

La consideración de las ideas innatas en Descartes y la problemática del conocimiento de lo físico

Juan Pedro GARCÍA DEL CAMPO
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Tras un análisis de las modificaciones que se producen en los textos de Descartes a propósito de las ideas innatas, de una primera visión que las considera contenidos innatos en la mente a otra que considera innata la facultad de pensar y, así, a todas las ideas por ella formadas, se señala que esta modificación está unida a un abandono de la identificación idea-imagen, y se sugiere que esta transformación sólo es explicable desde la problemática suscitada por la fundamentación de la nueva Física.

RESUME: Après une analyse des modifications produites chez Descartes à propos des idées innées, d'une première version de ces idées comme les contenus innés dans l'esprit à une autre qu'envisage comme innée la faculté de penser et, donc, toutes les idées faites par elle, on montre que ces modifications sont liés à l'abandon de l'identification idée-image, et on suggère que ce changement n'est explicable que dès la problématique de l'établissement des fondements de la nouvelle Physique.

I

Frente a la filosofía escolástica —frente al paradigma explicativo de la filosofía de la Escuela— el pensamiento moderno busca, en el XVII, romper los márgenes del modelo que piensa el conocimiento como reproducción especular de la configuración entitativa de la realidad y, de este modo, desarrollando una hipótesis que pone en primer término la potencia explicativa de la razón, abrir el camino para la construcción de un «ars inveniendi» capaz de sobrepasar los límites a la actividad que están implícitos en la exigencia para el conocimiento de atenerse al orden de la presen-

tación de lo real a los sentidos. Pero en el xvii, la construcción del «ars inveniendi» buscado, exige la justificación previa del nuevo proceder metodológico y, al mismo tiempo, la garantía de la validez de los resultados a los que la razón, de manera autónoma, conduce.

Desde 1630, Descartes ha encontrado¹ la garantía de la verdad de las más universales nociones de la razón en la afirmación de la eternidad de las verdades matemáticas y, recuperando así la línea agustiniana del pensamiento, en su impresión en la mente desde el nacimiento: Dios ha establecido, desde la eternidad, las verdades matemáticas, y las ha impreso en nuestra mente para que pueda desplegarse el conocimiento. La validez del nuevo proceder cognoscitivo, para el joven Descartes, está, de este modo, sustentada en cierto innatismo de las ideas y de los principios básicos de la racionalidad, elementos estos desde los que el uso desprejuicado de la razón se hace posible.

Es sabido que Descartes reformula, en los albores de la filosofía moderna, la concepción tradicional acerca del ser de las ideas y, con ella, la consideración de su innatismo. Sin embargo, aunque en ocasiones no se ha insistido suficientemente en ello, no hay en Descartes *un* desarrollo de la cuestión de las ideas innatas: basta leer los textos en que se alude a ellas para adquirir el convencimiento de que, en ellos, se está produciendo un desplazamiento entre dos explicaciones distintas, y que estas dos explicaciones no pueden sostenerse al mismo tiempo porque implican dos concepciones distintas acerca del conocimiento.

La cuestión del origen de las ideas, y el establecimiento de un intento de «clasificación» de las mismas en función de tal origen, es abordada por Descartes, por vez primera, en la tercera de las *Meditaciones Metafísicas*². La singularidad del tratamiento que allí aparece, no obstante, estriba en que en él, la consideración del innatismo, no juega como garantía de la actividad racional, ni justifica verdad eterna alguna, sino que, precisamente en lo allí afirmado va a tomar pie, al menos, la primera de las demostraciones de la existencia de Dios propuestas en este texto. Ya la cuarta parte del *Discurso del Método*, por lo demás, había hecho depender la demostración de la existencia divina de la cuestión del origen de las ideas; así, se nos decía allí, mientras que es irrelevante saber de dónde proceden las ideas de las cosas exteriores, no sucede lo mismo con la idea de un ser más

¹ Cartas al P. Mersenne de abril y mayo de 1.630. *Oeuvres philosophiques* (en adelante *OPh*), 3 vols.; ed. F. Alquié, Paris, Garnier, 1.963-1.973. Las cartas aludidas se encuentran en el vol. I, pp. 254-269. Para la correspondencia de Descartes, en lo que sigue, nos referiremos siempre a esta edición.

² Las *Meditaciones Metafísicas* se encontrarán en la edición de las *Oeuvres de Descartes* (en adelante *AT*); ed. Ch. Adam y P. Tannery, París, L. Cerf, 1.897-1.913 (en el vol. VII se encontrará la versión latina de 1.641, y en el vol IX la traducción francesa «supervisada» en 1.647 por el propio Descartes). En lo que sigue, salvo indicación expresa, citaremos las *Meditaciones* siguiendo la versión francesa.

perfecto que mi ser³. La idea de Dios, que tengo en mí, sólo puede proceder de Dios —que, por tanto, existe—, porque ni de mí mismo ni de la nada puede obtener su origen. La Meditación tercera utiliza el mismo procedimiento, pero lo hace, como decimos, después de establecer que la idea de Dios, puesto que la causa de su ser objetivo, de la determinada perfección que representa, no puede ser encontrada en mí mismo ni en las cosas exteriores —en el supuesto de que existan—, es una idea innata. Y la consideración de la idea de Dios como innata es aquí fundamental, porque precisamente es ésta la condición indispensable para la demostración de su existencia mediante el procedimiento que partiendo de unos efectos busca su causa. Si la realidad objetiva de la idea de Dios pudiera tener por causa mi propia perfección o la perfección de las cosas exteriores, no quedaría más camino para la demostración de su existencia que el procedimiento que, «a priori», considera la existencia necesaria como incluida en su noción, y que no es recorrido —y no puede serlo— hasta la Meditación quinta.

