

JEAN PAUL MARGOT

La modernidad una ontología de lo incomprensible



Universidad
del Valle

Programa  ditorial

Con el cogito se impone en la cultura moderna el ideal –racionalista – de evidencia, es decir, la necesidad según la cual el sujeto precisa de certeza para vivir y validar su saber , porque se encuentra siempre al inicio en un estado en el que carece de seguridad, en el que la certeza le hace falta. Al igual que el paseante extraviado en un bosque, el sujeto moderno es un hombre amenazado y solo. Esta soledad y esta amenaza lejos de ser accidentales son esenciales y constitutivas de la subjetividad Moderna. El ideal de evidencia que se impone en la cultura moderna, se impone para un sujeto cuya ratio y evidencia-certeza nacen de un pensamiento de la separación, como urgencias de re-organización, como equivalentes nostálgicos de lo que ahora hace falta, como necesidad vital de una afirmación que ya no se puede hacer. Con el fin de no enajenar su ser verdadero en el elemento de una exterioridad de la que hay que desconfiar, el hombre pasa así de ser el destinatario de la verdad a ser el *subjectum* desde donde se originan verdades relativas, es decir, la verdad subjetivizada por la prueba íntima que de ella hace el sujeto necesitado de certeza, es decir, de seguridad.



Universidad
del Valle

Programa ditorial

JEAN PAUL MARGOT

La modernidad

Una oncología de lo incomprensible



Colección Humanidades
Filosofía

Universidad del Valle
Programa Editorial

Título: *La modernidad*
Una ontología de lo incomprensible

Autor: Jean Paul Margot

ISBN: 978-958-670-281-2

ISBN PDF: XXXXXXXXXXXX

DOI:

Colección: Humanidades - Filosofía

Primera Edición Impresa Diciembre 2003

Edición Digital Septiembre 2017

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios

Vicerrector de Investigaciones: Javier Medina Vásquez

Director del Programa Editorial: Francisco Ramírez Potes

© Universidad del Valle

© Jean-Paul Margot

Diseño de carátula: Henry Naranjo Pérez

Universidad del Valle

Ciudad Universitaria, Meléndez

A.A. 025360

Cali, Colombia

Teléfonos: (57) (2) 321 2227 - 339 2470

E-mail: programa.editorial@correounivalle.edu.co

Este libro, salvo las excepciones previstas por la Ley, no puede ser reproducido por ningún medio sin previa autorización escrita por la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros.

El autor es responsable del respeto a los derechos de autor del material contenido en la publicación (fotografías, ilustraciones, tablas, etc.), razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia - Septiembre de 2017

INDICE

Prólogo.....	7
Introducción	13
La pregunta por el fundamento	21
El problema de la creación. Metafísica del <i>ens</i> y metafísica del <i>esse</i>	35
“El nombre de la rosa” o los infortunios de la razón	53
La ficción del orden en las <i>regulae</i> de descartes.....	73
La “potentia dei absoluta” y el engaño divino	87
Sintaxis y semántica del mundo: la física de Descartes.....	103
Una ontología de lo incomprensible	129
Bibliografía	137

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

PRÓLOGO

¿Es menos moderno que Descartes Blaise Pascal, veintisiete años menor que el autor del *Discurso del Método*, matemático precoz y místico, a quien una memoria hecha de citas asocia menos con la razón que con la infalibilidad del corazón? Una costumbre que comenzó el siglo pasado, y que se hizo tranquila equivocación en los manuales, hacía que el nombre de Renato Descartes, acompañado a veces por el de Bacon, apareciera en la memoria (sin el de Pascal) apenas se pronunciaba la palabra Modernidad. La costumbre cambió un poco por obra y gracia de una paciente erudición que, iniciada hace ya unos buenos setenta años, puso en crisis las fronteras mal trazadas entre el pensamiento de Descartes y la tradición anterior, y que dio como resultado ejemplar, aunque no único, los *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* de Étienne

Gilson. Sin embargo, aunque se hiciera evidente que problemas y nociones importantes en su pensamiento provenían en buena medida de santo Tomás, de Suárez y de manuales escolásticos leídos en la adolescencia, Descartes siguió siendo moderno para las historias de la filosofía que rara vez le otorgaron a Pascal un espacio llamativo. Pero una opinión reciente, que trata de hacerse costumbre con el favor de la ficción postmodernista, decide que la Modernidad comenzó más o menos cuando la muerte de Descartes (1650) y la de Pascal (1662) merecían ya los honores del primer centenario: modernos fueron los pensadores de la Ilustración; modernos fueron los firmes creyentes en la radical autonomía humana y en la esclarecida razón científica. La datación es comprensible: quienes se consideran postmodernos insisten en que el mundo vive hoy - y desde hace algunas décadas - en la decepción y en el desengaño producidos por el fracaso de una razón altanera, segura de su capacidad constructiva y normalizadora; sostienen, por consiguiente, que las formas posibles del pensamiento y de la vida son el desenmascaramiento de un sujeto que pretendió ser la fuente pura de normas y la afirmación práctica de un pluralismo incompatible con ideales de universalidad regulativa. Y es bien claro que lo más opuesto a eso fue el ideal de la Ilustración, aun cuando aquella vieja costumbre aclimatada en los manuales le atribuyera a Descartes el ejercicio de la razón arrogante.

La discusión sobre fronteras del pasado siempre tiene que ver con la necesidad de afirmar algún modo de concebir el presente y de apostar al futuro. Pero la cuestión acerca de dónde han de plantarse los mojones de la Modernidad no obliga a olvidar la intención de la pregunta del inicio; a lo más, nos aconseja darle un giro. Para hacerlo, hay que refrescar una trivialidad: la aplomada confianza de la Ilustración fue ni más ni menos que uno de los resultados posibles de las seguridades y de las perplejidades del siglo xvii; sin ellas, la Razón del siglo xviii habría sido un puro y estricto milagro; dadas ellas, esa Razón podría haberse no dado. Demos el giro: ¿quién de los dos, Descartes o Pascal, es más decisivo para el rumbo del pensamiento? Pregunta insatisfactoria porque parece suponer que, desde ellos a la Ilustración y desde ésta todavía por un buen tramo, hay un camino real y que, por fuera de él, sólo hay senderos que acaban en ningún lugar de la Historia. Concedámonos otra formulación: ¿comparten estos dos hombres, que pertenecen a dos generaciones sucesivas,

algo fundamental en el pensamiento filosófico y científico de los cincuenta años que van desde la adolescencia de Descartes hasta la muerte de Pascal? Decididamente, sí. Además de la genial pasión por las matemáticas, comparten el amor de la Sabiduría. Pero la pregunta se interesa por la existencia de algo así como un núcleo en alguna manera común. También en este sentido puede ser respondida positivamente, con tal de que «común» ni indique acuerdo ni impida la oposición: comparten la idea, para ellos fundamental, de una perfección que tiene grados y que se da de manera absoluta, y como *fons et origo*, en un Infinito positivo. Pero ése es un supuesto general del pensamiento del siglo xvii. Hay algo más que ellos comparten, y que importa porque es justamente lo que los separa: la cuestión acerca de la posibilidad de que el Infinito sea y no sea el Dios de la fe. Descartes y Pascal son creyentes. Pero Pascal es un creyente de talante místico, sobre todo a partir de su segunda conversión religiosa, en 1654, que lo transforma en un estricto jansenista polémico. Descartes es un creyente de tonos moderados (sus maestros jesuitas de la Flèche le contagiaron la modestia, escribió Alain con mordacidad). Para el autor de los *Pensamientos*, el Infinito es el mismísimo Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob; es el Dios de Jesucristo y no el de los filósofos. Infinito viviente que crea la realidad e interviene en la historia del mundo y de cada alma con eficacia irresistible. El Infinito del autor de las *Meditationes de Prima Philosophia* no se opone a ser el Dios de la fe, pero no se preocupa demasiado por serlo. Sin embargo, los dos hombres afirman que el Infinito es incomprensible. Para Pascal, esa incomprensibilidad es aceptada, en apuesta ventajista, por un corazón cuyas razones la razón no conoce: creer no es menos razonable que no creer y creyendo se puede ganar y nada se puede perder; por lo tanto, lo razonable es apostarle a la fe. Para Descartes, esa incomprensibilidad es afirmada por una razón que encuentra en sí misma las pruebas de la existencia del Infinito incomprensible, fundamento de toda certeza.

Lo que une y lo que separa a Descartes y a Pascal con respecto al modo de concebir el Infinito positivo y al modo de afirmar tanto su existencia como su incomprensibilidad, hace que ellos dos sean anverso y reverso del pensamiento clásico francés. Es un pensamiento sobre el Infinito incomprensible, sobre el mundo y sobre el yo, al mismo tiempo. Por el anverso, es el pensamiento de una razón que es

cogitatio y que, por serlo, no puede dejar de ser todo lo que *cogitare* (pensar) significaba en ese siglo: analizar, deducir, intuir, sentir, imaginar. Por el reverso, es el pensamiento de un corazón cuyo *élan* es razonable y, en ciertos casos, infalible. Para muchos la razón cartesiana sigue siendo la iniciadora de las pretensiones que, formuladas para siempre jamás por la Ilustración, son abolidas, según los discursos postmodernos, por la realidad de este siglo que ya se precipita hacia su fin. ¿Dicen esos mismos discursos, de algún modo, si alguna de las pretensiones pascalianas tiene derecho a perdurar (por lo menos el patetismo de ese yo que, frágil caña pensante, se estremece al darse cuenta de que se halla perdido en una esquina de un mundo que es un mísero punto en el universo)? No es creíble que puedan decirlo: el patetismo de Pascal, de muy otra laya, es impensable sin la idea de Infinito positivo, sin la idea de perfección, sin la decisión de no caer en la tentación del escepticismo.

Los eruditos trabajos de este volumen no hablan de Pascal. Pero la ocurrencia de introducirlo me la sugirieron las páginas que aquí quedan prologadas. Ellas se ocupan sobre todo del pensamiento de Descartes. Cuando parecen ocuparse de otra cosa - el lejanísimo y árabe *Liber de causis* o la dichosa novela de Umberto Eco - también están inclinados sobre *meditaciones* cartesianas o, para ser más exactos, estas meditaciones de Jean Paul Margot se ocupan de páginas y de ficciones medievales porque se interesan por la naturaleza de una vasta metamorfosis del pensamiento y de la cultura, en la que Descartes es una referencia inevitable y mayor. El Descartes de este volumen es el de un pensamiento de crisis; de una crisis llamada modernidad desde hace mucho y que, si hace pensar en la Ilustración, es porque ahora sabemos o creemos que sus ideas se orientaron de manera notable en ese sentido. El *Liber de causis* viene al caso en este volumen porque la historia de su utilización medieval permite hablar de los cambios en las concepciones acerca de Dios, del mundo y del conocimiento desde Aristóteles hasta ese siglo xvii cuyo pensamiento no se entiende sin su referencia inevitable y necesaria al Infinito positivo. Los frailes mendicantes - sabios británicos o ignorantes *fraticelli* - aparecen también, en algunas páginas próximas, porque se mueven en el mundo práctico, religioso y filosófico que el nominalismo ayuda a transformar. Y el nominalismo, que es crisis de la razón en la primera mitad del siglo xiv, prepara los caminos de los siglos venideros y es

un ingrediente de una modernidad del siglo xvii. Descartes es uno de sus rostros; Pascal, otro (lo introduje aquí por eso). En pocas palabras: en las diversas investigaciones de este volumen, Jean Paul Margot se ocupa de una Modernidad que es crisis y no seguridad; de una Modernidad que no es la de algunas grandes páginas de grandes ilustrados. ¿Se podrá decir entonces que este Descartes tiene algo de postmoderno? Una cosa es no pertenecer a una Ilustración que ni se ha dado ni se puede profetizar y otra, muy distinta, es estar más acá de las ilusiones reales o supuestas de esa Ilustración. Dedicarse a comprender esas crisis y esos siglos es un buen modo arduo de entender mejor, por contraposición abierta, este más acá.

