

LA IDEA EN DESCARTES

I. LOS DOS SENTIDOS DE LA IDEA.

1. *La idea en sentido amplio.*

Para evitar equívocos, es menester empezar por decir que no siempre el vocablo *idea* tiene una misma significación en la terminología cartesiana. Y es que, en efecto, son varias las acepciones que a la idea pueden asignarse. Si se hace caso omiso de la consideración del término *idea*, entendido como el movimiento corporal del que depende la sensación¹, esas acepciones cabe recogerlas sustancialmente en dos o, si se quiere, en tres: sentido amplio y sentido estricto (que puede ser a su vez más o menos estricto). Y la acepción amplia y estricta de una palabra se diferencian en que el sentido amplio no contiene todo lo que el sentido estricto encierra, sino solamente parte. Pero esto no acontece únicamente con la voz *idea*, sino con cualquier término. Y tiene que ser así. El sentido amplio, en efecto, es como lo genérico, mientras que el sentido estricto es como lo específico; en consecuencia, algo más ha de añadir lo segundo a lo primero.

1. Cf. *Traité de l'homme*; AT, XI, 176-177. Las citas de Descartes están tomadas de *Œuvres de Descartes*, publicadas por Ch. Adam y P. Tannery (Paris, Vrin, 1964-1974). AT significa, pues, la edición; sigue luego un número en caracteres romanos, que indica el volumen, y otro en caracteres arábigos, que señala la página.

En primer lugar, la acepción amplia. El empleo del término en este sentido es nuevo, y viene a corresponder a la conciencia, aunque a una determinada especie de conciencia. En efecto, para TOMÁS DE AQUINO la conciencia psicológica (el acto de conocimiento que nos da cuenta del propio yo o de sus propios actos) es de dos tipos: la que acostumbra a llamarse *conciencia concomitante* y la *reflexión* propiamente dicha. ¿Cómo describe esos dos modos de conciencia?².

Cualquier acto de conocimiento o de apetición versan sobre un objeto, del que se tiene un conocimiento esencial, es decir, del que se conoce una determinación, una nota, cualquiera que ella sea, pudiendo, por tanto, ser término del conocimiento sensorial o del conocimiento intelectual. Por lo demás, esa esencia es actualizada en una representación, en una semejanza, esto es, se tematiza u objetiva.

Pero también es verdad que todo acto de conocimiento o de apetición proceden del sujeto en el que se dan, en el que enraízan. Merced a esto, a todo acto de conocimiento y a todo acto de apetición acompaña o va anejo un acto de conocimiento de ese conocimiento y de esa apetición; al mismo tiempo que se conoce un objeto, se conoce el acto mismo de conocimiento y al mismo tiempo que se apetece algo, se conoce el acto mismo de apetición, pues no se puede conocer sin saber que se conoce, ni se puede apeteer sin saber que se apetece (se trata del apeteer ilícito, claro es, no del natural). Pero este conocimiento que se tiene del propio conocer y del propio apeteer está afectado de una fisonomía singularísima. Es ésta: no se está ante un conocimiento esencial, sino ante un conocimiento existencial; no se conocen cuáles son las notas, cuáles son las determinaciones del acto de conocimiento o del acto de apetición, sino que se aprehende lo que acon-

2. Cf. GARCÍA LÓPEZ, J., *La conciencia psicológica en Santo Tomás de Aquino: De homine*. Acta VII Congressus Thomistici Internationalis (Roma, Officium libri catholici, 1972) 153-157.

tece en mí, si se da o no en mí un conocimiento o una apetición. Ahora bien, esta captación de su existencia lo que no me proporciona es una representación de ellos, sino únicamente su vivencia. Esa es la conciencia concomitante: la constatación, no mediante una representación, sino en virtud de una experiencia, de que existen o no en mí un conocimiento o una apetición.

Otro es el caso de la conciencia refleja o reflexión propiamente dicha. Debido a ella se conoce cualquier acto de conocimiento anterior o cualquier acto anterior de apetición. Ahora bien, ese ulterior conocimiento que se tiene de un conocer o apetecer previos no es existencial, sino esencial. Por lo demás, esos actos de conocimiento y de apetición son ahora actualizados en una representación, en una semejanza.

Pues bien, lo que DESCARTES entiende por idea en sentido lato es la conciencia. Pero aun estando de acuerdo en que la idea sea, en esa acepción, la conciencia, el asunto se complica al intentar precisar la clase de conciencia que la idea, en sentido amplio, sea. A mi entender, la acepción amplia de la idea se identifica con la conciencia, pero no con la que es refleja, sino con la que es concomitante. Lo cual quiere decir que, según esta interpretación, las notas de toda idea en sentido lato han de ser estas dos: una, la captación de que se da en mí, de que existe en mí un determinado acto, y otra, que la aprehensión de ese acto no se actualiza en una representación, no es una aprehensión objetiva o temática, sino que se vive o experimenta su existencia o inexistencia, es una aprehensión inobjetiva o atemática.

En primer lugar, en el sentido que nos ocupa, la idea es el conocimiento de que se da en mí un pensamiento; mejor aún, es pensamiento sin más.

En efecto, el pensamiento puede ser asumido desde dos perspectivas: consiste la primera en enfocarlo en tanto que pensamiento (dimensión genérica o común) y la segunda en considerarlo en tanto que tal o cual pensamiento (dimensión específica o propia).

La gama de los pensamientos en tanto que tales o cuales pensamientos es muy extensa. A ello se refiere repetidamente DESCARTES. Basten estos dos textos:

«Así, todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos son pensamientos»³.

«Y así no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es aquí lo mismo que querer»⁴.

Cabe, sin embargo, reducir todos estos pensamientos a dos grandes grupos: los actos del entendimiento (*perceptio*) y los actos de la voluntad (*volitio*). DESCARTES razona así esta clasificación:

«Porque todos los modos de pensar que experimentamos en nosotros pueden referirse a dos generales: uno de ellos es la percepción o la operación del entendimiento; el otro, la volición u operación de la voluntad. Pues el sentir, el imaginar y el puro entender son sólo diversos modos de percibir; como también desear, sentir aversión, afirmar, negar, dudar son diversos modos de querer»⁵.

Así delimitado, lo esencial del pensamiento en tanto que tal o cual pensamiento es el ser un acto que versa sobre un objeto. Es verdad que la percepción y la volición, aunque versan sobre un objeto, cada una lo hace a su manera: así en la percepción su relación al objeto es una relación representativa; en la volición, además de esa relación representativa, hay algo más, que DESCARTES, pese a la objeción de HOBBS, no acertó a precisar⁶. Pero cualesquiera que sean las concreciones que en cada caso convenga establecer, lo esencial del pensamiento en tanto que tal o cual pensamiento es versar sobre un objeto. Eso es lo que constituye su dimensión propia o específica.

3. *Responsiones II*; AT, VII, 160.

4. *Principia philosophiae*, I, 9; AT, VIII-1, 7.

5. *Principia philosophiae*, I, 32; AT, VIII-1, 17.

6. *Cf. Responsiones III*; AT, VII, 182-183.

Ahora bien, ese acto que versa sobre un objeto se produce en mí; por producirse en mí, va acompañado o lleva anejo un conocimiento de su existencia en mí, que es lo esencial del pensamiento como pensamiento. Eso es lo que constituye su dimensión común o genérica:

«Con el nombre de pensamiento entiendo todo lo que se produce en nosotros, estando conscientes, en tanto que hay en nosotros conciencia de ello» 7.

Tal conocimiento no es, sin embargo, un conocimiento cualquiera. Se requiere ceñirlo al área del conocimiento *inmediato*. Porque sólo si ese conocimiento es inmediato puede ser calificado, sin equívocos, de pensamiento:

«Con el nombre de pensamiento abarco todo aquello que de tal modo está presente en nosotros que somos inmediatamente conscientes de ello» 8.

Con este requisito DESCARTES destierra del ámbito del pensamiento, utilizando una terminología de la Escuela, los actos imperados, que así es como se conoce a los actos que realiza una facultad en tanto que movida por otra; pero tan sólo unos ciertos actos imperados, no todos. Porque, aunque movida por otra, los actos que proceden de una potencia de suyo consciente no parece que hayan de ser privados de su índole de pensamientos. Hay, sin embargo, actos imperados, cuya producción ha de cargarse en el haber de potencias no conscientes de suyo, como son las potencias motoras o potencias ejecutivas externas. Sea ejemplo un acto voluntario cualquiera, pongo por caso, el de caminar. Si se entiende del caminar que se cumple con el cuerpo, ha de quedar fuera del ámbito del pensamiento; pero no ocurre lo mismo, si se entiende de la conciencia misma que acompaña al querer caminar. Es lo que DESCARTES propone con la siguiente explicación:

7. *Principia philosophiae*, I, 9, AT, VIII-1, 7.

8. *Responsiones II*; AT, VII, 160.

«Pero he añadido inmediatamente, para excluir aquellas cosas que se derivan de éstas, por ejemplo, el movimiento voluntario tiene al pensamiento como principio, pero él no es pensamiento»⁹.

El pensamiento *qua* pensamiento es, pues, la captación inmediata de que existe en mí un acto, que se orienta a su objeto. Ahora bien, para DESCARTES el pensamiento en tanto que pensamiento es idea. DESCARTES da, en efecto, una definición de idea, cuyos ingredientes son los del pensamiento considerado como pensamiento. Según esta definición hay en mí unos determinados actos que están vertidos hacia sus respectivos objetos; al mismo tiempo que esos actos se orientan a sus objetos, hay de ellos, de los actos, un conocimiento inmediato; un conocimiento inmediato de la existencia en mí de mis actos. Todo ello, si bien se mira, se puede leer en los dos textos que siguen:

«Advierto que tomo el nombre de idea por todo aquello que es inmediatamente percibido por la mente, de suerte que, cuando quiero y temo, dado que al mismo tiempo percibo que quiero y que temo, enumero entre las ideas la volición misma y el temor»¹⁰.

«Tenemos ideas no sólo de todo lo que está en nuestro intelecto, sino también de todo lo que está en nuestra voluntad. Porque no podríamos querer nada, sin saber que lo queremos, ni saberlo más que por una idea; pero yo no afirmo que esta idea sea diferente de la acción misma [de querer]»¹¹.

Según esto, la acepción amplia de la idea coincide con la primera de las notas de la conciencia concomitante. Pero eso es sólo la mitad de la cuestión; la otra mitad es la referente a la segunda nota de ese modo de conciencia, a saber, aquélla según la cual la existencia de nuestros propios actos no se conoce o actualiza en una

9. *Ibidem*.

10. *Responsiones III*; AT, VII, 181.

11. *Lettre à Mersenne*, 28 janvier 1641; AT, III, 295.

representación, sino que se vive o experimenta; no se conoce de modo objetivo o temático, sino inobjetivo o atemático, precisamente por eso de manera indirecta. Únicamente si esto segundo se cumple, sería justa o cabal la ecuación de la idea en sentido amplio con la conciencia concomitante.

Pero no es fácil demostrar que en DESCARTES esto sea así. Porque sería excesivo sostener que nuestro autor afirma de manera expresa la distinción entre lo actualizado mediante una representación y lo actualizado merced a una vivencia o experiencia, entre lo objetivo o temático y lo inobjetivo o atemático; tan excesivo como decir que niega su singularidad, su diferencia. Que yo sepa, ningún texto permite decidir ni lo uno ni lo otro.

Cabe, con todo, deducirlo. En efecto, la percepción y la volición pueden ser consideradas en su aspecto genérico y en su aspecto específico. Tomadas desde el punto de vista común (como pensamientos) se reducen a ser el conocimiento de que existe en mí una percepción y una volición. Enfocadas desde el punto de vista propio (en tanto que tal o cual pensamiento) ambas dicen relación a sus respectivos objetos, que en el caso de la percepción es una relación representativa y en el de la volición es una relación representativa y algo más.