Pero si en el *Discurso* y en las *Meditaciones* es abordada la demostración de la existencia de Dios desde la consideración como fundamental de la problemática del origen de las ideas, en los *Principios de la Filosofía*, aunque la demostración «a posteriori» no es abandonada, pasa a ocupar un lugar secundario, y sólo es presentada después de que la existencia divina haya sido establecida mediante la afirmación según la cual en su idea está incluida la existencia necesaria⁴. En las *Meditaciones*, precisamente, es la existencia de Dios lo que garantiza la verdad de lo evidentemente concebido. En los *Principios*, esta verdad evidente es puesta en juego para demostrar la existencia de Dios. Esta «inversión» del razonamiento, es claro, no se realiza de manera improvisada: entre uno y otro texto varias cosas se han modificado y, fundamentalmente, la aceptación definitiva del supuesto según el cual la veracidad de lo evidente no precisa ser justificada. Aquella demostración que parecía a Descartes más clara y evidente⁵ que ninguna de las realizadas por los geómetras, entre las *Meditaciones* y los *Principios*, ha cedido su papel preeminente ante una demostración que es válida en la medida en que sea aceptado que es necesariamente verdadero todo lo claro y distintamente concebido; y era esto algo, conviene recordarlo, que en la Meditación tercera aún no se había establecido.

Paralelamente, al tiempo que una demostración va sustituyendo a la otra en importancia, va modificándose también lo que por «idea innata»

³ *Discurso del Método*, cuarta parte; AT, VI, pag. 34.

⁴ En los *Principios de la Filosofía*, la demostración «a priori» se desarrolla entre los párrafos 14 y 15 de la Primera parte (AT, VIII-I, pag. 10) mientras que se posponen hasta el párrafo 17 y ss. de la misma Primera parte las demostraciones «a posteriori» (*Ibidem*, pp. 11 et ss.).

⁵ Véase, por ejemplo, la carta a Mersenne de 27 de Febrero de 1.637 (*Oph*, I, pag. 523), en la que, curiosamente, se habla en los mismos términos que se utilizaron en 1.630 en las famosas «cartas sobre las verdades eternas».

—y esa consideración era el sustento de la demostración primera— deba ser entendido; y va modificándose de tal modo que, en las diversas maneras en que la cuestión es abordada durante el período que mencionamos, en las vacilaciones que en su consideración se introducen, no puede sino verse la marca de un profundo cambio de perspectiva. En este proceso, como veremos, se abandona la significación primera de lo «innato» como impreso en la mente desde el nacimiento, y se sustituye por una concepción que acabará por modificar el sentido de la problemática misma del origen de las ideas. Desde este cambio de perspectiva, precisamente, Descartes llega a negar⁶ que alguna vez haya afirmado que hay ideas con las que nacemos. Pero vayamos por partes.

II

En 1641, como decimos, en las primeras páginas de la Meditación tercera, plantea Descartes la cuestión del origen de las ideas: de entre nuestros pensamientos —ideas, voliciones o juicios—, sólo los juicios (dejando al margen la cuestión de la verdad material de las ideas) son susceptibles de verdad o falsedad, y el principal de los motivos que, en ellos, induce a error es, precisamente, que juzgamos que las ideas que tenemos son semejantes o conformes a cosas que están fuera de nosotros. En este punto, se afirma en el texto: «Ahora bien, de estas ideas, unas me parecen innatas, otras sobrevenidas, otras hechas por mi mismo; pues, que conciba lo que es una cosa, lo que es una verdad, o lo que es un pensamiento, no me parece que lo tenga de otra cosa que de mi naturaleza misma; pero que ahora oiga ruido, vea el sol, sienta calor, siempre he juzgado que procedía de algunas cosas dadas fuera de mí; y finalmente, que sirenas, hipógrifos y cosas semejantes, son formadas (*finguntur*) por mi mismo. Del mismo modo, tal vez, puedo considerar que todas son sobrevenidas, o todas innatas, o todas hechas, pues todavía no he estudiado a fondo su verdadero origen»⁷.

Descartes no afirma, en este lugar, que haya realmente ideas de los tres tipos mencionados, puesto que una investigación pormenorizada del origen de las ideas podría aún persuadirnos de que todas ellas son de alguno de los tres. Sin embargo, en las páginas siguientes, algo se establece sobre este tema: respecto de aquellas ideas que me parecen poder proceder de objetos exteriores, hay que señalar que es sólo una cierta inclinación, y no la luz natural, la que me empuja a considerarlas de tal modo, y siendo dudoso que los cuerpos exteriores existan, y pudiendo perfectamente ser originadas por alguna facultad mía que me es aún desconocida, nada me per-

⁶ Cfr. *Notae in Programma*. AT, VIII-II, pag. 357.

⁷ AT, VII, 37-38. Citamos aquí la edición latina porque, como veremos, en la traducción francesa de 1.647 se introducen algunos matices no exentos de importancia.

suade de que tales ideas sean, en verdad, «adventicias». Además, en caso de que realmente procedieran de objetos exteriores, no tendría ninguna seguridad acerca de su semejanza con los mismos. Así, tomando como ejemplo al sol, se constata que tenemos de él dos ideas diferentes, una de las cuales parece tener su origen en los sentidos mientras que la otra procede de las razones de la astronomía, es decir, es «obtenida de algunas nociones a mí innatas, o hecha por mí de algún otro modo»⁸, y es precisamente esta segunda la que la razón me hace considerar más semejante a la realidad y, de este modo, más acertada. La Meditación tercera, así, rechaza a un tiempo que esté justificado decir que existen cosas exteriores por el solo hecho de que tengamos ideas que parezcan proceder de algo exterior a mí, y que, puesto que tal existencia no es segura, las ideas que así parecen, procedan realmente de alguna realidad exterior.

Pero la Meditación tercera establece además que la idea de Dios —y sólo lo establece respecto de ella— es «innata», puesto que por mí no ha podido ser formada. Respecto de la problemática del origen de las ideas, la que aquí nos interesa, lo que hasta el momento sabemos es sólo que hay, efectivamente, al menos una que es «innata», aunque las demás, si no existe algo «exterior», pudiera suceder que fueran innatas o formadas por mí; y si algo «exterior» existe, pudieran, además, ser adventicias. Descartes ha introducido la consideración del origen de las ideas y, sin embargo, lo único que al respecto ha aclarado es que la idea de Dios es innata. Dicho de otra manera: ha introducido la cuestión, pero la cuestión no ha sido aún realmente abordada⁹. Hemos de esperar hasta la quinta y la sexta Meditaciones para encontrar nuevos elementos de juicio.