Lelio Fernández

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

INTRODUCCIÓN

*“Unde pro certo statuerunt, judicia humanum captum
Deorum longissime superare:...”.*

B. Spinoza.*

Descartes fundador de la filosofía moderna, iniciador de la cultura de los tiempos modernos - (“*mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neueren Zeit an*”). El homenaje ruidoso, hecho por Hegel está citado por doquier y celebrado, como si se tratara de un peán en honor del Apolo de la filosofía. “Sólo ahora llegamos propiamente a la filosofía del nuevo mundo, la que iniciaremos con Cartesio... Aquí ya podemos sentirnos en nuestra casa, y gritar, al fin, como el navegante después de una larga travesía por turbulentos mares: Tierra!”. La hipótesis forjada por Hegel floreció hasta el punto de arrastrar consigo la convicción de numerosos historiadores de la metafísica moderna a mediados del siglo XIX. Pero hoy en día no estamos tan seguros de

poder definir con la misma facilidad que Hegel en qué consisten los tiempos y el pensamiento modernos. “El término *moderno*, ¿tiene en general algún sentido? Siempre se es moderno, en toda época, cuando uno piensa poco más o menos como sus contemporáneos y de forma un poco distinta que sus maestros... *Nos moderni*, decía ya Roger Bacon... ¿No es en general vano querer establecer en la continuidad del devenir histórico unas divisiones cualesquiera? La discontinuidad que con ello se introduce, ¿no es artificial y facticia?”¹.

A partir de Descartes la historia de la metafísica moderna podría pensarse como la historia de un progreso continuo que va determinando el carácter unívoco de la conciencia de sí autónoma. Pero no podría afirmarse que ésta sea la posición propia del pensamiento cartesiano. Si “la filosofía del mundo nuevo” – Hegel -, “la autonomía del espíritu fundado en la claridad del pensamiento” – Dilthey -, el cogito entendido como “*fundamentum inconcussum*” y la ontología del “*subjectum*” - Heidegger - se acogen con toda razón a cierto sentimiento sobre el poder del pensamiento racional, no podemos olvidar que Descartes nunca creyó poder fundamentar la certidumbre únicamente en el espíritu humano, cuya perfección pone muy en duda. No podemos olvidar que la trascendencia divina constituye el respaldo de la subjetividad finita del hombre. Se trata de un Dios filosófico que determina y sostiene tanto al mundo como al hombre. La ley de la metafísica cartesiana consiste en aprehender la subjetividad y en mantener su tensión interna con la trascendencia, con el Dios creador de las verdades eternas.

Solo, echado en medio de un mundo concebido como una máquina y regido por un Dios dotado él mismo de propiedades mecánicas - constancia en la operación, eficiencia pura, indiferencia en cuanto a los resultados, posibilidad infinita -, el hombre del siglo xvii habita un mundo en el que ya no se siente como en su casa. Máquina, el mundo funciona, mas carece de sentido puesto que está sometido en su ser y en su devenir a la indiferencia del Dios que lo produce. Con un Dios tal no hay familiaridad posible. Tan pronto como se trata de las relaciones personales entre Dios y el hombre, Descartes remite el asunto a los teólogos. Dios, según lo que el filósofo puede saber, no frecuenta el mundo haciendo señas a su creatura, lo produce en la indiferencia, y el mundo que aprehende Descartes ya es lo que

será en adelante la suerte histórica de la humanidad moderna; ya es, en tanto que obra de este Dios nuevo, el puro despliegue de una potencia insensata.

De ser-en-el-mundo, el hombre pasa a estar en un mundo insensato, es decir, el sujeto-para-un-mundo del que es preciso desconfiar. El rechazo de la *physis*, de la física tradicional con sus formas sustanciales, es indisociable de una crítica del fundamento sensible del conocimiento, en tanto que éste no es sino la ilusión infantil de aquellos que identifican la verdadera realidad del mundo con la experiencia inmediata que hacen de su presencia familiar. Una vez puesto a distancia, escindido, el mundo pierde su familiaridad, su sentido, y deviene el horizonte inseguro donde se confunden, como lo advierte Descartes en el primer capítulo de *El Mundo o el Tratado de la Luz*, “nuestros sentimientos y las cosas que los producen”. De fuente de realidad y de verdad donde todas las cosas, y el hombre es una cosa, se ajustan a un orden tranquilizador, la *physis* pasa a ser una realidad derivada de una operación indiferente a los efectos que produce libremente, de una potencia insensata. Realidad derivada, o *natura*, en la que el hombre pierde su consonancia originaria con la totalidad de los entes para perderse en un infinito donde los signos no remiten más que al misterio de la creación y, por ende, a un inseguro pensamiento de la separación. Realidad derivada y verdad derivada, mundo escindido y pensamiento de la separación, re-presentación de un mundo extraño y angustiante, imperiosa necesidad de evidencia que le garantiza al hombre una seguridad ontológica, la de ser parte del mundo - y no solamente de participar del mundo -, todo ello merece el calificativo de *subjetividad moderna*, en tanto que a partir del momento en que el hombre deja de identificar la realidad verdadera del mundo, es decir, la verdad del mundo, con la experiencia inmediata que hace del mundo, es decir, la verdad del hombre, el hombre pasa de ser el destinatario de la verdad a ser el *sujeto* desde donde la verdad se origina.

Al no poder encontrar en este nuevo mundo sin profundidad imaginaria el secreto de su naturaleza y de su destino, el hombre se vuelve hacia sí mismo a la búsqueda de las seguridades necesarias para vivir. La nueva relación del hombre con el mundo genera angustia, temor, vacilación e inseguridad. Respuesta a esta inseguridad, el mecanicismo señala el paso de una experiencia del mundo a una ciencia de la materia. Y es en este paso de una *experiencia vivida del*

mundo a una ciencia observada de la materia donde se constituye la conciencia del individuo moderno. Lejos de ser primera, de estar en el comienzo, la subjetividad razonante nace de una *re-presentación* del mundo, de una *imago mundi* -"imago mundi nova, imago nulla"- , de la puesta a distancia de un mundo relegado en el elemento de una materia inerte y sin profundidad, y que no le brinda al hombre ninguna seguridad ontológica. A la inversa de la conciencia tradicional que reconoce en el orden - *recibido* - del mundo finalidades que le son ausentes y armonías que no lo son, la conciencia moderna conoce el mundo por lo que es; pero a la inversa también de la conciencia tradicional que se reconocía en el mundo para afirmarse, la conciencia moderna se prohíbe la experiencia del mundo que observa a distancia, cuyos efectos sorprendentes desconoce, y donde ella misma se disuelve poco a poco.

Con el *Cogito* se impone en la cultura Moderna el ideal -racionalista- de evidencia, es decir, la necesidad según la cual el sujeto precisa de certeza para vivir y validar su saber, porque se encuentra siempre al inicio en un estado en el que carece de seguridad, en el que la certeza *le hace falta*. Al igual que el paseante extraviado en un bosque, el sujeto moderno es un hombre amenazado y solo. Ahora, esta soledad y esta amenaza lejos de ser accidentales son esenciales y constitutivas de la subjetividad Moderna. De hecho, esta falta, esta carencia, es consubstancial al *misterio indescifrable de la creación* que envuelve el origen, la naturaleza y el destino de un hombre "moderno" y de un mundo nuevo creado por el Dios nominalista del primer artículo del Credo. El mundo deja de ser inmediatamente inteligible para un pensamiento ordenado - *noûs*. El ideal de evidencia que se impone en la cultura moderna, se impone para un sujeto cuya *ratio* y *evidencia* - *certeza* nacen de un pensamiento de la separación, como urgencias de re-organización, como equivalentes nostálgicos de lo que ahora hace falta, como necesidad vital de una afirmación que ya no se puede hacer. Si, en efecto, la *ratio* Moderna tiene la obligación existencial de reconstruir la totalidad fragmentada, se trata ahora de una *ratio* caída, una *ratio* filosófica que ha perdido la capacidad antigua de una visión noética de la totalidad del ser, capacidad que hereda la fe, y que se queda tan sólo con verdades relativas. Separado de la verdad por la operación creadora de un Dios omnipotente, la urgencia de re-organización del saber impuesta por la necesidad de vivir lleva

al hombre Moderno a reconstruir la unidad perdida partiendo no del mundo, sino de la actualidad del hecho mental, personal, humano, consciente, es decir, a partir de pensamientos siempre amenazados por las sollicitaciones de un mundo inauténtico. Con el fin de no enajenar su ser verdadero en el elemento de una exterioridad de la que hay que desconfiar, el hombre pasa así de ser el destinatario de la verdad a ser el *subjectum* desde donde se originan verdades relativas, es decir, la verdad subjetivizada por la prueba íntima que de ella hace el sujeto necesitado de certeza, es decir, de seguridad. Entonces, lo que el sujeto ya no se atreve a decir porque ya no está seguro de ella, busca su equivalente en un orden del discurso donde la verdad sería posible sin comportar el menor riesgo de locura. Ahora, el problema radica en averiguar acerca de la existencia de este orden del discurso: ¿existe tal orden? Es con esta pregunta como se singulariza la modernidad del racionalismo clásico, modernidad de la que no hemos salido todavía, pese a lo que dicen los promotores de la llamada postmodernidad.