Esto sólo puede significar una cosa: si en su índole específica la percepción es representación y la volición supone eso y algo más, en su carácter genérico la mencionada representación ha de ser ajena a la percepción y a la volición. Si no fuera así, la doctrina cartesiana se vería sometida a un serio reparo: el que consiste en mantener la falta de distinción entre la dimensión común y propia de la percepción y de la volición. Por eso, si se quiere evitar tal incongruencia, hay que concluir que el conocimiento existencial que acompaña o va anejo a toda percepción y a toda volición es un conocimiento vivido o experimentado, un conocimiento inobjetivo o atemático; y en su virtud, parece que debe ser, aunque DESCARTES no lo diga, un conocimiento indirecto o implícito, porque lo

directo o explícito es el objeto al que tales actos están orientados. De ahí que si quedó establecido que el pensamiento *qua* pensamiento o conocimiento existencial es idea en sentido amplio, como quiera que ese pensamiento o conocimiento comporta el modo de actualización indicada, también esto, que es la segunda nota de la conciencia concomitante, constituye la idea en la acepción que nos ocupa.

Resumiendo lo que se lleva dicho, lo esencial consiste en estas cosas: 1.^a, la idea en su acepción amplia es el pensamiento como pensamiento o conocimiento existencial de los propios actos; 2.^a, ese pensamiento o conocimiento es una vivencia o experiencia; 3.^a, esas dos notas son las que convienen a toda conciencia concomitante, y de ahí que se pueda y se deba concluir que, en esa acepción, la idea es conciencia concomitante.

2. *La idea en sentido estricto.*

Todo el problema se reduce ahora a considerar la índole propia o específica de la percepción, que acaba de ser caracterizada como una relación representativa. Pues bien, eso es lo que justamente constituye la idea en sentido estricto o propio:

«Entre estos [pensamientos] algunos son como imágenes de las cosas, y sólo a estos conviene propiamente el nombre de idea, como cuando pienso un hombre o una quimera o el cielo o Dios»¹².

La idea en sentido estricto es, pues, representación. Para TOMÁS DE AQUINO esa representación no es el acto de conocer, sino lo producido por el acto de conocer. La representación se comporta así respecto del acto de conocer como lo producido respecto de la acción productiva,

12. *Meditationes*, III; AT, VII, 37.

como el efecto respecto de la acción causal. Por eso, así como el efecto difiere realmente de la acción causal, así también la representación difiere realmente del acto de conocer. Pero ésta no es la tesis de DESCARTES. El es de la opinión de que la representación no es lo manifestado por el acto de conocer, no es lo expresado por el conocimiento sino el acto de conocer mismo, el mismo conocimiento.

Ahora bien, la afirmación de que la idea en sentido estricto es una representación que no difiere realmente del acto de conocer es capaz de una doble versión, según que la representación no sea en modo alguno sensible o sea sensible:

«Es la manera de concebirlas, la que establece la diferencia; de modo que todo lo que concebimos sin imagen [en el sentido concreto de esta palabra] es una idea sólo del espíritu y todo lo que concebimos con imagen es una idea de la imaginación»¹³.

Según esto, podemos estar ante una representación intelectual, y así nos las habemos con una idea intelectual, o ante una representación sensible, y así nos las habemos con una idea sensible. Por eso cabe que el sentido estricto de la idea sea a su vez más o menos estricto: se trata de la idea en su más estricta acepción, cuando la representación es intelectual; pero si la representación es sensible, se trata de la idea en una acepción menos estricta. Examinaré sucesivamente los dos casos.

No puede decirse que llamar idea a la representación intelectual humana sea algo absolutamente nuevo. Ya lo había hecho TOMÁS DE AQUINO. Lo que sucede es que TOMÁS DE AQUINO, y con él la mayoría de los escolásticos, prefiere llamar idea a una determinada representación intelectual, a un determinado concepto formal. Porque para él no todo concepto formal es idea. Para que lo sea, es menes-

13. *Lettre à Mersenne*, juillet 1641; AT, III, 395.

ter añadir que el concepto formal no ha de ser un concepto formal especulativo, esto es, una representación intelectual que se ordena esencialmente al conocimiento de lo que es; ha de ser un concepto formal práctico, o sea, una representación intelectual que se refiere esencialmente al conocimiento de lo operable, al conocimiento de algo por hacer.

Pero ni siquiera esto es suficiente. Porque el concepto formal práctico puede ser de dos especies: práctico-activo y práctico-productivo. El concepto práctico-activo es aquella representación intelectual que se ordena esencialmente al conocimiento de algo por hacer, pero de suerte que ese algo por hacer sea la acción humana, la *praxis* aristotélica, objeto de la ética. Por su parte, el concepto práctico-productivo es aquella representación intelectual que, aun cuando también se ordene esencialmente al conocimiento de algo por hacer, ese algo por hacer es ahora la producción humana, la *poiesis* aristotélica, objeto del arte o técnica. Pues bien, es a este último concepto formal, al práctico-productivo, al que TOMÁS DE AQUINO denomina *idea*, pero además *exemplar*, *forma exemplaris*, *forma operativa*.

Con todo, TOMÁS DE AQUINO, y en general la propia Escuela, acostumbran a reservar el término *idea* más bien para el orden divino, al menos cuando quieren hablar de una manera muy propia. Aquí, la idea divina de todas y cada una de las criaturas es la esencia misma de Dios. Mas no una consideración de la esencia en sí misma, sino aquella consideración por la que Dios se tiene así propio, a su esencia, como término de conocimiento. Y aun entonces, el término del conocimiento que Dios tiene de su esencia no es la esencia *qua* esencia, sino ésta en tanto que imitable por todo aquello que la participa. Por tanto, la esencia divina, vista por Dios como un ejemplar a cuya semejanza todas las cosas son creables, eso es lo que los escolásticos, la mayoría, llamaron *ideas divinas*.

Para su doctrina de la idea intelectual humana DES-

CARTES cuenta, pues, con dos concepciones que puede utilizar: una de orden humano, y otra, de orden divino. Sin embargo, él mismo dice que vincula su doctrina al orden divino, cuando escribe:

«Y he usado este nombre [idea], porque ya había sido frecuentemente empleado por los filósofos para significar las percepciones de la mente divina, aunque no reconozcamos en Dios ninguna fantasía; y no tenía otro mejor»¹⁴.

Si DESCARTES ligara la idea intelectual humana a la concepción de la idea intelectual humana de TOMÁS DE AQUINO, entonces aquélla habría de tener los caracteres de ésta: 1.º, ser una representación; 2.º, una representación intelectual, aunque no puramente intelectual, sino en relación con la sensibilidad, en conexión estrecha con ella; 3.º, así entendida, la representación intelectual lo sería de lo operable en tanto que producible.

Pero al asociar la idea intelectual humana a la concepción que TOMÁS DE AQUINO tiene de la idea intelectual divina, la primera ha de envolver las notas de la segunda: 1.º, ser una representación; 2.º, una representación intelectual, pero de suerte que para ella ser intelectual sea ser puramente intelectual; 3.º, una representación puramente intelectual de lo operable en tanto que producible. En consecuencia, la idea intelectual humana es una representación intelectual que, aunque sea humana, tiene, por una parte, la índole puramente intelectual de las ideas divinas y, por otra, la tendencia (que comparte con las ideas sensibles) a devenir modelo o ejemplar.

Si no puede decirse que llamar idea a la representación intelectual humana sea algo totalmente nuevo, en cambio, que yo sepa, es inédito nombrar idea a la representación sensible. Esta manera de hablar, de la que por cierto el empirismo hace un amplio uso, aparece ya en DESCARTES a partir de la XII de las *Regulae ad directio-*

14. *Responsiones III*; AT, VII, 181.

nem ingenii, significando cualquier representación sensible, sea una representación sensible perteneciente al conocimiento sensorial interno o al conocimiento sensorial externo; si bien ha de advertirse que en ocasiones, como se verá en su momento, reserva el nombre de ideas *sensibles* para aquellas representaciones sensibles que cartesianamente son sentimientos.

Pero aunque a las representaciones sensibles quepa llamarlas ideas, DESCARTES se opone a que sólo las representaciones sensibles sean ideas. Porque ello sería avenirse al parecer de los que se resisten a admitir un conocimiento de orden intelectual esencialmente diferente del conocimiento de orden sensorial. Únicamente en tales condiciones podría la idea identificarse con la representación sensible. A quien así procede, le dirige DESCARTES estas palabras:

«Temo que él sea de los que creen que no pueden concebir una cosa, cuando no se la pueden imaginar, como si no hubiera en nosotros más que esta sola manera de pensar y de concebir»¹⁵.

Pero DESCARTES no es de esa opinión. Por eso, hay que decir, si se quiere hablar con DESCARTES, que las ideas sensibles son también ideas, pero éste *también* significa sencillamente que no sólo ellas; las ideas sensibles no monopolizan la idea:

«Pretende [Hobbes] que por el nombre de idea se entiende aquí sólo las imágenes de las cosas materiales pintadas en la fantasía corporal; y supuesto eso le es fácil probar que no puede haber ninguna idea propia del ángel ni de Dios»¹⁶.

«Pero si se toma el nombre de idea de la manera que he dicho muy expresamente que lo tomaba, sin excusarse en el equívoco de aquellos que lo restringen a las solas imágenes de las cosas materiales que se forman en la imaginación, le

15. *Lettre à Mersenne*, juillet 1641; AT, III, 393.

16. *Responsiones III*; AT, VII, 181.

será fácil reconocer que por la idea de Dios no entiendo otra cosa que lo que todos los hombres suelen entender, cuando hablan de él» 17.

La idea puede, por tanto, ser intelectual o sensible. Pero en cualquier caso, sea intelectual o sensible, es representación. Pues bien, la idea así definida entraña un doble aspecto, como lo entraña también la representación en TOMÁS DE AQUINO. En efecto, para el de AQUINO la representación puede ser vista desde dos perspectivas: consiste la primera en enfocarla por relación al sujeto en el que se da y del que procede, y la segunda, en referirla a lo que se conoce. Desde el primer punto de vista, la representación es una cierta realidad, una cierta cosa perteneciente al orden accidental, concretamente a la cualidad. Desde el segundo punto de vista, la representación es, por decirlo así, representación de lo que se conoce; es la representación como representación.

Pues bien, algo semejante acontece con la idea cartesiana. También ella puede ser mirada desde dos lados. Y esto tanto si se está ante una idea intelectual como si se está ante una idea sensible. Con todo, voy a referirme aquí únicamente a la idea intelectual; añadiendo que lo que se diga de ella se aplica igualmente a la idea sensible, hechas cuando procedan las convenientes salvedades.

Esos dos aspectos de la idea son la idea tomada *materialiter* y *obiective*; o como *realitas formalis* y *realitas obiectiva*; o *materialiter* y *formaliter*. Pero, aun cuando DESCARTES emplea tres denominaciones (material, formal y objetiva) se equivocaría quien pensara que las tres denominaciones indican otros tantos aspectos en la idea. Lo que sucede es que, cuando contrapone formal y objetivo, lo formal no es sino lo material; y cuando contrapone la consideración material y la consideración formal, lo formal no es entonces más que lo objetivo. Lo formal tiene,

17. *Lettre à Mersenne*, juillet 1641; AT, III, 393. *Lettre à Clerselier*, 12 janvier 1646; AT, IX-1, 209.

pues, según el contexto, dos significaciones: una equivalente a material, y otra, a objetivo. Muchos de los equívocos que juegan con frecuencia en este asunto tienen precisamente esa raíz. Es lo que le sucede a aquellos intérpretes, entre los cuales se cuenta S. RÁBADE ROMEO, para los que la realidad de las ideas puede ser asumida materialmente, formalmente y objetivamente, pero de suerte que cada una de esas consideraciones sean tres aspectos distintos¹⁸. Sin embargo, a mi entender, el propio DESCARTES se encarga de desmentirlo. Léanse estos tres textos en los que se mencionan, respectivamente, las contraposiciones entre lo material y lo objetivo, lo formal y lo objetivo, lo material y lo formal:

«En la palabra idea hay un equívoco, pues puede ser tomada o materialmente por una operación del entendimiento [...] u objetivamente por la cosa representada por esa operación»¹⁹.

