos videre* es un arriesgado sentimiento original según el cual el espíritu ciertamente siente que ve, según el cual lo que está ocurriendo en esa especie de *boudoir* secreto no es sino el aparecer del aparecer, del aparecer en su más absoluta pureza, el cual no requiere del horizonte de visibilidad que se abre al mundo para manifestarlo. Sentirse a sí mismo en el ver, esto es en el pensar, lleva al pensamiento a su propia determinación: a darse a sí mismo desde sí mismo, haciendo excepción de lo que el éxtasis es capaz de ofrecer. La tierra prometida no es aquella vieja metáfora bíblica antecedida por una persecución feroz de los cautivos ni por un vivac desesperante en la erosión uniforme del desierto. Por el contrario, la tierra prometida no es fruto de un largo viaje, no es oficio de nómadas, no justifica un profeta liberador que conduzca del cautiverio a una extraña libertad (aunque, claro está, según Henry aquí reina todavía una cautividad, la cautividad del conocimiento con respecto al afuera del mundo conforme a la filosofía de la luz y de la exterioridad que Occidente ha primado). La *terra promessa* está dentro, es decir, el sentimiento es el original aparecer de lo que aparece, diferente del sentir fundado en el éxtasis del *videre*. Pero el éxtasis del *videre* no ha de ser simplemente suprimido, sino simplemente colocado en su lugar, subsidiario con respecto a la interioridad:

*Le se sentir soi même en lequel reside l'essence de la pensée n'est pas seulement différent du sentir qui s'appuie sur l'ek-stase, il l'exclut de soi et cette exclusion que formule le concept d'immédiateté. Mais l'ek-stasis fonde l'exteriorité...*<sup>67</sup>

Derribado el privilegio del universo óptico y del *videre* que es su más genuino acompañante gnoseológico, *une interiorité radicale*<sup>68</sup> se constituye como su desarrollo, es decir,

---

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid.

el desarrollo de la exterioridad es por obra y gracia de ese intrinsecismo radical: lo que es en la exterioridad del *videre* se encuentra de tal manera en nosotros (*ce qui est tellement en nous*<sup>69</sup>) que pareciera que la vida del objeto en su autonomía exterior es decretada como nula en función de una interioridad que hace talmente suya la trascendencia que concluye por quitarle cualquier clase de autonomía, prescindiendo de ella para sus fines cuya meta es la certeza. Ese modo de estar talmente en nuestro espíritu determina *ce mode d'intériorité comme expulsion de toute transcendance*<sup>70</sup>, mientras que esa interioridad, defenestradora de la trascendencia —que en realidad no es más que, de suyo, inmanencia de un sentir que la siente en su más categórica cercanía—, pasa a ser la esencia primera de la conciencia, la auto-revelación original, la parusía del espíritu a sí mismo (*ce mode d'intériorité [...], qui constitue proprement, avec l'immédiation qu'elle détermine, l'essence première de la conscience, la révélation sous sa forme originelle*<sup>71</sup>). Desde la perspectiva de Henry, hemos arribado al comienzo, al extremo del origen, a la fuente de la certeza. Lo adquirido en el *videre* es precedido sin duda alguna en esa originariedad preeminente y fundante. La *lumière de l'extériorité* no provoca este tipo de automanifestación, este sentir originario, porque, contra Gassendi, defensor de un conocimiento reflejo (por medio de espejos) y de ideas recibidas de fuera, la interioridad radical, pugnando en contra de la exterioridad radical del recién nombrado pensador, precede de todas todas, lo adquirido: el espíritu puede llevar a efecto las dos tareas, no la única que propone Gassendi, a saber, conocer mediante el *videre*, conocer especularmente, sino también, en la inmediatez, conocerse ante todo a sí mismo (es lo que Henry denomina *l'originel apparaître à soi de l'apparaître*<sup>72</sup>). El Uno precede a la Diferencia, para decirlo en términos criptoteológicos, en palabras cuasi-místicas, el espíritu en su manifestación inmediata a sí mismo no es sino esa Unidad que comulga perfectamente consigo misma, mientras que la Diferencia se funda en ella, permitiendo al espíritu desdoblarse, conocer de una manera distinta a como se autoconoce. Pero además, la doble operación de la conciencia, tanto en su originariedad, como en su *modus derivativus*, no admite que este, el modo derivado, ose lesionar la majestad del Uno, precursor de la Diferencia. A un Dios no lo “tocan” sus derivaciones, no lo modifican, no lo mueven del lugar donde se encuentra ni lo deponen del trono desde donde gobierna.

---

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Ibid., p. 33.

## VII. Ser impresivo, auto-afectado, afectivo, antes que reflexivo

El surgimiento primitivo de la fenomenicidad en la inmanencia del espíritu permitiría de esta forma dos cosas: 1. Que lo visto y manifestado en la donación material de sí como objeto del mundo es extraño a la realidad del mismo ver, por consiguiente, extraño a sí mismo; 2. De aquí que su *auto-exteriorité*<sup>73</sup> no puede encontrar su cumplimiento y su razón de ser más que como una figura de la inmanencia, es decir, como interioridad radical de la exterioridad, que permitiría entonces la anulación de los extrañamientos enunciados más arriba. La exterioridad no puede ser sino en la órbita a la que la arrastra (o es llevada hacia) la inmanencia, inmanencia en que resuena el *videor* que habita en todo *videre*: la exterioridad no puede *trouver d'être que dans son immanence à soi, comme intériorité radicale de l'extériorité et comme le videor qui habite le voir et le rend possible*<sup>74</sup>. Esto ya ha sido expuesto en Descartes, explica Henry, concretamente en las *Passions de l'âme*, las cuales no se despliegan sino en una esfera de inmanencia radical (*sphère d'immanence radicale*<sup>75</sup>), las cuales son tan interiores a quien las siente que ya no pueden ser sometidas a la distancia fenomenológica que caracteriza al *videre qua videre*. Tan próximas e íntimas son que el alma no sabe cómo despegarse de ellas para que sean objeto de un abordaje distinto del de la pura pasión, afección o auto-afección. *La pasión selon Descartes [...] ignore le voir (el videre)*, no lo lleva consigo y no lo emplea para ver la pasión prácticamente identificada con el alma que la padece; *c'est bien comme une pure intériorité qu'elle se propose*<sup>76</sup>. Pero en contra de Descartes, Henry argumentará que esa pasión viviendo en la cercanía del alma, casi coincidiendo por completo con ella, como una piel incapaz de ser desollada del mismo espíritu, se convierte por una técnica de birlibirloque en una afección transitiva, externa, del cuerpo sobre el alma: el extrinsecismo más radical explicaría así el más enérgico intrinsecismo.

Henry quiere llevar la afectividad hasta el seno del mismo pensamiento, en el sentido de que ha otorgado al “antes” (*videor*) un primado categórico, sin solicitar el auxilio de ninguna instancia corpórea. Somos seres fundamentalmente afectivos, impresionables, pasivos, en esto consiste nuestro ser y el ser en general, cuya precariedad solo podrá salvarse en ese pequeño absoluto afectivo. El pensamiento se revela primeramente como sentir, como un sentirse a sí

---

<sup>73</sup> Ibid., p. 36.

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Ibid., p. 38.

<sup>76</sup> Ibid.

mismo tal como se es en sí mismo, conclusión obtenida gracias a la reducción por la cual el cuerpo ha dejado de “existir”. En otras palabras, el cuerpo no tiene que venir a explicar en lo más mínimo los detalles de la auto-afección del pensamiento, de aquello que se auto-afecta de inmediato (*videor*) como un sentir original, mientras que la subsidiariedad del *videre* encuentra su cumplimiento en ese acto originario. Si el *videre* tiene algún aposento, este se encuentra justamente en el *videor*, probándose a sí mismo en la esfera de la inmanencia, perdiendo entonces su carácter alieno a sí mismo en la manifestación que provoca dentro del espíritu. El pensamiento debe explicarse a sí mismo, sin recurrir ora al cuerpo trascendente que procura pasiones, ora a la luz del mundo, opaca ante la luminosidad (para algunos, muy extraña) de una interioridad que no hace sino auto-revelarse en principio, desde el principio.

Es merced a la auto-afección en la que

*la pensée se révèle immédiatement à elle-même et se sent soi-même en elle-même telle qu'elle est. Elle est le sentir originel, le se sentir du sentir, le videor dans lequel le videre s'éprouve lui-même et parvient ainsi à l'effectivité de sa réalité en tant qu'expérience de la vision*<sup>77</sup>.

Por lo tanto, el afuera encuentra su verdadera vida en el dentro del espíritu, o sea, solo en la cercanía del sentir de lo pensado encuentra lo pensado su destino: en el sentir inmediato de quien lo siente, en el sentir(se) inmediato de quien lo siente. El reino de la afectividad se transforma así en un imperio que se extiende a lo largo y ancho de la esfera epistemológica: no existe ámbito immaculado que él no venga a vivificar, ni territorio intocado al que él no asista a dar vida en la interioridad del espíritu. Es el espíritu el que vivifica, no las miradas cosificadoras echadas sobre el mundo mediando la facultad del *videre*, ni los textos siempre incompletos de una “objetividad” que solo se remunera verdaderamente *in interiore*. Si el *videre* tiene algún sentido, lo ha porque es llevado a la esfera de la afección, de la afectividad, o porque la esfera de la afectividad nunca ha dejado de operar incluso en la acción de prestar atención al conjunto óptico del mundo: *En tant que possibilité ultime de la pensée, l'affectivité règne sur tous ses modes et les détermine secrètement*<sup>78</sup>. El secreto de tal determinación que se extiende incluso sobre aquello que debería haberse reservado al *videre* (y que fue realmente reservado al *videre* en las filosofías griega y cristiana) está en el silencio, en el mudo acto de auto-sentirse en el pensamiento. Porque, en verdad, el ser humano no nace ni pensante ni pensando, nace *in-fans*, carente de habla, de

---

<sup>77</sup> Ibid., p. 39.

<sup>78</sup> Ibid.

discurso coherentemente metódico, nace no sometido a una lógica inmediata según la cual descubre a todo momento las verdades que el mundo oculta, nace, en última instancia, indigente con respecto al mundo de la verdad y de la certeza, de la episteme y de otras categorías a las que Occidente ha dado tanta importancia. No porque no la tengan, sino porque el ser humano no es siempre y desde su concepción un practicante de la verdad científica o de la verdad filosófica.

Da la simple y llana impresión de que Henry piensa justamente el momento y el lugar desde los cuales el sujeto aún no piensa, pero que en esos lugares de no-pensamiento hay ya algo en obra que es menester esclarecer para saber qué tipo de vida habita en ese adumbramiento pre-intencional, para así volvernos de nuevo a la jerga fenomenológica. Si el ser más esencial del hombre consiste en la actividad lógico-matemática, entonces desde el vientre materno estaría ya ocupado en preparar los exámenes de la vida universitaria (*a moins de supposer que l'être le plus essentiel de l'homme consiste dans l'activité mathématique et que, dès le ventre de la mère, il soit occupé à préparer Polytechnique*<sup>79</sup>), pero si no es esa la “*natura*” antropológica, cabe entonces afirmar que el pensamiento (el sentir y el *videor*) del cual Henry hace aclaración no es el entendimiento habitual, no es entendimiento en sentido estricto, el que despeja incógnitas en fórmulas matemáticas, sino la revelación más original del ser a sí mismo, la automanifestación del ser del espíritu a sí mismo en la afección que lo constituye y que no puede dejar de constituirlo. En *La esencia de la manifestación* denominará “Vida” a esa autoafección primitiva en una interioridad que no puede ser calificada, junto con Henry, sino de radical:

*il faut reconnaître que la pensée ici en question n'est pas un entendement stricto sensu mais la révélation sous sa forme la plus originelle, l'immanence muette de son premier être à soi dans l'affectivité du pur se sentir soi-même*<sup>80</sup>.

De acuerdo, no es el entendimiento requerido para las lecciones impartidas en un politécnico, sino, antes bien, el saber íntimo en una inmanencia afectiva, demudado en principio en su sentir, pero no por eso no abordable, en un momento posterior, bajo un enfoque intencional, esto es, como objeto digno de análisis reflexivo. Pero primero lo primero: la inmanencia muda del ser original entendido como revelación a sí mismo del hombre en su propio sentir(se). No puede ser el *videre* quien determine la certeza del pensar (debido a la reducción del mundo, debido a que se ha reconocido el engaño siempre posible con respecto al mundo), sino la

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 44.

<sup>80</sup> Ibid.

aparición original del *videor*, la aparición primitiva de un sentir, sentir sentido incluso en el autoengaño en el que el ser humano puede continuamente caer, pues no está inmunizado en contra de los poderes malvados.

### Coda

El horizonte extático de la visibilidad del mundo ha sido degradado, devuelto a soldado raso, encontrado su verdadero lugar en la inmanencia del espíritu. Acabado está el lugar extático de la fenomenicidad. En su lugar, en el lugar del *videre*, que sacrifica cada acto de presencia de cada contenido de experiencia por medio de nuevos escorzos capaces de ampliar o reeducar la mirada echada sobre el objeto en un proceso fenomenológico indefinido, se coloca ahora la muda majestad del *videor*, aunque el mismo Descartes no haya sabido mantenerse en pie sobre el estrecho collado de la subjetividad radical, desviándose así hacia los márgenes –en trance de consagración– de la teoría del conocimiento y de la ciencia en general. Pero la majestad del *videor* señala una estación absoluta, de donde parte un tren que nunca parte: si existen dos modos de fenomenicidad, correspondientes al *videor* y al *videre*, la auto-afección inmediata, por un lado, en la inmanencia radical (*parousía*, autopresencia a sí del espíritu), y la afección mediata según los caminos de la distancia representativa y del concepto, por el otro lado, entonces el *Commencement* tan buscado ha sido encontrado para simplemente después ser olvidado. Sobre la auto-presencia se ha erigido la cruz del olvido, la cruz del hastío (así tenemos de fondo el sentimiento que nosotros mismos sentimos íntimamente de Chavela Vargas), para ir detrás de promesas más cercanas a los intereses de la época. Tal como lo expone Henry, hablando por Descartes, el *videre*, fundado en el *videor*, vivificado en él, no es posible que *comme un videre videor*<sup>81</sup>. Pero el amanecer de la cultura moderna se retira de este Origen mudo, se retira del Alma y de la Vida, para encaminarse al universo de nuestra vida, rehén de técnicas y de artefactos, de útiles y mercancías. El pensamiento del origen, separado del mundo e irreductible al *videre*, donado en la aparición de la subjetividad radical en su misma inmediatez, merece el nombre de “alma” que Descartes le otorgó, o el de “Vida”, que Henry ha preferido

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 52.

*... cette pensée inaugurale plutôt, dans son retrait du monde et son irréductibilité au voir, dans la subjectivité radicale de son immédiat à soi-même, méritait un autre nom, que Descartes lui donna d'ailleurs, le nom d'âme ou, si l'on préfère, le nom de la vie.*<sup>82</sup>

Mediante cortés declinación, por así decir, nuestra cultura se ha exilado de la metafísica, de la teología y de todo aquel saber que pueda ser catalogado como conocimiento no-efectivo (hasta los valores “se inculcan” mediante didácticas que terminan por ser aborrecidas de parte de los “imbuidos”), como saber improductivo, incapaz de producir altas cantidades en dinero contante y sonante, en dinero digital, en transacciones hurtadas al escrutinio público, en patentes corporativas, en la producción de tantos miles de latas de conserva por minuto. No quisiera terminar este trabajo dando la impresión de que solo queda por aquí una larga nostalgia de Dios, pero sí una cierta nostalgia por otras vertientes del sentido (aunque el mismo Dios sea una de las plumas con las que el sentido escribe, sin embargo, ya está bastante desvencijado, muerto de su propia muerte, muerto de años y de días, muerto a causa de la falsedad de sus propios vicarios, fenecido de plegarias no respondidas, aunque hay señales que anuncian un reencantamiento del mundo, a la par tan deseado como peligroso en función de los retornos fundamentalistas que vienen inscritos en él). Pero este, el sentido, solo prevalecerá allí donde la libertad tenga la palabra para denunciar justamente las prácticas que anulan la construcción de sentidos, la reducción de estos mediante la sobredeterminación forzada de uno específico, o su abrogación en los actos conspirativos de algunos privilegiados, mundiales o locales, en favor del significado cuasi-religioso de un solo texto, de un solo tenor, de un solo poder. Porque no está exclusivamente reservado a lo religioso producir y fomentar sus propios excesos, el mundo profano no deja de engendrar y dar aliento a los que le son pertinentes.

---

<sup>82</sup> Ibid.

# **De la duda de todos al Dios engañador, o cómo Dios fundamenta el conocimiento de la totalidad en Descartes**

---

Jorge Machado

(Universidad Central de Venezuela)

---

## **De la duda de todos al Dios engañador, o de cómo Dios fundamenta el conocimiento de la totalidad en Descartes.**

### **From everyone's doubt to a deceitful God, on how God establishes the whole of knowledge in Descartes**

Jorge Machado  
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo Recibido: 29 de abril de 2019.

Artículo Arbitrado: 31 de mayo de 2019.

**Resumen:** La filosofía cartesiana es sin duda el eje fundamental en el que se ancla el pensamiento moderno. Posterior al filósofo francés se yergue una línea reflexiva que incluso tiene consecuencias hasta nuestros días, en la que el sujeto como centro de la reflexión obtiene una inusitada fuerza en el pensamiento occidental. Sin embargo, el sujeto no tiene el peso argumentativo suficiente para abandonar su propia esfera, por lo que Descartes se ve en la necesidad de recurrir a otros argumentos y así poder superar el solipsismo. Sorprende significativamente su solución, pues en los albores de la modernidad, Descartes recurre a Dios, como recurso filosófico para darle fundamento y garantía a su epistemología. La presencia de Dios en el sistema cartesiano se transforma entonces en un elemento fundamental del sistema del autor, por lo que la prueba de su existencia, su consideración y vínculo con el sujeto es de gran importancia para entender la propuesta cartesiana.

*Palabras Clave:* Epistemología, Metafísica, Teodicea, Teología Natural, Modernidad, Cartesianismo, verdad.

**Abstract:** The Cartesian philosophy is undoubtedly the fundamental axis on which modern thought is anchored. After the French philosopher there is a reflective line that even has consequences until our days, in which the subject as the center of reflection obtains an unusual force in Western thought. However, the subject does not have enough argumentative weight to leave his own sphere, so Descartes sees the need to resort to other arguments and thus overcome the solipsism. It is surprising its solution, because in the dawn of modernity, Descartes resorts to God, as a philosophical resource to give foundation and guarantee to his epistemology. The presence of God in the Cartesian system is then transformed into a fundamental element of the author's system, so the proof of its existence, its consideration and link with the subject is of great importance to understand the Cartesian proposal.

*Keywords:* Epistemology, Metaphysics, Theodicy, Natural Theology Modernity, Cartesianism, Truth.

## 1. La búsqueda de la verdad como objetivo y proyecto fundamental cartesiano

La dura crítica que la tradición aristotélico-tomista recibió en la segunda mitad del siglo XVI, hizo que la filosofía se cubriera de gran controversia y confusión. Ante el desmedro de la escolástica surgió un *nuevo pirronismo*<sup>1</sup>, como alternativa a la menguada tradición, cubriendo con el velo de la duda toda empresa cognitiva humana.

No ha de extrañar que, con el declinar del aristotelismo-tomista y el escepticismo como bandera de muchos pensadores<sup>2</sup>, la Europa de la segunda mitad del siglo XVI desembocara en un completo subjetivismo<sup>3</sup> pues, al sustituir los cimientos del saber tradicional, es decir, la certeza cognitiva de las experiencias sensoriales y la confianza en la facultades del entendimiento como fuente de verdad, el pensamiento quedó a la deriva, quebrantando la unidad que la escolástica daba a la cultura occidental. Se gestaron entonces las condiciones propicias para el advenimiento de un período de duda, confusión y caos en todos los órdenes, sobre todo en el quehacer filosófico<sup>4</sup>.

La abundancia desmesurada de propuestas metodológicas, filosóficas y religiosas, no siempre promovidas por los espíritus mejor dotados, sino la más de las veces por charlatanes,

---

<sup>1</sup> Vide. POPKIN, R: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México D.F., F.C.E., 1983.

<sup>2</sup> Tal es el caso del filósofo francés Montaigne, quien en su obra de carácter autobiográfica titulada *Los Ensayos*, dice que entre los hombres no hay prácticamente acuerdos en ninguna esfera, lo que denota la falta de capacidad para acceder a la verdad. De hecho, el pensador escéptico duda de las facultades cognitivas humanas, sobre todo de los sentidos, los que en su opinión no son fuente de certeza, como hace ver erradamente la tradición aristotélico-tomista, sino que en muchas de las veces, son fuente de error y extravío. Por ello, afirma que el hombre es una miserable criatura, pues con tan paupérrima capacidad no puede alcanzar nunca la verdad. Así, según Montaigne, el hombre está condenado a vivir en la duda, en la confusión, por lo que es más es sabio suspender el juicio que estar expuesto al error continuo. El escéptico francés afirma que por contradictorio que parezca, el hombre es una criatura orgullosa, que afirma ser mejor que el resto de la creación y no atiende a sus flacas facultades, orgullo injustificado, dirá el autor de *Los Ensayos*, pues pocas son las diferencias que esta criatura tiene con los animales. Esta inmodestia humana es una innoble percepción de sí mismo, que ocasiona que el hombre sufra constantemente. Vide. MONTAIGNE, M: *Ensayos I*, trad. de Dolores Picazo y Almudena Montojo Madrid, Cátedra, 1985, p. 35.

<sup>3</sup> Cfr. VALLOTA, A: *Preliminar Cartesiano*, 2ª ed., Caracas, *Apuntes de Filosofía Cetyf*, 1999, p. 4.

<sup>4</sup> El ambiente cultural de este período, conviene señalar que la generación de pensadores de la segunda mitad del siglo XVI se encontró ante un *pandemonium* de ideas, envueltos en una confusión total, atendiendo a una crisis filosófica y con pocos medios de orientación para hallar la verdad. En tal sentido: “No es muy sorprendente que Montaigne (Así como Charron, Sanchez y La Mothe le Vayer, entre muchos más) encontrase atractivo el escepticismo, pues su generación –la de los 1530– tuvo que enfrentarse con un problema nuevo, agudo y urgente. ¿Qué forma del Cristianismo tenían que escoger, la católica o la protestante? Por añadidura, los teólogos de cada partido habían ido socavando los fundamentos de las creencias del otro”. (BURKE, P: *Montaigne*, Madrid, Alianza, 1985, trad. de Vidal Peña, p. 29). De este modo, los escépticos surgieron en una convulsionada cultura occidental, donde lo único seguro era la disputa y la reyerta entre múltiples argumentos. Por ello negaron la posibilidad de acceder a la verdad pues, en su opinión, las flacas facultades humanas hacían inaccesible el tránsito a lo verdadero, si algo es que esto existía.

aventureros de oficio o por mediocres intelectuales que pocas respuestas podían ofrecer a los nuevos tiempos, fue también un signo que marcó el período posterior a la decadencia de la escolástica. La desesperada búsqueda de un rumbo sólido y cierto llevó a los hombres por los más inverosímiles derroteros, disgregando la certeza en una multitud de caminos, donde cada quien, o en el mejor de los casos, pequeños grupos, se disputaban por el reconocimiento de sus posturas e ideas como ciertas. La pesquisa de la verdad se hizo una empresa solipsista<sup>5</sup>, socavando la solidez y unidad que otrora ostentaba el pensamiento occidental<sup>6</sup>.

Aunque el escepticismo y la pluralidad de posturas eran sumamente peligrosas para la unidad de la filosofía y las ciencias, los hombres de este período siguieron adelante en su afán de echar abajo la antigua estructura escolástica, pues en su opinión, desde ella “por ningún lado asomaba la Luz, por ninguna parte veía yo que se estudiara la naturaleza y la realidad verdadera”<sup>7</sup>. La empresa que se había planteado occidente no era fácil pues trataba poner en tela de juicio y someter a crítica los antiguos cimientos de la actividad filosófica y plantearse nuevos en caso de ser necesarios. Surgió entonces, la imperiosa necesidad del hallazgo de la verdad común a todos, no ya desde la filosofía tradicional, sino desde nuevas bases, capaces de superar al radical escepticismo y dotar de unidad a la filosofía. Descartes encarnó este proceso fundacional del pensamiento moderno, proponiendo un nuevo método a la actividad filosófica<sup>8</sup>.

En oposición al fundamento epistemológico de la tradición, y con un planteamiento parcialmente más cercano a los pensadores escépticos<sup>9</sup>, Descartes asumió una postura extrema, acentuando aún más su dudar hasta hacerlo absoluto y omniabarcante, al punto que “desconfía de su propia naturaleza física y pone en duda toda realidad extramental”<sup>10</sup>. Desde aquí, Descartes emprendió un colosal esfuerzo por superar los recelos escépticos respecto a las facultades

---

<sup>5</sup> Cfr., IBARRA Y RODRÍGUEZ, E: *Historia del mundo en la edad moderna. La Reforma*, 1ª ed. castellana, Buenos Aires, Universidad de Cambridge, 1913., vol. III, p. 256. - p. 277.

<sup>6</sup> Cfr. VALLOTA, A: *Preliminar Cartesiano*, 2ª ed., Caracas, Apuntes de Filosofía Cetyf, 1999, p. 9.

<sup>7</sup> SÁNCHEZ, F: *Que nada se sabe*, Buenos Aires, Aguilar, 1977, prólogo, p.VII.

<sup>8</sup> Sobre este particular, Vallota afirma que Descartes: *hizo suyo el problema del conocimiento y su intención fue superar ese escepticismo, evitando caer en los errores a los que había conducido una ingenua confianza en las facultades cognitivas del hombre*. VALLOTA, A: *Preliminar Cartesiano*, op. cit., p. 3.

<sup>9</sup> A este respecto Garber escribe: *La reacción ante este estado de cosas presenta un rasgo común en Montaigne y en Descartes: no hay mucho que valga la pena aprender y retener de los libros y doctrinas legados por la tradición que se transmiten y enseñan en las escuelas*. GARBBER, D: *El Puente roto Temas y problemas de la filosofía de Descartes*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1998, p.6.

<sup>10</sup> GARCÍA-HERNÁNDEZ, B: *Descartes y Plauto la concepción dramática del sistema cartesiano*, Madrid, Técnos, 1997, p.30.

cognitivas de los hombres y alcanzar alguna verdad. Así, en su sistema, el dudar se convirtió en herramienta metodológica, sin que con ello adoptase el escepticismo, ya que:

No porque imitase en esto a los escépticos, que solo dudan por dudar y fingen estar siempre irresolutos: pues, por el contrario, todo mi deseo solo tendía a afirmarme y a rechazar la tierra movediza y la arena, para encontrar la roca o la arcilla<sup>11</sup>.

A diferencia del escepticismo, Descartes no pretendió instalarse en la duda, sino que quiso superarla, alcanzar algo cierto e indubitable, es decir, un conocimiento que sirviera de fundamento inconmovible, pues su objetivo era: “intentar seriamente, una vez en mi vida, deshacerme de todas las opiniones que hasta entonces había creído y empezar enteramente de nuevo desde los fundamentos”<sup>12</sup>. El proyecto que planteó Descartes fue el de asentar todo el conocimiento en nuevos cimientos, firmes y certeros, tarea que comenzaba necesariamente por hallar una primera verdad que le sirviera de punto fijo y seguro<sup>13</sup>, por tanto afirmaba que:

Para mover el globo terrestre de su lugar y trasladarlo a otro, Arquímedes no pedía sino un punto firme y seguro. Así tendría yo derecho a concebir grandes esperanzas si fuera lo bastante afortunado como para encontrar solamente algo cierto e indubitable<sup>14</sup>.

La esperanzada y afanosa empresa cartesiana se vio recompensada con el hallazgo de una primera verdad indubitable, ya no desde los arcanos parajes de la escolástica, sino desde otros linderos. Este nuevo punto de partida propuesto por Descartes transformó el sentido y el modo del quehacer filosófico en occidente. Sus alcances fueron tales que toda propuesta posterior tuvo que considerarle, a tal punto que, en todos los órdenes, el pensamiento fue refundado; incluso en lo que respecta a la idea de Dios, su naturaleza y pruebas de su existencia, pues la primera verdad

---

<sup>11</sup> DESCARTES, R: *Discurso del método* en *Descartes. Obras escogidas*, Buenos Aires, Charcas, 1980, trad. de Ezequiel Olaso, p. 157.

<sup>12</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas*, Buenos Aires, Charcas, 1980, trad. de Ezequiel Olaso. p. 216.

<sup>13</sup> Para entender la significación que tenía el encontrar nuevos fundamentos en la propuesta cartesiana es conveniente atender a la noción de ciencia, la que debe entenderse análoga a una larga cadena de saberes, a la que se van hilvanando, consecutivamente, los conocimientos en un progreso ilimitado. De este modo, toda la secuencia depende de los fundamentos, o primeras verdades, pues en última instancia, ellos son sostén de todo el conocimiento. A razón de tal noción de ciencia, y de su opinión sobre los sentidos, como facultades engañosas, Descartes afirmó que: “Hace ya algún tiempo que me he dado cuenta de que desde mis primeros años había admitido como verdaderas una cantidad de opiniones falsas y que lo que después había fundado sobre principios tan poco seguros no podía ser sino muy dudoso e incierto”. DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas, op. cit.*, p. 216. Pues, como se ha de recordar, el conocimiento en la tradición aristotélico-tomista se fundaba en la experiencia sensible. Es por esta razón que para Descartes fue fundamental un nuevo cimiento, pues si los de la tradición eran falaces, todo el conocimiento de ellos derivado no podía menos que ser también incierto.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 223.

hallada por el filósofo francés obligó a la filosofía a repensar de un modo bien diferente todos y cada uno de sus elementos. Atendamos en nuestra exposición a este particular.

## 2. El *cogito* y la idea de Dios como fundamento de las ciencias y la filosofía.

Descartes encontró en la existencia del sujeto, constatada por sus propias operaciones mentales, la primera verdad en que sostener toda ciencia y filosofía<sup>15</sup>. Así, la proposición *Pienso luego existo*<sup>16</sup>, se transformó en un nuevo punto de partida, verdad indubitable en la que refundar toda la cadena de saberes. De este modo, como bien afirma Vallota: “Con el Cogito o la inmanencia, el Yo se instala en el centro del problema del conocimiento y de la filosofía en los siglos que le siguen”<sup>17</sup>, pues su inclusión en el pensamiento europeo de la primera mitad del siglo XVII, giró vertiginosamente el sentido de la filosofía, bosquejando el camino que habría de seguir el quehacer reflexivo occidental en la modernidad<sup>18</sup>.

El nuevo cimiento de la filosofía desbancó el papel que otrora los escolásticos daban a Dios, pues la certeza de la existencia del sujeto no dependía de un ser trascendente, sino de la inmediata captación de sí mismo. Además, su estatus de verdad fundamental y primera causó el recelo de los teólogos, quienes vieron en la propuesta cartesiana una soberbia desmesurada<sup>19</sup>. En este sentido, Walter Schulz afirma que:

---

<sup>15</sup> Es importante recordar que el hallazgo de una primera verdad, indubitable, era el propósito que Descartes se había planteado como condición necesaria para edificar las ciencias el descubrimiento de una verdad indubitable. El cogito es esa verdad, por lo que: “Alcanzado ese punto, Descartes descubrió una verdad que, por haber resistido toda argumentación posible, se mostró con la suficiente firmeza como para intentar construir, a partir de ella, un saber, una ciencia. Esta verdad es el conocimiento de la existencial del Yo pensante, que se presenta a ese pensar descubridor como cierto e indudable. Si es posible alcanzar otras verdades, si algo más se puede conocer, si una ciencia se puede construir, esa verdad ha de ser su punto de partida y su piedra fundamental”. VALLOTA, A: *Preliminar Cartesiano*, op. cit., p. 4.

<sup>16</sup> Cfr. DESCARTES, R: *Los Principios de la filosofía I* en *Sobre los principios de filosofía*, trad. de López y Graña, op. cit., parágrafo VII, p. 31. y en DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas*, op. cit., p. 223.

<sup>17</sup> VALLOTA, A: *Preliminar Cartesiano*, op. cit. p. 4

<sup>18</sup> A este respecto, Pannenberg afirma que: “Desde el siglo XIX en adelante, Descartes aparece dentro de la perspectiva de la historiografía germana como el verdadero precursor del subjetivismo gnoseológico de Kant. [...] El hombre, prosiguen ambos autores, encuentra solo en sí mismo el centro incommovible de toda realidad y verdad: desde el yo conquistamos el mundo». Es posible seguir la pista a esta interpretación por lo menos hasta las Lecciones sobre la historia de la filosofía de Hegel, donde nos dice que Descartes «comienza, al igual que Fichte, con el punto de vista del yo como conciencia por antonomasia», del que Descartes dice que es el fundamento de absoluto de la filosofía». PANNENBERG, W: *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 166.

<sup>19</sup> No ha de extrañar entonces que las *Meditaciones metafísicas* de Descartes al ser entregadas por el autor a las autoridades de la Sorbona, despertaran tanta suspicacia por parte de los teólogos de la prestigiosa universidad, pues

Esta constitución de la conciencia de sí está dirigida contra cualquier trascendencia imaginable. El que exista un Dios bondadoso, un Dios maligno, o que no exista da lo mismo: la auto-aseguración de mi ser presente, que debe ser producida en y por medio del acto de mi pensar, no es afectada por la existencia o inexistencia de un Dios<sup>20</sup>.

Ahora bien, aunque el papel de Dios en la filosofía cartesiana no es el mismo que en la tradición escolástica, la figura divina cumple un papel fundamental dentro del sistema cartesiano, al punto que los planteamientos sobre Dios son tema recurrente en sus escritos más significativos<sup>21</sup>. El Dios cartesiano y su papel en el pensamiento del autor ha sido objeto de diversas opiniones y entre los comentaristas hay quienes le conceden mayor o menor importancia de acuerdo a su personal interpretación de la propuesta.

Así, Garber piensa que, aunque ciertamente Descartes se preocupa del estudio de Dios como lo corrobora la frecuencia con que se dedicó al análisis de los atributos del ser divino y las pruebas de su existencia, en realidad: “Lo uno como lo otro se inscriben en un contexto filosófico y científico pero no teológico y religioso”<sup>22</sup>, teniendo como objetivo fundamental trascender la inmanencia, en la que los argumentos contra los sentidos<sup>23</sup>, la hipótesis del genio maligno<sup>24</sup> y el

---

los Jesuitas tenían una larga tradición en defensa de la escolástica y veían como, a pesar de sus sutilezas, Descartes en realidad quitaba al Dios de Tomás de Aquino del fundamento primero del saber, para sustituirlo por la propia existencia del sujeto confirmada por su actividad racional. Sobre este particular puede leerse la edición Castellana de las *Meditaciones metafísicas* publicada por la editorial Alfaguara en 1991. DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1991, Tercera y Quinta Meditación.

<sup>20</sup> SCHULZ, W: *El Dios de la metafísica moderna*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1961, p.33-34.

<sup>21</sup> Cfr. DESCARTES, R: *Discurso del método*, 4 parte, en *Descartes. Obras escogidas*, op. cit., p. 160. *Los Principios de la filosofía I* en *Sobre los principios de filosofía*, op. cit., parágrafo XVII, p. 36. *A Mersenne*, (12-1640), en *Descartes. Obras escogidas*, op. cit., p. 384. *Meditaciones metafísicas*, Tercera Meditación, en *Descartes. Obras escogidas*, op. cit., p. 233.

<sup>22</sup> GARBER, D: *El Puente roto Temas y problemas de la filosofía de Descartes*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1998, p.320.

<sup>23</sup> Contra los sentidos Descartes usa tres argumentos fundamentalmente, a saber: El argumento de la prudencia: “a veces nos hemos dado cuenta de que los sentidos son engañosos, y es prudente no confiar nunca demasiado en quienes nos han engañado, aunque sólo haya sido una vez”. DESCARTES, R: *Principios de la filosofía I* en *Sobre los principios de filosofía, filosofía*, trad. de López y Graña, Madris, Gredos, 1989, parágrafo IV, p. 30. El Argumento del loco: “Existen quizá muchas otras cosas de las que no se puede razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su intermedio: por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata teniendo este papel en las manos y otras cosas por el estilo. ¿Y cómo podría negar que estas manos y este cuerpo son míos? A menos quizá que me compare con esos insensatos cuyo cerebro está de tal modo turbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres, que están vestidos de oro y púrpura, hallándose desnudos, o que se imaginan que son cántaros o que tienen un cuerpo de vidrio”. DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas*, op. cit., p. 217. / y el más efectivo y concluyente de ellos el Argumento del Sueño: “Sin embargo, tengo que considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que suelo dormir y representarme en sueños cosas iguales o a veces menos inverosímiles que estos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me ha sucedido de noche soñar que me hallaba en este sitio, que estaba vestido, que me encontraba junto al fuego, aunque yaciera desnudo en mi lecho! En este momento me parece que no miro este papel con ojos dormidos, que esta cabeza que muevo no esta adormecida, que a sabiendas y con propósito deliberado extendiendo esta mano y la siento; lo que se presenta en el sueño no parece de ningún modo

hallazgo del *Cogito*<sup>25</sup> le han confinado. Desde esta perspectiva, el ser divino está al servicio de la epistemología, pues:

La existencia de Dios como algunos de sus atributos se requieren para eliminar las bases de sustentación de la hipótesis del genio maligno y establecer, en consecuencia, que las ideas cuya certeza es incorregible –claras y distintas– son también verdaderas<sup>26</sup>.

De modo que puede decirse que Dios es el legitimador de todo saber en la filosofía cartesiana. Dios permite a Descartes avanzar más allá del conocimiento de la propia existencia pues, si bien es cierto que el *Cogito* sirve de fundamento a las ciencias, con él no logra recuperar los sentidos como vía tradicional del conocer, por lo que encierra en sí mismo al sujeto en el más radical aislamiento. En consecuencia, la ciencia que se alcanza desde el *Cogito* sería personal pero no posible de compartir con otros<sup>27</sup>. Solo la certeza de la existencia de Dios y la constatación de su infinita bondad, consiguen superar el cerco de la inmanencia del sujeto<sup>28</sup>.

Otra interesante perspectiva sobre el rol de Dios en la filosofía cartesiana es la que presenta Pannenberg en su libro, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Aquí el comentarista y teólogo, apoyándose en las consideraciones de Gouhier, Hübener y Marion, ve en la filosofía cartesiana un pensamiento teocéntrico que tuvo por objeto primordial demostrar la existencia de Dios<sup>29</sup>. Por supuesto que Pannenberg no negará la trascendencia del *Cogito* cartesiano pero, en su opinión, “el célebre, *ego Cogito, ergo sum* de la Meditación segunda constituye únicamente una estación más en la vía que nos encamina a la fundamentación de la idea de Dios en la intuición del infinito”<sup>30</sup>. Para el autor, el centro de la preocupación cartesiana es la existencia de Dios,

---

tan claro ni tan distinto como todo esto. Pero pensando en ello cuidadosamente, recuerdo haberme engañado a menudo con parecidas ilusiones, mientras dormía. Y deteniéndome en este pensamiento, veo tan manifiestamente que no existen indicios concluyentes ni señales lo bastantes ciertas por medio de las cuales pueda distinguir con nitidez la vigilia del sueño, que me siento realmente asombrado; y que mi asombro es tal que casi llega a convencerme de que duermo”. *Ibid.*, pp. 217-218.

<sup>24</sup> Cfr. DESCARTES, R: *Los Principios de la filosofía I* en *Sobre los principios de filosofía*, op. cit., parágrafo V, p. 30.

<sup>25</sup> Cfr. DESCARTES, R: *Los Principios de la filosofía I* en *Sobre los principios de filosofía*, trad. de López y Graña, op. cit., parágrafo VII, p. 31. *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas*, op. cit., p. 223.

<sup>26</sup> GARBER, D: *El Puente roto. Temas y problemas de la filosofía de Descartes*, op. cit., p. 320.

<sup>27</sup> A propósito de la condición del sujeto luego de los corrosivos argumentos cartesianos, Garber escribe: “Si el lector reflexiono suficientemente [...] y después aplicó el artificio metodológico de asumir como falso lo que le presentara como dudoso, se encontrará [...] sin otra posesión que sus propias representaciones. Todo lo demás –la existencia que lo rodea, su cuerpo incluido y la verdad de las creencias a su respecto– se habrá esfumado”. Cfr. GARBER, D: *El Puente roto Temas y problemas de la filosofía de Descartes*, op. cit., p. 217.

<sup>28</sup> *Ibid.* 321-322.

<sup>29</sup> Cfr. PANNENBERG, W: *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, op. cit., p. 168.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

como lo muestra el título de sus *Meditaciones metafísicas*, a saber: *Meditaciones sobre filosofía primera en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre*<sup>31</sup>.

La propuesta de Pannenberg concede mayor relevancia que la de Garber al rol de Dios en la filosofía cartesiana pues, en su opinión, la divinidad es el núcleo del sistema del filósofo francés. Sin embargo, a pesar de las diferencias entre los comentaristas, conviene decir que Pannenberg coincide con Garber<sup>32</sup> en que: “Lo auténticamente novedoso del arranque filosófico cartesiano reside en su afirmación de que la intuición de lo infinitum es condición de todo conocimiento de lo finito”<sup>33</sup>. En este sentido, Pannenberg admite que el Dios cartesiano también ocupa un papel fundamental en la epistemología del pensador francés, ya que gracias a Él se logra garantizar la certeza de todo conocimiento distinto de la propia existencia del yo.

Garber y Pannenberg estarían de acuerdo en que la inclusión de Dios en la filosofía cartesiana es un recurso epistemológico de gran utilidad, pues funge de garante de todo conocimiento distinto del yo. Compartimos con los comentaristas esta tesis, mas pensamos que el análisis que hacen de la idea de Dios en Descartes olvida un papel primordial de la idea de Dios en el sistema, que es anterior incluso a la introducción del *Cogito ergo sum*, el que en nuestra opinión es tan significativo como el Dios Garante; se trata del Dios engañador o genio maligno, recurso sin el que Descartes no hubiese conseguido radicalizar su duda al punto del solipsismo<sup>34</sup>. Atender a esta tesis es primordial para comprender la significación de Dios dentro del sistema cartesiano, pues las demostraciones a favor de su existencia tienen primariamente por objeto más inmediato desarticular la hipótesis del genio maligno.

## **2.1. Primera aproximación a Dios como entidad engañadora.**

La primera aproximación a Dios que realiza el autor en su filosofía se da luego de la aplicación de los argumentos en contra de la sensibilidad como facultad cognitiva confiable. Como consecuencia, Descartes queda ensimismado solo con sus contenidos de conciencia, de los

---

<sup>31</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas*, op. cit., p. 217.

<sup>32</sup> GARBER, D: *El Puente roto. Temas y problemas de la filosofía de Descartes*, op. cit. p. 396. Es el propio Descartes quien afirma que el yo se percibe como «finito e imperfecto», precisamente porque posee la idea de un ser infinito y perfecto, es decir, porque el concepto de finito se deriva del de infinito y no al revés.

<sup>33</sup> Cfr. PANNENBERG, W: *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, op. cit., p. 170.

<sup>34</sup> WILSON, M: *Descartes*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 63-64.

cuales las matemáticas serán el modelo paradigmático. Esto porque las matemáticas se muestran al menos más sólidas que los conocimientos originados por la experiencia sensible, resisten la crítica a la cual Descartes sometió a sus anteriores conocimientos.

Pues aunque esté despierto o duerma, dos y tres juntos formarán siempre el número cinco, y el cuadrado jamás tendrá más de cuatro lados; y no parece que verdades tan claras puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna<sup>35</sup>.

Pero tal solidez debe ser testada, pues, Descartes precisa encontrar un saber absolutamente sólido, es decir, un conocimiento seguro e indubitable, incorregiblemente cierto. El argumento que Descartes propone para inquirir sobre la veracidad de las verdades matemáticas, introduce a Dios en el sistema cartesiano.

Pues, ¿quién me podría asegurar que este Dios no ha hecho que exista tierra ninguna, ningún cielo, ningún cuerpo extenso, ninguna figura, ninguna magnitud, ningún lugar y que, sin embargo, yo tenga las sensaciones de todas estas cosas y que todo esto no me parezca existir sino como lo veo? E, igualmente, como a veces juzgo que los demás se equivocan, incluso en las cosas que piensan saber con mayor certidumbre, puede ser que él haya querido que yo me equivoque siempre que hago la suma de dos y tres o que cuento los lados de un cuadrado, o que juzgo acerca de algo más fácil, si es que se puede imaginar algo más fácil que esto<sup>36</sup>.

La introducción de un Dios engañador o un genio maligno, y la superación de la dificultad que plantea, constituye en opinión de Margaret Wilson *el problema cartesiano fundamental*<sup>37</sup>. Ciertamente la aparición de Dios en el sistema del filósofo francés es de gran significación, pues con Él, la duda toma un matiz metafísico. Descartes presenta a Dios en su omnipotencia y enfatiza su poder creador.

Bajo el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la cual yo mismo y todas las demás cosas existen (si es verdad que existen) han sido creadas y producidas<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas*, op. cit., p. 219.

<sup>36</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas*, op. cit., p. 219- 220. De igual manera se lee en *Los Principios de la Filosofía*, donde el autor escribe: “Hemos oído decir que hay un Dios, que todo lo puede, y que nos ha creado. Pues ignoramos si acaso quiso crearnos de tal manera que siempre nos equivoquemos, incluso en las cosas que nos parecen más evidentes; porque esto no parece menos posible que equivocarse alguna vez, lo cual ya hemos advertido que ocurre. Y si fingimos que somos no por Dios omnipotente, sino por nosotros mismos o por cualquier otro, entonces cuanto menos poder atribuyamos al autor de nuestro origen, tanto más creíble será que seamos tan imperfectos que nos equivoquemos siempre”. Descartes, R: *Los Principios de la filosofía I* en *Sobre los principios de filosofía*, op. cit., parágrafo V, p. 30.

<sup>37</sup> WILSON, M: *Descartes*, op.cit., p. 64.

<sup>38</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas*, op. cit., p. 244.

En consecuencia, dependiendo de él la existencia del yo y de un mundo trascendente al mismo. Ahora bien, este Ser omnipotente se nos muestra oscuro, al menos en aspectos tan relevantes como su voluntad. Tal ignorancia bosqueja una primera aproximación a Dios aterradora ya que, al desconocer su voluntad, también se desconoce la naturaleza que ha querido para el humano, que bien podría conducir a un destino nefasto, como por ejemplo el del error perpetuo<sup>39</sup>.

Como alternativa a la tesis anterior, Descartes introduce una segunda hipótesis, en la cual considera la posibilidad de que el creador no sea en un ser omnipotente, sino que la existencia de lo humano tenga una causa menos perfecta que Dios. Esta opción no presenta ninguna solución porque si el engaño y el error son posibles con un ser omnipotente y perfecto, más lo será si el creador es un ser menos perfecto.

A partir de estos argumentos se debe desconfiar de todo tipo de conocimiento, pues ni siquiera los contenidos de conciencia de origen no sensible escapan a la duda que ataca todos nuestros contenidos. En consecuencia, se introduce una duda corrosiva que objeta el correlato de nuestros contenidos incluyendo el que “ninguna figura, ninguna magnitud, ningún lugar”<sup>40</sup>, sean como se me aparecen.

No obstante, el Dios que se presenta en los escritos cartesianos dista mucho del Dios de la tradición cristiana, pues es entendido más bien como una fuerza poderosísima de la que el sujeto depende, que todo lo puede y que al menos hipotéticamente todo lo hace, incluso el engañarme. Walter Schulz afirma que la presentación de este Dios engañador, tiene un propósito oculto, “Descartes excluye conscientemente al Dios de la tradición, pues quiere intentar arreglárselas por una vez sin el recurso a la fe en un Dios bondadoso”<sup>41</sup>. En opinión de Schulz, el proyecto cartesiano no es muestra de una desacralización de la noción de Dios, sino que más bien responde a razones metodológicas y filosóficas. Ahora bien, Descartes no pudo mantener la tesis del Dios engañador, por ser demasiado escandalosa, así como inaceptable en el ambiente intelectual Católico en que se desarrolló su pensamiento.

---

<sup>39</sup> GARCÍA-HERNÁNDEZ, B: *Descartes y Plauto la concepción dramática del sistema cartesiano*, Madrid, Técnos, 1997, p. 31.

<sup>40</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas en Descartes. Obras escogidas, op. cit.*, p. 220.

<sup>41</sup> SCHULZ, W: *El Dios de la metafísica moderna*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1961, p. 33.

Conjuntamente se considera que la figura del dios engañador es presentada como artificiosa, debido a que se expone en la primera meditación, donde aún Descartes no ha probado su existencia, no podría afirmar la existencia de un Dios y menos que este fuese engañador<sup>42</sup>.

Además de las explicaciones anteriores, Descartes ofrece otros argumentos por los cuales Dios no puede ser engañador. En primer lugar, refiriéndose a la bondad divina, Dios pudiese engañar, pero no lo hace porque es bueno. Si Dios engaña sería signo de cierta maldad<sup>43</sup>. Pero esta bondad o maldad no se refiere a un ámbito moral sino metafísico.

Descartes considera que si es posible el engaño significa que Dios no es perfecto, el engaño implica un no ser. Por ende, el fraude implica cierta impotencia por parte del causante. Estas cualidades no son propias de un ser omnipotente y perfecto como Dios<sup>44</sup>. La bondad que leemos en la siguiente cita se refiere a esta imposibilidad metafísica de engañar de un ser que es infinito y perfecto.

Haya querido que yo me equivoque siempre que hago la suma de dos y tres o que cuento los lados de un cuadrado, o que juzgo acerca de algo aun más fácil, si es que se puede imaginar algo más fácil que esto [y que en este sentido sea sumamente efectivo el argumento, también afirma que]. Quizá Dios no ha querido que fuese engañado de esta manera, pues es soberanamente bueno<sup>45</sup>.

Descartes se vio en la necesidad de reemplazar al Dios engañador por otra hipótesis para evadir la contradicción de un Dios engañador y evitar el rechazo de sus lectores, e introdujo la figura del genio maligno<sup>46</sup>.

Supondré, pues, que existe, no por cierto un verdadero Dios, que es la soberana fuente de verdad, sino cierto genio maligno, tan astuto y engañador como poderoso, que ha empleado toda su habilidad en engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son sino ilusiones y engaños de los que se sirve para sorprender mi credulidad<sup>47</sup>.

Bajo la imagen del genio maligno, Descartes evitó la bondad de Dios e hizo uso de su omnipotencia, por lo que este nuevo agente se constituyó, de manera insuperable, en el

---

<sup>42</sup> VALLOTA, A: *La cuarta meditación*, Caracas, Revista venezolana de Filosofía N°30, 1994, p 114.

<sup>43</sup> VALLOTA, A: *La cuarta meditación*, ibíd. p 117.

<sup>44</sup> VALLOTA, A: *La cuarta meditación*, ibíd. p 118.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas en Descartes. Obras escogidas, Ibid.*, p. 221.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

demoledor de toda posibilidad de acceder a alguna verdad, tanto de origen sensible o de carácter lógico-matemático, por parte del sujeto.

Después de la inclusión del genio maligno, la posibilidad cognitiva de acceder al mundo, al propio cuerpo y de afirmar la verdad de algún contenido está condicionada a la desaparición de esta figura. Descartes logra desmontar el argumento del genio maligno con la demostración de la existencia de Dios, tesis fundamental en el fundamento del pensamiento del autor francés

## **2.2. La búsqueda de Dios entre los contenidos de conciencia –análisis de las ideas–.**

A fin de superar la presencia del genio maligno, Descartes retoma la consideración de sus contenidos de conciencia, distinguiéndolos según su naturaleza y origen. Descartes aprecia que se presentan tres tipos de pensamientos; juicios, voliciones e ideas. El paso a continuación es examinar si alguno de ellos le permite salir de la inmanencia, es decir, superar la presencia del genio maligno para poder establecer algún conocimiento verdadero.

En primer lugar, encontramos el grupo que se conforma por emociones como: amar, odiar, enfurecer, entristecer, entre muchas otras, donde, además de la representación, hay una cierta actitud del sujeto, un algo que se añade a la idea. A tales contenidos de conciencia Descartes les llama voliciones o afecciones. En este tipo de contenido tampoco se encuentra falsedad alguna, pues si se odia algo cuyo objeto es inexistente, no por ello es menos cierto que se le odia<sup>48</sup>.

En segundo lugar, se hallan los pensamientos que se presentan como imágenes de las cosas, a tales contenidos les llama *ideas*, estas son la base del pensamiento, pues todo estado de conciencia involucra necesariamente una idea<sup>49</sup>. Vale la pena señalar que en el sistema cartesiano las ideas consideradas en sí mismas, sin un vínculo con el mundo exterior, no tienen valor veritativo, ya que, aunque su correlato sea falso, el hecho de tener una idea es innegable. En otras palabras, la percepción de una idea es incuestionable. Tener una idea en mente es una acción del sujeto llamada pensar<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas, Ibid.*, p. 236.

<sup>49</sup> WILLIAMS, B: *Descartes el proyecto de la investigación pura*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 164-165.

<sup>50</sup> Respecto a la noción de idea el filósofo francés afirma: “entre mis pensamientos existen algunos que son como las imágenes de las cosas, y a estos únicamente conviene en propiedad el nombre de idea”. DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas, Ibid.*, p. 235.

En tercer lugar, los juicios, refiere a aquellos pensamientos en los que se ha añadido una aseveración a la idea. Descartes ejemplifica este grupo, a través de la tesis que juzga las ideas de la mente como refiriéndose a la correlación de objetos que yacen fuera del sujeto y es en este caso en palabras del filósofo donde se encuentra “el error principal y más común”<sup>51</sup>. Como se puede ver, en estos contenidos de conciencia es donde el sujeto puede errar, por lo que la elaboración de los juicios debe ser cuidadosa, a fin de evitar el equívoco<sup>52</sup>. Con los juicios, Descartes no logra superar al genio maligno, ya que este mantiene invalidado el mundo, por lo cual no se puede hacer un juicio respecto a los objetos.

En vista de lo anterior, el ámbito de indagación será el de las ideas y su origen<sup>53</sup>. Descartes presenta tres tipos de ideas según su origen: el primero son ideas que parecen haber acompañado al sujeto durante su existencia, es decir que están en la mente desde el nacimiento y por ello se les llama *innatas*<sup>54</sup>. El segundo grupo son las ideas que el hombre construye o forma en un determinado momento de la existencia y que llama ficticias<sup>55</sup>. El último grupo es el que se conforma por ideas que en algún momento de la existencia se han añadido y por ello aparecen en la mente como si fuesen producto de un agente externo. A estas ideas se les conoce como ideas *adventicias*; son estas ideas las que hacen creer a los sujetos que hay un mundo trascendente<sup>56</sup>.

De los tres tipos de ideas en atención al interés cartesiano de demostrar la existencia de Dios, las ideas adventicias están sujetas al genio maligno por lo que no pueden conducir a ningún conocimiento verdadero de nada trascendente al yo. Cabe preguntarse si la idea de Dios puede haber sido creada por mí, cosa que Descartes rechaza en tanto que, yo ser finito, no puedo haber creado una idea del perfecto infinito.

Descartes emprende un tercer análisis sobre sus contenidos de conciencia, esta vez en atención a sus grados de realidad. Los grados de realidad no son supuestos en la idea, consideradas como eventos, porque son solo acontecimientos que se dan en la mente sin distinción de lo que representan.

---

<sup>51</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas, Ibid.*, p. 236

<sup>52</sup> VALLOTA, A: *Preliminar Cartesiano*, 2ª ed., Caracas, Apuntes de Filosofía Cetyf, 1999, p. 27.

<sup>53</sup> WILLIAMS, B: *Descartes el proyecto de la investigación pura*, op.cit. p. 166.

<sup>54</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas, Ibid.*, p. 236

<sup>55</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas, Ibid.*, p. 237

<sup>56</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas, Ibid.*, p. 237

Ahora bien, si son entendidas desde la representación que ellas hacen de un objeto, adquieren un matiz distinto, ya que muestran un contenido específico. Es aquí donde se examina el rango de realidad que ostenta el objeto al que ellas representan. Tal criterio permite discernir cualitativamente entre unas y otras<sup>57</sup>. En otras palabras, las ideas poseen más realidad según el objeto que representan, es decir, su contenido establece mayor o menor grado de realidad.

Tal afirmación se sustenta en dos pilares de origen antiguo, a saber: en el principio de causalidad<sup>58</sup> y en la tesis de la jerarquía ontológica. Como vimos en los apartados anteriores, estas ideas prestaron buenos oficios a la escolástica y Descartes, que las conocía por su formación con los Jesuitas de la Flechê, se sirvió de ellas en algunos textos. Como es el caso de las *Meditaciones Metafísicas* en el que se puede leer:

Ahora es manifiesto por la luz natural que debe haber en la causa eficiente y total por lo menos tanta realidad objetiva como en su efecto, pues, ¿de dónde puede extraer el efecto su realidad sino de su causa? ¿y cómo podría esta comunicar aquella si no la contuviera en sí misma?<sup>59</sup>.

El pensador francés se sirvió de estos recursos escolásticos y, a pesar de algunas críticas de sus coetáneos<sup>60</sup>, y comentaristas posteriores<sup>61</sup>, para Descartes hay una gradación ontológica entre las sustancias y sus modos, pues no es lo mismo el ser un pensante que el atributo del pensar, y debe admitirse la prioridad ontológica de la sustancia sobre el atributo. Tal gradación no se da solo entre sustancia y atributos, sino que también hay otra gradación entre las sustancias dada por sus diferentes grados de realidad. Un ejemplo claro de esto es el hecho de que la realidad de

---

<sup>57</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas, Ibid.*, p. 239

<sup>58</sup> Las primeras presentaciones del principio de causalidad lo encontramos en Aristóteles en la teoría tetra-causal. ARISTÓTELES: *Metafísica*, Libro I, Capítulo Tercero, 983<sup>a</sup>, 25-30, Madrid, Edit. Gredos, 1998, p 79-80

<sup>59</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas, op.cit.*, p. 239

<sup>60</sup> En opinión de B. Williams, ésta clara reminiscencia escolástica, producto de la formación de Descartes en la tradición aristotélico-tomista; poco conviene al sistema cartesiano. Al comentarista le extraña que el filósofo francés “pueda aceptar sin perturbarse como autoevidente este principio tan poco intuitivo y apenas comprensible a la luz de la razón”, pues tal aceptación, se aleja de la postura moderna y reaviva las tesis de la vencida filosofía escolástica. Williams, comenta además, que otros pensadores modernos, no formados en la tradición escolástica, como Hobbes por ejemplo, no tienen empatía alguna con las tesis medievales, razón por la que objetan enérgicamente la adhesión de Descartes a la tesis de la jerarquía ontológica, tanto en las ideas como en las cosas. WILLIAMS, B: *Descartes el proyecto de la investigación pura*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 170.

<sup>61</sup> Respecto a la gradación ontológica en el sistema cartesiano, Garber comenta que: “Si esto significa que busco establecer mediante la doctrina de los grados de realidad objetiva de las ideas una jerarquización cualitativa de las ideas, entonces habrá que admitir que el esfuerzo de Descartes estaba destinado al fracaso”. GARBER, D: *El Puente roto Temas y problemas de la filosofía de Descartes*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1998, p. 368.

Dios, sustancia increada y perfecta, sea infinitamente mayor que el de las cosas del mundo, substancias creadas e imperfectas<sup>62</sup>.

El uso del principio de causalidad Descartes lo aplica en la realidad objetiva de las ideas. Como se ha expuesto anteriormente, esta misma gradación se traduce en el ámbito epistemológico, en razón de ese principio, pues cada idea exige una causa que contenga al menos tanta realidad como ella. Esta realidad refiere a lo que muestran las ideas ante el entendimiento, no solo como eventos, sino que tiene en cuenta el contenido de la idea, ya sea una quimera, Dios, o cualquier otro.

En el marco del análisis de la realidad objetiva de las ideas, Descartes propone la primera prueba de la existencia de Dios en su sistema.

### **2.3. Demostración de la existencia de Dios por el principio de realidad objetiva.**

Descartes hace revisión de sus contenidos de conciencia, encontrando entre ellos una gran variedad de ideas, “las cosas corporales e inanimadas; otras ángeles, animales y por fin las que representan hombres semejantes a mí”<sup>63</sup>. El filósofo francés no ve mayor dificultad en asentir que tales ideas pueden ser causadas por combinaciones de otras ideas que yacen en la mente. No obstante, no todas las ideas pueden ser explicadas de este modo, pues hay en la mente la idea de: “una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si es verdad que existen) han sido creadas y producidas”<sup>64</sup>, tal contenido de conciencia es la idea de Dios.

Esta idea no puede ser causada por él, ni por la combinación de sus contenidos de conciencia, debido a que la realidad objetiva que ella muestra sobrepasa la capacidad del hombre. En otras palabras, el hombre, siendo un ser finito, no puede ser la causa de la idea de infinito. Así, en atención al principio de causalidad, Descartes se ve en la necesidad de admitir alguna otra

---

<sup>62</sup> “Y ya he explicado bastante cómo admite la realidad el más y el menos, al decir que la substancia es más el modo, y que, si hay cualidades reales o substancias incompletas, son también más que los modos, pero menos que las substancias completas; y, en fin, que si hay una substancia infinita e independiente, tal substancia es más cosa o contiene más realidad que la sustancia finita y dependiente. Lo que, de suyo, es tan manifiesto, que no es preciso explicarlo con más amplitud”. DESCARTES, R: *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*, III Resp, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1977, p. 151.

<sup>63</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, p. 1977. p. 241.

<sup>64</sup> *Ibidem* p. 244.

causa con tanta realidad, que le es posible fundar la idea del ser perfecto e infinito<sup>65</sup>. De este modo afirma que:

Tales atributos son tan grandes y eminentes que cuanto más atentamente los considero tanto menos me convenzo de que la idea que poseo pueda tener su origen en mí mismo. Y, por consiguiente, es preciso concluir necesariamente de todo lo dicho antes que Dios existe<sup>66</sup>.

La prueba de la existencia de Dios por la realidad objetiva de su idea puede ser resumida de la siguiente manera: en la revisión de los contenidos de conciencia se encuentra la idea de Dios, esta presenta cualidades que son superiores al hombre. Por ende, la idea de Dios debe ser causada por algún otro, que es Dios<sup>67</sup>. No obstante, a esta prueba se le realizaron ciertas objeciones. Descartes a fin de dar mayor solidez a su argumento, recogió y respondió a cada una de ellas<sup>68</sup>. Algunas de estas objeciones se acopian en la exposición de las *Meditaciones metafísicas*, donde se hace hincapié en el origen de la idea de Dios, considerando varias hipótesis explicativas<sup>69</sup>.

Una de ellas, realizada por Gassendi, afirma que la idea de Dios pudo provenir de la negación de las imperfecciones en los atributos propios del sujeto, como lo es la finitud, por ejemplo<sup>70</sup>. Así, la noción de Dios sería producto de una construcción de la mente, al negar sus propias limitaciones, siguiendo el mismo proceso de gestación de ideas como el reposo o la oscuridad. Descartes desestima esta objeción, pues afirma que la idea de Dios no se conforma del

---

<sup>65</sup> En este sentido Garber afirma que: “Descartes prueba la existencia de Dios aplicando el principio de causalidad a su idea en nosotros. Puesto que la realidad objetiva de dicha idea exhibe un infinito de perfecciones, y dado que estas perfecciones no pueden tener como causa el yo que las percibe, pues de lo contrario debería poseer formal o eminentemente por lo menos el número y la calidad de las perfecciones del efecto, Dios existe”. GARBER, D: *El Puente roto Temas y problemas de la filosofía de Descartes*, op.cit., p. 397.

<sup>66</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas*, op.cit., p. 245.

<sup>67</sup> Esta misma prueba de la existencia de Dios puede ser encontrada también en los Principios de la filosofía en el párrafo XVIII donde se lee: “Puesto que tenemos en nosotros la idea de Dios, es decir, del ente supremo, podemos examinar porque causa la tenemos. Y tan gran inmensidad encontraremos en ella, que estaremos seguros de que no puede ser puesta en nosotros más que por la cosa en la que esté efectivamente el conjunto de todas las perfecciones, esto es, por un Dios realmente existente”. DESCARTES, R: *Los Principios de la filosofía I* en *Sobre los principios de filosofía*, op. cit., párrafo XVIII, p. 37.

<sup>68</sup> Cfr. DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, op.cit. p. 112.

<sup>69</sup> Bernard Williams comenta tres objeciones a la demostración cartesiana de la existencia de Dios por la realidad objetiva de su idea. La primera de ellas es la tesis que afirma que la idea de Dios pudo ser originada por una combinación de los propios contenidos de conciencia del sujeto. La segunda objeción afirma que: “quizás sea posible que las diversas perfecciones atribuidas a Dios existan por separado en el universo, pero no unidas en una sola sustancia en algún lugar. Quizá Descartes haya recibido las ideas de esos atributos desde sus diversas fuentes, y las haya unido para formar un único ser, que en realidad no existe [...] [por su parte, la tercera objeción afirma que] Si la idea cartesiana de Dios no es ella misma Dios (lo que sería desde luego absurdo), no puede, sea como sea considerada, poseer tanta realidad como Dios, y por lo tanto no puede requerir tanta realidad en su causa como la que posee Dios”. WILLIAMS, B: *Descartes el proyecto de la investigación pura*, op.cit. p. 180.

<sup>70</sup> Cfr. DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 237. “De modo que con razón puede decirse que sólo concebís el infinito por la negación de lo finito”.

mismo modo que las ideas del reposo y de la oscuridad, ya que la idea de lo divino no es la negación de otras ideas, como si lo son el reposo y la oscuridad que niegan el movimiento y la luz respectivamente<sup>71</sup>. El rechazo a esta objeción se basa en el principio de causalidad expuesto anteriormente, si el sujeto crea la idea de infinito, debería contener tanta realidad como el efecto, ser infinito. Por ende, el hombre no puede crear la idea de Dios.

En otras palabras, la negación de las imperfecciones que el sujeto reconoce en sí mismo no puede dar origen a una idea perfecta como la de Dios, esta idea solo puede ser producto de un ser con tanta realidad objetiva como para crear la idea de lo perfecto<sup>72</sup>. Lo finito no puede ser creador de lo infinito.