Si la cuestión que se hace de sí mismo el hombre separado del mundo desde el cual se comprendía hasta el siglo XIII es, en tanto que pregunta acerca de su naturaleza, una cuestión que se dirige a la vez a su esencia —la de ser una *res cogitans*— y a lo que fundamenta su existir— Dios—, es porque la pregunta acerca de la esencia del hombre no podría contentarse con una respuesta que la identifica con un existir radicalmente contingente e inestable, puesto que es otorgado por un Dios omnipotente, por una voluntad arbitraria y no por una inteligencia ordenadora. En efecto, al derrumbarse el cosmos medieval del siglo XIII se derrumba la concepción del mundo como orden natural, orden del ser, es decir, la visión de un mundo *desde el cual* el hombre se comprende al concebir un mundo a partir de las ideas que pertenecen al entendimiento divino y le sirven de modelo. Si es lícito afirmar que la modernidad de Descartes pertenece a la misma configuración epistemológica en la que el discurso filosófico crea una nueva idea de Dios, es porque la modernidad de Descartes es inseparable de la epistème de la representación, ahí donde la idea pasa de ser un modelo a ser el contenido representativo del pensamiento. Conciencia de los pensamientos -y no de las cosas, aunque sí sabe que se refiere a una cosa - la idea es, en tanto que contenido *re-presentativo* del pensamiento, la expresión de la nueva situación del hombre en el mundo, de la dualidad *natura - mens* en la que el

ser de la naturaleza es un objeto de representación, es decir, lo que ya no está presente inmediatamente sino que se vuelve presente mediante el pensamiento con su contenido representativo de ideas. El hombre se re-presenta lo que no sólo no está presente sino lo que se vive como un otro inquietante y mudo que aparece como el lugar del engaño divino, como posiblemente irracional, un mundo del cual desaparecieron las causas finales y, por ende, cualquier significación, el mundo de las máquinas, un mundo que funciona no de acuerdo al plan de una Inteligencia divina y que la razón humana *iluminada* entiende, sino de acuerdo con una voluntad divina cuyos designios escapan al entendimiento humano. Al hacer hincapié en la *existencia* del *ego* pensante - *ego sum, ego existo* -, la formulación del *Cogito* en las *Meditaciones* destaca la *finitud* del pensamiento de un *ego* creado y, por tanto *determinado* por un otro que no es él y que fundamenta mi pensar, aunque el pensamiento humano es incapaz de comprender lo que lo fundamenta. Y es esta impotencia en la que se encuentra la *res cogitans* de fundarse a sí misma en el poder-pensar del sujeto humano desligado del orden del ser lo que obliga al *ego que existe* a poner por encima de la subjetividad reconocida como finita - el *ego* es un *sum* que existe, es decir, que ha recibido la existencia, el *esse* - la nueva idea de Dios, un Dios concebido por el pensamiento humano, re-presentado, donde el “re” es el signo interpretado de la distancia entre el ser de la naturaleza y el ser del hombre, donde el “re” traduce la necesidad de inventar un orden - no presencia - a causa del incomprensible misterio que rodea la creación de un mundo fragmentado. Concebido en el espíritu humano como el poder incomprensible sustentador del pensar humano - y no como poder sustentador del orden del ser - idea mediante la cual el hombre toma conciencia de la finitud de su pensamiento, el Dios de Descartes introduce el concepto filosófico de *trascendencia*, del *otro* de la subjetividad humana y que la subjetividad humana debe *postular* para poder comprenderse a sí misma.

A diferencia del pesimismo radical del siglo xiv, Descartes encara con optimismo el reto de buscar el equivalente de lo que ya no es en un *orden del discurso* en el que la verdad sería posible y garantizada. Tal orden, en efecto, existe y es a Descartes a quien le corresponde llevar a cabo la misión que él se encomendó de reconstruir con la ayuda de su *ratio* la totalidad fragmentada y de suplir con la ayuda del *método*

la pérdida de inteligibilidad del mundo. Ya que el hombre Moderno no puede encontrar este orden en el mundo, tiene que inventarlo a partir del *Cogito*, es decir, a partir del hecho de que hay pensamientos y que estos pensamientos son las *cogitationes* de un sujeto que existe, que vive. Ahora, al proclamar la indubitabilidad de la intimidad del sujeto pensante, el *Cogito* también anuncia la desaparición del sujeto. Sabemos que el *cogito, ergo sum* es la afirmación de la existencia de un sujeto - *ego sum, ego existo* - cuya *ratio* no le puede proporcionar la seguridad ontológica que exige la conducta de la vida y la validez del saber. Ahora, si su angustia lo lleva a la duda, su victoria racional sobre el escepticismo nunca lo llevará a ocupar de nuevo un lugar privilegiado en el mundo – cósmos -, sino un lugar intermedio entre la subjetividad determinada de las percepciones sensibles, de los prejuicios, de las inclinaciones y pasiones, y la subjetividad determinante de Dios. Aun con la seguridad que le brinda la garantía ontológica del fundamento al fin encontrado, el hombre Moderno nunca será lo que fue, él mismo, ya que su identidad lleva desde el inicio el sello indeleble y trágico de la distancia, de la extrañeza, de la *alteridad*. En los límites de su modernidad, el sujeto Moderno no afirma nunca; asiente a la evidencia de algo que no es él, la Razón, la Historia, el Determinismo universal, es decir, cualquier generalidad.

NOTAS

* “De ahí que afirmaran como cosa cierta que los juicios de los dioses superan con mucho la comprensión de los hombres”, *Ética*, Primera parte, Apéndice, SPINOZA. B., *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitaetbuchhandlung (1925), 1972, vol. II, p. 79, LL. 29-31.

1. A.Koyré, “La pensée moderne” en, *Études d’histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973, p.16.

LA PREGUNTA POR EL FUNDAMENTO

Nos enfrentaremos aquí no sólo con el problema del conocimiento en cuanto a su método y validez sino en lo que se refiere precisamente a sus fundamentos. Aún más, pretendemos formular en última instancia el problema del fundamento racional - como epistème aristotélica y como ciencia moderna (Descartes) -, desde la pregunta por la posibilidad del sentido del mundo y por el papel del hombre en la determinación de dicho sentido. Analizaremos los cambios en la problemática del conocimiento entre Aristóteles y Descartes. Para Aristóteles el ser mide el conocimiento, o inteligencia -*epistème* y *noesis* que tenemos de las cosas. Para Descartes, el entendimiento - *Intellectus* e *ingenium* - mide el ser. Para poder entender la inversión del eje aristotélico del conocimiento, nos proponemos abordar nuestra problemática desde la perspecti-

va a la vez historiográfica y temática de la relación ser y pensar, incursionando en lo que podríamos denominar una *metafísica del conocimiento*, o tal vez, más radicalmente, una *teología del conocimiento*. Caracterizada no como una pregunta, sino como la pregunta de Descartes por el fundamento, expresa ahora el modo cómo, “dentro de la marcha de su historia (*“innerhalb des Ganges ihrer Geschichte”*)”¹, la filosofía occidental accede a la *Modernidad*. Esta orientación permite apreciar mejor la importancia de la polémica de Descartes con Aristóteles o, al menos, con el *corpus* aristotélico, en el nacimiento de la Modernidad². En esta perspectiva las *Regulae ad directionem ingenii*, que constituyen propiamente la génesis misma del pensamiento cartesiano, reciben su sentido y su inteligibilidad del diálogo mudo que mantienen con Aristóteles, o el *corpus* aristotélico interpretado por la escolástica. Pero, al encontrar en cada momento del recorrido de la teoría aristotélica de la ciencia y de sus fundamentos ontológicos unos conceptos que contradice, Descartes no se limita a contradecirlos, sino que traduce su significación en un nuevo orden conceptual: el *noûs* deviene *intuitus*, la deducción, serie; los principios, naturalezas simples. La polémica que revela este escrito inacabado, en el cual se acuña el concepto moderno de “ciencia”³, sirve para esclarecer el punto de partida de la doctrina cartesiana de la ciencia. También muestra que esta “epistemología” no se establece refutando otra epistemología, sino recusando una ontología, la de Aristóteles. La desconstrucción cartesiana del primado de la *ousía* consagra así la ruptura de la Modernidad con la filosofía griega toda, y con la “filosofía de la Escuela”. Si Descartes plantea la pregunta por el fundamento, es en la medida en que la construye. Y la construye sin contestarla, es decir, sólo para encarar la esencia del fundamento como una pregunta que revela la ambivalencia de su metafísica: entre Dios y el “ego”, Descartes no pudo decidirse. Implícita, mas nunca explícitamente confesada, la “ontología” de las *Regulae* instaaura una cesura con la problemática que desde Aristóteles hasta Suárez, en particular, aseguraba una “metafísica” a la tradición occidental y garantizaba cierta continuidad - tradición - a su acontecer histórico.

Polémica con unos textos de Aristóteles, con el *corpus* aristotélico-escolástico (Santo Tomás) y neo-escolástico (Suárez), que lleva a plantear, entre otras preguntas, la pregunta por la ciencia

universal y primera, la πρώτη φιλοσοφία, las *Regulae* no sustituye una metafísica por otra. Advierte una crisis de los fundamentos que desemboca en un sujeto epistemológico, y expresa el esfuerzo del joven Descartes por transcribir una temática propiamente teológica en un registro epistemológico. Sustituye la pregunta por el ser del ente por otras dos: la pregunta por la *certeza* del conocimiento y la pregunta por la *firmeza* de su fundamento⁴. Sin llegar a caer en el modelo caricatural de una inauguración radical, el análisis de las determinaciones anteriores del concepto de “metafísica” permite apreciar la distancia que las separa del uso cartesiano, y tomar la medida de la interpretación de Descartes como el fundador de la filosofía moderna. Hegel afirma en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: “Solamente ahora llegamos propiamente a la filosofía del nuevo mundo, la que se inicia con Cartesio (*“Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt, und fangen diese mit Cartesius an”*). Con él entramos, en rigor, en una filosofía independiente, que sabe que procede substantivamente de la razón (*“Vernunft”*) y que la conciencia de sí (*“Selbstbewusstsein”*) es un momento esencial de la verdad”⁵. En la perspectiva abierta por la definición hegeliana de la historia como la marcha necesaria del espíritu absoluto hacia la comprensión de sí mismo, la historia de la metafísica moderna aparece como un camino seguro hacia la autonomía. Bien sea como la filosofía que -en Hegel- “tomó el pensar por principio”, y cuya trayectoria es la del entendimiento claro en esta “labor del Espíritu que consiste en conocerse” -Hegel-, bien sea a fines del siglo XIX, como el descubrimiento del hombre autónomo, quien manifiesta su hegemonía en la fundamentación filosófica de la ciencia - Dilthey⁶, bien sea como “ontología del *subjectum*”, como interpretación del hombre como *subjectum*, (con la cual “Descartes crea la condición metafísica de toda antropología futura” - Heidegger⁷-, la metafísica cartesiana parece significar un unívoco poner de relieve al yo consciente de sí.

Las hesitaciones de Descartes - que limita a veces las audacias de su pensamiento y otras se abandona con entusiasmo a ellas - en lo que respecta a la pregunta por el fundamento muestran que “la filosofía moderna” y “la cultura de los tiempos modernos” no hallan su origen en un gran supuesto que señalara Hegel: la verdad dada - que no hay que buscar - del fundamento metafísico de la certeza, la seguridad

y la autosuficiencia que deben acompañar al sujeto epistemológico de las *Regulae* y, a fortiori, al *ego* metafísicamente principal de las *Meditationes*. Además del título, probablemente original, que privilegiaron los editores del manuscrito (H) de Hannover, en 1701, es preciso advertir en los títulos de los demás manuscritos⁸ la constante referencia a la búsqueda de una verdad, donde se insinúa una indicación decisiva: la constitución de la ciencia, mediante ciertas reglas y su articulación, no se agota simplemente en una epistemología. La edificación de tal epistemología, que supone la posibilidad de variar los caminos y los fines de la ciencia, implica que el saber se puede construir, desconstruir, modificar, o sea, que el saber depende del espíritu – *ingenium* - que sabe – *cognoscere* - , más que de las cosas que lo suscitan. La regla 1 determina de entrada el objetivo de los estudios – *finis studiorum*⁹– emprendidos en las *Regulae*, que consiste en invertir el centro de gravedad de la relación del saber con lo que sabe – la cosa misma, u *ousía*. A través del lema de la “unidad de la ciencia” y del papel confiado a la *humana universalis sapientia*, podemos entender la importancia decisiva de esta Regla en la construcción de un camino recto para la búsqueda de la verdad¹⁰. De hecho, Descartes considera esta primera Regla como “la primera de todas (“*primam omnium*”)¹¹, primera, claro está no sin más en el obvio sentido expositivo, sino en su proyecto de *una fundamentación del saber*. Es primera para abrir el nuevo camino de búsqueda de la verdad, que debe “dirigir” al *ingenium* hasta volverlo capaz de emitir “juicios sólidos y verdaderos (“*solida et vera judicia*”))” acerca de todo lo que se presenta¹², como lo señala, en 1641, la primera de las *Meditationes de Prima Philosophia*, con eso para poder “empezar todo de nuevo desde los fundamentos” y “establecer algo firme y constante en las ciencias”¹³. Pero es primera también, y sobre todo, para la desconstrucción de la doctrina aristotélico-escolástica de la ciencia y sus supuestos metafísicos. En efecto, la búsqueda de la verdad significa, en un primer momento, encontrar, construyéndolo, lo que falta: el fundamento, ya que inicialmente el saber no consiste más que en “juicios sin fundamento”, en “razonamientos... de los filósofos, (que) se apoyan en fundamentos no examinados jamás suficientemente por nadie,...”¹⁴. Si Descartes es el “*Anfänger*” –Hegel– de “la filosofía del nuevo mundo (*Philosophie der neuen Welt*)”, es porque su diálogo con la tradición disimula una