La sexta Meditación termina por establecer la existencia de las cosas materiales desde la consideración de la presencia en mí de ciertas facultades, la de sentir, la de imaginar, y algunas otras, como la de cambiar de lugar, que no pueden ser concebidas sin ser referidas a una substancia; el argumento decisivo considera la facultad pasiva de sentir, es decir, de recibir y conocer las ideas de cosas sensibles, que sería inútil - y pondría así en entredicho la bondad divina - si no hubiera, en mí o en otro, una facultad activa capaz de formar y producir esas ideas. Esa facultad activa no puede estar en mí en tanto soy una cosa que piensa, y así, debe estar en otra parte que, a su vez, no puede ser Dios ni alguna otra criatura más noble que el cuerpo: existe, por tanto, una substancia que es un cuerpo o una naturaleza corporal, en la que está formalmente y en acto contenido todo lo que está objetivamente y por representación en las ideas que se refieren a las co-

⁸ AT, IX, 31.

⁹ Dos consideraciones deben ser aquí hechas: primera, que la cuestión sobre la que trata de investigar el texto es la de la suposición de la correspondencia de las ideas con las cosas exteriores; segunda, que su operatividad consiste sólo en ser el camino para el establecimiento de la existencia divina. En ningún caso, por tanto, puede pensarse que lo planteado sea realmente la cuestión del origen o de la formación de las ideas.

sas materiales¹⁰. Pero, puesto que la demostración hace jugar la necesidad de la existencia de una causa distinta de mí para que se den en mí las ideas de las cosas exteriores, lo concluido no es sólo la existencia de esa realidad exterior sino, además, que esa realidad exterior es la causa de unas ideas que, desde ese momento, cabe calificar como «adventicias» o sobrevenidas.

La quinta Meditación, por su parte, añade unos elementos que amplían el número de ideas que han de ser consideradas innatas. Así, mientras se consideran las esencias de las cosas naturales, Descartes señala que se encuentra en nosotros una infinidad de ideas de ciertas cosas, que no pueden ser consideradas una pura nada, aunque es posible que no tengan ninguna existencia fuera de nuestro pensamiento, y que no son fingidas por nosotros (Descartes, aquí, está a vueltas con la idea de Triángulo), siendo acertado, por tanto, señalar que hay ciertas naturalezas, formas o esencias, que son inmutables y eternas, que no hemos inventado y que no dependen de nuestro espíritu. Las ideas que se refieren a este tipo de esencias eternas, no son, pues, formadas por mi causa, ni proceden de realidad exterior alguna; de este modo, han de ser consideradas, al igual que la de Dios, como innatas. Así «hay una gran diferencia entre las falsas suposiciones y las ideas verdaderas nacidas conmigo («mihi ingenitas» dice el texto latino), de las cuales, la idea de Dios es la primera y principal»¹¹. Todas las ideas que representan esencias eternas, de este modo, habrán de ser tenidas, también, por ideas innatas.

Entre la quinta y la sexta Meditaciones, de esta manera, se ha ampliado nuestro conocimiento acerca del origen de las ideas. Pero aún no está todo claro: sabemos que las ideas de las cosas exteriores son ideas adventicias, y sabemos que la idea de Dios y las de las esencias «eternas y verdaderas» son innatas, pero nada sabemos acerca de las que Descartes ha llamado «facticias» o «a me ipso factae».

Es en otro texto, aunque de la misma época, donde finalmente aparece desarrollado el cuadro completo. Dice Descartes en una carta dirigida al P. Mersenne¹²: «distingo tres tipos de ideas, a saber, algunas son adventicias, como la idea que vulgarmente se tiene del sol; otras, hechas o «facticias», entre las cuales puede colocarse la que los astrónomos, por sus razonamientos, hacen del sol; y otras innatas, como la idea de Dios, Mente, Cuerpo, Triángulo y, en general, todas las que representan esencias verdaderas, inmutables y eternas». Pero, aún así, si tomamos en consideración

¹⁰ Lo fundamental de la argumentación se encontrará en AT, IX, 62-63.

¹¹ AT, IX, 54.

¹² Carta al P. Mersenne de 16 de junio de 1.641 (*OPh*, II, 337-338). La carta en cuestión, en la misma manera en que está escrita, denota la intención cartesiana de establecer las cosas con precisión: está escrita en francés, pero cuando habla de los distintos tipos de ideas lo hace en latín.

las cosas que son afirmadas por Descartes en la correspondencia del mismo año 1641 y en las Respuestas a las Objeciones que se plantean al texto de las *Meditaciones*, el aspecto definitivo del cuadro se torna oscuro y problemático. De este modo, por ejemplo, en una carta al P. Mersenne¹³, nuestro autor señala que todas aquellas ideas que no encierran afirmación o negación nos son «innatas». Descartes parece aquí apostar por el innatismo de toda idea en sí misma «materialmente» verdadera, dejando el conjunto de las restantes ideas, aquellas que no son captadas por la mente con la simplicidad de la intuición primera, relegadas al ámbito de lo «formado y compuesto» por el entendimiento. Y en el mismo sentido, en las respuestas a las objeciones formuladas por Caterus¹⁴ se distingue entre aquellas ideas que contienen «naturalezas verdaderas e inmutables» —y que son «innatas» en el sentido que más arriba hemos señalado— y aquellas otras que son sólo «fingidas y compuestas por el entendimiento», las cuales habrían de coincidir con lo que se ha llamado ideas «facticias».

En cualquier caso, en ambos textos, la ampliación del número de las ideas innatas se cumple sólo a condición de un progresivo desplazamiento que lleva a entender a las demás ideas como poco claras y como compuestas. Y esto, a su vez, hace patente la problematicidad que está implícita en la noción misma que Descartes tiene de la idea facticia, y que se evidencia claramente en la progresiva identificación de lo «facticio» con lo «ficticio», que no se encuentra sólo en la aludida respuesta a las objeciones de Caterus, sino que viene estando presente desde el momento mismo en que la cuestión ha sido tematizada por la tercera Meditación. En aquél lugar, cuando se ponían ejemplos de cada uno de los tipos de ideas, se señalaba que son facticias las ideas de sirena, de hipógrifo, y de otras cosas semejantes, que corresponden, como es claro, a seres totalmente imaginarios. Y este desplazamiento es más claro si se atiende al marcado matiz semántico que es introducido en la traducción francesa de 1647 supervisada por el propio Descartes¹⁵, y que incide en esta misma dirección: cuando el latín dice «a me ipso factae», el francés traduce «hechas e inventadas por mí mismo»; cuando el latín dice «finguntur» (que, ciertamente, puede vertirse por «son inventadas», pero que, a falta de una mayor especificación habría que traducir por el más amplio «son formadas», en cuya carga semántica se incluye tanto la «formación» como la «invención»), el francés traduce «son ficciones e invenciones de mi espíritu».