«La naturaleza de la idea misma es tal que no requiere de suyo ninguna otra realidad formal, exceptuada aquélla que recibe de mi pensamiento, del cual es un modo. Ahora bien, que esta idea contenga esta o aquella realidad objetiva más bien que otra, esto sin duda ha de deberse a alguna causa»²⁰.

18. Cf. *Descartes y la gnoseología moderna* (Madrid, G. del Toro, 1971) 95. Cualquiera podría pensar que el fundamento está en distinguir entre la representación (aspecto formal) y lo representado (aspecto objetivo). Ciertamente cabe distinguir entre la representación y lo representado, con tal de que lo representado se tome en su existir real. Mas si lo representado se entiende en su existir objetivo, la distinción no es posible. Y es que lo representado en su existir objetivo es a la par y sin distinción alguna la representación. Sin embargo, sería excesivo decir que este razonamiento es válido; tan excesivo como negar que lo sea. En realidad la vacilación está en el sentido pasivo o activo que se confiera a la representación. Si a la representación se la ve pasivamente (como lo representado) se identifican la representación y lo representado en su ser objetivo. Pero la identificación no se da, si la representación se toma activamente (como el acto de representar) según quiere el propio Descartes. Hay, pues, una inconsecuencia: por un lado no se admiten más que dos especies de realidad en las ideas, pero por otro se mantiene el punto de vista activo de la representación. La vacilación ha de cargarse, por tanto, en el haber del propio Descartes.

19. *Meditationes*, praefatio; AT, VII, 8.

20. *Meditationes*, III; AT, VII, 41.

LA IDEA EN DESCARTES

«Porque siendo las ideas mismas ciertas formas, y no estando compuestas de materia alguna, siempre que se consideran en cuanto representan algo, no se toman materialmente, sino formalmente, mientras que si se las considera no en cuanto representan esto o aquello, sino en cuanto son operaciones del entendimiento, entonces se podría decir que se las toma materialmente»²¹.

Según DESCARTES la idea tiene, por tanto, dos facetas, pero exclusivamente dos, que cartesianamente se llaman material y objetiva, o realidad formal y realidad objetiva, o material y formal.

En su aspecto material (o formal, si formal se opone a objetivo) la idea es un modo del atributo pensamiento, como la figura es un modo del atributo extensión. Pensamiento y extensión son atributos, porque estamos ante algo que se le atribuye a la sustancia, pero que se atribuye de manera necesaria, ya que lo atribuido no es sino la esencia de la sustancia pensante y de la sustancia extensa. Pero cabe a su vez que el atributo pensamiento y el atributo extensión sean objeto de nuevas atribuciones, que no son ya necesarias sino contingentes. Para esas atribuciones es para las que DESCARTES acostumbra a reservar el nombre de modo. Así, los modos del pensamiento pueden ser varios, pues les cabe revestir la forma de percepción y la forma de volición; y también pueden ser varios los modos de la extensión, ya que ésta puede adoptar la forma de extensión cuadrada o la forma de extensión circular. Los modos en su acepción estricta no son, pues, más que modificaciones del atributo correspondiente. En consecuencia lo presuponen siempre. Y así como la percepción y la volición presuponen el pensamiento, ya que no son sino maneras o modificaciones suyas, así también lo cuadrado y lo circular presuponen la extensión, porque no son más que maneras de extensión o modificaciones suyas.

21. *Respuestas IV*; AT, VII, 232.

Desde este ángulo, como *modi cogitandi*, no hay diferencia entre mis ideas, al menos la diferencia no es grande. Se puede decir que no hay diferencia entre ellas en cuanto son modos de pensar, pero en cuanto son ciertos modos de pensar hay alguna diferencia, que, por consistir en que una idea puede ser reconocida sin otra, no es grande. Así, por usar un ejemplo de DESCARTES, la idea de sustancia no es más o menos idea que la de accidente, ni la idea de sustancia infinita es más o menos idea que la de sustancia finita, aun cuando modalmente difieran. Esa equivalencia es insistentemente reiterada por DESCARTES:

«En cuanto estas ideas son sólo ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas ninguna desigualdad, y todas me parecen proceder de mí de igual manera»²².

«Considerando ulteriormente las ideas que tenemos en nosotros, vemos que, en cuanto son ciertos modos de pensar, no difieren mucho entre sí»²³.

Justo porque nos las habemos con una realidad que como modo del pensamiento se da en mí, estamos ante algo que se hace presente de manera concomitante, ante la acepción amplia de la idea. Si bien, para que esta aserción sea del todo exacta, hay que añadir que la idea en sentido amplio y la dimensión material en cuestión o dimensión material de la percepción no se cubren plenamente o sin residuos. Porque si toda idea en sentido lato se cierne sobre cualquier modo de pensamiento, por lo mismo también sobre la dimensión material perceptiva, sin embargo, la idea en sentido amplio no se agota en esa dimensión material de la percepción; la dimensión material de la percepción comporta siempre la acepción amplia de la idea, pero la acepción amplia de la idea excede la dimensión material de la percepción. Pero hecha esta salvedad, debe afirmarse que la dimensión material de la idea en sentido estricto es idea en sentido amplio.

22. *Meditationes*, III; AT, VII, 40.

23. *Principia philosophiae*, I, 17; AT, VIII-1, 11.

Ahora bien, la idea no es sólo *modus cogitandi*. Y es que las ideas, además de esa realidad, tienen otra, la realidad objetiva (o formal, si formal se opone ahora a material). ¿Qué entiende DESCARTES por *realitas obiectiva*?

Las cosas, cuando están siendo entendidas, se ven afectadas de un peculiar modo de existir, al que DESCARTES, siguiendo una terminología clásica, denomina existir objetivo. A ello alude el autor, cuando escribe:

«Existir objetivamente en el entendimiento no significa más que existir en el entendimiento a la manera como los objetos suelen existir en él [...]. De suerte que la idea del sol es el sol mismo existiendo en el entendimiento, no formalmente como en el cielo, sino objetivamente, esto es, al modo como los objetos existen en el entendimiento»²⁴.

Pero ¿qué quiere decir existir objetivamente? Para DESCARTES existir objetivamente es, por de pronto, existir por representación, entendiendo la representación como representación; y así, en la traducción francesa de sus obras a la palabra *objetivamente* DESCARTES suele añadir o por *representación*.

Se debe decir, pues, que la realidad objetiva de la idea es la entidad de la cosa en cuanto existe objetivamente o por representación:

«Entiendo por realidad objetiva de la idea la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto está en la idea; y de igual modo puede decirse perfección objetiva o artificio objetivo, etc. Porque todo lo que percibimos en los objetos de las ideas está objetivamente en las ideas mismas»²⁵.

De ahí nace la definición de la idea que DESCARTES recuerda en un texto de las *Respuestas a las primeras objeciones*, las que le envió CATERUS, y en aquella célebre nota marginal que añade a la edición latina del *Discurso del método*:

24. *Responsiones I*; AT, VII, 102.

25. *Responsiones II*; AT, VII, 161.

«He escrito que la idea es la misma cosa pensada en cuanto existe objetivamente en el entendimiento»²⁶.

«Hago notar que en este lugar y en cualquiera de los siguientes tomo generalmente el nombre de idea por toda cosa pensada en cuanto sólo tiene un cierto ser objetivo en el entendimiento»²⁷.

Desde este punto de vista, las ideas son muy diversas. Porque si consideradas en cuanto ciertos modos de pensamiento no hay gran diferencia entre la idea de sustancia y la idea de accidente, entre la idea de sustancia infinita y la idea de sustancia finita, en su realidad objetiva o en cuanto representaciones revisten gran diversidad. Y así, continuando con los ejemplos de DESCARTES, la idea de sustancia contiene objetiva o representativamente mucha más realidad que la del accidente, como la de sustancia infinita contiene más que la de sustancia finita. Por eso puede decir nuestro autor:

«En cuanto una [idea] representa una cosa y otra representa otra, es evidente que son muy diferentes entre sí»²⁸.

Pero esto no es lo más peculiarmente cartesiano de la realidad objetiva. Porque la realidad objetiva reviste una novedad que nada tiene que ver con el *esse obiectivum* de la Escuela, al menos tal como lo concibe TOMÁS DE AQUINO. Dice, en efecto, DESCARTES que la realidad objetiva es algo real, *reale aliquid*²⁹. Por serlo, nada tiene que ver con el ente de razón, pues éste, como *fictum* mental, no sólo no tiene una dosis menor de realidad o una índole real más imperfecta que la que tiene el ente real extramental, sino que no tiene ninguna. Pero tampoco es la suya la realidad de un ente real extramental. Mas de ahí no se deduce que sea pura nada, nada de realidad:

26. *Responsiones I*; AT, VII, 102.

27. *Dissertatio de methodo*, IV; AT, VI, 559.

28. *Meditationes*, III; AT, VII, 40.

29. *Responsiones I*; AT, VII, 103.

LA IDEA EN DESCARTES

«Esta manera de existir [las cosas en el entendimiento] es ciertamente mucho más imperfecta que aquélla por la cual las cosas existen fuera del entendimiento, pero no por eso es pura nada»³⁰.

De ahí que le asistan motivos a muchos intérpretes de DESCARTES para asegurar que en la doctrina cartesiana la realidad objetiva es una realidad menor que la realidad extramental de la cosa, pero con toda realidad, con lo cual parece establecerse una especie de continuidad entre la realidad de la cosa extramental y la realidad de la idea; lo objetivo es objetivo, pero también real, aunque sea la suya una realidad *sui generis*, porque es aquel existir real disminuido o minorado que acompaña a la cosa, cuando ésta se da en el entendimiento³¹.

Todo ello es, sin duda, muy poco compatible con una explicación que, como la de TOMÁS DE AQUINO, no admite una modalidad de existencia real intermedia entre la existencia real extramental y la existencia mental; entre lo real y lo mental no hay término medio. Por eso, para él jugar con tal suposición no solamente es innecesario, sino también intrínsecamente imposible. Tal es, en sustancia, la objeción de CATERUS³². Y se comprende fácilmente, pues CATERUS representa aquí el parecer de la escuela tomista.

Ocurre, sin embargo, que, aun cuando la concepción cartesiana de la realidad objetiva no sea en absoluto tomista, sí es escolástica. En efecto, antecedentes de esta teoría se encuentran en algunos autorizados exponentes

30. *Ibidem*.

31. Cf. ALQUIÉ, F., *Œuvres philosophiques de Descartes* (Paris, Garnier Frères, 1967) II, 521, nota 1. GILSON, E., *Discours de la méthode. Texte et commentaire* (Paris, Vrin, 1947) 321. VILLORO, L., *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (México-Buenos Aires, Fondo Cultura Económica, 1965) 130-132. WAGNER, H., *Realitas obiectiva: Zeitschrift für philosophische Forschung* XXI (1967) 332.

32. Cf. *Objectiones I*; AT, VII, 93-94.

de la Escuela, como J. DUNS ESCOTO. Así se ha hecho ver ya hace años³³.

En efecto, DUNS ESCOTO, aparte del *esse simpliciter* o *esse verum*, que es el que afecta a las cosas extramentalmente consideradas, distingue otros dos tipos de ser: el *esse obiectivum* o *esse cognitum*, del que las cosas se invisten en tanto están siendo objeto de conocimiento, y el *esse possibile*, propio de aquello que es internamente in contradictorio. Y entre uno y otro ser establece la diferencia siguiente: el *esse obiectivum* o *cognitum*, aun cuando sea un *esse diminutum* o *secundum quid*, es a su modo un *esse actuale*; por su parte el *esse possibile*, aunque sea en potencia un *esse simpliciter* o *verum*, sólo lo es en potencia, no en acto. Oigamos a DUNS ESCOTO:

«El ser conocido no es el ser posible, porque el ser conocido es un ser en acto, si bien *secundum quid*. Pero el ser posible es un ser en potencia para el ser *simpliciter*, y no en acto»³⁴.