voluntad de retomar sobre bases enteramente nuevas la pregunta de la metafísica occidental por el ser del ente, la pregunta por el fundamento del saber. La destrucción entera y sistemática del primado de la *ousía*, tanto como fundamento de la cosa como principio de la ciencia despoja al ser (“*ousía*”) de su fundamento propio, para reconstruir en su lugar un objeto (“*res ipsa*”) que tan sólo debe ser considerado “en la medida en que es accesible al entendimiento”¹⁵. En otros términos, “el principal secreto del método (arte)”¹⁶ consiste en considerar -*spectare*- las cosas no de acuerdo al “*genus entis*”, a las “categorías” de Aristóteles y de la Escuela, sino *seriatim*, en cuanto pueden conocerse unas a partir de otras, es decir, en cuanto están dispuestas en ciertas “series”¹⁷, de modo que el entendimiento -*intellectus*- produce las condiciones de inteligibilidad de las cosas. Por otro lado, gracias al método que pone al descubierto un “*fundamentum in intellectu*”¹⁸, la desconstrucción de los supuestos ontológicos de la tradición aristotélica lleva a privilegiar, en la búsqueda de la verdad, al entendimiento -*intellectus*- que, pese a los límites que encierra la razón humana, permite universalizar para todo el saber la certeza -*certitudo*- de las demostraciones aritméticas y geométricas¹⁹, haciendo de lo matemático el rasgo fundamental del nuevo modo de pensar. El saber se funda en la autosuficiencia del matemático, pero en un sujeto epistemológico que, por más que pretenda serlo, no por ello merece el calificativo de suficiente, ni mucho menos tiene el estatuto de un *ego*. Reservando para las *Meditationes* la tarea de encontrar el fundamento del *Ego*, las *Regulae* intenta precisar el estatuto del objeto sin fundamento intrínseco. Desde 1619 hasta 1628, con la innegable influencia de la física-matemática de Isaac Beeckman, el pensamiento del joven Descartes se manifiesta en forma todavía oscura, confusa e intermitente, y a menudo se interpreta mal a sí mismo. Para Heidegger, quien no va descaminado sin por ello tener del todo razón, “Esto significa que lo matemático quiere fundamentarse a sí mismo en el sentido de su propia exigencia interna: quiere destacarse él mismo, expresamente, como norma de *todo* pensar y formular las reglas que derivan de ello”²⁰. Ciertamente, mas no en el sentido que le da E. Gilson, esta reflexión sobre la significación fundamental de lo matemático había de convertirse en una reflexión sobre la metafísica, ya que se refiere a la totalidad de lo que es y al saber que tenemos de él. Sin embargo,

ya vimos que al transcribir una temática propiamente metafísica en un registro epistemológico, la pregunta de Descartes por el fundamento instaura una cesura con la metafísica que va desde Aristóteles hasta Suárez, y con sus supuestos ontológicos. Es más, dijimos que si Descartes plantea la pregunta por el fundamento, es para encarar la esencia del fundamento como una pregunta que permanece siempre abierta ante la dualidad de dos fundamentos igualmente posibles y alternativamente reales, el *ego* y Dios.

De hecho, lejos de resolver, o soslayar, esta temible interrogación en un cierto “matematismo” que sería el rasgo general de su Filosofía, Descartes la mantiene y, de alguna manera, no deja de afirmarla. Después de que las *Regulae* desembocara - a través de una controversia con la tradición escolástica heredada de Aristóteles, y en la dirección de una fundamentación del pensar en lo matemático - en el estatuto de un sujeto epistemológico que señala la crisis de los fundamentos y consagra la ruptura de la Modernidad, al liberar el pensamiento –*intellectus*– del orden óntico, es decir, del primado de la *ousía*, la doctrina de la creación de las verdades eternas irrumpe como el descubrimiento de otra fundación del saber. Aunque formulada por primera vez en 1630, esta tesis original y solitaria - no tan solitaria²¹ - se inscribe en la perspectiva abierta, hacia 1628, por una reflexión sobre la divinidad, e interrumpe para siempre la redacción de las *Regulae*. La doctrina de la creación de las verdades eternas abre nuevamente la pregunta por el fundamento. “Le diré que no hubiese podido encontrar los fundamentos de la Física si no hubiese buscado por esta vía”²², ya que, en vez de referir la evidencia de sus demostraciones metafísicas a la de las demostraciones geométricas, declara que la evidencia metafísica es superior a la evidencia matemática. Después de las *Regulae* o, mejor, a partir del *Tratado de metafísica* tal como se lo puede reconstruir²³, Descartes descubre que “los fundamentos de la Física” dependen más de Dios que del sujeto cognoscente, de la metafísica que del método mismo.

Teniendo en cuenta los efectos que produce en el proyecto cartesiano de fundamentación de la verdad, esta doctrina desdice tanto del “matematismo”, como de la lectura donde una supuesta “confianza en la certeza absoluta del conocimiento, certeza asequible en todo momento (*“der Zuversicht in die jederzeit erreichbare absolute Gewissheit der Erkenntnis”*)”, que resulta de la indubitabi-

lidad (“*Unbezweifelbarkeit*”) del *cogito (ergo) sum* para el *ego* del hombre”, queda como “el $\pi\iota\psi\omega\omega$ y con ello la $\rho\acute{\xi}\acute{\alpha}$ de la filosofía moderna (*bleibt das p̄ayow und somit die $\rho\acute{\xi}\acute{\alpha}$ der neuzeitlichen Philosophie*)”²⁴. Decimos que Heidegger no va descaminado sin por ello tener del todo razón, porque el saber referido como “*mathesis*” en las *Regulae* es un rasgo característico del pensamiento moderno, en cuanto exigencia interna de fundamentación y medida para todo saber cierto, y si la ciencia, en tanto que búsqueda de la verdad, es uno de los rasgos esenciales que bosquejarán la “época moderna”, lo decisivo es el modo cómo a partir de esta reflexión sobre lo matemático se determina el destino futuro y la figura de la filosofía moderna. Ahora, si resulta claro que hay, en ese proyecto de fundamentación de la verdad que es las *Regulae*, una interpretación del hombre que, como sujeto epistémico, funda y establece “medida (“*Mass*”)” para la verdad²⁵, resulta mucho menos claro que lo que constituye el fondo metafísico de la búsqueda de la verdad, *lo matemático*, determina toda la “esencia” de los Tiempos Modernos, la interpretación – cartesiana - del hombre como *subjectum*, como este “yo” elevado a eminente *subjectum* en razón de lo matemático. Según Heidegger, que sirve como ilustración de esta interpretación que ve en la metafísica de Descartes el punto de partida de un camino seguro hacia la autonomía del hombre, “el *subjectum* es el *fundamentum absolutum*, una pura posición de la proposición de lo matemático como tal, fundamento, base, y como tal *fundamentum absolutum*, al mismo tiempo *inconcussum*, y por lo tanto indudable, absolutamente cierto”. “El carácter del *ego*, antepuesto siempre eminentemente... (depende) de un predominio esencial y de una radicalización (de dirección determinada) de lo matemático y de lo axiomático”²⁶. En realidad, lejos de afirmar la soberanía del hombre “medida” para la verdad de lo existente y la autonomía del animal racional (“*raisonnable*”) que vive en un mundo físico, el pensamiento metafísico del fundamento coloca a “Dios” sobre el *ego* epistemológico de las *Regulae* y el “*ego sum*” de las *Meditationes* como el verdadero “sujeto” que determina y sostiene al mundo en su totalidad, inclusive al hombre. En la medida en que las verdades matemáticas, que estructuran lo sensible y constituyen su inteligibilidad, son también creadas, la doctrina de la creación de las verdades eternas abre una pregunta por el fundamento inteligible del mundo,

desde el momento en que se pregunta por el fundamento mismo de nuestra racionalidad. Es esta temible interrogación que Descartes asume en la *Primera meditación*, cuando su duda se encuentra con su ciencia. ¿Qué quiere decir: “empezar todo de nuevo desde los fundamentos”²⁷?, sino una nueva acometida a los fundamentos de la ciencia moderna y a la racionalidad inteligible de lo sensible: “En la primera (scil. *meditación*), propongo las razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas, y en particular de las cosas materiales, al menos mientras no tengamos otros fundamentos de las ciencias que los que hemos tenido hasta el presente (*quandiu scilicet non habemus alia scientiarum fundamenta, quam ea quae antehac habuimus*)”²⁸. Tan pronto como el entendimiento –*intellectus*– se libera del orden óntico, la conciencia lógica, es decir, el código o certeza, que está modelado sobre las demostraciones aritméticas y geométricas, se halla sometido a una voluntad arbitraria que crea la racionalidad de nuestras razones.

Fuente de realidad y de conocimiento que problematiza la estructura inteligible del mundo antiguo como φύσις, o naturaleza, y como πρῶτον, o principio originario y constitutivo, y cuestiona tanto la visión noética que se tiene de él como el decir –λόγος– acerca de lo que es, el “Dios” de la metafísica moderna aparece con Descartes como el fundamento de una *ontología de lo incomprensible*. Incomprensible, “Dios” crea verdades comprensibles para nosotros, pero lo que comprendemos no es la medida de lo que “Dios” puede hacer: “nosotros no podemos comprender (*comprendre*) la grandeza de Dios, aunque la conozcamos (*encore que nous la connaissions*)”. Pero por lo mismo que la juzgamos incomprensible la estimamos más;...”²⁹. En la perspectiva de esta investigación, lo que bien podría llamarse la obsesión del ideal racionalista traduce en Descartes el temor a lo irracional, al desorden y la falta, o deficiencia, de inteligibilidad del nuevo mundo. Pese a ser una creación inteligible de Dios, el mundo Moderno deja, en efecto, de ser inteligible o, mejor, según las palabras de Descartes “comprensible”, para la *ratio* humana. Surge como un mundo sin sentido, ya que su fundamento resulta incomprensible para un entendimiento humano cuyo poder está supeditado a la *omnipotencia* de la voluntad arbitraria del *Dios nominalista* de Descartes. Lejos de fundarse en la “identidad del ser y del pensar” (Hegel), y en la confianza de la razón en la *certitudo*

que resulta de la indubitabilidad - *fundamentum inconcussum* - del “*cogito (ergo) sum*” (Heidegger), la Moderna filosofía y “la cultura de los tiempos modernos” son la respuesta nunca resuelta a la pregunta cartesiana por el fundamento, pregunta y respuesta que constituyen la esencia de la metafísica moderna y con las cuales el “*Anfänger*” da comienzo a una “nueva época”. Si, con Descartes, la filosofía se desplaza a la esfera de la subjetividad (Hegel) y “la esencia del hombre entra por vez primera en el ámbito de la subjetividad en el sentido de la egoidad (“*in den Bereich der Subjektivität im Sinne der Egoität*”))”³⁰, es porque, al mismo tiempo que descubre el poder del pensamiento, que para él es un entender demostrable de las relaciones en la segura continuidad entre intuición y deducción, la filosofía experimenta, en y por el pensar - desarrollado como “*Mathesis*” -, el límite del pensamiento. En otros términos, lejos de hallar en lo matemático la seguridad indubitable de un *fundamentum inconcussum* para el hombre convertido en sujeto, el *subjectum* expresa más bien el nuevo “modo de pensar” cartesiano, la subjetividad finita del hombre poniéndola en relación con una trascendencia sin la cual la subjetividad no puede comprenderse a sí misma. Así, al preguntarse reiteradamente por el fundamento, Descartes se plantea la cuestión fundamental, propiamente metafísica, de la metafísica moderna: ¿puede fundarse a sí misma la subjetividad humana en este su poder del pensar?