Las *Meditaciones metafísicas*, lo señalábamos hace unos momentos, no han dicho nada acerca de cuales ideas deban considerarse facticias, pero la carta al P. Mersenne¹⁶ de junio del 41 ha afirmado que un ejemplo de las

¹³ Carta al P. Mersenne de 22 de julio de 1.941 (*OPh*, II, pag. 352).

¹⁴ «Respuestas a las primeras objeciones»; AT, IX, 92.

¹⁵ AT, IX, 29-30.

¹⁶ Véase el texto citado más arriba, en la nota 12.

mismas es la idea de sol que formulan los astrónomos, y que se opone a aquella otra idea de sol que ha de considerarse adventicia. ¿Es, entonces, la idea facticia de sol, la que formamos a partir de las razones de la astronomía, una idea ficticia?

III

Esta escandalosa derivación de las palabras, sin embargo —y sería escandalosa incluso si se tomara en serio la presentación aquella que en el *Mundo* pretendía la explicación de lo físico como hipotética—, no es, si quiera, percibida como posibilidad por Descartes.

El texto crucial en el que, definitivamente, queda establecida la posición cartesiana, es el que redacta, a principios de 1648, para contestar a las tesis defendidas por Regius¹⁷, y que es un texto de plena madurez de su pensamiento. Dice nuestro autor en este texto: «nunca he escrito o pensado que la mente necesite ideas innatas que sean distintas de su facultad de pensar»¹⁸, y esta afirmación, más que un rechazo de las ideas innatas, supone un cambio de perspectiva en su consideración. En efecto, no se niega aquí que haya ideas innatas, lo que se hace es afirmar, por un lado, que tenemos, de manera natural o innata, una facultad de pensar —y esto no constituye una novedad absoluta, pues ya está dicho que somos una cosa que piensa— y, por otro, que son innatas las ideas que, en función de esta facultad natural, formamos; y estas ideas son llamadas innatas sólo para distinguirlas de aquellas otras que pudieran proceder de los objetos externos o de la determinación de la voluntad: «pero como advirtiera que en mí hay ciertos pensamientos que no proceden de los objetos externos ni de la *determinación de la voluntad*, sino de la sola facultad de pensar que está en mí, para distinguir las ideas o nociones que son formadas de estos pensamientos, de aquellas que son *sobrevenidas o hechas*, las he llamado *innatas*»¹⁹.

Volvemos a encontrarnos aquí, nuevamente, con los tres tipos de ideas a que nos venimos refiriendo. Nos encontramos con ellas, sin embargo, caracterizadas de un modo nuevo. Ideas facticias son denominadas las que proceden de la determinación de la voluntad («à voluntatis meae determinatione»), y así se hace coherente el desplazamiento que hemos venido señalando en su consideración desde el «formadas» al «inventadas». El nombre de «facticias», desde este momento, no será ya aplicable a las ideas formadas por mí sino, tan sólo, a aquellas que formo al margen del enten-

¹⁷ Se trata de las ya aludidas *Notae in Programma...* (en adelante *Notae*). En este escrito se critican las posiciones defendidas por Regius, pero en sus últimas páginas se hace también referencia a las críticas vertidas en dos libritos por J. Revius (AT, VIII-II, pp. 365-369).

¹⁸ *Ibidem*: AT, VIII-II, pag. 357.

¹⁹ *Ibidem*: AT, VIII-II, pp. 357-358.

dimiento y siguiendo únicamente la norma de la voluntad. Son inventadas, por tanto, puesto que escapan al sometimiento al orden de la deducción.

Adventicias, son aquellas que proceden de los objetos externos («ab objectis externis»), y aunque en esta simple designación no hay, propiamente, ningún elemento nuevo, toda una reflexión se añade que modifica sustancialmente las cosas. Efectivamente, cuando Descartes intenta mostrar que la idea de Dios no puede haberse formado desde la observación de las cosas, encontramos unas palabras que llevan a la consideración de las llamadas ideas adventicias como meras imágenes y, así, como no siendo realmente ideas. El fragmento en cuestión distingue entre las imágenes adventicias, formadas en la imaginación por la acción de ciertos movimientos corporales que tienen su origen en la captación de los sentidos, y las ideas que se refieren a esos objetos, mediante las cuales nos son conocidos. Esta distinción, además, trae aparejado un razonamiento que trastoca, por sí sólo, todo lo dicho por Descartes hasta el momento: estas ideas, en tanto no son sólo imágenes, son innatas: «sin duda, el que propiamente y por sí la vista nada presente sino pinturas, y nada sino voces y sonidos el oído, es algo manifiesto: de modo que todas las cosas que, además de estas voces o pinturas, conocemos como dando indicación de ellas, nos serán representadas por ideas que no proceden de otro lugar que de nuestra facultad de pensar y, por tanto, como ella, innatas a nosotros»²⁰. La facultad innata de pensar extiende así su campo de actuación, hasta el punto que todas las ideas, incluidas las que se refieren a las cosas exteriores, son producto suyo.

Unas páginas más arriba, en este mismo sentido, se afirmaba que «ninguna de las ideas de las cosas, cual las formamos por el pensamiento, ha sido presentada en nosotros por ellas»²¹, y también, más explícitamente aún, se decía²² que las ideas del movimiento y de las figuras, «nos son innatas. Y tanto más innatas deben ser las ideas del dolor, de los colores, de los sonidos, y semejantes, para que nuestra mente pueda hacérselas presentes con ocasión de algún movimiento corporal». Todas las ideas que formamos, por tanto, en cuanto fruto de nuestra facultad innata de pensar, son innatas. Pero esta nueva propuesta rompe, al mismo tiempo, con el sentido previo del innatismo, y con aquella versión que en la tercera Meditación²³ había llevado a la consideración expresa de las ideas «como imágenes de cosas», y que era el sustento de aquella concepción primera. Hay, sin duda, ideas innatas; pero no porque haya ideas con las que nacemos, sino porque las formamos desde una facultad que nos es innata.

Dos sentidos de lo «innato» encontramos en el texto cartesiano. Y no

²⁰ *Ibidem*; AT, VIII-II, pp. 360-361.

²¹ *Ibidem*; AT, VIII-II, pag. 358.

²² *Ibidem*; AT, VIII-II, pag. 359.