Otro argumento que usa Descartes para demostrar que la idea de Dios no puede ser producida por el sujeto, se fundamenta en la indagación que hace Descartes de las propiedades que Dios muestra.

Pues ¿Cómo sería posible que yo pudiera conocer que dudo y que deseo, es decir, que me falta algo y que no soy completamente perfecto, si no tuviera en mí alguna idea de un ser más perfecto que yo, en comparación con el cual conociera los defectos de mi naturaleza<sup>73</sup>.

El conocimiento de la existencia del yo y la existencia del yo son anteriores a todo saber, la existencia del sujeto es la primera verdad a la que se accede en el orden expositivo del sistema cartesiano<sup>74</sup>. Sin embargo, las cualidades que presenta el infinito, implica la existencia necesaria de una causa con tanta realidad, y este es Dios. De forma tal que en el orden epistemológico el conocimiento del yo es la primera verdad, mientras que lo primero en el orden ontológico es la existencia necesaria de un Dios creador.

Descartes logró probar entonces la existencia de Dios desde la inmanencia, sirviéndose solo del análisis de su propio pensar y de sus contenidos de conciencia<sup>75</sup>. A diferencia de los

---

<sup>71</sup> “Y no debo imaginar que concibo el infinito mediante una verdadera idea, sino solo por la negación de lo que es finito, lo mismo que comprendo el reposo y las tinieblas mediante la negación del movimiento y la luz”. DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas, Ibid.*, p. 244.

<sup>72</sup> Cfr. DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas, Ibid.*, p. 245.

<sup>73</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas, Ibid.*, p. 246.

<sup>74</sup> DESCARTES, R: *Discurso del Método* en *Descartes. Obras escogidas, Ibid.*, p. 160. “Y notando que esta verdad: pienso, luego soy, era tan firme y segura que no eran capaces de conmovérselas las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzqué que podía aceptarla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que buscaba.”

<sup>75</sup> Al respecto Vallota afirma que: “Descartes concluye pues la existencia de Dios a partir solamente de la consideración de las propias ideas y de su realidad objetiva, [...] Dios, suma unidad de todas las perfecciones, cuya

escolásticos, la demostración del pensador francés no se sirve de la realidad sensible. Así, la teodicea cartesiana adquiere un matiz diferente del propuesto por la tradición aristotélico-tomista, aunque mantiene algunas similitudes con los autores de la tradición. Precisemos ahora esta afirmación.

En primer lugar, hay que admitir que al igual que el aquinate, Descartes parte de la realidad, solo que desde una perspectiva diferente a la del Santo. Para el filósofo francés, la única certeza que se tiene respecto a lo real es la certeza de la propia existencia, y no ya la pluralidad de entes que muestran los sentidos pues, como se recordará, estos han sido diezmados por los argumentos de la prudencia, del loco y del sueño<sup>76</sup>. Tomás de Aquino, por su parte, no dudó de sus facultades sensibles por lo que afirmó la existencia de una pluralidad de entes trascendentes.

Una vez definido el punto de partida, ambos pensadores hacen uso de los elementos con los que cuentan. Mientras Tomás de Aquino echa mano de recursos como el movimiento, la causa eficiente o la jerarquía ontológica, entre otros, Descartes solo puede considerar lo que se halla en la esfera de la inmanencia, por lo que analiza sus propios contenidos; las ideas desde su realidad objetiva<sup>77</sup>.

Ambos filósofos hacen uso del mismo recurso, el principio de causalidad, aunque no del mismo modo. Tomás aplica el principio a los elementos que ha encontrado en las sensaciones, y desde ahí se eleva a la existencia de Dios. Descartes, por su parte, aplica el principio a todas sus ideas demostrando que el sujeto puede ser causa de casi todas ellas, menos de una, en la que su propia existencia queda desbordada, por lo que no puede justificarla desde sí, y es la idea de Dios. Es entonces cuando el principio de causalidad cumple su cometido y la idea de Dios exige la existencia de un ser con la realidad necesaria para fundarle, por lo que Descartes concluye que Dios existe<sup>78</sup>. Es interesante ver cómo en sistemas de concepciones tan disímiles, se presentan analogías, al menos estructurales que, aunque no saltan las infranqueables brechas entre ambos pensadores, por lo menos permiten acercamientos entre sus metodologías. No es esta la única demostración de la existencia de Dios que podemos encontrar en la obra de Descartes, sino que

---

existencia ha sido probada a partir de los únicos que contamos, el pensar y los pensamientos". VALLOTA, A: *Preliminar Cartesiano*, 2ª ed., Caracas, Apuntes de Filosofía Cetyf, 1999, p. 32.

<sup>76</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas en Descartes. Obras escogidas, Meditación primera.*, p. 217-218.

<sup>77</sup> Cfr. DESCARTES, R: *Los Principios de la filosofía I en Sobre los principios de filosofía, op. cit.*, parágrafo VXIV, p. 62.

<sup>78</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas en Descartes. Obras escogidas, Meditación primera.*, p. 244.

hay otros dos argumentos que complementan y fortalecen esta demostración. En aras de fortalecer su justificación de la existencia de Dios, Descartes nos ofrece dos argumentos que parten de vías diferentes a los ya presentados.

#### 2.4. Prueba de la existencia de Dios por la conservación del ser.

Esta prueba se expone en varios textos cartesianos, como las *Meditaciones metafísicas*<sup>79</sup>, el *Discurso del método*<sup>80</sup> y los *Principios de la filosofía*<sup>81</sup>. En estos escritos el autor francés afirma que: “La duración de nuestra existencia basta para demostrar la existencia de Dios”<sup>82</sup>, pues un sujeto creado finito, percedero e imperfecto, no puede ser causa de sí, ni justificar la duración de su existir. En la formulación del *Discurso del método* el filósofo atiende a algunas de sus perfecciones que solo pueden ser originadas en la majestad del ser divino. Así, Descartes escribe que:

Puesto que conocía algunas perfecciones que no tenía, no era el único ser que existiera (aquí emplearé libremente, si les parece, palabras de la escuela) sino que era necesario que hubiera algún otro más perfecto del que dependiese y del que hubiese adquirido todo lo que tenía<sup>83</sup>.

El argumento se fundamenta en que la nada no tiene propiedades, razón por lo que todo atributo es necesariamente evidencia de un ser existente<sup>84</sup>. Precisamente, al encontrar algunas cualidades y perfecciones que no pueden ser generadas por el sujeto se debe indagar cuál es el origen de estas. Si el sujeto se ve imposibilitado de crear ciertas cualidades estas deben proceder de algún ser que las posee, lo que implica admitir la existencia de un ser distinto del yo.

---

<sup>79</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas, Ibid.*, p. 247.

<sup>80</sup> DESCARTES, R: *Discurso del método* 4 parte, en *Descartes. Obras escogidas, Ibid.*, 161-162.

<sup>81</sup> DESCARTES, R: *Los Principios de la filosofía I* en *Sobre los principios de filosofía, op. cit.*, parágrafo XXI, p. 39.

<sup>82</sup> DESCARTES, R: *Los Principios de la filosofía I* en *Sobre los principios de filosofía, op. cit.*, parágrafo XXI, p. 39.

<sup>83</sup> DESCARTES, R: *Discurso del método* 4 parte, en *Descartes. Obras escogidas, Ibid.*, 161-162.

<sup>84</sup> En palabras de Descartes una sustancia existente: “la reconocemos fácilmente a partir de cualquier atributo suyo, por aquella noción común de que la nada no tiene atributos, propiedades o cualidades. En efecto, al percibir la presencia de algún atributo, concluimos que también está presente necesariamente alguna cosa existente, es decir, una sustancia, a la que pueda atribuirse aquel”. DESCARTES, R: *Los Principios de la filosofía I* en *Sobre los principios de filosofía, op. cit.*, parágrafo LII, p. 54.

Por otro lado, la conservación en el tiempo de los atributos que le son propios al sujeto exige, en atención a sus limitaciones ontológicas, la existencia de un ser capaz de conservar lo existente. En el sistema cartesiano, este ser es Dios<sup>85</sup>.

En particular, cabe señalar la concepción pulsante del tiempo que tiene Descartes. Para el pensador francés, el tiempo no es continuo, sino una constitución que hoy llamaríamos cuántica, que implica que el pasaje de un momento a otro requiere una recreación permanente, que hace necesaria la presencia permanente del creador para la conservación de lo creado.

En otras formulaciones de esta demostración, Descartes considera que la relación de dependencia ontológica del sujeto, respecto a Dios, no es la única hipótesis plausible para justificar la conservación de su existencia, pues podría pensarse que el sujeto sigue existiendo por sí mismo, o a causa de seres menos perfectos que la divinidad. Así, en las *Meditaciones Metafísicas*, el autor opone a su prueba una y otra hipótesis, mostrando las razones por las que ninguna de las dos justifica la conservación del sujeto existente<sup>86</sup>.

La primera hipótesis a la que responde Descartes es aquella que señala que el sujeto se conserva a sí mismo. Esta tesis es negada de lleno pues, si una entidad se puede conservar a sí misma, debe tener tanto poder como Dios, ostentando las perfecciones que se le atribuyen a la divinidad. Pero la duda, la ignorancia, la finitud, la contingencia, son evidencias de cuanto dista el sujeto de la perfección de Dios, por lo que atribuir al sujeto el mismo rango ontológico que a la divinidad, es un sin sentido. Así, la finitud, contingencia y las otras limitaciones del sujeto prueban que este no es causa de sí y por tanto que no le es posible auto-conservarse<sup>87</sup>.

En las primeras objeciones, realizadas por Caterus, afirma que la causa podría ser portadora de alguna limitación<sup>88</sup>, lo cual se evidenciaría en el efecto, es decir, en el sujeto. A esta crítica Descartes responde que la limitación no puede tener causa, ya que ella implica ausencia<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> Cfr. WILLIAMS, B: *Descartes el proyecto de la investigación pura*, op.cit. p. 186.

<sup>86</sup> Cfr. DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas*, *Ibid.*, p. 247.

<sup>87</sup> Cfr. DESCARTES, R: *Respuestas a las segundas objeciones* en *Descartes. Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, *Op. cit.* p. 110.

<sup>88</sup> VALLOTA, A: *La Noción de causa de sui en Descartes*, Caracas, Logoi 12, p 23.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

Pero aún podría objetarse que el sujeto ha recibido las mejores cualidades que ha sido posible dárseles, y si carece de atributos, o algunas de sus perfecciones no son tan excelentes como las que se adjudican a Dios, se debe a que la causa que lo engendró y lo conserva es limitada en poder. Pero esta segunda hipótesis también falla, pues si la causa de la conservación del sujeto es limitada, no puede ser razón última de la existencia del sujeto, puesto que ella misma precisa ser fundamentada. El argumento que se desarrolla en la prueba por la conservación del ser es en la existencia de un ser omnipotente y excelso, y no en una multitud de seres imperfectos que exigen a su vez fundamentación<sup>90</sup>.

La honda brecha entre los atributos de Dios y cualquier otro ser, evidencia la precariedad ontológica de toda criatura ante la excelsitud de Dios. Por esta razón, no puede pensarse bajo ningún concepto que el sujeto por sí mismo pueda justificar y mantener su propia existencia, como tampoco que su conservación se deba a causas menos perfectas que Dios<sup>91</sup>. Además, la idea que se tiene de Dios no se corresponde con una pluralidad causal, pues:

La unidad, la simplicidad, o la inseparabilidad de todas las cosas que existen en Dios, es una de las principales perfecciones que concibo que existen en él; y por cierto la idea de esta unidad y reunión de todas las perfecciones de Dios no ha podido ser puesta en mí por ninguna causa, de la que no haya también recibido las ideas de todas las demás perfecciones<sup>92</sup>.

Como se ve en la cita, el filósofo francés no acepta fundar la existencia del sujeto en una pluralidad causal imperfecta, pues esta no puede dar cuenta adecuadamente de él, ni de sus contenidos de conciencia. Las características de la divinidad se reflejan en la idea que el sujeto tiene de Él, por lo que cualidades como perfección, omnipotencia, infinitud, omnisapiencia, entre otras, han de ser atributos reales en el ser de Dios. La idea de Dios que yace en el sujeto es impronta de su creador<sup>93</sup>. Su sistema afirma la existencia del ser necesario como causa de la conservación del sujeto pues solo *un ser* absoluto, puede ser realmente causa, no solo de la idea que el sujeto tiene de Dios, sino incluso de la misma existencia del sujeto.

Vale la pena mencionar que la tesis cartesiana que prueba la existencia de Dios por la conservación del ser es un argumento que encuentra algunos puntos en común con la tercera vía tomista o prueba por la contingencia de los seres. De hecho, hay ciertas similitudes que permiten

---

<sup>90</sup> WILLIAMS, B: *Descartes el proyecto de la investigación pura*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 187.

<sup>91</sup> Cfr. DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas en Descartes. Obras escogidas, op.cit.*, p. 247.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 249 - 250.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 250 - 251.

tal parangón, pues ambas parten de la contingencia de los seres, su eje gira en torno a la pregunta por la causa del ser y su conservación, ambos argumentos se sirven del principio de causalidad y los dos argumentos concluyen que Dios es el fundamento último de todo ser. No obstante, tal afirmación debe comprenderse en su justa medida, pues no se trata del mismo argumento, sino de puntos de encuentros entre tesis diferentes, pues existen diferencias irreconciliables entre las propuestas de uno y otro autor. Analicemos esta cuestión con detalle.

Como se recordará de apartados anteriores, la tercera vía tomista parte de la búsqueda de la causa de los entes: afirma la imposibilidad de justificar la existencia de los contingentes en una serie causal infinita y por ello concluye que existe una causa primera, absoluta, que fundamenta la existencia de los contingentes. Tomás de Aquino afirma que esta causa es Dios. A pesar de tener algunas coincidencias, el argumento de Descartes funciona de un modo diferente. Su tesis pregunta por la causa de la conservación del ser contingente y no por la causa de la creación, la que carece de importancia al no descartar la posibilidad de la secuencia causal infinita, algo a lo cual Tomás de Aquino no se opone.

En nuestra opinión, el argumento de Descartes es más certero que el argumento tomista, lo que se debe fundamentalmente al modo como se desarrolla en ambos la noción de Dios. En Tomás de Aquino, la tercera vía solo prueba la existencia de algún ser necesario, adjudicando *sui generis* tal Dios. Por ello, en la *Suma de teología*, se prueba primero que Dios existe y luego se expone su noción, describiendo las cualidades que le corresponden a un ser necesario<sup>94</sup>. En cambio en Descartes se atiende directamente a la concepción de Dios, pues su existencia se prueba gracias a la idea que de esta entidad tiene el sujeto<sup>95</sup>.

El Dios que piensa el sujeto cartesiano es un ser perfecto que no le engañaría jamás, quedando así objetada las tesis del genio maligno. Se abre pues un puente hacia las cosas del mundo; sin el genio maligno, Descartes puede buscar la correspondencia de sus ideas con sus correlatos. Gracias a la garantía de Dios esto se alcanzará en las ideas claras y distintas a las que

---

<sup>94</sup> DE AQUINO, T: *Suma de teología*, Madrid, B.A.C, 1994, Libro I parte I, Cuestión III- IV, p. 113-122.

<sup>95</sup> Cfr. DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas*, op.cit., p. 246.

el espíritu accede como resultado del buen uso metódico de la facultad, siempre que el sujeto conciba las ideas de manera clara y distinta<sup>96</sup>.

## 2.5. Prueba de la existencia de dios por la consideración de su idea en el sujeto.

La tercera prueba de la existencia del ser divino se deriva del análisis de la idea de Dios que yace en la mente. En los Principios de la Filosofía, el autor francés expone que: “A partir de que la existencia necesaria se contiene en nuestro concepto de Dios, se concluye rectamente que Dios existe”<sup>97</sup>. Como puede verse, esta demostración se basa en los elementos que conforman la noción de Dios, entre los que la *existencia necesaria* tiene un carácter esencial. El argumento se funda en que hay ciertas características que son inseparables de la noción de divinidad y que por ende guardan estrecha relación con su referente ontológico. Por ello, gracias a la idea de Dios, el sujeto logra conocer la magnitud, grandeza, perfección y existencia de Dios.

Esta vía complementa las otras dos pruebas anteriores y, a pesar de que Descartes piensa que la existencia de Dios ha quedado bien demostrada, incorpora esta tercera prueba con el objeto de recorrer todas las vías posibles para comprobar la existencia de Dios, ya que:

Hay solo dos maneras de probar la existencia de Dios, una mediante los efectos que a él se deben, la otra por su esencia o naturaleza, y como proporcioné una explicación de la primera en la tercera meditación tan bien como pude, pensé que no debería después de todo omitir la otra prueba<sup>98</sup>.

Esta formulación de la prueba se encuentra en el quinto apartado, de las Mediaciones Metafísicas. Aquí, la prueba se inicia nuevamente en una consideración de los contenidos de conciencia, solo que Descartes ahora se propone discernir entre sus ideas, por lo que emprende un nuevo análisis sobre ellas, esta vez contando con las verdades halladas en las meditaciones anteriores<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>97</sup> DESCARTES, R: *Los Principios de la filosofía I* en *Sobre los principios de filosofía*, op. cit., parágrafo XIV, p. 35.

<sup>98</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, op.cit. I Respuesta: VII p. 96.

<sup>99</sup> En este sentido, Rafael Corazón afirma que: “esta demostración no solo es distinta de la anterior, sino que llega a Dios mismo, nos lo muestra, no como nuestra causa, sino directamente en sí”. CORAZÓN, R: *La ontología y la Teodicea Cartesiana* –estudio de las quintas objeciones–, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra S. A., 1991, p. 71.

En primera instancia refiere a las ideas de la llamada *cantidad continua*, es decir, aquellas que se despliegan enmarcadas en: ancho, largo y profundidad. En estas ideas es posible enumerar muchas partes, atribuyéndole: “toda clase de magnitudes, figuras, situaciones, y movimientos; y por fin, puedo asignar a cada uno de estos movimientos toda clase de duraciones”<sup>100</sup>. Es decir, en la idea que se tiene de la extensión pueden reconocerse una gran cantidad de objetos, los que parecieran ser originados por cosas trascendentes a la mente. La contemplación de las ideas de las diversas cantidades continuas basta para aseverar que la mente percibe muchas y distintas ideas<sup>101</sup>.

Entre sus contenidos de conciencia, el sujeto encuentra una gran cantidad de ideas que no refieren a realidad externa alguna, pues son conocimientos de origen no sensible. Ejemplo de este tipo de contenidos es la idea de triángulo, que presenta en sí misma tanta congruencia entre sus propiedades, que no puede ser una mera nada. De este modo, afirmaciones como: “todo triángulo tiene tres lados” y por ello tres ángulos, o es necesario que “los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos”, demuestran una cierta naturaleza o esencia en esta idea. No importa que no haya nunca un triángulo en el mundo para afirmar su existencia pues, al menos en la mente, la constancia con que se aparecen sus propiedades garantiza que esta figura es algo<sup>102</sup>. La idea de esta figura, como el resto de los contenidos lógico-matemáticos, son verdades eternas e inmutables que no dependen del sujeto y que ostentan un cierto rango ontológico, pues: “es muy evidente que todo lo que es verdadero es algo, ya que la verdad y el ser son una misma cosa”<sup>103</sup>.

Este argumento que prueba el rango de realidad del triángulo ha de servir con mayor razón para conceder a Dios un rango ontológico absoluto, pues sus atributos son infinitamente más consistentes que los del triángulo<sup>104</sup>. Además, si la veracidad de las propiedades del triángulo han servido para demostrar que no es meramente una nada, la verdad que en la idea de Dios es absoluta, ha de dar mayor razón de que Él tampoco lo es. Por ello, Descartes afirma que:

---

<sup>100</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas en Descartes. Obras escogidas, op.cit.*, p. 262 - 263.

<sup>101</sup> Cfr. WILLIAMS, B: *Descartes el proyecto de la investigación pura, op.cit.*, p. 192.

<sup>102</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas en Descartes. Obras escogidas, op.cit.*, p. 263.

<sup>103</sup> DESCARTES R: *Meditaciones metafísicas en Descartes. Obras escogidas, op.cit.*, p. 264.

<sup>104</sup> “No hay cosa alguna existente cuya causa de existir no pueda ser indagada. Pues del mismo Dios puede eso indagarse; no porque necesite causa alguna para existir, sino porque la inmensidad misma de su naturaleza es la causa o razón de que no la necesite”. DESCARTES, R: *Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica, en Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas, op.cit.*, p. 132.

Es cierto que hallo en mí tanto su idea, es decir, la idea de un ser soberanamente perfecto, como la de cualquier figura o número. Y conozco tan clara y distintamente que una existencia actual y eterna pertenece a su naturaleza como conozco que todo lo que puedo demostrar de una figura o de algún número pertenece verdaderamente a la naturaleza de esa figura o de ese número<sup>105</sup>.

No obstante, afirmar que, puesto que en la mente se tiene la idea verdadera de Dios, este debe existir necesariamente, conduce sin duda al error, pues se daría el tan temido salto del plano lógico al ontológico. Descartes sabe esto, por lo que no sigue este camino y solo acepta que la verdad de la idea la hace ser algo más que una nada, sin que esto sea afirmar que de la idea se deriva la existencia de un ser ontológicamente independiente del pensamiento del sujeto.

El argumento de Descartes es sutil y efectivo. Afirma que, dada la idea de Dios en el sujeto, habrá propiedades que serán inseparables de su esencia, y entre estas estará la existencia<sup>106</sup>. Así como no es posible concebir un cuerpo sin la extensión, una montaña sin un valle, un triángulo sin tres ángulos, tampoco es posible concebir a Dios como garante de la existencia.

En atención a lo anterior, en las *Meditaciones Metafísicas* Descartes escribe:

Mientras que como no puedo concebir a Dios sin existencia, se infiere que la existencia es inseparable de él y, por lo tanto, que existe verdaderamente; no se trata de que mi pensamiento pueda hacer que eso sea así y que imponga a las cosas necesidad alguna, sino, por el contrario, la necesidad de la cosa misma, a saber, de la existencia de Dios, determina mi pensamiento a concebirlo de este modo. Pues no tengo libertad de concebir un Dios sin existencia (es decir, un ser sumamente perfecto sin una suma perfección), como soy libre de imaginar un caballo sin alas o con alas<sup>107</sup>.

De igual manera se puede leer en las *Respuestas a las segundas objeciones* que:

Proposición primera: la existencia de Dios se conoce por la sola consideración de su naturaleza. Demostración: decir que algún atributo está contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, es lo mismo que decir que este atributo es verdadero de esa cosa y que puede asegurarse que está en ella. Es así que la existencia necesaria está contenida en la naturaleza o concepto de Dios. Luego es verdadero decir que la existencia necesaria está en Dios, o bien que Dios existe<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas*, op.cit., p. 264.

<sup>106</sup> DESCARTES, R: *Los Principios de la filosofía I* en *Sobre los principios de filosofía*, op. cit., parágrafo XIV, p. 35. En DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas* en *Descartes. Obras escogidas*, op.cit., p. 264-265.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>108</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, op.cit., p. 134.

A modo que, el autor concibe al existir como una perfección, y puesto que la idea de Dios es la idea de un ser en el que todas las perfecciones son en su más alto grado, este ha de existir si puede ser pensado por el sujeto<sup>109</sup>.

Este argumento fue objetado por algunos de sus coetáneos, entre los que destaca Kather (*Caterus*) teólogo de Amberes, se infiere que apoyado en Santo Tomás, critica la vía iniciada por San Anselmo<sup>110</sup>. El parangón del teólogo no es del todo justo, pues aunque hay una gran cercanía entre ambos argumentos, pueden encontrarse elementos esenciales que los distinguen con toda claridad. Atendamos a la tesis anselmiana y cotejémosla con la prueba cartesiana por la idea de Dios.

San Anselmo expone su demostración de la existencia de Dios en el capítulo segundo del *Proslogion*. Para el santo, el entendimiento cumple un papel importante en su sistema, la fe lo requiere, por lo que se presta a probar racionalmente la existencia de Dios. Parte de un análisis de la santa escritura, Salmo 14,1, donde se afirma que: “el insensato dice en su corazón Dios no existe”, mas, hasta él tiene una idea de Dios, pues al negar la existencia de la divinidad, se refiere a la misma idea de algo mayor a lo que pueda pensarse, aunque neciamente lo crea no existente.

El hecho de que la idea de la divinidad esté en el entendimiento del sujeto es fundamental en la prueba anselmiana, ya que, desde una breve consideración de esta idea, es posible acceder al conocimiento de la existencia de Dios. Para todos, la idea de Dios es la del ser más grande, por lo que esta tendrá que contener entonces la existencia. De no ser así, habría al menos otra idea de un ser mayor a Dios, es decir, la idea de un ser que, además de ser el más grande en el pensamiento, también es el más grande en la realidad, pero este ser sería también Dios; luego Dios existe, y la sola consideración de su grandeza así lo demuestra<sup>111</sup>.

Como puede verse, la prueba cartesiana comparte ciertos argumentos con la propuesta anselmiana, ya que ambos parten de la idea de Dios y trascienden desde el pensamiento a la existencia. No obstante, cada filósofo hace hincapié en un matiz diferente de la divinidad. San Anselmo atiende a la grandeza de Dios como prueba de su existencia, mientras que Descartes considera la perfección absoluta de la divinidad. Ambas propiedades suponen la necesaria

---

<sup>109</sup> Cfr. WILLIAMS, B: *Descartes el proyecto de la investigación pura*, op.cit. p. 193.

<sup>110</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, op.cit., p. 81.

<sup>111</sup> ANSELMO, Santo: *Proslogion*, Lisboa, Lisboa Editora, 1995, capítulo II, p.42 - 43.

existencia de Dios, solo que mientras para San Anselmo la prueba está en el hecho de que lógicamente la mayor grandeza ha de contener la mayor existencia, para Descartes la perfección absoluta contiene la existencia por ser esta una propiedad inseparable de su esencia. Puede concluirse que, en ambos autores, a partir de la idea de Dios que yace en el sujeto, se prueba que la divinidad existe necesariamente, mas el modo como ambos llegan a tal conclusión marca una distancia entre los argumentos del filósofo francés y los del Santo.

Para terminar el análisis de las pruebas de la existencia de Dios, Descartes, valiéndose de la propia existencia, así como sus contenidos de conciencia, desarrolla vías diferentes a las empleadas por los pensadores de la tradición.

Quisiéramos resaltar la importancia de Dios en el sistema cartesiano en general y en su episteme en particular, ya que:

Puesto que solo Dios es la verdadera causa de todas las cosas que son o que pueden ser, es evidente que seguiremos la mejor vía de filosofar si intentamos deducir, a partir del conocimiento de Dios mismo, la explicación de las cosas creadas por él, para adquirir así la ciencia más perfecta, que trata de los efectos por sus causas<sup>112</sup>.

El Dios cartesiano, veraz, pues su perfección así lo exige, garantiza que su creación no puede estar destinada al engaño perpetuo<sup>113</sup>. Con esta afirmación se destierra al genio engañador y el sujeto recupera los conocimientos sensibles y las verdades matemáticas, pues no hay razones, más allá del propio juicio, para considerarlas dudosas o falsas. Tal carácter de las facultades cognitivas del sujeto, será ejemplar para otros filósofos modernos y de hecho no solo los seguidores del cartesianismo, sino también otros pensadores, se sirvieron de Dios como hipótesis fundamental, en este mismo sentido.

---

<sup>112</sup> DESCARTES, R: *Los Principios de la filosofía I* en *Sobre los principios de filosofía*, op.cit., párrafo XXIV, p. 40.

<sup>113</sup> “Siendo nuestras ideas cosas reales y provenientes de Dios, en cuanto son claras y distintas, no pueden ser en esto más que verdaderas”. Cfr. DESCARTES, R: *Discurso del método* en *Descartes. Obras escogidas*, op. cit., p. 165.

# El Racionalismo Cartesiano y Las Ideas

---

Yelitza Rivero

(Universidad Simón Bolívar)

---

## El Racionalismo Cartesiano y Las Ideas

### Cartesian Rationalism and the Ideas

Yelitza Rivero  
(Universidad Simón Bolívar)

Artículo Recibido: 30 de abril de 2019.

Artículo Arbitrado: 3 de mayo de 2019.

**Resumen:** En este trabajo reflexionaremos en torno al racionalismo cartesiano, justificando su fundamento en las ideas innatas. Expondremos los argumentos por los cuales Descartes rechaza las ideas adventicias y ficticias como cimiento para la ciencia universal. Y, por último, presentaremos las objeciones realizadas por Caterus y Gassendi respecto a la propuesta cartesiana, y las respuestas dadas por Descartes.

*Palabras clave:* Racionalismo Cartesiano, Ideas Innatas, Descartes, Caterus, Gassendi.

**Abstract:** In this paper, we will reflect about/on the Cartesian rationalism, justifying its foundation in innate ideas. We will expose the arguments by which Descartes rejects adventitious and fictitious ideas as the foundation for universal science. And finally, we will present the objections made by Caterus and Gassendi regarding the Cartesian proposal, and the answers given by Descartes.

*Keywords:* Cartesian Rationalism, Innate Ideas, Descartes, Caterus, Gassendi

La epistemología cartesiana parece haber quedado establecida en las primeras cuatro Meditaciones, en las que nuestro autor supera el escepticismo, muestra cómo alcanzar el conocimiento y qué se debe hacer para evitar el error. No obstante, en esta ocasión nos centraremos en la Meditación Quinta, donde apreciamos no solo la aplicación de los principios alcanzados, sino que precisamente es en ella donde nuestro filósofo fundamenta su racionalismo epistemológico. Sostener este punto y mostrar cómo lo hace es el objetivo central de este artículo.

Al fundar Descartes su ciencia en las ideas señala que el racionalismo que propone es un racionalismo epistemológico, es decir, válido en el ámbito de la razón humana. Cuando decimos racionalismo epistemológico nos referimos a que sienta que el mundo puede ser conocido dentro de los límites del entendimiento humano, es decir, conocemos del mundo solo aquello que nuestro entendimiento puede alcanzar. El racionalismo epistemológico establece que solo se puede conocer la realidad a través de la razón y los principios innatos que poseemos por lo que no podemos conocer el mundo en toda su estructuración, tal como fue creado por Dios, sino solo descifraremos de él lo que nos permitan nuestras capacidades racionales apoyadas en principios que tenemos en forma a priori<sup>1</sup>.

... sino que también he advertido ciertas leyes que Dios ha establecido de tal manera en la naturaleza y cuyas nociones ha impreso en nuestras almas que, después de haber reflexionado bastante en ellas, no podríamos dudar que son observadas exactamente en todo lo que es u ocurre en el mundo<sup>2</sup>.

Descartes estima que Dios ha creado el mundo bajo ciertas leyes, que también están presentes en nuestras almas y es por esto que podemos descifrar y conocer el mundo, en nuestra medida, pero con verdad, es decir, ciertas nociones se encuentran de manera a priori en nuestro entendimiento y ellas establecen el alcance del conocimiento verdadero que podamos lograr del mundo. En consecuencia, son las nociones que tenemos de forma a priori y nuestras capacidades cognitivas las que determinan hasta qué punto hemos de conocer el mundo. Este conocimiento, para Descartes, si bien puede ser verdadero, no implica que alcance a todo lo que está establecido.

---

<sup>1</sup> FERRATER, J: *Racionalismo*. En: *Diccionario de Filosofía*. Tomo II, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1964, p 517.

<sup>2</sup> DESCARTES, R: *Discurso del Método*, Quinta Parte. AT, VI, 41; OZ 167. Las obras cartesianas se citan según la edición de Charles Adam y Paul Tannery, indicando iniciales de los editores, volumen y página. Traducción de Ezequiel de Olazo y Tomás Zwanck, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967, que se refiere como OZ y la página correspondiente.

Señalemos que, en contraposición al racionalismo epistemológico, el racionalismo metafísico considera que la realidad puede ser entendida por el hombre gracias a que la realidad misma está ordenada de manera inteligible, es decir, se puede acceder al conocimiento de la realidad porque la realidad misma está racionalmente organizada<sup>3</sup>. Sin embargo, como leemos en la cita, Descartes admite que Dios ha establecido solo ciertas leyes. Habiendo establecido la dirección en la que se orienta Descartes intentaremos presentar y justificar este racionalismo epistemológico cartesiano, que lleva a cabo en la Quinta Meditación<sup>4</sup>.

### **Las ideas en la Quinta Meditación**

Para comenzar la indagación respecto a las ideas en la Quinta Meditación<sup>5</sup> consideremos el siguiente pasaje, que por su importancia citamos in extenso:

Y lo que aquí encuentro más digno de considerar es que hallo en mí una infinidad de ideas de ciertas cosas que no pueden considerarse una pura nada, aunque quizá no tienen existencia alguna fuera de mi pensamiento y no son imaginadas por mí, aun cuando tengo yo libertad de pensarlas o no; sin embargo, tienen sus naturalezas verdaderas e inmutables. Como, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aunque quizá no haya en ningún lugar del mundo fuera de mi pensamiento tal figura ni jamás la haya habido, no deja, sin embargo, de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada de esa figura, que es inmutable y eterna, que no he inventado y que de ningún modo depende de mi espíritu, como se ve bien porque se pueden demostrar diversas propiedades de ese triángulo, a saber, que los tres ángulos son iguales a dos rectos, que al ángulo mayor se le opone el lado mayor, y otras propiedades semejantes, las que ahora, quiéralo o no, reconozco muy clara y muy evidentemente que están en él, aun cuando no las haya pensado previamente de ningún modo cuando imagine por primera vez un triángulo. Y, por consiguiente, no se puede decir que las he imaginado e inventado<sup>6</sup>.

Descartes parte de constatar algo que todos compartimos como que tenemos infinidad de ideas, ideas que no podemos afirmar que se correspondan con algo existente ni que todas sean

---

<sup>3</sup> FERRATER, J: *Racionalismo*. En: *Diccionario de Filosofía*. Tomo II, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1964, p 517.

<sup>4</sup> WILSON, M: *Descartes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990, p. 248. “Es evidente que la Quinta Meditación expone la posibilidad de una ciencia de la naturaleza que, en un sentido, es a priori.” Destacado del original.

<sup>5</sup> Para una lectura más detallada de la Quinta Meditación se puede consultar: WILSON, M: *Descartes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990. Gueroult, M: *Descartes según el orden de las razones*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1995. Naaman-Zauderer, N: *Descartes' Deontological Turn Reason, Will, and Virtue in the Later Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010. Rozemond, M: *Descartes's dualismo*, Harvard University Press, Cambridge, 1998. Carreiro, J: *Between two worlds*, Princeton University Press, New Jersey, 2009.

<sup>6</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones Metafísicas*, Meditación V, AT, IX, 51; OZ 263.

imaginadas por nosotros, ideas que no son una pura nada<sup>7</sup>. En tanto que las pensamos son algo, tienen una naturaleza que las identifica y permite la libertad de pensarlas. Entre ellas, está la idea de triángulo que, de partida, tiene el mismo cuestionamiento que todas las demás acerca de cuál puede ser su origen. Centrados en la idea de triángulo ¿cuál es el origen de la idea del triángulo?, ¿a qué tipo de ideas (adventicia, ficticia o innata), pertenece la idea de triángulo?

Iniciamos considerando si la idea del triángulo puede ser adventicia. Para Descartes, no se puede adjudicar a la idea de triángulo necesariamente un origen exterior debido a que podemos formar ideas en las cuales la participación sensorial no es necesaria. Descartes dice que podemos formar en “nuestro espíritu una infinidad de otras figuras de las que no puede haber la menor sospecha de que jamás hayan caído bajo los sentidos”<sup>8</sup>. En términos generales, en la concepción cartesiana, cualquiera que sea la idea, no hay razones para atribuirle un origen sensorial con necesidad ni que sea por la experiencia empírica que tenemos la idea de triángulo. Más bien, podría ser, al contrario, porque poseemos tal idea podemos reconocer objetos con esta forma, con una perspectiva que se acerca más a la platónica que a la tradición aristotélico-tomista vigente en la época. Cabe, en este sentido, recurrir al famoso ejemplo del quiliógono, figura de mil lados, que bien dice Descartes puede ser concebida, mas no imaginada<sup>9</sup>, de manera que podemos formar ideas sin la participación de los sentidos, lo que no impide que las podamos concebir y, así, demostrar las propiedades que le pertenecen. Sin embargo, en algunas situaciones es la experiencia sensorial la que brinda la oportunidad de concebir la idea. Pero que la experiencia sensorial sea ocasión para concebir una idea no es lo mismo que decir que la determina, como se aprecia ejemplo de la cera o el mismo Cogito, en el que la experiencia de pensar puso en evidencia el principio innato *para pensar es necesario ser del que se infiere nuestra existencia*<sup>10</sup>.

Habiendo descartado que la idea de triángulo tenga que provenir de los sentidos, debemos considerar si es una idea inventada por nosotros. Debemos tener presente que, si así fuera, la filosofía cartesiana no lograría su objetivo de ciencia universal y verdadera, debido a que esto

<sup>7</sup> Para un tratamiento más detallado de la noción de idea en la filosofía cartesiana ver. RIVERO, Y: *Descartes y su presentación de la noción de idea*, LÓGOI, Universidad Católica Andrés Bello, Año 14, N° 23 Semestre enero-junio 2013.

<sup>8</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones Metafísicas*, Meditación V, AT, IX, 51; OZ 263

<sup>9</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones Metafísicas*, Meditación V, AT, IX, 57; OZ 271.

<sup>10</sup> GARBER, D: *El Puente Roto*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 1998, p. 240. “Es el Cogito ... como vimos, al ser la condición última de toda verdad, es también la condición de la regla de inferencia «para pensar es necesario ser»”. Destacado del original.

significaría que nosotros hemos creado sus propiedades por lo que tendría solo valor subjetivo, aunque también pudiera valer para otros sujetos. Si la idea de triángulo fuera resultado del entendimiento humano, una creación del entendimiento, algo que el entendimiento ha forjado, entonces sus propiedades podrían ser modificadas según nuestro gusto y deseo. Si el entendimiento forja la idea de una casa, la idea puede sufrir modificaciones en sus diseños y propiedades, cambios en la disposición de sus partes, según nuestras pretensiones. Si este fuera el caso en la idea de triángulo sería imposible formar una ciencia única y universal, ya que las propiedades podrían variar según quien la piense.

Descartes afirma, con lo que todos estamos de acuerdo, que la naturaleza del triángulo es inmutable y eterna, que nadie puede alterar sus propiedades, por lo que esta idea no ha sido inventada por nosotros<sup>11</sup>. Es un hecho innegable que al pensar en la idea del triángulo, quiéralo o no, este presenta ciertas propiedades que le son propias y que no pueden ser modificadas por nosotros<sup>12</sup>. Más aun, si al pensar en la idea del triángulo descubrimos nuevas propiedades, que no habían sido percibidas la primera vez que lo concebimos, y no habían estado presentes cuando lo pensamos anteriormente, esto indica que no es una idea inventada por nosotros porque, de ser así, deberíamos conocer todas sus cualidades cuando lo inventamos, ya que nosotros seríamos su causa. En otras palabras, las propiedades del triángulo no están determinadas por nuestra voluntad ni pueden ser alteradas por nuestra facultad de pensar, es decir, no depende del entendimiento que la suma de los tres ángulos interiores del triángulo sea igual a dos rectos y lo mismo sucede con el resto de las propiedades que se pueden demostrar. En consecuencia, la idea de triángulo no puede ser una idea ficticia.

Solo queda afirmar que es una idea innata, pero ¿por qué debemos considerarla como tal? Las ideas innatas no están determinadas por nuestro entendimiento, pero como somos seres racionales podemos concebirlas. Esto se evidencia en el siguiente texto de Descartes:

Como, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aunque quizá no haya en ningún lugar del mundo fuera de mi pensamiento tal figura ni jamás la haya habido, no deja, sin embargo, de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada de esa figura, que es inmutable y eterna, que no he inventado y que de ningún modo depende de mi espíritu<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones Metafísicas*, Meditación V, AT, IX, 51; OZ 263

<sup>12</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones Metafísicas*, Meditación V, AT, IX, 51; OZ 263

<sup>13</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones Metafísicas*, Meditación V, AT, IX, 51; OZ 263

Afirma nuestro filósofo que la idea del triángulo no depende del mundo material y quizás tampoco el triángulo posea existencia en el mundo. Sin embargo, la idea del triángulo muestra una realidad objetiva ante el entendimiento, realidad que presenta una naturaleza eterna e inmutable<sup>14</sup>. Esta referencia a ideas de naturaleza eterna e inmutable que son innatas se reafirma en *Carta a Mersenne* de 1630, en la cual afirma:

Pero no dejaría de tocar en una física muchas cuestiones metafísicas y particularmente ésta: que las verdades matemáticas, que usted llama eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él... De ningún modo tema, se lo ruego, asegurar y publicar en todas partes que es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza como un rey establece leyes en su reino. Ahora bien, no existe ninguna en particular que no podamos comprender, si nuestro espíritu se aplica a considerarla, y todas ellas son mentibus nostris ingéniate (innatas en nuestros espíritus)<sup>15</sup>.

En este texto encontramos dos aspectos a destacar: primero; que las ideas de naturaleza eterna e inmutable dependen de Dios, porque él las ha creado. La tesis de la creación de las verdades eternas, que “han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él”, que Descartes no trata en las *Meditaciones Metafísicas* ni tampoco en el *Discurso del Método*, es exclusiva de Descartes ya que en esto ningún otro filósofo lo acompaña.

En segundo lugar, estas ideas pueden ser conocidas si nos aplicamos a considerarlas, y ellas son innatas en nuestro entendimiento, Dios las ha colocado en él. Esta afirmación del origen divino de las ideas innatas brinda en primera instancia un fundamento para que el hombre pueda elaborar una ciencia de la realidad, en tanto que Dios ha creado esa realidad y no es engañador. De manera que la presencia de ideas, como la de triángulo, de naturaleza inmutable y eterna, que no provienen del mundo exterior ni tampoco han sido creadas por el entendimiento, son una dotación que Dios brinda a todos los seres humanos, y que constituyen el fundamento sólido de una ciencia intersubjetiva.

Esta propuesta cartesiana de las ideas eternas e inmutables se enfrentó y enfrentó a críticas. Las primeras se hacen presentes ya en las *Primeras y Quintas Objeciones*. Nuestro siguiente paso es atenderlas, así como las respuestas dadas por nuestro filósofo. La consideración de estas

---

<sup>14</sup> Cabe recordar que esta naturaleza eterna e inmutable Descartes la afirma en la primera meditación cuando dice: ... pero la aritmética, la geometría y las demás ciencias de esta naturaleza, que no tratan

<sup>15</sup> DESCARTES, R: *Correspondencia*, Carta a Mersenne, 1630, AT, I, 145; OZ 353. Destacado del original.

objeciones, además de servir para aclarar la propuesta cartesiana, muestra la manera en que Descartes defiende su enfoque frente a las críticas que se le hicieron.

### **Primeras Objeciones y sus Respuestas**

Las que se publicaron como *Primeras Objeciones* fueron realizadas por el *Señor Caterus*, Johan de Kater, un respetado y notable teólogo tomista de la época. Varias son las objeciones realizadas por el tomista a Descartes, pero destacaremos aquellas vinculadas con nuestro tema que interesan, particularmente, en tanto reflejan las posiciones de la tradición aristotélico-tomista. Posición que se aprecia cuando Caterus dice:

¿qué es una idea?... Pero eso de estar objetivamente en el entendimiento, ¿qué es? Si es cierto lo que en tiempos me enseñaron, se trata de que el acto del entendimiento cumple la forma de un objeto; lo que sin duda es mera denominación extrínseca, y no añade realidad alguna a la cosa<sup>16</sup>.

Se puede ver que el teólogo se pregunta qué entiende Descartes por idea, pero específicamente apunta a lo que nuestro autor llama la realidad objetiva. Para el objetor estar objetivamente en el entendimiento significa tener la forma de un determinado objeto, es decir, lo que para Descartes es realidad objetiva de las ideas depende del objeto que nos afecte. Siendo la idea “mera denominación extrínseca”, el entendimiento reproduce la forma de la cosa que nos afecta a través de los sentidos, y es la cosa la que determina la idea y lo que sería su contenido objetivo. Por tal motivo, Caterus dice que cuando el entendimiento capta la forma de una cosa no le agrega ni le quita nada a la percepción de esta sino solamente se reproduce la imagen de ella en el entendimiento<sup>17</sup>. De manera que para Caterus las ideas que presentan entes reales son aquellas causadas o generadas por el mundo material. En consecuencia, las ideas que no han sido causadas por el mundo material no pueden tener una causa real, no representan a ningún ente existente, por esto Caterus dice: “la realidad objetiva es una pura denominación, y no existe en acto”<sup>18</sup>. No es de extrañar la postura del teólogo ya que la tradición tomista considera que conocemos la

---

<sup>16</sup> DESCARTES, R: *Primeras Objeciones*, VP, 80. Ediciones Alfaguara, traducción de Vidal Peña, Madrid, 1977. Las objeciones y respuestas en el texto las presentaremos como VP, seguido de la página.

<sup>17</sup> DESCARTES, R: *Primeras Objeciones*, VP, 80. *Pues, así como el hecho de que algo sea visto no es, en mí, nada más que el acto que la visión dirige hacia mí, igualmente el hecho de que algo sea pensado, o esté objetivamente en el entendimiento, no es nada que el cumplimiento y término a que llega, en sí mismo, el pensamiento que nace del espíritu; lo que puede suceder sin movimiento ni cambio alguno en la cosa, y hasra sin que la cosa exista.*

<sup>18</sup> DESCARTES, R: *Primeras Objeciones*, VP, 80. Ediciones Alfaguara, traducción de Vidal Peña, Madrid, 1977. Las objeciones y respuestas en el texto las presentaremos como VP, seguido de la página.

naturaleza de las cosas gracias a su esencia, y la esencia se abstrae de los entes presentes en el mundo<sup>19</sup>.

A estas críticas sobre la realidad objetiva Descartes responde de la siguiente manera:

Debe notarse que él [Caterus] se refiere a la cosa misma que está fuera del entendimiento, respecto de la cual es, ciertamente, denominación extrínseca el que esté objetivamente en el entendimiento; pero yo hablo de la idea, que nunca está fuera del entendimiento, y respecto de la cual estar objetivamente no significa otra cosa que estar en el entendimiento tal y como los objetos están habitualmente en él<sup>20</sup>.

Descartes establece una distinción que es ajena a Caterus, cuya objeción se apoya en el viejo dictum “no hay nada en el entendimiento que antes no haya pasado por los sentidos”. Para nuestro autor las ideas son principalmente contenidos mentales cuyo origen puede ser el mundo exterior, pero también pueden resultar de la actividad de la mente y así dice: “estar objetivamente no significa otra cosa que estar en el entendimiento”<sup>21</sup>. La posición cartesiana apoyada en el establecimiento de la inmanencia es totalmente ajena a la concepción de Caterus de una mente abierta y dependiente en sus contenidos del mundo existente.

Descartes reconoce que existen ideas que son el resultado de la experiencia sensorial, y lo ha mostrado cuando hace su clasificación de las ideas en la *Tercera Meditación*, donde admite ideas adventicias. En este caso acepta la posición de Caterus de que la idea toma la forma del objeto, pero solo cuando hacemos referencia a este tipo de ideas. El problema se presenta cuando consideramos la naturaleza o esencia de las ideas que nunca han estado fuera del entendimiento, como es el caso de las ideas innatas<sup>22</sup>.

Caterus no logra explicar lo que para Descartes es la realidad objetiva en algunas ideas, de allí que afirme que las ideas que no surgen o no son causadas por el mundo material no tienen ninguna realidad. Uno de estos problemas, que es común a todos los empiristas, es la explicación

---

<sup>19</sup> BRÉHEIER, E: *The creation of the eternal truths in Descartes's system* en Doney W (Ed) *Descartes A collection of Critical Essays*, Macmillan, London, 1968, p. 196. *According to the Thomistic theory, as we have seen, essences are distinguished from one another only in relation to the things of which they are essences, and so knowledge by nature proceeds from the existing created thing to its essence. The created thing know as existing is, then, the only means of disclosing the essences.* (Acorde a la teoría tomista, como hemos visto, las esencias se distinguen unas de otras únicamente en relación a las cosas de las cuales ellas son esencia, por lo tanto, el conocimiento procede por naturaleza de la existencia de las cosas creadas a la esencia. La única manera de conocer la esencia es conocer la existencia de la cosa creada). (Traducción propia)

<sup>20</sup> DESCARTES, R: *Respuestas a las Primeras Objeciones*, VP, 87-8.

<sup>21</sup> DESCARTES, R: *Respuestas a las Primeras Objeciones*, VP, 87-8.

<sup>22</sup> DESCARTES, R: *Respuestas a las Primeras Objeciones*, VP, 88.

de las ideas matemáticas que es donde Descartes se ha hecho fuerte. Esto se evidencia cuando crítica la afirmación cartesiana de que existen ideas, como la del triángulo que, a pesar de no existir afuera del entendimiento, no pueden ser pura nada<sup>23</sup>. Ante esto el teólogo afirma lo siguiente:

... si nada quiere decir lo mismo que no ser en acto, nada es en efecto, pues que no es en acto, y procede de la nada: es decir, no tiene causa [se refiere a las ideas]. Pero si nada quiere decir algo fingido por el espíritu –ser de razón, como vulgarmente se le llama–, entonces no es que sea nada, sino algo real, distintamente concebido. Y, sin embargo, puesto que dicha manera de ser es sólo concebida, y no es en acto, puede ciertamente ser concebida, pero en modo alguno puede ser causada, o puesta fuera del entendimiento<sup>24</sup>.

Caterus afirma que estas ideas del entendimiento son nada ya que ellas no son en acto, es decir, no tienen existencia ni ninguna realidad. Solo podría admitirse como “algo fingido por el espíritu”, seres de razón. Para Caterus esas ideas que no provienen “fuera del entendimiento”, que no se originan fuera del entendimiento, no son nada real y aunque pueden ser concebidas no tienen ninguna realidad. El hecho de concebir ideas no implica que alguna realidad sea parte de su esencia o naturaleza. La esencia de estas ideas no determina que esta necesariamente tenga realidad o que existan.

El señor Caterus insiste su argumentación en contra de la realidad objetiva de las ideas, desde su perspectiva aristotélico-tomista. Otro argumento que ofrece se orienta en dirección a las propiedades que le atribuimos a las ideas, enfocado en su definición. Caterus utiliza el ejemplo de león existente, que presenta de la siguiente manera:

La composición de palabras león existente comprende esencialmente dos partes, a saber: el león y la existencia; ya que, si suprimís una u otra, no quedará la misma composición. Pues bien: ¿acaso Dios no ha conocido clara y distintamente, desde toda la eternidad, dicha composición? Y la idea de ella, en cuanto tal composición, ¿acaso no incluye esencialmente ambas partes? Es decir: ¿no pertenece la existencia a la esencia del compuesto león existente?<sup>25</sup>

Comenzamos destacando que Caterus considera que *león existente* es una composición en la cual se presentan diferentes partes, *león* y *existencia*. Si se eliminan o cambian algunas de estas *partes* se eliminaría o cambiaría dicha composición. El aspecto que Caterus pretende resaltar con esta composición es el hecho de que la sola definición o conceptualización de una determinada

<sup>23</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones Metafísicas*, Meditación, V, AT, IX, 51; OZ 263

<sup>24</sup> DESCARTES, R: *Primeras Objeciones*, VP, 81.

<sup>25</sup> DESCARTES, R: *Primeras Objeciones*, VP, 85. Destacado del original.

idea no implica que dichas propiedades realmente le pertenezcan, es decir, atribuir ciertas propiedades a una determinada noción no avala que estas sean suyas. Por ende, el león no existe por el solo hecho de decir león existente. Esto le permite a Caterus afirmar que las propiedades de una idea no se determinan solo porque podamos atribuírselas, porque de ser así la composición *león existente* debería incluir ambas partes, ya que su definición así lo determina. Para Caterus las propiedades de una definición no pueden ser asignadas únicamente por el entendimiento, sino que necesitan de una causa real y no es el entendimiento el que determina las propiedades de una idea sino la causa en el mundo real de esa idea.

Este argumento de león existente, que el propio Caterus considera como una idea compuesta, no es aceptado por Descartes. Nuestro autor incluye esta idea en el grupo de las que ha llamado ficticias o inventadas. Pero este grupo de ideas no poseen una naturaleza verdadera e inmutable, y en este tono responde a la observación:

... adviértase que las ideas que no contienen naturalezas verdaderas e inmutables, sino fingidas y compuestas por el entendimiento, pueden ser divididas por ese mismo entendimiento, no sólo mediante una abstracción o restricción de su pensamiento, sino mediante una operación clara y distinta; de manera que aquellas cosas que el entendimiento no puede dividir así, no han sido producidas o compuestas por él, sin duda alguna<sup>26</sup>.

En la cita de Descartes podemos señalar el criterio para establecer cuáles son las ideas formadas por el entendimiento de aquellas que no lo son. Para el filósofo lo que permite distinguir aquello que el entendimiento ha unido es que el mismo entendimiento puede separarlo. Así, las ideas compuestas por el entendimiento no gozan de naturaleza verdadera e inmutable, porque pueden ser descompuestas por una abstracción o una operación de la mente. Son ideas creadas por el mismo entendimiento, en consecuencia, el mismo entendimiento puede desagregar. Si el entendimiento puede desglosar una determinada idea esto implica que sus propiedades no le pertenecen, sino que son establecidas por nuestra voluntad, como es en el caso de león existente o cualquiera otra idea ficticia.

A diferencia de las ideas fingidas por el entendimiento aquellas que poseen una naturaleza verdadera e inmutable no pueden ser descompuestas por el entendimiento, y un ejemplo claro de ello es la idea del triángulo, ya que sus propiedades no pueden ser modificadas ni suprimidas por nuestra voluntad. En otras palabras, las ideas eternas e inmutables gozan de una esencia que no

---

<sup>26</sup> DESCARTES, R: *Respuestas a las Primeras Objeciones*, VP, 97-8

dependen del entendimiento y cuya única otra causa solo puede ser Dios, pero que el entendimiento puede conocer. Por otra parte, aunque estas ideas tienen una realidad, no necesariamente se corresponde con algo existente en el mundo<sup>27</sup>. Son independientes del entendimiento en tanto que su esencia no está determinada por él, pero ciertamente podemos conocerlas.

### **Criterio de Ideas Innatas**

Esta propuesta de ideas eternas e inmutables tiene un caso paradigmático en la idea de triángulo, que presenta una esencia y propiedades que son concebidas, pero no son separables de la idea misma. De manera que, para Descartes, *león existente* es una idea compuesta, es decir, inventada, y la esencia de esta composición no es verdadera e inmutable, ya que sus partes pueden ser concebidas separadamente. Así, para Descartes las matemáticas tratan de cosas simples, que el entendimiento no puede separar y aunque no remiten a un existente son ciertas e indudables.

Pero eso quizá no concluiremos de allí erradamente si decimos que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración, de las cosas compuestas son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y las demás ciencias de esta naturaleza, que no tratan sino de cosas muy simples y muy generales, sin preocuparse demasiado si se encuentran en la naturaleza, o no, contienen al cierto e indudable<sup>28</sup>.

De lo expuesto hasta aquí podemos concluir que Descartes fundamenta la naturaleza de las ideas eternas e inmutables en dos criterios, a saber: uno referido a la presencia de propiedades imprevistas, y el otro referido a la distinción entre las naturalezas de las ideas simples y las compuestas. Las características de las ideas eternas e inmutables serían, por un lado, su simplicidad, es decir, no resultarían de una composición que hace el entendimiento y que el entendimiento pudiera separar en sus partes. Por otro, en las ideas eternas e inmutables encontramos sorpresas, es decir, podemos encontrar propiedades imprevistas que tampoco dependen de nuestro entendimiento y voluntad.

---

<sup>27</sup> WILSON, M: *Descartes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990, p. 250-1. “También bajo esta luz debemos entender algunas de las primeras observaciones de Descartes sobre el conocimiento de ‘las naturalezas verdaderas e inmutables’, entidades que tienen una realidad ‘externa’ independientemente de su mente, aún si no existe ningún objeto físico que las ‘tenga’”. Destacado del original.

<sup>28</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones Metafísicas*, Meditación I, AT, IX, 16; OZ 219.

El caso de la simplicidad de las ideas eternas e inmutables lo hemos desarrollado junto con Descartes con el tratamiento que hizo de la objeción de Caterus respecto a la idea de león existente. El criterio de la sorpresa, es decir, propiedades imprevistas, lo expone Descartes con la idea de triángulo afirmando que:

... no deja, sin embargo, de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada de esa figura [triángulo], que es inmutable y eterna, que no he inventado y que de ningún modo depende de mi espíritu, como se ve bien porque se pueden demostrar diversas propiedades de ese triángulo, a saber, que los tres ángulos son iguales a dos rectos, que al ángulo mayor se le opone el lado mayor, y otras propiedades semejantes, las que ahora, quiéralo o no, reconozco muy clara y muy evidentemente que están en él, aun cuando no las haya pensado previamente de ningún modo cuando imagine por primera vez un triángulo. Y, por consiguiente, no se puede decir que las he imaginado e inventado<sup>29</sup>.

No reconocemos todas las propiedades que a la idea de triángulo le pertenecen, aunque con exámenes posteriores si podemos ir las descubriendo. Como refiere la cita que la suma de los tres ángulos interiores es igual a dos rectos, que al ángulo mayor se le opone el lado mayor, son propiedades que no dependen de nuestra voluntad, ni estaban previstas, ni pueden ser alteradas, ni modificadas, ni suprimidas, ni negadas y que conocemos en revisiones posteriores. En consecuencia, si lo único que nuestro entendimiento puede hacer respecto a la idea de triángulo es conocer su naturaleza, forma o esencia determinada y descubrir progresivamente diferentes propiedades que le pertenecen de manera inmutable, el entendimiento no puede ser el creador o causa de esa idea, por lo que nosotros no somos los autores de su esencia ni es una idea inventada, ya que concebimos propiedades nuevas, no previstas. Descartes dice claramente:

Pues aunque pueda concebir un triángulo abstrayendo que sus tres ángulos valgan dos rectos, no puedo negar eso de él mediante una operación clara y distinta, esto es, entendiendo bien lo que digo<sup>30</sup>.

Según Descartes, podemos captar la esencia del triángulo, aunque no captemos la totalidad de sus propiedades. Sin embargo, una vez ante esas propiedades el entendimiento pasivamente debe aceptarlas como pertenecientes a la idea de triángulo y *no puedo negar eso de él mediante una operación clara y distinta*. En consecuencia, la aparición de propiedades imprevistas que el entendimiento descubre es para Descartes un criterio de estar presente ante una naturaleza eterna

---

<sup>29</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones Metafísicas*, Meditación V, AT, IX, 51; OZ 263.

<sup>30</sup> DESCARTES, R: *Respuestas a las Primeras Objeciones*, VP, 98

e inmutable. A esto se suma el criterio descubierto en sus críticas contra Caterus, la simplicidad de la idea.

### **Quintas Objeciones y sus Respuestas**

Las *Quintas Objeciones* son de Pierre Gassendi, matemático, pensador y teólogo francés. Gassendi, defensor del epicureísmo, fue un filósofo empirista notable de la época. Y, dada la calidad del objetor, algunas de sus críticas resultan de las más destacadas, aunque lamentablemente no fueran desarrolladas de la mejor manera. Sin embargo, debemos señalar que un cierto tono burlón en la redacción de las objeciones despertó en Descartes un mal ánimo por lo que, ante certeros señalamientos, las respuestas se caracterizan por una displicencia y desagrado igualmente irónicos<sup>31</sup>.

Al igual que las *Primeras Objeciones* atenderemos solo los aspectos vinculados con nuestro problema. Gassendi comienza la objeción con una vaga y no explícita referencia a la relación entre las ideas eternas e inmutables que propone Descartes con la esencia de las cosas materiales. Señala Gassendi la inadmisibilidad de una naturaleza inmutable y eterna, “que no sea la de un Dios supremo”<sup>32</sup>, que se corresponde a la naturaleza de ciertas esencias que Descartes menciona como la de triángulo.

Diréis acaso que solo afirmáis lo que se enseña a diario en las escuelas, a saber: que las naturalezas o esencias de las cosas son eternas, y que las proposiciones que acerca de ellas se forman poseen asimismo una verdad eterna. Pero eso es difícil de entender. Y, por otra parte, ¿cómo entender que haya una naturaleza humana no habiendo ningún hombre, o que la rosa sea una flor hasta en el caso de que no haya rosa alguna?<sup>33</sup>

Gassendi considera que las ideas que se presentan como eternas no pueden ser verdaderas si no existen en la realidad, es decir, la verdad de una idea depende de un referente en el mundo material. En este sentido la postura no difiere notablemente de la expuesta por Caterus. Podemos ver que Gassendi apoya su objeción en un argumento de la escolástica. Parte afirmando que la naturaleza de las esencias son todas eternas, en tanto existen en la mente de “Dios y que las proposiciones que acerca de ellas se forman poseen asimismo una verdad eterna”. Esta posición,

---

<sup>31</sup> Precisamente en estas objeciones de Gassendi, Garber fundamenta lo que llama el puente roto señalando el fracaso del intento cartesiano por superar la inmanencia. Cfr. GARBER, D: *El Puente Roto*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 1998, cap. VI.

<sup>32</sup> DESCARTES, R: *Quintas Objeciones*, VP, 225. Destacado del original.

<sup>33</sup> DESCARTES, R: *Quintas Objeciones*, VP, 225.

que podríamos calificar de esencialista, genera en Gassendi una duda, se pregunta: si es posible entender una esencia a la que no le corresponda ningún existente. Gassendi objeta que se pueda concebir una esencia sin existencia en el mundo real. Por ejemplo, si no existe un hombre en el mundo no podemos atribuir a nada las propiedades que se creen le pertenecen.

Respecto a esta objeción relacionada con la verdad de ciertas ideas y respecto a la verdad de las mismas, Descartes responde:

Pero, así como los poetas fingen que los destinos han sido impuestos por Júpiter, pero, una vez establecidos, él mismo está obligado a respetarlos, así también pienso yo que la esencia de las cosas, y las verdades matemáticas, no es que sean independientes de Dios, pero, como Dios lo ha querido y dispuesto así, son inmutables y eternas<sup>34</sup>.

Para Descartes, tal como lo reitera en la cita, las esencias de las cosas y las verdades matemáticas son creaciones de Dios, en consecuencia, “como Dios lo ha querido y dispuesto así, son inmutables y eternas”. De manera que la eternidad e inmutabilidad de las verdades depende de una disposición de Dios. La respuesta cartesiana se enfoca en el hecho que la verdad de estas ideas está determinada por Dios, es decir, Dios creó ciertas ideas verdaderas e inmutables que deben ser asumidas como tales, y Dios es el encargado de establecer la esencia de estas ideas.

Gassendi admite que, si bien las existencias no pueden ser eternas, sí lo puede ser su esencia, y al respecto reproduce la posición aristotélico-tomista de la distinción esencia-existencia.

Ya sé que dicen que uno es hablar de la esencia de las cosas, y otro hablar de su existencia, y que están de acuerdo en que la existencia de las cosas no es eterna, pero sí su esencia. Más si ello es verdad, siendo también cierto que lo principal en las cosas es su esencia, ¿qué importancia tiene lo que Dios hace cuando produce la existencia?...<sup>35</sup>

Gassendi admite la distinción esencia y existencia, con una pregunta retórica apoya la posición de que la existencia nada agrega a la esencia, que, por otra parte, afirma como eterna, aunque la existencia no lo sea. De igual manera, Gassendi equiparó la noción de hombre tomada de la experiencia con la noción de triángulo. En este sentido, afirma que la proposición *el hombre es animal*, que corresponde a la esencia del hombre, y *el hombre es* que correspondería a la existencia no pueden excluirse y pues, “cuando se dice que el hombre es, o existe, quiere decirse

---

<sup>34</sup> DESCARTES, R: *Respuestas a las Quintas Objeciones*, VP, 299.

<sup>35</sup> DESCARTES, R: *Quintas Objeciones*, VP, 255.

el hombre animal; y cuando se dice que el hombre es animal, se sobreentiende el hombre que es o existe”<sup>36</sup>.

Esta situación, afirma Gassendi, es la misma que existe en “vuestro triángulo y su naturaleza”<sup>37</sup>

... mas no hay por qué pensar, por ello, que ese triángulo sea algo real, o una naturaleza verdadera, existente fuera del entendimiento, pues solo el espíritu lo ha formado, partiendo de los triángulos materiales que los sentidos le han permitido percibir, y cuyas ideas ha reunido para hacer con ellas una idea común, al modo que acabo de explicar tocante a la naturaleza del hombre<sup>38</sup>.

La crítica de Gassendi la podemos resumir en una alternativa que bien puede calificarse de tradicional porque surca toda la filosofía: o experimentamos triángulos porque tenemos la idea de triángulo o tenemos la idea de triángulo porque la abstraemos de los triángulos que percibimos en el exterior. En nuestro caso Descartes defenderá la primera y Gassendi la segunda.

Ante este cuestionamiento Descartes afirma: “El objeto de las matemáticas puras, como el punto, la línea, la superficie, y lo que está compuesto de tales cosas, no pueden tener existencia alguna fuera del entendimiento”<sup>39</sup>. Para Descartes la naturaleza del triángulo o cualquier otra figura geométrica no existen en el mundo, “jamás ha habido triángulo alguno en el mundo”<sup>40</sup>, por lo que no es del mundo que podemos obtener la esencia ni la naturaleza de ninguna figura geométrica. En la geometría “se demuestran muchas verdades que, como no cambian nunca y siempre son las mismas, no sin razón son llamadas inmutables y eternas”<sup>41</sup>.

Esta postura cartesiana, de la formación de ideas verdaderas sin necesidad de la experiencia sensorial, se confirma en el siguiente texto:

... no estoy de acuerdo en que las ideas de tales figuras hayan sido alguna vez objeto de nuestros sentidos, según se cree vulgarmente. Pues, aunque, sin duda, puede haber en el mundo algunas que sean tal como los geómetras las consideran, niego que las haya a nuestro alcance, salvo, caso, algunas tan pequeñas que no causan impresión alguna sobre nuestros sentidos: pues están compuestas ordinariamente por líneas rectas, y pienso que jamás ha impresionado nuestros sentidos parte alguna de una línea que fuese realmente recta. Y así,

---

<sup>36</sup> DESCARTES, R: *Quintas Objeciones*, VP, 256.