Advertir la respuesta negativa de Descartes a esta pregunta es entender cómo, ante la pérdida de inteligibilidad del “nuevo mundo” y/o la incomprensibilidad del fundamento de la verdad, puede surgir la inquietud de que las reglas y los fundamentos del pensamiento – *cogitare* - racional no sean conformes con la estructura inmanente de la realidad. La “nueva época” no se desprende, por tanto, del “Yo como lo sencillamente cierto” (Hegel), sino de la exigencia, para el hombre moderno separado de la verdad, de la afirmación necesaria para la conducta de su vida de la certeza del conocimiento y de su fundamento firme, afirmación a la que su razón no puede resistir, pero que la *ratio* humana no puede garantizar. La entrada de la esencia del hombre en el ámbito de la subjetividad pone al descubierto el drama del *ego* moderno; revela el temor (que aún no hemos vencido) de que nuestra racionalidad, limitada como está en su campo y en su capacidad por la omnipotencia incomprensible

de “Dios”, tal vez no sea más que un obstáculo insuperable para la adquisición de un conocimiento auténtico, y un defecto que condena al fracaso cualquier intento por encontrar la verdadera naturaleza de las cosas.

NOTAS

1. M.Heidegger, *¿Qué es eso de filosofía?*, Buenos Aires, Sur, 1965, p.12. Texto alemán en la edición bilingüe, *What is philosophy?*, New Haven, Colledge & University Press, sin fecha, p.24.
2. Sobre el conocimiento que Descartes tenía de Aristóteles, véase J. L. Marion, *Sur l'ontologie grise deDescartes*, Paris, Vrin, 1981, pp. 18-21. Distinguimos gráficamente con la mayúscula "M" dos sentidos del término "modernidad": por *Modernidad* queremos referirnos a la "época moderna", a un período de la historia de Occidente; por *modernidad*, en cambio, queremos referirnos, en general, al término "moderno", traducción del término latino *modernus* que podría venir, por contracción y elisión, de las palabras *modus hodiernus* (literalmente "el modo de hoy"), o del adverbio *modo* (ahora, en seguida), y, de una manera más precisa, a la pregunta, que no es otra que la condición humana, por lo que hoy somos, por lo que es este hoy que estamos viviendo. Sobre este punto ver: Jean-Paul Margot, "La filosofía de la crisis de lo moderno", *Praxis filosófica*, Cali, marzo 1992, No.2, pp.71-86.
3. Véase M.Heidegger, *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa Argentina, 1975, p.92: "Sólo, quien haya pensado real y detenidamente este escrito (sc. las *Regulae*) radicalmente parco, hasta en sus rincones más recónditos y fríos, está en condiciones de tener una idea de lo que pasa en la ciencia moderna".
4. J. L.Marion, *op.cit.*, pp.191-208. "L'ambivalence de la métaphysique cartésienne".
5. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Verlag Philipp Reclam Jun., 1971, Dritter Band, p.250.
6. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, F.C.E., 1947, trad. al castellano de E.Imaz, p.364.
7. "L'époque des conceptions du monde" en, *Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege)*, Paris, Idées/Gallimard, 1980, p.130.
8. Véase la Introducción de C.Adam a las *Regulae* in, *Oeuvres de Descartes* publiées par C.Adam et P.Tannery. Nouvelle présentation en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, Vrin, 1974-1983, 13 volumes, vol.X, pp.351-357. Todas nuestras citas de Descartes remiten a esta edición. Usamos las iniciales A.T., con la indicación del volumen (en números romanos), de la página y de la línea (en números árabes).
9. A.T., X, 359, 5.
10. A.T., X, 360, 24: "recta quaerenda veritatis via". Al situar el fin de los estudios - que "debe ser la dirección del espíritu ("esse debet ingenii directio")" (A.T., X, 359,5) - en el conocimiento mismo (véase "finis generalis", 360,25), en vez de determinar el *cursus* de los estudios y la organización de las ciencias según el fin teológico, que trasciende todo conocimiento, Descartes empieza la construcción de "un camino recto para la búsqueda de la verdad", que se confunde con el

“Método” y que es “absolutamente necesario para la investigación de la verdad de las cosas (“Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam”) - Regla 4, A.T., X, 371, 2-3. Podemos apreciar en toda su dimensión el alcance del nuevo uso que hace la Regla 1 de la metáfora del sol, cuando advertimos que ésta se opone a la tradición principalmente platónica y agustiniana (principalmente, al menos, ya que el debate queda abierto con lo que respeta al tomismo), en tanto que la metáfora ya no se aplica a la relación del entendimiento divino o de lo divino mismo, con el conjunto de las inteligencias finitas, sino solamente a la relación del entendimiento humano con sus objetos. Mientras que para esta tradición el espíritu no es capaz de aprehender su objeto sino en la medida en que es iluminado por una luz cuya fuente no radica en él sino que proviene de un foco trascendente, Descartes confía a la sola *humana sapientia* el papel de foco luminoso (sobre el “Solis lumen”, véase A.T., X, 360, 11).

11. A.T., X, 360, 23.
12. A.T., X, 359, 5-7.
13. A.T., VII, 17, 6-8: “a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilere”.
14. Regla 2, A.T., X, 365, 13 y Regla 9, A.T., X, 401, 15-17.
15. Regla 8, A.T., X, 399, 5: “prout ab intellectu attingetur”. “Daremos a la palabra objeto, escribe E. Boutroux, su sentido exclusivamente cartesiano, es decir, una esencia percibida por mi entendimiento, pero diferente de una cosa puesta (“posée”) fuera de mi entendimiento...” in, *Des vérités éternelles chez Descartes*, Paris, Alcan, 1927, p.82, n.4.
16. Regla 6, A.T., X, 381, 8: “praecipuum artis secretum”.
17. *Loc.cit.*, 10.
18. Regla 3, A.T., X, 370, 22-23.
19. Regla 2, A.T., X, 366, 4-9.
20. “La pregunta por la cosa”, *op.cit.*, pp. 91-92.
21. Los textos relativos a la doctrina de la creación de las verdades eternas son: *Cartas a Mersenne de abril 15, mayo 6 y 27 de 1630; a Mesland de mayo 2 de 1644; a Arnauld de julio 29 de 1648; a Morus de febrero 5 de 1649; Quintae Responsiones*, A.T., VII, 380; *Sixièmes Réponses*, A.T., IX-I, 232-233 y 235-236; *Entretien avec Burman*, A.T., V, 159-160.
22. *Carta a Mersenne del 15 de abril de 1630*, A.T., I, 144, 9-11.
23. En la *Carta al P.Giboeuf de julio 18 de 1629*, Descartes anuncia “un pequeño tratado que empieza”, A.T., I, 17.
24. M.Heidegger, “¿Qué es eso de filosofía?”, *op.cit.*, p.54. Texto alemán in, *op.cit.*, p. 88. Sobre el “matematismo” de Descartes, ver E.Gilson, *The unity of philosophical experience*, New York, Scribner, 1965, pp.125-151, y J.L.Allard, *Le mathématisme de Descartes*, Ottawa, ed. de l’Université d’Ottawa, 1963.
25. M.Heidegger, “L’époque des conceptions du monde” en, *Chemins qui en mènent nulle part*, *op.cit.*, p.115.
26. M.Heidegger, *Ibid.*, p.114, y *La pregunta por la cosa*, *op.cit.*, pp. 94 y 95.
27. A.T., IX-1, 13, 10: “commencer tout de nouveau dès les fondements”: el latín dice: “a primis fundamentis denuo inchoandum”, A.T., VII, 17, 6.

28. A.T.,VII, 12, 3-4. “Synopsis sex sequentium meditationum”.
29. *Carta a Mersenne del 15 de abril de 1630*, A.T., I, 145, 21-24.
30. M.Heidegger, *¿Qué es eso de filosofía?*, *op.cit.*, p.54. Texto alemán in, *op.cit.*, p.86.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

EL PROBLEMA DE LA CREACIÓN

METAFÍSICA DEL ENS Y METAFÍSICA DEL ESSE

“Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habent esse causatum ab alio”.

*Santo Tomás de Aquino**

En un artículo titulado “Doctrina de la creación en el *Liber De Causis*”, Leo Sweeney sostiene que si la *Weltanschauung* del *Liber de Causis* es típicamente neoplatónica, su doctrina de la creación lo aparta de las *Eneadas* de Plotino y de los *Elementos de Teología* de Proclo¹. Pese a su breve extensión, tan pronto empieza a circular a fines del siglo XII, el *Liber de Causis* ejerce una influencia determinante hasta figurar en 1255 entre las obras conocidas de Aristóteles, y cuya lectura - en el sentido técnico de *lectio*, es decir, de enseñanza en clase - hace obligatoria la Facultad de Artes de la

Universidad de París². Escrito probablemente por un árabe, ofrece para la sabiduría cristiana un texto atribuido a Aristóteles que permite comprender el monoteísmo. Y puede pensarse que era tanto más apreciado cuanto que, hasta la *Metaphysica Novae Translationis* hecha en 1270 por Gerardo de Morbaecke, el Libro *Lambda* (XII) de la ontología del estagirita era desconocido. Es así que, “puesto a circular bajo el nombre de Aristóteles, este opúsculo permitió a los medievales llenar las lagunas metafísicas que las obras auténticas del estagirita presentaban con respecto a la visión del mundo inspirado por las grandes religiones monoteístas”³. Habrá que esperar hasta Santo Tomás, en 1272, para descubrir que este breve tratado no es de Aristóteles.

El *Liber de Causis* preserva la estructura neoplatónica del mundo con sus leyes metafísicas que van de lo más perfecto a lo menos perfecto, del Uno a lo múltiple. La causa primera, la Inteligencia y el Alma corresponden a las tres hipóstasis propias del neoplatonismo y de su jerarquía de formas. Pero introduce un elemento nuevo, a saber: el hecho de que la Causa primera, Dios, es creadora de todo lo que es, de la Inteligencia primera directamente y, a través de ella, de todo lo demás. La proposición XVII establece una distinción entre la causalidad *per modum creationis* propia del solo *Ens primum*, y la causalidad *per modum formae*: “El Ser primero es inmóvil y es la causa de las causas; y si da el ser a todas las cosas, lo da por modo de creación (*per modum creationis*). En cuanto a la vida primera, ella da la vida a lo que está debajo de ella no por modo de creación sino por modo de forma (*per modum formae*). De la misma manera, la Inteligencia no da la ciencia y las demás cosas a lo que está debajo de ella sino por modo de forma, y no por modo de creación, porque el modo de creación está reservado solamente a la Causa primera”⁴. Lo que permite distinguir aún mejor entre la causalidad como *creatio* y la causalidad como *Formatio* es que el Ser primero es la “causa de las cosas (*Causa causarum*)” y que “da el ser a todas las cosas (*ipsum dat rebus omnibus ens*)”. El problema de la creación aparece así planteado sin ambigüedad en el *Liber de causis*. Según H.D. Saffrey, es esta “transposición del sistema neoplatónico de las “procesiones” en él de una verdadera creación”⁵ lo que constituye una de las diferencias esenciales con los *Elementos de teología* de Proclo y es, para M. D. Chenu, la razón por la cual los teólogos del

siglo XII asimilaron tan rápidamente el neoplatonismo⁶.