²³ AT, IX, pag. 29.

se trata de un simple cambio de palabras sin trascendencia. En un largo período de tiempo, el que va de las *Meditaciones* a las *Notae*, ambas concepciones comparten su presencia y compiten por encontrar un ámbito de eficacia explicativa, pero la convivencia entre ambos sentidos es problemática: entender que las ideas son innatas en tanto producidas desde una facultad que nos es innata, no es en mucho diferente de entenderlas como «hechas por mi mismo» en el sentido en que en la Meditación tercera se hablaba — sin identificarlas aún como «ficticias»— de las ideas «facticias»; pero esta identificación anularía definitivamente la demostración de la existencia divina que partía de la consideración de la idea de Dios como no-formada desde mi sola potencia.

Aún en las *Notae*, de alguna manera, está presente esta duplicidad de intereses y, por eso, Descartes, en este texto, al tiempo que considera innatas las ideas de dolor, de los colores o de los sonidos, señala que nuestra mente puede suscitarlas «con ocasión de algún movimiento corporal» («occasione quorundam motuum corporeum») y, fundamentando así este puente tendido a una posible opción «ocasionalista», establece una distinción²⁴ entre la causa próxima —y la causa próxima de una idea es, siempre, nuestra potencia para formarla— y la causa remota, que no es en sentido pleno causa eficiente, pero sin cuya intervención, acaso, no se produciría el efecto²⁵. La idea de Dios puede, así, ser innata en el sentido nuevo y, sin embargo, puede sostenerse que su especificidad es tal que sólo puede ser formada porque su realidad objetiva —aunque no, ciertamente, su ser idea—, necesariamente, tiene a Dios por causa.

La problemática de la determinación del origen de las ideas, fue planteada en el contexto de la investigación acerca de las realidades que pudieran existir al margen del yo que piensa y, así, sólo tiene una aplicación directa, en las *Meditaciones metafísicas*, cuando se trata del establecimiento de la existencia de Dios y del mundo sensible. Pero esto, realmente, en nada ha de pensarse como fundamentación del origen de las ideas²⁶. Cuando Descartes ha querido explicar el proceso de ideación, desde las *Regulae* a las *Pasiones del alma*, sólo ha podido explicar el proceso de formación de «imágenes». Cuando nuestro autor se ha planteado realmente esa cues-

²⁴ Véase el desarrollo en *Notae*, AT, VIII-II, 360.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ El que la preocupación de Descartes no es realmente la de cuál sea la forma en que se originan las ideas lo atestigua la manera en que responde a la cuestión que, en sus Objeciones, le formula Gassendi: ¿por qué no hay en un ciego de nacimiento una idea de color?. Descartes, simplemente, responde que, en el caso de que eso sea cierto, puede decirse que está privado de la facultad de formar esa idea (*Oph*, II, pag. 806). Como es sabido, otras son las precisiones y los distinguos que, sobre esta misma cuestión, son establecidas en la correspondencia entre Locke y Molyneux (Cfr. los vols. IX y X de las *Works of John Locke*, reimpr. Aalen, Scientia Verlag, 1.963) o, por ejemplo, en la obra de Leibniz (Cfr. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, cap. IX, in *Die philosophischen Schriften*, vol. 5, ed. Gerhardt, Olms, Hildesheim-Hew York, 1.978).

tión ha terminado siempre por afirmar que las ideas proceden del mundo exterior —son de las llamadas «adventicias»—, y lo ha hecho poniendo en juego la hipótesis del autómeta para explicar la formación en la mente de las imágenes de las cosas exteriores desde su percepción por los sentidos. Y sin embargo, Descartes ha dejado siempre claro —y ello pese a insistir en que el conocimiento es una pasión²⁷— que el hombre se diferencia fundamentalmente del autómeta. La nueva consideración de la facultad de formar ideas como facultad «innata» añade una nueva circunstancia a tener en cuenta, ya que, desde esta perspectiva, ningún resquicio queda para seguir entendiendo a las ideas como siendo la imagen que se forma por la mediación de los sentidos. Lo hemos visto: las cosas exteriores, como mucho, son la causa remota con ocasión de la cual, en un momento mejor que en otro, nuestra mente forma una idea²⁸. La nueva concepción del innatismo lleva a considerar a las ideas como exclusivo fruto de la efectiva actividad de la mente que piensa.

Pues bien, sabemos porqué fue introducido en el texto cartesiano el innatismo de las ideas: lo exigía la justificación del uso desprejudicado de la razón. Pero no sabemos porqué se abandona la concepción de lo innato como contenido en la mente impreso. En cualquier caso, lo que viene a ser puesto sobre la mesa, de eso ninguna duda queda, es una cuestión que afecta al modo de ser del conocimiento.

Descartes, ha venido a fundir en un sólo grupo —el de las innatas— a todas las ideas, desde el momento en que rechaza que alguna proceda realmente, como de su causa próxima, de la realidad exterior que los sentidos nos presentan. Y sin embargo, y esto es determinante, en el supuesto de la coincidencia entre el orden del conocimiento y el orden del mundo —de la idea y de la imagen— se ha sustentado, hasta las *Meditaciones*, esa teorización de «lo físico» que tira por tierra los supuestos escolásticos y de la que nuestro autor presume. La consideración de la idea como distinta de la imagen, así, no sólo termina conduciendo a la modificación y ampliación del campo del innatismo, sino que trae aparejadas ciertas importantes consecuencias respecto del problema mismo del conocimiento y, fundamentalmente, del conocimiento de aquellas realidades que nos son claramente exteriores y que configuran el ámbito de lo físico.

²⁷ Véanse a este respecto, p. ej., la carta a Regius de mayo de 1.641 (*Oph*, II, 333) y la carta al P. Mesland de 2 de mayo de 1.644 (*Oph*, III, 70). En este último texto, además, la pasividad de la mente va unida a una consideración de la idea como imagen y, en correspondencia, a su presentación como originada en los sentidos.

²⁸ De este modo la cuestión del origen de las ideas se transforma en la de su ser representativas. En el «Prefacio del autor al lector» que precede a las *Meditaciones* (AT, VII, 8) se lee: «en la palabra *idea* hay aquí equívoco: pues, o puede ser tomada materialmente por una operación de mi entendimiento (...); o puede ser tomada objetivamente por la cosa que es representada por esa operación».