<sup>37</sup> DESCARTES, R: *Quintas Objeciones*, VP, 256.

<sup>38</sup> DESCARTES, R: *Quintas Objeciones*, VP, 256.

<sup>39</sup> DESCARTES, R: *Respuestas a las Quintas Objeciones*, VP, 299.

<sup>40</sup> DESCARTES, R: *Respuestas a las Quintas Objeciones*, VP, 299.

<sup>41</sup> DESCARTES, R: *Respuestas a las Quintas Objeciones*, VP, 300.

cuando a través de una lente miramos las que nos habían parecido más rectas, las vemos irregulares y onduladas<sup>42</sup>.

## Final

El carácter innato de las ideas matemáticas se descubre por dos criterios: la indivisibilidad y la aparición de nuevas propiedades. El criterio de indivisibilidad considera que las ideas innatas no pueden ser analizadas ni separadas en partes por nuestro entendimiento, ya que su esencia se muestra como inmutable.

A esto se une el criterio de las propiedades imprevistas, porque si nosotros somos los creadores de las ideas estaríamos en capacidad de determinar todas las características que le son propias. En el caso del triángulo debemos afirmar que ella presenta ciertas propiedades que no se han hecho presentes la primera vez que la concebimos, pero que descubrimos y de las que no somos sus creadores. Estas propiedades se presentan de manera sorpresiva, esto determina que tanto la idea de triángulo como las propiedades que alcanzamos posteriormente son independientes de quien la piensa.

Ante estos argumentos bien podemos afirmar que las ideas innatas, como la de triángulo, con su verdad eterna e inmutable accesible a la *res cogitans*, posible de ser conocida por todos los seres pensantes, serían fundamento para el racionalismo epistemológico. Este racionalismo epistemológico permitiría fundar una ciencia de valor intersubjetivo y, dada la garantía divina, una ciencia verdadera, al menos para el hombre.

Nuestro autor propuso dos criterios para distinguir las ideas innatas: el de propiedades imprevistas y la simplicidad de las ideas. Sin embargo, hay un caso, propuesto por el mismo Descartes, en el que estos criterios se contradicen, tal es el caso del triángulo inscrito en un cuadrado.

Además, si considero un triángulo inscrito en un cuadrado, no para atribuir al cuadrado lo que sólo le pertenece al triángulo, ni viceversa, sino con el solo propósito de examinar las consecuencias que resultan de la unión de ambos, la naturaleza de esa figura compuesta no será menos verdadera e inmutable que la del cuadrado o el triángulo aislado<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> DESCARTES, R: *Respuestas a las Quintas Objeciones*, VP, 300.

<sup>43</sup> DESCARTES, R: *Respuestas a las Primeras Objeciones*, VP, 98.

Esta idea considerada en base al criterio de divisibilidad no puede ser estimada innata, ya que podemos concebir tanto un triángulo sin el cuadrado como un cuadrado sin triángulo. En cuanto a la consideración de propiedades imprevistas sería una idea innata, ya que presenta ciertas propiedades que son novedosas en ella, como que la superficie del cuadrado es el doble de la del triángulo. Frente a esta ambigüedad se desarrolla una objeción que presenta M. Wilson y que atendemos en la siguiente sección; el interés de esta objeción es que reitera, con nuevos argumentos, posiciones que hemos visto en la crítica de sus objetores directos, Caterus y Gassendi.

### **El Caso del Onk**

Margaret Wilson, para sentar su crítica, apela a lo que llama un Onk, que es el nombre que le da a una forma de vida no terrestre con la que pudiéramos tener contacto. Sin duda, ante la primera visión de un Onk, no nos presenta todas sus propiedades. Cuando se presentan nuevas propiedades al conocerse no pueden ser separadas de él. Según el criterio de propiedades imprevistas, la idea de Onk debería ser una idea innata, ya que se presenta de manera novedosa.

Para Wilson, si la idea del Onk es considerada eterna e inmutable, también debería serlo la idea de hipogrifo, ya que se argumenta que, al igual que no se previeron todas las propiedades del Onk la primera vez que la concebimos, para el hipogrifo solo se consideró una de sus partes y luego se presentaron el resto de sus propiedades<sup>44</sup>.

En defensa de nuestro autor debemos recordar y considerar ciertas afirmaciones que ha expuesto en sus *Meditaciones*:

... se pueden demostrar diversas propiedades de ese triángulo, a saber, que los tres ángulos son iguales a dos rectos, que al ángulo mayor se le opone el lado mayor, y otras propiedades semejantes, las que ahora, quiéralo o no, reconozco muy clara y muy evidentemente que están en él, aun cuando no las haya pensado previamente de ningún modo cuando imagine por primera vez un triángulo. Y, por consiguiente, no se puede decir que las he imaginado e inventado<sup>45</sup>.

En esta cita podemos ver como Descartes afirma que ciertas propiedades del triángulo no se presentaron la primera vez que concibió su idea, sin embargo, posteriormente se hicieron

---

<sup>44</sup> WILSON, M: *Descartes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990, p 254.

<sup>45</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones Metafísicas*, Meditación V, AT, IX, 51; OZ 263.

presentes nuevas características. Estas se presentan de manera clara y distinta, y *quíéralo o no* son reconocidas y aceptadas como pertenecientes a la idea.

Esto nos abre a una nueva interpretación del criterio de las propiedades imprevistas propuesto por Descartes, y es la consideración de que estas nuevas propiedades no pueden dejar de ser aceptadas por Descartes. Esto puede ser considerado como una compulsión psicológica que lo lleva a afirmar y aceptar dichas propiedades. No está en la capacidad del entendimiento dejar de concebir o aceptar estas propiedades imprevistas.

Estas propiedades se me presentan como agregando conocimiento a la idea de triángulo, sin embargo, estas propiedades que no puedo dejar de aceptar no resultan de una deducción lógica sino que se presentan al entendimiento sin que pueda negarlas. La prueba es que, cuando intento conectarlas lógicamente con la idea de triángulo, debo apelar a recursos que van más allá de la definición. De manera que no es el simple hecho de concebir propiedades imprevistas lo que garantiza el innatismo, sino que es la imposibilidad de rechazar o negar estas propiedades y que ellas no resultan de una deducción lógica.

Retomando el ejemplo de Onk propuesto por Wilson, las propiedades que se pueden presentar posteriormente se deducen lógicamente de su propia definición. Por ejemplo, al ser considerado como una forma de vida no terrestre se deduciría que su ambiente es distinto al nuestro; que al ser un ser vivo está en la capacidad de reproducirse, y otras propiedades que se infieren de su definición. En este caso del Onk, al igual que el de *león existente*, sus propiedades se obtienen del análisis lógico que realizamos, y de ello se deriva su aceptación.

Por tanto, no es solo la presentación de nuevas propiedades la que implica el innatismo de una idea sino la incapacidad de negarlas o deducirlas lógicamente. Si la voluntad decide negar estas nuevas propiedades caemos en el error, ya que ellas se presentan ante la *mente atenta*. Al alcanzar estas propiedades ellas no pueden ser negadas y esto que hemos llamado la compulsión psicológica anuncia el error de su rechazo.

Pues aunque pueda concebir un triángulo abstrayendo que sus tres ángulos valgan dos rectos, no puedo negar eso de él...<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> DESCARTES, R: *Respuestas a las Primeras Objeciones*, VP, 98.

En consecuencia, los dos criterios (propiedades imprevistas y simplicidad de la idea), asociados a esa imposibilidad de la mente atenta de negar algunos aspectos cuando se presenta la idea y sus propiedades, serían necesarios en forma conjunta para afirmar la naturaleza verdadera e inmutable de una idea, es decir, para asegurarse que es una idea innata.

### **El Innatismo de las Ideas Matemáticas**

En esta sección queremos destacar la situación de las ideas innatas en la relación que Descartes ha establecido entre verdad y realidad. Para Descartes: “es muy evidente que todo lo que es verdadero es algo, ya que la verdad y el ser son una y la misma cosa...”<sup>47</sup>

De los tres tipos de ideas que considera Descartes solo a las innatas le concede un carácter de verdaderas e inmutables. Como la verdad de las ideas innatas está relacionada con la realidad, Descartes le asigna un contenido real ante la mente, aunque esto no implique correspondencia alguna en el mundo. Esta realidad de las ideas innatas matemáticas las podemos considerar de la siguiente manera: al pensar en una idea innata tal como el triángulo X, es verdadera porque su realidad no es modificable por nosotros. La idea de esta figura geométrica, a su vez, posee ciertas propiedades Y que igualmente son verdaderas y que no podemos negar. Tanto X como Y son innegables a la *mente*.

Lo anterior nos dio una solución a un problema cartesiano como es el fundamento de su racionalismo, pero también nos coloca frente a otro problema en un marco más amplio. En efecto, en más de una oportunidad se ha tratado el tema de que X, una idea innata cualquiera con propiedades Y, no tiene que corresponderse con algo existente en el mundo, es decir, X no tiene que pertenecer a la *res extensa*. Por otro lado, hemos dicho que Y no pertenece al terreno que puede inferirse de la pura actividad de la *res cogitans*, ya que nos vemos obligados a admitirlas, como reiteradamente lo dice Descartes, y le pertenecen a X. En consecuencia, aunque X y Y puedan concebirse no pertenece en su totalidad a la actividad de la *res cogitans*, pues tiene elementos ajenos a ella. Concluye Descartes, que entonces pertenecen a otro ámbito que no es la *res cogitans* ni la *res extensa*, y lo único que le queda disponible en su ontología es que sean creadas por Dios y las podemos conocer en tanto Dios no las otorga de forma innata.

---

<sup>47</sup> DESCARTES, R: *Meditaciones Metafísicas*, Meditación V, AT, IX, 51; OZ 264.

Sin embargo, nadie puede negar que las ideas innatas, como las matemáticas, están vinculadas con el mundo material, al punto que nos permiten fundar otras ciencias tales como la física-matemática de la que Descartes es precisamente su fundador. Es por esto que tenemos que demostrar la relación de las ideas innatas y el mundo material.

En este punto se presenta el problema que anunciamos. Consideraremos las sustancias, extensa y pensante<sup>48</sup>. Tanto la sustancia pensante como la extensa poseen un atributo principal, el pensamiento y la extensión respectivamente. Estos atributos, a su vez, se expresan en diferentes modos. En el caso del pensamiento esos modos son el sentir, afirmar, negar, imaginar, etc., tal como lo describe Descartes; y en el caso de la extensión la forma, el tamaño y la divisibilidad. Por otra parte, las propiedades de la extensión cartesiana coinciden y son expresadas por la geometría euclidiana<sup>49</sup>.

Esto trae como consecuencia que se considere que las nociones geométricas coinciden con las del mundo material y son el fundamento de la física matemática que propone Descartes. De manera que las nociones con que se describe el mundo material en términos geométricos deberían ser un modo de la extensión, incluyendo la noción de triángulo. Es así que las objeciones que hemos considerado de Gassendi cobran nueva fuerza, ya que el triángulo euclidiano es una figura que no es otra cosa que un modo de la extensión. La defensa del innatismo de la noción de triángulo que sostiene Descartes se debilita en términos más amplios de su propia propuesta.

Ante esta dificultad estimamos que la solución puede tener dos posibles vías. La primera, consideramos, se basa en la manera en que Descartes alcanzó la idea de extensión en la Segunda Meditación. Recordando brevemente, la idea de extensión se hizo presente luego de una reflexión e inspección del espíritu, la que permitió unificar la información sensorial recibida y, a su vez, le permitió determinar y afirmar que es el mismo trozo de cera a pesar de los cambios sensibles experimentados. La noción de extensión, en consecuencia, sería una idea del espíritu, y la manera en que podemos vincularla con la res extensa determina lo que podemos conocer de la extensión. Esta idea de extensión bien podría atribuirse a la naturaleza propia del espíritu, para lo cual se

---

<sup>48</sup> En esta presentación del racionalismo cartesiano no consideramos la relación entre la sustancia infinita y la epistemología.

<sup>49</sup> VALLOTA, A: *Mecánica Cartesiana de la Res Extensa*, Editorial Innovación Tecnológica, UCV, Caracas, 2001, p 178.

haría necesaria una indagación más exhaustiva de lo que es el entendimiento. Este será el camino que tomará Kant.

La otra vía a considerar sería una identificación y conexión que ha establecido Dios entre la sustancia pensante y la extensa. En este caso, las nociones innatas que Dios ha colocado serían tales que coincidirían con la extensión y sus modos. Esto sería posible gracias a que estos atributos se encuentran en correspondencia, a su vez, con la naturaleza de Dios. De manera que lo que podríamos conocer de las formas de la naturaleza sería un espejo de esas nociones innatas que Dios ha establecido en nosotros.

De estas dos alternativas consideramos que la postura cartesiana se acerca más a esta última, y que a su vez será la que desarrolle Spinoza, que se apoya en la noción metafísica de Dios. Siendo establecidas estas nociones en nosotros por Dios, ellas no pueden ser falsas.

Descartes pareciera estar consciente de estas debilidades y posibilidades, por lo que reforzará su posición con un nuevo argumento, la idea y la existencia de Dios. Sin embargo, el tratamiento de esta nueva perspectiva como sostén de su propuesta no ha sido el tema que hemos desarrollado. Y este tema no solo fue un problema en la época de Descartes, basta recordar el debate que en 1971 sostuvieron Michel Foucault y Noam Chomsky<sup>50</sup>, dejando en evidencia la importancia del innatismo.

---

<sup>50</sup> Ver en: <https://www.youtube.com/watch?v=gUfAw7hZISw>.

# **Descartes y la Política**

---

Alfredo Vallota

(Universidad Central de Venezuela)

---

## Descartes y la Política

## Descartes and Politics

Alfredo D. Vallota  
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo Recibido: 1 de mayo de 2019.

Artículo Arbitrado: 7 de junio de 2019.

**Resumen:** La figura de Descartes no se incluye entre los pensadores políticos de la Modernidad, a pesar de que se lo considera el iniciador del período. En el trabajo se presentan algunas razones que avalan esta exclusión, pero también otras que intentan corregirla ya que opinamos que se puede leer en el filósofo francés tanto un proyecto socio-político, que estimamos ha sido exitoso en la aceptación, como un fundamento para la vida colectiva, muy coherente con el resto de su pensamiento pero que se distancia de las propuestas que tradicionalmente se tratan en la filosofía política moderna.

*Palabras clave:* Descartes, Política, Filosofía Política, Generosidad, Solidaridad, Amistad.

**Abstract:** Descartes is not included among the political thinkers of the Modernity, although he is considered the founder of the period. In this paper some reasons are presented that endorse this exclusion, but also others that try to correct it, since we think one can read in the French philosopher a socio-political project that we estimate has been successful in their acceptance, as a foundation for the collective life, very coherent with the rest of his thought, but that it is different of the traditional proposals that are considered in modern political philosophy.

*Keywords:* Descartes, Politics, Political Philosophy, Generosity, Solidarity, Friendship.

## Introducción

La figura de Descartes no parece descollar en el pensamiento político, ni en su tiempo ni en la consideración posterior. En su prestigiosa *Historia de la Teoría Política*, G. Sabine no le dedica ningún tratamiento especial y se limita a mencionarlo en temas no vinculadas directamente con el pensamiento político. Más aun, afirma que la filosofía política no tuvo nada que decir en Francia durante el siglo XVII, limitando sus aportes al ámbito de las ciencias, la teología y la metafísica<sup>1</sup>. Claro que en esto Descartes no es el único porque Husserl o Heidegger, a pesar de haber estado francamente activos en política, tampoco escribieron ningún trabajo específico sobre este tema más allá de discursos o declaraciones.

Sin embargo, esta situación no deja de ser enigmática en la obra del pensador que invita a dudar de todo, a librarnos de todos los prejuicios y que inició la revolución en la cultura occidental que conocemos como Modernidad. Habría que preguntarse entonces si, en su origen, la filosofía moderna estuvo separada de la filosofía política moderna, lo que no parece por su coetáneo Hobbes y Locke o si esta ausencia no es tal, sino que forma parte del *Descartes enmascarado*. Es difícil pensar que en el filósofo con el que queda delineado el sujeto moderno no hubiera expresión clara ni tratamiento de la nueva situación que se plantea en la política, que todos los que habrían de reflexionar posteriormente sobre el tema no dejarían de considerarlo un aspecto central. No podemos negar que llama la atención que en el filósofo que provocó el abandono de la filosofía especulativa sobre el Uno y el Ser para volverla sobre el hombre y sus urgencias falte la extensión de sus propuestas al ámbito político.

Los pocos textos en que Descartes explícitamente hace referencia a temas políticos son tardíos, fragmentarios, en muchos casos circunstanciales y no parecen representar ningún proyecto estructuralmente pensado. Dada la universalidad de intereses que abordó Descartes, si no hubiera tal pensamiento político cabe preguntarse por qué no lo hay o si no sería el caso de tener que leer entre líneas para obtener noticia al respecto, puesto que no cabe echar en el olvido la afirmación que hiciera D'Alembert en la *Encyclopedie* cuando dijo que Descartes “había

---

<sup>1</sup> SABINE, G.H.: *Historia de la teoría política*, FCE, México, (3ra Ed. 1996), p. 416.

echado las bases de un gobierno más justo y más feliz que jamás se haya visto establecido”, que señala que efectivamente encontró una propuesta política en nuestro filósofo<sup>2</sup>. Más aun, Hayek estima que, aunque Descartes mismo no aplica su método a temas socio-políticos, su filosofía es el origen del moderno orden social y político enunciada por Hobbes y seguido por Rousseau, al que no duda de calificar de discípulo directo de Descartes<sup>3</sup>. Antonio Negri coincide con Hayek cuando afirma que “nuestro autor [Descartes] funda una ontología política no solo nueva sino distinta; se trata de una ontología de la mediación, no dialéctica sino temporal, progresiva, dirigida a la construcción de la hegemonía de una clase social [la burguesía]”<sup>4</sup>.

Lo que anima este trabajo es la idea que la filosofía cartesiana no debe considerarse como una propuesta a la que le falta el aspecto político sino pensamos que es posible delinear en el filósofo francés un pensamiento socio-político mucho más significativo que el que se le reconoce, pero de una carácter distinto a los considerados por quienes se han ocupado del tema centrados en el poder y el gobierno, su justificación, limitaciones, legitimidad, legalidad, origen, mantenimiento, control, que no son preocupaciones que Descartes haya incluido en sus reflexiones sino, como Negri lo explicita, lo que Descartes ofrece es una ontología política. Es posible que, frente a la literatura vigente en nuestro tiempo que parece subsumir la filosofía a la política, en Descartes nos encontremos con la dependencia que tiene la política de la filosofía que establece sus alcances y fundamentos, no importa que la retórica y el discurso pretendan invertir esta primacía<sup>5</sup>. Sin embargo hemos de ofrecer algunos comentarios de por qué se considera a Descartes un pensador ajeno al quehacer político.

### **Descartes apolítico**

En este apartado atenderemos a lo que podemos calificar como la remisión de la filosofía a la política. En este sentido, sin duda que los textos cartesianos más notables parecen inclinarnos a la opinión de una ausencia de lo político en los intereses de Descartes. En la carta a Picot, que sirve de introducción a los *Principios de la Filosofía*, Descartes esboza su famoso *árbol de la*

<sup>2</sup> D’ALEMBERT, Discours préliminaire de l’Encyclopédie, Ed. L. Ducros, París, (1930), p.104.

<sup>3</sup> Cfr. HAYEK, F. DROIT, législation et liberté. PUF, París (1980), Vol I *Règles et ordre*, Cap. I., p.12.

<sup>4</sup> NEGRI, A.: Descartes político, Akal, Madrid, (2008), p. 5.

<sup>5</sup> Este trabajo se escribe en Venezuela donde desde hace 20 años rige un gobierno cívico-militar totalitario cuyo único objetivo es la conquista, ampliación y mantenimiento del poder en cuyo favor se somete desde el bienestar material de la población hasta toda forma de pensamiento con una represión omniabarcante que se resume en la desaparición de 67 publicaciones periódicas.

*ciencia* y en él no le otorga lugar ni menciona la política. El único texto en el que Descartes trata el tema con alguna atención es un comentario a *El Príncipe* de Maquiavelo en una Carta a Elisabeth de 1646, que le había solicitado su opinión al respecto.

Esta aparente abstención en materia política se soporta muy bien en la lectura tradicional de la obra de Descartes con un marcado peso en su epistemología y ontología, y puede ser interpretada como una manifestación coherente con su filosofía. En este sentido, sabida es la apreciación cartesiana de la historia, a la que distingue claramente del conocimiento que proporciona la ciencia y asemeja al lenguaje, la geografía y a otros saberes que dependen solamente de la experiencia y de la memoria. Por ello, considera que su conocimiento pleno es imposible ya que “la vida de un hombre no sería suficiente para adquirir la experiencia de todas las cosas del mundo”<sup>6</sup>. En consecuencia, la política, que forma parte de lo temporal, de lo histórico, escaparía a toda posibilidad de racionalización y tratar de establecer una disposición racional en ella es un esfuerzo vano según la forma que tiene Descartes de entender al conocimiento. El orden y la verdad se inscriben en lo atemporal mientras que el tema político siempre remite a una espacio-temporalidad determinada y cualquier intento de iniciar una revolución en el orden temporal desde lo atemporal es un desafuero. Ambos órdenes están separados por lo que quedan dos opciones: admitir la provisionalidad permanente de lo moral y político o hacer confluir ambos órdenes. Es claro que Descartes opta por la primera<sup>7</sup>, mientras Vico, Hegel, Marx y el positivismo intentarán la segunda<sup>8</sup>.

A nivel superficial podemos explicar el rechazo cartesiano a la historia como una consecuencia de la identificación que da a la ciencia con la matemática, con un carácter de saber superior al de la política porque en ella *se dan razones ciertas y evidentes*, lo que se pone claramente de manifiesto cuando dice:

---

<sup>6</sup> Cfr. DESCARTES, R.: Investigaciones sobre la verdad, AT. X traducido en *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Ed. Gredos, Madrid, (1987), pp. 94-95. Las obras de Descartes se citan según la edición de Adam y Tannery señalando volumen y página (en adelante AT). También se usan Descartes, *Oeuvres et lettres de Bibliotheque de la Pleiade*, París, 1952 (en adelante Pleiade), las traducciones al castellano de Ezequiel de Olazo y Tomás Zwanck (en adelante OZ) para René Descartes, *Obras escogidas*, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1980 y de José A. Martínez M y Pilar Andrade B. para *Las pasiones del alma*, Ed. Tecnos, Madrid, 1997.

<sup>7</sup> Cfr. VALLOTA, A. D.: *Las éticas cartesianas, Principia #6*, Barquisimeto, (1997), p. 21.

<sup>8</sup> KOJÈVE, A. *Tyrannie et sagesse* en Leo Strauss (Coll) *De la tyrannie*, Ed. Gallimard, París p. 243.

La multitud de votos no es una prueba que tenga valor alguno para las verdades un poco difíciles de descubrir, porque es mucho más verosímil que las haya encontrado un hombre solo que todo un pueblo<sup>9</sup>.

En nuestro tiempo, con casi una idolatría por el voto, las encuestas, las apelaciones a la multitud y el éxito se mide por el número de seguidores en las redes como manera de superar la *debilidad del pensamiento* y la falta de diálogo inteligente, la posición cartesiana choca con la conducta política más difundida y se inscribe francamente en el pensamiento que busca la verdad en el que no reconoce espacio para soluciones mediante elecciones por la mayoría<sup>10</sup>. Descartes seguramente habría adherido a esa crítica que se le hace a una mal entendida democracia como el régimen en que los ignorantes en un tema, siempre que sean mayoría, *saben* mejor lo que conviene al respecto que los sabios que han estudiado el asunto.

A esto se agrega que, en oposición a propuestas historicistas posteriores, Descartes no piensa que las acciones de los hombres se inscriban en esquemas preformados, aunque lo hagan sin saberlo, u obedezcan a leyes que las determinen y que pudieran ser fundamento a una *ciencia política*. En el siglo en que aparecen los primeros intentos de teorías científicas en la política dice en carta a Elisabeth de setiembre de 1646 “los principales motivos de las acciones de los príncipes a menudo son tan circunstanciales y tan particulares que, si uno mismo no es un príncipe o no ha participado durante largo tiempo de sus secretos, no se los podría imaginar”. Descartes subraya el carácter imprevisible, contingente, imprevisto, sorpresivo, casual, de los motivos o móviles de las acciones humanas que se traducen en que la política, por su naturaleza, está condenada a permanecer indecible. Por ello también rechaza de la esfera del conocimiento cuestiones como la astrología o la adivinación del futuro y, a pesar de comentar las dos grandes biblias de la filosofía política de la época, no parece que *Le Prince* y el *De Cive* le abran nuevos

---

<sup>9</sup> DESCARTES, R.: Discurso del Método, II Parte, AT. VI, 16: OZ, 147.

<sup>10</sup> Un caso a los que Descartes se opone en favor de la verdad contra el imperio de la mayoría se ejemplifica en Venezuela, sin que siquiera haya reclamos, en el Reglamento General de la Ley Orgánica de Educación, Gaceta Oficial N° 36.787 de fecha 15 de septiembre de 1999 que en su Título III Capítulo V Sección Quinta que establece en el Artículo 112. “Cuando el treinta por ciento (30%) o más de los alumnos no alcanzare la calificación mínima aprobatoria en las evaluaciones parciales, finales de lapso o revisión, se aplicará a los interesados dentro de los tres (3) días hábiles siguientes a la publicación de dicha calificación, una segunda forma de evaluación similar, sobre los mismos objetivos, contenidos y competencias...” que implícitamente señala que el 30% del estudiantado, y no la verdad, establece cual es la respuesta correcta. Este modelo domina la educación en que la que impera en que todo el que ingresa en una institución educativa, desde la primaria hasta la universidad, necesariamente debe egresar sin necesidad de satisfacer los requisitos más básicos de conocimiento. Opera como una *fábrica* sin control de calidad ni en la *materia prima* que ingresa ni en los *resultados* ofrecidos.

horizontes en sus consideraciones. Claro es que no deja de llamar la atención que Descartes dedicara su último libro a las *pasiones* cuya consideración, por ejemplo, para Hobbes, constituye el fundamento de la ciencia política.

Esta posición cartesiana se sigue de la separación que hace del hombre del orden de la naturaleza en el que el aristotelismo lo había inscripto y que sigue siendo el patrón de muchas corrientes en nuestros días, en particular desde la aparición del darwinismo. Para Descartes el hombre libre escapa a toda determinación de sus acciones por parte de abstracciones inasibles como Dios, el Destino, la Naturaleza, una causa final heterogénea o la Historia, y no se inscribe en un orden que el hombre debe inexorablemente ejecutar. Como dice en carta del 15 de setiembre de 1645 a Elisabeth:

si imaginamos que más allá de los cielos no hay nada más que los espacios imaginarios, y que todos esos cielos no fueron hechos para servir a la tierra ni la tierra a los hombres, entonces nos inclinamos a pensar que esta tierra es nuestra principal residencia y esta vida la mejor; y que en lugar de conocer las perfecciones que verdaderamente están en nosotros uno atribuye a las otras criaturas imperfecciones que no tienen para elevarse sobre ellas y pretender ser consejero de Dios, y tomar con él la carga de conducir al mundo, esto causa infinidad de vanas inquietudes y enfados<sup>11</sup>.

Para Descartes, el espíritu humano no se inscribe en la *naturaleza* y la interioridad tiene una dimensión sin medida, por lo que las almas son inconmensurables entre sí y no puede haber conflictos de poder entre ellas.

Algo que también hemos de descartar es que Descartes, interesado en las ciencias, los principios del conocimiento y la metafísica, no abordó el tema político, ni otros, por que los dejaba para otros especialistas. En el siglo XVII tal cosa como una *filosofía política* era un dominio vacío ya que recién en el siglo siguiente el tema político adquiriría autonomía del resto de las preocupaciones filosóficas. Pero nada de esta autonomía encontramos en Hobbes, Locke, Spinoza ni tampoco en Descartes ya que no se consideraban, como lo hacemos en la actualidad, filósofos *especialistas* en tal o cual área.

Tampoco debe tomarse la conducta cartesiana como solipsismo o sinónimo de desinterés social. Al adoptar a la razón como la alternativa para alcanzar soluciones, que se pueden encontrar en soledad, estima que estos provechos se pueden socializar comunicándoselos a los

---

<sup>11</sup> DESCARTES, R.; Carta a Elisabeth, 15 de septiembre 1645, AT III, 606.

otros porque ellos son capaces de analizar, evaluar y criticar lo que se propone dado que “el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo”<sup>12</sup>. Esto es algo que Descartes encuentra no solo necesario sino también conveniente hacer porque afirma:

Se puede conocer que estas críticas serían útiles no solo para hacerme conocer mis faltas, sino para que, si tengo algo bueno, los demás alcanzaran una mayor inteligencia de ello; y como pueden ver más que un hombre solo, si comenzaran desde ahora a servirse de ella me ayudarían también con sus inventos<sup>13</sup>.

Esta capacidad crítica que se instala con la entronización de la razón no excluye a la política, pero la hacen subsidiaria de una actitud crítica en general que extiende a todos y cada uno de los seres humanos y a todos y cada uno de los asuntos que le conciernen. Claro que este sometimiento a crítica está lejos de, como sucede en nuestros días, lanzar ideas poco pensadas, ocurrencias o apenas esbozos para que los demás los completen sino, por el contrario, impone en el pensador que propone una fuerte presión puesto que debe prever esas objeciones para resolverlas antes de que se presenten y poder sostener con firmeza sus opiniones como declara en la segunda regla de su moral provisional. Por ello es que Descartes dice que:

Rara vez ha ocurrido que me hayan objetado algo que yo no hubiese previsto en absoluto, a no ser alguna cosa muy alejada de mi tema; de manera que casi nunca he encontrado ningún crítico de mis opiniones que no me pareciera menos riguroso o menos equitativo que yo mismo.<sup>14</sup>

Así, podemos entender que el desprecio al voto no implica una toma de posición política sino un modo de entender la investigación de la verdad y que impone tanto a la propuesta como al voto la condición de saber fundado.

### **Conformismo político de Descartes**

Descartes también pareciera inscribirse claramente en el conformismo político y varios textos avalan esta opinión. Si atendemos a su *moral provisional*, su primera disposición establece:

Obedecer las leyes y costumbres de mi país conservando con firmeza la religión en la que Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde mi infancia y rigiéndome en todo lo demás según las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso que fuesen

---

<sup>12</sup> DESCARTES, R.: Discurso del Método, I Parte, AT. VI, 1: OZ, 135.

<sup>13</sup> DESCARTES, R.: Discurso del Método, VI Parte, AT. VI, 68: OZ, 189.

<sup>14</sup> *Ibid.*

comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tendría que vivir<sup>15</sup>.

Por supuesto que la regla tiene la debilidad propia de su provisionalidad, cuyos aspectos hemos tratado en otra parte<sup>16</sup>. Sin embargo, en el texto se asoma una pasividad que sería señal de desinterés por las normas de la vida colectiva, a la que está dispuesto a aceptar resignada y acríticamente en aras de desarrollar su proyecto personal. Tampoco defiende ninguna posición particular, ni siquiera religiosa, “sino obedecer las leyes y costumbres de mi país conservando con firmeza la religión en la que Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde mi infancia”, sea cual sea la fe o el gobierno. Cuando Descartes habla de la publicación de su obra *Le Monde*, deja sentado que estimaba que en su escrito no había “nada perjudicial a la religión ni al Estado” pero, cuando *personas de autoridad* (El Santo Oficio) desaprobaron algunas opiniones similares a las suyas, decidió cambiar la resolución de darlo a conocer<sup>17</sup>. No solo esto sino que da también razones por las que hay que aceptar las leyes y normas como son porque remedian “la inconstancia de los espíritus débiles” y hacen posible la realización “de promesas o contratos” para seguridad del comercio o relaciones entre los habitantes de una comunidad, que no están lejos de las razones esgrimidas por Hobbes para fundar su contrato social<sup>18</sup>.

Claro es que Descartes sabe que, por otro lado, está proponiendo una verdadera revolución en la filosofía, pero anticipa que lo que es bueno de realizar en el fuero interno no siempre lo es en cuestiones de política y dice:

Ante este ejemplo me convencí de que no sería verdaderamente razonable que un particular se forjara el propósito de reformar un Estado cambiándolo todo desde los fundamentos y derribándolo para enderezarlo; ni siquiera tampoco de reformar el cuerpo de las ciencias o el orden establecido en las escuelas para enseñarlas; pero en cuanto a lo que se refiere a todas las opiniones que yo había admitido hasta entonces en mi creencia, no podía hacer nada mejor que emprender una buena vez su supresión para sustituirlas después por otras mejores...<sup>19</sup>

Parece clara la contraposición que hace nuestro filósofo entre la revolución que intenta en lo personal y el apartarse de lo que atañe a los asuntos de la vida pública, en la que recomienda admitir las leyes y costumbres vigentes rechazando cualquier afán personal de reformarlas.

<sup>15</sup> DESCARTES, R.: Discurso del Método, III Parte, AT. VI, 23: OZ, 152.

<sup>16</sup> Cfr. VALLOTA, A. D.: Las éticas cartesianas, *Principia* #6, Barquisimeto, (1997), p. 16.

<sup>17</sup> DESCARTES, R.: Discurso del Método, VI Parte, AT. VI, 60: OZ, 183.

<sup>18</sup> DESCARTES, R.: Discurso del Método, III Parte, AT. VI, 23-24: OZ, 152-153.

<sup>19</sup> DESCARTES, R.: Discurso del Método, II Parte, AT. VI, 13: OZ, 145.

Descartes rechaza explícitamente la ambición de “ser consejero de Dios, y tomar con Él la carga de conducir el mundo”, ya que esto solo causa de una infinidad de vanas inquietudes y disgustos<sup>20</sup>. En esta posición cartesiana no podemos dejar de reconocer la influencia de Epicuro<sup>21</sup>, que también es posible de testimoniar en otros puntos de su moral provisional<sup>22</sup>. El sabio cartesiano se identifica con el epicúreo libre y plenamente autárquico, trabajando en soledad, o privadamente, aspirando a la liberación de necesidades, o reduciéndolas lo más posible, en particular las impuestas por otros sin maestría ni autoridad<sup>23</sup>.

Pero también cabe interpretar esta sentencia como que la verdadera revolución debe empezar por cambiarse uno mismo y solo luego intentar cambiar el todo, muy al contrario de lo que ha sucedido con muchas revoluciones en la historia que han comenzado tomando el poder del estado para luego justificarse tratando de cambiar a los ciudadanos, o también con los pseudo-revolucionarios, tan frecuentes en nuestras latitudes, que han pretendido cambiar todo menos ellos mismos. De hecho, en el Discurso del Método, justificando una cierta reticencia a la publicación de sus logros, recrimina a quienes intentan grandes reformas en la cosa pública:

Por esto no podría de ninguna manera aprobar esos temperamentos atropellados e inquietos que, sin ser llamados por nacimiento ni fortuna al manejo de los negocios públicos, no dejan de forjar siempre en su mente alguna nueva reforma<sup>24</sup>.

En primer lugar, es claro el rechazo que siente Descartes por los intentos reformadores surgidos de la falta de reflexión, producto de personas que arrastran a los otros tras impulsos emocionales, carentes de adecuado análisis y a los que llama “temperamentos atropellados”. Pero llama la atención que Descartes no solo rechace a estos peligrosos reformadores sino también el papel que le asigna a la fortuna y al nacimiento como fuente de legitimidad de los encargados de la administración de los negocios públicos.

La defensa del nacimiento como legitimadora del manejo de los negocios públicos pareciera señalar cierta cualidad hereditaria, o innata, para este menester así como también se da para otras actividades, tal como se intenta evaluar en nuestros días con los estudios de aptitudes al

<sup>20</sup> DESCARTES, R.: Carta a Elisabeth, 15 de septiembre 1645, Pleiade 1206.

<sup>21</sup> Cfr. LAERCIO, D. *Epicuro, Carta a Pitocles* en Vida de los filósofos más ilustres, Libro X.

<sup>22</sup> Cfr. VALLOTA, A. D.: Las éticas cartesianas, *Principia* #6, Barquisimeto, (1997), p. 16.

<sup>23</sup> Cfr. BRUN, L.: *L'Epicurisme*, PUF, París, (6ta Ed. 1979), p. 108.

<sup>24</sup> DESCARTES, R.: Discurso del Método, II Parte, AT. VI, 15-16: OZ, 146.

momento de elegir oficios o carreras profesionales<sup>25</sup>. Por su parte, la fortuna sería la que animaría, si cabe, toda pretensión de apoderarse del poder porque nadie puede saber si será exitoso en el intento antes de realizarlo. Sin embargo, no debemos dejar de lado que Descartes también adjudica a la fortuna la causa de otros logros, lo que es coherente con su posición de la igualdad entre los hombres y atribuye lo que ha obtenido en la persecución del conocimiento de la verdad a “batallas en la que he tenido la fortuna de mi lado”<sup>26</sup>.

El peso que le asigna a la suerte no pareciera ser sino una manera de referirse a las circunstancias que favorecen las acciones de algunos hombres “a los que Dios ha dado gracia y celo suficientes para ser profetas”<sup>27</sup>. No comparto la afirmación que hace Kennigton<sup>28</sup> de que Descartes está influenciado por Maquiavelo en su apreciación del papel que juega la fortuna en la política, entre otras cosas porque Descartes afirma que leyó a *El Príncipe* años más tarde, en 1646, a solicitud de la Princesa Elisabeth<sup>29</sup>. Más bien pareciera señalar, siguiendo lo que dice acerca de su conducta, que nuestras aspiraciones no deben ser las de promover grandes reformas en los otros sino la de desarrollar nuestros propios pensamientos, buscar nosotros mismos nuestra vía a la verdad para dar luego a conocer los resultados, no lejos de la propuesta de Epicteto para quien la felicidad no puede radicar en aquello que no depende de nosotros como son nuestros logros<sup>30</sup>. La manera en que los otros la reciban y acepten es lo que determina el éxito reformador, pero tal no debe ser la meta que nos fijemos ya que esta aceptación depende no solo de la bondad de los argumentos sino de tantos factores y prejuicios que bien puede calificarse de *fortuna* el

---

<sup>25</sup> Cabe recordar la anécdota que se recuerda de Diógenes El Cínico que, capturado por piratas, cuando se intentó venderlo como esclavo y le preguntaron qué sabía hacer respondió “*mandar por lo que, el necesite un amo que me compre*”.

<sup>26</sup> DESCARTES, R.: Discurso del Método, VI Parte, AT. VI, 67: OZ, 188.

<sup>27</sup> DESCARTES, R.: Discurso del Método, VI Parte, AT. VI, 61: OZ, 184.

<sup>28</sup> KENNIGTON, R.: *René Descartes* en Strauss, L. Y J. Cropsey (comp.) Historia de la filosofía política, FCE, México, (1993), p. 402.

<sup>29</sup> DESCARTES, R.: Carta a Elisabeth, septiembre 1646, Pleiade 1236.

<sup>30</sup> Cfr. DESCARTES, R.: Las pasiones del alma, Art. CXLVI: “Pero, Como la mayor parte de nuestros deseos se extienden a cosas que no dependen forzosamente de nosotros, ni todas del prójimo, debemos distinguir en ellas exactamente lo que solo depende de nosotros, con el fin de extender nuestro deseo únicamente a esto”.

éxito público<sup>31</sup>. Solo la fortuna es responsable de que contemos, o no, con la aprobación de los otros, por lo que no debe ser nuestra meta buscarla<sup>32</sup>.

En cuanto a las relaciones sociales, Descartes menciona en la sexta parte del *Discurso* que hay “una ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres en la medida que está a nuestro alcance que reitera un poco más adelante diciendo que cada hombre está obligado a procurar el bien de los demás en cuanto está en su poder y que propiamente no vale nada el que no es útil a alguien”. Pero hemos de reconocer que esta es la única mención categórica en este sentido. Esta explícita obligación, a la que todos estaríamos sometidos, aparece esta sola vez, y lo hace sin fundamentarla ni sostenerla con ningún argumento, aunque es la que tiene la responsabilidad de que haya consentido en publicar sus trabajos. En efecto, declara que por esta obligación es que publicó los ensayos que aparecieron con el *Discurso*, lo que no era de su interés inmediato ya que, no estando inclinado a buscar la fama, le podrían haber acarreado discusiones y polémicas que lo harían perder el tiempo en la persecución de otros intereses que le eran más caros<sup>33</sup>.

Pero este argumento no lo reitera en ocasión de la publicación de sus *Meditaciones Metafísicas* ni de ninguna otra obra. De hecho, con su aparición busca también obtener alguna repercusión pública que pudiera ayudarlo en sus esfuerzos, por lo que la obligación parece atenuada. Por otro lado, también condiciona la obligación a ciertas posiciones previas que se puedan adoptar, como la de desear el bien de los hombres, ya que dice:

Todo lo cual pensaba hacer conocer mediante el tratado que había escrito y mostrar tan claramente la utilidad que el público pudiera obtener de él, que obligase a todos los que desean en general el bien de los hombres, es decir, todos los que son realmente virtuosos y no en apariencia ni solo por la opinión, tanto a comunicarme de las que ya hayan hecho como a ayudarme en la búsqueda de las que quedan por hacer<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Cfr. DESCARTES, R.: *Discurso del Método*, VI Parte, AT. VI, 68: OZ, 189: “Pues, aunque casi todos son tan evidentes que basta entenderlos para creerlos y que no hay ninguno del que no crea poder dar demostraciones, sin embargo, como es imposible que sean concordes con todas las diversas opiniones de los demás hombres, preveo que a menudo estaré distraído por las oposiciones que suscitarán”.

<sup>32</sup> Esta posición queda claramente de manifiesto en la tercera de las reglas que adopta Descartes en su moral provisional, con una clara influencia de Epicteto en la determinación de lo que consiste el soberano bien, en la que Descartes recomienda tratar siempre de vencerse a uno mismo más que a la fortuna o intentar modificar el orden del mundo ya que nada hay enteramente en nuestro poder sino nuestros pensamientos. Cfr. VALLOTA, A. D.: *Las éticas cartesianas, Principia #6*, Barquisimeto, (1997), p. 16.

<sup>33</sup> DESCARTES, R.: *Discurso del Método*, VI Parte, AT. VI, 66: OZ, 187-8.

<sup>34</sup> DESCARTES, R.: *Discurso del Método*, VI Parte, AT. VI, 65: OZ, 187. (Subrayado nuestro)

De manera que la ley que estableció antes parece presentarse como una obligación hipotética, ya que no brinda razones por las que todos debamos desear el bien de los hombres sin condicionamientos, aunque la califique de una conducta virtuosa<sup>35</sup>. Por otra parte, no se trata de un bien común a todos los hombres, sino el *bien de los hombres*, de cada uno de ellos. Con ello, no cabe duda que se refiere a lo que cada uno ha buscado en su particular, dentro o independiente de la sociedad, que parece identificarse con la seguridad, satisfacción de necesidades, comodidades, salud, larga vida, confort, como veremos más adelante. De manera que esta ley de benevolencia que Descartes parece sostener tiene poco que ver con los lineamientos clásicos de la virtud o con la norma del Bien Común. Atender al bien de los hombres parece una obligación doblemente condicionada ya que nos obliga si aceptamos el fin de la utilidad y si se aceptan los frutos que propone para la ciencia<sup>36</sup>.

Habiendo presentado un conjunto de aspectos de la posición cartesiana que avalan un cierto desinterés de nuestro filósofo por la política, al menos tal como la vemos hoy centrada en la toma y conservación del poder, en las formas institucionales para ejercerlo, son las maneras de justificarlo, queremos señalar que también es posible encontrar en nuestro filósofo lineamientos para fundamentar la vida colectiva, aunque no sean los que la marcha del pensamiento haya destacado posteriormente.

### **Descartes político**

Es el turno de remitir la política a la filosofía y son varios los aspectos presentes en la obra cartesiana que permiten derivar una filosofía política o, por lo menos, una repercusión política de su filosofía. En principio podemos señalar que en Descartes encontramos una anticipada refutación de las teorías políticas que sostienen la preeminencia de la pertenencia de cada uno a un colectivo, una comunidad, o una totalidad pretendidamente objetiva por sobre el individuo. En esto Descartes nos presenta una concepción de la individualidad y de la libertad que mucha filosofía contemporánea rechaza en favor de una inmersión en comunidades, etnias o grupos que

---

<sup>35</sup> Aunque no en este momento de su vida sino años después, Descartes en Carta A Elisabeth de agosto de 1645, AT. IV, 263; OZ, 431-432, define la virtud en estos términos: “Que cada uno tenga la firme y constante resolución de ejecutar todo lo que la razón le aconseje sin que las pasiones o los apetitos lo aparten de ello; y creo que la firmeza de esta resolución es lo que debe tomarse como virtud, aunque no conozco a nadie que lo haya explicado así alguna vez”.

<sup>36</sup> Cfr. KENNIGTON, R.: *René Descartes* en Strauss, L. Y J. Cropsey (comp.) Historia de la filosofía política, FCE, México, (1993), p. 408.

muchas veces parece más retórico, metafórico o literario que sustentable. Nada hay en Descartes que permita favorecer la preeminencia de un *cuerpo social*, o *cuerpo místico* o *voluntad popular* o colectivo alguno que pretenda someter al individuo sea en el ámbito político, social o religioso. La filosofía cartesiana es la instalación del sujeto como centro y la sociedad cartesiana se compone de *individuos*, no de *miembros*, conformando una democracia filosófica antes que la política y esto se anuncia claramente en la primera regla de su método “no recibir jamás ninguna cosa como verdadera que yo no la conociese como tal”<sup>37</sup>. El poder constituyente y fundante para Descartes se encuentra en el sujeto que conoce, que instituye la verdad y se reúne con los otros en ejercicio de su racionalidad y de una voluntad generosa. A la larga, contra viento y marea y a pesar de los pesares, un hombre es el único dueño y responsable de su voto, de su vida.

Antes de pasar a detallar estos temas hemos de tener presente otro aspecto importante de su metafísica. El Dios cartesiano no puede ser fuente de sugerencias para delinear nuestra vida en común ni ser un *Buen Dios* que pueda servir de modelo y mentor. Por supuesto que para Descartes Dios hace el Bien, pero no lo hace sometido a ningún principio que rija su acción y que podamos conocer para que sea nuestro inspirador<sup>38</sup>. El Dios cartesiano hace el bien sin ningún modelo y no se parece en nada al Dios de la religión tradicional puesto que no solamente crea las existencias sino también las esencias, el Bien, la Verdad, la Belleza y lo hace sin ninguna coacción. Es por esto que nos es incognoscible y en nada ayuda a que podamos examinar lo que hacemos y lo que debemos hacer a la luz de su modelo, excepto en aquellos casos en que el monarca se asuma como un dios, que ha pasado y sucede. De esta forma, toda pretensión de Verdad, de Bien, de Belleza será *municipal*, como diría Montaigne, porque ninguna puede aspirar a tener la validez en lo perfecto, lo universal, lo eterno, es decir, identificarse con las reglas de acción divina que desconocemos. En consecuencia, debemos arreglar nuestros asuntos y conflictos entre nosotros. Hoy diríamos, Descartes es partidario de la separación de la iglesia del estado y en nada compartiría la tan frecuente muletilla *si Dios quiere* de dirigentes políticos y ciudadanos en general. En todo caso pienso que aprobaría algo como *si la fortuna nos sonrío*.

Ante los conflictos colectivos hay abiertos dos caminos para evitar enfrentamientos y combates: la persuasión (hacer *hacer*) y la disuasión (evitar que se *haga*). La persuasión es el

<sup>37</sup> DESCARTES, R.: Discurso del Método, VIII Parte, AT. VI, 13 OZ, 149.

<sup>38</sup> Cfr. VALLOTA, A.: *La Cuarta Meditación*, Revista Venezolana de Filosofía, Universidad Simón Bolívar, Caracas

convencimiento de que la colaboración es más efectiva que el antagonismo porque el otro acepta nuestros puntos de vista, o concertamos uno común, y es el camino de los que creen en un Dios o en una verdad, ya sea la Buena Nueva, la Iluminación mesiánica, la perfección posible, la Revolución o una ideología. Es la vía de los grandes líderes dueños de alguna verdad, de los creyentes en una religión, en una meta común, que encarnaron Erasmo, Leibniz, Lessing, Rousseau, y a veces, Lenin o Hitler. Pero es bueno reconocer que la persuasión puede ser camino a la coacción ya que si la persuasión no alcanza para lograr el consenso al que se aspira siempre se puede forzar, obligar, imponerlo por la fuerza<sup>39</sup>.

La divinidad que Descartes concibe lo conduce a la segunda alternativa, la disuasión, que siempre es más urgente para evitar la catástrofe y más acorde con la existencia solitaria del sujeto en su individualidad. Es precisamente este sujeto, cuya esencia es el Buen Sentido, el que puede juzgar negativamente las masacres, los sufrimientos inútiles, las hambrunas, o la miseria. Este sujeto no puede saber de lo Absoluto ni acceder al conocimiento de lo perfecto por lo que sólo le queda el camino de entenderse con el otro o, al menos, disuadirlo cuando pretende perjudicar a alguien o emprender un camino errado<sup>40</sup>. Ante la ausencia de un Soberano Bien Común<sup>41</sup> que nos reúna, solo queda evitar la catástrofe por la disuasión y la generosidad, que Descartes asocia a un ideal de *nobleza* consecuencia del amor a la verdad<sup>42</sup>.

El pensamiento cartesiano tiene, en este sentido, un tono heroico. El hombre, cuya esencia Descartes ha descubierto a través de un camino distinto al de la tradición y a partir de la finitud

---

<sup>39</sup> Esta preocupación es la que gira en torno a lo que se llama en occidente una *guerra justa*, es decir, la justificación moral de la guerra que va en contra de los valores pacifistas del Nuevo Testamento pero que fuera tratada por Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Francisco Suarez y Hugo Grocio. Aunque la guerra acarrea consecuencias indeseables y contrarias a la justicia se buscan razones que la justifiquen. Tomás, siguiendo a Agustín las resume en una autoridad iniciadora legítima por una causa justa y guiada por una intención recta a las que Suarez agrega la legítima defensa que Hugo Grocio analiza en su *De iure belli ac pacis*. Cfr. N. BUENO GÓMEZ: *La intervención de occidente en las guerras actuales: Justificación política y respuesta de la sociedad civil* en Pensamiento Vol 72, # 272 (2016), Madrid, p.679.

<sup>40</sup> Cfr. GLUCKSMANN, A.: *Descartes c'est la France*, Flammarion, París, (1987), p.19.

<sup>41</sup> DESCARTES, R.: Carta a Cristina de Suecia, 20/11/1647, AT. V, 81, OZ 471: "Se puede considerar la bondad de cada cosa en sí misma, sin referirla a otra, sentido en el cual es evidente que es Dios el soberano bien, ya que es incomparablemente más perfecto que las criaturas; pero también se la puede referir a nosotros, y en este sentido no veo que debamos estimar como bien sino lo que nos pertenece de alguna manera y que es tal que tenerlo resulta para nosotros una perfección".

<sup>42</sup> Cabe señalar que el calificativo de *noble* para una conducta ha perdido vigencia por la noción de jerarquía que encierra en favor de *dignidad* humana, más democrático y que se adapta mejor al relativismo moral dominante en muchos círculos. Cfr. VALLOTA A. La ética individualista, Conferencia organizada por la *Fundación Filosofía en la Ciudad*, Centro Cultural Chacao, 2018.

que lo hace dudar y equivocarse, que no es maestro de La Verdad (aunque puede alcanzar algunas), no tendrá como meta elevarse a las Formas etéreas e inmaculadas del platonismo ni al Dios perfecto del cristianismo, sino construir su destino en la vorágine de la propia existencia. La apuesta cartesiana es cruzar ese abismo evitando ceder al vértigo. Para lograr su objetivo, Descartes no vaciló en su oportunidad en enfrentarse al Genio Maligno para desafiarlo en sus propias trampas y superó las dudas más profundas y radicales para que el hombre pudiera decir *Yo* como punto de partida de la construcción de su propia existencia. La duda, que es universal, se supera con el conocimiento del individual concreto, que es el sujeto que duda. Descartes funda la verdad que supera el escepticismo de entonces, y el de nuestros días en el que Dios *ha muerto*, en el *Cogito*, iniciando un nuevo período de la historia que tiene como protagonista al sujeto bien pensante, no solo porque piensa bien sino porque piensa en su bien.

Visto en términos contemporáneos, frente al Eros, pulsión de vida, triunfo de la síntesis sobre el análisis, de lo eterno sobre lo temporal, la filosofía cartesiana parece anunciar que ese Eros tiene los ojos vendados, que es más una ilusión que una elevación, que lo analítico debe anteceder a lo sintético, que la disuasión es a lo más que los espíritus finitos que habitamos en la oscuridad pueden aspirar. Más cercano al cristiano *Ayúdate, Dios te ayudará*, para Descartes lo que pareciera representar mejor nuestra existencia es la sentencia de Rabelais “Ayúdate, o el diablo te romperá el cuello”<sup>43</sup>. No se trata de optimismo ni de pesimismo, sino de métodos dispares para enfrentar la existencia: por un lado la estrategia del Amor, que vuela más y más alto, más y más poderoso, y cuyo objeto es la perfección, como luego será en los románticos<sup>44</sup>, y la estrategia de quienes, como Descartes, aspiran a obtener lo máximo de nuestra finitud, de nuestras limitaciones, rechazando por anticipado, como lo dice su crítico R. Rorty, “el intento imposible por parte de un ser condicionado de vivir de acuerdo a lo incondicionado”<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Desde una perspectiva biográfica, quizás los acontecimientos que marcaron al joven Descartes y contribuyeron a esta posición fueron su experiencia de la caída del breve reinado de Federico V, Elector Palatino, Soberano de Bohemia, Rey de Invierno, con cuya hija Elisabeth, exilada en Holanda, mantendrá una rica correspondencia. Durante su reinado, Praga se hizo centro de una pansofía que incluyó estudios ocultistas, mágicos, astrológicos, científicos, religiosos, filosóficos que el triunfo del Emperador Fernando II destruyó y reprimió en el inicio de la Guerra de los Treinta Años. Sin duda que el fracaso de las alternativas de corte renacentistas que se pretendía en el crisol de Praga (alquimia, astrología, esoterismos diversos, etc.) intentadas para salvar la sabiduría universal fue importante en los esfuerzos que encararía Descartes. Cfr. DESCARTES, R.: *Discurso del Método*, I Parte, AT. VI, 9: OZ, 141.

<sup>44</sup> DESCARTES, R.: Carta a Elisabeth, 156/9/1645, Pleiade 1205: *El verdadero objeto del amor es la perfección*.

<sup>45</sup> RORTY, R.: *El pragmatismo*, una versión, Editorial Ariel, Barcelona, (2000), p. 9.

Es por lo anterior que estimamos poder encontrar en Descartes una propuesta política, cierto que, a partir de un material muy escueto, pero no despreciable. Aunque cabe aclarar que, a diferencia de los pensadores políticos que presentan a la sociedad como una totalidad superior a sus miembros, Descartes hará valer la libertad-individualidad como “el mayor de todos nuestros bienes”<sup>46</sup>. En este marco cobra otro sentido el rechazo que hace de quienes aspiran a reformar la sociedad y asumirse como profetas de nuevos tiempos, que vimos antes, una noción que encontramos explícita en su moral provisional. Eso no puede ser aspiración sino resultado de la fortuna que hace que los otros asuman nuestras propuestas como suyas o de que logremos persuadirlos, aunque ya vimos los peligros que acarrea.

De manera que la posición cartesiana sería en el fondo una protesta contra toda forma de totalitarismo que conciba al individuo como un miembro indiferenciado de un cuerpo social. Su propuesta sería la de constituir una verdadera teoría de la individualidad humana, para lo cual la filosofía tuvo primero que hacer que el sujeto pudiera decir *Yo* con sólido fundamento rechazando todo tipo de alienación en la totalidad para concluir visitando sus pasiones. Así visto, Descartes estaría anticipándose como defensor de los derechos inalienables del hombre y oponiéndose a todo intento de re-absorber al individuo en la sociedad, el Estado, la clase social, o cualquier otra modalidad de conjunto<sup>47</sup>. En este sentido se inscribe su observación sobre la política de Hobbes que realiza en carta a un jesuita en 1644 en la que lo considera al inglés mucho mejor en Moral que en metafísica o física pero con quien no coincide en sus principios que lo llevan a considerar al hombre como intrínsecamente malo para justificar el poder del Estado, que son las mismas posiciones que critica a Maquiavelo en carta a Elisabeth<sup>48</sup>.

La consideración de Maquiavelo no se limitó a satisfacer las inquietudes de la princesa, aunque se tratara de una mujer brillante de su época que sin duda fue para Descartes un notable estímulo e inspiración. Recordemos que, luego de una primera oposición, el florentino había sido reivindicado por pensadores como Juste Lipse y Charron que favorecían la distinción entre lo que son *razones de estado* y *razones morales*, algo que fue muy bien utilizado por Richelieu para

<sup>46</sup> DESCARTES, R.: Carta a Cristina de Suecia, 20/11/1647, AT. V, 84, OZ 473: “El libre albedrío es de suyo la cosa más noble que pueda haber en nosotros, tanto que nos hace semejantes a Dios y parece eximirnos de estar sujetos a Él y que, por consiguiente, su buen uso es el más grande de todos nuestros bienes, es también el más propiamente nuestro y el que más nos importa, de donde se sigue que sólo de él pueden provenir nuestros mayores contentos”.

<sup>47</sup> Cfr. GUÉNANCIÀ, P.: Descartes et l'ordre politique, PUF, 1983.

<sup>48</sup> Cfr. DESCARTES, R.: Carta a Elisabeth, 9/1646, Pleiade 1237.

colocar al éxito como única justificación de las acciones políticas. De hecho, en 1641 Richelieu había solicitado al canónigo Machon que escribiera una *Apología de Maquiavelo*, al que se unieron trabajos de otros amigos del Cardenal, como Silhon y Guez de Balzac<sup>49</sup>. Se puede apreciar la oposición de Descartes a las posiciones de Maquiavelo y Richelieu cuando sostiene:

Hay también una verdad cuyo conocimiento me parece muy útil: es que, si bien cada uno de nosotros es una persona separada de los otros y, en consecuencia, los intereses son de alguna manera distintos de los del resto del mundo, de todas maneras debemos pensar que no podríamos subsistir solos y que somos, en efecto, una parte del universo, y particularmente una parte de esta tierra, una parte del Estado, de esta sociedad, de esta familia, a la que estamos unidos por la morada, por nuestra promesa, por nuestro nacimiento<sup>50</sup>.

Descartes rechaza así la fundamentación de la sociedad en un contrato y la establece como algo inherente a nuestro nacimiento en el seno de un colectivo, (familia, sociedad o Estado) del que dependemos para nuestra subsistencia. En esta dependencia inicial que tenemos con quienes nos acogen cuando llegamos a este mundo puede estar en el origen de la reticencia que hemos visto a cambiarla por un empeño personal. En la misma carta, Descartes refuerza esta posición cuando sostiene que, si un hombre valiera él solo más que una ciudad o un país, no tendría sentido que se sacrificara para salvarla, ni habría verdadera amistad, ni fidelidad, ni siquiera alguna virtud. Por el contrario, y a diferencia de Hobbes, Descartes sostiene que en la pertenencia a un grupo social hay un placer individual cuando se contribuye a su bienestar, al extremo de exponer la vida en beneficio de otro:

Al considerarse como parte de lo público se obtiene placer de hacer bien a todo el mundo y no se teme exponer la vida para servicio de otro cuando se presenta la ocasión

Más aun, a continuación, distingue la validez de esta razón para tan gran sacrificio del que anima a otros de ofrecer la vida por vanidad, por afán de alabanza, por estupidez o por ignorancia del peligro, que son razones que merecen más lástima que elogio.

Estas consideraciones parecieran contraponerse a la concepción cartesiana de referir todo a uno mismo y al subjetivismo que hemos comentado domina en la lectura de Descartes. Sin embargo, este subjetivismo debe ser complementado con otras consideraciones del autor que

---

<sup>49</sup> Cfr. REANAULT, A.: *Representação moderna do mundo e humanismo* en Reanault, A. (Dir.) Nacimientos da modernidade, Instituto Piaget, Lisboa, (2001), pp. 160-161.

<sup>50</sup> DESCARTES, R.: Carta a Elisabeth, 15/9/1645, Pleiade 1207.

podemos resumir diciendo que la individualidad bien comprendida se desarrolla en la solidaridad y la generosidad, que son las bases de la vida social. Y esta pertenencia no deriva de un contrato.

### **Aspectos socio-políticos cartesianos**

Aunque no hay ninguna obra específica de Descartes acerca de la política, tanto en el *Discurso* como en su correspondencia se encuentran señales de una posición que podemos resumir en la valoración del sujeto, la preponderancia de la moral sobre la política, y en la consideración de la generosidad como pasión y virtud primera en la vida colectiva, dejando de lado a la justicia, a la que ni siquiera considera<sup>51</sup>. Las objeciones a Hobbes y Maquiavelo que hemos revisado no culminan en una antipolítica sino en una concepción diferente de la vida colectiva. Si hubiera una antipolítica cartesiana sería porque se opone a la que antepone la razón política a la moral, como en Maquiavelo, o a la concepción contractualista, expresión de intereses comerciales del naciente capitalismo moderno<sup>52</sup>, en tanto que ambas reducen, aunque no la niegan, la importancia del individuo y más parecieran tener como objetivo su abstención de participar en la vida pública<sup>53</sup>. A pesar de su preponderancia, el contractualismo hobbesiano no debe ser la vara de medida de la política que podemos encontrar en la Modernidad, ni debemos homogeneizar bajo su manto todo el pensamiento de la época, dejando de lado opciones, como la cartesiana, y otras, inclusive contractualistas, que conforman la diversidad de tradiciones que heredamos del gran siglo del Genio.

Un pensamiento no es solo grande en función de sus afirmaciones, sino también por las preguntas que suscita y a las que alimenta. En este sentido son varios los aspectos que Descartes pone en el tapete y que se han incorporado al pensamiento político contemporáneo solo que, a diferencia de la ideología, una respuesta en filosofía no anula la pregunta ni la controla, sino que la mantiene activa, viva, la prolonga y el estudio de esas respuestas no debe olvidar a la cuestión

---

<sup>51</sup> Desde ideas contemporáneas, la posición cartesiana parece más cercana a la que sostiene Nozick que a la de Rawls. Cfr. Nozick, R.: *Anarquía, estado y utopía*, FCE, México, (1988), p. 19: “La filosofía moral establece el trasfondo y los límites de la filosofía política. Lo que las personas pueden y no pueden hacer para establecer dicho aparato. Las prohibiciones morales que es permisible imponer son la fuente de toda legitimidad que el poder coactivo fundamental del Estado tenga”.

<sup>52</sup> Cfr. VALLOTA, A. D.: *Igualdad y conflicto en Hobbes*, Apuntes filosóficos #18, Caracas, (2001), p. 86.

<sup>53</sup> Cfr. VALLOTA, A. D.: *Democracia y representación* en *Filosofía* # 7, Mérida, (1994), p. 58.

esencial que la ha generado para evitar caer en la ideología o la maraña retórica o la propaganda engañosa.

En este sentido, Descartes en su Discurso aportó un plan socio-político que no podemos sino calificar de humanista y, por qué no decirlo, exitoso. Las metas que Descartes propone para la sociedad moderna han sido incorporadas en todos los proyectos que se han generado desde entonces y que nunca se han puesto en entredicho, al menos hasta nuestros días en algunos sistemas fundamentalistas religiosos, socialistas estatales o pseudo revolucionarios latinoamericanos como el venezolano. Descartes deja claro que, ante la imposibilidad de acceder a un conocimiento de la realidad tal como fue creada por Dios, entonces la ciencia solo puede tener un fin práctico, “llegar a conocimientos que sean muy útiles para la vida” en lugar de la filosofía especulativa que era tradicional en la escuelas que aspiraba al saber de la realidad por el saber mismo<sup>54</sup>.

La expresión *para la vida* es lo suficientemente vaga como para admitir muchas lecturas, pero Descartes precisa a lo que se refiere, y complementa este mensaje inicial, delineando una posición que ha sido adoptada por todo proyecto político posterior. Leamos *in extenso* este párrafo en el que Descartes propone utilizar el conocimiento para

... hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo que no solo debe desearse para la invención de una infinidad de artificios que nos harían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que allí se encuentran, sino principalmente también para la conservación de la salud, que es, sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida; pues incluso el espíritu depende tan fuertemente del temperamento y de la disposición del cuerpo ...<sup>55</sup>

El texto se puede considerar revolucionario en varios aspectos y parece conformar el nuevo punto de apoyo arquimedeano de la sociedad en Occidente, aunque no siempre la política lo haya realizado ni tampoco se haya reconocido a Descartes como su autor. Pero bien podemos decir que, salvo en propuestas de modelos políticos regresivos, pocos lo han negado al menos en lo discursivo. Veamos las razones para esta afirmación:

---

<sup>54</sup> DESCARTES, R.: *Discurso del Método*, VI Parte, AT. VI, 62: OZ, 184.

<sup>55</sup> DESCARTES, R.: *Discurso del Método*, VI Parte, AT. VI, 62: OZ, 184.

1. Sienta como objetivos tres aspectos que se han considerado objetivos de la cultura occidental desde su propuesta como son el confort, el ocio y el disfrute de una vida larga con buena salud.

2. Presenta una modificación frente a los objetivos que se han de perseguir en la tarea colectiva contrapuestos a la concepción cristiana, y otras religiones salvacionistas, de considerar esta vida como un *valle de lágrimas* cuyas vicisitudes hemos de soportar sumisa y resignadamente (muy conveniente para las estructuras de poder) en espera de la *vida transmundana*.

3. En lo que se refiere al trabajo, castigo bíblico, Descartes propone disminuirlo mediante la “invención de infinidad de artificios” y que, en consecuencia, se concibe como estando a nuestro servicio y para nuestro confort. Si Atenas brilló gracias a los esclavos que permitían que un grupo pensara, y Florencia los hizo gracias a la manufactura de siervos que alimentaban el comercio, Descartes propone que ahora se haga para todos gracias a la técnica y la *infinidad de artificios* que podamos inventar para hacernos la vida más placentera.