Podría parecer que al insistir tanto en la doctrina de la creación en el *Liber de causis* no se hiciera del todo justicia a Platón. ¿No es principalmente en Platón que piensa San Agustín cuando, en el *De Civitate Dei*, muestra el acuerdo parcial de los filósofos griegos con la doctrina cristiana? Discutiendo, en el libro VIII, la cuestión de la *teología natural* “con los filósofos de doctrina más elevada”, se propone refutar “solamente las (opiniones) que se refieren a la teología, cuyo vocablo griego significa discurso o tratado sobre la divinidad”. Si la atribución a Platón del empleo primero de la palabra “teología” es correcta⁷, ¿no es legítimo esperar encontrar también en el fundador de la Academia una doctrina de la creación? ¡No es, en efecto, la idea del Bien (τοῦ γαρωῦ ἰδεᾶ)”la causa (αἰτία) de todo lo recto y hermoso; en el mundo visible, generadora de la luz y del soberano de la luz (scil. el sol), siendo ella misma soberana en el mundo inteligible, dispensadora de verdad e inteligencia”⁸? ¿El demiurgo del *Timeo* no es, él también, creador del universo? Es preciso reconocer que Platón nunca llamó Dios a la idea del Bien; a lo sumo, hubiera podido decir que las ideas son *divinas*. Y, de hecho, para el discípulo de Sócrates los dioses son inferiores a las Ideas. Es así como el sol, que es el vástago del Bien, es un dios, pero el Bien no lo es. Es también en este sentido que hay que entender que si “el autor y padre de este universo” es un Dios hacedor de otros dioses, como las estrellas y las almas, el demiurgo del *Timeo* trabaja con los ojos puestos en “lo que es idéntico consigo mismo”, el modelo, es decir, las Ideas eternas⁹. La filosofía platónica subordina la personalidad del demiurgo a la ejemplaridad de las Ideas. Es “una filosofía que subordina Dios a lo divino... Dios es divino porque contempla las ideas y el Bien; su divinidad es, en ese sentido último de la palabra, participada; sin duda que para el mismo Platón la tesis de la *República* según la cual el Bien da a las Ideas el ser conocidas y a las Inteligencias el conocer, es verdadera; Dios beneficia al ser, a la divinidad del ser (*Dieu est au bénéfice de l'être, de la divinité de l'être*)”¹⁰. Lo divino precede entonces a Dios y las ideas son trascendidas por el Bien.

Encontramos en los griegos una concepción genérica de Dios que concuerda con el “Todo está lleno de dioses” de Tales de Mileto. La presencia de los dioses es la presencia del Τὸ πρῶτον?, de lo divino

expresado bajo la forma de un adjetivo sustantivado por un artículo indeterminado. Este uso del neutro sustantivado, tanpreciado por los griegos, nos proporciona algunas indicaciones acerca del papel de lo divino. En primer lugar, el τὸ ψεῦδον es, en tanto que indeterminado, la primera expresión de la totalidad hacia la cual se orienta la reflexión griega desde sus comienzos; es el principio ρξῶ, fundamento (*Grund*) originario y constitutivo de todo “lo que es”. En segundo lugar, con la formación del “pensamiento positivo”, para utilizar una expresión de J-P. Vernant, y la progresiva abstracción conceptual, la indeterminación de la totalización colectiva se abre, a partir de Parménides, hacia la unidad, el ser, el τὸ ὄν. El τὸ ψεῦδον es, en esta perspectiva, un primer anuncio del τὸ ὄν y entendemos, con H.G. Gadamer que “el vocabulario religioso que (todos los pensadores griegos) aceptaron y, sobre todo, la predicación de lo divino no pretenden ofrecer una afirmación sobre Dios o los dioses, sino sobre el nivel de ser de aquello sobre lo que versa su pregunta. Y eso es el todo, el universo, el ser”¹¹. Así, a lo largo de la filosofía griega, y bajo la influencia del creciente intelectualismo, el τὸ ὄν asimila e integra al τὸ ψεῦδον sin que este último, sin embargo, desaparezca o pierda su especificidad. Y, de hecho, el τὸ ψεῦδον es la expresión de la religiosidad griega, que culminará con los herederos neoplatónicos de Plotino.

El hombre griego, se afirma como hombre gracias a la convicción de que no está solo en el universo y que el principio de “lo que es” no es simplemente una cosa sino un ser dotado de vida, de pensamiento y hasta, para algunos, de pasiones y sentimientos. ¿No es precisamente esto lo que traduce la “providencia”, principal atributo del Dios de Platón¹²? Para el filósofo de las *Leyes* los dioses existen, cuidan a los hombres y son justos. Tal vez sea útil recordar el argumento cosmológico del fundador de la Academia, por la importancia que le atribuye al alma en una visión teológica de la realidad.

Apoyándose en una enumeración de los distintos movimientos, Platón dice que entre todos ellos el movimiento que mueve las cosas y se mueve a sí mismo es el primero. Ahora bien, ¿qué es lo que mueve, se mueve a sí mismo y no es movido, sino la vida y, en última instancia, el alma? La causa última, causa no causada del mundo en movimiento debe ser, por tanto, un alma viviente. Y esta alma

que gobierna y habita todas las cosas que se mueven, que extiende su control sobre los cielos, la tierra y el mundo y es un principio de sabiduría y de virtud, mueve el sol, la luna y los astros con un movimiento circular. Si el alma es este principio del movimiento, “¿no es necesario que todo hombre la considere como una divinidad?... y en cuanto a los astros, a la luna, a los años, a los meses y a las estaciones, ¿no deberemos decir lo mismo? Puesto que un alma o unas almas, dotadas de toda especie de excelencia, son las causas de todos ellos, afirmaremos que estas almas son divinidades; bien considerándolas como habitando los cuerpos, al ser ellas vivientes, y ordenando de esta manera el cielo todo; bien considerando que obran de cualquier otra forma que se quiera. ¿Se encontrará alguien que admita todo esto y que, no obstante, se obstine en no creer que todo está lleno de dioses?”¹³.

En la dimensión histórica de la teología natural, Aristóteles adquiere en la escena filosófica una singular importancia ya que el Primer Principio filosófico es, por primera vez, también Dios. Al igual que para todos los griegos, el mundo de Aristóteles *es*: está ahí como el gran supuesto, como la *realidad* dada. Vivido como fuente de realidad, φῶσιω, o naturaleza, el mundo como tal no es nunca *problema*, es decir, etimológicamente, una dificultad que hay que resolver, para el griego. Tal es la razón por la cual la mente griega no se pregunta “cómo” el mundo ha llegado a ser, sino lo que *acaece en* el mundo y, por ende “lo que es” el mundo. Fundamento del mundo por el que se explica la gestación de los entes, el ser es la energía (ἀνάργεια) fundadora que exige una dilucidación etiológica, la φῶσιω. “Dato evidente obtenido por inducción (δᾶλλον ἅκ τᾶω ἄπαγαγῶ) (a) a partir de los movientes, la φῶσιω era considerada por Aristóteles como la ρξῆ del desarrollo (*éclosion*) γάνεσιω de los entes en el seno del αἰναι (b)”¹⁴. La concepción aristotélica del mundo y de sus relaciones con el Primer Principio requiere que se tenga presente su esquema del universo: éste es una jerarquía de realidades cuya clave hermenéutica está suministrada por el análisis *físico* de lo real en forma y materia, análisis que conduce a la distinción *metafísica* entre la potencia y el acto. Dios, ὃν ᾧ ψεῶω, forma pura, acto, es la cúspide y el fin, τάλω, de la serie de formas que se desarrollan entre los dos polos del ser, entre la materia y el pensamiento puro. Si es cierto que es la *causalidad eficiente física*

la que explica cómo cada forma tiende a realizarse, tiende hacia su fin, esta realización no es posible sino porque la materia es eterna¹⁵. Además, este proceso físico, que Aristóteles llama movimiento, está subordinado a la pareja metafísica acto-potencia. El análisis del movimiento, que el Estagirita incorpora en su teología como una suerte de argumento cosmológico, presupone siempre la anterioridad del acto sobre la potencia, es decir, en última instancia, la dependencia de los seres con respecto a un Ser primero, Dios, que tiene una doble característica. En tanto que Dios “físico”, mueve inmediatamente a título de *causa eficiente*, por contacto pero sin ser movido, la esfera de las estrellas fijas, e indirectamente las demás esferas hasta la esfera del mundo sublunar (notemos de paso que se reconoce aquí el problema de la multiplicidad de las sustancias suprasensibles que mueven las demás esferas). La pregunta acerca de un posible “politeísmo” nos remite de nuevo a la concepción griega de lo “divino”: divino es todo lo que es eterno e incorruptible). En tanto que Dios “espiritual”, primer deseable, mueve a título de causa *final*, en la medida en que atrae a todos los seres que aspiran, en su actividad, a imitar la vida eterna, perfecta, feliz, independiente y espiritual de Dios.

Primer motor inmóvil, Dios es la causa eficiente física del movimiento¹⁶ de los seres que, movidos, tienden a través de la actividad que les es propia a participar fugazmente de la eterna felicidad. Pero, en la medida en que el Primer Motor es inmóvil, debe mover de manera no física, a saber como primer objeto del deseo. El paso de la *Física* a la *Metafísica* indica entonces que el acento se desplaza de la eficiencia a la finalidad: “La causa final mueve como objeto del amor, y todas las demás cosas se mueven debido al hecho de que son ellas mismas movidas”¹⁷. La doble conclusión que podemos sacar es, por un lado, que la materia es eterna y, por otro lado, que *no hay en Aristóteles causalidad eficiente metafísica*. Como bien lo expresa D. Ross: “Dios es causa eficiente por ser la causa final, y no de otra manera”¹⁸. Y, en efecto, como lo muestra la naturaleza y la actividad del $\delta\upsilon\nu\ \delta\epsilon\ \psi\epsilon\phi\omega$, resulta vano buscar en Aristóteles una teoría de la creación que es del todo ajena a la *forma mentis* del griego. Es preciso insistir en que, aunque sea Primer Motor del universo, Dios no es creador y ello aun en el sentido en que la creación puede ser reconciliada con la eternidad del mundo. Porque

el efecto de la presencia de Dios sólo es el de conducir, llevar hacia, inducir (ἄπαγγαγῆ) el desarrollo de la “forma” en una “materia” pre-existente. Sin Dios, no habría? tal vez, ni “forma”, ni orden (τῆσι) en el mundo”¹⁹; pero sin “materia” no habría ni movimiento ni, en consecuencia, realización de las formas.