IV

Desde sus primeros escritos, Descartes se ha ocupado, como de una cuestión problemática, del modo de efectuarse el conocimiento de lo físico. Desde sus primeros escritos, igualmente, esta preocupación por la Física ha estado, en él, directamente ligada a la problemática de la ideación y de la relación con el mundo que aparece como característica de las ideas.

Desde 1620, nuestro autor pretende haber encontrado la clave para la construcción de un «ars inveniendi» capaz de fundamentar y ampliar el ámbito de los conocimientos indudables, a partir de la identificación del «admirable invento» desde el que abordará la profundización en la simbolización algebraica de las cuestiones matemáticas y, desde ellas, de la Física. Las *Regulae ad directionem ingenii*, precisamente, ven desarrollarse el primer intento cartesiano de explicación de lo físico, y, desde la perspectiva del álgebra, esta explicación sólo puede ser pensada desde la «matematización» del espacio, desde su consideración como espacio geométrico. Sin embargo, y como consecuencia de la imposibilidad de cumplir la pretensión aludida, las *Regulae* son un texto inacabado. La mera consideración geométrica del espacio no es suficiente para dar cuenta de determinadas cuestiones que, como el cálculo de la anaclástica²⁹, tienen una importancia de primer orden. Y no es suficiente porque para dar cuenta de estas cuestiones es preciso, además, tomar en consideración las diferencias del medio material por el que la luz transita y, así, dar cuenta de la realidad material de los cuerpos. Mientras el proyecto sigue vivo, sin embargo, Descartes se esforzará por mostrar el procedimiento por el que las cosas extensas pueden ser entendidas de manera geométrica: como figuras. Así, en la Regla XII, vemos a Descartes explicar³⁰ el proceso por el que las cosas exteriores dejan su sello en los sentidos externos desde los que, por determinados conductos mecánicamente descritos, se provoca una impresión en el sentido común y, después, en la fantasía o imaginación, donde se imprimen «como en la cera, las mismas figuras o ideas que llegan de los sentidos externos puras y sin cuerpo»³¹. Y la Regla XIV se nos presenta diciendo que «debe ser aplicada a la extensión real de los cuerpos, y proponerse toda ella a la imaginación mediante puras figuras»³².

La pasividad del proceso por el que se originan las ideas, la pasividad

²⁹ Véase lo dicho en la Regla octava. *Regulae ad directionem ingenii*, AT, X, pp. 393-395.

³⁰ Y esta explicación «mecánica», junto a la consideración del hombre como mecanismo que la acompaña, se mantendrá presente hasta los tiempos de la *Descripción del cuerpo humano* y de las *Pasiones del alma*.

³¹ *Regulae ad directionem ingenii*, AT, X, pag. 414. La diferencia de esta concepción con aquella otra, a la que pretende sustituir, que hablaba de especies sensibles e inteligibles, impresas o expresas, estriba únicamente en que no se establece aquí tránsito de cualidad o forma alguna que, partiendo del objeto, se traslade a la mente que forma la idea.

³² *Ibidem*; AT, X, pag. 438.

de la mente en el proceso de ideación así descrito, sin embargo, es inmediatamente matizada —será este uno de los elementos que permitirán distinguir entre el hombre y una máquina con apariencia humana— en la misma Regla XII, por la consideración de una fuerza interna, el espíritu, en función de la cual puede formarse la misma idea pero desde la actividad de la mente que piensa. Así³³, «en todos estos casos esta fuerza cognoscente a veces es pasiva, a veces activa, unas veces imita al sello, otras a la cera; lo cual, sin embargo, solamente se debe tomar aquí por analogía, pues en las cosas corpóreas no se encuentra absolutamente nada semejante a esta fuerza. Y es una sola y misma fuerza, la cual, si se aplica con la imaginación al sentido común, es denominada ver, tocar, etc.; si se aplica a la imaginación sola en cuanto ésta está revestida de diversas figuras, es denominada recordar; si a la imaginación para formar nuevas figuras, decimos imaginar o concebir; si finalmente, actúa sola, entender».

En cualquiera de los dos casos, sin embargo, se origine de manera pasiva o activa, la idea es una imagen de la cosa externa, formada desde la mediación de los sentidos, y, siéndolo, una correspondencia fundamental signa su relación con ella. Es por eso que, una vez construida la hipótesis física —entre el *Mundo* y el *Discurso del Método*— de una determinada configuración material signada por el orden de las leyes físicas, Descartes sólo podrá pensar ese orden de conocimiento como necesariamente representando el orden real existente en lo físico, y sólo podrá dar cuenta de esta coincidencia desde la introducción de la voluntad divina que imprime³⁴ en nuestras mentes el conocimiento de las mismas leyes que ha establecido en el mundo.

Las leyes del mundo físico, que en el *Mundo* son establecidas como hipotéticas, de este modo, en el *Discurso* son afirmadas como verdaderas; y son verdaderas no sólo porque sean las leyes desde las que conocemos lo físico —las *Regulae* habían establecido que el orden con que se ha de conocer es orden establecido por el conocimiento en el objeto—, sino porque el mundo físico es realmente la expresión del orden que en esas leyes tiene la norma. De esta manera, de hecho, mientras Descartes piensa la idea como imagen, la única posibilidad de garantizar la veracidad del conocimiento sobre lo físico, estriba en la afirmación de la impresión en nuestra mente de las leyes que nos permiten su conocimiento. La veracidad de las leyes de la Física que Descartes ha establecido es, así, justificada, acudiendo al mismo sustento que en la correspondencia con el P. Mersenne de 1630 había llevado a afirmar que las verdades eternas —las verdades matemáticas eran allí las consideradas— nos son conocidas porque Dios las ha im-

³³ *Ibidem*; AT, X, pp. 415-416.