Aunque a su manera, es decir, de modo disminuido o bajo un cierto aspecto, el ser objetivo o conocido es al cabo un ser actual. Y este ser es precisamente el propio de la idea divina y, con ciertas salvedades que no afectan a nuestro asunto, también de la idea humana. Por eso refiriéndose al ser de la idea escribe DUNS ESCOTO:

«No es según el ser de la esencia o de la existencia (que es el verdadero ser) sino según un ser *diminutum*, ser éste que es un ser *secundum quid*»³⁵.

Parece que hay que atenerse, pues, a esta conclusión: la realidad de las ideas no es una realidad sin más o *simpliciter*, sino una especie de modalidad suya, a saber, una actualidad que es real, aunque disminuída o *secun-*

33. Cf. DALBIEZ, R., *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*: Revue d'histoire de la philosophie III (1929) 464-467.

34. *In II Sententiarum*, dist. 1, q. 2; edic. Vives, XI, 65.

35. *Ordinatio I*, dist. 36, n. 44; edic. Vaticana, VI, 288.

dum quid. Así lo entendió ya CAYETANO, que escribe, interpretando a DUNS ESCOTO:

«¿Qué es ser de esa manera, esto es, objetivamente? [...]. Es un ser real disminuido, absoluto o relativo, que se llama *secundum quid*»³⁶.

La doctrina sobre la realidad objetiva de la idea no es, pues, un hallazgo de DESCARTES; cuenta con un precedente escolástico, DUNS ESCOTO. En ambos casos el contenido representativo de la idea alberga una dosis de realidad, aunque mínima. Esto, innecesario e incluso imposible dentro del marco de la doctrina de TOMÁS DE AQUINO, no lo es dentro del cuadro de la doctrina escotista ni cartesiana.

De lo que se lleva dicho, lo esencial cabe compendiarlo en estos puntos: 1.º, la idea en su acepción estricta es una representación que no se diferencia realmente del acto de conocer; 2.º, esa representación puede ser intelectual y sensible, de donde surge la idea intelectual y la idea sensible; 3.º, esa representación puede tomarse como una cierta cosa o como representación; 4.º, considerada como una cierta cosa es un modo del pensamiento; 5.º, entendida como representación es una representación, pero que entraña una cierta realidad, aunque escasa.

3. *La definición general de idea.*

Hay, pues, dos sentidos de la idea. Tomada en su acepción amplia, la idea significa aquel conocimiento que constata si existe o no en mí una percepción o una volición. En cambio, considerada en su acepción estricta, la idea es la percepción que, sin dimitir o renunciar a la conciencia que le acompaña, introduce un *plus*, que es su carácter representativo.

36. In *I Summae Theologiae*, q. 15, a. 1; edic. Leonina, IV, 200.

El sentido estricto incluye, por tanto, un elemento más que el sentido amplio. Se comprende así aquella aserción que daba inicio a este trabajo, a saber, que la acepción amplia y estricta se diferencian en que el sentido amplio no contiene todo lo que el sentido estricto encierra, sino solamente parte.

J. LAPORTE no suscribe esta doble manera de ver las ideas. El es de la opinión de que *todas* las ideas son *semejanzas* de algún objeto, que por lo demás puede ser *externo* o *interno*³⁷; y así, la idea en sentido amplio sería para él la representación de algo interno, mientras que la idea en sentido estricto lo sería de algo externo. Pero al cabo, en uno y otro caso representación.

A mi entender, tal interpretación ha de desecharse. En efecto, sería dejar pasar desapercibido que DESCARTES asegura, según un texto registrado ya más atrás, que sólo conviene *propriamente* el nombre de idea a aquellos pensamientos que son como representaciones de las cosas. Ciertamente podría ponerse el reparo de que caben representaciones de objetos externos, pero también de objetos internos. El problema es legítimo. Porque DESCARTES no sólo se plantea la cuestión de cuál sea el contenido representativo de las cosas externas, sino también el de las internas, como la percepción y la volición, cuando se pregunta, por ejemplo, qué son tanto la percepción como la volición.

Ahora bien, para explicar completamente la idea de una cosa, no basta acudir a lo que ellas representan de la cosa, sea externa o interna. Es necesario dar cuenta también de su existencia, de si se dan o no en mí. Desde luego el conocimiento existencial que acompaña a nuestros propios actos es el conocimiento de algo interno. Pero conocer que algo interno se está dando en mí y conocer qué es ese algo son cosas muy diferentes. El primero no se actualiza en una representación, mientras que el se-

37. Cf. *Le rationalisme de Descartes* (Paris, PUF, 1950) 77-78.

gundo sí; aquél se conoce de manera inobjetiva o atemática, y éste, de manera objetiva o temática. La inadverencia de esta distinción es la que, según creo, llevó a J. LAPORTE a la afirmación de que *toda* idea es la *semejanza* de un objeto, externo o interno.

No obstante la importancia de este asunto, no es eso lo que aquí sobre todo interesa, sino esto otro: ¿cómo hay que entender la definición cartesiana de la idea que hace de ella *forma del pensamiento*? Esa definición, para no pocos autores la mejor muestra de lo que es la idea cartesiana, dice textualmente:

«Entiendo por el nombre de idea aquella forma de cada pensamiento, por la percepción inmediata de la cual soy consciente de ese mismo pensamiento»³⁸.

¿De qué manera ha de entenderse esa definición? ¿Cómo idea en sentido lato? ¿Como idea en sentido estricto? Y si se refiere a esta última acepción, ¿pretende DESCARTES aludir a su dimensión material o a su dimensión de semejanza?

A estas cuestiones muy bien puede aplicársele aquello de que *tot sunt opiniones quot capita*. Y la falta de acuerdo se levanta, entre otras cosas, sobre la dificultad que encierra la palabra *forma*, como forma del pensamiento, claro es. Porque DESCARTES se sirve de la palabra *forma del pensamiento* de dos maneras, como ya sabemos: una, como contrapuesta a objetivo, y otra, por contraposición a material. Ese es el hilo conductor que hace nacer las diversas interpretaciones, pero que a la vez denuncia su debilidad.

Así, la forma puede ser interpretada en tanto que opuesta a objetivo. En consecuencia la forma no será más que la dimensión material del pensamiento, pero entendiéndolo en toda su amplitud cartesiana. Esto, sin embargo, no basta. Queda añadir que el pensamiento, por el

38. *Respuestas II*: AT, VII, 160.

hecho de proceder de mí, comporta el conocimiento de la existencia de él en mí.

Así propuesta, no es aventurado decir que esa exégesis se identifica cabalmente con la que viene llamándose en este trabajo idea en sentido lato. Pero es claro que entonces no hay motivo para que la idea como forma del pensamiento pretenda ser la mejor muestra de la definición cartesiana de la idea. Pues bien, ésta es la interpretación que a las ideas como formas del pensamiento le asigna M. GUEROULT³⁹.

Pero ¿qué sucedería si al pensamiento se le hace ceder en amplitud, introduciendo en él una cierta restricción, concretamente aquélla que dejara fuera del marco del pensamiento todo aquello que no sea lo que el propio DESCARTES unifica bajo el rótulo de percepciones? Sencillemente que sólo quedarían aquellos pensamientos que, por su propia índole, son representaciones. Pero sigamos preguntándonos: ¿qué acaecería si a pesar de habérmolas con representaciones no se consideran en su aspecto de representaciones, sino en el aspecto material que ellas también tienen? Llanamente estaríamos ante el aspecto material de las ideas en sentido estricto. Justo su dimensión material, esto es, el hecho de proceder de mí, explica que devengan conscientes, mejor, que lleven anejo su correspondiente conocimiento existencial. Tal es la interpretación de F. ALQUIÉ⁴⁰ y la de J. GARCÍA LÓPEZ⁴¹.

Queda, por fin, otra interpretación: aquélla que toma la forma en su significación representativa, pero en tanto que representativa. En estas condiciones no es arriesgado decir que esa interpretación no se distingue de lo que se ha convenido en llamar aspecto objetivo de la idea en sentido estricto. Pues bien, eso es lo que hicieron tanto

39. Cf. *Descartes selon l'ordre des raisons* (Paris, Aubier, 1968) II, 314-315.

40. Cf. *Œuvres philosophiques de Descartes* (Paris, Garnier Frères, 1967) II, 586, nota 2.

41. Cf. *El conocimiento de Dios en Descartes* (Pamplona, EUNSA, 1976).

E. GILSON⁴² como J. LAPORTE⁴³ y S. RÁBADE ROMEO⁴⁴. Pero ¿no se silencia de esta manera la mención de la conciencia de esas formas, que DESCARTES expresamente señala en la definición que traemos entre manos? Esta pregunta significa un toque de atención a la imposibilidad de aislar completamente el tema de la forma del pensamiento de la conciencia de esa forma del pensamiento, que huelga decir que sólo se explica satisfactoriamente debido a que las representaciones son una cierta cosa, además de ser representaciones. Merced a esa dimensión de cierta cosa que ellas también tienen, puedo yo poseer el conocimiento de que se dan o existen en mí.

Resumamos. La interpretación de GUEROULT, por una parte, así como la de ALQUIÉ y GARCÍA LÓPEZ, por otra, está atraída por la dimensión material de la forma: para el primero se trata de la dimensión material de todo pensamiento, para los otros dos sólo del pensamiento que se llama percepción. La interpretación de GILSON, de LAPORTE y de RÁBADE ROMEO está seducida por la dimensión representativa en cuanto representativa.

Pues bien, los dos corros examinados, aunque cada uno a su manera, adolecen del mismo defecto, su exclusivismo. Pero la verdad es que la definición cartesiana, como definición general de la idea, permite todas esas maniobras, ya que para DESCARTES la forma unas veces equivale a material, y otras, a objetivo.

¿Se sigue de aquí que no hay una fórmula cartesiana que recoja su definición general de idea? Merced a su imprecisión, a su vaguedad, quizás pueda valer ésta:

«Con el nombre de idea llamo generalmente a todo lo que está en nuestro espíritu, cuando concebimos una cosa, de cualquier manera que la concibamos»⁴⁵.

42. Cf. *Discours de la méthode. Texte et commentaire* (Paris, Vrin, 1947) 319.

43. Cf. *Le rationalisme de Descartes* (Paris, PUF, 1950) 79.

44. Cf. *Descartes y la gnoseología moderna* (Madrid, G. del Toro, 1971) 92-93.

45. *Lettre à Mersenne*, juillet 1641; AT, III, 392-393.

«He dicho con frecuencia que llamo idea a lo mismo que es conocido por la razón, como también a las otras cosas que de cualquier modo son percibidas»⁴⁶.

II. LA CAUSA DE LAS IDEAS.

1. *La pasividad de las ideas.*

De los dos grandes grupos a los que se reduce la gama de pensamientos, la percepción es pasividad, mientras que la volición es actividad; las percepciones son pensamientos pasivos, las voliciones, en cambio, pensamientos activos. Oigamos a DESCARTES:

«[Los pensamientos] son principalmente de dos géneros, a saber, unos son acciones del alma, otros son sus pasiones. Los que llamo sus acciones son todas nuestras voliciones, ya que experimentamos que vienen directamente de nuestra alma y no parecen depender más que de ella; por el contrario, se pueden llamar generalmente sus pasiones a todas las clases de percepciones y de conocimientos que se encuentran en nosotros, porque con frecuencia no es nuestra alma la que las hace tal como son y porque siempre las recibe de las cosas que son representadas por ellas»⁴⁷.

Ahora bien, aun cuando DESCARTES equipare lo pasivo que hay en el hombre con la percepción y lo activo que en él hay con la volición, resulta excesivo mantener, incluso en el tratamiento cartesiano del asunto, que la percepción monopoliza la pasividad y que la volición acapara la actividad. Porque la doctrina cartesiana parece moverse en dos planos: en un primer plano, y por lo mismo de alto relieve, mantiene que la percepción es íntegra pasividad y la volición entera actividad; pero en un segundo plano, y por eso de bajo relieve, aparece otra concepción, en la que la pasividad y la actividad andan mezcladas, tanto en la percepción como en la volición, aun

46. *Respuestas III*; AT, VII, 185.