4. El “hacernos dueños y poseedores de la naturaleza” para ponerla a nuestro servicio anticipa lo que luego enunciará Schopenhauer y dará forma Freud (Principio de realidad) que la realidad se presenta como aquello que se opone a nuestros deseos y Descartes propone, con optimismo, que, para lograr la armonía, en lugar de disminuir nuestros deseos, debemos expandir nuestra capacidad de acción sobre esa naturaleza.

5. El objetivo de orientarnos a extender nuestra vida saludable parece quitar de la esfera divina el disponer del momento de nuestra muerte. Este pasa a ser un objetivo que hemos de perseguir con nuestro conocimiento, algo a lo que el mismo Descartes se dedicó personalmente. No cabe duda que la salud se transforma así en una prioridad en todo proyecto colectivo moderno, aunque son muchos los pueblos que todavía esperan esto de la clemencia divina. La adopción de esta consigna permitió que de una expectativa de 48 años a en el siglo XIX llegáramos a 78 años a finales del siglo XX, con los mismos dioses.

6. Descartes reclama como objetivo algo que él tanto pretendió para sí mismo, como es el ocio y el confort, que será una meta que todos los trabajadores perseguirán en luchas que hasta

hoy se mantienen, no siempre con éxito, y cobra vital importancia en función del gran desarrollo técnico alcanzado que lo permite<sup>56</sup>.

7. Ante la imposibilidad de acceder al conocimiento de la naturaleza y de la realidad, cuya existencia Descartes no pone en duda, y siendo Dios incognoscible para nosotros los seres finitos, queda en vigencia un único proyecto que es el humano, que ha de imponerse frente a una naturaleza de la que debemos hacernos dueños y poseedores en pos de satisfacer nuestras aspiraciones.

8. Fija una razón de ser de la ciencia y de la técnica que es permitir que ese proyecto humano se concrete y haga realidad. Lograr este objetivo solo depende de nosotros, de nuestro saber y de lo que con ese saber logremos hacer. No hemos de esperar milagros ni a un Dios que resuelva nuestros problemas en alcanzar nuestros objetivos, porque no sabemos, ni podemos saber, cuáles son los planes que Dios tiene para nosotros. Se trata de metas que nos fijamos nosotros y que nosotros, los seres humanos, debemos realizar. Si en el camino se comenten errores, como los ecológicos, somos los mismos seres humanos los responsables de corregirlos y, para Descartes, el calentamiento global no se puede resolver con una cadena de oración sino una conducta racionalmente acordada.

9. Esto último representa también una admisión que la *buena vida* contempla siempre el futuro, resultado de las realizaciones humanas y las esperadas correcciones a sus yerros, descartando una Edad de Oro radicada en el pasado como la de Platón o el Paraíso Terrenal bíblico, consolidando la noción de progreso en la historia humana.

10. Descartes marca claramente, a pesar de la manera con que usualmente se lo califica, que toda esta buena vida depende, incluyendo el aspecto espiritual, de la satisfacción de las necesidades materiales y corporales. Claramente señala, como también en muchos otros textos de su obra, que la posibilidad de un desarrollo espiritual depende “del temperamento y de la disposición del cuerpo” y añade que alcanzar la sabiduría y habilidad tiene como condición la salud, el ocio creador y el confort y de tener el tiempo libre para intentarlo, si nos place hacerlo como él señala respecto de sí mismo en la cuarta máxima de su moral provisional: “sin que

---

<sup>56</sup> No debemos olvidar que el *Día de los trabajadores* se conmemora en homenaje de los Mártires de Chicago que reclamaban los tres 8 para los trabajadores: 8 horas de trabajo, 8 de sueño y 8 de esparcimiento, una demanda que parece inspirada en Descartes.

quiera decir nada de las demás, [ocupaciones] pensé que no podía hacer nada mejor [...] que dedicar mi vida al cultivo de mi razón y progresar todo cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad<sup>57</sup>.

El corto párrafo, en escueto y en cartesiano estilo, encierra un novedoso programa de acción socio-político y su influencia en los objetivos que cualquier opción política que se haya presentado desde entonces, sea capitalista, socialista, o de cualquier otra índole, no puede ser ignorada<sup>58</sup>. De hecho, todos los regímenes las han incorporado, al menos hasta que en nuestros días en que resurgen discursos que rescatan el retorno a una concepción religiosa de sacrificio en beneficio del más allá o ciertas propuestas que se presentan como revolucionarias<sup>59</sup>.

Se trata de un conjunto de metas centradas en el individuo, que es el que ha de gozar de confort, buena salud, disfrutar del ocio, pero cuyo logro resulta de una labor colectiva y precisamente esta es la razón que Descartes aduce para comunicar sus resultados, aspirando a que se le unan los otros para que, “contribuyendo cada uno, según su inclinación y su poder [...] juntando así las vidas y los trabajos de muchos llegásemos todos juntos mucho más lejos de lo que cada uno en particular podría lograr”<sup>60</sup>. A partir de la propia subjetividad, de la certeza absoluta de la propia existencia aprehendida por el pensamiento, se articula o construye un conjunto de conocimientos, que, luego de Leibniz, será llamado *sistema*<sup>61</sup>, para alcanzar la vida feliz con el que, eliminando los prejuicios y preconceitos propios de la antigüedad, se ofrece una propuesta socio-políticamente constructiva en la que no parece haber una justificación del dominio de alguien sobre otro.

<sup>57</sup> DESCARTES, R.: Discurso del Método, III Parte, AT. VI, 17: OZ, 155.

<sup>58</sup> Cuando esto se escribe se cumplen 20 años del ascenso al poder en Venezuela del régimen socialista del siglo XXI que ha tenido como líderes a Hugo Chávez y, a su muerte, al heredero que nombró Nicolás Maduro. Ambos dominaron la escena política y gozaron de apoyo popular con lemas como *desnudos y con hambre por la revolución; con hambre y sin empleo con Chávez me reesteo; Patria socialista o muerte*; totalmente opuestos a las propuestas cartesianas que ha llevado a la mayor debacle económica, social, moral y política registrada en Latinoamérica de uno de los países más ricos en recursos de la región.

<sup>59</sup> Para citar ejemplos, además del que anticipamos, el Presidente Hugo Chávez de Venezuela ha negado en los hechos y en la palabra que el bienestar, el confort, el ocio, la educación y la salud de los individuos sean su prioridad en una tendencia precartesiana que comparten regímenes fundamentalistas religiosos islámicos, o seguidores de líderes mesiánicos como Corea del Norte o Cuba y otros que aspiran a serlo.

<sup>60</sup> DESCARTES, R.: Discurso del Método, VI Parte, AT. VI, 63: OZ, 185.

<sup>61</sup> Podemos situar la publicación de W.G. Leibniz en 1695 de su *Sistema Nuevo de la Naturaleza y de la comunicación entre sustancias* como una de las primeras designaciones de una obra filosófica con el término *sistema*, que será adoptada por el idealismo alemán y luego se hará general para designar la actividad especulativa con ambiciones omniabarcantes. Cfr. REANAULT, A.: *Representação moderna do mundo e humanismo* en Renault, A. (Dir.) *Nacimientos da modernidade*, Instituto Piaget, Lisboa, (2001), p. 164.

En efecto, fundado en la visión contractualista, todo representante puede aspirar a concentrar el poder en tanto el *pueblo* legitime su aspiración, que se reconoce como el verdadero sujeto político del que se supone es su representante. La filosofía política y del derecho se orientará a resolver los detalles de esa legitimación, el derecho que puedan tener algunos al dominio, estableciendo las relaciones entre un estado de naturaleza y un estado de derecho mediante los varios modos en que ha de concebirse el contrato social. Las dificultades se derivan de que este estado de derecho ya no es concebido como natural o divino, ni resultado de una historia, sino que es un artificio que resulta de la voluntad de los individuos, cuya meta será asegurar la vida en Hobbes o procurarnos la felicidad en Rousseau.

En cambio en Descartes el punto de partida es la emergencia del *Cogito* y por ello nunca apela como fundamento de sus posiciones políticas ni a Dios, ni a un supuesto estado natural del hombre, extrapolado de la observación de la conducta actual de sus coetáneos, con meros recursos mecanicistas<sup>62</sup>, sino en la indagación de la compleja naturaleza humana. En consecuencia, perseguirá establecer un *orden de razones*, es decir, leyes derivadas de la inteligibilidad, que concluye sentando las dos sustancias de su metafísica, la *res cogitans* y la *res extensa*. Pero él mismo afirma, por ejemplo en la Carta-Prefacio a sus Principios de la Filosofía, que este no es el fin de sus reflexiones sino que aspira a “la más alta y más perfecta moral que, presuponiendo un entero conocimiento de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría”<sup>63</sup>.

### Individuo y sociedad

En la concreción de este afán, que hace en Las pasiones del alma<sup>64</sup>, encontramos complemento a su posición política ya que, como vimos, a juicio de nuestro filósofo no puede

<sup>62</sup> Cfr. VALLOTA, A.D.: *Igualdad y conflicto en Hobbes*, Apuntes filosóficos #18, Caracas, (2001), pp. 67-68.

<sup>63</sup> DESCARTES, R.: Carta-Prefacio, Principios de la filosofía, At. VIII,14; OZ 307.

<sup>64</sup> Las Pasiones del alma es la última obra publicada en vida por R. Descartes y fue propiciada por los diversos temas que trató en la correspondencia con Isabel de Bohemia, entre ellos la cuestión de cómo un alma como la que Descartes ha descrito, después de haber tenido la facultad y el hábito de razonar bien, “pueda perder todo esto por algunos vapores y que, pudiendo subsistir sin el cuerpo y no teniendo nada en común con él, sea gobernada hasta tal punto por él”. Carta de Elizabeth a Descartes Junio/1643, AT. III, 685 o también cuando le requiere “me gustaría además ver definir las pasiones para conocerlas bien; porque los que las llaman perturbaciones del alma persuadirían de que su fuerza no consiste sino en deslumbrar y someter la razón, si la experiencia no me enseñara que hay algunas que nos llevan a acciones razonables. Pero estoy segura de me lo aclararéis más cuando expliquéis cómo la fuerza de las pasiones las hace tanto más útiles una vez que están sujetas a la razón”. Carta de Elizabeth a Descartes 13/9/1645, AT. IV, 289-290. Se puede leer una amplia consideración de la correspondencia entre

estar separada ni de los logros del “árbol de la ciencia ni de la más alta y más perfecta moral”. En este sentido, se inscribe la consideración cartesiana de la *generosidad* como la virtud política por excelencia, generosidad que a juicio de Kennigton es “la conciencia de la propia identidad en la calidad de la propia voluntad de resolución”<sup>65</sup>.

En la concepción cartesiana, la pasión es una vivencia interna afectiva resultado de la interacción entre la *res cogitans* y la *res extensa*, es decir, de la conjunción de las dos sustancias que conforman al ser humano<sup>66</sup>, con lo que queda enmarcada en el contexto general de su propuesta filosófica-científica<sup>67</sup>. Esta unión de ninguna manera anula las diferencias entre ambas sustancias ni tampoco hace que una sea reducible a la otra, sino que las reúne en un compuesto que, para muchos, es ininteligible<sup>68</sup>. Sin embargo, esta unión permite incluir el estudio del hombre en el sistema cartesiano y tratar el tema no como un *orateur*, con ornato y regodeándose en la retórica, ni como un filósofo moral al estilo de Séneca o Charron, sino como un físico, un científico, fiel al mismo modo de sus otras obras<sup>69</sup>. Es por esto que, con una autoproclamada innovación, explicará los mecanismo fisiológico subyacentes a todo proceso pasional, rechazando el tratamiento que le han dado los *antiguos*, aunque reconoce que el español J.L. Vives en su *Sobre el alma y la vida*, (el único autor citado expresamente), había anticipado igual posición un siglo antes<sup>70</sup>.

Las pasiones se presentan entonces en una clara dimensión humana<sup>71</sup>, y Descartes desarrolla su presentación en una estructura tripartita: en primer lugar el estudio de la naturaleza

---

Elisabeth y Descartes y su influencia en las ulteriores reflexiones cartesianas en RIVERO, Y.: Descartes apasionado, Cap. II, Tesis para optar al título de Magister en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, Caracas (2019).

<sup>65</sup> KENNIGTON, R.: *René Descartes* en Strauss, L. Y J. Cropsey (comp.) Historia de la filosofía política, FCE, México, (1993), p. 411.

<sup>66</sup> DESCARTES, R. Meditaciones metafísicas, VI Meditación, AT IX, 3; OZ, 279: “Y por mi naturaleza, entiendo solo la complexión o la reunión de todas las cosas que Dios me ha dado”.

<sup>67</sup> DESCARTES, R.: Carta a Elisabeth, 21/5/1643, AT, III, 664-665: “Pues, habiendo dos cosas en el alma humana de las que depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza, una de las cuales es que piensa, la otra que, estando unida al cuerpo, puede obrar y padecer con él; no he dicho nada de esta última y sólo me he ocupado de entender bien la primera”.

<sup>68</sup> Se pueden ver las opciones en juego en RIVERO, Y.: Descartes apasionado, Cap III, Tesis para optar al título de Magister en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, Caracas (2019).

<sup>69</sup> DESCARTES, R.: Las Pasiones del alma, Segunda carta prologal, AT. XI, 326; MM, 50.

<sup>70</sup> DESCARTES, R.: Las Pasiones del alma, Art.1: “Por eso me veré obligado a escribir aquí como si se tratara de una materia que jamás nadie antes que yo hubiese tocado”.

<sup>71</sup> Henry More reconoció la interpretación fisiológica del alma que hizo Descartes y llamó a su doctrina *nubilismo* ya que consideró que Descartes proponía la existencia de *espíritus incorpóreos* que no estaban en ninguna parte, *null ibi*. Cfr. KENNIGTON, R.: *René Descartes* en Strauss, L. Y J. Cropsey (comp.) Historia de la filosofía política,

de las pasiones; en segundo su número y orden; y finalmente la explicación individual de cada una, tanto de las primitivas como de las derivadas. De esta manera Descartes completa una propuesta acerca de la naturaleza del hombre. En el conjunto, la *generosidad* es una de las pasiones derivadas, vinculada directamente con la *admiración*, una de las 6 primitivas que son: *admiración, amor, odio, deseo, gozo y tristeza*. A la admiración, una pasión que no tiene contraria, se vincula la generosidad que no es otra cosa que la estima que uno se tiene a sí en el más alto grado en que sea legítimo hacerlo<sup>72</sup>.

Consiste, por un lado, en conocer “que nada le pertenece de verdad, salvo esa libre disposición de sus voliciones”, por cuyo uso es que puede ser alabado o censurado, y por otro en su sentimiento de “una resolución firme y constante de utilizarla bien”, de emprender o ejecutar todas las cosas que se juzgan las mejores (Art. CLIII).

Esta identidad con las voliciones nos retrotrae a una posición que ya Descartes ha fijado referida a que la Voluntad es la que nos hace *imagen* de Dios, y no el Entendimiento, al hacernos “amos de nosotros mismos”. En cuanto a su fundamento, Descartes lo coloca en la existencia de Dios, que minimiza nuestro antropocentrismo, en la inmortalidad del alma que aleja nuestros miedos de la muerte y en la magnitud del universo, que nos incluye en una totalidad en la que nos integramos a través del Estado, la sociedad, la familia que, como círculos concéntricos, determinan nuestros intereses<sup>73</sup>. Si bien la generosidad se deriva de la admiración, se conforma con los movimientos de gozo y amor, tanto por uno mismo como por las cosas que hacen que uno se estime. (Art. CLX)

Por otra parte, Descartes distingue bien esta auto-estima fundada y así determinada en su alcance, que es la *generosidad*, de la autoestima vinculada con ella pero que se deriva de otras causas, cualesquiera que sean, a la que denomina *orgullo*, que siempre es vicioso y más cuando no tiene realmente motivo alguno o resulta de la adulación. Al contrario, “los más generosos tienen costumbre de ser los más humildes” porque su auto-evaluación no les permite considerarse

---

FCE, México, (1993), p. 411. Acerca de los *espíritus animales*, Cfr. DESCARTES, R.: Tratado del hombre, Ed La Pleiade, París, pp. 841-842.

<sup>72</sup> Por su parte en Rivero, Y.: Descartes apasionado, Cap. IV, Tesis para optar al título de Magister en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, Caracas (2019), se hace hincapié en el *amor* y el *deseo* son las pasiones que permiten un definitivo acceso al otro y a la propia conservación, respectivamente.

<sup>73</sup> Cfr. CHAMBERS, C.J.: *The Progressive Norm of Cartesian Morality* en Moyal, J.D. (Ed.) Rene Descartes, Critical Assesments, Vol IV, Routledge, Londres, (1991), p. 384.

mejores que otros, también poseedores de su libre albedrío y que “pueden utilizarlo igualmente bien”. (Art. CLV)

De este conocimiento y este sentimiento, Descartes deriva una serie de consecuencias sociales que describe el modo en que el sujeto desarrolla su relación con los otros, sentando lo que podemos llamar una *moral de la generosidad*, que se funda en el reconocimiento que hemos de hacer de que otros tienen la misma naturaleza que nosotros, por lo que no cabe menospreciar a nadie. Ciertamente es que se pueden cometer fallos, pero, con una clara aproximación a cierto intelectualismo moral, esas debilidades Descartes estima que se dan más “por falta de conocimiento que por falta de buena Voluntad”. La generosidad, la propia estima, es la que lleva a los hombres a realizar grandes cosas, la que nos incita a hacer el bien a los demás, nos hace ser afables, corteses, serviciales con los otros, nos permite adueñarnos de nuestros deseos, y eliminar los celos y la envidia ya que nada hay que sea meritorio que no dependa de nosotros mismos alcanzarlo. Por su parte, la estima a los otros elimina el odio, y la confianza en nosotros mismos elimina el temor, así como hacen innecesaria la ira frente a los que nos ofenden. En definitiva, tal como lo dice en el título de su artículo CLVI, la generosidad es el remedio de todos los desarreglos que producen las otras pasiones que, no siendo malas en sí, pueden sin embargo acarreararnos peligros que disminuyen o eliminan su utilidad<sup>74</sup>.

La generosidad, y su valor político, contrasta con la *magnanimidad* aristotélica-tomista y agustiniana, de la que él mismo se distancia al cambiarle el nombre, y “del amor propio” tal como lo concibe La Rochefoucauld. Respecto de la magnanimidad, recordemos que para Aristóteles la virtud “es un hábito selectivo” del alma<sup>75</sup>, que Santo Tomás denomina “hábito electivo del alma”<sup>76</sup> y que Agustín rechaza que esté en la naturaleza del hombre sino que se agrega por la educación<sup>77</sup>. Descartes no niega este aporte que puede hacer la educación que predispone a ciertos pensamientos más que a otros. Pero, aunque acepta que puede haber diferencias entre los individuos, esos pensamientos surgen naturalmente y “puede excitarse en uno mismo la pasión y, en consecuencia, adquirirse la virtud de la generosidad, la cual, al ser la llave de todas las virtudes es un remedio general contra todos los desórdenes de las pasiones”. (Art. CLXI)

<sup>74</sup> Cfr. DESCARTES, R.: Las Pasiones del alma, Arts. CXXXVII y CXXXVIII.

<sup>75</sup> Ética Nicomaquea, II, 6, 1107 a 1.

<sup>76</sup> Suma Teológica, I-II, q. 58, a. 4.

<sup>77</sup> La Ciudad de Dios, XIX, 4,3.

Coetáneo de Descartes, La Rochefoucauld intentó mostrar una unidad en la diversidad de nuestras pasiones y propuso, resultado de una aguda observación, la auto-estima, el amor propio, la vanidad, como la pasión central que constituye el verdadero ser del hombre. Sin embargo, a diferencia de Descartes y más cercano a la posición de Hobbes, derivó de ella un talante que no nos conduce a una relación social sino a un egoísmo dominante, proponiendo una desesperanzada visión del hombre al que concibe interesado, orgulloso y egoísta<sup>78</sup>.

## Conclusiones

A pesar de que hemos recorrido afirmaciones que parecen excluir a Descartes de los pensadores políticos reconocidos en la filosofía moderna, y que muchas de sus posiciones parecen manifestar desinterés en abordar el tema, que se suma a la ausencia de una obra que trate temáticamente la cuestión, creemos que también hemos puesto de manifiesto que no son ajenas las consideraciones socio-políticas en el padre de la Modernidad dignas de consideración que confirman la aseveración de Toni Negri de que “toda metafísica es de algún modo una ontología política” quien no duda en afirmar que “por su originalidad y radicalidad, el pensamiento político de Descartes se opone, por un lado, a la continuidad teológico-política de la filosofía medieval y, por otro, las teorías mecanicistas y absolutistas a la Hobbes”<sup>79</sup>. Más aun, sin duda en Descartes hay una propuesta política implícita subsidiaria de su filosofía pero que no se inscribe en el desarrollo de formas políticas concretas, ni tampoco en el estudio de las funciones del aparato estatal, del gobierno o de la estructura del poder, pero presenta varios aspectos que, si podemos inscribir en el pensamiento político, del que queremos destacar dos.

Por un lado, mostramos que Descartes presenta un programa de acción para la sociedad que estimamos se constituyó en las metas que la sociedad moderna ha perseguido desde el Siglo XVII, como son la búsqueda del confort, del ocio, de la salud, del bienestar material, no como un fin en sí mismo sino como condición para el desarrollo de las potencias espirituales y que, aunadas, constituyen la condición de posibilidad de una vida feliz, que el mismo Descartes trató de realizar personalmente.

---

<sup>78</sup> Cfr. Vallota, A. D.: *El Epicureísmo de La Rochefoucauld*, en *Filosofía* # 7, Mérida, (1994), p. 63.

<sup>79</sup> Negri, A.: *Descartes político*, Akal, Madrid, (2008), p. 5.

Por otro, delineó una concepción de la naturaleza humana que no centra la felicidad ni el bienestar en la consideración de la justicia, sin duda una virtud netamente política. Fiel a su concepción del individuo como centro de donde dar cuenta de todo, la buena vida de seres humanos *iguales* en tanto “el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo” con una voluntad *libre* en su determinación, tiene como fundamento la generosidad, una pasión natural que puede y debe desarrollarse con la educación. La generosidad, basada en la justa auto-evaluación y estimación de nuestras virtudes y logros, diferente del vacío orgullo, es la virtud social por excelencia, fundamento de la vida en colectivo<sup>80</sup>. La responsabilidad de alcanzarla no se transfiere a ninguna instancia que la pueda asegurar desde el exterior a nosotros mismos como sería el Estado hobbesiano que nos pone en riesgo de quedar sometidos a todo tipo de autoritarismos que anularían lo que se pretende defender. Es el individuo el que puede hacer posible su buena vida, y la de todos los demás, y nada ajeno a él puede suplir sus fallos y deficiencias y mucho menos debería provenir de alguna de las instituciones que él mismo construya. Con estas mismas banderas de autonomía, igualdad y generosidad se hará la revolución en Francia en el siglo siguiente, aunque con otros nombres.

---

<sup>80</sup> Por su parte en RIVERO, Y.: Descartes apasionado, Cap. IV, Tesis para optar al título de Magister en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, Caracas (2019). se hace hincapié en el *amor* como la pasión que permiten un acceso al otro en la relación personal y a su reconocimiento como individuo diferente mí en tanto se presenta como otra “voluntad libre” y no como un “alter ego”.

## Artículos

---

# **Nicolás de Cusa: el distanciamiento del arte como imitación de la naturaleza**

---

David De Los Reyes

(Universidad de las Artes de Guayaquil)

---

## Nicolás de Cusa: el distanciamiento del arte como imitación de la naturaleza

### Nicholas of Cusa: The farness of the art as imitation of nature

David De los Reyes  
(Universidad de las Artes de Guayaquil)

Artículo recibido: 25 de abril de 2019.

Artículo arbitrado: 30 de mayo de 2019.

**Resumen:** Este ensayo tiene como finalidad mostrar el itinerario del filósofo renacentista Nicolás de Cusa en el proceso de un distanciamiento con el pensamiento escolástico respecto al concepto de verdad objetiva, y los nuevos aspectos modernos de la cuantificación del mundo a partir de su concepción neoplatónica. Integrando nuestra investigación en torno a las ideas de naturaleza y belleza, esta última en tanto cualidad que no es propia de las cosas naturales sino de la proyección de la idea (forma) y de la mente que las construye y se revelan en el hombre. Esto afina una concepción estética de la luz que rompe de forma inusual con las figuras tradicionales sobre la belleza. Cusa nos proporciona una afirmación original para el inicio de la modernidad: la belleza es, sobretodo, una función creativa humana (y en parte divina). El arte (y la artesanía) en su actividad creadora y reproductora no imita a la naturaleza; producirán cosas u objetos que la naturaleza no ha producido nunca; siendo esto la especificidad del arte en tanto *techne*.

*Palabras clave:* Filosofía, Arte, Naturaleza, Belleza, Estética, Renacimiento.

**Abstract:** The purpose of this essay is to show the itinerary of the Renaissance philosopher Nicolás of Cusa in the process of a distancing with scholastic thought regarding the concept of objective truth, and the new modern aspects of the quantification of the world from his Neoplatonic conception. Integrating our research around the ideas of nature and beauty, the latter as a quality that is not typical of natural things but the projection of the idea (form) and the mind that builds and reveal them in man. This refines an aesthetic conception of light that breaks in an unusual way with traditional figures about beauty. Cusa provides us with an original statement for the beginning of modernity: beauty is, above all, a human (and partly divine) creative function. Art (and craftsmanship) in its creative and reproductive activity does not imitate nature; they will produce things or objects that nature has never produced; this being the specificity of art as *techne*.

*Keywords:* Philosophy, Art, Nature, Beauty, Aesthetics, Renaissance.

## Rasgos de una vida móvil

Nicolás de Cusa (1401-1464, Kues-Alemania), nunca se imaginó a dónde le iban a llevar sus estudios de teología. En el ambiente familiar escuchaba hablar al exitoso padre naviero mercante del trabajo que tenía al transportar trigo, vino, cueros y herramientas con sus gabarras a través del río Mosela en Kues, cerca de Treveris (Renania-Palatinato, Alemania). Pero el hijo tenía otra elección que no era la de naviero comerciante. Quería seguir el camino de la devoción y las leyes, y para ello comenzó sus estudios en Deventer (Países Bajos) en la Escuela de los Hermanos de Vida Común, absorbiendo el misticismo de sus maestros<sup>1</sup>. Luego se iría a Heidelberg, para adquirir el conocimiento de la jurisprudencia cristiana, se trasladará más tarde a Roma y al cabo de un tiempo se inscribe en la Universidad de Colonia en 1425, pasando antes por Padua (Italia), para seguir estudios sobre el Derecho Canónico. Del padre le quedará el inquieto nomadismo moderno del comerciante naviero, al trasladarse por los caminos de una Europa que comenzaba a mirar con otros ojos las relaciones humanas y los credos religiosos. Un territorio en el que el Imperio Otomano avanzaba territorialmente, amenazando tomar al último vestigio del Imperio Romano en Constantinopla (1453).

Conocido como el iniciador de la filosofía alemana y el primer filósofo moderno del renacimiento, sus intereses intelectuales lo llevaron a desarrollar una extensa obra multifacética que abarca diferentes campos del saber renacentista. Además de la teología y la filosofía, transitó su curiosidad cognitiva en las matemáticas, la botánica, ciencias aplicadas, y no menos el arte. Siendo amigo de Gutenberg contribuyó en la impresión de manuscritos originales, en especial en griego, labor propia de todo humanista adentrado en el espíritu de su época.

Podemos notar que como teólogo no se queda en las suposiciones bíblicas convencionales, pasa a ser un místico y un filósofo políglota<sup>2</sup>, pero también un especialista en Derecho Canónico, saber que llevará su talento interpretativo a transitar como mediador en los campos del conflicto religioso y político de ese entonces; defendió la causa conciliatoria de las distintas corrientes

---

<sup>1</sup> “La *theosis* es el corolario de las obras de Cusa. Significa la salvación y deificación del alma mística. La restitución del alma humana a su origen divino une así todos los contrarios: ser y no ser, luz y oscuridad, finitud e infinitud, pero con un sentido trascendente que parte de una nostalgia melancólica, llena de deseo y que reclama una inquietud épica del intelecto nacida del recogimiento interior”, es la observación que nos da Rocío Olivares en su cuidadoso ensayo sobre la importancia del pensamiento del Cusano en la obra de la mística escritora Sor Juana Inés de la Cruz. Ver: OLIVARES, R., 2014: *Sor Juana Y Nicolás de Cusa*, Rev. HIPOGRIFO, 2.2, 2014 (pp. 107-125), PDF en: Dialnet-SorJuanaYNicolasDeCusa-4901104.pdf. Visitado el 12 de julio de 2018.

<sup>2</sup> Estudio además del latín y el griego, hebreo y árabe, por no decir del manejo de alemán, su lengua materna, y del italiano.

eclesiásticas, fuera del cristianismo ortodoxo griego y de la cristiana romana como con la anglicana inglesa. Desarrolla quizás una de las primeras tesis sobre la posible *paz perpetua* entre las religiones monoteístas encontradas: un solo dios entre una diversidad de ritos de religión. Recorre caminos que irán de Alemania a Roma, Roma a Constantinopla, de vuelta a Italia sale a Francia y a Inglaterra (Escocia), un hombre de movilidad, de caminos, de nomadismo diplomático eclesiástico; rutas tan lejanas y diversas como fueron sus estudios sobre los ochocientos textos originales que recopiló del político orador romano Cicerón, o de las dieciséis comedias de Plauto, de las obras del aristotélico Alberto Magno y las disquisiciones neoplatónicas de Raimundo Lull.

### **En el umbral de la filosofía del Renacimiento**

En el plano filosófico Nicolás presentara un distanciamiento con el pensamiento escolástico respecto al concepto de verdad objetiva, referidos en los aspectos a la categoría de medida, ya que conocer, para ese entonces, era un simple caso particular de la función universal de medir<sup>3</sup>. Tal propuesta permite abrir la posibilidad de aceptar otros referentes. En un principio niega la finitud del mundo y su reducción a los límites de las esferas celestes, sin afirmar la infinitud del universo. Dios vendrá a tener el calificativo de *infinito*, advirtiendo que el universo es un ente *indeterminado* (indeterminatum), que carece de fronteras o límites, por tanto, de precisión estricta y determinada: la metáfora cusiana será imaginar a Dios como un círculo infinito. Advirtiendo que ello impedía la opción de ser objeto del conocimiento preciso y absoluto, sino solo proporcionarnos frente a esta masa informe del cosmos un conocimiento parcial y conjetural<sup>4</sup>. Visión primitiva de lo que en nuestros tiempos actuales los físicos cosmólogos hablan del azar y la expansión del universo y su multiplicación indeterminada.

De Cusa, alejado del aristotelismo y del tomismo, cercano al pensamiento agustiniano y neoplatónico, será calificado como un teólogo *ecléctico*. Bajo la influencia de sus lecturas de autores nominalistas desarrollará el argumento para comprender los límites del conocimiento y la imposibilidad de construir una única representación unívoca y objetiva del universo. Solo podemos acercarnos por partes y conjeturas en una permanente revisión de lo acordado como verdad. Es el tema y argumento con lo que escribirá su más conocida obra *Docta Ignorantia*, en la que trata de forma moderna los resultados a donde conducen el trascender las limitaciones del

---

<sup>3</sup> CASSIRER, E. 1951: *El Individuo y el Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*. Ed. Emecé. B.A.,p.147

<sup>4</sup> KOYRE, A. 1999: *Del mundo cerrado al Universo infinito*. Ed. Siglo XXI. Madrid, p.268

pensamiento racional. No menos interesantes son sus propuestas geográficas, físicas y astronómicas al anticiparse a Copérnico al entender el perpetuo movimiento del universo y advirtiendo que la tierra no era el centro de este. De las plantas observó que absorbían nutrientes del aire y que este tenía peso, también propuso medir el pulso del cuerpo con un reloj, que además lo llevó al campo de la medicina, al colocar en una balanza, como objeto de estudio y conjeturas, las secreciones de los enfermos y de los sanos, como también tasar el peso de los metales. Una creación no menos importante, como hijo de un mercader naviero, fue trazar el primer mapa de Europa<sup>5</sup>.

Esto dio pie a la aparición de una nueva lógica, donde la idea cusana de la *concordantia oppositorum* permitió la postulación de una argumentación racional, basada en el *principio de contradicción*, al proponer que entre el infinito (Dios) y lo finito (hombre) no había proporción, y pensar que lo infinito puede demostrarse no solo que Dios es inaccesible, sino que está en todo<sup>6</sup> y su acercamiento solo se ofrece por *visio intellectuallis*<sup>7</sup>. Reconocer este argumento vendrá a establecer una limitación que libera al campo del pensamiento, al sobrepasar la concepción escolástica de lo infinito y una apertura por donde establecer una salida de un mundo cerrado a un universo abierto e infinito. Imagen del universo que progresará gracias a la ciencia de la modernidad. Igualmente utilizó este postulado como *coincidencia de los opuestos*, en tanto instrumento divino para superar los conflictos y las contradicciones de la realidad, como cuando fue enviado al Concilio de Basilea con el objetivo de sostener tesis conciliatorias y reformistas entre las partes.

Nicolás fue lo que hoy llamaríamos un excelente negociador y conciliador de misiones diplomáticas en el campo de la política religiosa continental del siglo XV. Además, con el referido argumento lógico lo lleva a considerar a la figura de Dios no como un ser inmóvil y

---

<sup>5</sup> GÁLVEZ, J. 2010: *Historia de la Filosofía. El Renacimiento*. Sin ed. Ecuador, p.115s

<sup>6</sup> Ver CAPPELLETTI, A. en AA/VV, 1998: *Ensayos para una Historia de la Filosofía. De los Presocráticos a Leibniz*. Ed. FHE-UCV, Caracas, p.495

<sup>7</sup> “¡Oh rostro maravilloso, cuya belleza son incapaces de admirar aquellos que llegan a verla! El rostro de todos los rostros está velado en todos los rostros y sólo es visto en un enigma. No se encuentra desvelado hasta que uno ha penetrado, más allá de todas las visiones, en un estado de profundo silencio en el que no queda nada para imaginar o conocer un rostro. Porque en tanto que no se alcanza esa oscuridad, esa nube, esa negrura, es decir, esa ignorancia en que aquél que busca tu rostro entra cuando trasciende todo conocimiento y entendimiento, hasta entonces, tu rostro sólo puede alcanzarse velado. Esa misma oscuridad, sin embargo, demuestra que es en esa trascendencia de todos los velos donde se encuentra presente el rostro... Y cuanto más densamente se siente la oscuridad, más verdadero y cercano es el acercamiento –en virtud de esa oscuridad– a la invisible luz”. De su obra: Nicolás de Cusa, Opera, cap. vi, *De visione faciali*, cit. op. OLIVAREZ, R., 2014: *Sor Juana y Nicolás de Cusa*. PDF.

perfecto como lo fue para la escolástica, sino que en su visión cosmológica hará que se encuentre con una ideación relacionada con el movimiento, propia de una evolución que implicaba no solo al universo sino a lo divino y espiritual tanto a lo animado como material.

Como notamos, De Cusa está entre dos aguas intelectuales. La de ser, por una parte, heredero del pensamiento teológico escolástico y, por otra, convivir y reflexionar con las nuevas visiones que vendrían a establecerse respecto a los nuevos límites del conocimiento del mundo a partir de la experiencia, de la proporción, de lo cuantitativo, del uso práctico de las matemáticas, y de la relación entre el hombre y la naturaleza, esta última como indeterminada y que conforma la idea universal del cosmos. Toma la afirmación aristotélica de que todo conocimiento se inicia desde los sentidos, pero imbricada a una razón que vendrá a poner en orden y hacer un análisis de todas las imágenes incoherentes y sesgadas que los sentidos nos ofrecen. Pero el hombre tiene por condición una limitante respecto al conocimiento y la perfección del saber. Sabrá que nunca llegará a poder alcanzar el conocimiento absoluto y perfecto, nunca –tampoco– podrá ni demostrar ni conocer a Dios como figura. De ahí que propondrá su principio socrático de la *docta ignorantia*, es decir, de una ignorancia sabia y conociendo sus propios límites. Si bien estamos atraídos por nuestra naturaleza intelectual a una constante curiosidad ante lo desconocido y lo incomprensible, los resultados no son nunca del todo satisfactorios en la esfera del conocimiento y ello es lo que nos impulsa a seguir investigando más y más. Tenemos un aspirar a la sabiduría, pero partiendo de que tampoco alcanzaremos la sabiduría plena y última. Esta es la postura del docto ignorante: la mente puede crecer, evolucionar en comprensión y saber, pero dentro de sus propios límites y una constante superación de los mismos. Y en su visión antropológica considera al hombre un microcosmos en el que rige individualidad, libertad y espontaneidad, con el que se abre una opción para considerar que su pensamiento tiene un germen del profano sentido liberal de la vida, que caracteriza al individuo como un sujeto único e independiente; expone su idea de la búsqueda de nuestro *mejor yo*, que sería el compromiso personal de nuestra vida que se eleve sin dispersarse y vaciarse en el espacio y el tiempo de su temporalidad existencial, proponiendo un sentido ético a nuestro ser separándose, en la medida que se pueda, de la vacua existencia inútil y absurda.

## Nicolás y su aproximación al arte, lo bello y la naturaleza

Dicho esto, creo que la pregunta que nos podemos hacer de este religioso alemán católico del siglo XV es ¿qué tiene que ver su pensamiento con el arte y el concepto de naturaleza en este ensayo? ¿Por qué el tema no fue indiferente al Cardenal alemán? y podemos agregar otras: ¿Qué significó el arte para él? ¿Cuál era su sentido? ¿Por qué marca una presencia tan relevante el arte, lo bello y la naturaleza a lo largo de su pensamiento escrito, aunque sin una concepción orgánica ni sistemática sobre el asunto y dominio de la actividad más humana?

Para empezar, podemos advertir que sus lazos e influencias con el arte nos conducen, en su recorrido existencial, por distintos momentos de su bitácora vital. Primero a su paso por Padua entre el intervalo de 1417 y 1423, ejerciendo el obispado de Bressanone. Allí hizo amistad con el científico Paolo Toscanelli<sup>8</sup>. Más tarde, como Vicario General del Estado Pontificio por los años de 1450, momento que fija su curiosidad intelectual en la avanzada creativa del primer Renacimiento italiano, en el comienzo de desarrollos artísticos originales y únicos, como de revolucionarios logros en los talleres o *ateliers* de artistas arquitectos, escultores y pintores. De ahí los ejemplos a utilizar en sus reflexiones sobre la naturaleza y lo bello, el arte y su que-hacer en tanto poder, habilidad, capacidad, posturas que están relacionadas con la influencia y las creaciones de esos artistas e intelectuales que conoció, (situación que influyo, igualmente, con la creación posterior de un asilo que mandó a construir en su ciudad natal y que aún hoy mantiene su actividad y su importancia del aprendizaje práctico y utilitario como parte de la terapia de sus residentes).

En el renacimiento surge un cuestionamiento en torno al hacer en tanto *tecné* o *ars*. Se plantean los artistas que el arte no deberá imitar a la naturaleza sin más. Y es con este clérigo alemán del s. XV, espectador activo, a medio camino entre el medievo y la modernidad, entre el gótico y el renacimiento, quien establece un puente intelectual entre el sur y el norte de Europa, que vendrá a iniciar toda una nueva revisión estética y cognitiva de la relación entre arte y naturaleza. Su visión filosófica, ampliamente influenciada por el neoplatonismo místico de Plotino, propondrá una concepción idealista y extraordinaria al respecto. Pero pasa desapercibida para los autores humanistas de la época. Toca los problemas del arte y de lo bello en sus

---

<sup>8</sup> Paolo Toscanelli (1397-1482), geógrafo, astrónomo, físico y matemático. Conocido por sus invenciones en el manejo de los lentes cóncavos para tratar la miopía e inspirar a otro negociante mercader, Cristóbal Colón al tentarlo hacer el gran viaje a los *nuevos mundos y mares*, afirmando que la ruta más breve para alcanzar las Indias era cruzar el Atlántico. Ver: GÁLVEZ, J. *Historia de la Filosofía del Renacimiento*. Ecuador. 2010, p: 87-116.

diferentes tratados, *De mente*, *De ludo globi*, como en *Tota pulchra*, este último centrado en el tema de lo bello.

Su obra respira, como hemos referido, de forma insistente, una atención particular a la esfera del arte. Sin embargo, solo podemos advertir que a lo largo de toda su obra no hay un tratado pertinente del tema, sino que utilizará este campo del conocimiento práctico en tanto ejemplos que son tomados de la creación artística para ilustrar sus posturas filosóficas renacentistas. Y solo hay una obra menor que tratara sobre el asunto, el referido sermón *Tota pulchra*. Sin embargo se puede afirmar que no hay ningún tratado, diálogo, ni otra obra que abrace la problemática artística de forma determinante y sistemática<sup>9</sup>. Tal aseveración la encontramos en las aseveraciones del intérprete del Cusano, G. Santinello, quien ha sido uno de los pocos estudiosos que ha centrado su investigación sobre la presencia del arte en la obra de este filósofo renacentista. Santinello concluye que el espacio de lo estético sería, para Nicolás de Cusa, una tonalidad característica de todo su discurso, más que un tema autónomo de su actividad reflexiva; el arte lo marcó tan profundamente, tanto por sus raíces formativas en la mística alemana como también por la tradición neoplatónica, que lleva a atestiguar este investigador citado sobre el tema esto: “el arte es una atmósfera que se respira, una forma de mirar y vivir la vida, o en suma, la concreción en la existencia humana de la *scientia laudis*”<sup>10</sup>. Afirmación que nos permite considerar que las artes humanas serán la manifestación del intelecto, en el sentido que ellas son libres y autónomas; como más adelante observaremos, que ellas son expresión del magisterio de la mente creativa y por tanto reflejan, a la vez, la individualidad y genialidad del artista mediante su propio estilo personal. Tal propuesta tiene su origen en la *visión* creativa que reside en la mente del artista en tanto forjador de formas de cosas diversas, adecuada a sus justas *proporciones*. El intelecto parte de una *visión activa y no pasiva*, del acto de la percepción visual adquiriendo un protagonismo en el proceso de la creación artística<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> ANDRÉ J.M. 1995: *La dimensión simbólica del Arte en Nicolás de Cusa*. Anuario Filosófico, (#28). Ed. Universidad de Navarra. España, 547-582.

<sup>10</sup> Santinello en un estudio dedicado a las fuentes medievales de las perspectivas estéticas cusanas, afirma: “Ästhetik aber ist für ihn kein selbständiger Zweig der Philosophie sondern nur, sozusagen, eine Tonart des ganzen philosophischen Systems” (“Sin embargo, la estética no es para él una rama separada de la filosofía, sino solo una clave de todo su sistema filosófico”; traducción nuestra), Santinello, G., “Mittelalterliche Quellen der ästhetischen Weltanschauung des Nikolaus von Kues”, en WILPERT, P. (ed.), *Miscelánea Mediaevalia*. II. Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung, De Gruyter, Berlin, 1963, 679.

<sup>11</sup> KUZMINA, E., 2010: *El pensamiento estético de Nicolás de Cusa en el espectro de la luz renacentista*, Ed. Universidad de la Sabana. Bogotá. En: <http://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/view/1671/2212> . Visitado el 13/07/2018.

## Las metáforas estéticas del arte y lo divino

El abate de Cusa, además de ser un gran viajero, un buen conversador y argumentador, nos dará serias expresiones estéticas acerca de la capacidad de descubrir la esencia humana en relación con lo divino, como una metáfora del arte y, en concreto, referido al campo de la artesanía, la escultura y pintura. Observa el permanente y reiterativo simbolismo común que acoge la mente humana en su cotidianidad al presenciar, de manera reiterativa y obsesiva, dentro de sí, la imagen de lo divino, colándose a través de las ideas y que son perfectamente asumidas posteriormente como germen de imágenes o formas artísticas y, por ende, alimentando en motivos al arte plástico. La capa del estambre de la idea/imagen de lo divino, que ocupa buen espacio de la conciencia creyente, alienta a expresarlas exteriormente como arte. En ese simbolismo de la mente encuentra el más perfecto arte divino, otorgándole la plástica visual una notable densidad, que traducirá en una reflexión filosófica que no solo colocará bajo un lineamiento conceptual filosófico-antropológico, sino de forma más estricta, al traducirlo a términos estéticos. Podemos ajustar una relación que podemos deducir de lo anterior y es que el arte finito procede de un arte ultramundano, es decir, del arte infinito, del artífice eterno. Es necesaria la existencia antecedente ejemplar de un arte infinito que sea principio, medio y fin, medida y verdad, perfección y precisión que se muestre en toda expresión artística. Todo arte finito procede del arte infinito. Y así será necesario que el arte infinito sea el ejemplar, el principio, el medio, el fin, la medida, la verdad, la precisión y la perfección de todas las artes.

En coherencia con su pensamiento, admite que el hombre es el producto artístico por excelencia de ese Dios universal. Bajo una perspectiva anagógica<sup>12</sup>, el arte puede ser visto como una *imitatio dei*, en su proceder, que lleva a transformar nuestra vida. Aquí hay un acercamiento a cierto significado surgido al observar la naturaleza como un espacio donde podemos llegar a imitar sus elementos fundantes, que no son, en esta postura, de neoplatonismo cusiano, sino producto de otra imitación: la realidad inteligible que contiene la última instancia verdadera y auténtica, adjuntada a un pleno dinamismo de una fuerza divina transformadora y en permanente proceso regenerador. Esta es una vía que puede ser tomada para comprender desde la visión

---

<sup>12</sup> El concepto de *anagógico* lo usamos como referencia a su sentido místico en relación a las escrituras cristianas, que pretenden interpretarse como un muestrario de ideas sobre la bienaventuranza eterna, de un condicionamiento mental de una supuesta elevación compartiendo, a la vez, un estado de enajenación de lo que la espiritualidad común llama por *alma*, en su contemplación de las cosas divinas, lo cual remite a una metafísica de la fenomenología de la consciencia de los noúmenos que, en el delirio o convención común religiosa, se presentan como objetos o *sujetos* catalogados como realidades espirituales autónomas y divinas.

cristiana al pensador alemán. Pero también podemos aventurarnos a otra más humana y renacentista. ¿Cuál? La que expondremos.

### **Belleza y naturaleza**

En el renacimiento surge un cuestionamiento a este planteamiento en torno a lo atribuido por *mímesis*. ¿El arte no deberá imitar a la naturaleza? ¿Hay una belleza natural o la belleza es una condición humano-divina? El clérigo alemán ofrecerá un replanteamiento estético y cognitivo de la relación entre arte y naturaleza.

Respecto a esto infiere, siguiendo al platonismo, que la belleza no es una cualidad de las cosas materiales, sino de la idea (forma) y del alma que en ellas se revelan. Esto afina una concepción estética que rompe de forma inusual con las figuras tradicionales sobre la belleza<sup>13</sup>. La belleza es una función creativa humana (y divina). El arte, si bien reúne, compone y forma materiales para toda creación, tal actividad producirá cosas que la naturaleza no ha producido nunca; es esto la especificidad del arte (*technê*). En la naturaleza encontramos ríos, montañas, árboles, plantas, organismos, etc. Pero el arte hace, a partir de ello, nuevas formas. A la naturaleza vista como el reducto de donde *nacen* todas las cosas, se le opone la idea del hombre que la *transforma, muta* a otras formas y categorías que, antes de la acción de construcción, no existían. El ejemplo que usa De Cusa es arbóreo: con los árboles, creados por la naturaleza, el hombre hará de ellos cajas, mesas, cucharas, etc.; en lo producido, su materia se debe a la naturaleza, pero la forma se debe a la habilidad del hombre en tanto artista. Por tanto, el ser humano construye una especie de *sobre-naturaleza*, la cultura, pues vive en un mundo ordenado e ideado por su mente, creado por el mismo, obteniendo la claridad de la forma que impone a toda materia proveniente de la naturaleza. Sin embargo comprende que arte y naturaleza se complementan: “nada puede darse que sea solo naturaleza o arte: pues todo participa a su manera

---

<sup>13</sup> Respecto a la estética dentro del *corpus* de Nicolas De Cusa podemos referir que se constata la presencia de una tradición estética antigua y medieval que podría denominarse estética de la luz, en la cual la visión tiene prioridad y lo bello se define por la proporción visual, pero a la vez se nota también la presencia de otra tradición, que se cruza fecundamente con aquella y que tiene también raíces antiguas y prolongaciones medievales: la estética del oído y del número. Notamos que Dios es comparado a un músico que tiene la potestad de organizar los diversos sonidos que componen a la música, ello a través de la yuxtaposición de cómo organiza los diversos sonidos en acordes armónicos que impregnan al mismo universo de una vibración divina y universal: “La mente eterna actúa casi como un músico que quiere convertir en sensible su concepto: recoge una multiplicidad de sonidos y los compone en una proporción conveniente a la armonía, de modo que en esta proporción la armonía resplandezca dulce y perfectamente cuando ella se encuentra como en su lugar [...]”. Ver: ANDRÉ, J.M. 1995, p.573 y Nicolás de Cusa, *Idiota de mente*, cap. 6, H. V, n° 92, 137-138

en ambas”<sup>14</sup>. Queda claro que el mundo comprendido por el hombre es una creación de la naturaleza y del arte, no habiendo en él nada que sea únicamente naturaleza y únicamente arte; ambas, para la vida del hombre, se complementan y construyen una atmósfera artificial-natural, material-formal, simbólico-religioso artístico para ese momento en la alborada de la modernidad.

El procedimiento espontáneo de la naturaleza y el procedimiento reflexivo del arte humano se complementan y no se contradicen. En la vida humana ambos se acompañan y se interrelacionan. Nada puede darse que sea solo naturaleza o arte pues la acción y la mente humana lleva a que participen siempre ambas. Constituyendo un entorno artificial-natural en que el arte humano es un producto que tiene una permanente conjunción con la naturaleza (al menos hasta el siglo XVI pudo que fuera así; posteriormente todo ello cambió, motivado por el logro de la creciente evolución y mutación del entorno). La naturaleza ofrece la materia; el hombre idea cosas que no existen en la naturaleza, es decir, concibe nuevas formas que participan de los materiales dados por la generosidad natural; la invención humana da nuevas formas a la materia. La profundización y complementación de los procesos implícitos en los procesos creativos artísticos nos envían la gratificación de la comprensión propia de las fuerzas internas de las distintas manifestaciones de la naturaleza.

El tema del arte como imitación de la naturaleza será criticado abiertamente. Esta concepción que procede de la antigüedad, el ex-dominico, predicador y monje confesor de Florencia, Savonarola (1452 -1498), la expondría advirtiendo que el arte solo puede tratar de imitar a la naturaleza, y al no poderla imitar del todo tampoco puede igualarse del todo con ella. Este clérigo *iluminado*, presenta el gusto por las cosas simples, naturales, gustando más que los artificiosos productos del arte; en esta visión delirante naturalista y exaltadora de la naturaleza como creación divina, los objetos de la naturaleza gustan más que las invenciones humanas. Advierte que para el arte es inalcanzable la vida propia natural, pues es causa de que un rostro o ente de la naturaleza sean siempre más bellos naturales que pintados<sup>15</sup>.

Otra aproximación al tema de la imitación de la naturaleza la encontramos en el teórico y artista León Battista Alberti (1404-1472), al proponer una identidad entre el arte y la naturaleza,

---

<sup>14</sup> Nicolás de Cusa: *Opera Omnia. De coniecturis*. Basilea, 1956. p. 107.

<sup>15</sup> “El arte, por su parte, trata de imitar a la naturaleza. Y como no puede igualarla, afirmamos que en particular es propio del arte lo que los artistas crean y lo que realmente no imita a la naturaleza [...] A todos los hombres les agradan más las cosas simples de por sí que los artificios”, en: *De simplicitate vitae christianae*, Lyon, 1638, III, I, 87.

pues ambas aspiran a desarrollar y expresar la armonía. Esta, la armonía, existió primero en la naturaleza que en la mente del hombre al incorporarla en el arte. La naturaleza es interpretada como una fuerza y fuente de elementos inanimados y vivos, que aspira y contiene en sus obras cierta capacidad de perfección, y ello no es posible sin la armonía (*concinntas*) de sus partes. Es por lo que afirma este autor del renacimiento que la naturaleza derrocha belleza en todo. Aunque no todo en ella sea perfecto, nos sirve como un espejo seguro de lo bello. Entendiendo más que una imitación *per se* lo que se trata en el arte es una imitación de las leyes que la rigen, del orden interno que presentan todas sus creaciones naturales. Aunque el arte, para Alberti, también tendrá la virtud de añadir una nueva belleza no existente, independientemente de que sea la naturaleza un asiento de la perfección. La naturaleza es maravillosa de por sí, pero siguiendo sus modelos pueden hacerse cosas más maravillosas aún. Alberti no se aparta de lo prescrito por la mirada del arte antiguo, aunque amplíe sus limitaciones<sup>16</sup>. El Cusano propondrá un pensamiento diferente sobre el tema en cuestión: se distanciará. Podemos agregar que en su concepción sobre el *diseño* va a participar que todo proyecto es preconcebido por la mente, que vendrá a estar referido por las líneas y los ángulos contenidos en su dibujo. Cultivar el arte es algo más que imitar, como notamos, es proyectar. Advierte que en todo diseño interviene un factor activo, proveniente de la mente del artista. Encontramos aquí una postura del arte que se aleja de la visión tradicional, mimética y pasiva.

Ante la concepción limitada de la postura ante el arte y la naturaleza referida, los planteamientos de El Cusano se opondrán al comprender el asunto de la creación artística desde otra perspectiva, el de la invención u originalidad de la mente que impone la forma (la idea), sobre la materia de la naturaleza. Su apreciación no corresponde a la manida frase aristotélica, *ars imitatur naturam*.

### **El arte como distanciamiento de la naturaleza**

Es por lo que notamos que esta relación dialéctica entre lo natural y lo artificial (refiera esto a lo conocido como arte o producción técnica, cultura o simplemente residuo del producto de la acción humana al intervenir y usar los materiales de la naturaleza) conforman un binomio, del cual surge una tensión. Esto reafirma una de las mayores perspectivas de inteligibilidad de lo real y los diferentes estancos con que se organizan el saber y el conocimiento. La pregunta que puede

---

<sup>16</sup> Ver TATARKIEWICZ, W.: *Historia de la Estética* t.III. p. 110ss.

surgir aquí es: ¿qué es la naturaleza y cómo son los términos en que De Cusa se refiere a ella? De un lado está la cara de este espacio ambiental vivencial que se expresa como partícipe de una pureza y singularidad, pero por otro la puede entender como el permanente campo de la metamorfosis y sus distintas *metáforas* que en la actualidad no son ajenas para la evolución del concepto y de la imagen de lo *artificial* y sus intromisiones genéticas creando lo *transgénico*.

Sin embargo, no podemos hacer un llamado a una posible interpretación de la obra filosófica de Nicolás cercándonos nuestro interés en sus primeras obras, en donde se puede notar la presencia del *ars imitatur naturam*. Esto está en las primeras páginas de su conocida *Docta ignorantia*, que se puede leer que “el arte imita tanto como puede a la naturaleza, pero jamás podrá llegar a su perfección”<sup>17</sup>. ¿Da pie esta frase para pensar a este renacentista determinando que toda su obra se cierra a cualquier otra posible interpretación del arte y la posibilidad de darle a esta condición humana una particularidad creadora propia en su ascenso y desarrollo del entendimiento y conocimiento en la relación con la naturaleza, condenando esta condición ontológica a ser reducida a mera reproducción de los objetos y de las formas halladas en la naturaleza?<sup>18</sup>

Surgen de esta polémica dos visiones radicalmente opuestas con consecuencias contradictorias sobre la percepción de la esencia del arte. Una lineal empírica acrítica donde todo se reduce a copiar lo observado y visto en el entorno natural (que para su momento del siglo XV estaría en condiciones bastantes virginales por todavía no atravesar la futura revolución industrial por venir); visión acrítica que se reduciría a copiar de la realidad lo exterior. Juzgando el talento del artista por su cercanía en la reproducción cuasi perfecta de la *forma* natural a partir de la habilidad desarrollada. Esto llevaría a desvalorizar la actividad artística en la dimensión creativa que exige, de la capacidad de realizar conceptos e ideas originales y crear mundos alternos y artificiales no concebidos por no ser percibidos desde la exterioridad del mundo.

Otra interpretación de la relación arte-naturaleza sería aquella que la creatividad vendría en la irresistible tentación de imitar la fuerza de los procesos internos que habitan en los elementos que componen eso que llamamos naturaleza (la ya comentada *physis* del mundo griego); imitar los procesos generativos y las pulsiones inherentes de movimiento permanente que vendrían a

---

<sup>17</sup> Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, L. II, cap. 1, H. I, 63.

<sup>18</sup> Es el caso Velthoven, T. van, 1977 en *Gotteschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, J. Brill, Leiden, p.65-66, que cayó en esta interpretación limitante del autor renacentista.

contraponerse al modelo cristiano tradicional de un universo o naturaleza estática. De realizar la actividad artística en conjunción de la comprensión que surge de las mutaciones y metamorfosis como semejanza *ciega* de la naturaleza. El arte como una metamorfosis consciente ideada por las capacidades y habilidades, conocimientos y técnicas materiales que toman inspiración de la observación empírica razonada e imaginada por caminos insospechados al comprender, como Leonardo Da Vinci, por ejemplo, respecto a lo captado como órganos, cuerpos, fenómenos telúricos que pasan por una metáfora en tanto *pulsiones de la naturaleza*.

Igualmente encontramos una asimilación de la concepción platónica de Plotino, que nos da una globalidad mucho más completa al considerar a la naturaleza como solo compuesta de cosas corpóreas. La interpretación plotiniana se centra en un principio intelectual, el *nous*, que vendrá a ser el espíritu o el alma de la materia. Así que la imitación mecánica de la naturaleza no se reduce a lo señalado como tampoco la primera imitación no es la del artista, sino que la naturaleza imitaría a la *idea* divina que se reproduciría por doquier. La naturaleza tendrá la acción de imitar a esa *Inteligencia primaria* que contendrá en todas sus producciones en tanto forma. Bajo esta prescripción del arte, lo que se imita es la idea implícita de la naturaleza. Para este estadio de la evolución de las artes, estas aquí no imitan los objetos observables sino las razones que les son inherentes para la constitución ontológica del objeto natural<sup>19</sup>. Para Plotino el arte es símbolo, por ser ya la naturaleza un símbolo artístico del *nous*, de lo inteligible que es *forma y energía* y que tiene existencia en toda la infinitud de sus componentes. Es por ello que podemos aceptar el aforismo medieval según el cual “*natura movetur intelligentia*” puede ser asumido por el Cardenal alemán<sup>20</sup>

Con el Cusano encontramos, pues, un distanciamiento del arte como imitación de la naturaleza. Un arte que no se revela tanto en las artes representativas (pictóricas, etc.), sino en las productivas (artesanales). El escultor o el pintor pueden encontrar modelos en la naturaleza, mientras que el modelo de la cuchara es producto original de la mente humana, no imitando ninguna cosa natural, solo usando la materia para contornearla según la idea que tiene la mente. El carpintero, si llega a imitar algo, es la idea que tiene en la mente. Se desarrolla una teoría del arte centrada en la concepción utilitaria más que poética; más en la construcción de un artilugio artesanal que en una concepción mimética; se basa en la ejecución de una cuchara artesanal más

---

<sup>19</sup> Cf. PLOTINO, *Enneadas*, VI, 6, 7 y V, 8, 1.

<sup>20</sup> Cf. Nicolás de Cusa, *De ludo globi*, L. I, SCHR. III, 254.

que en la de una escultura. El artista tiene la tarea de modelar la materia a partir de un proceso de percepción visual, como parte fundamental de su hacer. De esa percepción nacen las formas de las cosas, adecuadas a proporciones: tal es el proceso, para este autor, de todo arte. En su texto *Idiota de mente*, encontramos la siguiente afirmación:

Todo arte particular, por tanto, se establece a partir del arte sin limitación. Y de este modo será preciso que el arte sin limitación sea modelo, principio y medio, metro, medida, verdad, precisión y perfección de todas las artes [...]. Así, pues, propondré, a partir del arte concreto de hacer cucharas ejemplos simbólicos. Una cuchara, fuera de la idea de nuestra mente, no tiene ningún otro modelo. En efecto, aunque un pintor o un escultor extraigan modelos de las cosas que intenta representar, en cambio soy yo el que saco las cucharas de los troncos y las copas y las ollas del latón. Pues no reproduzco la figura de ningún objeto natural. Semejantes formas de cucharas y ollas se logran solo mediante el arte humano. Por ello mi arte es más perfecto que el de las imitaciones de figuras creadas, y es esto más próximo al arte sin limitación<sup>21</sup>.

La obra de arte es, no cabe duda, una habilidad de las manos, pero sobre todo de la mente (*mens*) humana. Tomando a esta como la fuente de todo arte, implica un proceso cognitivo, pues toda creación está sometida a una *medida* propuesta y proyectada por el intelecto, consistente en la adaptación de la forma aparecida en la mente sobre la materia. El arte, visto así, es medida proyectada en todas las cosas, pues las llega a producir como quiere la mente que sea. Es la capacidad de la fantasía o de crear ficciones (*virus fingendis*), que es una libre condición de concebir ideas. Principio que choca contra la postura vulgar del arte en tanto imitador de la naturaleza. Es la postura del tornero, del carpintero, que son representantes de una arte *productivo* y no representativo, simbólico e *imitativo*. Para Cusano, la guía del artista está en su propia mente, en la idea que acoge dentro de él y luego la exterioriza. En última instancia, independiente de lo utilitario, la idea por la que la mente se guía en el terreno del arte es la búsqueda de la idea de lo bello. A esto añade: “Todas las representaciones en escultura, en pintura o artesanía no pueden realizarse sin la mente, sino que es la mente misma la que configura todo”<sup>22</sup>.

En el Cusano encontramos un vínculo cerrado entre mente e intelecto, en que la inteligencia está unida de cierta forma a la naturaleza, al entender la mente del artista como el verdadero lugar de donde emerge la creación. Este desdoblamiento lo lleva a declarar que las artes nos proveen de una comprensión bastante extensa del intelecto. Las obras artísticas pueden aceptarse como *explicaciones* del intelecto humano que dentro de sí permanece indivisible y siendo uno. Un

---

<sup>21</sup> Nicolás de Cusa: *Opera Omnia, Idiota de mente*. Basilea, 1937. Cap. II, p. 51.

<sup>22</sup> N. de Cusa: *Idiota de mente*, op, cit, p.158

intelecto que se hace visible gracias a la especificidad de cada arte, a través de los diversos productos que se nos da por este ejercicio de creación, no solo material sino intelectual que, si no fuera por ello, permanecerían absolutamente desconocidos para la totalidad de los sentidos, empobreciendo la sensibilidad humana a partir de las creaciones estéticas sensibles artificiales por parte de las artes. La inteligencia sería esa facultad humana que gracias al símbolo hace presente la forma de las formas (*formas formarum*), siendo más que una *forma formata* es *forma formans*, por la concreción y contracción de la fuerza engendradora que la caracteriza<sup>23</sup>. Pero será importante advertir que para el cardenal alemán el proceso de creación no es absolutamente intelectual. Se requieren incorporar otros atributos y acciones, como es comprender que nunca se podrá desprender el artista de la actividad física, manual, para llevar a cabo la materialización de las ideas que en una u otra manera se concreta la creación como un acto intelectual-productivo.

De esta voluntad creadora surgen cosas hermosas y únicas, donde se conjuga idea y belleza, una sin la otra no se dan para el arte de ese momento. El artista es un intelectual en parte, pues puede concebir en su mente, –independiente del hacer, las herramientas, y los materiales–, o intelectualmente su obra. Sin embargo, sus herramientas las ha inventado él mismo para esos fines. La mente tiene la facultad de concebir, imaginar, fantasear ideas con las que inventa también los instrumentos necesarios para su realización. Tales propuestas no son absolutas sino relativas, ya que no es una fuerza innata bruta de la que surgen sino de una voluntad formada que se expresa; es una realización que depende del hombre, de su visión, de su mente, de su habilidad, de sus instrumentos y, sobre todo, de sus ideas. Para el Cusano *todo cuanto se vale de la proporción es comparativo*, y por ende, cognoscitivo<sup>24</sup>. La idea de proporción es un concepto determinante de toda la estética del renacimiento, pero no menos para sus planteamientos estéticos-artísticos. Para él, la proporción descubrirá, ¡y nos deslumbrará!, el *resplandor de lo bello*. Proporción es a belleza en el sentido que belleza es un acercamiento a la perfección de las

<sup>23</sup> ANDRÉ J.M. 1995, p.568

<sup>24</sup> No obstante, podemos hacer referencia a la opinión certera que nos da André, (1995), al advertir que Nicolás de Cusa considera una multiplicidad de aserciones acerca del concepto de arte que refiere a variedad de actividades que sobrepasan a como en la actualidad comprendemos y significamos ese término. Estaría contemplado el trabajo de los artesanos y los actos intelectuales como el conocimiento, la poesía y las artes del discurso: oratoria, retórica, argumentación lógica, etc. Las referencias de André son las siguientes: Cf. para este amplio concepto, Nicolás de Cusa, *De coniecturis*, L. II, cap. 1, H. III, n° 178, 178-179 y *Compendium*, cap. 6, H. XI3, n° 17 y n° 18, 13- 14. 56 Nicolás de Cusa, *De beryllo*, H. XII, n° 7, 9: “Hinc (intellectus humanus) creat similitudines similitudinum divini intellectus [...]. Cf. a propósito de esto, M. Álvarez-Gómez, “Adecuación e identidad. Sobre la idea de verdad en Santo Tomás y Nicolás de Cusa”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 1964 (4), 49-50; cf. también H. Meinhardt, “Exaktheit und Mutmassungscharakter der Erkenntnis”, en K. Jakobi, (ed.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*, Karl Alber, München, 1972, 113-115.

formas de lo divino. En su obra *El Idiota de la mente* encontramos estas palabras: “por tanto corto y perforo la materia, por ejemplo un trozo de madera, con los diversos movimientos de los instrumentos que utilizo, hasta que aparezca en ella la proporción debida, en la que la forma de lo que es propio de la cuchara (‘forma coclearitatis’) resplandezca adecuadamente”<sup>25</sup>.