³⁴ Puede leerse en la quinta parte del *Discurso del Método*: «he notado ciertas leyes que Dios ha establecido en la naturaleza y cuyas nociones ha impreso en nuestras almas». AT, VI, 41.

preso en nuestra mente desde el nacimiento: porque nos son innatas. El innatismo de las ideas, de esta manera, mucho antes de que el texto de la tercera Meditación sistematizara por primera vez su consideración, es el que está fundamentando la legitimación del conocimiento, tanto matemático como físico, durante el tiempo en que las ideas no han sido consideradas como algo diferente de las simples imágenes. Y el innatismo de las ideas, durante ese tiempo, precisamente, es entendido en el mismo sentido que veíamos aparecer en las *Meditaciones*: las ideas son innatas en tanto que impresas en la mente desde el nacimiento. Sin embargo, después de las *Meditaciones*, ya incluso en las respuestas a las objeciones que se le formulan, en correspondencia con la modificación paulatina de la concepción de lo innato a la que hemos venido aludiendo, se produce también una modificación en el sentido de lo que se deba considerar idea. De este modo, ya en 1641³⁵, Descartes distingue entre las formas o especies que deben estar en el cerebro para que podamos imaginar, y los pensamientos propiamente dichos, que son operaciones de la mente que imagina («operatio mentis imaginantis»). Más contundente es en el mes de julio del mismo año³⁶, cuando afirma: «no llamo simplemente ideas a las imágenes que están dibujadas en la fantasía; al contrario, no las llamo por ese nombre en tanto que están en la fantasía corporal; doy generalmente el nombre de idea a todo lo que está en nuestro espíritu *cuando concebimos una cosa*» (el subrayado es nuestro, J.P.G.C). También en las Respuestas a las primeras objeciones encontramos algo similar, cuando se afirma que «la idea es la cosa misma concebida o pensada, en tanto que está objetivamente en el entendimiento; (...) estar objetivamente en el entendimiento (...) significa estar en el entendimiento *en la forma en que sus objetos acostumbran a estar en él*»³⁷ (Subrayado nuestro). Otro tanto cabría decir de lo que sucede en la definición de idea que aparece en el discurso geométrico con el que terminan las respuestas a las segundas objeciones, o en el propio texto de las *Notae in Programma* que hemos comentado, cuando critica que Regius no acepte, además de las sensación, el recuerdo y la imaginación, ninguna intelección pura³⁸.

Pues bien, al abandono de la identificación inicial entre ideas e imágenes, le sigue el establecimiento de una diferencia entre ellas que tiene por razón el diferente lugar del que toman su origen: mientras que la imagen es formada en el proceso mecánico descrito ya en las *Regulae* y en la segunda parte del *Mundo*, las ideas serán el resultado de la actividad de la

³⁵ Carta al P. Mersenne de 21 de Abril de 1.641 (*OPh*, II, pag. 327), en la que le comenta la respuesta a las objeciones formuladas por Hobbes; esta circunstancia explica el lenguaje escolástico utilizado.

³⁶ Carta al P. Mersenne de julio de 1.641; *OPh*, II, 345.

³⁷ AT, IX, 81-81.

³⁸ *Notae*. AT, VIII-II, pag. 363.

mente que concibe. El «doble» proceso de la ideación que en las *Regulae* era presentado desde la posibilidad de la consideración activa o pasiva de la mente, ahora, se ha convertido en dos procesos distintos con distintos efectos cognoscitivos.

Lo sintomático de todas estas consideraciones, y lo que habrá de ser explicado, es la coincidencia temporal que en Descartes adquieren todos estos procesos. El abandono de la identificación inicial entre ideas e imágenes, trae aparejado el abandono de aquella reminiscencia agustiniana que hablaba de ideas innatas y que las identificaba como contenidos en nuestra mente impresos desde los que era garantizada la veracidad del conocimiento: es en las *Meditaciones* donde finalmente cristaliza la tematización de las ideas innatas y donde adquiere la función esencial de ser cauce para la demostración de la existencia divina; es también en las *Meditaciones* donde la afirmación explícita de la identidad entre imagen e idea, adquiere una potencia explicativa que permite abordar la demostración, también, de la existencia de las cosas exteriores que previamente había sido puesta en duda. Y sin embargo, inmediatamente después de este texto, ambas consideraciones empiezan a entrar en crisis para, finalmente, ser modificadas de un modo tal que equivale a su abandono expreso³⁹. La validez del discurso de la Física, en el *Mundo* y en el *Discurso*, era fundamentada en la coincidencia del orden del conocimiento y del orden real, en la identidad del orden del ser y del conocer, cuyas leyes han sido impresas en la mente por Dios y, también por él, establecidas como norma del funcionamiento mecánico del universo. El conocimiento, así, reproduce la conexión de lo real, y esta exigencia gnoseológica, que entiende el orden físico como el orden de la presencia, exige la identificación de la idea con la imagen e impone como garantía de la veracidad, ya que no la Especie que transita del objeto al sujeto, la impresión en la mente por la mediación divina.

Entre la quinta y la sexta de las *Meditaciones*, sin embargo, es forjada una concepción nueva, que afecta a la fundamentación metafísica de la Física —durante mucho tiempo prometida por Descartes, pero nunca antes presentada— desde la que la Física misma, en tanto que discurso verdadero, adquiere una dimensión distinta. Que la cuestión de la fundamentación del conocimiento físico es la que está articulando los diversos posicionamientos de nuestro autor, es algo que, precisamente, es puesto en evidencia por estas dos *Meditaciones*⁴⁰, entre las que pasa

³⁹ Creo haber mostrado en otro lugar cual es la especificidad propia del texto de las *Meditaciones* como ámbito en el que cristaliza para Descartes una concepción metafísica directamente ligada a su intento de explicación de lo físico, y hasta qué punto la forma en que tal cristalización se realiza, intrínsecamente, exige ser inmediatamente modificada, dando lugar a consideraciones totalmente nuevas. Cfr. nuestro *Orden y metafísica. En torno a la formación y el sentido de la Metafísica cartesiana*.

⁴⁰ Hay, efectivamente, una desproporción enorme a este respecto entre la intención explícita de Descartes al redactar las *Meditaciones* y la efectiva materialización del proyecto.

a considerarse a la «res extensa» como Substancia. Y, precisamente desde la consideración de la extensión como Substancia y, por tanto, como una noción desde la que clara y distintamente puede conocerse todo lo extenso, se procede a la redefinición del conocimiento físico: sólo desde la Substancia pueden los modos ser conocidos, porque la Substancia es justamente aquella caracterización de la cognoscibilidad en función de cuya claridad y distinción las cosas particulares pueden ser pensadas. Si en las *Regulae* el establecimiento de cadenas argumentativas que garantizasen el conocimiento ordenado dependía de una primera intuición («intuitus mentis») desde la que iniciar el proceso deductivo, a partir de las *Meditaciones*, es desde la Substancia que pueden, clara y distintamente, conocerse sus diferentes manifestaciones accidentales o, en el nuevo lenguaje, «modales». De este modo, «todo lo que puede atribuirse a los cuerpos presupone la extensión, y es sólo una dependencia de lo extenso (...), así, no podríamos concebir, por ejemplo, la figura, si no es en una cosa extensa, ni el movimiento si no es en un espacio extenso»⁴¹. Así, también⁴², «sabemos que la naturaleza de la materia, o del cuerpo tomado en general, no consiste en ser una cosa dura, o pesada, o coloreada, o que toca nuestros sentidos de una determinada manera, sino sólo en que es una Substancia extensa en altura, anchura y profundidad».