47. *Les passions de l'âme*, I, 17; AT, XI, 342.

cuando haya en la percepción un predominio de la pasividad sobre la actividad, así como en la volición lo hay de la actividad sobre la pasividad. Por eso, aunque el problema no quede claro en DESCARTES, se puede decir de manera absoluta que la percepción es pasión y la volición es acción.

Esto supuesto ¿soy pasivo o activo frente a las ideas? Tras haber señalado los dos sentidos de la idea cartesiana, conviene ceñir la pregunta a cada una de las acepciones mencionadas.

Si se trata de la idea en sentido amplio, es decir, del conocimiento inobjetivo de los propios actos, de la vivencia existencial de las percepciones y de las voliciones, ha de afirmarse la pasividad de la idea, ya que lo ideado está dado, no siendo la idea más que una constatación de ello.

Es verdad que la experiencia existencial de la percepción lo es de una pasión y la experiencia existencial de la volición lo es de una acción; pero también es verdad que en los dos casos estamos ante la vivencia existencial de algo dado a lo que hay que plegarse. Y es que una cosa es percibir o querer, y otra, estar informado de ese percibir o ese querer.

De esta suerte, la conciencia que lleva aneja la percepción es una pasión, porque no hace sino levantar acta de que se da en mí una percepción, siendo la percepción misma una pasión. Y otro tanto hay que decir de la conciencia que acompaña al querer, ya que también ella se acomoda al querer que en mí se da, aunque el querer sea una acción. A esto último se refiere DESCARTES, cuando dice:

«Porque es cierto que no podríamos querer cosa alguna que no percibamos por el mismo medio que la queremos; y aunque por respecto a nuestra alma eso sea una acción de querer una cosa, se puede decir que hay también en ella una pasión de percibir que quiere»⁴⁸.

48. *Les passions de l'âme*, I, 19; AT, XI, 343.

En suma, que la vivencia existencial lo sea de una percepción o de una volición, siempre es el acuse de presencia de algo dado. Con lo que la idea en su sentido amplio es pasión.

Por lo demás, esa vivencia de mis pensamientos pasivos y de mis pensamientos activos me llevan al conocimiento de mi propia existencia, al conocimiento de la existencia de mi yo. De donde, a mi ver, podría deducirse que el *cogito-sum* es tanto un *percipio-sum* como un *volosum*. Por eso dice O. HAMELIN que en el conocimiento existencial del yo lo conocido por mí parece ser pasividad a la vez que actividad. Lo que ya resulta difícil es decidir si lo conocido por mí es más pasividad que actividad o más actividad que pasividad. Según O. HAMELIN es sobre todo pasividad⁴⁹; en cambio, según L. POLO BARRENA es ante todo actividad⁵⁰. Pero cualesquiera que fueren las relaciones concretas que entre la dimensión pasiva y activa del *cogito-sum* conviniera establecer, permanece el sentido pasivo de la idea en su acepción amplia.

Tampoco hay motivo para poner en tela de juicio el carácter pasivo del aspecto material de la idea en sentido estricto. Porque, al cabo, según se dijo en su momento, desde el punto de vista material, la idea en sentido propio no es más que una restricción de la idea en sentido amplio, concretamente aquella restricción en virtud de la cual se deja fuera todo lo que no sea percepción; de manera más clara, la idea en sentido amplio atañe tanto a la percepción como a la volición, mientras que el aspecto material de la idea en sentido estricto se ciñe únicamente a la percepción. Por eso no faltan razones para establecer la índole pasiva de esta última, pues lo que se aplica al todo, si de un todo universal o análogo se trata, cabe extenderlo a cada una de sus partes.

49. Cf. *El sistema de Descartes* (Buenos Aires, Losada, 1949) 365.

50. Cf. *Evidencia y realidad en Descartes* (Madrid, Rialp, 1963) 47-73.

¿Soy también pasivo frente a la dimensión representativa de la idea, frente a lo que DESCARTES acostumbra a llamar su *realitas obiectiva*? Desde luego; y esto tanto si estamos ante la realidad objetiva de la idea en su acepción más rigurosa (las ideas intelectuales) como si nos las habemos con la realidad objetiva de la idea en una acepción menos rígida (las ideas sensibles). A la realidad objetiva de la idea, sea más o menos estricta, cabe aplicarle las siguientes palabras de DESCARTES:

«No veo más diferencia entre el alma y sus ideas que entre un trozo de cera y las diversas figuras que es capaz de recibir. Y así como en la cera, recibir diversas figuras no es propiamente una acción, sino una pasión, me parece que en el alma es también una pasión recibir tal o cual idea y que sólo sus voliciones son acciones»⁵¹.

No escasean, por cierto, las diferencias entre esta solución y la de TOMÁS DE AQUINO. Pero la principal es la que sigue. Para TOMÁS DE AQUINO el sujeto cognoscente es pasivo y activo respecto a la imagen y al concepto formal. Y es que, sin pretensiones de originalidad en la afirmación, al de AQUINO no le pasó inadvertido que la explicación del conocimiento había de contar con los datos del conocimiento. Y uno de los más importantes es que, por un lado, el sujeto cognoscente parece recibir el influjo del objeto conocido, y en este sentido es pasivo; pero, por otro, el sujeto cognoscente aparece como reaccionando respecto al mencionado influjo, y en este sentido es activo. De ahí que introduzca un momento de pasividad, y otro, de actividad. Pero aunque es pasivo y activo no lo es *ex aequo*, sino con las debidas distancias, de suerte que la primacía cae del lado de la actividad. Porque el momento de pasividad es anterior al conocimiento propiamente dicho, es una fase precognoscitiva; el momento de actividad, en cambio, es el que rigurosamente lo constituye. De donde se deduce que la imagen y el concepto formal son

51. *Lettre à Mesland*, 2 mai 1644; AT, IV, 113.

el resultado de la actividad del sujeto cognoscente, aun cuando la actividad no sea autónoma, ya que el cognoscente para obrar necesita recibir. Por tanto, he ahí la diferencia: mientras en la especulación tomista el sujeto cognoscente es propiamente activo ante la imagen y el concepto formal, en cambio, en la especulación cartesiana el sujeto cognoscente es propiamente pasivo respecto de la idea sensible y de la idea intelectual.

2. *La causa de las ideas.*

Ahora bien, si hay una pasión, se precisa una acción que dé cuenta de la pasión que hay en mí. En la realidad la acción y la pasión se identifican con el movimiento, pues la acción no es sino el movimiento considerado desde el motor, lo mismo que la pasión no es más que el movimiento visto desde el móvil. Por eso la acción y la pasión se corresponden enteramente, como también se corresponden íntegramente el motor y el móvil. De ahí esta conclusión: todo móvil requiere un motor o, lo que es igual, toda pasión requiere una acción. La denuncia de este principio no es, por cierto, un hallazgo de DESCARTES; lo es de ARISTÓTELES. A él, sin embargo, acude DESCARTES con harta frecuencia. Baste el siguiente texto:

«Siempre estimé que [la acción y la pasión] son una y la misma cosa, que se llama acción, cuando se refiere al término *a quo*, mientras que se llama pasión, cuando se refiere al término *ad quem* o *in quo* se recibe; de suerte que repugna totalmente que la pasión exista sin la acción, incluso durante un momento mínimo de tiempo»⁵².

¿Cuál es la acción a la que se debe esa pasión que son nuestras ideas? Y como en tanto que está en el agente la acción no es otra cosa que la causa eficiente ¿cuál es la causa eficiente de nuestras ideas? Como siempre, cabe

52. *Ad Hyperaspistem*, août 1641; AT, III, 428.

que esa demanda concierna a las ideas en sentido amplio o a las ideas en sentido estricto.

Por lo que atañe a las ideas en su acepción lata, la pasión que las constituye, consistente en registrar la existencia en mí de una percepción o de una volición, tiene su correspondencia en la acción misma del alma⁵³.

Y lo que se dice del sentido amplio, cabe aplicarlo al aspecto material de la idea en sentido estricto, pues éste no es más que una parcela de aquél, como más arriba se hizo notar; con lo cual se pueden y se deben ceñir al segundo las consideraciones del primero.

Por lo que concierne a la causa activa del otro aspecto de la idea en sentido propio, es decir, por lo que atañe a la causa eficiente de la realidad objetiva, hay que empezar por subrayar que es el asunto que ante todo importa a DESCARTES. Y ese interés deriva del doble fruto que cabe esperar de su examen: un conocimiento verdaderamente válido acerca de la existencia de Dios, así como acerca de la existencia del mundo exterior.

Y, sin embargo, aun estando de acuerdo en la importancia que para DESCARTES tiene tal cuestión, se podría pensar que la búsqueda de una causa activa para el contenido objetivo no posee un sentido real. Es éste un tema sobre el que ya meditó, desde un punto de vista tomista, el autor de las *Primeras objeciones*, CATERUS, para llegar a la conclusión de que la causa eficiente de la realidad objetiva más que un problema verdadero es un seudoproblema. Y es que desde esa perspectiva no escasean las razones para poner en tela de juicio una tesis de esa índole. En sustancia se reducen, sin embargo, a la que sigue: para TOMÁS DE AQUINO lo que está investido de ser representativo u objetivo es ajeno a la pasión. ¿Qué sentido tiene entonces ponerse a discutir su causa activa? Desde luego ninguno, si el ser representativo u objetivo se considera desligado o al margen del ser real o natural, pues la causa eficiente es

53. Cf. *Les passions de l'âme*, I, 19; AT, 343.

propia de este último orden. Únicamente en la medida en que aquél se da inmerso o entrañado en éste, podría plantearse la cuestión de su causa eficiente, porque en esa misma medida repercuten en el primero las leyes del segundo. Pero si el ser representativo u objetivo se considera precisivamente, está desprovisto de toda causa; mejor, de toda causa que no sea la ejemplar. Pero aquí de lo que se trata es de la causa eficiente.

Sin embargo, el *esse obiectivum* tomista no es la *realitas obiectiva* cartesiana, porque la realidad objetiva tiene un ser representativo u objetivo, pero tiene también una cierta dosis de ser real o natural.

Por tenerla, ha de ponerse en juego el principio de causalidad eficiente, según el cual nada puede tener una existencia real sin una causa de esa existencia, ya que *ex nihilo nihil fit*, que es la fórmula que en DESCARTES adopta generalmente ese principio. Pero ésta es una tesis amplia de la que, por supuesto, cabe hacer específicas concreciones. Y una de esas aplicaciones es, desde luego, la realidad objetiva de la idea, pues la realidad objetiva no es una nada de realidad, sino que es en alguna medida real, y por serlo, no se debe a la nada:

«Por imperfecto que sea ese modo de ser por el que una cosa existe objetivamente en el entendimiento por medio de su idea, sin embargo, no es ciertamente pura nada, y, por consiguiente, no puede proceder de la nada»⁵⁴.

Pero la causa eficiente de la realidad objetiva no puede ser otra realidad objetiva. Porque hacer de una idea causa de otra idea, hacer de una realidad objetiva causa de otra realidad objetiva, equivale en definitiva a mantener que la realidad objetiva se justifica por sí misma, llegando así a la incongruencia de empezar por exigirle una causa eficiente, para terminar por dejarla sin ella. Por eso escribe DESCARTES en cierta ocasión:

54. *Meditationes*, III; AT, VII, 41.

«Aun cuando una idea pueda nacer de otra idea, aquí no se da, sin embargo, un proceso al infinito, sino que es necesario llegar finalmente a una idea primera, cuya causa sea a la manera de un arquetipo, en el que se halle contenida formalmente toda la realidad que se encuentra sólo objetivamente en la idea» 55.