### **A modo de conclusión**

Se nos presenta en la filosofía de Nicolas de Cusa una visión de la creación que no solo remite a las artes pictóricas o representativas como la pintura, la escultura, o espaciales, como la arquitectura, o sonoras, como la música. Sus planos de la creación parecieran, sobretodo, referirse a las necesidades que encuentra en torno a la producción cotidiana del hombre. Es decir, a las creaciones de orden artesanal: la alfarería, el torneado, la forja de hierro, la ebanistería, la tejeduría, rompiendo el concepto de artes puras. Quizás una *tecné* que estaba más cercana a la concepción del mercantilismo incipiente que comenzaba a establecer un cambio revolucionario en las relaciones sociales y de vida para ese entonces. Pero además, a través de las distinciones que hemos tratados respecto al concepto de *mímesis* (*imitatio*), su postura establece una mediación entre el origen y fin de la modernidad. Para el siglo XV, el arte, como se ha planteado, es visto como una *tecné*, que aún mantiene una concordancia y armonía con la Naturaleza. El cambio de esa relación comenzará a verse dos siglos más tarde, a partir del siglo XVII, cuando arte y técnica tendrán esferas de acción y producción completamente distintas, proporcionando dos modos distintos de actividad humana en sus modos de relacionarse con la naturaleza que divergen en sus modos de recrear las leyes y formas, materias y usos de la naturaleza, sus medios y fines<sup>26</sup>.

El arte, más que imitación, es creación, formación de cosas y no solo reproducción. Con ello se supera la concepción clásica antigua del arte, que era la aceptada para su época.

---

<sup>25</sup> Nicolás de Cusa, *Idiota de mente*, cap. 2, H. V, n° 63, 97.

<sup>26</sup> Respecto a este punto de la recreación y superación de los límites entre la naturaleza y lo artificial producido a partir por la modernidad, podemos notar la necesidad actual y permanente de una redefinición de la responsabilidad ética que presentan de los nuevos desafíos de los usos artificiales de lo *natural*. La diferencia entre lo artificial y lo natural ha desaparecido en la vida común. Lo natural ha sido absorbido por la esfera de lo artificial (digamos, por ejemplo y entre tantos, la *imago* recreada casi *ad infinitum* por la virtualidad digital o las apropiaciones del código genético y su manipulación). Produciendo al mismo tiempo un extrañamiento total ante lo natural o la naturaleza. Las obras del hombre se han convertido en un mundo paralelo y más pertinente que el originario, y se desliza sobre y por él, engendrando una nueva especie de *naturaleza* que posee una dinámica autónoma, ante la que el sentido de la libertad humana se encuentra confrontada a establecer un significado completamente distinto y novedoso. Ver JONAS, H, 1993: *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Les Éditions du Cerf, París, p.24.

Implicando a un proceso que comienza con la visión en tanto proceso activo y no pasivo. Ver es crear; idear es diseñar y proyectar; crear formas para exteriorizarlas y ser producidas en la materia. El artista es una especie de demiurgo que une lo que en la naturaleza se halla separado. Así la mente es autónoma mas no infalible, una mente que hace conjeturas y suposiciones, y no establece verdades irrevocables, absolutas y únicas; para conocer y formar cosas la mente primero tiene que hacer conjeturas sobre ellas; concebir la posibilidad finita de su existencia.

Si bien el Cusano no fue un pensador instalado en la modernidad, pues al final quien crea la verdadera y absoluta belleza es el arquitecto celestial, su visión de *ars faber* se centra muy cercana a lo que se sostendrá en plena modernidad en cuanto actividad productiva. No tomado muy en cuenta su pensamiento en vida, será con la modernidad, al vincular arte y creación, que obtendrá una postura central para la estética moderna. Sus teorías no penetraron en los humanistas ni artistas de su tiempo, pero dejó planteamientos que ya apuntaban a lo que el curso de la conciencia filosófica, artística y estética llegaría a acontecer.

Nicolás de Cusa, un pensador viajero, nos presenta una comprensión del pensamiento humanista del renacimiento en su afán de entender la relación cognitiva e imitativa entre el arte (lo humano) y de la naturaleza (formas de lo divino). Su estética se centra en la relación neoplatónica y medieval de un dios que proporciona las *ideas* (formas) que están presentes en todo aquello que abarca la naturaleza. Es un continuar la fidelidad a la factura metafísica del cristianismo, pero constituyendo una distinción o deslinde entre lo divino y lo humano. Capta que la mente construye en la materia formas intelectuales que, mediante la *tecné*, podrán ser utilitarias o bellas. Las creaciones artesanales o artísticas tienen ese componente que no se satisface con el principio de solo ser imitación de lo *visto* o percibido en el estambre de la naturaleza; son creaciones *espirituales*, es decir, exteriorizaciones de las formas que la mente ha proyectado realizar con los materiales de la naturaleza. El hombre del renacimiento comienza a ejercer su derecho no solo de apropiación sino de *creador original*, de aceptarse como un microcosmos demiurgo frente a la materia decantando un *universo artificial* de formas exteriorizadas útiles o bellas, por medio de su labor y perspicacia que hoy vienen a comprenderse como expresiones de la cultura en sus diferentes niveles, evoluciones y necesidades en todos los registros de la huella humana sobre el mundo.

**La Justicia de la República de Platón  
como virtud de la adecuada diferencia funcional  
y principio constitutivo de la acción organizada**

Gabriela Silva

(Universidad Central de Venezuela)

# La Justicia de la República de Platón como virtud de la adecuada diferencia funcional y principio constitutivo de la acción organizada

## Plato's "Republic's" justice as a virtue of suitable operative difference and establishable principle of organized action

Gabriela Silva C.  
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo Recibido: 3 de mayo de 2019.

Artículo Arbitrado: 6 de junio de 2019.

**Resumen:** En las páginas siguientes pretendemos arrojar luces sobre la naturaleza de la Justicia platónica, específicamente sobre el aspecto referente al estatus de dicha virtud frente a las demás que son distinguidas por Platón como virtudes cardinales en la República, a saber, Moderación, Valentía y Sabiduría. Frente a posturas como la de Terence Irwin, según las cuales la justicia platónica constituye la esencia de todas ellas, y se identifica, por tanto, con la virtud en sí, nos proponemos mostrar, en sintonía con Aryeh Kosman, que ella es una más entre las virtudes cardinales, siendo, no obstante, la más elevada de todas ellas, en tanto se erige en la virtud que perfecciona a las entidades o individuos funcionalmente diferenciados. Y en adición, deseamos mostrar, precisamente en conexión con esta definición de la Justicia como virtud de la adecuada diferencia funcional, como ella se constituye también en principio de la acción humana organizada, a partir de un análisis más contemporáneo del pensamiento del filósofo ateniense animado por Christine Korsgaard.

*Palabras clave:* Virtud, Justicia, Alma, Función, Acción.

**Abstract:** In the *Republic*, Plato explains the nature of Justice as one of the main virtues, along Temperance, Courage and Wisdom. According to Terence Irwin, Platonic Justice embodies the essence of all virtues, but we aim to show instead, in the light of Aryeh Kosman thesis, that Platonic Justice is *just one* virtue of the bunch, nevertheless the most important of the four cardinal virtues, as it stands as the virtue of proper difference in multifunctional individuals. Also, we take the opportunity to tackle a more contemporary approach, inspired by Christine Korsgaard analysis, showing that Platonic Justice is the principle of *collective action*, that is, the proper and purposive action of a multifunctional entity.

*Keywords:* Virtue, Justice, Soul, Function, Action.

Una de las ideas más relevantes contenidas en la República es la definición de la Justicia como un estado de balance, tanto entre las partes del alma, como entre los grupos sociales que articulan la polis, estado de balance que, según Platón, trae consigo la felicidad. En tal afirmación se revela el lugar central que ocupa esta virtud en la filosofía ética del pensador ateniense, además de la importancia que tiene particularmente para el proyecto de Estado ideal que se enmarca en la República. En efecto, no es sólo la virtud que se hace manifiesta en el filósofo rey, sino que es la virtud que permite articular una respuesta ante la cuestión de la vida más agradable y feliz para el hombre. La Justicia es, entonces, el camino a tomar para ser eudaimón, y así, resalta por su brillo entre las otras virtudes cardinales presentadas por Platón en la República: Moderación, Valentía y Sabiduría. Pero el asunto es que la Justicia supone, de hecho, a estas tres, constituyéndose así en una virtud global o abarcante que trata sobre ciertas relaciones, y, más específicamente, sobre las relaciones correctas entre elementos que se diferencian en razón de sus correspondientes funciones. Esto es evidente al observar la correspondencia estructural entre alma individual y Estado, pues, ambos están compuestos por tres elementos de igual naturaleza: el apetito del alma se proyecta en los artesanos, la moderación en los guardianes, y la Sabiduría en los gobernantes. Pero sólo el Estado en el que se desarrollen las tres virtudes será justo, y lo mismo vale para el alma individual. Así, la Justicia, que se traduce en el principio según el cual cada agente debe realizar la función que le corresponde por naturaleza, con arreglo a la virtud, consiste en que cada quien y cada cual se ocupe de la función que le corresponde, realizando dicha función de manera excelente, lo que propiciará que las relaciones establecidas entre los agentes sean las mejores que podemos esperar al interior de un Estado o al interior del alma humana, constituyéndose así en modelos del balance ideal y en expresión superlativa de virtud.

En el marco de esta estrecha conexión entre las virtudes de la Moderación, la Valentía y la Sabiduría con la Justicia como virtud relacional, queremos arrojar luces, precisamente, en la naturaleza de la relación entre ellas existente. Uno podría pensar que la Justicia viene a ser la virtud en sí, de la que todas las virtudes particulares son manifestaciones. No obstante, surgen serias dudas en cuanto a cómo se explica que las otras virtudes sean expresiones de la Justicia, pues, por más que ella suponga a las otras tres, decir que se identifica con la virtud en sí es encontrar ese carácter relacional también impreso en ellas, mientras que lo cierto parece ser que, con excepción de algunos aspectos relativos a la Moderación, las virtudes particulares corresponden, cada una, exclusivamente, a una sola entidad, ya sea un grupo social en el Estado,

ya sea una parte del alma humana. En este sentido, nos inclinamos por la postura contraria, afirmando que la Justicia es una virtud más en la colección de excelencias armada por Platón. Se trata de una virtud, como hemos dicho, relacional, y por lo tanto apunta a la concordia entre los elementos que componen las entidades a las cuales puede aplicarse, el alma humana y el Estado, ambos como entidades funcionalmente diferenciadas, esto es, entidades que albergan en su seno múltiples funciones en razón de la heterogeneidad que le aportan sus elementos constitutivos. En este sentido, nos inclinamos por la postura contraria, afirmando que la Justicia es una virtud más en la colección de excelencias armada por Platón. Se trata de una virtud, como hemos dicho, relacional, y por lo tanto apunta a la concordia entre los elementos que componen las entidades a las cuales puede aplicarse, el alma humana y el Estado, ambos como entidades funcionalmente diferenciadas, esto es, entidades que albergan en su seno múltiples funciones en razón de la heterogeneidad que le aportan sus elementos constitutivos. Así, *dikaiosyne* sería la virtud propia de cierto tipo de entidades, a saber, de las entidades que son un todo compuesto de partes, y cuya composición armónica equivale al mayor grado de excelencia alcanzable para dichas entidades.

Para tales fines, analizaremos principalmente los libros I y IV de la República, articulando la definición de Justicia que allí Platón nos ofrece, sus raíces en una teoría de la función propia o *ergon*, y su aplicación en el marco de la identidad estructural entre alma y estado. Luego, desarrollaremos las posturas contrapuestas sobre la Justicia como la virtud o como una virtud más con apoyo en intérpretes del pensamiento platónico como Aryeh Kosman y Terence Irwin. Y, finalmente, como corolario, en compañía de la autora Christine Korsgaard, consideraremos la conexión que observamos entre la concepción de la Justicia platónica como virtud de la diferencia funcional apropiada, esto es, como virtud que regula y perfecciona a las entidades o individuos que, por naturaleza, albergan múltiples funciones o actividades propias en su seno, y su concepción como principio constitutivo de la acción humana, ya que, en la medida que la Justicia armoniza los diferentes elementos del alma o del Estado y sus respectivas funciones, hace posible que tanto uno como otro desplieguen sus acciones como agentes unificados y organizados, y no como cúmulos caóticos de elementos en pugna para los que una acción consensuada y un verdadero propósito son imposibles. Estas son las pautas que conducirán nuestra reflexión en las siguientes páginas.

## **I. La Justicia como centro en la República:**

La pregunta por la naturaleza de la Justicia y por sus beneficios respecto a la injusticia aparece en el primer libro de la República, y sirve como hilo conductor del resto de los nueve libros que componen el diálogo. La ontología, la propuesta ético-política y la concepción de *paideia* que en las páginas de esta obra nos presenta el ateniense, se articulan a partir de dicha pregunta, en la cual se manifiesta, además, la preocupación típicamente socrática, heredada por Platón, sobre la legitimidad del contenido de los conceptos morales, o en otras palabras, como señala Crombie, la preocupación por saber “si lo que la palabra comúnmente denota merece la favorable evaluación que la palabra lleva consigo”<sup>1</sup>.

Es claro que en cualquier tiempo y lugar la moralidad comporta una escala de valores y un ideal de hombre, y que la que la Justicia, o cualquier virtud, son entendidas, precisamente, con arreglo a ellos. Esa escala de valores y su pertinencia están, en el caso de la República y el escenario, ocasión e interlocutores que ella nos presenta, en principio implícitas, y Sócrates se da precisamente a la tarea de sacarla luz y examinar hasta qué punto ella tiene validez y con qué precisión debe ser aplicada, lo que entonces plantea la pregunta por la naturaleza de *dikaiosyne*<sup>2</sup>. Es por ello que el libro primero de la República es una revisión y un examen de las distintas maneras en que la Justicia es entendida para la época en que fue escrita, en respuesta al interrogatorio riguroso de Sócrates, dirigido a tres de sus interlocutores.

Para el anciano Céfalo, la Justicia consiste en “decir la verdad y devolver lo que se recibe”<sup>3</sup>, pero Sócrates objeta utilizando el ejemplo de quien le guarda un arma a un amigo que le hace la entrega estando en su sano juicio, pero luego viene a reclamarla estando fuera de sus cabales, caso en el que claramente lo justo vendría a ser, en realidad, no devolvérsela, ni tampoco revelar a su amigo toda la verdad en cuanto a lo que piensa sobre su situación actual<sup>4</sup>. Céfalo cede su lugar en la discusión a su hijo Polemarco, quien es ahora interpelado por Sócrates. Polemarco afirma, apelando al poeta Simónides, que la justicia consiste en dar beneficios a los amigos y perjudicar a los enemigos<sup>5</sup>, estando el acto de devolver lo que se debe condicionado a ello. Puede resumirse la refutación por parte de Sócrates en la siguiente idea: no es propio del hombre justo dañar bajo ningún concepto. “La justicia es algo bueno – dice Crombie –, no puede

---

1 CROMBIE, I. M. (1990). *Análisis de las Doctrina de Platón*. Madrid: Alianza Editorial. p. 90.

<sup>2</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 90.

<sup>3</sup> PLATÓN. (2006). *República* (Vol. IV). Madrid: Gredos. 331c3-4.

<sup>4</sup> Cf. *Rep.* 331c-d.

<sup>5</sup> Cf. *Rep.* 332b-c.

hacer nada malo, y no puede por lo tanto implicar hacer daño o perjudicar a nadie”<sup>6</sup>. Sócrates lo ilustra apelando a la imagen de la excelencia de los caballos<sup>7</sup>; al perjudicarlos se vuelven peores respecto a su excelencia, y, de la misma manera ocurre con los hombres. Siendo la Justicia la excelencia humana, si a un hombre justo se le causa perjuicio (en el nombre de la misma Justicia), este se volverá necesariamente injusto, y en lo que corresponde al “justo” que causa el perjuicio, lo cual suena ya contradictorio, es absurdo afirmar que pueda, a través de su excelencia, hacer malos a los otros, tal como un maestro no podría, impartiendo su conocimiento sobre música, hacer a otros ignorantes sobre ella.

Es entonces cuando el sofista Trasímaco entra en la discusión, afirmando que la justicia es “lo que conviene al más fuerte”<sup>8</sup>. Esta definición de Justicia, que nos recuerda un poco al Calicles del *Gorgias*, es luego ampliada: el comportamiento observado por Trasímaco es que, en todo Estado, bajo cualquier tipo de régimen, el gobierno establecido, que tiene el monopolio de la fuerza, siempre implanta leyes sólo en función de sus propios intereses. La llama justa, ordena a los gobernados apegarse a ellas, y castiga etiquetando como injusto a todo aquel que las infrinja.

Esta definición ofrecida por Trasímaco es de gran importancia para el curso de la discusión, pues las consecuencias que de ella se derivan, y contra las cuales las refutaciones de Sócrates parecen no tener fuerza suficiente, son lo que conduce a Sócrates, en el libro II, a aceptar el reto propuesto por Glaucón y Adimanto, a saber, probar que la justicia es invariablemente más beneficiosa que la injusta<sup>9</sup>. Todo esto ocurre porque lo que se desprende de la afirmación de Trasímaco, que más que una defensa es una observación de los hechos, es que ser justo resulta ingenuo, incluso tonto. Bajo la etiqueta de “justo” el gobernante promulga leyes que lejos de procurar el bienestar de los gobernados, sólo buscan la satisfacción de sus propias necesidades, de manera que el gobernado, cumpliendo con ellas, y, en este sentido, siendo justo, no logra nunca nada para sí mismo, sino que todo lo hace por y para el gobernante. Por esta razón, ser injusto, que equivaldría a actuar siempre en beneficio propio a través de todos los medios disponibles, prueba ser, a los ojos de Trasímaco, para el gobernado y para todos, más ventajoso que la justicia, y la verdadera vía que ha de seguir el hombre realmente sensato en tanto le

---

<sup>6</sup> Op. Cit. p. 92.

<sup>7</sup> *Rep.* 335b-d.

<sup>8</sup> *Rep.* 338c2.

<sup>9</sup> Cf. *Rep.* 367a7-368c7.

procura excelencia felicidad, lo cual es particularmente evidente en el caso donde podemos apreciar la injusticia en su forma más lograda: la tiranía<sup>10</sup>.

Así, tenemos como consecuencia la exaltación de la injusticia por encima de la justicia, la consideración de aquella como lo que resulta realmente beneficioso para el agente frente a la ingenuidad y la insensatez que, contradictoriamente, supondría comportarse justamente. Pero a la vez se hace claro que lo que es realmente problemático aquí, estriba en las definiciones de justicia e injusticia que se están manejando. Para salvar a la justicia y fundamentar su condición invariablemente buena y ventajosa frente a la injusticia, que es precisamente lo que demanda el reto propuesto a Sócrates por Glaucón y Adimanto, es necesaria una profunda reformulación de su definición, que logre la identificación de su verdadera esencia. El intento platónico de lograr este objetivo se traduce, precisamente, en los nueve libros restantes de la República.

El resto propuesto a Sócrates por los interlocutores recibe una respuesta en Rep. IV, con la ilustración de la condición intrínsecamente buena de la Justicia a través de una analogía con la salud corporal. En 444c y ss., Platón compara a la Justicia como estado del alma con la salud del cuerpo, alegando que ambas consisten en una dinámica correcta entre los diferentes elementos que constituyen a alma y cuerpo, respectivamente, con primacía natural de unos de esos elementos constitutivos sobre los otros; en el caso del alma, debe predominar la parte racional sobre la pasión y el apetito. Ahora, así como el estado de salud corporal es preferible a uno de desequilibrio y enfermedad, la Justicia, como equilibrio y salud del alma, es preferible a la injusticia. Pero incluso, la salud del alma se coloca por encima de la salud del cuerpo en una jerarquía de bienes, pues tiene como instancia “aquello gracias a lo cual vivimos”<sup>11</sup>, lo esencial en nuestra constitución, mientras que la salud corporal responde a algo secundario y efímero, así como el resto de bienes corporales o materiales, de los cuales podemos prescindir siempre y cuando el alma se preserve sana y cabal. Irwin lo explica de la siguiente manera:

Él –se refiere a Glaucón– ha sido convencido de que la injusticia implica la perturbación del orden que corresponde naturalmente a los elementos del alma. Si este orden es perturbado, ya no desplegamos completamente nuestra agencia racional. Si valoramos otros bienes sobre

---

<sup>10</sup> Cf. *Rep.* 344a-c8.

<sup>11</sup> *Rep.* 445b1-2.

la justicia psíquica, estamos pasando por alto la conexión entre las actividades humanas esenciales y el bien humano<sup>12</sup>.

Así, Platón muestra que, de la misma forma en que cualquiera elegiría a la salud corporal por encima de la enfermedad, pues nadie en sus cabales preferiría estar enfermo, cualquiera también elegiría a la Justicia sobre la injusticia, porque a nadie le gustaría que su alma, aquello que lo constituye esencialmente, estuviese enferma y corrompida, pero la elegiría también por encima de cualquier otro tipo de bien que en realidad no sería de valor alguno en ausencia del bien dominante que es la Justicia, y, como bien ha señalado Irwin, coartados en lo que respecta al despliegue de nuestras capacidades como agente racional. Las conclusiones de esta analogía justicia-salud, más allá de responder al reto, permiten poner de relieve el lugar privilegiado que tiene *dikaiosyne* en el marco de la colección de virtudes cardinales presentada por Platón. Esto puede ser porque en dicha colección sería ella la que envuelve a todas las virtudes particulares transmitiéndoles su esencia, o porque en dicha colección ella, siendo una virtud más, ocupa, no obstante, una posición jerárquica. ¿Cuál es la respuesta?

## II. ¿Es la Justicia la virtud o una virtud?

Para responder a la pregunta por si la justicia es la virtud o una virtud entre varias, y por qué, de ser este último el caso, tendría un lugar privilegiado en el esquema platónico de virtudes, queremos buscar luces para nuestra reflexión resaltando en particular las posturas de dos autores contemporáneos que se han aproximado a la teoría platónica de la Justicia desde esta perspectiva: Aryeh Kosman y Terence Irwin.

Aryeh Kosman, en su artículo *Justice and Virtue: Inquiry into Proper Difference*<sup>13</sup>, presenta un abordaje de la virtud platónica de la Justicia como la virtud – una entre muchas – propia de una entidad funcionalmente diferenciada, una entidad que alberga en su seno varias funciones, como es el caso del alma y el Estado en la República. “Cuál es entonces – dice este autor – la relación entre justicia y virtud? Aquí tenemos un lugar sencillo para comenzar: justicia

---

12 IRWIN, T. (1995). *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press. 255. Traducido del inglés: “He has been convinced that injustice implies the disturbance of the naturally suitable order of elements in the soul. If this order is disturbed, we no longer realize our rational agency. If we value other goods above psychic justice, we are overlooking the connection between essential human activities and the human soul”.

13 KOSMAN, A. (2007). *Justice and Virtue: Inquiry into Proper Difference*. En G. R. Ferrari (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (págs. 116-137). New York: Cambridge University Press.

es virtud”<sup>14</sup>. Y sin embargo, a medida que avanzamos, nos damos cuenta de que no es tan sencillo. Decir que la Justicia es virtud, nos introduce al problema ulterior de si es el género de la virtud, o si es, más bien, una especie del género virtud. Kosman sostiene que una lectura no muy rigurosa del diálogo podría conducirnos a establecer la identificación entre Justicia y virtud en sí, o, al menos a considerar la justicia como, una forma paradigmática de la virtud. Esto ocurre debido a nuestra tendencia a considerar a la justicia, más allá de la valoración que, sabemos, recibía en el marco del pensamiento griego, como un aspecto esencial y central a la hora de comprender la estructura y sentido de una vida realmente virtuosa. Dicha tendencia se explica a partir de nuestra visión de la justicia como un modo primario de nuestra moralidad social, es decir, tomamos la justicia como aspecto nuclear de nuestra virtud política (en cuanto la entendemos como la virtud que regula nuestras relaciones con los otros), y, a la vez, tomamos la virtud política como aspecto primario, o, incluso, la esencia, de nuestra condición moral<sup>15</sup>.

Pero, para Kosman, se trata de una visión muy general de la virtud de la justicia que prueba no ser muy feliz a la hora de tratar de hacerla encajar en la República. Hacia el final del libro I, Sócrates nos muestra la relación que existe entre virtud y función, *ergon*, al señalar que cada cosa tiene una función, una actividad que le es propia, y que a esa función le corresponde una virtud por la cual realiza esa función de manera excelente, idea que es ilustrada con los ejemplos de la podadera y el caballo. En este sentido,

Una virtud, como hemos llegado a ver en el desarrollo del argumento, es, en consecuencia, una cualidad que una entidad tiene y que la capacita para realizar bien su función, esto es, ser ella misma de manera característicamente buena [...] Entendido de esta forma, una virtud es, simplemente, una buena cualidad. Por lo tanto, deberíamos estar menos inclinados, cuando hablamos en términos morales, a pensar en una condición general de virtud que a pensar en virtudes particulares; ya que, una virtud, como es, quizás, cierto de manera más obvia en el posterior uso del concepto que hace Aristóteles, es un buen estado de carácter<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Traducido del inglés: “What, then, is the relationship between justice and virtue? Here’s a simple place to begin: justice is virtue”. *Ibíd.*, p. 117.

<sup>15</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 118.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 120. Traducido del inglés: “A virtue, as we come to see in the development of the argument is in turn a quality that an entity has that enables it to perform its function well, that is, to be itself characteristically in a good fashion... Understood in this way, a virtue is simply a good quality. We ought therefore to be less inclined, when speaking morally, to think of a general condition of virtue than to think of particular virtues; for a virtue, as is perhaps most obviously true in Aristotle’s subsequent use of the concept, is a good state of character”.

Así, para el autor, a partir de aquí podemos decir que la Justicia de Platón es *una* virtud, y no la virtud en su conjunto, definiéndose como un estado o cualidad que capacita a una entidad a realizar bien la actividad que es característica de dicha entidad.

Por su parte, Terence Irwin, es su obra *Plato's Ethics*<sup>17</sup>, parece manejar ideas que van en distinta dirección a las de Kosman, inclinándose entonces por una visión de la Justicia como la virtud en sí misma, que sustenta y da su esencia al resto de virtudes particulares. A la luz de la definición platónica de Justicia en el cuarto libro de la *República* y de cómo esta es puesta en relación con la Moderación, la Valentía y la Sabiduría, Irwin se pregunta sobre la separabilidad de las virtudes:

Parece que Platón trata a la sabiduría como la virtud de la parte racional, a la valentía como la virtud de la parte pasional, y a la moderación como la virtud de la parte apetitiva. La justicia, sin embargo, no es propiedad de una parte del alma; por el contrario, es el estado en el que cada parte del alma 'hace su propio trabajo' o 'realiza su función propia' (441e2). ¿Cree Platón que alguien podría tener las otras tres virtudes, o algunas de ellas, sin satisfacer la condición de la justicia psicológica? [...] Si, por otro lado, piensa que cada una de las virtudes implica justicia psicológica, ¿por qué la trata como una virtud distinta en vez de como un aspecto de cada virtud?<sup>18</sup>.

Nos hallamos entonces ante una dicotomía. Si las otras, o alguna de las otras, virtudes particulares pueden existir en un individuo independientemente de la Justicia, podremos considerarla como una virtud separada, una más. Si no es el caso, y resulta que la Moderación, la Valentía y la Sabiduría suponen a la Justicia, tendremos que esta es la esencia, o al menos la condición necesaria de todas ellas, y surge la duda de por qué, siendo así, Platón la trata como una virtud separada cuando en realidad es lo general que se expresa en cada virtud particular.

Ahora, señala Irwin, que cuando Platón nos habla de la Justicia como la virtud por la que cada parte del alma realiza bien su propia función, en paralelo a lo que es la Justicia en el Estado, el filósofo tiene en mente una condición psicológica que demanda que la parte racional gobierne sabiamente, que la parte irascible le preste su apoyo a la parte racional, y que la parte concupiscible se mantenga subordinada a estas dos. Esto supone que cada una de las virtudes

---

<sup>17</sup> IRWIN, 1995.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 227. Traducido del inglés: "Plato seems to treat wisdom as the virtue of the rational part, bravery as the virtue of the spirited part, and temperance as the virtue of the appetitive part. Justice, however, has no proprietary part of the soul; on the contrary, it is the state in which each part of the soul 'does its own work' or 'performs its own function' (441e2). Does Plato believe that someone could have the other three virtues, or some of them, without meeting this condition for psychic justice? ... If, on the other hand, he thinks each of the other virtues involves psychic justice, why does he treat it as a distinct virtue rather than as an aspect of each virtue?"

requiere de la cooperación entre todas las partes del alma, razón por la cual no podemos separar la Valentía de la Sabiduría, pues, no podemos concebir a una persona valiente con una parte apetitiva disoluta y tampoco a una persona temperada con una parte irascible vacilante. La Valentía, al menos la Valentía a largo plazo y no un sentimiento de audacia efímero, no es posible sin Moderación, pues para ser verdaderamente valiente se requiere estar libre de los efectos de los apetitos mal administrados, y la Moderación, por su parte, no puede ser tal si no está acompañada de la opinión firme sobre lo que hay que temer y lo que no, que sólo se mantiene gracias a la Valentía, de manera que no pueda ser tentada hacia un placer que le resulte perjudicial<sup>19</sup>.

Por lo tanto, para Irwin, ni la Moderación, ni la Valentía pueden separarse de la Justicia, “ya que la concordia y amistad requeridas por la moderación y la valentía sólo son posibles si las diferentes partes del alma realizan su función propia como lo hacen en un alma justa”<sup>20</sup>. Y esta relación de concordia y amistad entre estas dos virtudes supone también, una inseparabilidad de la Sabiduría, pues se establece en respuesta a la demanda de la razón, que es la encargada de establecer los fines de las acciones de las otras dos partes del alma. No se trata entonces de una mera conformidad entre las partes, dada a regañadientes ante las demandas de la razón, y que no sería suficiente para considerar a un individuo virtuoso, sino de una verdadera cooperación establecida bajo el principio de que cada parte hace lo suyo tomando la actitud correcta, lo cual es la exigencia de la Justicia. Y si Platón le da un tratamiento separado a ésta, señala este autor, no es porque realmente la considere separable, sino porque desea marcar la distinción entre mera conformidad y virtud, haciéndose presente ésta última sólo en la medida en que la Moderación, la Valentía y la Sabiduría expresan la esencia de la Justicia<sup>21</sup>.

Ante la postura de Irwin podríamos, no obstante, avanzar la siguiente objeción. Por definición, la Justicia platónica consisten en un equilibrio o balance de múltiples elementos, equilibrio que tiene como condición la primacía de la racionalidad, siendo esto lo que caracteriza exclusivamente a esta virtud. El alma en la que prima el elemento irascible sobre el apetito y la razón, cuando se logra educar ese elemento de manera tal que logre desarrollar la Valentía,

---

<sup>19</sup> Cf. *Ibíd.*, pp. 225-226, 228.

<sup>20</sup> Traducido del inglés: “for the concord and friendship required by temperance and bravery are possible only if the different parts of the soul perform their proper functions as they do in a just soul”. *Ibíd.*, p. 229.

<sup>21</sup> Cf. *Ibíd.* p. 229.

entonces realizará bien la función que le corresponde por naturaleza, pero esto no elimina que en ella tengamos un caso de desequilibrio interno en el que el elemento naturalmente apto para ello no está ejerciendo la función correspondiente; está mandando la pasión cuando debería mandar la razón. Paralelamente, en el caso del Estado, un régimen como la Timocracia, donde está a la cabeza un hombre irascible-valiente, es un régimen donde se está produciendo una usurpación de funciones y un desequilibrio; el hombre con espíritu de guardián está mandado, cuando debería estar ocupándose de la seguridad y defensa de la *polis*. Y lo mismo ocurre con las otras virtudes cardinales. Ninguna de ellas, ya sea consideradas en relación con el alma, ya sea consideradas en relación al Estado, podría ser expresión particular de la Justicia, pues ninguna de ellas, tomada por sí sola, se traduce en aquello que es la Justicia, a saber, un equilibrio de partes con primacía de la razón, sino que, de hecho, están relacionadas a la primacía de elementos en el Alma y el Estado a los que en realidad no corresponde naturalmente gobernar.

En todo caso, podríamos aventurarnos a decir que no ser justo no implica, para Platón, no ser virtuoso en absoluto; un hombre puede ser virtuoso, participando de la Moderación o de la Valentía, incluso si no lo hace de la Justicia. Pero, en todo caso, es la Justicia el grado más elevado de virtud para el alma humana concebida como una entidad compleja funcionalmente diferenciada, la expresión más elevada y cercana del Bien, y es por ello que el máximo bien es gozar en el alma de un estado de balance y armonía comparable a la salud corporal, donde prime la parte racional y todos los elementos se relacionen de manera correcta.

Pero, si la Justicia es *una* virtud más y no *la* virtud, ¿por qué se eleva entonces por encima de las otras virtudes cardinales? ¿Por qué es este estado de balance la expresión más elevada del Bien? Kosman no es explícito en cuanto a este punto, pero a partir de ciertas ideas por él manejadas, parece que podemos articular una posible respuesta de la siguiente manera. En el cuarto libro de la *República*, la Justicia se nos presenta como el principio que regula la realización de la actividad que le corresponde por naturaleza a cada cosa, tanto en el caso de los grupos sociales en los que se estructura Estado como en el caso de las partes que articulan el alma del individuo. Ambos están compuestos de tres elementos, en el que cada uno de ellos tiene su función, y, por tanto, su virtud propia (y aquí es donde las otras virtudes, Moderación, Valentía y Sabiduría entran en el esquema). Así tenemos que “la justicia individual es análoga a la justicia política y no una sombra de ella. Es el principio de acuerdo al cual cada elemento funcionalmente

diferenciado en el individuo hace lo que está mejor capacitado para hacer”<sup>22</sup>. En este sentido, la relevancia de la Justicia en el esquema platónico de las virtudes radicaría, precisamente, en que no es la virtud propia de una entidad singular con una función única, sino la virtud propia de una entidad conformada por varios elementos singulares relacionados entre sí, la virtud propia del conjunto en tanto compuesto por entidades particulares funcionalmente diferenciadas, y, siendo así, es el mayor grado de excelencia al que una entidad de este tipo puede aspirar<sup>23</sup>. En otras palabras, la Justicia es la virtud del agente funcionalmente diferenciado globalmente considerado, ya se trate del individuo o del Estado.

### **III. A modo de conclusión. La Justicia platónica hoy: *dikaiosyne* como principio de la acción organizada**

Ante la pregunta sobre si la Justicia es *la* virtud o *una* virtud, nos inclinamos entonces por la postura que hemos analizado en diálogo con Kosman. Así mismo, queremos poner en relación lo dicho hasta ahora con una visión más amplia de los alcances de la concepción platónica de la Justicia, no sólo en los límites de la *República* y del pensamiento platónico, sino en la esfera de los modelos explicativos de la acción humana, tal como se reflejan principalmente en *Self-Constitution*, una obra de Christine Korsgaard<sup>24</sup>.

Hemos explicado hasta aquí cómo las entidades funcionalmente diferenciadas, alma y Estado, son justas en la medida en que cada uno de los elementos que las constituyen cumple con la actividad para la cual la naturaleza los ha dotado mejor. La armonía instaurada entre dichos elementos posibilita su correcta dinámica, razón por la cual la Justicia es el grado más alto de excelencia que entidades heterogéneas o multiformes pueden alcanzar. Los alcances de esa correcta dinámica van más allá de la constitución y organización de la estructura del alma y del Estado, siendo, también, visibles en el comportamiento y acciones de entidades de este tipo.

La dinámica correcta entre las partes, ya sea del Estado, ya sea del alma humana, ya sea de ambos vistos simultáneamente en el marco de su identidad estructural, supone la interacción de la razón y los elementos pasional y apetitivo, y la forma en cómo esta interacción es explicada por

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 125. Traducido del inglés: “individual justice is an analogue to political justice and not a shadow of it. It is the principle according to which each functionally differentiated element within the individual does what it is best able to do”.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, p. 126.

<sup>24</sup> KORSGAARD, C. (2009). *Self-Constitution*. New York: Oxford University Press.

Platón para que sea efectiva gracias a la presencia de la virtud de la Justicia, permite a Korsgaard identificar en la propuesta del ateniense un modelo explicativo de la acción humana, a saber, el *Modelo Constitucional*<sup>25</sup>. La autora lo define de la siguiente manera:

El Modelo Constitucional [...] concibe al agente como algo que está por encima de sus partes [...] de la forma en que la constitución de una ciudad es algo que está por encima de los ciudadanos y oficiales que allí viven. Si el agente se ajusta al dictamen de la razón, no es porque se identifique con la razón, sino, más bien, porque se identifica con su constitución, y, según ella, la razón debe gobernar<sup>26</sup>.

Así, de acuerdo con este modelo explicativo de la acción, un agente multiforme o funcionalmente diferenciado, cuyo comportamiento se describe a la luz de dicho modelo, no se identifica con alguna de sus partes dependiendo de las circunstancias, sino que abarca la totalidad de su constitución, que es una unidad compuesta de partes en la que cada una es naturalmente apta para algo, y en la que, de acuerdo con ello, debe respetarse cierto orden o relación. Si el agente se identifica con la razón, a la que corresponde la actividad de guiar y deliberar, lo hace sólo indirectamente, en la medida en que se refiere a la estructura del conjunto en la que el lugar de la razón es cumplir con tal actividad. Así, la acción que de esta dinámica de conjunto emana, no puede sino ser una *acción colectiva*<sup>27</sup> que siempre involucra a todos los elementos constitutivos de la persona en relación o dinámica.

La acción colectiva es, entonces, la clase de acción que naturalmente es propia de un agente funcionalmente diferenciado, que, a su vez, se comporta unitariamente en tanto sus elementos constitutivos están armonizados en relación correcta. Y este es, precisamente, un agente justo a los ojos de Platón, en razón de que la Justicia es lo que – en palabras de Korsgaard – le da el sentido de un propósito común a un grupo<sup>28</sup>, en este caso, el grupo conformado, ya sea por los tres sectores en el Estado, ya sea por las tres partes en el alma individual<sup>29</sup>. Sus acciones, serán,

---

<sup>25</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 133 y ss. Korsgaard se decanta por este tipo de modelo en contraste con el *Modelo de Combate*, según el cual, los elementos que constituyen a la persona son fuerzas en lucha, cada una luchando en defensa de una determinada acción, dándose, finalmente, la acción defendida por el elemento que resulta ganador (Cf. p. 134).

<sup>26</sup> *Ibíd.*, pp. 134-135. Traducido del inglés: “The Constitutional Model... conceives the agent as something over and above her parts... in the way that the constitution of a city is something over and above the citizens and officials who live there. If the agent conforms to the dictate of reason it is not because she identifies with reason, but rather because she identifies with her constitution, and it says that reason should rule”.

<sup>27</sup> Cf. *Ibíd.* pp. 147-148.

<sup>28</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 135.

<sup>29</sup> Señala Korsgaard que una ciudad es también un agente, en tanto realiza acciones comunitarias y tiene una vida y una historia, de manera que, al igual que un individuo, también toma parte en acciones deliberativas; sus tres partes, en el caso del Estado ideal, al igual que las tres partes del alma justa, lo hacen como conjunto (Cf. *Ibíd.*, p. 141).

en consecuencia, acciones adecuadamente deliberadas, encausadas y con verdadero propósito, en oposición a las de aquellos agentes en los que existe una guerra intestina y usurpación de funciones propias a causa de la injusticia, siendo imposible para sus elementos constitutivos lograr algún resultado como un conjunto unitario, y sólo realizando acciones sin propósito claro, desarticuladas entre sí. De ahí la observación sobre la injusticia que Platón pone en labios de Sócrates:

Sea que surja en un Estado, en una familia, en un ejército o donde sea, aparece siempre contando con la propiedad de producir, primeramente, la incapacidad de obrar en conjunto, a raíz de las disputas y discordias, y, en segundo lugar, la existencia de una enemistad tanto consigo mismo como con cualquier otro y con el justo [...] Y cuando se encuentra en un solo hombre, pienso, producirá todas las obras que corresponden a su naturaleza. Primeramente, la incapacidad para obrar, poniéndolo en conflicto y en desacuerdo consigo mismo, y, en segundo lugar, lo tornará hostil tanto consigo mismo como con los justos<sup>30</sup>.

En este sentido, los agentes desordenados y desequilibrados, en los que no hay una apropiada diferencia funcional, realizan acciones que son producto de uno de sus elementos constitutivos en particular, pero no de la armonización del conjunto en una unidad. Estado y alma que no se comporten como un mismo agente unificado, se alejarán de la cooperación y concordia con vigilancia de la razón que demanda el máximo grado de excelencia que es la Justicia, y, por tanto, de la acción colectiva que sólo ella puede propiciar. Estos agentes desordenados serían aquellas almas y aquellos Estados en los que, de acuerdo a la visión platónica, el elemento apetitivo o el pasional usurpan a la razón la función de mando que naturalmente le corresponde, provocando un desequilibrio interno desde el que, si bien pueden encausarse acciones, serán acciones unilaterales que no atienden el bienestar del conjunto, y que por tanto serán consideradas como acciones sin correcta articulación, sin verdadero propósito, y con resultados inútiles e incluso perjudiciales, en tanto se trata del comportamiento de entidades multiformes. Estaríamos refiriéndonos, en el caso individual, a las almas irascibles y concupiscibles, y, en el caso del Estado, a los gobiernos Timocráticos, Oligárquicos, Democráticos y Tiránicos.

Esto nos revela que la Justicia de Platón es, en la medida en que se constituye en la excelencia propia de los agentes funcionalmente diferenciados, propiciando que cada uno de los elementos del conjunto despliegue la función que le es naturalmente propia de manera excelente sin usurpar la de los demás, se constituye, además, en un principio de acción, y, más

---

<sup>30</sup> *Rep.* 351e11-352a10.

específicamente, en el principio de acción que es, de acuerdo con el Modelo Constitucional, propio de las entidades funcionalmente diferenciadas, pues rige, no sólo la organización interna del agente, sino también las acciones que, en razón de la adecuada organización y relación entre sus diferentes elementos constitutivos, es capaz de producir, a saber, las que Korsgaard ha llamado acciones colectivas de un mismo agente unificado.

En este trabajo no sólo hemos querido hacer una indagación en la ontología de la Justicia platónica y su estatus en el esquema ético de la *República*, sino, también, extendernos a la esfera de la psicología de la acción humana, presentándola como un principio explicativo y articulador de las acciones que, precisamente, si se trata de acciones que exhiben el grado máximo de virtud que nos es posible lograr con arreglo a su naturaleza funcionalmente diferenciada, tendrán su sello de autor. La caracterización, entonces, de la Justicia como virtud de la diferencia funcional apropiada, como *una* de muchas, y, sin embargo, como la más importante por ser la excelencia que perfecciona a las entidades estructuralmente complejas, abre espacios para seguir haciéndonos preguntas más allá de Platón pero en íntima conexión con él, mostrando la pertinencia de sus reflexiones en el marco de análisis más contemporáneos, e invitándonos a seguir encendiendo nuestra imaginación ante los diversos matices que colorean la pintura de una vida guiada por la virtud.

*Textos y documentos*

---

*a la memoria de*  
*Dinu Garber*

---

## Presentación a *El puente Roto* \*

Rememorar los momentos más significativos del quehacer reflexivo, es conocer la bitácora, de aquello que el Doctor Mayz Vallenilla, llamaba “Las Travesías del pensar”, fugaces destellos de humanidad en los que la razón logra parir ideas, que si son suficientemente significativas, ayudan a otros en su quehacer, les acompañan en sus rutas particulares y son recordadas por los que han de venir. Tal es el caso de *El Puente Roto*, un libro que acrisoló el esfuerzo del profesor Garber a lo largo de años de cavilaciones y en el que no solo muestra con gran maestría el sistema cartesiano, sino su propia y enriquecedora perspectiva respecto al pensamiento del filósofo francés. Como homenaje póstumo reeditamos las palabras pronunciadas por la Doctora Sandra Pinardi, en la presentación de *El puente roto* a la comunidad filosófica venezolana.

---

Nos convoca hoy, aquí, la presentación de un libro “El puente roto: temas y problemas en la filosofía de Descartes, del Doctor Dinu Garber, y gracias a este texto y a su autor, gracias a la fuerza de sus reflexiones, a la rigurosidad de su análisis y a la certeza y honestidad de sus interpretaciones, nos convoca también la posibilidad de recorrer, nuevamente y de forma más cuidadosa, esa tradición de pensamiento que constituye nuestro marco, nuestro territorio. Nos reúne, entonces, la posibilidad de volver a mirar detenidamente nuestra herencia y nuestras deudas con la modernidad, una posibilidad que se convierte, después de leer este libro, en una urgencia, tanto porque logramos reconocer entre sus páginas la dimensión todavía activa de su presencia, como porque comprendemos que solo podremos desatenderla, a esa herencia moderna, si atendemos –y entendemos– con detalle sus intenciones, sus encuentros y sus recursos. Este texto, *El puente roto*, se hace cargo del proyecto moderno, en una de sus figuras iniciales y determinantes, entendiéndolo como un horizonte desde el que, al menos como camino recorrido,

---

\* Reproducimos la presentación que Sandra Pinardi hace a “El puente roto. Temas y problemas de la filosofía de Descartes”, texto publicado por Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas, 1998. 423 pp. Esta presentación de la obra está recogida en un volumen de Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 9. N° 24 (Enero-Marzo, 2004) Pp. 119 - 129 Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216 CESA –FCES– Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela. Agradecemos al profesor Jorge Machado el *introito* y la selección de esta pieza.

se traza nuestro paso; un paso que no puede, como nos afirma el Dr. Garber, deshacerse de la condición eminentemente epistemológica de nuestra cultura, una que funda nuestras acciones y nuestras concepciones –o visiones– en la posibilidad de conocer y conocernos. El ejercicio de las presentaciones intenta mostrar las marcas que un texto –y un pensamiento– han dejado en nosotros; cuando el ejercicio, además, se realiza con y para el libro de una persona con la que nos liga un gran tiempo compartido, un gran tiempo no solo en extensión sino también en intensidad, creo que es importante comenzar afirmando nuestro agradecimiento. El Dr. Garber ha sido un maestro para muchos, ha sido para mí un maestro, ha sido capaz de conducirnos hacia la pasión por el pensar, de mostrarnos cómo es fundamental la persistencia, cómo debemos mirar siempre otra vez, cómo debemos necesariamente volver a pensar cada vez desde nosotros mismos; por ello, y para él, antes de iniciar la presentación de su libro quisiera entregarle unas palabras. Tomaré para ello prestadas las palabras de otro, unas cortas palabras de Maurice Blanchot, que, creo, no solo son pertinentes para significar esa especial relación que nos vincula a nuestros maestros, sino que son igualmente pertinentes para mostrar cómo aquellos a los que leemos para la vida, y muchas veces en la vida, en este caso Descartes, por ejemplo, se convierten en terreno de cultivo, de trabajo, no solo desde lo que comprendemos y ellos nos afirman, sino igualmente desde lo que callan, lo que ocultan, lo que aprendemos más allá del análisis, en el puro encuentro sostenido. Cito: “Tenemos que renunciar a conocer a aquellos a quienes nos liga algo esencial; quiero decir que tenemos que acogerlos en la relación con lo desconocido en donde ellos a su vez nos acogen también, en nuestra lejanía. [...] esta es una relación sin dependencia, sin episodio, y en donde entra sin embargo toda la simplicidad de la vida, que pasa por el reconocimiento de la extrañeza común [...] es el intervalo, el puro intervalo que, de mí a ese otro que es un amigo, mide todo lo que hay entre nosotros [...] y que lejos de impedir toda comunicación, nos pone en relación al uno con el otro en la diferencia y a veces en el silencio de la palabra”. El puente roto aborda el pensamiento cartesiano en la presentación, declarada desde un principio, de su proyecto, de los propósitos y fines que esa investigación persigue. En ese sentido, indaga y analiza los temas y problemas centrales sobre los que opera y se ordena la filosofía de Descartes. En efecto, El Dr. Garber aborda detenidamente, en este texto, los problemas del método, su dimensión y sus implicaciones, la posibilidad de fundar una ciencia única y de comprender el saber humano como una estructura integrada y coherente, el carácter y la consistencia de las creencias, de aquello de acuerdo a lo que elaboramos significativamente el mundo, discute y

analiza el cogito y sus relaciones con la existencia, así como la condición última de las Ideas. Esta revisión culmina haciéndose cargo de las fracturas que desarman ese proyecto, y al final del libro nos dice: “La prueba cartesiana de la existencia de Dios fracasa, y con ello la posibilidad de demostrar el valor objetivo de nuestras ideas en los términos que pretendió. De esta manera la raíz del árbol de la ciencia no encuentra tierra fértil en la que arraigarse.”. Sin embargo, en atención a lo que expone el libro, entender esas fracturas, hacerse cargo de ellas, no implica clausurar ese pensamiento, por el contrario significa atender a sus requerimientos, repensar –y reinscribir algunas de sus intenciones y propósitos, significa convenir, y comprender, que esas fisuras allí donde el proyecto se quiebra son justamente el espacio posible de su permanencia, de su actualidad. Para el que lo lee, además, *El puente roto* es un texto arquitectónico, no solo porque se emplaza, firme y como una presencia indiscutible, en la literatura crítica acerca del pensamiento de Descartes, sino básicamente, porque se nos propone –ya desde su inicio– como un lugar, un albergue, para la experiencia de pensar en la acción misma de leer. En la introducción, el Dr. Garber nos indica las condiciones que convierten a este texto en un lugar, cuando nos dice, acerca del título del libro: “... quise resaltar con él la valía del descubrimiento de la subjetividad por parte del filósofo: si el ‘puente’ no puede construirse o mantenerse en pie, entonces deberíamos ingeniárnoslas sin él, pero con la condición de no renunciar a las premisas que llevaron a Descartes a intentar su edificación. Pienso que en ello debe consistir buena parte del programa filosófico que nos conduzca más allá de la Modernidad. Estoy convencido de que presenciamos su agonía y que es necesaria la búsqueda de otras alternativas, pero ninguna podrá prescindir de las enseñanzas del filósofo de La Haya”. Este texto es un lugar para la experiencia de pensarnos, y es un lugar tanto porque para su lectura –y su comprensión– reclama de nosotros acción y experiencia, como porque nos brinda el pensamiento cartesiano desde la confirmación de lo que en él permanece, en lo que en él resta, a pesar de la disolución –y de la desilusión– del proyecto moderno. Un texto que es un lugar, en dos sentidos posibles del término. Por una parte, un texto que nos presenta el sitio –dividido, irresuelto, fragmentado, desmembrado– que el puente intentó hacer transitable y que se hace presente cuando este se rompe (un sitio que se presenta, además, como dos orillas que se reclaman, que urgen por su encuentro); de un lado –en el que estamos parados, probablemente– una subjetividad concentrada en la abundancia y la eficiencia de sus propias operaciones, pero que ha olvidado, como dice Garber, que “el principio mismo ‘para pensar es necesario ser’ tiene que ser considerado primeramente como un pensar y,

por ello mismo, exige una existencia que lo piense, valga decir, la condición del principio es la existencia del yo del Cogito”; del otro lado, un universo material convertido en problema, que continúa siendo la escena misma de la existencia, pero que desde el principio de la inmanencia muestra constantemente su resistencia a las operaciones de esa subjetividad. Ingeniármolas sin el puente, atender a la agonía de la modernidad, implica necesariamente reconocer lúcidamente la topografía de esas orillas, especialmente la del principio de la subjetividad, reconocer su textura, sus dimensiones, sus apariciones y operaciones, para poder establecer, quizá, dónde la escisión se angosta, cuál es el terreno donde las orillas se acercan. Por otra parte, este texto es un lugar también porque, desde la comprensión del proyecto cartesiano como uno cuyo objetivo es “responder a la pregunta de si existen creencias incorregibles sobre las cuales fundar el sistema del saber humano”, el Dr. Garber revisa el problema del método, en su fórmula de garante – quizá sustento– de la unidad y la verdad de nuestras proposiciones acerca de “lo real”, así como el de la condición ontológica de las representaciones, desde el contexto –nunca saturado y siempre multiplicable– de la experiencia de la que intenta hacerse cargo, obligándonos con ello a atender al pensamiento cartesiano no solo desde sus proposiciones específicas (in-formaciones y formulaciones siempre, para el propio autor de este libro, cuestionables) sino desde sus instrucciones filosóficas: aquellas preguntas, operaciones de pensamiento, caminos y razones, que le permiten acceder a sus respuestas, que le permiten proceder. En efecto, un lugar porque nos muestra que comprender es siempre, necesariamente, intervenir y producir. El puente roto, en este sentido, da cuenta no solo de una filosofía –la de Descartes–, sino también da cuenta de un ejercicio intelectual comprometido con su tiempo, con sus propios convencimientos, nos enseña por tanto cómo pensarnos mientras leemos, cómo entendernos en otros y con otros.

## **La época**

Leibniz nace en Leipzig el primero de junio de 1646 y muere el 14 de noviembre de 1716 en Hanover. Durante estos setenta años fue testigo, y algunas veces hasta actor, de muchas y grandes transformaciones científicas, culturales, sociales y políticas que ocurrieron en su país y en Europa. Son los años en que comienza a consolidarse definitivamente la edad moderna en el marco general de un conflicto entre la dispersión y la unidad. Por una parte, se profundiza el cisma religioso, se apuntalan los emergentes estados-nación sobre los nacientes intereses económicos y políticos y la creciente conciencia colectiva de la individualidad y singularidad de sus tradiciones culturales, lingüísticas, jurídicas e históricas que estimularon tanto los sentimientos de pertenencia e identificación nacionalistas como los movimientos de separación y búsqueda de independencia de las diversas regiones y pueblos. Pero con la tendencia convivía otra del signo contrario que estaba asentada sobre un sistema educativo común heredado de la edad media, el temor ante el peligro que representaba el afán de expansión del poderoso imperio otomano, y sobre el ideal de la nueva ciencia que se estaba gestando en esos momentos. Ella, sobre todo, propiciaba un diálogo constante entre sus cultores e invitaba a la unificación de recursos y al intercambio de información; su léxico, procedimientos y métodos no obedecían a fronteras y reclamaban —como ya lo había previsto Bacon— la estrecha colaboración de todos con el fin de alcanzar un mayor bienestar para el género humano. Incluso la lectura misma del universo que permitía esa ciencia llevaba a más de uno a pensar que tendría que haber un orden y una armonía en las relaciones humanas similares a los que revelaban las leyes de la física respecto a la naturaleza material.

Leibniz, en consonancia con una personalidad dada a la conciliación, buscó asumir y defender lo que veía de positivo en ambas corrientes. Se sentía profundamente identificado con su pueblo —fue, quizá, el primer patriota alemán— y en tal sentido promovió y enaltecó, hasta

---

\* Este ensayo fue publicado por el Fondo Editorial de la Facultad de Humanidades y Educación, Departamento de Publicaciones Universidad Central de Venezuela. ISBN 980-00-1349-0. Editado al cuidado de Bid & Co. Caracas, 1998. El Fondo Editorial ha autorizado esta reproducción en el presente número.

donde fue capaz, sus tradiciones jurídicas y políticas; se sentía, y así lo declaraba abiertamente, orgulloso de las habilidades de sus paisanos, y se ufanaba como el que más de la belleza y profundidad del idioma alemán. Pero esto no impidió que constantemente invitara a sus conciudadanos a aprender de sus vecinos europeos, o que promoviera una mayor cooperación cultural, científica y tecnológica entre los países y facilitarlos investigando en la posibilidad de establecer lenguajes universales que permitieran superar las barreras y limitaciones de los lenguajes vulgares, o buscar acuerdos para sentar las bases jurídicas y políticas de una Europa unida capaz de evangelizar el mundo. Buena parte de grandeza e ingeniosidad, y también de la ingenuidad y, por qué no decirlo, de la miseria del pensamiento leibniziano, están tan estrechamente vinculadas con estos ideales que terminaron siendo parte, no solamente de su obra intelectual, sino también de su vida personal.

## **Síntesis Biográfica<sup>1</sup>**

### **Los años de formación**

La Alemania en que nace Leibniz es una sociedad atrasada y sin punto de comparación con lo que cultural, científica, social y políticamente sucedía en esos momentos en Francia, Inglaterra, Holanda o Italia. La causa inmediata de esta situación fue la guerra de los treinta años que acarreó la ruina completa del país; lo que quedaba del sacro imperio eran débiles electorados regidos por noblezas regionales que mantenían un nexo meramente formal con el emperador asentado en Viena. Para suerte de Leibniz, nace en el seno de una familia culta y vinculada, tanto por el lado paterno como el materno, con el medio académico. Aun cuando su padre murió al tener cuatro años, ya le había enseñado a leer y contra la costumbre de la época, se le permitió el acceso a la bien nutrida biblioteca familiar. Sus correrías infantiles por ella nos proporcionan las primeras noticias que tenemos de su vida, que ciertamente atestiguan una inteligencia fuera de lo común y una capacidad de aprendizaje excepcional. A los seis años se inicia en el latín, sin otra ayuda que una edición ilustrada de Tito Livio; dos años después ya podía redactar largos —y

---

<sup>1</sup> Amén de unos pocos rasgos indicativos es imposible enumerar y describir en forma más o menos completa en pocas páginas el enorme caudal de escritos y las innumerables actividades que realiza Leibniz a lo largo de su vida. Las mayores referencias en este sentido se encontrarán en K. Fischer: *Gottfried Wilhelm Leibniz: Leben, Werke und Lebre*. Heidelberg, C. Winters, 1920, E. Totok y C. Haase (eds.). *Leibniz: Sein Leben, sein Wirke, sein Welt*, Hanover, Verlag für Literatur und Zeitgeschehen, 1996; K. Müller y G. Kronert. *Leben un Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Chronik*. Frankfurt, Klostermann, 1969; Y. Belaval. *Leibniz, Initiaton a sa philosophie*. Paris, Vrin, 1969. En castellano puede consultarse la “Cronología de Leibniz” en *O*, pp. 33-40. Esta excelente edición ofrece la mejor y más completa selección de trabajos de Leibniz traducidos al castellano.

francamente malos— poemas en ese idioma. A los ocho se interesa por el griego y no pasa mucho tiempo hasta que lo aplica estudiando la silogística de Aristóteles.

A los 15 años ingresa en la Universidad de Leipzig donde estudia filosofía, matemáticas, griego, latín, hebreo y literatura, graduándose de bachiller a los 17 con la disertación *Discusión metafísica del principio de individualización* bajo la tutoría de J. Thomasius, el único de sus maestros que tuvo alguna influencia en él. Permanece por un corto período en la Universidad de Jena, donde asiste a los cursos de matemáticas y lógica de Erhard Weigel y a su regreso a Leipzig obtiene la maestría en filosofía con los trabajos titulados *Cuestiones filosóficas fundadas en el derecho*, *Disputación jurídica acerca de las condiciones* y *Disputación aritmética sobre las complexiones*, ésta última será parte de la *Disertación acerca del arte combinatorio*, publicada en 1666.

A pesar de sus intereses filosóficos, opta por la carrera de derecho, y en 1665 obtiene el grado en leyes, pero un episodio poco claro que tuvo que ver con disputas internas del claustro universitario le impiden optar al doctorado en Leipzig. Lo alcanza, con honores, un año más tarde en la Universidad de Altdorf con la tesis *Discusión acerca de casos intrincados en derecho*.

### **Mainz (1666-1672)**

Rechaza la cátedra que se le ofrece en Altdorf y se emplea con Johann Christian Boinenburg, un reconocido diplomático al servicio del arzobispo y elector de Mainz, Johann Philipp von Schöburn, primado eclesiástico y político entre los electores del imperio, a cuyo servicio permanece hasta 1674. Durante su estadía en Mainz, Leibniz concibe, con el beneplácito de Boinenburg, dos proyectos de proporciones gigantescas que, si bien nunca completó, tampoco abandonó del todo. Uno de ellos fue las *Demonstrationes Catholica* cuyo fin debió ser proporcionar, en forma ordenada, todos los posibles materiales y argumentos útiles para permitir una discusión completa y racional en torno a la cuestión de la reunión de las iglesias cristianas. Dos trabajos de la época —*Profesión de fe de la naturaleza contra los ateos* y *Sobre la omnipotencia*— estaban destinados a ser partes de la introducción del proyecto<sup>2</sup>. El segundo fue el de la *Enciclopedia*. Es difícil establecer con precisión todo lo que Leibniz vinculó con él, pero la idea matriz se

<sup>2</sup> A lo largo de su vida produjo muchos escritos que debían formar parte de las *Demonstraciones*. Contemplaban cuatro grandes secciones: I. Pruebas de la existencia de Dios, II. Demostraciones de la inmortalidad e inmaterialidad del alma, III. Estudios acerca de la posibilidad de los misterios cristianos y IV. Estudio de las demostraciones acerca de autoridad de la Iglesia católica y de la escritura.

emparenta de alguna forma con la propuesta de Bacon de establecer una vasta y productiva red de centros de investigación y de crear publicaciones humanísticas, científicas y técnicas que permitieran registrar, clasificar, realizar y divulgar todos los aportes creativos y metodológicos en cualquier área del conocimiento humano. Es en el ámbito de la *Enciclopedia*, por lo tanto, donde surgen las preocupaciones y trabajos que realiza Leibniz en gramática, lingüística, semiología, lógica y metodología, así como la promoción y fundación de publicaciones y academias a lo largo y ancho de Alemania.

La actividad de Leibniz en Mainz abarcó otros muchos aspectos. A petición de Boinenburg y del elector; redacta el *Nuevo método para aprender y enseñar el derecho*. Argumenta para que sea un alemán —específicamente el conde von Neuberg— quien suceda en el trono de Polonia al rey Casimiro<sup>3</sup>. Concibe el *Plan egipcio* con el fin de convencer a Luis XIV de dirigir sus apetencias territoriales más bien hacia El Cairo y Constantinopla que hacia sus vecinos europeos. Propone en las *Reflexiones sobre la seguridad pública interior y exterior* una alianza entre los electorados alemanes para integrarse a una Europa destinada a conquistar y evangelizar el mundo. En 1670 prologa, con el título *Sobre el estilo de Nizolius*, un libro del italiano Mario Nizolio donde se muestra partidario de un nominalismo moderado que siempre mantendrá. En el mismo año escribe las dos partes de la *Nueva hipótesis física: la Teoría del movimiento abstracto*, dedicada a la Academia de Ciencias de París y la *Teoría del movimiento concreto* dedicado a la Royal Society de Londres. Finalmente, ejerce la abogacía, es consejero tanto de Boinenburg como de Schöburn y, no obstante, todavía dispone de tiempo para diseñar una máquina capaz de realizar las cuatro operaciones aritméticas básicas.

### **París (1672-1676)**

No se sabe con seguridad si el viaje de Leibniz a París tuvo alguna relación con el *Proyecto egipcio* y el intento de convencer de sus bondades a la corte de Luis XIV, pero de cualquier manera estaba destinado al fracaso antes de emprenderlo, pues Inglaterra había declarado la guerra a Holanda, y Francia se proponía hacer lo mismo. De modo que la aventura francesa en Egipto tendría que esperar hasta los tiempos de Napoleón.

---

<sup>3</sup> Este trabajo se divulgó con el título *Specimen demonstrationum politicarum pro rege Polonorum pro rege Polonorum eligendo*. La empresa tuvo poco éxito ya que el trono finalmente recayó sobre el polaco Wisniowiecky de la familia de los Piast.

Sea como fuese, Leibniz no desaprovechó las grandes posibilidades que le ofrecía Francia. Conoce personalmente a Arnauld y, por su intermedio, a Malebranche, a quien somete *La profesión de la fe del filósofo*. Traba amistad con los matemáticos Tschirnhaus y Christian Huygens quienes, impresionados por el talento del joven alemán, se encargan de completar su formación en esta disciplina. Fueron estos estudios y algunas lecturas de Pascal lo que le permitió, aproximadamente un año después, descubrir el algoritmo del cálculo diferencial e integral<sup>4</sup>. Visita Londres, donde se le elige miembro de la Royal Society. Hace algunas amistades, entre ellas con el matemático Oldenburg, presidente de la Sociedad para ese momento, Robert Boyle y con Pell, quien lo introduce a las obras matemáticas de Mercator y a las del propio Oldenburg. De vuelta a París se interesa por la polémica, cada vez más exacerbada, entre cartesianos y anticartesianos, lo que le permite relacionarse con el padre Huet, líder de los últimos y con el escéptico moderado Foucher. Perfecciona su máquina de calcular e inventa un reloj especial que presenta a la Academia Francesa, pero no logra que se le incorpore a ella en calidad de miembro. Se vincula también con el medio jesuita francés y llega a conocer personalmente a De la Chaise, confesor del rey, a quien trata de convencer para que la orden se encargue, debido a su presencia a lo largo y ancho de la cristiandad, del proyecto de la *Característica universal*, uno de los pilares de la *Enciclopedia*.

En 1676, falto de apoyo económico<sup>5</sup> emprende el regreso a Alemania pasando por Inglaterra y Holanda<sup>6</sup>. Se entrevista varias veces con Spinoza en Amsterdam, y con Leewenhoeck en Delft, quien le da a conocer los resultados de sus observaciones con el microscopio.

### **Hanover (1676-1698)**

Sin dejar de añorar por el resto de su vida el clima intelectual de París<sup>7</sup> Leibniz asume con

---

<sup>4</sup> No obstante, es en el año 1684 que lo hace público con el trabajo *Nova métodos pro maximis et minimis*.

<sup>5</sup> Tanto Boidenburg como el elector de Mainz murieron en 1674. Entre las diferentes ofertas de empleo que recibió, aceptó el puesto de bibliotecario y consejero personal del duque de Hanover. Johann Friedrich, de la casa de los Brunshwicg-Lüneberg. Al servicio de esta familia permaneció el resto de su vida.

<sup>6</sup> En el trayecto de Londres a Amsterdam, Leibniz escribe el diálogo *Pacidius Philalethi*, donde se emplea el cálculo infinitesimal para resolver problemas del movimiento; esta aplicación puede considerarse como uno de los orígenes de la ciencia de la dinámica.