El Primer Principio, ὃν ὁ ψεῶω, no tiene otra actividad que la de pensarse a sí mismo: “La inteligencia divina, por lo tanto, se piensa a sí misma (αὐτῶν πα νοεὺ) puesto que es lo más excelente que existe, y su Pensamiento es pensamiento del pensamiento (νόησι νοήσεω νόησι)”²⁰. Después de empezar con un Dios de alguna manera “físico”, que soporta el mundo y es la raíz de su eternidad²¹, Aristóteles se ha elevado hasta un Dios “espiritual” cuya actividad, el pensamiento y el pensamiento de sí mismo, está muy lejos de la “providencia” que Platón atribuía a su pastor. Si todavía se podía tener dudas acerca de la actividad creadora del Bien o del demiurgo de Platón, estas dudas desaparecen con el Primer Principio, el ὃν ὁ ψεῶω de Aristóteles. Al conocerse a sí mismo, Dios no conoce el universo y su acción sobre el mundo no es el resultado de la ciencia que posee; depende del orden de la finalidad y produce sus efectos por atracción, en tanto que objeto del deseo. No obstante los esfuerzos de un gran número de intérpretes desde la Edad Media hasta nuestros días, los textos impiden rebasar el pensamiento de Aristóteles hacia una interpretación que busca encontrar en él una doctrina de la providencia divina o una doctrina de la creación. Dios, principio exterior a la naturaleza (φύσις), explica el movimiento de la naturaleza mas no el ser de ella; no hace más que mover, por la atracción de la causa final, un mundo que detenta de por sí el principio de la existencia y de la vida. En el marco de una metafísica de las formas, la relación de Dios con el mundo no puede ser existencial; Dios es causa de “lo que” el mundo es, mas no de que el mundo “exista”.

Si Aristóteles muestra indiferencia para con lo que hace la *existencia* de un ser, es porque su filosofía es una filosofía de las formas. Por ello, el problema de Aristóteles no es la derivación de la pluralidad a partir de la unidad, sino la puesta en orden, por la vía de la causalidad formal, de una serie jerarquizada de formas. Al ignorar la distinción real entre esencia y existencia, la causa de una cosa ha de buscarse en su forma, como bien lo indica el

siguiente pasaje de la *Metafísica*: “Al igual que en los silogismos, el principio de cualquier producción es la sustancia formal (πῑντων ρξῶ ᾗ οῶσῶα): porque es a partir de la quiddidad que se hacen los silogismos (ἄκ γῑρ τοῶ τῷ ἄστιν οῶ συλλογισμοῶ εὔσιν), y es a partir de ella también que se hacen las producciones (ἄνταῶσα δᾗ αῶ γενᾗσειω)”²².

Quisiéramos mostrar que la doctrina de la creación es solidaria con una modificación radical de la metafísica, a saber, la traducción de los problemas que conciernen al ser, del lenguaje de las esencias al lenguaje de las existencias. Y esta revolución metafísica tiene por autor a Santo Tomás de Aquino. Al negarle al “pensamiento de su propio pensamiento” el poder de irradiarse en el mundo, Aristóteles se ve obligado a admitir que la gestación de la naturaleza tiene que resultar de la naturaleza misma. Con la doctrina de la creación, en cambio, el mundo deja de ser la fuente de la realidad: Dios es la fuente de todo lo que existe y la esencia pasa a ser una función de la existencia. El ente es; pero si el hecho de que el ente sea no crea un problema, el hecho de que su ser (*essentia*) no se identifique con su existir (*esse*) lleva a preguntarse, en oposición a la necesidad griega del ser, por la eternidad del mundo y de los principios inteligibles: ¿Por qué se da el existir en vez de la nada? Interrogar al ente en su ser preguntando por qué existe constituye el nivel filosófico de la creación. Dicho en otros términos, el teólogo Santo Tomás es filósofo cuando indaga la existencia de la cosa al plantear el problema de la (ρξῶ) que le inspira el discurso profético. Conviene, sin embargo, entender que al introducir en el campo de la investigación filosófica la noción bíblica de creación, en tanto que ella está determinada por el discurso profético, la filosofía pierde la posibilidad de constituirse en un sistema perfectamente autónomo. La transposición de la epistemología intelectualista antigua a la teología creyente tiene, en efecto, consecuencias de mucho peso para el pensamiento moderno. Puesto que la fe dice la realidad divina en sí misma inaccesible a la investigación de la inteligencia humana, el discurso filosófico (*ratio*) depende de un dato prefilosófico y debe abandonar sus pretensiones al saber absoluto, al saber antiguo de “lo que es”. “Atea o no, juzgándolo quimérico o no, la razón moderna ha dejado a la teología cristiana el estatuto del saber real del Ser mismo y el régimen intelectualista que el pensamiento de Aristóteles habría

propuesto para tal efecto”²³.

Hemos subrayado la importancia del *Liber de causis* para la problemática de la creación. Pero, como lo anota Saffrey, “lo cierto es que el concepto de “existencia” no está puesto de relieve ni en el sistema de Plotino, ni en el de Proclo, ni en el *Liber de causis*. Plotino había fundado firmemente una teoría de la causalidad, de la cual la proposición I del *Liber* es el fiel resultado, pero había dejado en la sombra la ontología propiamente dicha. Aunque el acento estuviera puesto en la dependencia del ser con respecto al absoluto, resulta difícil precisar el sentido de esta dependencia en el marco del neoplatonismo. Parece, más bien, que lo que pasa desde el absoluto a las hipótesis inferiores no es la existencia, sino un contenido de ser que se opone justamente a la existencia por su determinación formal”²⁴. Aristóteles define su Primer Principio como el “Pensamiento que se piensa a sí mismo”, como un acto puro - ἀνάργεια; sin embargo, se trata del acto puro de un Pensamiento y no de una existencia. Y, puesto que el pensamiento, νοῶν, no es “El que es”, no puede dar la existencia y el mundo no puede ser creado²⁵. Plotino ya había advertido que la Inteligencia no podía ser la primera hipóstasis en la medida en que el Pensamiento que se piensa al pensar los inteligibles contiene la dualidad de la reflexión y la multiplicidad de los inteligibles²⁶. Además, la Inteligencia no está subordinada al ser ya que este último, en tanto que es una οὐσία, o sustancia, es decir una determinación, τὸδε τί, es finito, mientras que el fundamento de los seres, el Uno, la primera hipóstasis, es infinito. En realidad, aunque critiquen la metafísica de la esencia, aunque elaboren la noción positiva del infinito y la noción de pura actividad del fundamento de los seres y permitan una causalidad eficiente metafísica, Plotino y sus herederos no son menos incapaces de liberarse de la metafísica de las esencias, de una estructura metafísica de la realidad que da cuenta de la dependencia del mundo con respecto a su Principio en términos de determinaciones formales. Pero veamos más en detalle la posición de Santo Tomás acerca de la causalidad eficiente metafísica, ya que posibilita una mejor comprensión de su doctrina de la creación.

En su comentario de la segunda proposición del *Liber de causis*: “*Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam* (la primera causa), *aut est cum aeternitate* (la inteligencia), *aut post*

aeternitatem et supra tempus (el alma)”, e interrogándose acerca de lo que es la eternidad (*quid sit aeternitas*), Santo Tomás acepta que lo que la caracteriza es la “*indeficientia*”, la “*immobilitas*” y la “*tota simul et perfecta possessio*” de una vida. No admite, empero, que haya que añadirle con los “*Platonici et Peripatetici*” el “*quod semper esse habuit*”, porque es incompatible con la fe cristiana (*quod fidei cristianae non est consonum*)²⁷. En contra de la concepción griega que identifica eternidad y necesidad, que opone contingencia y necesidad y, por ende contingencia y eternidad, Santo Tomás no le reconoce a la eternidad estas tres características sino con la condición de *suponer la creación*. La eternidad, entonces, ya no implica la necesidad puesto que las sustancias, debido a la creación, pueden ser a la vez eternas y contingentes. Son, en efecto, contingentes en el *esse* ya que éste, aunque eterno es un *esse recibido*: “*Sic enim aeternitas soli Deo convenit. Dicimus autem eas* (scil. Las “*substantias immateriales separadas*” de los “*Platonici et Peripatetici*”) *aeternas tamquam incipientes obtinere a Deo esse perpetuum et indeficiens sine motu et temporis successione...*”²⁸. El tratamiento tomista de la eternidad del mundo nos muestra cómo un mismo problema produce efectos de verdad diferentes según la estructura metafísica en la que se inscribe²⁹. Aunque haya visto la luz con los neoplatónicos, la causalidad eficiente metafísica alcanza las dimensiones de una doctrina de la creación con Santo Tomás. Al conservar el “*tota simul*” y al rechazar el “*semper esse habuit*”, Santo Tomás pone en evidencia los límites de una metafísica de la esencia. Lo que hace falta a los griegos es la noción de *esse*; y es lo que recalca Santo Tomás en la continuación de su comentario de la segunda proposición del *Liber de causis*. Enjuiciando al “*enter ens*” de Proclo, Santo Tomás enjuicia las suposiciones de los platónicos “*qui, universalium abstractionem ponentes, quanto aliquid est abstractius et universalius tanto prius esse ponebant*”³⁰. Ahora bien, ¿qué es este “*ens separatum*”, sino el concepto general de ser que se encuentra en el nivel de las formas puras y está separado del Uno? Comparando las tesis de Proclo con las del *Liber de causis*, el doctor Angelicus muestra que si el autor de este último concuerda con los “*Platonici*” para hacer de lo que es “*ante aeternitatem*” la Causa Primera, se aparta de Proclo en la medida en que ahí donde, para Proclo, el *esse*, que es un “*esse abstractum*”, una idea de ser,

se sitúa en el nivel de la finitud, para el autor del *Liber de Causis* la Causa primera es el *Esse infinito*. Ahora bien, y de acuerdo con la interpretación favorable de Santo Tomás, una vez que hemos reconocido que el *Esse* es infinito, podemos aceptar la tesis de la separación. Dios ya no es la cúspide (Platón, *República*) –*sumum* (el *Sofista*)– el término (Aristóteles– τᾶλω), o lo que está fuera (Plotino, Proclo) de la serie de las formas; Dios es el *Esse* infinito y está separado en virtud de su infinitud misma. El *esse* ya no es, por lo tanto, una forma pura, “*cum aeternitate*” y separada del Uno – fundamento de los seres; el *Esse* es la Causa primera, “*ante aeternitatem*” e infinito. Santo Tomás, sin embargo, no puede suscribir la doctrina del *Liber de causis* según la cual el *esse*, el “*ens primum creatum*”, es la Inteligencia primera³¹, como tampoco podía aceptar el “*ens separatum*” de los *Platonici*. De hecho, el *Liber de Causis* sigue manteniéndose en una metafísica de la esencia ya que el *ens primum creatum* es un ser, el más perfecto, pero un ser. Como tal, debe entonces poseer el ser por participación, es decir, esta vez en el marco de una metafísica de la existencia, *recibir la existencia*. Participa del *esse* de Dios, quien le da por creación la existencia: “*Causa autem prima, secundum Platonicos quidem, est supra ens in quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ens separatum, sicut supra dictum est. Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur, id quod finite, participat esse...; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum*”³². Así, el ser participado es el ser que recibe la existencia del *Ipsum esse*; y para que haya participación, es preciso que haya composición. El ser participa porque está compuesto de finitud e infinitud. En tanto que finito, su participación consiste en la recepción de la existencia (*esse*) que Dios, el *Esse* infinito, le da. La participación, por tanto, implica la finitud en el que recibe la existencia, finitud definida como el hecho de *tener el esse* en vez de *ser el esse*.