La causa eficiente de la realidad objetiva no es, por tanto, una causa eficiente dotada de ser objetivo. Pero tampoco lo es una causa eficiente investida de ser potencial. Porque de ser así la conclusión sería la misma: la realidad objetiva quedaría también sin explicación causal. La razón la da el propio autor:

«Comprendo que el ser objetivo de la idea no puede ser producido por un ser sólo potencial, el cual, hablando con propiedad, no es nada, sino por un ser actual o formal solamente» 56.

Por tanto, el modo de ser que ha de convenir a la causa eficiente de la realidad objetiva es el modo de ser real. El motivo es que no puede haber en el efecto más realidad que en su causa. Y si el efecto es real, también ha de ser real su causa. De lo contrario, ese *plus* se debería a la nada, estaría privado de causa:

«Porque si se concede que en el efecto se encuentra algo que no se encuentra en su causa, hay que conceder también que ese algo procede de la nada» 57.

Ese modo de ser real de la causa eficiente admite, sin embargo, dos modulaciones. Y esas dos inflexiones a las que puede estar sometido son las que, en terminología cartesiana, se llaman formal y eminente:

«La realidad objetiva de cualquiera de nuestras ideas requiere una causa, en la que esa misma realidad esté contenida no sólo objetivamente, sino formal o eminentemente» 58.

55. *Meditationes*, III; AT, VII, 42.

56. *Meditationes*, III; AT, VII, 47.

57. *Responsiones II*; AT, VII, 135.

58. *Responsiones II*; AT, VII, 167.

«Los principios metafísicos enseñan que [la perfección objetiva] debe estar contenida formal o eminentemente en su causa»⁵⁹.

Se dice que la realidad objetiva existe formalmente en su causa eficiente, cuando ésta encierra tanta realidad como encierra aquélla, mientras que se dice que la realidad objetiva existe eminentemente en su causa eficiente, cuando la segunda alberga más realidad, y de modo superior, que alberga la primera:

«Se dice que las cosas mismas existen formalmente en los objetos de las ideas, cuando están en ellos tal como los percibimos; y se dice que están eminentemente, cuando no están ciertamente de esa manera, sino que son tan superiores que pueden hacer las veces de tales»⁶⁰.

La causa eficiente incluye, pues, tanta o más realidad que el contenido objetivo de la idea. Pero ¿cuál puede ser esa realidad que, formal o eminentemente, funcione como causa activa? Está claro que o puede ser la sustancia pensante, o puede ser algo distinto de ella. Si la realidad objetiva de todas nuestras ideas es eficientemente causada sólo por la sustancia pensante, por encerrar ésta tanta o más realidad que la realidad objetiva, DESCARTES se vería forzado a mantenerse en la inicial soledad del yo. Pero esa inicial soledad puede ser trascendida, si existen algunas ideas cuya realidad objetiva excede de alguna manera la realidad de la sustancia pensante. Es el caso de la idea de Dios y de la idea del mundo exterior. Porque ¿qué pide DESCARTES para probar la existencia de Dios y la existencia del mundo exterior, es decir, la existencia de algo distinto de la sustancia pensante? Primero su respectiva realidad objetiva como punto de apoyo, después, una causa eficiente que la iguale o supere en realidad; trabando las dos cosas, lo único que pide es la causa activa que,

59. *Lettre à Regius*, juin 1642; AT, III, 566.

60. *Responsiones* II; AT, VII, 161.

formal o eminentemente, dé cuenta del contenido objetivo de cada una de esas dos ideas:

«Y es preciso observar que este axioma [a saber, que la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa, en la que esté contenida la misma realidad no sólo objetivamente, sino formal o eminentemente] debe ser admitido tan necesariamente que de él sólo depende el conocimiento de todas las cosas, tanto sensibles como insensibles»⁶¹.

Para ello, sin embargo, no es preciso un análisis minucioso de cada uno de los ingredientes, pues seguir a DESCARTES en cada uno de los pasos que ha de recorrer para demostrar la existencia de Dios o la existencia del mundo, como realidades que causan el contenido objetivo de su correspondiente idea, es una tarea ajena a este trabajo. Pero aunque acompañarle en ese análisis estaría fuera de propósito, no hay por qué renunciar a fijar sus fases, al menos las predominantes; más bien hay motivos para no hacerlo, salvo que se decline la comprensión del asunto que nos ocupa, a saber, la importancia acerca de la causa eficiente de la realidad objetiva de nuestras ideas. Pues bien, para ello se determinarán primero los pasos relativos a la causa eficiente de la idea de Dios; tras esto, los concernientes a la causa eficiente de la idea del mundo exterior.

En primer lugar, la causa eficiente de la realidad objetiva de la idea de Dios. Ni que decir tiene que DESCARTES echa mano de la realidad objetiva de la idea, pero de la idea en su más riguroso sentido, es decir, de la idea intelectual; de la idea intelectual de Dios, claro⁶².

a) Pues bien, el punto de partida es la constatación de que existe en mí la idea de Dios, cuya realidad objeti-

61. *Responiones II*; AT, VII, 165.

62. Aquí se alude de manera exclusiva a la primera de las pruebas cartesianas de la existencia de Dios. Cf. *Discours de la méthode*, IV; AT, VI, 33-34. *Meditationes*, III; AT, VII, 40-47. *Responiones II*; AT, VII, 167. *Principia philosophiae*, I, 17-18; AT, VIII-1, 11-12.

va es la de una sustancia infinita. No se trata, pues, de considerar la realidad objetiva en sí misma, sino de considerarla existiendo en mí.

b) La existencia en mí de esa realidad objetiva ha de tener una causa eficiente. Pero no cabe que tenga por causa eficiente la realidad del sujeto pensante, porque la realidad del sujeto pensante es la de una sustancia finita. Y de acuerdo con lo que más arriba se dijo, en la realidad objetiva no puede haber más realidad que en su causa eficiente, sino que ésta ha de poseer tanta o más, es decir, ha de poseer una realidad formal o una realidad eminente. Y desde luego la realidad de la sustancia pensante, por ser finita, no iguala ni supera la realidad objetiva; por respeto a ésta, la realidad de la sustancia pensante no es una realidad formal, ni por supuesto una realidad eminente.

c) Tampoco la causa eficiente de esa realidad objetiva puede ser otra realidad objetiva. Porque aunque una idea pueda originarse de otra idea, no cabe aquí el recurso del proceso al infinito.

d) La consecuencia de todo esto ha de ser, pues, la siguiente: Dios es el que imprime en mí el contenido objetivo de la idea de él; más rigurosamente, Dios es la causa eficiente de la presencia en mí de la realidad objetiva de su correspondiente idea, y consiguientemente Dios existe:

«La realidad objetiva de cada una de nuestras ideas requiere una causa en la que esté contenida esa misma realidad, no sólo objetivamente, sino formal o eminentemente [...]. Ahora bien, tenemos idea de Dios [...], pero la realidad objetiva de esta idea no está contenida en nosotros ni formal ni eminentemente [...], y no puede estar contenida en ningún otro que en Dios mismo [...]. Luego esta idea de Dios que se da en nosotros tiene a Dios como causa, y por consiguiente Dios existe»⁶³.

63. *Responsiones II*; AT, VII, 167.

En segundo lugar, la causa eficiente de la realidad objetiva de la idea del mundo exterior. También ahora echa mano DESCARTES de la idea en sentido riguroso, aunque no lo sea en su sentido más riguroso, pues en definitiva nos las habemos no con ideas intelectuales, sino con ideas sensibles; ni siquiera se trata de la idea sensible, cualquiera que ella sea, ya que tampoco aquí es definitiva la idea sensible perteneciente al ámbito de la imaginación, sino que la única operante es la idea sensible que se inscribe en el marco de lo que, cartesianamente hablando, se llaman sentimientos, sean afectivos o no afectivos (sensaciones externas).

a) Pues bien, la primera etapa la constituye el contenido objetivo de la idea de realidad corpórea, pero una idea intelectual de ella. Con lo cual, de los dos grupos en que se distribuyen las ideas de las cosas corpóreas, se trata de las ideas claras y distintas, no de las oscuras y confusas. Porque el área estricta de las ideas intelectuales es la de las ideas claras y distintas. Por existir en mí, el contenido objetivo de tales ideas reclama una causa eficiente de su existencia. Precisamente porque el contenido es claro y distinto, no hay por qué asignarles una causa eficiente distinta de mí. Y es que o mi realidad es igual a la realidad objetiva, y así están en mí formalmente (por ejemplo, la sustancia, la duración y el número) o mi realidad es superior a la realidad objetiva, y así están eminentemente en mí (pongo por caso, la extensión, la figura, la situación y el movimiento)⁶⁴. Cabría, sin embargo, objetar que, justo por habérnoslas con un contenido objetivo claro y distinto, su causa activa podría ser la realidad corpórea, y consiguientemente ésta podría existir. No hay reparo alguno que oponer a esa objeción, si se mantiene en el orden de la posibilidad⁶⁵. Y es que lo que se me presenta clara y distintamente puede ser tal como

64. Cf. *Meditationes*, III; AT, VII, 44-45.

65. Cf. *Meditationes*, VI; AT, VII, 71.

se me presenta. Pero el reparo surge en el momento en que se pretenda abandonar el orden de lo posible, porque para ello habría que renunciar a lo que se está suponiendo, esto es, a la claridad y distinción. En efecto, en seguida se verá que sólo un contenido objetivo oscuro y confuso justifica la existencia real de las cosas corpóreas, y no únicamente su existencia posible. El resultado es, pues, corto: el contenido objetivo de la idea clara y distinta de los cuerpos sólo me dice que los cuerpos pueden ser su causa activa, y en consecuencia que los cuerpos pueden existir.

b) Aunque parcialmente, esa insuficiencia se remedia, si se llega a la conclusión de que las cosas corpóreas son la causa eficiente probable de la realidad objetiva de su correspondiente idea, con lo que la existencia de ellas se hace igualmente probable. Pero eso no es ya *hacedero* desde el contenido objetivo de la idea intelectual del mundo exterior; se precisa el contenido objetivo de la idea sensible de él, en concreto de la idea sensible pertinente al orden de la imaginación, es decir, se necesita la representación imaginativa. Y es que la representación imaginativa del mundo exterior tiene un *plus* que no tiene la representación intelectual de él. Ese *plus* es el movimiento por el que se vuelve inmediatamente hacia su cuerpo y mediatamente hacia los cuerpos que sobre él actúan. Ahora bien, eso no cabe explicarlo sólo desde la sustancia pensante. ¿Por qué? Por el sencillo motivo de que la sustancia pensante puede ser concebida sin la representación imaginativa. Por eso tiene que fundarse en algo distinto de la sustancia pensante, concretamente de manera directa en nuestro cuerpo, al que está íntimamente unida y puede aplicarse, y de manera indirecta en los cuerpos que operan sobre él. Sin embargo, que el mundo exterior sea la causa eficiente de la representación imaginativa de él, no pasa de ser una mera probabilidad. ¿Por qué? Porque si es verdad que la representación imaginativa no puede dilucidarse sólo desde la sustancia pensante, ya que ésta puede concebirse sin aquélla, también es verdad que

la representación imaginativa no puede resolverse sin la sustancia pensante, pues la primera no puede concebirse sin la segunda; si la sustancia pensante no basta para la representación imaginativa, la representación imaginativa tampoco puede darse al margen de la sustancia pensante.

c) Pero DESCARTES va más allá; quiere conocer la causa eficiente del contenido objetivo de la idea de los cuerpos, pero una causa eficiente que no tenga una mera existencia posible, ni siquiera una mera existencia probable, sino una existencia real. He aquí la tercera etapa. Lo que para ello pide el filósofo francés son ideas sensibles, tengan o no tono afectivo (luz, color, sonido, olor, sabor, calor, frío, placer, dolor, hambre, sed). La realidad objetiva de tales ideas está investida de unos caracteres muy peculiares: 1.º, no integran el área de las ideas claras y distintas de las cosas corpóreas, como ocurría con las ideas examinadas del entendimiento y de la imaginación, sino que su región propia es la de las ideas oscuras y confusas; 2.º, se da en mí sin mi consentimiento, incluso contra él; 3.º, va acompañada de una fuerte inclinación natural a creer que su causa eficiente son las cosas corpóreas; 4.º, no hay en nosotros facultad alguna que nos indique que esa realidad objetiva tiene como causa eficiente una realidad eminente, quiero decir, una realidad superior a las cosas corpóreas. Pues bien, la debida conjunción de esos caracteres permite deducir que la causa eficiente del contenido objetivo de las cosas corpóreas son de manera efectiva las cosas corpóreas mismas.