<sup>7</sup> *Cf.*: Carta a Bumett del 17/7/1696, *GP*, III, 175: «Lo que me incomoda, sobre todo —escribe refiriéndose a su estadía en Hanover— es que no estoy en una gran ciudad como París o Londres, donde abundan los hombres sabios cuyo trato es provechoso y mutuamente enriquecedor. Hay muchas cosas que no pueden ser ejecutadas por uno solo. Aquí difícilmente se encuentra con quien hablar».

energía y entusiasmo actividades de todo tipo. Organiza y enriquece la biblioteca del duque y vincula esta actividad con el plan de la *Enciclopedia*. Pone en marcha la explotación de las minas en las cercanas montañas del Herz. Cercano el final de la guerra entre Francia y Holanda, Johann Friedrich intenta negociar para sus representantes el rango de embajadores, lo que a su vez le otorgaría el de soberano; para justificar esas pretensiones Leibniz redacta en 1677 el *Tratado sobre el derecho supremo y embajada del príncipe de Alemania*, que no hace mayor mella en la corte francesa. A finales del mismo año es nombrado consejero áulico y en 1678 juez de la corte ducal. Estas cuestiones de orden público no impiden que el filósofo prosiga sus investigaciones en torno a problemas de la verdadera fe<sup>8</sup>, de la *Característica general* y el cálculo lógico que pensaba reunir en una obra mayor —*Initia et specimina scientia generalis*— vinculada con los proyectos de la *Enciclopedia* y las *Demostraciones católicas*<sup>9</sup>. Estudia y comenta la *Ética* de Spinoza<sup>10</sup>; trabaja en el *Analysis situs*, que es una aplicación de la *Característica* a la geometría euclidiana y, como es su costumbre, mantiene una copiosa correspondencia.

A finales de 1679 muere Johann Friedrich y su hermano Ernst August asume la dirección de la corte. El muy esperado tratado de paz de Nimega no satisfizo a nadie y menos todavía a los electores alemanes. La situación política general empeora todavía más debido al conflicto que surge entre el papa y los jesuitas franceses que trajo como consecuencia la revocación del edicto de Nantes y la cruenta persecución de los protestantes en buena parte de los territorios dominados por los católicos. Estos acontecimientos son para Leibniz el indicio claro de la urgente necesidad de hacer los mayores esfuerzos en procura de la unificación religiosa y de que Luis XIV es el principal responsable del deterioro político en Europa<sup>11</sup>.

El nuevo duque incrementó las obligaciones que ya tenía Leibniz. Se tuvo que ocupar personalmente de la administración de las minas de Herz, sobre todo para resolver los problemas que allí se presentaban con el bombeo del agua y durante casi seis años dedicó una muy buena parte de su tiempo a ello. También se le encomendó escribir la historia de la casa Brunswick-

<sup>8</sup> En el año 1678 escribe los tres diálogos que J. Baruzi editó a principios de siglo en la *Revue de métaphysique et de morale*, 13 (1905), pp. 1-38.

<sup>9</sup> Es también en este contexto que escribe los importantes opúsculos *Diálogo acerca de las vinculaciones entre las cosas y las palabras y de la verdadera realidad* (1677) y *¿Qué es idea?* (1678).

<sup>10</sup> Lo que posiblemente es el origen del importante, e incluso estilísticamente bien logrado, *Diálogo entre un hábil político y un sacerdote de reconocida piedad*, donde Leibniz busca fundamentar la libertad y la contingencia humanas mediante la distinción entre los conceptos de «necesidad absoluta».

<sup>11</sup> En *El muy cristiano Marte*, de esta época, Leibniz en forma sarcástica hace la «apología de las armas del muy cristiano rey dirigidas contra los cristianos».

Lüneburg a partir de la época de Otto el Niño (año 768) hasta el presente. Si bien el duque perseguía un objetivo muy concreto —establecer la legitimidad del reclamo sobre bienes de la muy rica casa italiana de los Este—; el encargo se transformó para Leibniz en una pesada cruz con la que tuvo que cargar hasta su muerte<sup>12</sup>. El motivo principal de los viajes por Alemania, Austria e Italia entre 1687 y 1690 fue precisamente encontrar material documental para esa historia<sup>13</sup>; para ello visita Frankfurt, Munich, Viena y luego Venecia, Florencia, Roma, Nápoles y Módena. Es especialmente bien acogido en Roma, donde no sólo se le designa miembro de la Academia Física y Matemática, sino también el papa Alejandro VIII le ofrece el cargo de curador de la biblioteca del Vaticano, a condición de que se convierta al catolicismo. Leibniz no acepta.

Estos nuevos compromisos no impiden que Leibniz siga desarrollando investigaciones en diversos campos. La estadía en Italia la aprovecha para ampliar sus conocimientos acerca de los ideogramas y símbolos chinos, que consideraba de mucho interés para el proyecto de la *Característica*; lleva a cabo innumerables observaciones y apuntes geológicos; elabora la primera prueba *a priori* de la conservación de la «fuerza viva»; resalta la superioridad de su cálculo sobre el análisis cartesiano. Difunde sus nuevas ideas metafísicas y epistemológicas, sobre todo a través de la correspondencia con Arnauld y con Bayle. Funda las *Acta Eruditorum*, destinadas a ser la contraparte alemana de las grandes revistas filosóficas y científicas de su tiempo. Publica sus investigaciones en óptica y geometría<sup>14</sup>. Hace pública su divergencia científica y filosófica con Descartes mediante la *Breve demostración de un memorable error de Descartes*; en el mismo año, por intermedio del *landgrave* Hesse-Rheinfels, remite a Arnauld el *Discurso de metafísica*, que inicia la madurez filosófica de Leibniz. Ante las críticas que le hace Arnauld en relación al problema de la libertad, produce el muy importante opúsculo *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y de las verdades*, donde afronta la cuestión a partir de consideraciones lógico-matemáticas acerca del infinito. Los esfuerzos en torno a la unión de las iglesias prosiguen con el *Sistema teológico*, donde el filósofo examina con lujo de detalles los credos católico y protestante, con el fin de demostrar que las diferencias entre ambos pueden resolverse

<sup>12</sup> Cuando murió la crónica se encontraba en el año 1005. Esa materia fue editado y publicado por primera vez en 1843 bajo la dirección de G.H. Pertz

<sup>13</sup> Muchos consideran que el método, la objetividad y la minuciosidad para establecer sus fuentes, permiten considerar a Leibniz como uno de los fundadores de la historiografía moderna.

<sup>14</sup> *Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium* y *De vera proportione circuli ad quadratum* son los más importantes en este respecto.

con relativa facilidad.

A su regreso de Italia, a mediados de 1690, acepta el puesto bibliotecario de la casa de los Wolfenbütel, toda vez que sus trabajos relación a la historia de los Brunshwicg le exigían estadías frecuentes en ciudad cercana a Hanover. Toma el partido de los que favorecían la instauración de un noveno electorado en manos protestantes, pues cree que ello se facilitarían las discusiones acerca de la reunión de las iglesias. Varios viajes de Leibniz a Viena en los siguientes años tuvieron que ver con asunto.

A medida que su oposición a la filosofía cartesiana se radies —*Observaciones acerca de las partes generales de los Principios de Desear* (1691)—, intensifica la divulgación de la suya a través de una serie importantes artículos<sup>15</sup> y la correspondencia de la época, sobre todo la muy importante que sostiene con los cartesianos De Volder y Regis, y con los avatares Catelan y Nicasio.

### **Hanover: los años finales (1698-1716)**

En 1698 muere Ernest August y le sucede su hijo Georg Ludwig, el mismo que en 1714 ocupará el trono de Inglaterra con el nombre de Jorge I. El hecho fue negativo para Leibniz, ya que el nuevo duque no poseía ni la habilidad de su padre, ni la agudeza de su madre, Sofía, ni la inteligencia de su hermana, Sofía Carlota, y mucho menos la admiración que todos ellos compartían por el trabajo intelectual, en general, y por el de Leibniz, en especial<sup>16</sup>. No obstante, el filósofo colaboró con él en todo lo que pudo y hasta donde se lo permitieron. En tal sentido, prosiguió las gestiones diplomáticas en procura de la unificación de las iglesias. Vinculado con elle y ante la posibilidad de que Georg Ludwig ocupara el trono inglés, Leibniz entabla relaciones con Burnett, uno de los jefes del anglicanismo, con quien mantiene una correspondencia hasta casi el final de su vida. Busca atraer a Bossuet para la causa de la reunificación, pero cuando regresa de Viena, en 1702, está íntimamente convencido de que un

---

<sup>15</sup> *Entre ellos*, Acerca de la corrección de la metafísica y el concepto de sustancia en *Acta eruditorum* (1694); *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, como también de la unión entre el alma y el cuerpo en Journal des savants* (1695) y *Specimen Dinamicum*, cuya primera parte fue publicada en *acta eruditorum* (1695). Este trabajo, además de ser una excelente síntesis de los principios de la dinámica, establece con claridad un puente entre la física y la metafísica leibnizianas. *Ensayo anagógico* (1699); *Aclaraciones a las dificultades encontradas por Bayle en el nuevo sistema de la unión del alma y el cuerpo en Historie des ouvrages des savants* (1698); *Sobre la naturaleza misma, o en la fuerza inherente y acciones de las cosas creadas en Acta eruditorum* (1698); y *Acerca del origen radical de las cosas* (1697).

<sup>16</sup> Sofía fue la hermana de Elizabeth, la princesa con quien se carteo Descartes.

entendimiento entre católicos y protestantes es simplemente imposible. Cuatro años más tarde, en 1706, se da cuenta que un entendimiento entre protestantes es igualmente imposible. De esta manera se frustró también uno de los sueños más preciados de Leibniz.

Por otra parte, sus investigaciones filosóficas<sup>17</sup> y científicas prosiguen, y en el año 1700 la Academia Francesa lo designa como su miembro. Es en esta época que intenta también establecer vínculos con Locke, para lo cual redacta el diálogo *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* que termina en 1704; pero al morir Locke en ese mismo año, Leibniz decide no publicarlo, «porque no desea refutar públicamente a los autores fallecidos»<sup>18</sup>. Inicia la correspondencia con Des Bosses, cuyo tema principal será el problema de la transubstanciación, y discute frecuentemente con Sofía pasajes y problemas planteados por Bayle en su *Diccionario*<sup>19</sup>.

Cada vez más incómodo en Hanover, Leibniz no pierde oportunidad para ausentarse, a veces sin autorización. En Viena se le honra con la dignidad de *Reichshaftrat*, la más alta que se le podía conceder a un protestante, pero pierde la presidencia y la respectiva remuneración de la Academia de Ciencias de Berlín. En 1711, en la ciudad de Torgau conoce personalmente a Pedro el Grande, zar de Rusia, a quien años atrás (1697 y 1708) había sugerido diversos proyectos educativos y académicos. En 1712 redacta, probablemente para el duque D'Orleans, dos síntesis de los aspectos generales de su filosofía que hoy conocemos con los nombres de *La monadología* y *Principios de la naturaleza y de la gracia*. Cuando Georg Ludwig se convierte en rey de Inglaterra Leibniz pide acompañarlo, pero se le prohíbe nacerlo.

Sólo, viejo, enfermo y olvidado, intenta trasladarse a París, para lo cual somete al padre Tournemin el ensayo *Acerca del origen de los francos*; pero cuando su estadía en Francia es condicionada por su conversión al catolicismo, opta por quedarse en Hanover. Sin nada mejor

---

<sup>17</sup> Cabe mencionar al respecto *Réplica a los pensamientos contenidos en la segunda edición del Diccionario crítico de Bayle, artículo Roranius, Acerca del sistema de la armonía preestablecida*, en *Histoire critique de la république des lettres* (1702) y *Consideraciones acerca de los principios y naturalezas pláticas* en *Histoire des ouvrages des savants* (1706). También mantiene importantes intercambios con los científicos más renombrados de su tiempo, como el marqués D'Hospital, los hermanos Bernouilli, Hartsocker y Varignon.

<sup>18</sup> Cf. *Carta a Reman* del 14/3/1714, *GP*, III, 612.

<sup>19</sup> Puesto que la electora quería que el filósofo transcribiera las conversaciones con el fin de meditar con tranquilidad respecto a los temas que tocaban, Leibniz muy pronto se vio en posesión de un material que le sirvió de base para redactar los Ensayos de teodicea, donde intentó explicar, como reza su subtítulo, «la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal». La extensa obra se publicó en 1710, precedida por el Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón que había redactado algunos años antes.

que hacer, reemprende la inacabable historia de los Brunshwicg.

Muere el 14 de noviembre de 1716, en medio de una discusión por carta con Newton a través de Clarke. Su entierro, que no tuvo otro testigo que su sirviente y secretario Eckhart, fue tan lacónico como la leyenda que mandó a grabar en la tumba: *Ossa Leibnitii*, huesos de Leibniz.

### **La Obra**

Comúnmente se asocia a Leibniz con la corriente del racionalismo que se inicia con Descartes y no cabe duda de que existen rasgos comunes: la confianza en el poder de la razón, cierto predominio de la misma en lo que respecta al origen y fundamento del conocer y actuar humanos, la atención que se presta a las matemáticas y su consideración como modelo o ideal del conocimiento, el enfoque mecanicista de los fenómenos físicos, y algunos otros de menor importancia, son algunos de ellos. Pero también existen muchos aspectos que separan a Leibniz de Descartes, Spinoza o Malebranche, para mencionar a los más renombrados.

Antes que nada, nos encontramos con una personalidad diferente a la de un Descartes o de un Spinoza, por ejemplo. Basta prestar atención a la heterogeneidad, multiplicidad y vastedad de sus actividades, intereses, proyectos e intenciones para constatarlo. A diferencia de ellos, no es un filósofo de escritorio; teoría y práctica se encuentran estrechamente vinculadas y en continua retroalimentación, lo que repercute notablemente en la forma como Leibniz produce y transmite su pensamiento. No intenta edificar un «sistema»; más bien su actitud es la de un investigador que busca solucionar problemas concretos que la realidad y la experiencia le sugieren o presentan. Y, en tanto que animado por pretensiones filosóficas, busca en cada caso establecer hipótesis explicativas a su respecto para entenderlos y explicarlos desde las perspectivas más generales posibles. Es este diálogo entre lo concreto y lo general lo que define y en buena medida caracteriza el quehacer filosófico de Leibniz. La indagación respecto a las partes lo lleva a preguntarse por el todo, y cada respuesta que cree alcanzar respecto al todo introduce nuevos matices y enriquecimientos respecto a la consideración y estudio de las partes.

Mis meditaciones fundamentales —le escribe a la duquesa Sofía— se refieren a cosas, a saber, a la unidad y al infinito.

Las unidades-partes conducen al infinito-todo, y éste de nuevo a las unidades. De esta manera la referencia a un orden privilegiado y único —sea de razones o de materias— pierde

sentido en el contexto del pensamiento leibniziano; el orden lineal *more geométrico* queda sustituido por un orden radial que se configura a medida que la red se teje, con la peculiaridad de que a medida en que efectivamente se hace «tejido», cada enlace define sucesivamente su lugar en él con respecto a los demás de forma cambiante, compleja y mediante relaciones de mutua dependencia<sup>20</sup>. En un modelo así, cualquier punto de partida es tan legítimo —o arbitrario— como cualquier otro; y si de alguna manera pretende establecerse alguna preferencia, sólo podrá lograrse en términos de los resultados que permita alcanzar o de la rapidez o elegancia con que se pueden alcanzar. Se trata, en verdad, de una concepción diferente a la que orientó a los demás racionalistas; más que establecer cadenas inferenciales estables y, hasta donde es posible, definitivas, lo que a Leibniz le interesa es descubrir las relaciones entre el sector de la realidad que en un determinado momento le ocupa con los restantes que forman el todo.

Esta manera de concebir el quehacer filosófico explica en alguna medida la presentación de la obra. Lo primero que llama la atención es que se trata de una filosofía que no está expuesta en «libros»<sup>21</sup>, al menos en el sentido en que podemos referirnos con este término a obras como las *Meditaciones* de Descartes o el *Ensayo* de Locke. La filosofía de Leibniz está dispersa a lo largo de una enorme cantidad de notas y opúsculos en diferentes estadios de redacción, casi todos comentados o corregidos una y otra vez en diferentes momentos de su vida; en centenares de anotaciones y comentarios acerca de lecturas que efectuó; y en unas 15.000 cartas, dirigidas a más de un millar de corresponsales, conteniendo quizá lo mejor y más original de su pensamiento. Se trata de alrededor de 57.000 piezas que cuando se reúnan llenarán sesenta volúmenes de 700 páginas de cada uno<sup>22</sup>. Parecería que, frente a esta montaña de papel, habría

<sup>20</sup> Cfr. *Carta a des Bosses* del 7.11.1710. *GP*, II, 409: «Mis principios son tales que difícilmente pueden separarse unos de otros. Quien conoce uno bien, los conoce a todos».

<sup>21</sup> Por su extensión sólo dos obras podrían calificarse como tales: los Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano y la Teodicea. Pero difícilmente podrían considerarse como una expresión completa o definitiva de la filosofía de Leibniz; pienso que ni siquiera podrían contarse, sobre todo la Teodicea, entre sus producciones más afortunadas.

<sup>22</sup> Cfr. K. Schröter. «Bericht iiber den Stand der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlín» en *Studia Leibnitiana Supplementa* 3 (1969). El proceso de esta edición ha sido accidentado. En 1901 la Asociación Internacional de Academias encomendó el trabajo a la Academia de Ciencias de Berlín y a dos academias francesas; una década después se alcanza a establecer el material de los primeros volúmenes, pero el inicio de la primera guerra mundial impide su publicación. Cuando finaliza el conflicto las rivalidades políticas impiden la colaboración entre alemanes, franceses y Academia de Berlín asume la responsabilidad completa de la empresa. A partir de 1923 aparecen los primeros tomos, pero el proceso se interrumpe de nuevo cuando estalla la segunda guerra mundial y recién puede reiniciarse a finales de la década de los cincuenta. En la actualidad disponemos de 16 volúmenes. Puesto que los textos se clasifican según materias —siete series distribuidas así: I. Correspondencia general, política e histórica, II. Correspondencia filosófica, correspondencia matemática, científica y tecnológica, IV. Escritos políticos, V. Escritos políticos- VI. Escritos filosóficos, VII. Escritos matemáticos, científicos y

que suscribir el comentario del *Robinet*:

Spinoza solamente hizo un libro que lo abarca todo; Leibniz hizo de todo, excepto escribir un libro.

Cabe, sin embargo, preguntarse si efectivamente pudo o debió haber escrito ese libro. No son pocos los que creen que sí; incluso hay quienes piensan que su inexistencia permite albergar serias sospechas respecto a la valía o importancia de Leibniz como filósofo<sup>23</sup>. Aun admitiendo que estas opiniones pueden justificarse en alguna medida, no dejan de reflejar ciertos presupuestos discutibles y, por qué no decirlo, también algunos prejuicios en lo que respecta a lo que debe ser la obra de un filósofo.

Si la preocupación filosófica fundamental de Leibniz fue establecer las relaciones entre el todo y las partes en los términos antes señalados, entonces tuvo que responderse cuestiones acerca de quién determina a quién, por qué, cómo, y en qué medida. Tales preguntas sólo se las podría responder indagando en el todo y en las partes a la vez, ya que cualquier consideración acerca del primero ha de conducir necesariamente a las segundas y viceversa. Pero metodológicamente es indiferente, en principio, instalarse de inicio en el todo para dilucidar la parte o instalarse sucesivamente en las partes para intentar comprender desde ellas o por intermedio de ellas el todo del cual son partes. Si es así, la cuestión del orden se convierte en un problema de poca monta, toda vez que la pretensión de establecerlo en forma necesaria y universal se convierte en tarea innecesaria e improductiva. Además, si de acuerdo a Leibniz, el todo se presenta efectivamente a la experiencia humana en un proceso de cambio y transformación continua, debido a la dinamicidad de lo que lo constituye, instalarse en las partes involucrará no sólo una determinación momentánea, no privilegiada y parcial del todo —la de ese momento—, sino también una visión en perspectiva, exigida por la misma vinculación entre el todo y sus partes. A la inversa, puesto que toda experiencia humana acerca del todo es limitada espacial y temporalmente, valga decir, se ofrece en experiencias parciales y concretas, entonces el concepto mismo de todo se deberá concebir a partir de las experiencias posibles y, en consecuencia, cualquier determinación que podamos establecer sólo podrá hacerse, humanamente hablando, por aproximaciones sucesivas parcialmente superpuestas y

---

tecnológicos—, conservándose que estricto orden cronológico en cada una. Estos tomos contienen material de las épocas rris tempranas de la producción de Leibniz, lo que obliga a recurrir a las tradicionales recopilaciones de Erdmann Gerhardt, Klopp, Foucher de Careil, Couturat, Jagodinsky y Grúa.

<sup>23</sup> El historiador francés V. Delbos, por ejemplo, no incluye a Leibniz en su galería de filósofos ilustres.

parcialmente novedosas, donde, por definición, ninguna podrá ser considerada definitiva ni completa. Serán, en definitiva, «visualizaciones» parciales de lo mismo desde puntos de vista diversos:

Análogamente a como una misma ciudad vista desde diferentes partes parece como completamente distinta y como multiplicada por diferentes perspectivas, también ocurre que, debido a la cantidad infinita de sustancias simples, hay otros tantos universos diferentes que no son, sin embargo, más que las perspectivas de uno solo, según los puntos de vista de cada mónada (*Mona-dología*, art. 57, *GP*, VI, 616)<sup>24</sup>.

Y si es así, la forma en que Leibniz elabora su filosofía se adecúa a la presentación de su obra. La inexistencia de «libros», la fragmentación y la supuesta incompletitud reflejan la aproximación a una realidad infinita y en continuo cambio por un entendimiento finito que no puede más que ofrecer perspectivas parciales desde puntos de vista específicos. Lo mismo se desprende de la multiplicidad de las disciplinas que Leibniz usa para ello. Probablemente para él, el concepto mismo de disciplina no significaba más que un acercamiento a la realidad desde patrones de conocimiento posibles para el hombre; de allí también que el enciclopedismo del que hace gala, más que afán de erudición, fue un intento de multiplicar las muchas posibles visiones acerca de la realidad.

De cualquier manera, se hace difícil pensar; en este contexto, que se pudiera obtener algo definitivo que podría o debería quedar plasmado en un libro al estilo de la *Ética*. Glosando a Robinet, quizá habría que decir que, si Leibniz no quería ser infiel a sus ideas fundamentales, tuvo que hacer todo lo que hizo, pero no escribir «un libro». En el mejor de los casos, ese libro debería ser la *Enciclopedia*, que es precisamente lo que un libro no es.

Si estas observaciones no están totalmente erradas, deberán también prevenir cualquier intento de obligar *a fortiori* a Leibniz a escribir el libro que no escribió. Muchos y muy importantes intérpretes lo han intentado, sea porque admiten que un texto o conjunto de ellos es determinante para entender los demás, sea porque asumen que una de las disciplinas —filosófica, científica, política o religiosa, etc.— es la clave para determinar las restantes, sea finalmente, porque a una determinada disciplina se asocian diversos textos donde se trata preferentemente y, en consecuencia, se combinan las dos modalidades anteriores. Sería injusto

---

<sup>24</sup> Sólo un entendimiento infinito puede acceder en el mismo momento a todos los puntos de vista posible, que es lo que permitiría una visión exacta del infinito real, pero esta visión, que Leibniz atribuye a Dios, es imposible para el hombre.

considerar que estos esfuerzos carecen de valor, pues muchos de ellos han enriquecido nuestro conocimiento del pensamiento leibniziano al profundizar en uno de sus aspectos en forma preponderante. Sin embargo, tomadas esas interpretaciones una a una y considerándolas, como de hecho nos lo proponen sus autores, como exposiciones comprensivas de ese pensamiento, es también innegable que han promovido distorsiones y mutilaciones arbitrarias e innecesariamente<sup>25</sup>.

La inexistencia de «libros» nos permite también, por paradójico que parezca, tener una idea más precisa de lo que para Leibniz era la filosofía. En tanto que no existe un orden privilegiado de razones o de materias y, consecuentemente, de un método único de exposición fundado en principios, certezas incorregibles o premisas definitivas, Leibniz creía que la criatura humana no podía alcanzar un conocimiento definitivo respecto al todo; ni siquiera uno exhaustivo respecto a las partes. Lo que podría, intentarse es elaborar hipótesis explicativas que, una vez verificadas en/y por la experiencia, permitan explicar lo que se presenta a ella. El método leibniziano se asemeja más al hipotético-deductivo de la ciencia moderna que a las

---

<sup>25</sup> Ejemplos de ello abundan. Russell y Couturat destacan el significado, valía e importancia de pensamiento lógico del filósofo, lo que es indiscutiblemente admisible; pero distorsionan su pensamiento cuando buscan establecer que toda su metafísica deriva exclusivamente de su lógica, y, por ende —Russell— el *Discurso de metafísica*, donde la cuestión de la inherencia del predicado en el sujeto se enfatiza, es «superior» a la *Monadología*; o que un análisis cronológico revela —Couturat— que Leibniz alcanza a establecer la lógica de la inherencia del predicado en el sujeto antes que la definición de la sustancia en términos de noción completa, y, por ende, que las ideas de la sustancia leibniziana tiene su origen en la lógica. Cfr. B. Russell. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Londres, G. Allen & Unwin, 1971. L. Couturat. *La logique de Leibniz*. Hildesheim, G. Olms, 1969 (reimpresión de la edición de París de 1901) y «Sur la métaphysique de Leibniz» en *Revue de métaphysique et de morale* 10 (1902), pp. 1-25. Cassirer destaca el matemático y subraya insistentemente la estrecha vinculación entre el infinitesimal y la mónada, o entre los conceptos de función matemática y de representación, lo que puede admitirse. La distorsión surge, sin embargo, cuando parece sugerir que los conceptos matemáticos son los que originan a los metafísicos. Cfr. E. Cassirer. *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Hildesheim, G. Olms, 1962 (reimpresión de la edición de Marburgo de 1902). Baruzi ve en Leibniz a un pensador guiado fundamentalmente por sus concepciones y creencias religiosas. Cfr. J. Baruzi. *Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre*. Paris, Alean, 1907. Davillé y Olgiati, desde puntos de vista diferentes, interpretan que toda la filosofía de Leibniz se funda en una concepción de la historia. Cfr. L. Davillé. *Leibniz historien*. Paris, Alean, 1909; F. Olgiati. *Il significato storico di Leibniz*, Milán, Società editrice Vita e Pensiero, 1929. Boutroux y Gueroult destacan los trabajos físicos de Leibniz, sobre todo los concernientes a la dinámica, toda vez que, para estos autores, el concepto de mónada se origina a partir de la concepción de la física en términos de fuerza y dinamicidad. Cfr. E. Boutroux. *La philosophie allemande au XVII siècle*. Paris, Vrin, 1948; M. Gueroult. *Leibniz. Dynamique et métaphysique*. Paris, Aubier-Montaigne, 1967; etc. Lo que llama la atención en este apresurado recuento es que ninguna de las tesis es intrínsecamente errada, o que no pueda sustentarse mediante una evidencia textual importante; pero este mero hecho permite también pensar que lo que en cada caso se propone como la clave es más bien una de las muchas que se encuentran en la filosofía de Leibniz. Quizá habría que afirmar que la clave es el conjunto de ellas.

cadenas deductivas fundadas en intuiciones racionales. Pero esa formulación hipotético-deductiva en el ámbito de la metafísica exige dar por sentado que los principios explicativos sólo son posibles y, por ende; admisibles en tanto que la experiencia no los niegue; si ella cambia, o se enriquece, o simplemente se transforma, que es siempre el caso, deberemos estar dispuestos a cambiar los principios que la explican. Sólo así la pregunta «por qué así y no de otra manera» puede ser afrontada siempre y continuamente: la metafísica se hace posible porque la realidad a la que pregunta es por siempre inabarcable. En este sentido, cabría decir —a contrapelo de lo que muchos piensan— que Leibniz es quizás el menos dogmático de los pensadores modernos. Pero esta manera de afrontar la filosofía, que no deja de mostrar sorprendentes semejanzas con lo que estamos acostumbrados hoy en día, supone también dificultades para el que intente estudiarla y comprenderla.

Puesto que el orden radial relaciona de múltiples maneras las partes con el todo, el lector deberá estar preparado y dispuesto a incursionar en los múltiples campos en que lo ha hecho el filósofo, revisar la mayor cantidad de textos que pueda, y hacerlo sabiendo que encontrará cambios y continuas transformaciones a medida que los recorra. Sucede, sin embargo, que en el caso de Leibniz se presentan impedimentos para llevarlo a cabo. Antes que nada, deberá superarse la inexistencia de una edición *standard*; para no ir más lejos, debido a esta carencia, es muy posible que hasta ahora nadie haya tenido la oportunidad de revisar toda la obra del filósofo.

Tampoco nuestra educación especializada permite lidiar con gran éxito con todo lo producido por ese peculiar espíritu, a la vez enciclopedista y renacentista, que fue Leibniz. En la nota biográfica, el lector habrá podido constatar que no existe prácticamente parcela del pensar y hacer humanos en la que no haya incursionado. Matemático, lógico, físico, teólogo, jurista, historiador, paleontólogo, geólogo, lingüista, diplomático; se interesa vivamente por la medicina, la biología, la química, la administración, es inventor y un notable ingeniero; ejerce activamente la política, es consejero de reyes y príncipes; es bibliotecario; funda y coopera con academias y revistas científicas y, por supuesto, es filósofo. Aunque posee la cultura y la memoria del erudito, Leibniz no se satisface con almacenar información y cultivar los detalles: no hay ámbito del saber que poseyó que no haya transformado o, por lo menos, enriquecido notablemente.

Una tercera dificultad que habría que añadir, no la menor, por cierto, es el peculiar léxico filosófico que emplea y la no menos peculiar forma en que lo usa. Se trata de un filósofo que no rechaza lo que le lega la tradición, pero tampoco duda en transformarlo, lo que en ocasiones tiene como efecto que la misma palabra tenga, a veces en textos de la misma época, no sólo significados diferentes a los que tenían originalmente, sino también diversos en diferentes momentos. Leibniz, además, elabora y madura sus ideas en el seno de un diálogo continuo con su pasado, con la peculiaridad de que, más que negar, busca superar, incorporando a su propio pensamiento, lo que cree que es valioso y digno de ser conservado<sup>26</sup>. Esta actitud puede llevar a muchos engaños y equívocos; el que emplee, por ejemplo, términos tradicionales como «formas sustanciales» o «entelequias» no implica que significan lo mismo en su boca que en la de un escolástico. La cuestión se agrava todavía más cuando se toma en cuenta que parte importante de su filosofía la elabora en cartas con filósofos y científicos de las más variadas tendencias. En ellas Leibniz emplea, por lo general y hasta donde le es posible, el idioma y la terminología en que su interlocutor se siente más a gusto. La consecuencia para el que se acerque a esa correspondencia para estudiarla es que con harta frecuencia encontrará que un mismo término es usado de diferentes maneras según quién sea el correspondiente. No se trata sólo de gentileza por parte de Leibniz. Plegarse al vocabulario del interlocutor es el precio que debía pagar quien quería participar en las discusiones significativas de la época y, claro está, convencer<sup>27</sup>, desde un ámbito cultural y filosófico de poca importancia.

## La Filosofía

### La relación entre el todo y la parte

En dos opúsculos escritos al final de su vida —*Los principios de la naturaleza y de la gracia y La monadología*— Leibniz plantea el problema de la relación entre el todo y las partes partiendo de la experiencia común; lo que ella nos presenta es un compuesto —«agregados», «amontonamientos»<sup>28</sup>— de simples, es decir, de sustancias simples:

<sup>26</sup> Una aseveración típica en este sentido se encontrará en el art. 10 *Discurso de metafísica*.

<sup>27</sup> *Cfr. Carta a Philippi* del año 1680. *GP*, IV, 286-7: «Me sucede al respecto lo que les sucede a los moderados. Los peripatéticos me tienen por un cartesiano, y éstos se sorprenden cuando no me rindo ante todas sus pretendidas evidencias. Cuando discuto con personas que son escolásticos obstinados, que tratan con desprecio a Descartes, realzo el brillo de sus cualidades; pero cuando tengo tratos con un cartesiano muy celoso, me veo obligado a cambiar de tono con el propósito de rebajar un poco la opinión demasiado alta que tienen de su maestro».

<sup>28</sup> *Cfr. GP*, VI, 607, art. 2; *GP<sub>y</sub>*, VI, 598, art. 1.

Tiene que haber sustancias simples porque hay las compuestas; pues el compuesto no es otra cosa que un montón, o *aggregatum*, de simples (*Monadología*, art. 2, GP, VI, 607).

Aunque a primera vista nada novedosa, se trata, sin embargo, de una primera relación entre el todo y la parte definida en términos de la dependencia de lo compuesto respecto a lo simple: puesto que hay compuestos, debe haber simples que lo compongan y de los que depende y que, a su vez, ya no sean compuestos. Una vez admitida la relación, queda por dilucidar las características o propiedades básicas de esas sustancias simples de las que dependen las sustancias compuestas que posibilitan la experiencia que tenemos de ellas tal como efectivamente la tenemos.

Leibniz tenía a su disposición dos tesis que referían a los elementos simples. Una, la vieja teoría de Demócrito, que la ciencia de la naturaleza de su tiempo había transformado en una teoría corpuscular, según la cual el mundo material es divisible hasta un punto que, una vez alcanzado, es imposible seguir dividiendo. Valga decir, el compuesto está constituido por partículas materiales indivisibles. El atomismo presenta, sin embargo, dos dificultades básicas. Si la materia es, por definición, divisible, resultaba incomprensible cómo sus elementos últimos, materiales también, no lo fuesen; parecería que el pretendido fin de la divisibilidad que proponían los defensores de la teoría, o se reducía a una mera imposibilidad técnica, o tan sólo se trataba de una decisión arbitraria<sup>29</sup>. En ambos casos la pretensión de finalizar las divisiones no parecía tener justificación alguna. Surgían, además, otras dificultades; si los átomos materiales fuesen verdaderamente los elementos últimos de lo que existe, habría que admitir una de dos, o que no había más que cosas materiales, o que la realidad presentaba una heterogeneidad radical insuperable entre lo material y lo que no lo es. Para Leibniz, ambas alternativas son inadmisibles: la existencia del propio yo, como lo patentizaba el *cogito* cartesiano, era una referencia expresa a la existencia de lo inmaterial, y, por otra parte, la experiencia cotidiana evidenciaba la interacción entre el alma y el cuerpo, desmintiendo con ello, ahora en contra de Descartes, la pretendida heterogeneidad<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. *Carta a Hartsoeker* del 30/10/1710, GP, III, 507. «Los átomos son el efecto de la debilidad de nuestra imaginación que gusta reposar y apresurar el final de las subdivisiones [...] De este modo los átomos satisfacen a la imaginación, pero repugnan a las razones superiores».

<sup>30</sup> Cfr. *Carta a Sofía* de 1700, GP, VII, 552: «Para juzgar racionalmente si el alma es material o inmaterial, es preciso concebir primero qué son el alma y la materia. Todo el mundo está de acuerdo en que la materia tiene partes y, por tanto, que es una multitud constituida de muchas sustancias como lo sería una manada de ovejas. Pero dado que toda multitud supone verdaderas unidades, es manifiesto que esas unidades no podrían ser de materia, de otra

La segunda tesis acerca de la naturaleza de los compuestos se originaba en la aplicación de las matemáticas a los fenómenos físicos. En buena parte, su éxito dependía de no ocuparse en lo posible de las cualidades subjetivas o «secundarias», sino más bien de las «primarias», es decir de aquellas susceptibles de ser cuantificadas como son la extensión, el peso o el movimiento y no el color o el olor, por ejemplo. Es esto lo que en última instancia significa «tratar matemáticamente a la naturaleza». Lo que dicho tratamiento muestra es que cualquier referencia al mundo físico debe comenzar con una consideración de nuestro conocimiento acerca de él; ello se hace patente por el hecho de que las matemáticas mismas y el proceso de cuantificación son, antes que nada, una elaboración del entendimiento humano. Pareciera que si la naturaleza responde al tratamiento matemático, no es porque esté efectivamente compuesta de entes matemáticos, sino más bien porque su estructura formal es concebible matemáticamente, sea porque Dios la pensó así y algunas de nuestras ideas básicas e incorregibles —claras y distintas— se corresponden a ese pensamiento (Descartes), sea porque es, en última instancia, una ilusión útil (Berkeley), sea porque vemos en ella no otra cosa que lo que ahí hemos puesto, es decir, que su estructura se origina en el peculiar modo humano de conocer (Kant). Independientemente de la posición que se asuma, lleva a la idea que cualquier intento por establecer alguna verdad o para referirse a alguna realidad de lo otro de nosotros, debe hacerse por intermedio de nuestra representación de eso otro. Es esto lo que, usando una expresión kantiana, se entiende por el «giro copernicano» que define a la modernidad.

Descartes, cuando indaga acerca de la esencia de la materia, sólo retiene de ella lo que puede ser cuantificado —son, diría, las únicas representaciones claras y distintas que tenemos de ella—, llegando así a la definición de la sustancia extensa en términos del espacio geométrico euclidiano, es decir, como ancho, largo y alto. Debido a esta reducción, el punto material de los atomistas se transforma en punto geométrico o matemático. Además de la exactitud que se obtiene, tiene la ventaja de poder escapar del yugo que impone el continuo, mutable y confuso flujo de representaciones que constituye la experiencia sensorial concreta y singular. Leibniz admite sólo en parte esta salida; lo que no le parece satisfactorio de ella es el reduccionismo que introduce. Piensa que el tratamiento matemático sacrifica el significado mismo de lo que es real reduciéndolo a lo que meramente somos capaces de conocer. Si bien Leibniz comparte con la

---

manera ellas serían todavía multitudes y de ninguna manera unidades verdaderas y puras, como en fin de cuentas es necesario para constituir una multitud».

revolución moderna la idea de que todo conocimiento acerca de la realidad debe iniciarse con una reflexión acerca del valor de nuestras certezas a su respecto, una cosa es la realidad y otro nuestro conocimiento de ella. Piensa que hay que reponer en su lugar, sin sacrificar lo nuevo, la pretensión metafísica. Para Leibniz está claro que la nueva forma de afrontar el estudio de la naturaleza es lo que permite conocerla y dominarla: no obstante, si se pretende también algo más que dominar y conocer, habría todavía que responderse a preguntas como ¿qué es o en qué consiste la realidad de la naturaleza? y ¿cuál es el *status* de los principios y procedimientos matemáticos que explican y permiten manipular los fenómenos naturales? En tanto que los principios del mecanicismo no facilitan por sí mismos respuesta al respecto, indica, entre otras cosas, que nos hemos detenido demasiado pronto. La sospecha se incrementa más todavía cuando se observa que dichos principios ni siquiera logran explicar completamente los fenómenos naturales mismos:

... Descartes concluye la segunda parte [de los *Principios*] [...] con una observación que me parece que requiere de alguna restricción. Dice que para explicar los fenómenos naturales no son necesarios otros principios que los tomados de las matemáticas abstractas, o de la doctrina del tamaño, forma y movimiento [...] Estoy completamente de acuerdo con él en el que todos los fenómenos naturales, si los exploramos suficientemente, pueden explicarse mediante el mecanicismo, y que no podemos entender las causas de las cosas materiales desde ninguna otra base. Sin embargo, sostengo también que debemos considerar cómo estos principios mecanicistas y las leyes generales de la naturaleza surgen a partir de principios más altos que ya no pueden explicarse solamente mediante consideraciones cuantitativas y geométricas [...] existe más bien algo metafísico en ellos [los principios], que es independiente de los conceptos que nos ofrece la imaginación y que deben ser referidos a una sustancia desprovista de extensión y sus formas, existe en la materia una fuerza o poder de acción gracias a la cual se realiza la transición de las matemáticas a la naturaleza y de las cosas materiales a las inmateriales<sup>31</sup> (*Observaciones acerca de las partes generales de los Principios de Descartes, GP, IV, 390-2*).

Ante la disyuntiva de tener que elegir entre un punto material y un punto matemático, Leibniz intenta superarla admitiendo lo que ambos tienen de positivo y rechazando lo que tienen de negativo: el átomo material tiene la pretensión de ser real y es fácilmente admisible por el sentido común, pero encierra una contradicción; el punto matemático es útil y exacto, pero es una abstracción forjada por la mente que no sólo deja sin explicación muchos fenómenos materiales sino que sacrifica lo que hay de real en ellos. La hipótesis de la mónada surge de ese balance: la verdadera unidad debería ser a la vez real y exacta:

---

<sup>31</sup> Es preferible la lectura de Cassirer-Buchenau: *transitum facit a mathematica ad naturam* y no la de Gerhardt: *transitum facit a metaphysica ad naturam*. Cfr. también Diálogo entre Philare'te y Áriste. Robinet 436-7 y Carta a Alberti del 1690? GP> VII, 447-9.

Si hubiera verdaderas unidades sustanciales no habría nada real en las colecciones. Eso fue lo que obligó a Cordemoy, cuando buscaba una verdadera unidad, a abandonar a Descartes y abrazar la doctrina de los átomos de Demócrito. Pero los átomos de materia son contrarios a la razón, porque además de que aún están compuestos de partes, ya que una unión insuperable de una parte con otra, si esto fuera concebible racionalmente, no destruiría su multiplicidad. No hay más que átomos de sustancia, es decir, las unidades reales que no tienen parte alguna, que son la fuente de las acciones y de los primeros principios de la composición de las cosas, y, por así decirlo, los últimos elementos del análisis de las cosas sustanciales [de los compuestos]. Se los podría denominar puntos metafísicos [...] Así, los puntos físicos son indivisibles sólo en apariencia; los puntos matemáticos son exactos, pero son sólo modalidades. Sólo los puntos metafísicos o de sustancia [...] son reales, y sin ellos no habría nada real, porque sin verdadera unidad no habría multitud (*Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, GP, IV, 482).

Establecida así la relación entre la parte y el todo, debemos ahora estudiar las características generales de la una y del otro.

### **La sustancia: unidad y simplicidad**

La «exactitud» de la sustancia real, en contraposición a la ficticia unidad del átomo material y a la arbitraria del átomo matemático, radica en su absoluta indivisibilidad. Si es realmente indivisible es absolutamente simple y, por ende, no puede ser material, ya que todo lo material es divisible. Por lo mismo, no podrá tener forma, ni extensión, ni tamaño<sup>32</sup>. A diferencia del punto matemático, la mónada es real, lo que exige admitir que unidad, simplicidad y realidad son cualidades recíprocas e inseparables: lo verdaderamente uno y, por ende, lo simple, es real; y lo verdaderamente real es simple y, por ende, constituye una verdadera unidad<sup>33</sup>.

No son pocas las consecuencias que Leibniz desprende de estos resultados iniciales, algunas, como lo reconoce él mismo, sorprendentes y abiertamente paradójicas para el sentido común. Primero, que los elementos de la materia, tal como ella se nos ofrece a la experiencia tanto cotidiana como científica, no son, a su vez, materiales. Segundo, en tanto que la sustancia simple e indivisible es lo único real, precisamente porque posee las referidas cualidades, lo que ellas componen no lo es, toda vez que el agregado es, por definición, compuesto; lo que obliga a admitir que, si alguna realidad tiene el compuesto, no es del mismo género o tipo que la que

<sup>32</sup> Cfr. *Monadología*. Art. 3. GP, VI 607.

<sup>33</sup> Cfr. *Carta a Arnanld* del 30/4/1687. GP, II, 97: «Para abreviar, admito como axioma la siguiente identidad cuyas partes se distinguen por el énfasis añadido {*cette proposition identique qui n'es: diversifié que par l'accent*): lo que no es verdaderamente *un* ser, no es verdaderamente un *ser*. Siempre se ha creído que lo uno y el ser son recíprocos. Una cosa es el ser y otra los seres; pero el plural supone el singular, y donde no existe un ser, menos existirán muchos seres ¿Qué puede decirse más claramente?»

posee la mónada. Tercero, puesto que lo verdaderamente simple es imposible de descomponer, no es posible pensar que la sustancia real esté sujeta a la disolución o muerte natural y, por la misma razón, que esté sujeta a la composición o nacimiento natural. En ambos casos el argumento es el mismo: sólo puede nacer o perecer lo que es compuesto<sup>34</sup> de modo que generación, nacimiento, degeneración y muerte sólo pueden aplicarse a los agregados y no a las verdaderas sustancias que los fundan: todo lo que sucede en la naturaleza se debe a agregaciones y disgregaciones de sustancias verdaderas; pero siendo ellas ajenas a estos procesos, el mundo tal como se nos presenta en cada momento ha de ser el producto de un continuo «reacomodo»<sup>35</sup> entre sus elementos. Y dado que ellos son inmateriales, tal reacomodo sólo puede entenderse como relaciones entre mónadas.

### **El fenómeno bien fundado y el «laberinto continuo»**

Si lo verdaderamente real debe ser simple, entonces el agregado no es estrictamente real o, si se prefiere, su ser es de otro orden que la de la sustancia. La unidad del agregado es análoga a la unidad que atribuimos a un ente colectivo como una manada de animales, un ejército o una sociedad humana; se trata de una unidad otorgada por la mente, y, por tanto, es algo ideal y cuya realidad es la que puede tener un concepto o una representación:

Se tiene razón cuando se dice que el *agregado* (*ensper agregationes*, para hablar en términos de la escolástica) constituye una sola idea; aunque hablando con propiedad, ese montón de sustancias no forma verdaderamente una sustancia. Es un efecto [*resultat*] al que el alma, por su percepción y pensamiento otorga su carácter final de unidad. Se puede, por lo tanto, decir de alguna manera que el agregado es algo sustancial, es decir, involucra sustancias [*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, II, 24, 1. GP, V, 210).

Desde esta perspectiva, toda experiencia y la mayor parte de nuestro conocimiento es acerca de apariencias, de fenómenos. Lo que conocemos del mundo es lo que alcanzamos a representarnos de él y lo que a partir de esas representaciones inferimos. Lamentablemente el término «agregado», como no pocos de los que usa Leibniz, es desafortunado puesto que induce a imaginar que el fenómeno es simplemente una suma de partes que conduciría, a su vez, a tener que admitir el absurdo de que la materia está compuesta de partes no materiales, que no sería más que un sin sentido. Para Leibniz, la realidad del fenómeno se agota en lo mental; es la forma

<sup>34</sup> Cfr. *Monadología*, arts., 4, 5 y 6. GP, VI, 607.

<sup>35</sup> Siendo la mónada inmaterial, se hace obvio que tal reacomodo deberá entenderse en términos relacionales y no en términos espaciales.

como nos representamos o concebimos las innumerables relaciones entre mónadas, y nada más.

Pero si se trata de maneras de representar o concebir, ¿cómo distinguir entre conocimiento verdadero e ilusión o sueño?, ¿a qué corresponden nuestros conocimientos, en general, y nuestra ciencia, en particular?, ¿que explican o describen esos conocimientos? Y, en última instancia, ¿qué vinculación existe entre nuestras representaciones y lo que nos representamos?

Leibniz, al igual que Descartes, admite que la primera verdad que se alcanza en el orden del conocer es el *cogito*, pero piensa que su ilustre antecesor pasa por alto una segunda verdad, a saber, que pensar es siempre un pensar acerca de *algo*:

No sólo estoy consciente de mi pensado, sino también de mis pensamientos, y es tan verdadero y cierto que pienso como que esto o aquello es pensado por mí. En consecuencia, las verdades de hecho primarias pueden reducirse convenientemente a las siguientes dos: «yo pienso» y «varias cosas son pensadas por mí». De donde se sigue no sólo que soy sino también que soy afectado de varias maneras (*Observaciones acerca de las partes generales de los Principios de Descartes, GP, IV, 357*).

De esta segunda verdad fundamental Leibniz infiere que debe haber una causa o razón de que se tengan tales o cuales pensamientos y no otros en un momento dado. Y esta causa ha de ser diferente al yo que los piensa, pues, de otro modo, no se entendería por qué no tenemos siempre una y la misma representación. Esto no supone necesariamente que dicha causa ha de ser algo externo a nosotros, sino solamente algo diferente a nuestra mera, capacidad de representarnos y que de alguna manera nos afecta. Ella no tiene que ser tampoco igual o semejante a lo que posibilita u origina en nosotros, al igual que un mapa no se parece a la región geográfica que describe o representa, por más que, en algún sentido, pueda decirse que esa región es la causa o razón del mapa. Lo que vincula a éste con aquélla es una relación constante y definida entre los elementos de uno con los de la otra. Según Leibniz, esta constancia es lo único que nos asegura nuestras experiencias y conocimientos más confiables, y no hace falta más. En consecuencia, desde la perspectiva del conocimiento, el mejor criterio de que disponemos al respecto es la consistencia de nuestras representaciones tomadas en conjunto y el éxito en la predicción. En la medida que sean mutuamente consistentes y permitan predecir los acontecimientos, podemos referirnos a los fenómenos en términos de *bien fundados* sin tener que preocuparnos mayormente por su realidad en sí o si existen independientemente de nosotros con las características que les asignamos. Es posible que todo no sea más que un sueño, pero podremos tomarlo como realidad

si ese sueño es coherente en sí y con las experiencias del pasado y el presente:

... el criterio más válido respecto a la realidad del fenómeno, incluso suficiente por sí mismo, es el éxito que se tiene al predecir fenómenos futuros a partir de los pasados y presentes, sea que la predicción esté fundada sobre una razón o hipótesis que ya fue exitosa en otra oportunidad, o bien sobre la habitual consistencia de las cosas con observaciones previas. Más aún, si toda la vida se considerara como sólo un sueño, y el mundo visible sólo como un fantasma, yo debería considerar este sueño o a este fantasma como suficientemente real si nunca fuésemos engañados por él al hacer un buen uso de la razón (*Acerca del modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios, GP, VII, 320*).

Si el criterio de certeza se resuelve en términos de predictibilidad, articulación y coherencia, entonces la información que nos brinda nuestro conocimiento, científico o no, es análogo al que nos otorga un mapa. Así como éste es una representación abstracta y simbólica de la región que representa, cuya virtud fundamental es permitir orientarnos en ella, así también la ciencia respecto a sus objetos. Y al igual que el mapa, la ciencia tampoco nos ofrece una imagen exhaustiva de su objeto, sino una muy pobre, si se compara con la realidad que representa. Más todavía, nuestra ciencia es efectiva y permite una comprensión acerca de su objeto precisamente porque nos ofrece una simplificación de lo real que es infinitamente compleja y rica en cualidades y, por ello mismo, inabarcable para un alma finita. Ella versa sobre fenómenos y no sobre mónadas; sobre relaciones generales posibles entre mónadas, pero no sobre la realidad que son las mónadas mismas:

Esta unidad de la idea de los agregados es muy cierta, pero en el fondo debe reconocerse que esta unidad de las colecciones no es más que un producto [*rapport*] o una relación cuyo fundamento es lo que se encuentra en cada una de las sustancias singulares por separado. Así, esos *seres por agregación* no tienen otra unidad acabada diferente a la mental; y, en consecuencia, su entidad también es de alguna manera mental o fenoménica, como la que posee el arco iris (*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, II, 12, 7, GP, 133*).

Es aquí donde radica y se explica el éxito del mecanicismo; su vínculo con la verdadera realidad es sólo parcial y general. Es útil y permite comprender la naturaleza porque nos otorga de ella una imagen conceptual, abstracta y, por ello mismo, simplificadora. Su verdad consiste en manipular y predecir los fenómenos; incluso los explica parcialmente; pero no revela toda la verdad, ni nos remite a la realidad en tanto que tal. Como puede apreciarse, Leibniz, al igual que Descartes, distingue entre el orden del conocer y el orden del ser o de lo real, pero a diferencia de éste, en lugar de buscar identificarlos mediante tesis como la claridad y distinción de las ideas en conjunto con la existencia de un Dios veraz y bondadoso, el filósofo alemán los mantiene separados.

Esto último se aprecia claramente en la solución que propone del «laberinto del continuo», que involucra la discusión respecto a la divisibilidad infinita o no de la materia. El problema surge precisamente cuando se confunden conocer humano y realidad o, si se prefiere, cuando suponemos dogmáticamente que lo que nos representamos o concebimos es la realidad en sí. Esto lo niega la teoría del fenómeno bien fundado: nos representamos la materia, por ejemplo, como un todo unitario real cuando ella es más bien un conjunto de infinitas sustancias simples e independiente. Justamente porque se trata de abstracción, la podemos tratar cuantitativamente y admitir infinitas divisiones en ella; pero esas divisiones no remiten a unidades reales: son divisiones posibles y no actuales, practicadas por nuestro entendimiento sobre lo que el mismo produce, es decir, sobre abstracciones. El que podamos dividir a voluntad, guiados por un determinado objetivo, indica que se trata de operaciones sobre ideas y no sobre realidades. La consideración de una línea como un continuo infinitamente divisible es posible porque los puntos que suponemos o que la forman son puntos posibles y no actuales o determinados. Se trata, entonces, de un «falso infinito», toda vez que el todo prevalece sobre las partes, mientras que en lo real sucede lo contrario: no hay otras unidades que las mónadas que forman un verdadero infinito discreto, un infinito de sustancias; son las que prevalecen sobre el todo<sup>36</sup>. Si la geometría nos permite orientarnos en el mundo de la naturaleza, no es porque la realidad natural sea geométrica, sino más bien porque concebimos la naturaleza, dadas nuestras limitaciones, que no nos permiten aprehender el infinito real, de manera indeterminada o, si se prefiere, porque concebimos la realidad desde la posibilidad o a partir del conjunto de las verdades eternas y generales que rigen toda relación verdadera:

... en los cuerpos actuales sólo existe una cantidad discreta, es decir, una multitud de mónadas o sustancias simples, aunque en cualquier agregado sensible [...] su número puede ser mayor que cualquiera dado. Pero una cantidad continua es algo ideal que pertenece a lo posible o a lo que está en acto en tanto que posible. Así, un continuo envuelve partes indeterminadas, mientras que, por el contrario, no existe nada indefinido en las cosas actuales donde cada división que puede hacerse se hace [...] Pero confundimos las sustancias reales con las ideas cuando buscamos partes actuales en el orden de las posibilidades y partes indeterminadas en el agregado de las cosas actuales, enredándonos así en el laberinto del continuo y en contradicciones que no pueden explicarse. No obstante, el conocimiento del continuo, éste es, de las posibilidades, contiene verdades eternas que nunca son violadas por los fenómenos actuales, puesto que la diferencia es siempre menos que cualquier cantidad asignable (*Carta a*

---

<sup>36</sup> Cfr. *Carta a Remond* del 7/1714, *GP*, III, 622: «En el ideal o en el continuo, el todo es anterior a las partes, como es el caso de la unidad aritmética que es anterior a las fracciones que la dividen, puesto que son meramente potenciales, ya que pueden asignarse arbitrariamente; pero en lo real lo simple es anterior al conjunto, las partes son previas al todo».

*De Volder* del 19/1/1706 GP, II, 282-3).

### **La sustancia: ente cualitativo**

Hasta ahora nos hemos referido a la mónada en términos de unidad y simplicidad, en contraposición a la multiplicidad y complejidad de los fenómenos o agregados. Debemos ahora estudiar las cualidades generales de ella. Esto lo exige tanto el hecho de que todo ente debe poseer cualidades, pues de lo contrario no sería tal ente, como el hecho de que estando los fenómenos de alguna manera fundados en las mónadas, si no poseyeran cualidades, no sería explicable cambio alguno en la naturaleza ni en nuestras representaciones de ella<sup>37</sup>. Pero el que, en la naturaleza, como nuestra representación de ella, estén sujetas a cambios, no sólo significa que las sustancias poseen cualidades sino también que ellas se suceden continuamente. Pero ¿cómo concebir un cambio cualitativo cuantitativo en lo que es simple y unitario?

El artículo 7 de la *Monadología* advierte acerca de cómo no debe concebirse ese cambio. En efecto, su causa no puede buscarse en el exterior a la mónada: donde no hay partes nada hay que altere desde el exterior a lo simple<sup>38</sup>. Esto es lo que significa que la mónada no tenga «ventanas». Pero en tanto que deben haber cambios en las mónadas —cambios que deben ser continuos y permanentes como lo atestiguan los cambios de nuestras propias representaciones<sup>39</sup>— su causa deberá encontrarse en la mónada misma<sup>40</sup>; de donde se desprende una cualidad fundamental común a todas las sustancias: sea lo que fuese cualitativamente una sustancia en cualquier momento, dependerá, desde y para siempre, de ella misma; valga decir; la mónada es *autárquica* —es en este sentido que los accidentes de las mónadas no pueden entrar o salir de ellas o «pasearse» entre ellas. En consecuencia, ninguna mónada puede ser determinada desde el exterior a ella misma o, dicho positivamente, todo lo que una mónada fue, es y será estará determinado por y desde ella misma. Se trata básicamente de una definición de la sustancia similar a la que formula Descartes en sus *Principios* —lo que necesita de otro para ser

<sup>37</sup> Cfr. *Monadología*, art. 8, GP, VI, 608.

<sup>38</sup> Cfr. *Ibid.*, art. 7, GP, VI, 607: «Tampoco hay forma de explicar cómo una mónada puede ser alterada o cambiada en su interior por alguna otra criatura, porque nada podría traspasarla, ni podría concebirse en ella movimiento alguno que pudiese ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido en su seno, como sí puede hacerse en los compuestos, en los que hay cambio entre sus partes. La mónada no tiene ventanas por donde algo pudiese entrar o salir. Los accidentes no pueden desprenderse ni pasearse fuera de las sustancias, como lo hacían antes las especies sensibles de los escolásticos. De este modo, no hay sustancia o accidente que pueda entrar en una mónada desde afuera».

<sup>39</sup> Cfr. *Ibid.*, art. 10, GP, VI, 608.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibid.*, art. 11, GP, VI, 608.

lo que es<sup>41</sup>—, pero con una diferencia muy significativa: lo que antes sólo convenía en sentido estricto de Dios, ahora conviene a todas las sustancias.

### La sustancia como noción completa

La concepción de la sustancia como un ente autárquico permite entender la concepción de la misma como *noción completa o noción individual*. En efecto, si no puede haber determinación alguna de la sustancia desde el exterior a ella, entonces todo lo que la sustancia es, fue o será ha de encontrarse de alguna manera en ella misma. Desde esta perspectiva, Leibniz no busca tanto determinar el modo de ser de la sustancia —ente representativo, dotado de fuerza o «espejo del universo», por ejemplo— sino más bien intenta establecer las condiciones que debe cumplir una definición de sustancia. La conclusión a que llega es que toda referencia a las sustancias ha de hacerse en términos de su noción completa, pues permite:

... comprender y deducir a partir de ella todos los predicados del sujeto al que esa noción es atribuida<sup>42</sup> (*Discurso de metafísica*, art. 8, GP, IV, 433).

Entre las muchas consecuencias que pueden desprenderse de aquí, es importante mencionar que sólo lo individual y concreto puede ser una sustancia. De allí que Leibniz identifique sustancia individual o *hecceista*<sup>43</sup> y que la conciba análogamente a como los tomistas lo hacían con las inteligencias separadas, valga decir, cada individuo agota una especie<sup>44</sup>. De allí que las diferencias entre sustancias no pueden ser meramente de número y, por ende, no pueden haber dos sustancias cualitativamente idénticas pues de otra manera serían una y la misma — *principio de la identidad de los indiscernibles*<sup>45</sup> —. De acuerdo con esto y en primer lugar, ningún concepto abstracto define adecuadamente una sustancia, lo que, a su vez, no sólo permite establecer que una noción completa es lo que define a la sustancia, sino también que solamente una sustancia puede tener una noción completa<sup>46</sup> y, en segundo lugar; sólo la sustancia puede

<sup>41</sup> Parte I, art. 41.

<sup>42</sup> Cfr. Primeras verdades, C, 520: «La noción completa o perfecta de una sustancia individual envuelve todos sus predicados pasados, presentes y futuros, pues es ciertamente verdad que en este momento un predicado futuro y, por lo tanto, ya está contenido en la noción de la cosa. Luego, todo lo que les sucederá está ya contenido en los conceptos individuales perfectos de Pedro o Judas en tanto que considerados como conceptos posibles».

<sup>43</sup> Cfr. *Discurso de metafísica*, art. 8, GP, IV, 432-3.

<sup>44</sup> Cfr. *Carta al landgrave Ernest von Hessen-Rheinfelz* del 1686 (?), GP, IV, 433 y *Respuestas a las reflexiones contenidas en la segunda edición del Diccionario crítico de Bayle, artículo Rorarius, acerca de la armonía preestablecida*, GP, IV, 565-6.

<sup>45</sup> Cfr. *Cuarta carta a Clarke*, 4, GP, VII, 372; *Quinta carta a Clarke*, 26, GP, VII, 395.

<sup>46</sup> Cfr. Texto sin título en C, 403: «Si una noción es completa o una que permite dar razón de todos los predicados del sujeto a quien esa noción se atribuye, ella será la noción de una sustancia individual».

ser autárquica, puesto que su noción completa es suficiente para explicar todas y cada una de sus modos o, en lenguaje de Leibniz, no existe una denominación puramente extrínseca a la sustancia individual<sup>47</sup>. Se trata, como no es difícil de percibir, de la negación por parte de Leibniz de la tesis cartesiana del atributo principal: la definición de lo que es una sustancia exige que todos y cada uno de sus accidentes sean «principales», ya que todos constituyen su noción completa. La esencia de una sustancia, lejos de estar constituida por una o varias características preponderantes, es el conjunto unitario de todas ellas y es este conjunto y solo él, el que puede definirla. Por lo tanto, la esencia del individuo real queda determinada por su noción completa.

### **Lógica y metafísica: la teoría de la verdad**

Del hecho de que, según Leibniz, una sustancia individual queda definida por su noción completa, se sigue inmediatamente que todo lo que puede predicarse verdaderamente del concepto de una sustancia debe estar contenido en dicha noción. Puede apreciarse, por lo tanto, que existe una estrecha vinculación entre la lógica y la metafísica leibnizianas, entre verdad y ser. Así como la noción completa exige buscar en el sujeto sustancial la razón de cada uno de sus modos —*actiones esse suppositorum*—, así también una consideración de las proposiciones desde un punto de vista de la comprensión o intensión conducirá a Leibniz a establecer que en toda proposición la noción o concepto del predicado está contenido en el del sujeto —*proedictum inest subjecto*:

Siempre, en toda proposición afirmativa, verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado está comprendida de alguna manera en la del sujeto; *proedictum inest subjecto*, o bien no sé lo que es la verdad (*Carta a Arnauld de* 14/7/1686, GP, II, 56)<sup>48</sup>.

De acuerdo con nuestro filósofo los conceptos pueden clasificarse en *primitivos* y *compuestos*<sup>49</sup>. La distinción se funda en la posibilidad o no de un análisis completo, de modo que un concepto será compuesto si puede descomponerse en otros que lo sean menos. Si el análisis

<sup>47</sup> Cfr. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, II, 25, 5, GP, V, 211.

<sup>48</sup> En torno a la cuestión de la vinculación entre lógica y metafísica de Leibniz se ha discutido y se sigue discutiendo mucho. Nadie duda que se trata de un punto clave para interpretar la filosofía leibniziana, pero no existe acuerdo entre los que la estudian acerca de cuál es esa vinculación. El desacuerdo introduce, a su vez, una discusión acerca de si es la metafísica de la sustancia lo que lleva al filósofo a establecer su lógica, o al revés.

<sup>49</sup> Cfr. *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*, GP, IV, 423. Una clasificación más completa se encontrará en *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades*, C, 358 y ss. y en *Bosquejo acerca del cálculo universal*, C, 240-II.

puede proseguirse hasta alcanzar conceptos que ya no requieran de otros para ser concebidos, se habrán alcanzado los conceptos primitivos, lo que Leibniz cree que es prácticamente imposible para el ser humano<sup>50</sup>. Ello le permite establecer la condición de la definición en general mediante la aplicación del principio de la sustitución *salva veritate*: un concepto se define sustituyéndolo por los conceptos más simples que lo componen<sup>51</sup>. En tal sentido, una definición perfecta o *real* de un concepto será aquella que ofrezca todos y cada uno de los conceptos primitivos que lo componen, que será diferente a una definición *nominal* que se limita a enumerar los conceptos simples suficientes para distinguir un concepto de otro<sup>52</sup>. Pero lo que distingue una definición nominal de una real no es meramente la diferencia cuantitativa que puede hallarse entre una enumeración parcial y una exhaustiva de sus componentes; lo fundamental, según Leibniz, es que sólo la última establece la *posibilidad* de lo definido, pues la definición real mostraría, mediante la aplicación del análisis y del principio de la sustitución *salva veritate*, la identidad entre el concepto definido y los que lo componen y, en consecuencia, que no existe contradicción alguna. Es así como se alcanza lo que llama Leibniz la «verdad» de un concepto o idea<sup>53</sup>. Estas ideas son los que condujeron a Leibniz a proponer una variante de la prueba ontológica de la existencia de Dios, pues nada podría concluirse a partir del concepto de Dios, si antes no se demuestra que se trata de un concepto posible<sup>54</sup>. Pero, con excepción del concepto de Dios, del que es suficiente que sea posible para que exista, no todo lo que es posible existe, aunque sí es necesariamente posible todo lo que existe; en consecuencia, si experimentamos o se nos presenta algo como actualmente existe, ese algo es verdadero en tanto que es posible. Finalmente, en tanto que, excepción hecha de Dios, no puede probarse *a priori* ninguna existencia, pues involucraría un análisis infinito que se encuentra fuera del alcance de un entendimiento finito, ha de concluirse que ningún ser finito es necesario<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Cfr. *Introducción a los secretos de la Enciclopedia*, C, 514: «Un análisis de los conceptos primitivos, esto es, aquellos que se conciben por sí mismos, no parece que está dentro de los límites del poder humano».

<sup>51</sup> Cfr. *Carta a Placcis* del 16/11/1686, A VI, 32: «[:,:] no me parece que se requiere ningún otro tipo de prueba que la que depende de la sustitución de equivalentes».

<sup>52</sup> Cfr. *Meditaciones sobre el conocimiento la verdad y las ideas*, GP, IV, 423-5.