El conocimiento de lo extenso —de lo físico—, en tanto que conocimiento, queda totalmente desligado de las referencias que los sentidos puedan mostrarnos; las ideas con que se efectúa ese conocimiento, determinadas como claras y distintas derivaciones del contenido de la idea de la Substancia extensa, en nada pueden pensarse como imágenes de las cosas. La nueva Física escapa a la exigencia de explicación del orden de la presencia (de la imagen) de lo físico. Pero no sólo es esto lo establecido: en tanto ideas así formadas, sólo pueden haber sido formuladas por la mente que piensa, y sólo de ella dependen; son, todas ellas, por nosotros formadas o, si se quiere seguir hablando de ideas innatas, que todas lo son, aunque en un nuevo sentido. La garantía de la validez del conocimiento físico sigue siendo Dios, pero no ya por haber impreso en nuestra mente las ideas verdaderas sino porque su existencia garantiza la certeza de la validez de nuestros conocimientos.

Descartes pretendía explicar mejor los desarrollos metafísicos que aparecían en la cuarta parte del *Discurso* y, así, escribe unas *Meditaciones de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (este título, puesto en 1.641, es modificado en 1.642 por el de *Meditationes de Prima Philosophia, In quibus Dei existentia, & animae humanae à corpore distinctio, demonstratur*), en las que - y esto no era siquiera indicado en el *Discurso* - suceden dos cosas nuevas: por un lado aparece la nueva noción de Substancia, por otro, se considera Substancia, además de a Dios y al yo que piensa, a la «res extensa».

⁴¹ *Principios de la Filosofía*, I, 53; AT, VIII-I, pag. 25.

⁴² *Principios*, II, 4; AT, VIII-I, pag. 42.

V

Muchas son las cosas que cambian en el interior del discurso cartesiano después de la publicación de las *Meditaciones*: la consideración de las ideas innatas es sólo una de ellas. Los cambios son de tal magnitud que afectan incluso a aquella consideración metodológica que es comúnmente considerada como la aportación definitiva a la filosofía por parte de nuestro autor; tras considerar al yo que piensa como fundamento de cualquier conocimiento posible, y al método como sucesivamente aplicado a la matemática, a la física y a la metafísica, vemos al Descartes de la carta-prefacio señalar que la metafísica es el tronco del árbol del saber del que surgen las ramas que representan al resto de las disciplinas científicas. La metafísica como última aplicación del método o como fundamento y origen de todo conocimiento posible. No se trata de un simple cambio de orden; es todo el edificio del saber el que es en esa modificación subvertido.

La cuestión que nos preocupa, sin embargo, no es la de la determinación del sentido último de la metafísica cartesiana. Más modesta, quizá, la cuestión que planteamos es la de la búsqueda del elemento en torno al que las diversas formulaciones de su filosofía se modulan, y en función del cual se realizan los sucesivos cambios de perspectiva de la misma. Pensamos que la explicación ha de ser buscada en la forma en que el desarrollo del pensamiento cartesiano va obligando a la corrección paulatina de las afirmaciones anteriores que, con los nuevos planteamientos, quedan fuera de lugar. Así, no pensamos que las diversas modificaciones de concepciones básicas en su pensamiento, cambien sólo en función de las circunstancias de quien formula las objeciones iniciales. Mucho menos puede justificarse por ese motivo el hecho de que cambien todas *al mismo tiempo*, con una misma cadencia, y en la misma dirección. Si esto realmente sucede —y sucede, como hemos señalado—, debe ser considerada, en primer lugar, la implicación que liga las diversas problemáticas que se modifican pero, inmediatamente, debe buscarse la clave de todos esos cambios en la problemática fundamental que suscita todas las demás; y esa, en Descartes, no es otra que la fundamentación del discurso de la Física; toda su correspondencia justifica esta apreciación.

La modificación de la concepción del innatismo, desde el innatismo del contenido al innatismo de la función, está íntimamente ligada a la diferente consideración del ser de la idea («el nudo de la dificultad —al comienzo de las Respuestas a las segundas objeciones⁴³ lo dice Descartes— es saber qué hay que entender aquí por la palabra *idea*»), pero para explicar la modificación que se opera respecto de esta cuestión en la obra de Descartes no es suficiente referirse a la necesidad de, profundizando en su propia filosofía, romper con la concepción escolástica: la consideración de la idea

⁴³ AT, IX, 81.

como imagen que pasa al cerebro «sin incluir nada corpóreo», era ya una ruptura con esa concepción tradicional, por cuanto excluía la participación de Especie alguna en el proceso. Más aún, desde esa consideración rompen con la filosofía tradicional autores como el propio Mersenne, como Hobbes, o como Locke. ¿Qué es, entonces, lo que obliga a modificar la concepción acerca de lo que es una idea?. Sólo una cosa nos permite dar cuenta de ello: la necesidad de entender a la extensión como una Substancia desde cuya consideración, de manera clara y distinta, la mente forma las ideas que dan cuenta de la Física. El conocimiento de lo físico sólo puede hacerse desde la consideración de la extensión como Substancia, ya que «todo lo que puede atribuirse a los cuerpos presupone la extensión, y es sólo una dependencia de lo que es extenso». Las cosas «exteriores» no se conocen sino como «modos» de la Substancia extensa, y esta posibilidad sólo es recorrible si se piensan las ideas como generadas - sin proceder de la imagen - desde la facultad innata de formar ideas. Conocer es conocer con orden, pero éste no consiste en la reproducción del orden de lo real en el conocimiento; el orden es sólo —y nada menos— la manera de efectuarse el conocimiento, y lo es porque sólo puede hablarse de conocimiento cuando se parte de lo clara y distintamente concebido y porque todo lo así concebido es, evidentemente, verdadero.