En efecto, si se atiende a su índole oscura y confusa, su contenido objetivo bien puede justificarse desde la sustancia pensante. Porque no cabe más que este dilema: que ese contenido objetivo oscuro y confuso sea o falso o verdadero (falso o verdadero materialmente, porque formalmente la falsedad o la verdad sólo acaecen en el juicio). Pero cualquiera que fuere el miembro elegido, lleva siempre a la misma conclusión: no hay motivo para asignarle un autor diverso de mí. Porque si se opta por decir que estamos ante un contenido objetivo falso, esto

es, ante una representación que apunta a cosas que no existen, eso puede deberse a un *déficit* de mi naturaleza, a una imperfección suya. Y si se opta por mantener que nos las habemos con un contenido objetivo verdadero, ese contenido es tan exiguo que no hay motivo para que no proceda de mí⁶⁶. Más bien hay razones para que yo sea su causa, pues apenas si se parece a las cosas corpóreas con las que está ligado. Con todo, hay que reconocer ya aquí un cierto papel a las cosas corpóreas, cual es el de que aun no apareciendo como causas de ese contenido objetivo, aparecen como su ocasión. En efecto, el contenido objetivo, aunque sea producido por mí, lo es en un momento más bien que en otro; por tanto, según la ocasión que las cosas corpóreas proporcionan⁶⁷.

Pero ser ocasión no es ser causa. Esto último hace su aparición, cuando la atención recae sobre el otro elemento que el contenido objetivo también tiene, a saber, que estamos ante una representación que no sólo no requiere mi anuencia, sino que incluso la contraría⁶⁸. Y esto es lo que ante todo importa a DESCARTES. Y le interesa sobre todo, porque es precisamente a ese carácter, por decirlo así, no autorizado, al que propiamente ha de aplicarse la causalidad eficiente. Porque el contenido objetivo en cuestión necesita una causa eficiente, pero no tanto porque existe en mí, cuanto porque existe en mí sin licencia mía. Por eso no cabe, desde este punto de vista, que su causa activa sea la sustancia pensante; la causa que me constriñe ha de buscarse fuera de mí. ¿Cuál puede ser?

Poco antes se decía que hay en mí una fuerte inclinación natural a creer que esa causa son las cosas corpóreas. Y nada impide que sea así. Porque se ajusta al principio de que la causa eficiente de un contenido objetivo

66. Cf. *Meditationes*, III; AT, VII, 44.

67. Cf. *Lettre à Mersenne*, 22 juillet 1641; AT, III, 418; *Notae in programma*; AT, VIII-2, 358-359.

68. *Meditationes*, VI; AT, VII, 75.

ha de poseer tanta realidad como el contenido objetivo que ella causa; estaríamos ante una causa eficiente cuya realidad es la de la realidad formal.

Podría objetarse que nada parece haber en contra de que esa causa sea Dios (o algo más noble que los cuerpos). Y es que en Dios hay más realidad que en el contenido objetivo causado por él; estaríamos ante una causa eficiente cuya realidad es la de la realidad eminente. Pero ésta es sólo la mitad de la cuestión; la otra mitad es que en nosotros ha de haber un conocimiento de que eso sea así, es decir, un conocimiento de que el contenido objetivo es de procedencia divina. Y esto último es lo que no advierto en mí; más bien observo una inclinación natural a creer lo contrario. ¿Cómo puede compaginarse que Dios sea la causa buscada, si por un lado no me da facultad alguna para conocer que eso sea de esa manera y si por otro me da la inclinación natural a creer que esa causa son las cosas corpóreas? ¿Cómo podría, sin aquel conocimiento, corregir esta inclinación de mi naturaleza? De ninguna manera, y la veracidad divina habría de ser puesta entonces en tela de juicio. ¿Significa esto que la veracidad divina garantiza que las cosas corpóreas son la causa eficiente del contenido objetivo de las ideas de ellas? ¿Quiere decir que la veracidad divina no cumple sino la función de marginar a Dios, quedándose así con las cosas corpóreas? Sea de ello lo que quiera, la conclusión es en ambos casos la misma: las cosas corpóreas son la causa eficiente del contenido objetivo de sus ideas, y consiguientemente las cosas corpóreas existen realmente:

«Es también una primera noción que toda la realidad o toda la perfección, que no está más que objetivamente en las ideas, debe estar formal o eminentemente en sus causas; y toda la opinión que hemos tenido siempre de la existencia de las cosas que están fuera de nuestra mente se basa únicamente en aquélla. Pues ¿de dónde nos pudo venir la sospecha de que las cosas existían, si no es sólo del hecho de que sus ideas venían a nuestra mente por medio de los sentidos?»⁶⁹.

69. *Respuestas II*; AT, VII, 135.

Todo lo que últimamente acaba de decirse, puede ser compendiado en estas dos aserciones: una, Dios es la causa eficiente que justifica la presencia en mí del contenido objetivo de su respectiva idea; otra, las cosas corpóreas son la causa eficiente que da cuenta de la existencia en mí del contenido objetivo de su idea correspondiente, pero es su causa posible, probable o real, según que la representación sea intelectual, imaginativa o sensible.

Esta manera de entender la causa de las ideas o, lo que es igual, su origen, es la teoría del innatismo, que DESCARTES parece extender a todas nuestras ideas⁷⁰. Porque si es verdad que, atendiendo a su génesis, él divide las ideas en *adventicias*, *facticias* e *innatas*⁷¹, también es verdad que ésa es una clasificación provisional. En efecto, para saber si las ideas pueden atestiguar la existencia de algo distinto de la sustancia pensante, es sumamente provechoso catalogarlas. Es lo que hace DESCARTES, cuando las distribuye en tres clases. Y lo hace, como suele decirse, fijándose no en su origen verdadero, sino en su origen aparente, ya que todas son innatas.

Pero ¿qué entiende DESCARTES por innatismo? Es opinión bastante generalizada que, prescindiendo de expresiones aisladas, el innatismo cartesiano no es sino la facultad de producir las ideas, de formarlas. He aquí la definición más completa que él nos dejó de lo que entiendo por innatismo:

«Cuando decimos que tenemos alguna idea innata, no entendemos que esté siempre presente en nosotros, pues de esa suerte ninguna sería innata, sino únicamente que poseemos en nosotros la facultad de producirla»⁷².

«Pues nunca escribí o juzgué que la mente necesitara de ideas innatas que sean algo distinto de la facultad de pen-

70. Cf. ALQUIÉ, F., *Le cartesianisme de Malebranche* (Paris, Vrin, 1974) 194.

71. Cf. *Meditationes*, III; AT, VII, 37-38. *Lettre à Mersenne*, 16 juin 1641; AT, III, 383.

72. *Respensiones III*; AT, VII, 189.

sar; pero advirtiendo que hay en mí ciertos pensamientos que no procedían de los objetos externos ni de la determinación de mi voluntad, sino de la sola facultad de pensar que hay en mí, para distinguir las ideas o nociones, que son formas de estos pensamientos, de las otras adventicias o facticias, las llamé innatas. Y esto en el mismo sentido en que decimos que la generosidad es innata a algunas familias, mientras que para otras lo son ciertas enfermedades como la gota o el cálculo; no por el hecho de que los niños de estas familias padezcan estas enfermedades en el vientre de su madre, sino porque nacen con cierta disposición o capacidad para contraerlas»⁷³.

Esto, sin embargo, está sometido a un serio reparo, cual es el de que parece entrar en pugna con lo que acaba de decirse acerca de la causa de las ideas. Porque ¿no es una incongruencia afirmar, por un lado, que la causa de la idea de Dios es Dios y la causa de la idea (sensible) de los cuerpos son los cuerpos, asegurando, por otro, que somos nosotros los que tenemos la facultad de producir las ideas, de formarlas?

Desde luego, la contradicción desaparecería, si se distingue entre realidad material y realidad objetiva de la idea. Porque bien puedo ser yo la causa u origen de su aspecto material, dejando a Dios y a las cosas corpóreas la causa u origen de su aspecto objetivo. Pero sucede que aquí de lo que se trata es de su dimensión objetiva.

Debe decirse, pues, que la fórmula con la que se define el innatismo, aceptada en lo que estricta y rigurosamente expresa, permite esa consecuencia, mejor, esa inconsecuencia. Pero quizás pueda pensarse que es aventurado ir tan lejos en la interpretación de DESCARTES, porque la intención de la fórmula no llega a tanto. Acaso baste distinguir, de manera parecida a como hace E. GILSON⁷⁴, dos grupos de ideas innatas: unas que lo son de modo propio, y otras, de modo impropio.

73. *Notae in programma*; AT, VIII-2, 357-358.

74. Cf. *Discours de la méthode. Texte et commentaire* (Paris, Vrin, 1947) 327-330.

En efecto, las ideas innatas propiamente dichas se encuentran en mí. Pero para dar cuenta de su existencia en mí, no es necesario acudir a nada distinto de mí. En este sentido son innatas las ideas no sensibles de los cuerpos, ya que la sola sustancia pensante basta para comprender su presencia en mí⁷⁵. La causalidad de ésta es suficiente para justificar que se den en mí las ideas de sustancia, duración y número; incluso de las ideas de extensión, figura, situación y movimiento, con las que se componen las ideas de todos los cuerpos. Ni que decir tiene que aquí se cumple estrictamente la noción de innatismo como facultad de producir las ideas, de formarlas.

Y, sin embargo, aun estando de acuerdo en eso, la dificultad aparece de nuevo, ahora desde otro punto de vista. Porque ¿cómo mantener, por una parte, que el sujeto pensante es pasivo frente a las ideas, pretendiendo, por otra, que tiene la facultad de producirlas, de formarlas? Si se quiere evitar la incongruencia, habrá que decir lo que ya quedó registrado más atrás, que la pasividad y la actividad andan ahí hermanadas. Porque si tengo la capacidad de formar las ideas, es manifiesto que soy activo frente a ellas. Pero también es claro que de alguna manera soy pasivo. En efecto, ya se dejó también consignado que esas ideas están contenidas de manera formal o eminente en la sustancia pensante. Justo por estarlo, aunque sea la sustancia pensante la que las produce, las forma contando con algo dado, que es la misma sustancia pensante, de la que, por decirlo así, ella misma las extrae.

Las ideas innatas impropriamente dichas se hallan también en mí. Pero, a diferencia de las anteriores, para razonar su presencia en mí, es necesario acudir a algo distinto de mí; la sustancia pensante las produce, pero para su formación necesita de algo que no se reduce a la sustancia pensante. En este sentido es innata la idea sensible de los cuerpos, pero también es innata la idea de Dios.

75. Cf. *Lettre à Mersenne*, 16 juin 1641; AT, III, 383.

Sin embargo, el tratamiento de ambas ideas no puede ser enteramente el mismo, sino que debe introducirse una subdivisión.

Las ideas sensibles de los cuerpos son, desde luego, innatas ⁷⁶. Por serlo, queda afirmado que la presencia en mí de tales ideas se debe a una intervención causal mía. Y es que tales ideas, por ser oscuras y confusas, son producidas por mí, pues aun cuando las formo con ocasión de las impresiones sensibles, no derivan de las impresiones sensibles. De esta suerte DESCARTES se mantiene en el marco de su concepción innatista. Pero esto no es todo. Porque otra nota de tales ideas es que son producidas por mí al margen de mi voluntad o contra ella. Y esto quiere decir que la sustancia pensante no es suficiente, sino que se requiere una intervención causal ajena a ella, que es precisamente la de los cuerpos.