<sup>53</sup> Cfr. *Ibíd.*, GP, IV, 425: «Las definiciones nominales no bastan para alcanzar un conocimiento perfecto, a menos que se haya establecido por otros medios que la cosa es posible. Asimismo, se aclara la diferencia entre una idea verdadera y una falsa. Una idea es verdadera cuando su noción es posible y es falsa cuando su noción envuelve una contradicción».

<sup>54</sup> Cfr. *Ibíd.*, GP, 424; también *Que el ser perfectísimo existe*, GP, VII, 261-2.

<sup>55</sup> Cfr. *Carta a Coste* del 19/12/1707, GP, III, 400: «Una verdad es necesaria cuando su opuesto implica una contradicción; y cuando ella no es necesaria se la llama contingente. Es una verdad necesaria que Dios existe, que todos los ángulos rectos son iguales entre sí, etc., pero es una verdad contingente que yo mismo existo y que

Sentado en qué consiste la posibilidad de un concepto, se alcanza fácilmente a comprender el criterio de verdad que nos propone Leibniz:

Toda proposición verdadera puede probarse, pues, como lo dijo Aristóteles, el predicado está en el sujeto, o la noción del predicado está envuelta en la noción del sujeto cuando se la entiende suficientemente, por lo tanto, debe ser posible que una verdad pueda probarse mediante el análisis de los términos en sus valores, es decir, en los términos que las primeras contienen (*Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y de las verdades*, C, 388)<sup>56</sup>.

Afirmar que en toda proposición verdadera, el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto es también decir, como muchas veces lo hace Leibniz<sup>57</sup>, que una proposición verdadera es una proposición idéntica o una reducible a ella, ya que un análisis completo y perfecto debería llegar a una proposición del tipo «A es A» o, «toda cosa es lo que es»<sup>58</sup>. Sin embargo, ya se ha señalado que Leibniz no cree que el entendimiento humano sea capaz de realizar tal análisis; por tanto, habrá una infinita cantidad de verdades que no podrán ser probadas mediante un análisis completo, aunque podamos conocerlas por otros medios, sobre todo por la experiencia<sup>59</sup>. Esto es lo que lleva a Leibniz a distinguir entre *verdades de razón* y *verdades de hecho*. Las primeras son las que podemos probar explícitamente, es decir, las podemos reducir a identidades y serán por ello *verdades necesarias*<sup>60</sup> o *eternas*. Las verdades de hecho, en cambio, no pueden probarse de esta manera, sus contrarias serán posibles y, en consecuencia, serán *verdades contingentes*<sup>61</sup>. A partir de estas observaciones, Leibniz postula dos principios que considera que fundan todos nuestros razonamientos, a saber: el de *contradicción* y el de *razón suficiente*.

---

existen cuerpos en la naturaleza que nos hacen ver un ángulo efectivamente recto, pues todo el universo podría haber sido hecho de otra manera».

<sup>56</sup> Leibniz funda su cálculo lógico y las investigaciones acerca de un lenguaje y una gramática formalizadas, que eliminarán las ambigüedades de los lenguajes naturales, sobre las tesis de la definición real y de las condiciones de verdad de una proposición. El lector interesado podrá hacerse de una idea al respecto si se remite a los siguientes opúsculos: *Bosquejo acerca del cálculo universal*, GP, VII, 218-21; *Añadido al bosquejo del cálculo universal*, GP, 221-3; las notas a los textos anteriores en GP, 223-7 y *Elementos del cálculo*, C, 49-57. Aunque no es éste el lugar para discutirlo, es preciso señalar que las mencionadas doctrinas acerca de los conceptos, definiciones, proposiciones y del criterio de verdad se enfrentan a muchas dificultades de orden lógico. Quizá la principal sea que Leibniz pareciera sostener que toda proposición puede reducirse, en última instancia, a la forma *S y P*.

<sup>57</sup> Cfr. Sobre la síntesis y el análisis universales o del arte de inventar y de jugar, GP, VII, 296.

<sup>58</sup> Cfr. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, 2, 1, GP, V., 343.

<sup>59</sup> Cfr. Carta a Burnett del año 1700 (?), GP, III, 259.

<sup>60</sup> Cfr. Monadología, art. 33, GP> VI, 612, *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades*, C, 374.

<sup>61</sup> Cfr. *Ibíd.*

El primero establece que es falso todo lo que envuelve una contradicción<sup>62</sup> y sólo podrá ser aplicado por los hombres a las verdades de razón que pueden ser probadas aplicando el principio de sustitución *salva veritate* un número finito de veces, como sucede en el caso de las verdades matemáticas, por ejemplo, o donde intervienen conceptos abstractos y generales. El principio de razón suficiente, por su parte, determina que, para toda existencia y para toda proposición verdadera, hay una razón para que exista y para que sea verdad, es decir «para que sea así y no de otra manera»<sup>63</sup>. Lo que permite su aplicación a las verdades de hecho, toda vez que establece que, de ser verdadera una proposición, hay una razón para que así sea, aun cuando no sepamos cuál es. Es obvio que el principio de razón suficiente es también aplicable a las verdades de razón, pero hacerlo sería superfluo<sup>64</sup>. Paralelamente, las verdades de hecho, por ser verdades, también están regidas, en última instancia, por el principio de contradicción, ya que un intelecto infinito podría reducirlas a identidades. Lo que cabe destacar es que la aplicabilidad de ambos principios abarca a cualquier verdad, aun cuando no pueden ser usados indistintamente por los seres humanos, y también que son complementarios —no opuestos ni idénticos— puesto que mientras el principio de contradicción afirma que toda identidad, expresa o implícita, es una verdad, el de razón suficiente señala que toda verdad es, en último término, una identidad<sup>65</sup>.

Si ahora unimos la tesis de la noción completa y los aspectos lógicos que acabamos de considerar, puede establecerse que la noción completa de una sustancia deberá tener, o podrá reducirse, a la forma «S es P». De allí se sigue, en primer lugar, que en toda proposición verdadera acerca de una sustancia el concepto del predicado deberá estar incluido en el del sujeto. En segundo lugar; puesto que humanamente es imposible reducir una proposición acerca de sustancias a identidades, deberá concluirse, gracias al principio de razón suficiente, que si un predicado se atribuye verdaderamente a un sujeto sustancial —Pedro es alto, por ejemplo—, la verdad de ello se funda en que hay una razón para que sea así y no de otra manera, aun cuando

<sup>62</sup> Cfr. *Monadología*, art. 31, GP, VI, 612: «Es falso lo que envuelve una contradicción y verdadero lo que es opuesto o contradictorio a lo falso».

<sup>63</sup> Cfr. *Ibíd.*: «... nada podrá encontrarse como verdadero o existente y ninguna proposición como verdadera sin que exista una razón suficiente para que sea así y no de otra manera, aunque muy frecuentemente estas razones pueden ser desconocidas por nosotros».

<sup>64</sup> Cfr. Segunda carta a Clarke, GP, VII, 355.

<sup>65</sup> Cfr. *Bosquejo acerca de los admirables secretos generales de la naturaleza*, GP, VII, 309: «De esta manera, dos son los principios de todo razonamiento, a saber, el principio de contradicción, según el cual toda proposición idéntica es verdadera y su contradictoria es falsa; y el principio de razón suficiente, según el cual toda proposición verdadera no evidente en sí misma, tiene una demostración *a priori*, o que toda verdad tiene una razón o, como se dice popularmente, que nada sucede sin causa».

no la conozcamos. Y, finalmente, que la idea de noción completa o la inclusión de todos y cada uno de los conceptos de los predicados en el concepto del sujeto de esos predicados, lleva a Leibniz a concebir la sustancia como una unidad inseparable sustancia-accidentes, en la cual los accidentes deberían concebirse como los momentos del «despliegue» o el «desarrollo» de la sustancia de la cual son accidentes, y que la acostumbrada distinción entre la sustancia y sus accidentes no es más que una abstracción<sup>66</sup>.

### **La sustancia: fuerza y representación**

La inherencia o el «envolvimiento» de todos los accidentes en el sujeto, la unidad conceptual, la simplicidad e individualidad de la sustancia, y la autarquía, no son suficientes todavía para dar cuenta de lo que posiblemente Leibniz consideraría la cualidad fundamental de la mónada, a saber, su dinamicidad o la de un ser en proceso de cambio constante, sin por ello dejar de ser lo que es. No sólo, en cada momento, la sustancia tiene un accidente o es de una determinada manera, que es lo que establece la inherencia, ella es también algo que cambia en todos y cada uno de los momentos. Hay que explicar, por lo tanto, cómo esas determinaciones se suceden constante y continuamente en el marco de la unidad monádica. Es así porque la sustancia es fundamentalmente fuerza o energía, o percepción, formulado en términos de la autarquía, ella es la fuente y el origen de sus acciones<sup>67</sup>.

#### **a. La sustancia como fuerza**

Para mí la naturaleza de cada sustancia consiste en la fuerza activa, es decir, en aquello que la hace producir los cambios de acuerdo a sus leyes (*Carta de Jaquelot* del 9/2/1704, *GP*, III, 464).

Según este pasaje, la relación entre la sustancia y sus accidentes no sólo es de inherencia

<sup>66</sup> *Cfr. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, II, 23, 2, *GP*, V, 203-3: «Cuando distinguimos en la sustancia [...] los artículos o predicados y el sujeto común de estos predicados, no debemos extrañarnos que no podamos concebir nada en particular respecto a ese sujeto. Ello se debe a que hemos separado de él los atributos gracias a los cuales podemos concebir algo a su respecto».

<sup>67</sup> No puede dejar de llamar la atención el hecho de que dos ideas can aparentemente dispares como lo son «fuerza» y «representación» se usen para establecer la idea general de la sustancia. Aunque Leibniz no lo explica, probablemente se debe a que, en última instancia» identifica ser y *ego*, o para decirlo de otra manera, el *yo* es el modelo de toda sustancia: «[...] es preciso que lo que constituye la sustancia natural sea algo que responda a lo que llamamos *yo* y en nosotros que es a la vez indivisible y activo». (*Primer bosquejo del Sistema nuevo para explicar la naturaleza de las sustancias...* *GP*, IV, 473). Este «pansiquismo» permite identificar sujetos y objetos, en tanto que los mismos entes que perciben el universo también lo constituyen. De modo que, en tanto que constituyentes del universo, pareciera que el término fuerza conviene mejor; y en tanto que percipientes de ese mismo universo, pareciera que el término representación es el más adecuado. Desde la primera perspectiva, el universo se comprende como relaciones entre fuerzas que fundan los fenómenos; desde la segunda, ese universo se concibe como una representación de la totalidad en la unidad monádica.

sino también de generación de la primera respecto a los segundos. La primera consecuencia que se deriva de esto es la confirmación de lo antes señalado, que separar la sustancia de sus accidentes es una abstracción; de donde se sigue que cada uno de los sucesivos accidentes o cambios de la sustancia involucran a la sustancia toda y que la vinculación entre la sustancia y sus accidentes es análoga a la que ocurre entre la ley de una serie matemática y cada uno de los elementos de esa serie<sup>68</sup>, que equivale a afirmar que cada término de la serie y la serie misma se identifican en la unidad de su principio y es así como hay que entender que «el presente está preñado de futuro».

El que las mónadas sean las causas de sus propias acciones y modificaciones, permite concebir la comunicación entre las sustancias como un producto de sus propias naturalezas<sup>69</sup>. Esto sale a relucir en la crítica al ocasionalismo. Leibniz piensa que la solución de Malebranche se origina en la idea de que solamente Dios actúa en el universo, lo que exige que intervenga constantemente para que las criaturas, pasivas como son, se correspondan mutuamente y para que en el universo exista orden y concierto. Es así como se introduce, no sólo la concepción poco piadosa de un *Deus ex machina*, sino también la necesidad de tener que admitir de que todo movimiento y todo pensamiento se deberían a un milagro, que es precisamente como llamamos la intervención divina en los hechos naturales. Según Leibniz, estas dificultades se eliminarían si reconocemos que toda criatura es activa y que la intercomunicación entre ellas es el fruto de esa actividad<sup>70</sup>.

Si la interrelación de las sustancias se explica por la acción de cada una de ellas y, como lo constatamos en nuestra experiencia o como nos revela la ciencia, por ejemplo, obedece a cierto orden, ya que de lo contrario, en lugar de mundo lo que habría es caos, entonces es preciso admitir también que esa fuerza que se despliega no actúa ciega y arbitrariamente; todo lo contrario —y es a esto precisamente a lo que se refieren términos como «ley» o «principio», que

<sup>68</sup> Cfr. *Carta a De Volder* del 10/11/1703, GP, II, 258: «La progresión entera está contenida en el principio que las rige».

<sup>69</sup> Es esto lo que llevará a Leibniz, «casi a pesar suyo», como lo confiesa en el Discurso de metafísica, a la reconsideración de las formas sustanciales. Piensa que en los tradicionales conceptos de forma y *entelecheia* hay un antecedente importante, aunque confuso, de su idea de fuerza. Por supuesto que hay también una gran diferencia, porque la fuerza monádica leibniziana está siempre en acto. Cfr. Sobre la reforma de la filosofía primera, GP, IV, 469.

<sup>70</sup> Cfr. *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, III, 395, GP, VI, 351: «[...] a Dios le basta producir las sustancias *ex nihilo*, y las sustancias producirán sus propios cambios debido a su acción interna».

Leibniz usa tan frecuentemente en este contexto—, la sustancia actúa según un orden que está implícito en su propia naturaleza y que queda definida por su noción completa:

He demostrado que cada sustancia simple creada (como las almas) produce sus acciones siguiendo sus propias leyes (*Carta a Remond* del 4/11 /1715, *GP*, III, 657).

En consecuencia, es suficiente que las nociones de todas las mónadas sean compatibles entre sí, al menos, todo lo compatible que sea posible, para que sus respectivos desarrollos también lo sean y, *a fortiori*, también los fenómenos que sobre ellas se fundan. Aquí se encuentra el punto de partida de las doctrinas leibnizianas acerca de *la composibilidad*, *el mejor de los mundos posibles*, y *la armonía preestablecida*.

### **b. La sustancia como representación**

La representatividad monádica permite aclarar en qué sentido puede decirse que las mónadas autárquicas y cerradas sobre sí mismas, se comunican e interactúan. De inicio, para que un ser «sin ventanas» pueda vincularse con lo múltiple que no es él, la multiplicidad ya deberá estar de alguna manera contenida en la unidad monádica. Las tesis de la inherencia o del «envolvimiento» de los accidentes en la sustancia a la cual pertenecen, de los accidentes que se suceden según una ley implícita en la naturaleza de cada sustancia, y de que cada uno de los accidentes manifiesta a la sustancia completa en ese instante, se complementa con la de que cada una percibe o refleja en sí el resto del universo en forma espontánea, es decir, sin más causa que su propia naturaleza y, no obstante, en conformidad con lo exterior de ella:

Viéndome obligado a admitir que no es posible que el alma o cualquier otra sustancia verdadera pueda recibir algo de afuera [...], me vi conducido insensiblemente a una opinión que me sorprendió pero que me pareció inevitable y que, efectivamente, posee grandes ventajas y una muy considerable belleza. Se trata de que es preciso decir que Dios ha creado desde un principio al alma o cualquier otra unidad real, de tal manera que todo debe provenir de su propio fondo mediante una perfecta *espontaneidad* respecto de ella misma y, sin embargo, en perfecta *conformidad* con las cosas externas. Así, no siendo nuestros sentimientos internos [es decir, los que se encuentran en el alma y no en el cerebro ni en las partes sutiles del cuerpo] más que apariencias en secuencia [*phenomenes suivis*] acerca de las cosas extremas, o bien apariencias verdaderas y como sueños bien reglados, es preciso que estas percepciones internas en el alma ocurran debido a su propia constitución original, es decir, debido a su naturaleza representativa [...] que le fue otorgada desde su creación y constituye su carácter individual. Es esto lo que hace que cada una de esas sustancias, al representar exactamente a todo el universo a su manera y según un cierto punto de vista, y al ocurrir las percepciones o expresiones de las cosas externas al alma en un momento dado en virtud de sus propias leyes y como si no existiese más que Dios y ella [...], tengan un perfecto acuerdo

cuyo efecto es igual al que se observaría si se comunicaran mediante la transmisión de las especies o de las cualidades que imaginan el común de los filósofos (*Sistema nuevo para explicar La naturaleza de las sustancias y la comunicación entre ellas*, GP, IV, 484).

La cualidad representativa o perceptiva de las sustancias la deriva Leibniz del concepto «expresión». Expresar algo es establecer una relación constante y regulada entre la expresión y lo expresado, de modo que conociendo la una podemos llegar al otro, y viceversa<sup>71</sup>. Se trata de una idea cercana a la que tenemos de la perspectiva en tanto que la proyección en el plano que ella posibilita permite una imagen de lo proyectado aun cuando los dos extremos de la relación son mutuamente independientes.

Pero, dado que el universo es uno y el mismo ¿en qué difieren las mónadas, si el objeto de la representación de cada una es el mismo? A la inversa, si, debido al principio de la identidad de los indiscernibles, no existen dos sustancias idénticas y, por ende, sus representaciones deben diferir, ¿qué relación hay entre esas diversas representaciones como para afirmar que se acuerdan entre sí y que se refieren al mismo universo?

Leibniz responde a estas cuestiones describiendo a las mónadas *puntos de vista sobre el universo*:

Todas las almas son, necesariamente, representaciones o espejos vivientes del universo según sea el alcance y el punto de vista de cada una [...] Es como si Dios hubiera variado el universo tantas veces como almas existen, o como si hubiese creado muchos universos en escorzo que se convienen en el fondo y sólo se diferencian en apariencia (*Carta a la reina Sofía Carlota del 8/5/ 1704*, GP, III, 347).

La diferencia no proviene del objeto sino de la mónada que lo aprehende. En efecto, dos mónadas que tuvieran las mismas representaciones y, en consecuencia, expresaran el universo desde la misma perspectiva, serían la misma mónada; por otra parte, siendo las mónadas autárquicas, la diferencia específica entre ellas ha de buscarse en el principio interno que gobierna sus propios cambios; es éste principio el que ahora se entiende como el punto de vista específico de esa mónada sobre el universo común que todas constituyen. Por eso puede escribirle Leibniz a Sofía Carlota que ellas «se convienen en el fondo y se diferencian en apariencias», aunque quizá hubiera sido más fiel a sus ideas si hubiese afirmado que se diferencian *por* sus apariencias. Es por esto por lo que toda mónada es un «espejo del universo», porque decir que el objeto de sus representaciones es el universo, es decir, una vez que se admite

<sup>71</sup> Cfr. *Carta a Aranuuld* del 9/10/1687, GP, II, 12.

que la fuente de tales representaciones es su propia interioridad, que perciben el universo expresándose o reflejándose a sí mismas, como sucede cuando vemos nuestra propia imagen en un espejo.

Afirmar que toda mónada es representativa es también establecer que cada una de ellas percibe, y que esas percepciones se siguen una a otra según un orden determinado por lo que Leibniz denomina «apetición», análogamente como el cambio de los cuerpos está determinado por las leyes del movimiento:

De la forma como defino percepción y apetito, es necesario que todas las mónadas estén dotadas de ello, pues *percepción* es para mí la representación de lo múltiple en lo simple, y el *apetito* es la tendencia de una percepción a otra. Pero ambas cosas se encuentran en todas las mónadas, pues de otro modo, una mónada no tendría ninguna relación con el resto de las cosas (*Carta a Bourguet* del 12/1714, *GP*, III, 574-5).

### **La creación**

Dado que la mónada se concibe como una perspectiva sobre el universo, y puesto que es finita, su percepción del universo será siempre «distorsionada» o limitada. Además, al existir infinitas mónadas, habrá otros tantos puntos de vista desde los cuales se percibe el universo, y el conjunto o «yuxtaposición» de estos puntos de vista o imágenes limitadas del universo o, si se prefiere, la imagen del universo percibida desde infinitos puntos de vista, será la imagen absoluta del mismo, accesible solamente a un entendimiento infinito como el de Dios<sup>72</sup>. En consecuencia, si las representaciones de las sustancias es lo que las define como tales y si, a la vez, cada punto de vista involucra a los demás, lo que cada una de ellas es, o su razón suficiente, ha de poder establecerse, no sólo desde ellas sino también desde la totalidad a que llamamos universo. Esta posibilidad está involucrada en la tesis del «*mecanismo*» de la creación.

Todos los posibles se encuentran desde siempre en el entendimiento divino y en tanto que es así, contrariamente a lo que admitía Descartes, no dependen de su voluntad. Puesto que lo posible se define como lo que no es contradictorio en sí mismo, y como lo que no es contradictorio es verdad, entonces el entendimiento divino es también y por ello mismo el origen

---

<sup>72</sup>Cfr. *Discurso de metafísica*, art. 14, *GP*, IV, 439: «Dios por así decirlo, hace girar de codos los lados y de todas las maneras posibles el sistema general de los fenómenos que tiene a bien producir para manifestar su gloria, y ve todas las caras del mundo de todas las maneras posibles, ya que no existe una relación que se escape a su omnisciencia. El resultado de cada visión del universo, como visto desde cierto lugar, es una sustancia que expresa el universo conforme a esa visión, si es que Dios considera conveniente hacer efectivo su pensamiento y producir esa sustancia».

de las verdades. En cuanto a los posibles mismos, Leibniz distingue dos clases. Una, constituida por el conjunto infinito de todas las esencias o posibles existentes que, si Dios así lo decide, serán las futuras mónadas<sup>73</sup>. La otra clase de posibles son las verdades eternas, que Leibniz concibe como las condiciones formales de toda proposición verdadera, es decir, independientemente de los objetos a los que esas proposiciones se refieran y, por lo tanto, como los principios generales de todo razonamiento correcto<sup>74</sup>. Hechas estas distinciones, la creación puede entenderse como la solución al problema de encontrar el mejor conjunto de existencias en el marco de las verdades eternas. A veces Leibniz lo compara con el problema que debe resolver un arquitecto cuando proyecta una obra. Este también debe adecuar los materiales de que dispone a los fines que persigue, así como a los cánones y las posibilidades económicas. La gran diferencia estribaría en que Dios es un arquitecto infinitamente sabio que no puede proponerse más que crear el mejor de los mundos posibles, es decir, el que contenga la mayor riqueza cualitativa y cuantitativa, sin perder de vista la máxima armonía, simplicidad y regularidad del conjunto<sup>75</sup>.

Estas acotaciones permiten precisar algunos aspectos importantes. En primer lugar, las dos clases posibles juegan papeles diferentes; mientras que las verdades eternas o formales son las mismas en cualquier mundo posible, no todas, ni las mismas esencias o posibles existentes tendrán cabida en todos ellos. Esto se comprende si se piensa que para que exista un mundo, y no el caos, debe reinar una armonía entre los existentes que lo constituyen y que ha de manifestarse en las relaciones que se establezcan entre ellos; por ende, y más todavía tratándose de la obra de un entendimiento perfecto, una condición de la creación ha de ser la de alcanzar el *mejor de los mundos posibles*, uno en el que reine la máxima compatibilidad posible entre sus constituyentes sin por ello sacrificar la máxima riqueza y armonía posibles. En tanto que no todas las esencias son compatibles con las demás en el mismo grado, aun cuando posibles en sí mismas, no todas podrán formar parte de ese mundo<sup>76</sup>. Esta cualidad de los posibles existentes

---

<sup>73</sup> Esta distinción entre el existente actual y el existente posible es lo que permitirá a Leibniz introducir el concepto de contingencia, pues no toda existencia posible en la mente de Dios, por el sólo hecho de no ser contradictoria, existirá. Precisamente por ello, y en contra de Spinoza, Leibniz considera que Dios es libre de elegir entre las posibles existencias, aunque, como veremos, no lo haga considerando a cada una en particular sino desde el conjunto del que podrían formar parte.

<sup>74</sup> Cfr. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, IV, 11, 14, GP, V, 428-9.

<sup>75</sup> Cfr. Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal, II, 21, GP, VI, 244.

<sup>76</sup> Cfr. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, III, 6, 12, GP, V, 286.

para formar parte de un determinado mundo es lo que Leibniz llama *composibilidad*<sup>77</sup> y por cuanto el existente ha de ser componible «con más cosas», no es suficiente detenerse en el examen individual de las esencias, sino, además, hay que hacerlo en función del conjunto del cual pueden formar parte. Es por esto que el problema de la creación no se resuelve creando lo *mejor*, sino lo mejor *posible*. La composibilidad consistirá, entonces, en la adecuación de cada posible a la totalidad del plan creador que viene determinado por los fines de Dios en el marco de las verdades eternas.

Puesto que en el entendimiento divino se hallan infinitas esencias y dado que el principio de composibilidad interviene en la creación del mejor de los mundos posibles, el mundo actual no las contendrá a todas y la pertenencia de cualquier posible a él dependerá del fin que Dios se haya propuesto, ya que la composibilidad se determina por dicho fin: no sólo ha de ser una sustancia componible con el mayor número de coexistentes, sino deberá también ser compatible de la mejor manera posible, y esto último dependerá del designio divino. Es por esto que, según Leibniz, la libertad divina queda salvaguardada, toda vez que es Dios quien decide el fin que persigue con la creación. Por otra parte, se ha de concluir también que lo que determina la existencia de cada ser es el todo del cual forma parte. No porque el todo modifique la esencia del existente, lo que es imposible, sino porque la pertenencia a un mundo exige que su esencia sea tal que esa pertenencia sea, a su vez, posible. Así, si nos preguntamos por la razón suficiente de la existencia de tal o cual sustancia, la respuesta podría darse, si fuésemos capaces de ello, en función de la totalidad a la que pertenece en tanto que existente, lo que también respondería a la pregunta acerca de por qué lo que existe es como es.

En efecto, lo que una esencia es está determinado desde siempre en tanto que idea del entendimiento divino; puesto que esa esencia comprende lo que la hará o no compatible con el resto de los coexistentes en el universo, se sigue que su integración a ese universo estará determinada por esa esencia<sup>78</sup>. Lo que equivale a decir que una esencia puede ser parte de un

---

<sup>77</sup> Cfr. *Apuntes sobre el apéndice del traité del Jaquelot acerca de la conformidad entre la fe y la razón* cuyo título es *Sistema abreviado del alma y de la libertad*, GP, VI, 559: «[...] hablando con propiedad, no es la preciencia de Dios, ni su decreto, lo que determina la secuencia de las cosas, sino que ella se debe a la inteligencia simple de los posibles en el entendimiento divino, o a la idea de este mundo tomando como posible antes del decreto de elegirlo y crearlo, de suerte que es la propia naturaleza de las cosas la que constituye la secuencia antes de todo decreto; una secuencia que Dios sólo debe realizar; una vez que encuentra la posibilidad completamente constituida».

<sup>78</sup> Cfr. *Apuntes sobre el apéndice del traité del Jaquelot acerca de la conformidad entre la fe y la razón* cuyo título es *Sistema abreviado del alma y de la libertad*, GP, VI, 559: «[...] hablando con propiedad, no es la preciencia de

conjunto existente cuando sus relaciones con los demás componentes de él, en la mayor armonía posible con el resto del conjunto, están comprendidas en su esencia y viceversa. Es por esto que cada representación en cada mónada es una expresión del universo del cual forma parte, toda vez que cada una involucra las relaciones —próximas o lejanas— con el resto de los coexistentes, lo que no es más que afirmar el *principio de la armonía preestablecida*. Es así como Leibniz resuelve el problema de la comunicación, en general, entre las sustancias «sin ventanas». Ellas se relacionan conveniente y armónicamente porque sus naturalezas son tales que lo permiten, y es así porque en dichas naturalezas ya se encuentran las relaciones con las demás, cada una reflejando un estado o modo de su propio desarrollo en tanto que existente.

### La ética

¿No llevan, sin embargo, estas teorías metafísicas y lógicas a negar la posibilidad de la libertad, tanto de Dios como de los hombres? Leibniz cree que no.

La prevalencia del entendimiento divino sobre su voluntad o la del plan preestablecido de la creación sobre su ejecución no afecta la libertad de Dios. El plan de la creación no se debe a nada ajeno a los atributos que constituyen la esencia divina: es el producto de su entendimiento; y si lo que Dios crea es precisamente lo que su entendimiento le presenta como lo mejor posible, es precisamente porque Dios es libre. Sucede que, para Leibniz, la libertad no puede ser desvinculada de la razón; una voluntad sin razón es simplemente azar o indiferencia. Si Dios actúa por azar; no es Dios. La voluntad divina en el momento del decreto de la creación, que como tal es libre, busca ejecutar la perfección del plan que es el producto de la perfección de un entendimiento infinito, y en esto precisamente consiste la máxima manifestación de su libertad infinita.

Pero aun admitiendo que la creación es un acto libre de Dios, ¿cómo establecer en el ámbito de la noción individual o completa y de la armonía preestablecida la posibilidad de una acción libre de los espíritus creados? La existencia misma de un mecanismo de la creación, ¿no supone de antemano que toda acción que se realice se realizará necesariamente?

---

Dios, ni su decreto, lo que determina la secuencia de las cosas, sino que ella se debe a la inteligencia simple de los posibles en el entendimiento divino, o a la idea de este mundo tomando como posible antes del decreto de elegirlo y crearlo, de suerte que es la propia naturaleza de las cosas la que constituye la secuencia antes de todo decreto; una secuencia que Dios sólo debe realizar; una vez que encuentra la posibilidad completamente constituida».

Leibniz creyó que sólo había dos maneras posibles de referirse a las personas<sup>79</sup>. Se podía hacer desde una perspectiva temporal, en tanto que lo que esa persona es, se determina a medida que existe; es decir, a medida que lo posible se actualiza en la serie de hechos que constituyen su vida —Adán se determina más como Adán después que conoce a Eva, y un poco más cuando acepta la manzana que ella le ofrece, y así sucesivamente. Esta es la perspectiva que adoptamos cuando, en la vida cotidiana, deliberamos y decidimos respecto a nuestras propias acciones futuras, o cuando intentamos comprender las decisiones y opciones de los demás; ella se funda en una consideración incompleta —*sub ratione generalitatis*— de la esencia o noción individual. Desde ella, no habría contradicción alguna si Adán no hubiera aceptado la manzana que Eva le ofreció, y efectivamente pudo haberla rechazado, lo que indica, según Leibniz, que optó sin coerción, y al hacerlo tal como lo hizo, se determinó como tal Adán y no otro. Lo que supone que en la noción individual de Adán estaba establecido que escogería libremente, y en tanto que es así, es responsable de sus acciones, así como merecedor de los castigos y recompensas que sus acciones pudieran acarrear.

La otra consideración que puede hacerse de las personas es atemporal y, por tanto, sólo factible para Dios. Se trataría de una consideración *sub ratione possibilitatis*, que involucra el conocimiento total y *a priori* de la noción completa. Desde esta perspectiva, forma parte de la noción de Adán que aceptara la manzana y que pecara; si no fuera así, no se trataría del Adán bíblico, sino otro. Pero esta consideración, que es la de la identidad personal, y que sólo Dios puede conocer, no elimina la primera. En consecuencia, nada impide, según Leibniz, que sigamos actuando de acuerdo a lo que resolvemos libremente, lo que indica que, en último término, nuestro filósofo establece que no hay libertad mayor que actuar según nuestra propia naturaleza, puesto que, haciéndolo así, no estamos coercionados por nada ni por nadie ajeno a nosotros mismos:

Un ser *es libre* cuando existe y es determinado a actuar por la necesidad de su propia naturaleza; un ser es *coaccionado* cuando su existencia y su acción son determinados por otro (*A la Ética de Baruch de Spinoza. GP, I, 140*).

---

<sup>79</sup> Cf: *Carta Arnauld* del 14/7/1686, *GP, II, 52-9*.

## La última expresión de su pensamiento\*

### Palabras del profesor Alfredo Vallota

Hoy estamos aquí para hacer homenaje a la obra académica del profesor Dinu Garber, a quien conozco desde hace muchos años, de un sinnúmero de reflexiones, discusiones e intercambio de ideas. Del Profesor Dinu Garber aprendí muchas cosas, pero la más importante es que me enseñó que uno debe ser claro en su respuesta, que este compromiso es el más importante que tenemos con el quehacer reflexivo.

Aprendí mucho en clases con cada uno de los profesores del doctorado de la Universidad Simón Bolívar, y en ese momento aprendí a hacer una tesis. Es decir, ¿cómo hacer una tesis?, recuerdo especialmente que, como uno no podía copiar y pegar, buscaba una palabra, otra palabra y otra palabra, hasta encontrar la que mejor significara la idea que se tenía en mente, o la que uno quería resaltar del autor o intérprete. Era un trabajo duro, en ese momento las tesis se escribían a mano. Y junto al profesor Garber y Sandra Pinardi, quedamos enganchados con varios trabajos, e iniciamos investigaciones, donde el profesor Garber nos enseñó cómo se trabaja, y así estudiamos tanto Descartes, como la modernidad, y abordamos a Leibniz y muchos otros. La mayor enseñanza fue aprender a trabajar la filosofía; saber hacerlo, no ser un charlatán.

El otro maestro que tuve, puedo decir, fue Mayz Vallenilla, quien me enseñó otra cosa fundamental: la amplitud de interés en Dios. Que uno no sea nihilista; tener la sensibilidad para percibir lo que sucede en el ambiente, que uno pueda registrar y elegir alguna de las cosas a las cuales yo alcanzo [a percibir]. Esa sensibilidad, la aprendí, que las cosas [no] son sensibles ante lo que aparezca, sino [ante lo que] yo debo haber visto. Que [uno] debe interactuar, que [uno] toque algo y después incorporarlo, como motivo de su reflexión, de una reflexión seria, documentada, extremadamente fundamentada, en Dios. De manera que, por eso, me siento privilegiado de mi maestro, de su legado.

---

\* Edición de parte del homenaje al profesor Dinu Garber, organizado en la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, moderado por el profesor Jorge Machado –a quien agradecemos la transcripción de las participaciones– realizado en el marco de la Semana de la filosofía, UCV- 2018. Este homenaje vino a significar la última expresión del pensamiento del profesor Dinu Garber.

### **Palabras de la profesora Sandra Pinardi (leídas por la profesora Yelitza Rivero)**

Para entender el papel que el profesor Garber ha desempeñado en el ámbito de la filosofía venezolana, uno podría comenzar reseñando sus libros publicados; unos sobre Leibniz, *El espacio como relación en Leibniz*; otros sobre Descartes, *El puente roto: temas y problemas de la filosofía de Descartes*, o podría hablar de ese trabajo fabuloso a un nivel en el que el profesor Garber pone a Leibniz a comentar a Leibniz, comparando entre sí sus distintas obras, sus cartas y apuntes, hasta crear una constelación teórica, que no es solo capaz de abrir el vasto territorio entre cada pensamiento de él, sino que además nos muestra cómo ese pensamiento leibniziano opera, o se desarrolla, como un completo entretejido de ideas y perspectivas. Garber, así, nos muestra un modo de preguntar y de pensar, un modo de reflexionar. Uno podría también mostrar cómo el profesor Garber, a lo largo de los años, de modo directo e indirecto, ha formado distintas generaciones de filósofos, especialista en filosofía moderna, ofreciéndoles, a partir del estudio de los grandes autores de la modernidad, y gracias a su aguda mirada y capacidad analítica, diversos temas, problemas y modos de reflexión que son aún de absoluta vigencia en el mundo contemporáneo, logrando inscribir, activamente el pensamiento moderno en el horizonte del mundo que vemos hoy en día.

Sin embargo, yo prefiero tomar otro camino, y hablar de aquello que como alumna constituía un reto diario, y que él expresaba al afirmar que lo más importante en el estudio de la filosofía era “aprender a pensar con el texto que estábamos leyendo”. En otras palabras, que, más que aprender determinada filosofía, lo que hay que hacer es aprender a filosofar, guiados por los encuentros y las propuestas de alguien que lo había hecho ya muy bien. Un reto porque implicaba que, si bien era importante saber qué decían los pensadores que estábamos trabajando, era más importante aun intentar comprender los caminos —explícitos y también ocultos— que habían llevado a ese autor particular a decir aquello que proponía. Esta sentencia sobre la enseñanza filosófica no es nueva ni la inventó el profesor Garber, es una aspiración de nuestra disciplina muchas veces afirmada; lo que sí es propio del profesor Garber, es la rigurosidad y la coherencia con que actualizaba esa afirmación en sus clases y seminarios, en sus comentarios y correcciones, y en el hecho de promover entre sus alumnos la necesidad de indagar y reflexionar más allá de las repeticiones y los análisis ya realizados.

De este planteamiento, “aprender a pensar con los filósofos” surge una idea de enseñanza de la filosofía que se parece más a un entrenamiento en el pensar que a la adquisición de un conocimiento particular sobre lo pensado por algún filósofo. En efecto, para el profesor Garber, cuando aprendemos en detalle lo que decía algún filósofo, y solo aprendemos eso, no estamos aprendiendo filosofía, sino que estamos obteniendo un “conocimiento histórico”. Así lo afirma en una ponencia titulada “Filosofía y filosofar”, cuando, comentando una cita de Kant, dice: “Kant niega, por lo tanto, que el filosofar se reduzca a seguir a pies juntillas el pensamiento aprendido de algún filósofo –incluso niega que se pueda tildar como filosófico a tal conocimiento: lo denomina “histórico”–. Se trataría, en el mejor de los casos, de recluirse en y satisfacerse con el conocimiento de lo pensado por otro, lo que implicaría, entre otras cosas, reducir la formación del filósofo al aprendizaje y sujeción a un determinado pensamiento ...” En efecto, para el profesor Garber, entre la filosofía y la “historia de la filosofía”, hay una especie de hiato, una distancia que es importante no desestimar o ignorar, sobre todo cuando hablamos de enseñanza. Este hiato tiene que ver con un tipo de saber qué es para él la filosofía, un saber que no es un proceso acumulativo ni progresivo, que no es homogéneo ni puede pensarse como un cuerpo unitario, sino que, por el contrario, es una sucesión de miradas, perspectivas y planteamientos diversos y muchas veces contradictorios, una multiplicidad de lugares y modos de reflexión disímiles, un conjunto de acercamientos y resoluciones que, si bien algunas de ellas se vinculan entre sí, lo hacen a partir de las preguntas y problemas que se hacen. Es por esto [que] Garber afirma, en la ponencia antes citada, que “debido y precisamente a su referida falta de homogeneidad y continuidad, lo que la historia de la filosofía exhibe es una sucesión de individuos que han filosofado, o quizá mejor, cuyo quehacer la tradición ha calificado como filosófico [...] La filosofía [...] pareciera, según opinión de muchos, reducirse a su historia, lo que sin duda es la causa del preponderante papel que por lo general se le asigna en los *pemsa* de estudios. Pero esta consideración, pienso, implica una grave distorsión, pues dicha historia, en tanto historia de un cuerpo unitario de saber, que es lo que supone con ella, debería ser el recuento del proceso constructivo y progresivo por el cual la filosofía se constituiría en un todo cognoscitivo homogéneo. Sin embargo lo que efectivamente dicha historia narra no es sino la sucesión temporal de los pensamientos particulares de los filósofos. De allí que una descripción convincente de filosofía debería asentar, creo, que ella es lo que los filósofos hacen en cada caso; ni más ni menos. Y lo que los filósofos hacen en cada caso no remite a *la* filosofía, sino más bien

a una filosofía, la que precisamente elaboran o hacen en cada caso. En consecuencia, la filosofía entendida como un cuerpo cognoscitivo homogéneo, unitario y acumulativo no existe; sirva esto también para justificar mi duda acerca del valor formativo que puedan tener los cursos tradicionales de historia de la filosofía que, por lo general, promueven una unidad y una continuidad que pareciera encontrarse prioritariamente en la mente de sus proponentes”.

En otras palabras, la filosofía es siempre también un oficio y, como tal, su aprendizaje requiere de un ejercicio constante, para lo cual las clases y los cursos tendrían que tener algo de taller, espacios de encuentro y de producción. Las clases del profesor Garber tenían algo de ‘taller’, en ellas lo primero que uno hacía era aprender a leer, es decir, entender que un texto filosófico es una urdimbre de proposiciones y argumentos, pero también es una urdimbre de relaciones en las que se conectan épocas y miradas distintas (por afirmación o negación), y en las que cada idea o cada concepto se perfila a partir de los vínculos que alude o sugiere, o a partir de lo que en ellos se inscribe como diferencia o particularidad. Un taller en el que, desde una lectura detallada, el autor tratado se convertía en una especie de “interlocutor”, alguien a quien preguntar, alguien con quien comentar, alguien a quien descubrir, alguien con quien discutir. Porque en definitiva para el profesor Garber la filosofía se debía convertir en una experiencia y, como tal, tenía que estructurarse en términos de sentido, a la vez, significado y orientación, contenido y camino, revelación y también posibilidad de acción.

En efecto, enseñar, o aprender, filosofía requiere, para el profesor Garber, algún grado de autonomía e independencia en el trato riguroso y sostenido con algún pensador y algún pensamiento. La historia de la filosofía es necesaria, no pensada como una narración o como un cuerpo de conocimientos unitario y progresivo, sino como el territorio que nos permite encontrar esas filosofías, esos pensamientos con los que establecer una relación vital. Los filósofos son, entonces, los maestros que nos enseñarán a ejercitar el pensamiento y, como en un taller de pintura renacentista, lo harán cuando nos permitan participar de la elaboración de su propia obra, cuando aprendamos a reconocer sus composiciones y sus temas, sus tonalidades y ritmos, sus perspectivas y sus errores.

Lo que está diciendo Garber [es que] “... este oficio solo lo puede enseñar quien lo hace y lo practica, es decir, un auténtico filósofo, y quien quiera aprender a serlo, ha de buscar a un filósofo como maestro. Pareciera entonces que alcanzar la independencia requerida por el

filosofar demanda, aunque parezca una paradoja, un proceso inicial de dependencia y sujeción a un maestro”. De modo tal que Leibniz o Descartes, Kant o Hume, se convierten en esos maestros que están allí, no tanto para decirnos qué pensaron sino cómo lo pensaron, cómo elaboraron sus preguntas, cómo interrogaron su experiencia y su tiempo, cómo en la distancia, y justamente gracias a ella, nos permiten a nosotros seguir encontrando preguntas y problemas adecuado a los tiempos y circunstancias que nos toca vivir. Garber lo explica cuando, hablando del pensamiento de Mayz Vallenilla nos dice: “... el filosofar auténtico no consiste –con seguridad no prioritariamente–, en hacer gala del saber acerca de los grandes filósofos y de lo que han pensado y dicho. Se trata, más bien, en saber preguntarse, e intentar contestarse, acerca de lo que caracteriza y las posibilidades a las que invita la realidad que en cada caso es la propia, tal como lo hicieron esos mismos filósofos que se estudian o citan con la suya. El historiador de la filosofía, o el profesor que no está dispuesto a renunciar a su condición de filósofo, deberá resucitar a los filósofos muertos convirtiéndolos en pensadores vivos y actuales, ante una audiencia siempre nueva y, sobre todo, diferente cada vez; y para hacerlo, no queda otro recurso que ser anacrónicos a sabiendas”.

El profesor Garber ha dedicado muchas obras y esfuerzos a enseñar a filosofar, a mostrar que todas las preguntas de un pensador se re-actualizan, se re-inician y se re-escriben en la comprensión y en la interpretación, a requerir de sus alumnos infinidad de horas sentados, estudiando con dedicación y esfuerzo. Sobre todo, ha dedicado muchas horas y esfuerzos a promover el pensamiento, y su dedicación tiene como norte, como objetivo, comprender que, como él dice: “lo que debe prevalecer a toda costa es el pluralismo, es decir, la posibilidad de la discusión racional tolerante de todas las ideas y posiciones. Lograrlo es también la mejor respuesta posible en un momento histórico que busca desprenderse de un pasado que se agota y busca alternativas a un futuro que a todas luces es incompatible con la defensa de doctrinas y oposiciones en vías de extinción, sea cuales fueran los intereses que las sustentan”.

Un abrazo y un aplauso al profesor Garber.

## **Palabras del profesor Dinu Garber\*\***

Bien, primero quiero agradecerles a ellos [los profesores organizadores del homenaje], que me han apoyado bastante por años y a ustedes [el público asistente], aunque no conozco a ninguno de ustedes, veo que son muy jóvenes para la universidad, de estudiar filosofía, cosa que me honra, porque están aquí presentes, ante un señor, un viejo que probablemente nunca vieron, pero del cual están hablando muy bien.

Debo confesarles de antemano que yo soy enemigo de estos actos, creo que se lo dije a Jorge [profesor Jorge Machado], “Si uno en su vida no comete un delito, uno no va a esperar que lo honren porque no cometió un delito”. Eso es lo normal, uno no comete delitos porque si no, uno no vive bien en una sociedad humana. Aquí [en las intervenciones previas] hablaban mucho de cosas que uno hace en la historia de la filosofía. Yo siempre le he dicho a mis alumnos que tengo al frente (algunos de los que están aquí lo recordarán) [que] yo no soy un historiador, es más, me aburre mortalmente la historia de la filosofía, lo que va desde Protágoras a Aristóteles y después de Aristóteles a San Agustín y después a Santo Tomás y después Descartes, Kant y qué sé yo... Y uno se pregunta, ¿y eso qué? Yo no quiero ser un historiador, me aburre, en el fondo. Entra en mi memoria... Y además, algunos instrumentos tecnológicos de hoy, basta preguntar[les] sobre cualquier cosa y te van a dar una respuesta, que probablemente será bastante adecuada y, si no conviene, uno busca luego la misma pregunta en otro buscador y encuentra doscientas versiones, con las que podrá quedarse o elegir algunas de ellas, si prefiere.

Esa es la memoria, de una manera precipitada; la idea no es ser historiador, memorizar. Entonces, ¿para qué vas a estudiar? La razón es muy simple y ustedes, que son jóvenes, que están adentrándose en eso de la filosofía, deben saber: el mejor maestro que pueden tener, es el preguntar. Dense cuenta [de] cuántos millones de filósofos habrá habido, desde los presocráticos hasta hoy; dense cuenta [de] que, en el fondo, la nuestra es la última pregunta; esa es una pregunta endiabladamente difícil, porque no es una pregunta especialista, como la del físico, que se va a preguntar por cierta sustancia, sino que es sobre la ambición de este ente; es decir, los filósofos nos preguntamos, ¿qué cosa es la realidad? es decir, ¿por qué esa realidad es tal como es? ¿Qué significa eso? ¿De qué manera la puedo, yo, entender? En el mundo de hoy,

---

\*\* En la semana de la Filosofía 2018 celebrada por la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela cada noviembre de todos los años, el profesor Dinu Garber supo que esta revista preparaba un número con colaboraciones cartesianas y prometió participar.

especializado, esa pregunta es casi imposible de contestar y, sin embargo, el filósofo está obligado a preguntársela, y no significa, de antemano, que el filósofo no sea un especialista. Los especialistas somos científicos que hacen física, que hacen matemática, que hacen teología y eso es un conocimiento que, de alguna manera, hay que manejar. Los filósofos deben aprender de estas disciplinas.

Quítense la idea de que la filosofía es ‘humanidades’, y humanidades es una cosa agradable, y que no cuesta mucho esfuerzo, y que no es una cosa muy ajena a mí; que no hay que saber matemáticas, que no hay que saber física, que no hay que saber biología. Porque hay una parte, digamos, que [es] especializada, una parte compartimentarizada, que son descripciones de las realidades por las que nos preguntamos los filósofos. Y, además, nos vamos acostumbrando a la idea de que eso que dicen no es lo mismo que lo que digo hoy, que lo que dije ayer [y], muy probablemente, sea muy distinto de lo que diga mañana.

Esto se muestra muy bien cuando un científico, del que ahora no recuerdo el nombre, un mes, fue a chequear una de las predicciones de parte de Einstein. ¿Por qué demonios la órbita de mercurio, por algún motivo, no era regular? ¿Tenía una especie de marcha? ¿Por qué hacía eso? Y Einstein logró explicarlo, sin telescopio, sin nada, según pura razón y, como es pura razón, es hipótesis... Y lo decía Einstein, uno de los más grandes experimentadores y uno de los más importantes en la historia de la ciencia, de la física... Luego de ir a un eclipse en África y luego, para complementar, observó otro en Europa; entonces, efectivamente Einstein regresó a su casa, solo para razonar y explicar muchas cosas de las que observó, y demostró cómo una teoría, simple y llanamente, se puede explicar por pura razón, y eso es la constitución física del universo. Entonces explicó, por pura razón, cómo funciona el espacio y el tiempo. Y si un filósofo que no conoce de teorías físicas, ni matemáticas (y la física es el entorno que nos rodea) pretende dar respuestas de la realidad, ¿cómo puede hacerlo?

Resulta que la matemática logra establecer reglas. Así, rectas, paralelas, puntos, etc., todo eso es algo que no existe en la naturaleza. En otras palabras, podríamos preguntarnos, ¿por qué demonios alguien ciego y sordo de nuestro entorno entiende matemáticas? Y no hay ningún problema en ello, o, si se quiere, si se tienen que hacer figuritas o distribuirse la naturaleza, las matemáticas funcionan por igual. Y la pregunta es, ¿por qué? Y, de cierta manera, interpreta el mundo físico.

Resulta que hay que hacer matemáticas: para el filósofo también son importantes. Sin matemáticas no hubiésemos mandado un hombre a la luna, pues para que esto sucediera estuvieron miles de matemáticos haciendo cálculos a mano. Pero, para sorprender a muchos filósofos, también matemáticos les deslumbraron con sus enseñanzas.

Lo mismo sucede con la física. Resulta que aparentemente se produce un campo; en ese campo, las demás partículas generan materia, y si uno se da cuenta, entre esa distancia que hay entre los elementos que están en los átomos, no nos quedamos en esto, en la materia. Por ejemplo, en el 2012, se planteó [el proyecto de] los aceleradores de partículas, [partículas que los] recorren a la velocidad de la luz y al estrellarse generan campos de fuerzas, campos magnéticos, etc., y aparentemente están todavía tratando [de ver] si eso es verdad, [si] la materia se convierte en materia cuando esas partículas entran en el campo. Lanzan esas partículas en la frontera de Francia y la frontera de Italia para que ellas giren a velocidades muy cercanas a las de la luz y, al estrellarse, no pasa nada; y ahí es donde se descubre que hay otra, y otra [partícula], y esto pareciera no tener fin. Es este tipo de deslumbramiento el que hace que los filósofos nos preguntemos por la realidad.

En el siglo XVI o XVII, resulta que la vida humana es capaz de ser analizada matemáticamente; pero la vida humana es muchísimo más compleja que un pedazo de hierro o de madera. La gente que pasa [a] esos campos, logra determinar preguntas como las siguientes: ¿por qué un remedio hace efecto y el otro no? Y eso solo se puede descubrir a nivel genético. Pero el nivel genético solo se puede tratar a través de fracciones diferenciales, por eso es imposible que el ser humano lo haga a mano, pues tardaría siglos, e incluso una computadora tardaría años... La matemática, la biología y la computación logran determinar parte de la realidad, y esa [parte de la] realidad es un ámbito de las causas. ¿Y por qué el filósofo no debe saber de eso? No es un especialista, pero cuando lea o hable, debe saber de ciencias, pues ahí puede encontrar nuevas preguntas, perspectivas o incluso algunas respuestas a su quehacer.

La respuesta, por supuesto, no es la de un especialista, él no puede preguntarse eso, porque no podría ser especialista. Leibniz fue el último hombre que concibió el conocimiento [y fue] capaz de modificar[lo], pero porque esa enorme capacidad de entender el mundo de las matemáticas, del biólogo... este pensador alemán la tenía, y eso enriqueció su filosofía.

Lo único que podemos permitir[nos preguntar], siendo filósofos, es: ¿cómo hicieron ellos la pregunta? ¿Qué valor tienen esas preguntas en la realidad? ¿[En] qué cosas erraron cuando preguntaron? Este es el enorme placer de hacer filosofía, tener la posibilidad de hacer controversia, de preguntarles, forzarlos a contestar sobre las cosas que son, tener el enorme placer de poder conversar realmente con ellos, porque ninguno tiene la labor de aprenderse algo memorizado.

Entonces aprendan de los filósofos, de sus textos, de lo que está ahí, y no les tengan envidia, no les tengan complejos: sus preguntas son diferentes.

Gracias.

## Reseñas

---

**Nolan, Lawrence. (Ed.): *The Cambridge Descartes Lexicon***

Cambridge University Press, Cambridge, 2016, pp. 778.

Randal Angulo  
(Universidad Central de Venezuela)

Este trabajo constituye una de las aportaciones más importantes a la bibliografía cartesiana actual. Se trata de una obra sobre los términos usados por la filosofía de Descartes y como el mismo editor señala: *es más una enciclopedia o un compendio, que un diccionario tradicional, tanto en su alcance como en su contenido* (p. XXV). Aunque el principal objetivo del trabajo es ofrecer definiciones lo más exhaustivas posibles sobre los términos usados por Descartes, también incluye artículos sobre la vida y la obra de importantes personajes que acompañaron al filósofo en su transitar intelectual. Además de explicaciones de conceptos científicos, teológicos y filosóficos que influyeron notablemente tanto a formar el pensamiento cartesiano, como a sostener enérgicas disputas entre Descartes y los más variados espíritus de la época.

La calidad, la cantidad y la diversidad de los colaboradores que han escrito los artículos de esta obra, marcan la diferencia con respecto a otros trabajos no menos relevantes de este género dedicados al filósofo de La Haye. La obra consta en su totalidad de 256 artículos, los cuales 149 tratan de términos y conceptos cartesianos sobre múltiples ramas del saber, y 107 corresponden a biografías de distintos personajes de la época que bien influyeron en la filosofía cartesiana o bien se vieron influidos por ella. En este sentido, vale la pena atender a las palabras del editor en torno a las ambiciosas pretensiones de este compendio: *el Cambridge Descartes Lexicon aspira a servir como la fuente de referencia definitiva y más comprehensiva sobre Descartes y el Cartesianismo* (p. XXVI).

Son en total 91 profesores de distintas universidades, sobre todo de Europa, Estados Unidos y Canadá que dan forma al cuerpo de este libro. Entre ellos se encuentran unos de los más importantes comentaristas actuales de la filosofía cartesiana: Roger Ariew (*University of South Florida*), Tad Schmaltz (*University of Michigan*), Denis Kambouchner (*Université Paris Panthéon-Sorbonne, Paris I*) y Theo Verbeek (*Universiteit Utrecht*). Pero también estudiosos de las ramas más variadas de la filosofía y la ciencia de los siglos XVII y XVIII como: Antonia

LoLordo (*University of Virginia*), Carla Rita Palmerino (*Radboud Univesiteit Nijmegen*), Edward Slowik (*Winona State University*) y Thomas Lennon (*University of Western Ontario*), solo por nombrar algunos pocos.

Los trabajos presentados en este compendio no incorporan las propias consideraciones de los autores, solo se dedican a exponer y explicar los conceptos cartesianos en sus propios términos, y siguiendo las variaciones que han tenido en las distintas obras de Descartes, como las repercusiones que tuvieron en otros filósofos, científicos y teólogos de la época. Una importante contribución a los estudiosos que se acerquen al *Descartes Lexicon*, es la de proporcionar al final de cada artículo una considerable lista bibliográfica con recomendaciones de libros y ensayos especializados sobre el tema a tratar.

Esta *enciclopedia*, como bien la ha denominado el editor, incluye definiciones de conceptos capitales de la metafísica de Descartes, como la de la famosa y controvertida afirmación “*Cogito, ergo sum*” (Lex Newman, p.128)<sup>1</sup>; el concepto de “Alma” (Lilli Alanen, p.514) y de “Cuerpo” (Geoffrey Gorham, p.68); y de su unión substancial o “Dualismo”(Katherine Morris, p.226); el concepto de “Ser Humano” (Dominik Perler, p.369); la noción de “Substancia” (Marleen Rozemond, p.699) que abarca a toda la ontología cartesiana; y por último temas no menos intrincados como el de la “Claridad y Distinción” (Thomas M. Lennon, p.118) y el “Círculo Cartesiano” (Alan Nelson, p.109).

De su método se incluyen artículos como “Duda” (Lex Newman, p.213) en las que se incorporan anotaciones sobre la célebre figura del Genio Maligno; “*Mathesis Universalis*” (Frédéric De Buzon, p.475); “Análisis versus Síntesis” (David Cunning, p.7); “Naturalezas Simples” (Denis Kambouchner, p.683); “Deducción” (Murray Miles, p.183) y “Enumeración” (Kurt Smith, p.237); tan importantes en la formación de la metafísica cartesiana como en la fundación del conocimiento que propone Descartes.

De la física cartesiana se incorporan definiciones de conceptos centrales como: “Extensión” (Geoffrey Gorham, p.272); “Movimiento” (Edward Slowik, p.527); “Leyes de la Naturaleza” (Edwin Curley, p.440); “Vacío” (Peter Dear, p.743); “Inercia” (Hylarie Kochiras, p.405) y

---

<sup>1</sup> Entre paréntesis se señala el nombre del autor del artículo y el número de página que ocupa en la obra.

“Naturaleza” (Gary Hatfield, p.535) que influyen en toda la ciencia empírica del autor, entre ellas la Óptica, la Fisiología, la Mecánica y la Medicina.

De su Ética o Moral puede mencionarse los artículos dedicados a los conceptos de “Virtud” (Noa Naaman-Zauderer, p.747) y de “Pasión” (Deborah Brown, p.563) los cuales presentan en extenso las consideraciones cartesianas sobre este tema, cuyas consideraciones van desde el *Discurso del Método* a su Correspondencia con la Princesa Elizabeth; pero también los artículos dedicado a los conceptos de “Hábito” (Patricia Easton, p.349), y “Felicidad” (Laurence Renault, p.352) que tienen que ver con los dos primeros.

De su Medicina y Fisiología se escriben artículos como: “Espíritus Animales” (Dennis Sepper, p.26), “Glándula Pineal” (Annie Bitbol-Hespériès, p.593) y lo que Descartes entendía por “Medicina” (Harold Cook, p.483). Pero también vale destacar el artículo “Corazón” (Willem Van Hoorn, p. 357) para ver las opiniones de Descartes en torno a la circulación de la sangre, y el artículo dedicado al médico inglés William Harvey (Willem Van Hoorn, p.355) para ver la diferencia de la teoría de Descartes con respecto a la de este último.

De ciencias como la Óptica, se incorporan artículos sobre los conceptos de “Luz” (Jhon A. Schuster, p.452) en las que se agregan notas sobre las consideraciones cartesianas en torno al fenómeno de la refracción, y el artículo dedicado al fenómeno del “Arcoiris” (Jed Z. Buchwald, p.627), cuyas definiciones son fundamentales en las explicaciones en este ámbito del saber.

Sobre las Matemáticas de Descartes, son relevantes los artículos: “Geometría” (Philip Beeley, p.321), “Exposición Geométrica” (Noa Shein, p.319) y lo que Descartes entendía por esta ciencia (David Rabouin, p.470.) Pero, también, definiciones de conceptos tan importantes como “Físico-Matemático” (John A. Schuster, p.585), que explica la relación que establece Descartes entre la física y las matemáticas a fin de constituir una sola ciencia, la cual repercute en todas las consideraciones físicas, y por extensión, en toda la ciencia empírica del filósofo francés.

Sobre los personajes que acompañaron a Descartes en su travesía intelectual, es importante destacar los artículos referidos a los objetores de las *Meditaciones Metafísicas*, en los que se incluyen relevantes personalidades como: el teólogo holandés Johannes de Kater, mejor conocido como Caterus (Theo Verbeek, p.89); el teólogo, matemático e importante difusor de las ideas modernas en Francia Marin Mersenne (Peter Dear, p.493); el filósofo inglés e influyente teórico

de la política Thomas Hobbes (Tom Sorell, p.362); el matemático, teólogo y lógico de Port Royal Antoine Arnauld (Denis Moreau, p.31); el filósofo epicúreo, astrónomo y relevante crítico de la filosofía cartesiana Pierre Gassendi (Antonia Lolordo, p.316); y por último, el padre jesuita francés Pierre Bourdin (Jean-Luc Solère, p.75).

Además, es importante atender a los artículos dedicados a personalidades que influyeron notablemente en la filosofía cartesiana, como son el caso del importantísimo astrónomo Galileo Galilei (Peter Machamer, p.314), cuyos trabajos fueron determinantes para emprender la revolución heliocéntrica; e Isaac Beeckman (Klaas Van Berkel, p.57), con quien Descartes mantuvo una intensa correspondencia en torno a la concepción matemática de los fenómenos físicos.

No son menos relevantes los artículos dedicados a destacados críticos de la filosofía de Descartes, como el teólogo holandés Gysbertus Voetius (Theo Verbeek, p.754), quién se opuso férreamente a que la filosofía cartesiana formara parte de la enseñanza en la Universidad de Utrecht; y el obispo anticartesiano Pierre-Daniel Huet (Roger Ariew, p.368) quien escribió la obra “Censura de la filosofía cartesiana” en la que se objeta varios puntos de la filosofía de Descartes, sobre todo de su método y de su metafísica.

De los personajes que se vieron influidos por la filosofía cartesiana, es importante destacar los artículos referidos a relevantes figuras como: Gottfried Leibniz (Paul Lodge, p.449); Baruch Spinoza (Yitzhak Melamed, p.692); Pierre-Sylvain Régis (Jasper Reid, p.639); Henricus Regius (Theo Verbeek, p.641); Robert Desgabets (Monte Cook, p.192); Nicolas Malebranche (Jasper Reid, p.467); la Princesa Cristina de Suecia (Annie Bitbol-Hespériès, p. 108); la Princesa Elizabeth de Bohemia (Marcy Lascano, p.234); y Jhon Locke (Walter Ott, p.458).

Es importante mencionar los escritos dirigidos a ofrecer información sobre las distintas obras de Descartes, que además de abarcar las más relevantes y más famosas obras del filósofo como: El *Discurso del Método* (Roger Ariew, p.199), Las *Meditaciones Metafísicas* (Emily Grosholz, p.487), *Principios de la Filosofía* (Laurence Renault, p.614) o El *Tratado del Hombre* (Theo Verbeek, Erik-Jan Bos, p.725); se incluyen obras de juventud como el *Compendio de Música* (Frédéric De Buzon, p.143) y *Pensamientos Privados* (J.A. Van Ruler, p.617).

El *Cambridge Descartes Lexicon* es sin duda una obra de gran alcance que logra reunir gran cantidad, por no decir la totalidad, de los significados de los términos presentes en la ciencia cartesiana, y las repercusiones que esta tuvo tanto en su época como posteriormente. De ahí que, el carácter resumido y exhaustivo de las definiciones de este compendio sea fuente de una gran utilidad para todo para aquel que se acerque a la obra, ya sea para consultarla parcialmente o para examinarla detalladamente. De manera que, la presente reseña, más que intentar presentar sucintamente el contenido y las intenciones de este importante trabajo, se propone animosamente invitar a su lectura.

## **Reseña curricular de autores**

---

## **Lorena Rojas**

Doctora en Filosofía. Profesora Titular. Investigadora del centro de investigación y formación humanística (CIFH), profesora de filosofía antigua en pre y postgrado, en la Universidad Católica Andrés Bello. Autora de publicaciones en filosofía griega, estudios culturales y cultura digital. Coordinadora de la línea de investigación sobre filosofía griega y miembro de la línea de investigación sobre artes visuales (CIFH). Algunas publicaciones recientes: *Del fracaso a la aurora: los orígenes sombríos del saber* (Studium, 2016); *Decidiendo la vida: el mito de Er en la República, de Platón* (Thémata, 2016); *Eros frente al espejo: sobre el amor y el conocimiento* (Bajo Palabra, 2017); *De amore: Diotima y Aristófanes en el Banquete de Platón* (Burning Books, 2017); *El silencio del amor: deseo, pregunta y saber de sí* (En-claves de pensamiento, 2018); *The Fiction of the Beautiful: Digital Eros* (Dialogue and Universalism, 2019); *El silencio, el dolor y el sentir de sí* (La torre del virrey, 2019).

Correo-e: lorojas@ucab.edu.ve

## **Luis Castro**

Profesor Asistente (Tiempo Completo), Instituto de Filosofía, UCV. Candidato PhD en Filosofía, Consorcio de Filosofía del Noroeste de Italia (FINO), Universidad de Génova, Italia (2017-2020); Magister Scientiarum en Filosofía, Mención Lógica y Filosofía de la Ciencia, UCV (2012-2014); Licenciado en Filosofía, UCV (2006-2011). Publicaciones recientes: “Una reflexión en torno a los fundamentos de la filosofía de la mente”, *Logoi. Revista de Filosofía*, 33, 2018; “¿Está presente el problema de las otras mentes en la filosofía de R. Descartes?”, *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, vol. 11, 2017; “Sobre la naturaleza de los conceptos básicos en Jackson y Strawson”, *Apuntes Filosóficos*, vol. 26, n. 50, 2017. Áreas de especialidad: Filosofía de la mente, Filosofía analítica, Filosofía moderna.

Correo-e: lggcm.chk@gmail.com

## **Mario Di Giacomo**

Doctor y Master en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona, Magister en Ciencia Política por la Universidad Simón Bolívar, Licenciado en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela. Fue Director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello y

actualmente es Profesor de las asignaturas Filosofía Medieval y Filosofía Política en la UCAB. Es además investigador del CIFH (UCAB) y docente e investigador del ISFODOSU (República Dominicana). Autor de los libros *Poder secular, espíritu laico y teorías emergentes de gobierno en la Edad Media*; *Deliberación y republicanismo en el pensamiento de Jürgen Habermas*; *El consenso popular y la teoría de la representación en De potestate regia et papali de Juan de París*; *La República deliberativa de Jürgen Habermas*; *Scripturae* (libro de poesía); *Ética, derecho y economía según santo Tomás de Aquino*; *Las dos espadas de Dios*; *Ateísmo, amor y justicia en el pensamiento de Emmanuel Levinas*.

Correo-e: panisangelicus@gmail.com

### **Jorge Machado**

Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), Magister en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar (USB). Profesor Asistente de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Sus principales campos de investigación son Filosofía Moderna y Metafísica.