Hay que aceptar, pues, los dos miembros. No hacerlo así, introduce dos preguntas que no cabe mantener juntas de modo contradictorio. En efecto, si se cuenta únicamente con la sustancia pensante ¿a qué queda reducida la argumentación por la que se demuestra la existencia real de los cuerpos, si yo tengo la facultad de producir esas ideas? Y si se repara exclusivamente en la causalidad de los cuerpos ¿a qué queda reducido el innatismo cartesiano, si son los cuerpos los que causan en nosotros sus ideas? Tal razonamiento impide, pues, que el innatismo exceda aquí las concretas dimensiones de un innatismo impropio.

Claro que en estas condiciones la cuestión de la actividad y de la pasividad de la sustancia pensante frente a las ideas no es más que un corolario. También aquí andan mezcladas: es activa, porque las causa; es pasiva, porque para ejercer esa actividad necesita recibir el influjo causal de los cuerpos.

76. Cf. *Notae in programma*; AT, VIII-2, 359.

También es innata la idea de Dios⁷⁷. Eso quiere decir que hay en la sustancia pensante facultad de producirla, de formarla. Con lo cual se satisface la noción cartesiana de innatismo. Ahora bien, se satisface sólo en su sentido impropio, por el sencillo motivo de que aunque su presencia en mí se deba también a mí, ese *también* quiere decir que no del todo; la sustancia pensante forma la idea de Dios, pero para su formación necesita algo que no se reduce a la sustancia pensante. Porque el sujeto pensante, al conocerse como es, como deficitario, advierte que la idea que él forma de algo exento de toda falta, la idea de Dios, le excede. Esto quiere decir que es menester la intervención causal de algo ajeno a mí, que es precisamente la causalidad de Dios⁷⁸.

Es evidente que el reconocimiento de mi causalidad y de la causalidad divina han de mantenerse juntas. Si se opta por aquélla con perjuicio de ésta ¿a qué se reduce la demostración cartesiana de la existencia real de Dios, si yo tengo la facultad de producir su idea? Si se opta por la segunda con menoscabo de la primera ¿a qué queda reducido el innatismo cartesiano, si es Dios el que causa su idea en mí? Y porque no cabe la elección, el innatismo de la idea de Dios ha de entrar en el corro de las ideas innatas impropriamente dichas.

En consecuencia, soy activo y pasivo frente a la idea de Dios: activo, porque formo su idea; pasivo, porque no puedo causarla sin recibir el influjo causal de Dios. La colisión entre la actividad y la pasividad tampoco existe aquí.

Resumamos. Las principales conclusiones obtenidas últimamente pueden reunirse en estos puntos: 1.º, aunque no exclusivamente, soy pasivo frente a las ideas; 2.º, la pasión se corresponde enteramente con la acción, por lo cual las ideas han de tener una causa activa; 3.º, la causa activa de la idea en sentido lato es la acción misma del

77. Cf. *Lettre à Mersenne*, 16 juin 1641; AT, III, 383.

78. Cf. *Discours de la méthode*, IV; AT, VI, 34.

alma; 4.º, lo mismo hay que decir del aspecto material de la idea en sentido estricto; 5.º, esa acción del alma justifica también su aspecto objetivo, pero el asunto es ahora más complejo, pues si estamos ante el aspecto objetivo de la idea de Dios, también éste es su causa activa, igual que son causa activa los cuerpos, si estamos ante el aspecto objetivo de las ideas sensibles de ellos; 6.º, de donde se deduce que la idea de Dios y las ideas sensibles de los cuerpos son innatas, si bien sea el suyo un innatismo impropio.

III. EL TÉRMINO DEL CONOCIMIENTO.

El asunto que ahora se propone, se identifica de manera rigurosa con las ideas innatas impropriamente dichas, es decir, con las ideas cuya realidad objetiva tiene como causa eficiente la sustancia pensante y algo distinto de ella. Y lo que acerca de esas ideas se quiere saber es si son término o medio de conocimiento, es decir, si son lo que se conoce o aquello por lo que se conoce.

Pues bien, así delimitada la cuestión, lo primero que a este respecto ha de establecerse es lo siguiente: las ideas son el término directo del conocimiento, lo directamente conocido. Así lo indica el siguiente texto:

«Me cuido mucho de referir inmediatamente mis juicios a las cosas y de no atribuirles nada positivo que antes no perciba en sus ideas»⁷⁹.

Se ha dicho que suponer directamente conocida la idea es un mérito que debe ponerse en el haber de la filo-

79. *Lettre à Gibieuf*, 19 janvier 1642; AT, III, 474. Aunque ésta sea la opinión más generalizada, quisiera advertir que los textos cartesianos ordinariamente utilizados no pueden ser aducidos aquí, por más que en ellos se contengan expresiones como *conocimiento inmediato*. La razón es sencilla: tales pasajes se refieren a la idea, pero no en su acepción estricta, sino en su acepción amplia. Y de lo que ahora se trata es del sentido estricto de la idea.

sofía de DESCARTES, porque ninguna filosofía había hecho nada semejante antes de él. Pero esta afirmación no es exacta. Porque es doctrina constantemente mantenida por TOMÁS DE AQUINO, y también por sus intérpretes clásicos más autorizados, que lo directamente captado es el concepto formal⁸⁰.

Y, sin embargo, aun estando de acuerdo en que tanto la idea como el concepto formal son directamente conocidos, el choque surge, cuando se examina el fundamento de esa doctrina. Porque para TOMÁS DE AQUINO la tesis de que lo directamente conocido es el concepto formal se monta sobre el carácter inmanente del conocer que, justo por ello, requiere un término intrínseco al mismo cognoscente; porque el conocimiento es inmanente, lo directamente conocido no puede ser algo externo al cognoscente, sino algo interno a él, y esto no es sino el concepto formal. Pero no es éste el fundamento típico del cartesianismo, sino, por decirlo así, un tópico que sólo puede aplicársele, si se lo somete a una conveniente inflexión. Y es que la idea no es sin más concepto formal; y así, la idea no es un concepto formal especulativo, sino un concepto formal práctico, más concretamente un concepto formal práctico-productivo, esto es, la representación que sirve de modelo para la producción. Pues bien, cuando se discute el asunto que nos ocupa, el concepto formal de que habla TOMÁS DE AQUINO es el concepto formal especulativo, entendido, por tanto, como el correlato mental de lo conocido. La maniobra de DESCARTES consiste en transferir al concepto formal especulativo algo que sólo es propio del concepto formal práctico, cual es su carácter de ejemplar. Y, claro es, si se le concibe como un cuadro, es obvio que éste, por relación a la copia, es lo directamente conocido, siéndolo ella de manera indi-

80. Lo que se dice aquí del concepto está extraído de mi artículo *El concepto en Santo Tomás*: ANUARIO FILOSÓFICO, VII (1974) 123-190.

recta. Es quizás ahí donde deba buscarse el fundamento de la tesis cartesiana ⁸¹.

Ahora bien, decir que la idea es lo directamente conocido, puede todavía ser interpretado de dos maneras: como término directo *último* y como término directo *primero*. Ni que decir tiene que para TOMÁS DE AQUINO el concepto formal no es término directo *absoluto*, sino término directo *relativo*. Y es que para él el concepto formal es lo directamente aprehendido, pero el concepto formal es además un medio abierto a la realidad exterior. DESCARTES no sostiene nada distinto, pues también para él la idea es término directo de conocimiento, pero además un medio que me abre a la realidad externa:

«Pues, estando convencido de que no puedo tener conocimiento alguno de lo que está fuera de mí, si no es por medio de las ideas, me cuido mucho de referir inmediatamente mis juicios a las cosas y de no atribuirles nada positivo que antes no perciba en sus ideas; pero también creo que todo lo que se encuentra en las ideas está necesariamente en las cosas» ⁸².

«Pero hay que volver a la regla antes expuesta, a saber, que no podemos tener ningún conocimiento de las cosas, si no es por las ideas que concebimos de ellas, y que por consiguiente sólo podemos juzgar siguiendo estas ideas» ⁸³.

Lo que sucede es que, aun cuando el concepto formal y la idea sean medios, lo son de muy distinta manera. Porque la versión que TOMÁS DE AQUINO hace de la mediación ha de interpretarse con la noción de signo formal; la que hace DESCARTES, con la de signo instrumental.

En efecto, si es verdad que el concepto formal es el medio en el cual se aprehende la realidad externa misma, no lo es menos que esto se efectúa por una sola y misma

81. Cf. MARITAIN, J., *Tres reformadores* (Madrid, EPESA, 1948) 103-112. *El sueño de Descartes* (Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1956) 73-83.

82. *Lettre à Gibieuf*, 19 janvier 1642; AT, III, 474.

83. *Lettre à Gibieuf*, 19 janvier 1642; AT, III, 476.

aprehensión. La aprehensión de la realidad externa en el concepto formal no incluye un orden de prioridad y posterioridad, en el sentido de que primero se conozca el concepto formal por una aprehensión, y después, por otra aprehensión se conozca la realidad externa. No hay dos aprehensiones, sino una sola, que recae a la vez sobre aquél y ésta. La razón sobre la que eso se apoya es que el concepto formal no es sino la cosa externa en cuanto se da en el entendimiento. También podría expresarse así: el concepto formal es pura y simplemente lo que el entendimiento entiende de la cosa. Por eso la aprehensión del concepto formal es la aprehensión de la cosa, y en consecuencia no hay dos conocimientos, sino tan sólo uno. Pues bien, esto es justamente ser signo formal: signo, por ser esencialmente transitivo, por llevarnos al conocimiento de otra cosa; formal, porque nos orienta a otra cosa, pero de suerte que el signo y lo significado sean conocidos por una sola captación. Es verdad que los filósofos de la Escuela acostumbran a decir que el signo formal nos lleva al conocimiento de lo significado, de forma que lo significado sea lo conocido, pero sin que lo sea el signo. Sin embargo, también es verdad que no es esa la doctrina de TOMÁS DE AQUINO.

En cualquier caso, DESCARTES no interpreta la mediación de la idea con la noción de signo formal, sino con la de signo instrumental. En efecto, si hay que estar de acuerdo en que la idea es el medio por el que se conoce la realidad, también hay que convenir en que ahí se ponen en juego dos aprehensiones: primero se conoce la idea por un acto, y luego, por otro acto se conoce la realidad externa. Se produce así un desdoblamiento. La razón está en que el *esse obiectivum* de la idea no es el *esse obiectivum* del concepto formal. Porque ya quedó explicado que para DESCARTES lo objetivo es objetivo, pero también real. Esta advertencia es indispensable para evitar una serie de malentendidos que se producen al enjuiciar la mediación de la idea; entre otros, el reproche de que el carácter de mediación propio de la idea intro-

duce la inferencia del *esse* a partir del *nosse*. DESCARTES decide, en efecto, que el axioma clásico según el cual *ab esse ad nosse valet consequentia* se invierta en este otro, *a nosse ad esse valet consequentia*⁸⁴. Pero desde el punto de vista cartesiano, esa objeción no tiene valor, porque supone pasar por alto acaso lo más característico de la idea cartesiana, que la idea es también real, al menos lo es en alguna medida. Y en estas condiciones la mediación de la idea es, por decirlo así, cuasi discursiva, porque por una aprehensión conozco la idea y por otra conozco las cosas externas. Por eso la idea es signo instrumental: signo, porque nos pone ante el conocimiento de otra cosa; instrumental, porque nos pone ante el conocimiento de las cosas externas pero suponiendo que por un acto se conoce el signo y por otro acto se conoce lo significado.

Tanto en el caso del concepto formal como en el caso de la idea hay, pues, una referencia u ordenación; pero hay también un conocimiento del signo y de lo significado. Con esta diferencia: en el caso de la idea uno es el conocimiento del signo (la idea) y otro el conocimiento de lo significado (las cosas externas); en el caso del concepto formal el conocimiento del signo (el concepto formal) y el conocimiento de lo significado (las cosas externas) es uno sólo.

84. Cf. *Respuestas VII*; AT, VII, 519-520.

LA PERSONA HUMANA

JESÚS GARCÍA LÓPEZ