Correo-e: jemachadoj@gmail.com

### **Yelitza Rivero**

Magister en Filosofía. Tesis defendida. Trámites de juramento pendientes. Docente en la Universidad Simón Bolívar. Conductora y productora del programa radial de filosofía: Travesías del pensar. Publicaciones: Ponencia: “La innovación cartesiana de la noción de idea”, Congreso Nacional de Filosofía. 2010. Caracas-Venezuela. Ponencia: “La noción de mente en Tomás de Aquino y Descartes Jornadas Filosóficas en torno a Santo Tomás de Aquino”, 2015. Seminario Santa Rosa de Lima. Caracas-Venezuela. Ponencia: “Descartes y sus corresponsales femeninas”, IV Simposio Internacional del Grupo de Investigaciones Filosóficas. Universidad Simón Bolívar-Universidad de Salamanca. “Carne, cuerpo e identidad” 2015. Miranda-Venezuela. Descartes y su presentación de la noción de idea. LÓGOI. Revista de Filosofía. N° 33. Enero-junio 2018. UCAB. Caracas. Descartes y sus corresponsales femeninas. EPISTEME NS, Revista del Instituto de Filosofía, VOL. 36, N° 2, 2016, NOTAS Y DISCUSIONES.

Correo-e: yelirivero82@gmail.com

### **Alfredo Vallota**

Licenciado en Química de la Universidad de Buenos Aires y Magister en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Docente a nivel universitario en pre y post-grado en varias instituciones argentinas y venezolanas en Ciencias y en Filosofía. Ha dictado conferencias, cursos y seminarios, en Venezuela, Argentina, EE.UU., Francia, Marruecos., Es autor de una docena de libros y más de 100 trabajos publicados, asesor de la Revista Germinal en España y Principia en Venezuela. Sus intereses en Filosofía son la Modernidad, la Política y la Ciencia. Es Fundador y Coordinador General de Filosofía en la Ciudad, llevó el programa Mano a mano con el tango en la desaparecida Emisora Cultural de Caracas. Actualmente es productor y guionista de Travesías del Pensar en Humano Derecho Radio Estación en <https://humanoderecho.com>

Correo-e: [avallota42gmail.com](mailto:avallota42gmail.com)

### **David de los Reyes**

Licenciatura en la Universidad Central de Venezuela. Tiene Magister y Doctor en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar (Venezuela), con estudios postdoctorales en la Universidad de Neuchatel (Suiza). Hizo estudios musicales completos en el Conservatorio “Juan José Landaeta” (Caracas-Venezuela), graduándose como profesor-ejecutante en guitarra clásica. Docente titular de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, actualmente está inscrito como profesor invitado al Dpto. de Estudios Transversales de la Universidad de las Artes de Guayaquil (Ecuador), en las áreas de La Estética y Filosofía del Arte como de Historia del Arte. Como músico ha realizado una larga carrera como guitarrista clásico. Ha grabado 9 CDs, donde abarca obras clásicas, barrocas, populares y composiciones propias. Es autor de los libros *El Calidoscopio Mediático*, *El espacio y su gesto*, *Dios, Estado y Religión*, *Genealogía del Dolor*, *Del Tirano en la Grecia Antigua*, entre otros. Además tiene una gran cantidad de artículos arbitrados en distintas revistas académicas. También coordina desde hace más de una década el blog “Filosofía Clínica”: ([www.filosofiaclinicaucv.blogspot.com](http://www.filosofiaclinicaucv.blogspot.com)).

Correo-e: [delosreyeslopez@gmail.com](mailto:delosreyeslopez@gmail.com)

### **Gabriela Silva**

Magister Scientiarum en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela. Líneas de investigación: Filosofía antigua, Platón: ontología, epistemología, ética, psicología y doctrina del

placer. Artículos publicados: “La Psicología Platónica de la Acción a la Luz de la Relación República-Filebo”, en *Apuntes Filosóficos* N° 34 (2009): 65-77 y “Platón y C.H. Whiteley: El Rol de la Conciencia en la Acción Humana”, en *Apuntes Filosóficos* N° 38 (2011): 77-88 y “La tesis del placer-repleción como elemento articulador de la psicología platónica del placer a partir de Gorgias, República y Filebo”, en *Apuntes Filosóficos* N° 53 (2018): 131-146. Título tesis de maestría, mención honorífica: Elementos Iniciales Para Una Filosofía de la Acción en Platón: El Placer Anticipatorio del Filebo.

Correo-e: gdelvsilva@gmail.com

### **Sandra Pinardi**

Doctor en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar (2000). Coordinador del Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Profesor de “Filosofía Contemporánea” en la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela. Intereses de investigación: estética, teoría del arte, antropología filosófica, filosofía contemporánea. Publicaciones: Diversas publicaciones en revistas académicas especializadas en Filosofía, Arte y Cine. Las últimas son: “El parpadeo: de cuerpos, miradas e imágenes”. *Episteme NS*, Vol. 36, Instituto de Filosofía, UCV, 2016. “Acercamiento a una posible desarticulación del lenguaje, desde y en una posible ‘animalidad’ de la imagen”. *Mundo nuevo*. Revista del Instituto de Altos Estudios de América Latina. 2014 “Expresión y desnudez: un acercamiento a la noción de justicia en el pensamiento de Emmanuel Levinas”. *Eidos*. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, No. 21. 2014 “Metamorfosis del lugar en soporte”. *Mundo nuevo*. Revista del Instituto de Altos Estudios de América Latina. 2013 “El rastro: un hacer alegórico de la historia. Una lectura del pensamiento de Walter Benjamin”. *Argos*. Revista de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, USB. 2012. “Residuos y cegueras: miradas desde una Caracas sitiada”. *Revista Voz y Escritura*. Vol. 20, pp. 53 - 71. Mérida, Venezuela. Ha escrito diversos libros y capítulos de libros, tales como: *Espacio de ceguera, espacio no presencial*, publicado por la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Central de Venezuela, 2006; “*The Desire for Emancipation: Origins and Destiny*” en el libro *Alfredo Boulton and his contemporaries: a Critical Dialogue*. Museum of Modern Art. New York, 2008; *La obra de arte moderna: su consolidación y su clausura*, publicado por la Editorial Equinoccio, Universidad Simón Bolívar, Caracas, 2010; *Avila*. Elaborado en conjunto con Luis Lizardo y Luis Pérez Oramas, publicado en

conjunto por la Sala Mendoza y Carmen Araujo Arte, Caracas, 2012; *Lenguaje y vocación política en el arte contemporáneo*, publicado por las Ediciones Fundación Sala Mendoza. Caracas, Venezuela. 2016. Numerosos textos de catálogo.

Correo-e: spinardi@usb.ve

### **Randal Angulo**

Estudiante del último bienio la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela y Tesista de la misma.

Correo-e: randal.angulo6@gmail.com

# Índice acumulado

---

**Nº 1.** L. CASTRO: El problema de la modernidad filosófica en Venezuela en defensa del escepticismo • E. QUINTANA: Heraldos sombríos • F. RODRÍGUEZ: Venezuela y el problema de la modernidad • O. ASTORGA: El problema de la modernidad en la Venezuela de los años cuarenta • E. GONZÁLEZ: La agresión existencial. Venezuela una nación que aún no es • J. HERRERA: Modernidad y escisión: Hegel y el problema kantiano de la imaginación trascendental • D. DE LOS REYES: Hegel y la modernidad • R. AROCHA: La utopía americana en Henríquez Ureña y Alfonso Reyes • A. ROMERO: Deseo, necesidad y mundo • J. NEGRETE: Interpretaciones contemporáneas de la lógica griega • E. PIACENZA: Sobre el referir: a propósito de la semántica de Strawson • C. PAVÁN: Apuntes para una lectura contextual del argumento ontológico • A. ESTÉ: Dignidad, eticidad y subjetividad como propósitos de la actividad educativa • W. GIL: Aristóteles inducción y ética • F. BRAVO: El dominio de la ética en Aristóteles • E. HEYMANN: ¿Cuál es la fundamentación kantiana de los derechos humanos.

**Nº 2.** B. SÁNCHEZ: Juan David García Bacca: Esquema de su itinerario intelectual • F. BRAVO: ¿Quién es y qué enseña el «Trasímaco» de la *República* • C. PAVÁN: La teología ausente • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Karl Marx: la madurez de la crítica de la filosofía • J. NEGRETE: Crítica a una interpretación aristotélica de la lógica actual • R. BRAVO: Sobre la consistencia lógica de las ciencias fácticas • E. HEYMANN: Reflexiones segundas sobre el concepto de cultura • F. VETHENCOURT: De la moral a la política: acerca de la irreductibilidad del fiscal hobbesiano • O. ASTORGA: ¿Es posible seguir hablando de filosofía política? • A. ROSALES: Vías y extravíos del pensamiento latinoamericano, con un epílogo sobre el relativismo • H. CALELLO: Latinoamérica: el diverso

necesario para la nueva desigualdad • E. GONZÁLEZ: Filosofar sobre quinientos años • R. AROCHA: Utopía y tragedia en *Valiente nuevo mundo* de Carlos Fuentes • D. DE LOS REYES: Utopía y «Nuevo mundo» o el paraíso perdido • A. PARELES: La teoría kantiana de la motivación moral: interpretación • A. ROSALES: Racionalidad crítica y libertad: una reflexión kantiana • RESEÑA: W. GIL: Ángel Cappelletti: *La estética griega*.

**Nº 3.** P. AUBENQUE: La prudencia de Kant • O. ASTORGA: La presencia de Hobbes en el pensamiento político de Kant • E. VÁSQUEZ: La dialéctica en Hegel y Marx • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Karl Marx: el método dialéctico-histórico • C. KOHN: ¿Tiene vigencia la teoría marxista? • J. HERRERA: El concepto de ironía en Marx • C. PAVÁN: La Historia sin fin o las desgracias del último hombre • J. NEGRETE: Invenciones de la lógica polaca. El cálculo proposicional extendido • L. ZERPA: Sobre el significado y uso del concepto de modelo de la teoría organizacional de Stafford Berr • D. SIDORSKY: Razón, igualdad y el dilema de la práctica • F. VETHENCOURT: El bienestar como concepto normativo • L. HERRERA: Autoconciencia y autoengaño según Tugendhat • A. ESTÉ: Presupuestos, propósitos y objetivos iniciales del cambio educativo en Venezuela • A. ROMERO: Obra y actividad creativa como exploración de la genealogía del ser • RESEÑAS: J.L. RUGGERI: J.D. García Bacca: *La filosofía de la música* • D. DE LOS REYES: Beatriz Fernández Herrero: *La Utopía de América*.

**Nº 4.** J. GRACÍA: El escolasticismo: un puente entre la antigüedad clásica y el pensamiento colonial latinoamericano • J. SASSO: El auto-descubrimiento de América como tarea • R. AROCHA: La opacidad de la escritura. Aproximación al pensamiento de Jorge Luis

Borges • E. GONZÁLEZ: ¿Lo regional como ruptura epistemológica? • F. BRAVO: La antítesis sofística *Nómos-Physis* • O. ASTORGA: Hobbes y Foucault: locura, razón y poder en el siglo XVII • J. HERRERA: Filosofía «reflexiva y religión positiva en el joven» Hegel de Georg Lukács • A. ROSALES: Empresa racionalidad y ética • L. ZAIBERT: El PGC de Alan Gewirth: insuficiencia normativa de criterio de consistencia • M.A. BRICEÑO: Epistemología y comunicación • J.R. NÚÑEZ TENORIO, J. NUÑO, J. PAGALLO y F. RIU: Bases y tendencias actuales de la filosofía venezolana (Ciclo de conferencias, 1975) • RESEÑAS W. GIL: Jorge Gracia: *Philosophy and its history*.

**Nº 5.** A.J. CAPPELLETTI: Las fuentes del estoicismo de Zenon • F. BRAVO: La ontología de la definición en el *Político* de Platón • C.PAVÁN: Gilson lector de Santo Tomás • E. PIACENZA: El *ars disputandi* de un manuscrito caraqueño • D.SIDORSKI: Contextualismo, pluralismo y justicia distributiva • H. CALELLO: Los nuevos espacios democráticos y el exilio latinoamericano • A.ESTÉ: La interacción constructiva • R.AROCHA G.: Las raíces del marxismo en la «Kritik» • D. DE LOS REYES: Walter Benjamin, una aproximación estética • A. PARELES: Charles Taylor y la crítica al atomismo político • E. HEYMANN: ¿Crisis de la racionalidad científica? • V.P. LO MONACO: ¿Qué es la semántica de los mundos posibles? • L.Z. ZERPA MORLOY: Fundamentos lógicos de la calorimetría clásica • R.R. BRAVO: Wittgenstein: la aniquilación de la filosofía por el lenguaje • R.R. BRAVO y D. SIDORSKY: Correspondencia • A. ROMERO: Cómo traducir y entender la expresión *etre-au-monde* para leer a Merleau-Ponty • O.ASTORGA: La crítica de Luc Ferry a Leo Strauss • RESEÑAS: W. GIL: P.O. Kristeller:

*Greek Philosophers of the Hellenistic Age* • GUADARRAMA G.: R. Díaz-Salazar: *El proyecto de Gramsci*.

**Nº 6.** E. DUSSEL: Sentido ético de la rebelión maya en 1994 en Chiapas • H. JAIMES: Facundo: el intelectual y la idea de la nación en Latinoamérica • F. BRAVO: El hedonismo de Sócrates • E. HEYMANN: El campo semántico del pensamiento. Descartes y Kant • O.ASTORGA: El concepto de potencia como clave hermenéutica para leer a Spinoza • F. ZAMBRANO: La antropología en la filosofía trascendental kantiana • R.REVOREDO CHOCANO: Nietzsche. ¿Se puede ser irracionalista usando la razón? • J.R. HERRERA L.: Dialéctica e historicismo en Benedetto Croce • A.ESTÉ: Cohesión y comunidad • L.M. BARRETO: Motivos y razones • C. KOHN W.: La paradoja de la democracia: premisas para la deconstrucción de la teoría «demoliberal» • P.V. CASTRO GUILLÉN: Las raíces del voluntarismo neoliberal • B. SÁNCHEZ MUJICA: La teoría del inconmensurabilidad entre teorías científicas y el carácter histórico de la ciencia • M.A. BRICEÑO: Desarrollo y utilización del conocimiento • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Proyecto de Doctorado en Ciencias Sociales y Filosofía sobre la América Latina • D. DE LOS REYES (reseña): E. VÁSQUEZ: *Filosofía y educación* • W. GIL (reseña): Juan Nuño: *Ética y cibernética* • G. LLANES (reseña): *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*.

**Nº 7-8.** F. BRAVO: La naturaleza del placer en la filosofía de Platón • E. HEYMANN: Acerca del concepto del placer • E. VÁSQUEZ: «Identidad y diferencia» vista de la luz de Feuerbach y Hegel • S. KNABENSCHUCH DE PORTA: Intuición y construcción • V.P. LO MONACO: ¿Hay un criterio formal del compromiso esencialista? • R.R. BRAVO: La silogística aristotélica y el problema del comportamiento existencial •

O. ASTORGA: Ética y moral en la época moderna • A. PARELES: Del contractualismo al constructivismo • O. CAPONI y D. HARNÁNDEZ: Neoliberalismo y fragmentación del sujeto social • J. ALZURU: Una visión del mundo • J. STAROBINSKI: El sacrificio y la coronación • L.A. HERNÁNDEZ: Para una poética de lo sagrado • T. D'ARAGO FIOL: Filosofía e imaginación. Imaginación y filosofía • P. GUADARRAMA GONZÁLEZ: Gaos y los estudios de la filosofía en América Latina • JUAN NUÑO: Filosofía hoy • W. GIL (reseña): J.J.E. Gracia: *A Theory of Textuality* • D. DE LOS REYES (reseña): Jean Jacques Rousseau: *Oevres Complètes*, t. V.

**Nº 9-10.** P. LLUBERES: La moral dentro del programa cartesiano • D. GARBER: Moral «provisional» y moral «definitiva» • P. GUÉNIOT: Descartes lector de Séneca • O. ASTORGA: La moral cartesiana o la tensión entre lo provisorio y lo definitivo • J.R. ROSALES: Práctica y responsabilidad: sobre la ética de Demócrito • F. BRAVO: Las teorías del lenguaje en el *Cratilo* de Platón • C. PAVÁN: Reflexiones en torno a la homonimia del ser en la *Metafísica* de Aristóteles • E. HEYMANN: Ética y antropología: los casos de Descartes y Spinoza • A. VALLOTA: La inevitabilidad del error según Descartes • P. CASTRO: Hermenéutica e historia • M. BRICEÑO: La dialéctica hegeliana en el debate actual en torno a conocimiento y acción • O. NORIA: La opinión pública y la libertad en los modernos • P. LO MONACO: El problema del esencialismo revisitado • A. ROSALES: La filosofía de la matemática de Kant en discusión: un comentario sobre «Intuición y construcción» de Sabine Knabenschuh de Porta • D. DE LOS REYES: Semblanza de Ángel Cappelletti • V. PRADO: Diálogo con J.R. Núñez Tenorio: en torno a García Bacca • J.J. ROUSSEAU: Sobre el gusto (fragmento) •

W. GIL (reseña): Mortimer Adler: *Los ángeles y nosotros*.

**Nº 11.** J. QUESADA: Natalidad, narración y voluntad de hacer promesas: Nietzsche-Hannah Arendt • E. HEYMANN: La filosofía kantiana del conocimiento y *ta prota kata physin* contemporánea • F. BRAVO: Del deber de ser feliz, o la línea divisoria entre la ética de Kant y de Aristóteles • C. PAVÁN: El problema de la doble verdad en Boecio de Dacia • S. KNABENSCHUH DE PORTA: Trasfondos de la cosmología colonial venezolana • M. DESIATO: Ludwig Feuerbach y el rescate de la corporalidad • A. ROSALES: ¿Un principio guía para la teoría de la evolución? • A. LOVERA: Notas sobre paradigmas, revoluciones y contra revoluciones científicas en las ciencias sociales • R. GUZMÁN: ¿Cómo se diferencia la ficción de la no ficción en términos discursivos? • J. GERENDAS: Entrevista en Agnes Heller • J.M. SCHAEFFER: El arte de la edad moderna • A. ROSALES: Panorama de la filosofía de la ciencia actual a través de su literatura reciente • R. GUZMÁN (reseña): José María González García: *Las huellas de Fausto*.

**Nº 12.** F. BRAVO: Psicología platónica del placer • W. GIL: Platón: la aptitud política del filósofo gobernante • G.F. PAGALLO: Aristóteles y la búsqueda de los principios • C. PAVÁN: En torno a la naturaleza ontológica de la doctrina aristotélica de las categorías • C. KOHN: Las antinomias de la democracia liberal • O. NORIA: El sufragio como una figura de realización de la idea de ciudadanía • O. ASTORGA: Contexto de descubrimiento y contexto de justificación en explicación hobbesiana de la sensibilidad • M.A. BRICEÑO GIL: La necesidad del filosofar: relación externa del pensamiento particular • R.R. BRAVO: El significado de los términos sincategoremáticos • J.R. HERRERA:

El Maestro Núñez Tenorio • M. GUADALUPE LLANES (reseña): Fernando Savater: *Diccionario filosófico*.

**Nº 13.** P. FRANCÉS GÓMEZ: Sobre si nos conviene ser moralmente buenos • E. VÁSQUEZ: Humanismo y democracia • A. PARELES: La Teoría de la justicia, sus concepciones del bien y la autonomía • P.V. CASTRO GUILLÉN: Hermenéutica y posmodernidad • M. TÉLLEZ: La episteme moderna: lectura desde Michel Foucault • V.P. LO MONACO: Mundos posibles, integridad óptica y propiedades esenciales • A. ROSALES: El concepto de construcción en la filosofía kantiana de la matemática: Jaako Hintikka vs. Robert Butts • A.D. VALLOTA: Las matemáticas y el nacimiento de la modernidad • M.A. ROJAS LANDAETA: Reflexiones en torno a la historia de la sabiduría en el *De oratore* de Cicerón • Entrevista a Juan David García Bacca • F. TÉLLEZ: En torno a Nietzsche: conversaciones con mi doble • A. ROSALES (reseña): Carla Cordua: *Wittgenstein. Reorientación de la filosofía*.

**Nº 14.** F. BRAVO: Ontología platónica del placer • W. GIL: La virtud vulgar de Céfalo • C. PAVÁN: Aproximaciones al concepto aristotélico de ontología • Á. MUÑOZ GARCÍA: El elocuente silencio de Suárez de Urbina • J. BERRAONDO: Kant y el problema del progreso • E. HEYMANN: Ser-en-el-mundo y ser-sí-mismo: el nexo de dos vertientes de *Ser y tiempo* de Heidegger • J. LARROSA: Las paradojas de la repetición y la diferencia. Notas sobre el comentario de texto a partir de Foucault, Bajtín y Borges • L.M. BARRETO: Reflexiones éticas sobre la clonación • M. GUADALUPE LLANES: Bases para una metafísica del futuro. Notas en torno a Morris Berman • O. ASTORGA (reseña): La idea de imaginación en algunos textos de la

literatura crítica hobbesiana. Nota bibliográfica.

**Nº 15.** W. GIL LUGO: El vicioso deseo del tirano platónico • A. HERMOSA ANDÚJAR: El poder en Aristóteles • G.F. PAGALLO: Filosofía y política en la defensa de la *naturalis contemplatio* en un aristotélico del renacimiento: Cesare Cremonini (1550-1631) • A. RENAUT: Kant y el humanismo • C. PAVÁN: Observaciones y reflexiones en torno al tema de las relaciones entre creencia religiosa y racionalidad • J. LASAGA MEDINA: De la ciencia del hombre a la razón histórica • O. ASTORGA y M.E. CISNEROS: Filosofía y democracia ¿cuál tiene la prioridad? • H. JAIMES: Leopoldo Zea y la filosofía de la historia • E. HEYMANN: Ética y estética • F. BACON: Prometeo o la situación del hombre • G. LLANES (reseña): Arthur C. Danto: *Después del fin del arte*.

**Nº 16.** R. DURÁN FORERO: Hobbes y Spinoza. Un contrapunto sobre la igualdad • J. QUESADA: La filosofía del mal en Kant: un «pensamiento-límite» • J.E. IDLER: El proyecto humano en Bertrand Russell • C. CASLA BIURRUN: Heidegger y la ética • A. RODRÍGUEZ SILVA: El concepto de formación en Hans Georg Gadamer: entre la familiaridad y el extrañamiento • M.E. ESTÉ: La ruptura de la cuarta discontinuidad. Trazos para una filosofía de la técnica y la tecnología • F. GALINDO: Sobre una consecuencia del teorema de Lindström en teoría de conjuntos • F. TÉLLEZ: La casa de Nietzsche en Sils-Maria • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: Educación/filosofía/integración: una proposición para América Latina • M.E. CISNEROS (reseña): María Liliana Lukac de Stier: *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes* • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI (reseña): Samir Amín: *Los desafíos de la mundialización*.

**Nº 17.** C. PAVÁN: Apuntes para una defensa del concepto de imaginación • W. GIL LUGO: Platón: la imaginación en la escala del saber • M.G. LLANES: El mundo imaginario agustiniano • M.E. CISNEROS ARAUJO: La imaginación: el movimiento causal del hombre • E. HEYMANN: En torno a la imaginación en Kant • P.E. RAYDÁN: Fuentes de lo imaginario • M. LOZADA: Representaciones sociales: la construcción simbólica de la realidad • M.E. ESTÉ: El imaginario tecnológico • C. BUSTILLO: De lo real, lo imaginario y lo ficcional • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: El espacio imaginal en Venezuela: el campo de la región imaginada de tiempo-pasado e historia • J. BALZA: Una imagen: fray Juan Antonio Navarrete • A.B. MARTÍNEZ: Tecnología y mapas de conceptos. Herramientas para repensar el imaginario • R. ARROCHA GONZÁLEZ: La crítica a la corriente pitagórica-aristotélica y la defensa de la ‘inspiración’ poética platónica como fundamento de la teórica musical de Jean Jacques Rousseau • R.R. BRAVO: Sobre falacias y disparates • C. YORIS-VILLASANA (reseña): José M. González García: *Las huellas de Fausto* • G. BORGES (reseña): José M. González García: *Metáforas del poder*.

**Nº 18.** W. GIL: Platón: la imaginación entre la línea y la caverna • C. PAVÁN: Comentarios sobre algunos aspectos de la filosofía del lenguaje de Aristóteles • L. VIVANCO: *Falsafa y Hikma* en los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún • A.D. VALLOTA: Igualdad y conflicto en Hobbes • O. NORIA: De la ruptura y de la subordinación del poder eclesial a la autoridad civil • V.J. KREBS: Ver aspectos, imaginación y sentimiento en el pensamiento de Wittgenstein • J. LANDA: Ascética y estética • V.P. LO MONACO: De la simplicidad lógica a la simplicidad ontológica

en Quine • A. PARELES: Sentido de la justicia y estabilidad social • J.L. VELÁZQUEZ: El revival de la eugenesia • J.J. MARTÍNEZ: Vida temporal de la conciencia • J. BILLARD: Escuela y sociedad • A. ROSALES (reseña): Margareth Morrison: *Unifying Scientific Theories*.

**Nº 19.** C. PAVÁN: El concepto aristotélico de principio y el origen de su conocimiento • M.L. LUKAC DE STIER: *Leviathan*: herencia maldita, influencia oculta • G. PAGALLO: Filosofía e método storico in Paul Oskar Kristeller • E. DEMENCHÓNOK: Filosofía de la liberación, poscolonialidad y globalización • C.D. GUTIÁN: Imaginarios habitables urbanos: o el mundo construido posible • C. SANDOVAL: El cuento fantástico venezolano del siglo XIX • C. HIRSHBEIN: Lo imaginario heroico: lectura literaria de Rufino Blanco-Fombona sobre el *Libertador* • J. IDLER (reseña): Donald Davidson: *Subjective, Intersubjective, Objective* • F. CONSTANTINO (reseña): Carlos Paván: *Existencia, razón y moral en Etienne Gilson* • G. LLANES (reseña): Xavier Rubert de Ventós: *Dios, entre otros inconvenientes*.

**Nº 20.** F. BRAVO: El “hedonismo” de Platón en las *Leyes* • B. BRUNI CELLI: Consideraciones generales sobre el *Timeo* • J.L. VENTURA: La dialéctica como ciencia del ser; una aproximación analítica al *República* VI • J.F. NORDMANN: El difícil parto de la metafísica platónica; de la erística a la erótica, de la erótica a la ciencia • P. ROSALES: Cómo dividir la Línea Dividida • C. PAVÁN: El método de la filosofía en La *Metafísica* de Aristóteles • N. NAVAS: Algunas consideraciones sobre la teoría aristotélica de la significación según la interpretación de P. Aubenque.

**Nº 21.** C. PAVÁN: Imaginación y tensión Arte/Verdad en la lectura heideggeriana de la

filosofía de Platón • G. SARMIENTO: La distinción entre lo sensible y lo inteligible en la *Disertación Inaugural* de Kant • J.R. HERRERA: La crítica de Hegel al ideal kantiano de una religión dentro de los límites de la razón • A. PARELES: La crítica reduccionista de la concepción rawlsiana de la persona moral: una réplica • A. GUTIÉRREZ POZO: Vida, Conciencia y *Logos*. (La renovación de la fenomenología raciovitalista de Ortega y Gasset) • C.L. BOHÓRQUEZ: Laureano Vallenilla Lanz ante la condición humana • B. SÁNCHEZ: Tres intentos de solución al problema humeano de la inducción • A. ROSALES: ¿Cuál es el alcance de la Teoría Causal de Salmon? Una discusión sobre «Salmon on Explanatory Relevance», de Christopher Hitchcock • J.J. ROUSSEAU: Fragmentos de botánica. Traducción e introducción de David de los Reyes • S. TURNER: MacIntyre en la provincia de la filosofía de las ciencias sociales • M.G. LLANES (reseña): Alain de Libera: *Pensar en la Edad Media* • A. ROSALES (reseña): Roberto Torretti: *The Philosophy of Physics*.

**Nº 22.** T.M. ROBINSON: ¿Existe un modo propiamente platónico de hacer filosofía? • F. BRAVO: ¿Qué refuta Platón en el *Gorgias*? • M.I. SANTA CRUZ: Sobre el empleo de *pístis* y *empeiria* en Platón • G. GARCÍA CARRERA: Conocimiento y auto conocimiento. Una aproximación desde el *Cármides* de Platón • E. HÜLSZ: *Anamnêsis* en el *Menón* platónico • R. GUTIÉRREZ: En torno a la estructura de la *República* de Platón • J. ESCOBAR MONCADA: Cosmos, Pólis y Justicia. Sobre algunas relaciones entre *República* y *Timeo* • T.M. ROBINSON: The Return of Universal Law • J.M. ZAMORA: Porfirio y la *poliphonía* platónica • M.I. SANTA CRUZ (reseña): Francisco Bravo: *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía*

de Platón • F. BRAVO (reseña): Raúl Gutiérrez: *Los símiles de la República VI-VII*.

**Nº 23.** W. GIL: Platón: la caverna imaginari • C. PAVÁN: Aristóteles, Descartes y el problema del método • G.F. PAGALLO: William Harvey (1578-1657) y el aristotelismo de la *schola philosophorum* de Padua • E. HEYMANN Y S.A. PIGNOLO DE HEYMANN: Conceptos básicos de la Filosofía Constructivista de Paul Lorenzen • J.J. MARTÍNEZ: Prácticas de la libertad y formas de ser • D. VARELA: Lo real y la singularidad de lo mental • D. SUÁREZ BUSTAMANTE: La cualidad de la novedad como el fundamento del modelo científico de causa de J.D. García Bacca • J. MADDOX: (reseña): *Lo que queda por descubrir* (Víctor García Ramírez:).

**Nº 24-25.** C. PAVÁN: El placer o de la defensa del dolor en Platón y Aristóteles en contra de la *smikrología* • A. SUÁREZ: Étienne Gilson y la distinción real de esencia y existencia en Santo Tomás de Aquino • A. VALLOTA: La *res cogitans* cartesiana • J.R. HERRERA: La concepción viquiana de «Sociedad Civil» • R. GARCÍA TORRES: Historia y explicación: acerca de los compromisos ontológicos del *Covering Law Model* • E. HEYMANN: La índole de las preguntas ontológicas en la ética • F. VETHENCOURT: El enfoque de la capacidad de Sen. Un intento de sistematización • U. NEISSER: Percibir, Anticipar e Imaginar • A. DE BOTTON (reseña): *Las Consolaciones de la filosofía* (Guadalupe Llanes).

**Nº 26.** C. KOHN: La confluencia entre el juicio y el *sensus communis* en la deliberación política según Hannah Arendt • R. ARROCHA: Música, voluntad y estética en A. Shopenhauer y F. Nietzsche • G. KINZBRUNER: El mirar reflexivo • C. PAVÁN: Humanismo, universidad, integración y cambio social: perspectiva de una articulación

desde una apertura hacia el futuro • S. PINARDI: La escritura, escena del pensamiento • J. PÉREZ JARA: La confrontación entre el marxismo y el sistema del Idealismo trascendental kantiano en antropología y filosofía política. Sobre un libro de Oscar Negt • T. OLMOS: La filosofía globalizada: Herramientas en la red para la enseñanza, difusión y desarrollo de la filosofía • A. ROSALES (reseña): James Ladyman: *Understanding Philosophy Of Science*.

**Nº 27.** Presentación • Discurso Homenaje • T.M. ROBINSON: Sobre una primera Lectura de la *República* de Platón • L. ROJAS PALMA: Acerca de aísthesis en el *Teeteto* de Platón • J.L. VENTURA: Conocimiento y dualidad en el *Teeteto* de Platón • B. BRUNI CELLI: Los niveles ontológicos de la necesidad en el *Timeo* de Platón • F. BRAVO: El método de la división y la división de los placeres en el *Filebo* de Platón • T.M. ROBINSON: Algunas reflexiones sobre Leyes de Platón • J. AOIZ: No hay tiempo sin cambio (Aristóteles, *Física*, IV, 11, 218b21 219a10) • C. PAVÁN: Perfiles del concepto aristotélico de metafísica en la historiografía contemporánea • N. NAVAS: Conocimiento humano y adquisición protológica en *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles* de C. Paván • M. ZINGANO: Amistad, unidad focal y semejanza • Entrevista a Giulio F. Pagallo.

**Nº 28.** M. CARMONA GRANERO: Educación, filosofía y diálogo: El programa de filosofía para niños de Mathew Lipman • M. VÁSQUEZ: Representación, ideas y conocimiento sensible en R. Descartes • O. NORIA SISO: El gobierno de las conductas: consideraciones acerca del ideal de conducta del gobernante en lo público y en lo privado • J.R. HERRERA: Historia y Eticidad en la filosofía de Hegel • V.P. LO MÓNACO: Davidson y el concepto de causación. Una Crítica • R. GUZMÁN: La

filosofía de la ciencia de Gerald Holton: una alternativa para entender la naturaleza de la creación científica • E. DEL BUFALO: Emmanuel Levinas El prójimo como utopía • A. NAVARRO: El sujeto filosófico en pecado, enfermo, encarnado • P.V. CASTRO GUILLÉN: Entre Hermenéutica y Retórica: en busca de un paradigma epistémico de la política • C. LEFORT: La invención democrática. Cap. 2: Lógica Totalitaria (Trad.: Eduardo Vásquez) • L. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ (reseña): AA.VV. *Postmodernidades. La obra de Michel Maffesoli revisitada*.

**Nº 29.** A. BÁRCENAS: Historia y Eticidad en la *Antígona* de Hegel • R. BEUTHAN-T. PIERINI: Objektive Allgemeinheit – Zur Objektivität der Erfahrung in Hegels *Phänomenologie des Geistes* • F. CHIEREGHIN: La revisione hegeliana Della *Fenomenologia* • G.F. FRIGO: Dalla dialettica Signore-Servo alla ‘fine della storia’: la lettura ‘esistenziale’ della *Fenomenologia dello spirito* • J.R. HERRERA: Tres consideraciones sobre el sentido histórico de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel • E. HEYMANN: La crítica de la visión moral del mundo • F. MENEGONI: Religione disvelata e sapere assoluto nella *Fenomenologia dello spirito* • G.F. PAGALLO: Variazioni hegeliane su un tema di Marcel Proust: una lettura della «Einleitung» alla *Fenomenologia dello spirito* • U. PAGALLO: La «logica del Quarto» in Hegel ovvero Il sapere assoluto come «nodo» della *Fenomenologia dello Spirito* tra sistema e metodo • T. PINKARD: Las Formas de Vida según Hegel • R. SOLOMON C.: Hegel en Jena: Liberación y Espiritualidad en la Filosofía • E. VÁSQUEZ: Hegel contra sus intérpretes • K. VIEWEG: Freiheit und Weisheit Hegels *Phänomenologie des Geistes* als, sich vollbringender Skeptizismus • (TEXTOS): B. CROCE: Una página desconocida de los últimos meses de la vida de Hegel. Trad. J.R. Herrera.

**Nº 30.** J. AOIZ: Aisthêsis en *Ética a Nicómaco*. La aprehensión de los fines • G. PAGALLO: La crisis moderna dell'unità classica del sapere: filosofía e medicina a confronto nella cultura universitaria tra Cinque e Seicento • A. VALLOTA D.: Mónadas y cuerpos materiales • F. ZAMBRANO: El concepto de filosofía en Pascal • N. NUÑEZ: La Filosofía de la Educación de Dewey: ¿Una Utopía? • A. PIENKNAGURA: Criticar y entender: consideraciones en torno al debate entre Gadamer y Habermas • J.J. MARTÍNEZ: Colin McGinn: ficción, carácter y estética moral • J.R. LEZAMA Q.: Responsabilidad y tecnología según Hans Jonas • M. ALBUJAS: Teorías del poder: Democracia y totalitarismo. La ubicuidad de los conflictos • (NOTAS): J. QUESADA: Kant crítico de Nietzsche y Heidegger: pidiendo un Zarathustra para el siglo XXI. (Homenaje a Ezra Heymann) • N. KRESTONOSICH CELIS: Las ideas de Locke • (TEXTOS): C. LEFORT: Derechos del hombre y política. Traducción de Eduardo Vásquez • MARIO QUARANTA (reseña): Giulio Pagallo: Una nueva imagen de William Harvey, descubridor de la circulación sanguínea • M.E. CISNEROS (reseña): David De Los Reyes: *Dios, Estado y Religión: Una aproximación a la filosofía de Tomas Hobbes* • G. LLANES: (reseña): Étienne Gilson: *Las constantes filosóficas del ser*.

**Nº 31.** C. JORGE: Los extractos de Simón Rodríguez • J. ROSALES: Razón y Acción. Reflexiones en torno al sujeto político en la filosofía de Simón Rodríguez • J.L. DA SILVA: El modo de escribir la historia o la importancia de los hechos en el pensamiento histórico de Andrés Bello • R. GARCÍA TORRES: Apuntes sobre el pensamiento filosófico venezolano: de la escolástica colonial a la propuesta Moderna • G. MORALES: De la «conciencia inauténtica» a la «conciencia histórica» Latinoamericana:

Apuntes para una *historiología* de nuestro ser histórico • E.A. GONZALEZ: Pensar América Latina desde las dimensiones de la realidad. Ejercicios de un Itinerario • Á. MÁRQUEZ: Presencia de la Filosofía Intercultural de Raúl Fornet-Betancourt en América Latina • M. DE LA VEGA: Positivismo republicano y evolucionismo liberal: modernización y crisis en América Latina • C. YORIS: El ejercicio filosófico de Ernesto Mayz Vallenilla, a partir de su concepción del hombre del Nuevo Mundo • J. HERNÁEZ: Presentación a un texto inédito de Javier Sasso • J. SASSO: La exculpación patética del Manifiesto de Carúpano • T. STRAKA (reseña): Arturo Almandoz: *Urbanismo europeo en Caracas (1870-1940)* • L. GONZÁLEZ (reseña): Francis Fukuyama. *La brecha entre América Latina y Estados Unidos: determinantes políticos e institucionales del desarrollo económico* • M.E. CISNEROS (reseña): J.M. Briceño Guerrero: *¿Qué es la filosofía?* • R. GARCÍA TORRES (reseña): Juan Rosales Sánchez: *La República de Simón Rodríguez*.

**Nº 32.** J.L. VENTURA MEDINA: La dialéctica como acuerdo: una aproximación al problema de la falsedad en el *Cratilo* de Platón • J.R. HERRERA: Vico y Descartes • F. RODRÍGUEZ: La trascendencia del ego • L. NAVA DE MULER: La interpretación como negociación conceptual • J.J. MARTÍNEZ: Julio Cabrera: Filosofía e imagen en movimiento • P. MINDUS: Towards An Entangled Model? • G.F. PAGALLO (reseña): Mario Quaranta: *Comte epistemólogo* • O. ASTORGA (reseña): María Liliana Lukac (compiladora). *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*.

**Nº 33.** J.L. VENTURA: Unidad, naturaleza y adquisición de la virtud en Platón, una lectura a través del *Menón* y el Protágoras • R. LUCIANI: Analogía transcendentalis. Los trascendentales a través de Tomás de Aquino y Hans Urs Von Balthasar • H. FERREIRO: El

idealismo subjetivo del cogito: Entre la metafísica medieval y el fin de la metafísica •G.F. PAGALLO: De una controversia entre Galileo Galilei y Cesare Cremonini, por cuestiones de dinero •M. VÁSQUEZ: El método a priori y su relación con la experiencia: una lectura del método cartesiano desde la propuesta de Desmond Clarke •G. SARMIENTO: En torno a las doctrinas acerca de las fuerzas de la materia en el siglo XVIII. Jhon Keill y su influencia sobre Kant •A.S. CABELLO: Pretensiones éticas: Una revisión de Hegel y Habermas •A. MOSCARÍTOLO: «Sujeto» y «Predicado» se dicen de varias maneras •Santo Tomás de Aquino «Del Ente y de la Esencia» (documento) •O. ASTORGA (reseña): Victor García: *Ensayos sobre filosofía política y cultura*

**Nº 34.** J.L. VENTURA MEDINA: Presentación •T.M. ROBINSON: ¿Debió Sócrates haber aceptado el reto de Glaucón y Adimanto? •F. BRAVO: La distinción entre doxa y epistêmê. Del *Menón* a la *República* •G. MELÉNDEZ: Céfalo y Polemarco en *República* •G. SILVA: La Psicología Platónica de la Acción a la luz de la relación *República-Filebo* •G. MARCOS DE PINOTTI: Mimesis y distancia de la verdad en *República* y *Sofista* •B. BRUNI CELLI: Los diversos matices de la Necesidad en el *Timeo* de Platón en la Biología del Ser Viviente •J.L. VENTURA: Matemáticas y Dialéctica en *República* VI-VII •N. NAVAS: Dialéctica aristotélica: ¿De la doxa platónica a los endoxa? •J. Aoiz: El concepto de aísthesis en la *República* de Platón •D.X. GARCÍA: Prosografía y drama en Platón: una lectura cruzada de la *República* y el *Teeteto* •L. ROJAS-PARNA: Entre «ensalmos» y «conjuros»: Sobre el temor y el conocimiento en el *Fedón* y el mito de la caverna •L. VERDUGA SANTILLÁN: Anábasis y periagogé: La educación del filósofo-gobernante en la *República* de Platón •C.

VASSALLO: Analogie e differenze tra l'estetica plotiniana e la «condanna del arte» de *República* X

**Nº 35.** DOSSIER FILOSOFÍA MEDIEVAL • M.G. LLANES: Presentación •T. JÁÑEZ BARRIO: San Agustín frente a Darwin: Creacionismo evolutivo de las «razones seminales» •D. DE LOS REYES: San Agustín o la terapia teológica ante el dolor •M. DI GIACOMO: Maimónides y Tomás: El triunfo de la negación • ARTÍCULOS • R. ARROCHA: Arte, mito y voluntad de poder en F. Nietzsche • E. AHRENSBURG: La corporalidad del yo y la interioridad del otro, en la Filosofía de Merlau-Ponty • F. RODRÍGUEZ: El libertarismo de la trascendencia del ego • L. VARGAS GONZÁLEZ: La situación y el papel del sujeto en la historia: De *El ser y la nada* al Sartre de posguerra • E.C.P. CRAIA: La centralidad de la noción de «univocidad» en la ontología de Gilles Deleuze • RESEÑAS: N. BEAUMONT: Juan Cruz Cruz y M.J. Soto-Bruna: *Metafísica y Dialéctica en los períodos carolingio y Franco* • J.F. BACETA: O. Astorga, M.E. Cisneros, G. Morales, D. De los Reyes: *Suite Hobbesiana. Cuatro Ensayos: Imaginación, Antropología, Poder y Religión*

**Nº 36.** ¿DEMOCRACIA? M.E. CISNEROS: Presentación • E. DI CASTRO: Límites de la Democracia y Justicia Social • S. ORTIZ: Democracia y totalitarismo: La dimensión simbólica de lo político según Claude Lefort • J. RODRÍGUEZ ZEPEDA: Todos somos revolucionarios ¿Es justificable la revolución política en términos democráticos? • A. ALZURU: La política sin reglas (Los cuatro prejuicios del Apocalipsis) • L.M. BARRETO: La constitución de la ciudadanía democrática y el problema de la fundamentación del conocimiento en las sociedades complejas •

A.S. CABELLO: ¿Democracia y socialismo? Aproximación a la propuesta de Cornelius Castoriadis • C. CAPRILES: Teoría de la democracia: incertidumbres y separaciones • E. CARDOZO: La OEA y la democracia en el siglo XXI • L.A. MEJÍA: Popper y la libertad. Había una vez un país que perdió el rumbo

**Nº 37. DEMOCRACIA EN EL SIGLO XXI. REFLEXIONES MULTIDISCIPLINARIAS.** M.E. CISNEROS: Presentación • L. AGUERREVERE: Principios constitucionales relativos al ejercicio del poder público • C. CRAZUT JIMÉNEZ: Interpretación constitucional e interpretación de la Constitución • D. DE LOS REYES: Democracia y sexualidad. Un homenaje a Wilhelm Reich • E. DEL BÚFALO: Antonio Negri, la República constituyente y la democracia por venir • W. GIL: Platón contra la democracia. O las desventuras de la sinergia • J. MAGDALENO: Tres desafíos de las democracias en el siglo XXI • G. MEZA DORTA: Francisco de Miranda y la Constitución de 1811 • A. MOLINA: Bolívar y la tradición republicana • F. SOREL: ¿Cuál Democracia para América Latina? • A. SORIA: (Notas y discusiones) Mesa y libertad • A. MOLINA: (reseña) Ana Teresa Torres: *La herencia de la tribu. Del Mito de la Independencia a la Revolución Bolivariana*

**Nº 38. DOSSIER FILOSOFÍA DE LA MENTE** • J.J. MARTÍNEZ: Presentación • J.F. BACETA: Una reivindicación del funcionalismo y su neutralidad ontológica • E. HEYMANN: Las referencias internas y externas de la conciencia en la discusión fenomenológica • G. KINZBRUNER: Una noción corpórea de verdad • J.J. MARTÍNEZ: Ficción, cuerpo y mente: el caso Dennett • G. SILVA: Platón y C.H. Whiteley: el rol de la conciencia en la

acción humana • M. VÁSQUEZ: Intencionalidad, libre albedrío y acción racional: un acercamiento a las posturas de John Searle y Anthony Kenny • **ARTÍCULOS** • P. ANTILLANO: La profecía de Huxley y el siglo biotech: la sociedad posthumana nos alcanza • S. ARGÜELLO: Overcoming an anaxagorean conception of Noûs by a metaphysical Theory of the best possible: from Socrates to Aquinas • G. DE BENDAYÁN: Síntomas postmodernos • D. DE LOS REYES: Del cinismo antiguo: sexualidad, sufrimiento y provocación • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: 1810-2010: ¿doscientos años de qué? De construir un camino con 32 piedras • G. MEZA: Miranda y Bolívar: republicanismo, liberalismo y dictadura • N. NÚÑEZ: ¿Un Wittgenstein?, ¿dos Wittgenstein? La concepción religiosa como elemento unificador de su filosofía • **ENTREVISTA** • J.J. ROSALES: Una aproximación a los problemas de la filosofía de la mente. Entrevista al profesor Ezra Heymann • J.J. MARTÍNEZ: (reseña) Daniel Dennett: *Romper el hechizo; la religión como fenómeno natural*

**Nº 39. FILOSOFÍA PRÁCTICA O UNA FILOSOFÍA PARA LA VIDA** • R. ARROCHA / D. DE LOS REYES: Presentación • **ARTÍCULOS** • R. ARROCHA: Deseo, voluntad y dolor en Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche • J. BARRIENTOS: Análisis de la eficacia de los intercambios de la filosofía aplicada a la persona en internet: Raabe, Schuster y Sherry Turkle • C. BLANK: La importancia del filosofar (en clave popperiana) • H. BUENO: Filosofía y unidad. Una reflexión sobre la asesoría filosófica como quehacer sistémico • X. CARBONELL: El asesoramiento filosófico: ¿Una terapia? • M. CAVALLÉ: La práctica filosófica • M.E. CISNEROS: La pornografía al rescate de lo humano • D. DE LOS REYES: De

la tiranía en Platón • T. ELLAKURIA: Aportaciones para una metodología de la práctica filosófica • L. GONZÁLEZ: La universidad y la escuela de filosofía como ámbitos terapéuticos • R. GUZMÁN: Paradigmas, paradojas y teorías en la práctica filosófica • J.O. PORTILLA: Cultura y contracultura digital: un ensayo • NOTAS, DISCUSIONES Y DOCUMENTOS • J.L. DÍAZ: Epistemología médica: Diez postulados sobre el dolor • R. GUZMÁN: La Babel de la práctica filosófica: algunas sugerencias bibliográficas

**Nº 40.** PERFILES DE LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA. A CINCUENTA AÑOS DE VERDAD Y MÉTODO. • N. NAVAS: Presentación • ARTÍCULOS • C. GUTIÉRREZ: De Wittgenstein a Gadamer: La movilidad dilógica e interpretativa de los juegos de lenguaje en la historia • J. GRONDIN: Truth and Method as a Classic • V. GARCÍA: Los paralelismos entre la Experiencia Hermenéutica y la Experiencia Estética según Hans Georg Gadamer • L. MARCIALES: Crítica a la percepción pura. Un enfoque hermenéutico y fenomenológico • N. NAVAS: Gadamer y Aristóteles: Phrónesis y Hermenéutica • M.G. LLANES: Gadamer y la igualdad sustancial de pensamiento y lenguaje en San Agustín • C. VILLARINO: El círculo hermenéutico y la *confusio linguarum* • RESEÑAS • P. GALINDO: HANS GEORG GADAMER (2004): POEMA Y DIÁLOGO • L. GARÓFALO: Jean Grondin (2008): ¿Qué es la hermenéutica? • A. RODRÍGUEZ: Silvio Vietta (2004): Hans Georg Gadamer. *Hermenéutica de la*

*Modernidad.* Conversaciones con Silvio Vietta

**Nº 41.** INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA: HOMENAJE A GIULIO F. PAGALLO. • M.G. LLANES: Presentación • J.R. HERRERA: HOMENAJE • ARTÍCULOS • R. GUZMÁN- J. VÉLEZ: La ciencia a la luz de los memes. Los memes a la luz de la ciencia. • D. E. GARCÍA: La responsabilidad de los educadores en el México actual: conocimientos teóricos como puntales de la praxis ética y ciudadana. • H. FERREIRO: La teoría hegeliana de la abstracción. • D. DE LOS REYES: De la erótica platónica. Una interpretación. • M. DI GIACOMO: Marsilio de Padua y las teorías emergentes de gobierno. • R. FENÁNDEZ DEL RÍO: El artista-artesano y su microcosmos a finales de la edad media. • C. PONCE : Enunciados falsos en el sofista de Platón • ALBERTH TORRES REIS: UNA APROXIMACIÓN A LA NUEVA METAFÍSICA DE LA VOLUNTAD DE PODER EN *Así Hablo Zaratustra* • NOTAS,

DISCUSIONES Y DOCUMENTOS • O. ASTORGA: CIUDAD ARCHIPIÉLAGO • E. VÁSQUEZ: Comentarios a tres fundamentaciones de la filosofía marxista en Venezuela • J.R HERRERA: Un apologeta del entendimiento ( Mínima enmendatio) • F. BRAVO: Estudio crítico sobre G.E. Marcos y M.E. Díaz (eds.), el surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles, Buenos aires, Prometeo, 2009

**Nº 42** APUNTES EN CLAVE METAFÍSICA • M.G. LLANES: Presentación • ARTÍCULOS • K. KONDE: Los poderes emotivo- racionales del cine. • C.D. PONCE PIÑANGO: El problema del Ser en el *Poema sobre la Naturaleza* de Parménides de Elea. Dos alternativas interpretativas • R. DA SILVA: Un acercamiento al *platonismo absoluto* de Cantor. • M. DI GIACOMO: Universidad Filosofía y doble verdad en el siglo XIII • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: Pensar la Metafísica desde el “Espacio Imaginal” y el “Espacio Interior.” Breves ejercicios • M.G.LLANES: Sobre el concepto de Naturaleza. Humana en San Agustín • A. MOLINA: ¿Es la contingencia una esencia? Una revisión a la teoría de Richard Rorty • J. ROSALES SÁNCHEZ: Simón Rodríguez y su filosofía social • C. SIERRA LECHUGA: Dios y la Realidad fásica: Aplicación de las distinciones entre la consistencia lógica, la existencia objetual y la subsistencia metafísica. RESEÑA • M. ÁLVAREZ: Ana María Fernández (2008). Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades. Buenos Aires, Editorial Biblos, Colección Sin Fronteras, Segunda Edición, 311pp.

**Nº 43** REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE EL HUMOR, LA RISA, LA GUERRA, EL SER, LA NADA Y EL PODER • M.G. LLANES:

Presentación • ARTÍCULOS • E. BLANCO: Fenomenología de la guerra contra la guerra. M. E. CISNEROS: La generación servomecánica de las redes sociales. Me conecto luego existo • D. DE LOS REYES: Del humor y la risa en la filosofía griega antigua • M. DI GIACOMO: El *consensus populi* y la teoría de la representación en *De potestate regia et papali* de Juan de París. • M. G. LLANES: De la nada a la plenitud del ser en la cosmología agustiniana • C. SIERRA LECHUGA: Investigación sobre el espacio: desde el aquí hasta la espaciosidad • C. TORREALBA: El problema de la legitimidad política desde la perspectiva de Chantal Mouffe: ciudadanía democrática más allá de la formalidad legal • RESEÑAS • M. Acevedo: Anastasio Alemán Pardo (2011): *Lógica, matemáticas y realidad*. Madrid. Editorial Tecnos. Grupo Anaya, S.A. Segunda edición. 325 Pp.

**Nº 44** CINCO ENSAYOS SOBRE LA ÉTICA KANTIANA. EN HOMENAJE AL MAESTRO EZRA HEYMANN. EDICIÓN ESPECIAL COORDINADA POR EL PROFESOR DR. ARGENIS PARELES • A. PARELES: Presentación • ARTÍCULOS • A. PARELES: Ezra Heymann; Pensando con Kant • A. PARELES: Resumen • A. PARELES: INTRODUCCIÓN Cinco Ensayos sobre la ética kantiana. • A. PARELES: Razones y motivos: la alternativa kantiana • A. PARELES: Kant y la moralidad de la libertad

•A. PARELES: la concepción constructivista del valor • A. PARELES: ¿RAZONES PÚBLICAS O PRIVADAS? LA RESPUESTA KANTIANA •A. Pareles: Kant contra Kant, no Aristóteles versus Kant •

**Nº 45** EN MEMORIA A LA VIDA Y OBRA DEL MAESTRO EZRA HEYMANN: Presentación • SEMBLANZAS • L. M. BARRETO: Semblanza del profesor Ezra Heymann. • F. RODRÍGUEZ: La Muerte del Sabio• ARTÍCULOS DE EZRA HEYMANN• EL CAMPO SEMÁNTICO DEL PENSAMIENTO. DESCARTES Y KANT. •¿CRISIS DE LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA?• ÉTICA Y ESTÉTICA • LAS REFERENCIAS INTERNAS Y EXTERNAS DE LA CONCIENCIA EN LA DISCUSIÓN FENOMENOLÓGICA • LOS MARCOS DOCTRINALES Y LA APERTURA FENOMENOLÓGICA. VÍAS DE LA EXPLORACIÓN KANTIANA• PONENCIAS Y OTROS ESCRITOS• HERMENÉUTICA Y CRÍTICA CULTURAL. • IDENTIDAD CULTURAL • ENTREVISTAS• UNA APROXIMACIÓN A LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA DE LA MENTE. ENTREVISTA AL PROFESOR EZRA HEYMANN. POR JUAN JOSÉ ROSALES SÁNCHEZ • ENTREVISTA EN LA RAZÓN. ENTREVISTA AL PROFESOR EZRA HEYMANN. SEMINARIO LA RAZÓN. POR EDGARDO AGÜERO SÁNCHEZ. • NICOLÁS MAQUIAVELO NO FUE TAN PERVERSO COMO LO PINTAN. ENTREVISTA AL PROFESOR EZRA HEYMANN. VANESSA DAVIES EN EL DIARIO CORREO DEL ORINOCO •

**Nº 46** EN HOMENAJE AL MAESTRO EZRA HEYMANN... PROFESOR DE PROFESORES:• G. MORALES: Palabras Previas • E. HEYMANN

Un relato escrito por Elisa Heymann• ARTÍCULOS DE EZRA HEYMANN• ACERCA DEL CONCEPTO DE PLACER. •ÉTICA Y ANTROPOLOGÍA: LOS CASOS DE DESCARTES Y SPINOZA• LA FILOSOFÍA DEL CONOCIMIENTO KANTIANO Y TA PROTA KATA PHYSIN • EN TORNO A LA IMAGINACIÓN EN KANT • LA ÍNDOLE DE LAS PREGUNTAS ONTOLÓGICAS EN LA ÉTICA• LA CRÍTICA DE LA VISIÓN MORAL DEL MUNDO • ANÁLISIS, SÍNTESES Y DETERMINACIÓN CONCEPTUAL. ACERCA DEL CARÁCTER DE LOS ENUNCIADOS FILOSÓFICOS EN LA TEORÍA KANTIANA DE LA EXPERIENCIA. • ARTÍCULOS ESCRITOS CON SARA A. PIGNOLO DE HEYMANN• SER-EN-EL-MUNDO Y SER-SÍ-MISMO: EL NEXO DE DOS VERTIENTES DE SER Y TIEMPO DE HEIDEGGER• CONCEPTOS BÁSICOS DE LA FILOSOFÍA CONSTRUCTIVISTA DE PAUL LORENZEN • CORREO DEL ORINOCO •

**Nº 47** En homenaje a dyna guitian pedrosa:• G. MORALES: PALABRAS PREVIAS •I. PÁEZ CAPRILES: PRESENTACIÓN• E.A.GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: *Biografía Intelectual. Hitos del Itinerario de Carmen Dyna Guitián Pedrosa* •ARTÍCULOS• C.D. GUITIÁN PEDROSA: Donde la Patria se hace Selva. Los Yanomamö. •C.D. GUITIÁN PEDROSA:¿Reconstruir la Sociedad con cuál Sujeto Social?• C.D. GUITIÁN PEDROSA: Biografía y Sociedad. Una Lectura desde la Sociología del Habitar. • C.D. GUITIÁN PEDROSA: Imaginarios habitables urbanos. O el mundo construido posible • C.D. GUITIÁN PEDROSA: Aproximación al Concepto de Paisaje Cultural • C.D. GUITIÁN PEDROSA: El Habitar contemporáneo en América Latina. Repensar la relación entre el Ambiente y la

Arquitectura desde lo social • C.D. GUTIÁN PEDROSA: Los bienes culturales del espacio habitable •

**Nº 48** 25 ANIVERSARIO•G. MORALES ORDOSGOITTI:Presentación• Artículos • P. CASTRO: Sujeto, Subjetividad y Política: una reflexión desde el psicoanálisis •M.E. CISNEROS ARAUJO: La paradoja de la naturaleza humana: entre el amor de sí y el amor propio• M. DI GIACOMO: Caricia, alteridad y trascendencia en el pensamiento de Emmanuel Levinas • R. GUZMÁN Y M. VARGUEZ: La irrealidad de la realidad virtual: Un acercamiento desde el escepticismo filosófico• A. MARÍN: Democracia de Apropiación: Aproximación a la propuesta de Pierre Rosanvallon• A. MOLINA: Harrington y Hobbes: entre filosofía política y ciencia política• N. NAVAS: *Subtilitas* de la *phrónesis* y visión moral• V. SANOJA: Imaginario petrolero: discurso y subjetividades• J. VARGAS: Individualismo posesivo, propiedad y sociedad política en John Locke• L. VARGAS: Concepción del mundo, ciencias sociales y modernidad: un recorrido por sus transfiguraciones y bifurcaciones epistémicas • Reseñas• A. MOLINA: Quentin Skinner (2010): *Hobbes y la Libertad Republicana* • Traducciones• A. MOLINA: Quentin Skinner (2004): *Consideraciones sobre la Libertad Republicana*•

**Nº 49** 25 ANIVERSARIO: Encuentros fenomenológicos y hermenéuticos• N. NAVAS: Presentación •Artículos• L. GARÓFALO: En torno a la teoría de la significación en las Investigaciones lógicas de Husserl • M. CHÁVEZ: Sobre el concepto heideggeriano de verdad. De su exposición y una lectura crítica siguiendo a Husserl • L. MARCIALES: El mundo-de-la vida: de la fenomenología a la hermenéutica •N. NAVAS:Hermenéutica de la vida humana • N. TORTOLERO: Notas sobre ciencia cognitiva

heideggeriana • P. GALINDO:Hans-Georg Gadamer y Wilhem Dilthey: Lecturas y consideraciones entorno a la idea de vivencia • M.G. LLANES: La relación tomista entre el *verbum mentis* y la *specie*, como fundamento de la experiencia hermenéutica gadameriana • E. SALCEDO: La identidad personal como identidad narrativa en Paul Ricoeur • C. VILLARINO: Gadamer y Ricoeur: dos cabos de la hermenéutica filosófica• M. DI GIACOMO: El perdón entendido como un nuevo nacimiento•Reseñas• M. CHÁVEZ: Arturo Leyte (2015): *Heidegger. El fracaso del ser* • C. KATÁN: *Ángel Xolocotzi (2013): Heidegger y el Nacionalsocialismo: Una Crónica* •Traducciones• A. RODRÍGUEZ Y Y. CUECHE: Jean Grondin (2012): *Gadamer y la experiencia hermenéutica del texto*•

**Nº 50** Sobre lógica, con lógica y desde la lógica • R. DA SILVA: Presentación •Artículos• F. GALINDO Y R. DA SILVA: El Teorema de indecidibilidad de Church (1936): Formulación y presentación de las ideas principales de su prueba • M.C. ÁLVAREZ: Intuición y *ecthesis*: la exégesis de Jaakko Hintikka sobre el conocimiento matemático en la doctrina kantiana • J. BACETA: Análisis del Argumento ontológico de Gödel •L. CASTRO:Sobre la naturaleza de los conceptos básicos en Jackson y Strawson • R. DA SILVA Y F. GALINDO: Fragmentos decidibles e indecidibles en la Lógica de primer orden • L. GARÓFALO:La concepción aristotélica de la verdad. •Reseñas• M. CHÁVEZ: Francesco Berto & Matteo Plebani (2015): *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide* • D. NÚÑEZ: Matthew W. McKeon (2010): *The concept of logical consequence. An introduction to philosophical logic*•

**Nº 51** ARISTÓTELES, LOS ARISTOTÉLICOS Y SUS EXÉGETAS. •PRESENTACIÓN• NOWYS NAVAS. •CONFERENCIA• ALBERTO ROSALES:

Aristóteles y el problema de la Ontología • **ARTÍCULOS** • FRANCISCO BRAVO: Aristóteles: Entre la Ética del Bien y la Ética de la Vida Buena • MARCELO BOERI: “La memoria lo es de lo que ya ocurrió”: memoria, tiempo y acción en Aristóteles • LAURA FEBRES-CORDERO y JAVIER AOIZ: Aportes de las obras biológicas de Aristóteles a la teoría de las facultades del alma • MARIO DI GIACOMO: La razón aristotélica acotada por la gloria de la Iglesia. Una lectura de *De regimine christiano* de Jacobo de Viterbo • GABRIELA SILVA C.: El vínculo felicidad-virtud enraizado en una teoría funcional: las coincidencias entre Platón y Aristóteles • MARCEL CHÁVEZ: Teoría modal aristotélica: temporalidad, necesidad y contingencia • LUCIANO GARÓFALO: La teoría aristotélica de las pasiones en la Retórica: el caso de *phóbos* • ADRIANA ROMERO: Interpretaciones de la ética aristotélica: particularismo y universalismo • **RESEÑAS** • NOWYS NAVAS: Apuntes de ética aristotélica.

**Nº 52 REFLEXIONES REPUBLICANAS MULTIDISCIPLINARIAS.**

• **PRESENTACIÓN** • JORGE MACHADO: Destellos de libertad • **ARTÍCULOS** • JORGE MACHADO: ¿Somos realmente libres? • ANDRÉS ROSLER: El lugar de la virtud en el discurso republicano clásico • CAROLINA GUERRERO: Idea de Buen Gobierno y Contingencia de la Libertad • ERIK DEL BUFALO: Vida desnuda y sacrificio en Venezuela. Una lectura de la resistencia civil desde Giorgio Agamben • FERNANDO FERNÁNDEZ: Estado Dual: La justicia penal en Venezuela bajo el derecho penal del enemigo. Análisis de una realidad que afecta los derechos humanos • MARÍA EUGENIA CISNEROS: La Desobediencia Civil: Una Perspectiva Filosófica • EDGAR BLANCO CARRERO: El Ser-Militar en la Nueva Venezuela Republicana • LEO PARRA

CARBONELL: Una Aproximación Crítica al Argumento Ontológico y al Argumento Cosmológico Leibniziano.

**Nº 53 EDICIÓN PLURITEMÁTICA.**

• **NOTA EDITORIAL** • NOWYS NAVAS • JESÚS BACETA: Sobre la ontología de la lógica modal. La reforma metafísica de Kripke. Breve manual de semántica • MARIO DI GIACOMO: Ética vs ontología según Emmanuel Levinas: El vínculo deconstructivo entre el Decir y lo Dicho • MARÍA GUADALUPE LLANES: Introducción a la filosofía y a la ética de Maimónides • JULIÁN MARTÍNEZ: Filosofía del teatro • NÉSTOR RODRÍGUEZ: La cruzada de Putnam contra *La Dicotomía Hecho/Valor*: Entre la inevitabilidad de su desplome y la edificación de una concepción alternativa • GABRIELA SILVA: La tesis del placer-repleción como elemento articulador de la psicología platónica del placer a partir de *Gorgias*, *República* y *Filebo* • MARIO DI GIACOMO: Reseña: Filosofía en la Ciudad. Alfredo Vallota y Lucía Dao (Comp.) • LEOPOLDO MÁRQUEZ: Heymanniana: La filosofía como reflexión cruzada y su carácter no teórico y antisistemático • ARGENIS PARELES: Encontrando nuestro lugar a través del sentimiento o cómo salir del laberinto • JULIO PUENTES: Dos formas inteligibles de la libertad.

**Nº 54 RENÉ DESCARTES. CERTEZAS DE LA MENTE.**

• **PRESENTACIÓN** • LORENA ROJAS PARMA: In Memoriam • LUIS CASTRO: Descartes’s Embodied Minds • MARIO DI GIACOMO: Michel Henry, lector de las *Meditaciones: At certe videre videor* • JORGE MACHADO: De la duda de todos al Dios engañador, o de cómo Dios fundamenta el conocimiento de la

totalidad en Descartes • YELITZA RIVERO: El Racionalismo Cartesiano y Las Ideas • ALFREDO VALLOTA: Descartes y la Política • DAVID DE LOS REYES: Nicolás de Cusa: el distanciamiento del arte como imitación de la naturaleza • GABRIELA SILVA: La Justicia de la República de Platón como virtud de la adecuada diferencia funcional y principio constitutivo de la acción organizada • SANDRA PINARDI: Presentación a *El puente roto* • DINU GARBER: G. W. Leibniz • Homenaje a Dinu Garber: últimas expresiones de su pensamiento.

# apuntes filosóficos

# 54

Vol. 28 No. 54



latindex



Dinu Garber

Lorena Rojas Parma

Luis Castro

Mario Di Giacomo

Jorge Machado

Yelitza Rivero

Alfredo Vallota

David De Los Reyes

Gabriela Silva

Sandra Pinardi