Es mediante una crítica de la finitud, en tanto que ella está determinada por la recepción de la existencia (participación), como Santo Tomás postula un *Esse infinitum* que es *pura actividad de existir* y, por consiguiente, único capaz de dar la existencia, es decir, de crear: “*Si autem aliquid sic* (scil. un “*enter ens*” que es “*infinitum... secundum potentiam solam, scilicet existendi...*”) *haberet infinitam*

virtutem essendi quod non participaret esse ab alio, tunc esset solum infinitum; et tale est Deus... Sed, si sit aliquid quod habeat infinitam virtutem ad essendum secundum esse participatum ab alio, secundum hoc quod esse participat est finitum, quia quod participatur non recipitur in participante secundum totam suam infinitatem sed particulariter"³³. Al liberar al ser (*esse*) de la esencia, Santo Tomás hace posible una respuesta filosófica al problema teológico de la creación. La esencia ya no viene, como en los "Platonici", a añadirse al ser para calificarlo. En la concepción intensiva del ser tomista, la *essentia* es ahora una función del *esse*, una modalización (determinación-finitud) del *Esse infinitum*, del acto puro de existir que es la esencia misma de Dios. Dios es el acto puro de existir, el "mismo Ser subsistente (*ipsum Esse subsistens*)". La existencia puesta en sí idéntica a la esencia suprema. Y sólo en Dios se confunden esencia y existencia, mientras que todo aquello que está fuera de Dios solamente es capaz de existir gracias al acto creador de Dios. Dicho en otros términos, ¿cómo una metafísica de la esencia, como lo es la metafísica hasta Santo Tomás, puede dar cuenta del hecho de dar el ser (*esse*), es decir de la creación, por parte de un Primer Principio que, cualquiera sea, no es *Esse*? Con el fin de plantear el problema de la creación en unos términos filosóficamente viables, era preciso liberarse de una ontología centrada en un análisis de la naturaleza (φύσις - *feri*), de la esencia de las cosas, donde el mínimo de perfección es el individuo, y acceder a una ontología que privilegia el análisis del *ser qua existens*. Y, en efecto, la ausencia de cualquier idea de creación y providencia impide vincular al ser individual con la fuente de toda existencia e inteligibilidad. Si Dios ignora el mundo, si no lo ha creado, está claro que el individuo no existe en sí. Los entes *existen* y dependen, en cuanto a su existencia, de Dios y el metafísico puede mostrar que la relación de los seres finitos con Dios es una relación de creatura a creador:

"...el crear no puede convenir más que a Dios (*creare non potest esse propria actio nisi solius Dei*). Porque es necesario que los efectos más universales se reduzcan a causas más universales y más elevadas; mas, entre todos los efectos, el más universal es el ser mismo (*universalissimum est ipsum esse*); por lo cual es preciso que sea efecto propio de la causa primera y universalísima que es Dios. Por esto mismo, se dice en el libro "*De Causis*" que

ni la inteligencia ni el alma dan el ser sino en cuanto obran por la operación divina. Ahora bien, producir el ser absolutamente, no en cuanto es éste o tal ser (*non in quantum est hoc vel tale*), es lo que constituye la acción de crear. Luego es manifiesto que la creación es acción exclusiva de Dios (*Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei*)”³⁴.

NOTAS

- * *Sum. Teol.* I, q.3, a.4: “Pero es imposible que los solos principios esenciales de un ser causen su existencia, porque entre los seres producidos no hay uno que sea causa suficiente de su ser, y, por tanto, aquello cuya existencia es distinta de su esencia tiene una existencia causada por otro”.
1. “Doctrine of creation in *Liber de Causis*”, in *An Etienne Gilson tribute*, The Marquette University Press, 1959, pp.274-289. El *Liber de Causis* parece ser la traducción hecha en Toledo por Gerardo de Cremona, muerto en 1187, de un texto árabe del siglo IX o X que se inspiró ampliamente de los *Elementos de teología* de Proclo. Aparece también bajo los títulos: *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, o *De expositione bonitatis purae*. Acerca de las diferencias entre el *Liber de Causis* y los *Elementos de teología*, véase *Sancti Thomae de Aquino Super Librum de Causis expositio*, H.D.Saffrey, Fribourg-Louvain, Société philosophique, Ed. Nauwelaerts, 1954 prefacio, pp.XXIX-XXXII.
 2. Acerca de la introducción de Aristóteles en el siglo XIII, véase F. Van Steenberghen, *Aristotle in the west*, Louvain, Nauwelaerts, 1970, y *Thomas Aquinas and Radical aristotelism*, WASHINGTON, The Catholic University of America Press, 1980.
 3. B.C. Bazán, prefacio a *The book of causes*, traducido por D.J. Brand, New York, Niagara University Press, 1981, p. 1. A. Dempf recuerda que Alberto Magno “agregó el *Liber de Causis* como remate extraño, pero apropiado” al libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, *La concepción del mundo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1958, p. 164.
 4. *Liber de Causis*, traducción francesa inédita, de M.M. Anawati hecha a partir del texto árabe editado por O. Bardenhewer: *Die pseudo-aristotelische Schrift Über das Reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg im Breisgau, 1882, Montréal, Institut d’études médiévales, Université de Montréal, 1950. Todas las citas del *Liber Causis* remiten a esta edición con la mención: “Pro Manuscripto”.
 5. *Op. cit.*, prefacio, p. XXXI. Como escribe Sweeney, “The first Cause no longer produces by over-flowing but by creating, by giving being”, *art. cit.*, p. 285. “Por consiguiente, el ser primero es la medida de los seres primeros, inteligibles, y de los seres segundos, sensibles; quiero decir que es él que creó los seres y midió, según una medida apropiada, a cada ser”, *Liber de Causis*, prop. XV, “Pro Manuscripto”.
 6. *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1975, p. 137.
 7. W. Jaeger escribe: “Platón es el teólogo del mundo clásico. Ya San Agustín, el más importante teólogo cristiano del Occidente en la antigüedad, lo reconoce con acierto. Sin él no existiría la teología ni en cuanto a la cosa ni en cuanto al nombre”, *Paideia*, México, F.C.E., 1948, vol. II, pp. 345-6. Véase también del mismo autor, *The Theology of the early greek thinkers*, Oxford, Oxford University Press, 1967, p. 4 con nota 13 y p. 190 con nota 76.
 8. *República VII*, 517c.

9. *Timeo*, 28a.
10. P. Ricoeur, *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris C.D.U., curso mimeografiado, 1953-1954, p. 79. Notemos que la filosofía platónica de “Lo divino” tiende hacia una filosofía de la trascendencia que anuncia el *Uno* de Plotino: véase, *República* VI 508e y 509b, y D. Dubarle: “Dialectique et ontologie chez Platon” in, *Aspects de la dialectique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956, pp. 144-145.
11. “Sobre lo divino en el pensamiento antiguo de los griegos” in, *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1970, vol. I, pp. 678-9. Según Gadamer, aunque la Grecia de esta época haya sido el escenario de una profusión de nuevos movimientos religiosos, “con todo, la filosofía griega nace de todo lo contrario y no del espíritu de la mística”, *ibid*, p. 679; tal es también la opinión de E. Gilson, *God and philosophy*, London, Yale University Press, 1979, pp. 22-23.
12. *Timeo*, 30c; 44c.
13. Leyes X, 899b. En su comentario de la proposición III del *Liber de Causis*, Santo Tomás se pregunta cómo el alma participa de la Inteligencia y de la causa primera, y en qué sentido el alma puede ser llamada divina? Recurre a Platón para mostrar que para los griegos la divinidad es un *género*, *Op. cit.*, p. 18, LL 9, porque:
 - a) las formas universales de las cosas están separadas, “per se subsistentes”;
 - b) como tales, ejercen la causalidad universal con respecto a las cosas que participan de ellas;
 - c) por lo tanto se las puede llamar “dioses”: “ideo omnes huiusmodi formas sic subsistentes “deos” vocabat; nam hoc nomen “deus” universalem quamdam providentiam et causalitatem importat” (LL 12-14).
 Además existe una jerarquía de formas: cuanto más extensa es la forma, más divina es. Más adelante, recurriendo a Dionisio, Santo Tomás destruye la noción genérica de la divinidad: “... et sic non ponemus multos deos sed unum”, p. 20, LL 10-11.
14. P. Faucon de Boylesve, *Être et savoir. Etude du fondement de l'intelligibilité dans la pensée médiévale*, Paris, Vrin, 1985, p. 52.
 - a) *Física A*, 2, 185 a 12.
 - b) *Ibid*. B.1, 192b 8-11. “Los entes naturales se yerguen por el impulso de la φύσις que reside en ellos tal como un principio immanente: τὶ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἄξοντα ἅν ἑαυτοῦ ρῆξιν κινᾶσθαι καὶ στίσθαι; véase también *ibid.*, 20-23.

La interpretación tomista asigna al aristotelismo una etiología limitada a la explicación del devenir: *Sum. Theol.*, I, q. 44, a.2, ad.1: “Dicendum quod Philosophus in I Physic. loquitur de fieri particulari, quod est de forma in formam, sive accidentalem sive substantialem... (Aristóteles habla en el lugar citado del hacerse o cambio particular, que consiste en pasar la materia de una forma a otra, sea ésta accidental o sustancial:...”).

15. *Metafísica* VII, 7-8 y XII, 3. Notemos que la causalidad eficiente física es la que ejercen los agentes naturales. Contra la hipótesis de una creación del mundo en Aristóteles, véase *De Coelo* I, 10, 279b 12ss; III 2, 301b 31 ss.
16. “Causa eficiente” es aquí la traducción de $\rho\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\ \kappa\iota\nu\acute{\alpha}\sigma\epsilon\alpha\omega$: W.D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, Oxford, Oxford at the Clarendon Press, 1975, vol. I, Introd. p. CXXXIV.
17. *Metafísica* XII 7, 1072b 3-4.
18. *Aristotle*, Cleveland and New York, Meridian books, 1962, p. 177. Conviene precisar que no es porque su “eficiencia” se reduce a la finalidad, que la causalidad del Primer Motor no es metafísica. Es más bien porque su causalidad no se aplica sino a los seres móviles: con respecto a las formas puras -a los demás dioses- el Primer Motor no ejerce ninguna causalidad. Para Aristóteles, los seres desprovistos de movimiento no tienen causa (generación espontánea o existencia eterna).
19. Véase *Metafísica* XII, 10, 1075a 11-15: “Debemos considerar de cuál de las dos maneras posibles la naturaleza del conjunto posee lo bueno y lo mejor; si los posee como algo que existe separadamente y por sí o como el orden del todo. O quizá deberíamos decir que posee el bien de ambas maneras, como en un ejército. Porque es verdad que el bien de un ejército está en su orden y que su jefe es su bien, y este último en un grado más alto; porque él no existe en razón del orden, sino el orden en razón de él (ὁὗ γὰρ ὁὅτωσ δὲ τᾶν τῖςιν λλὶ ἄκεῦνη δὲ τὸ ὅτῳ ἔστιν)”. Aristóteles habla aquí del orden como si se debiera a Dios.
20. *Metafísica* XII, 9, 1074b 33-35. Sobre la identidad entre la inteligencia y el inteligible, véase *ibid*, 7, 1072b 19 ss., y *De anima* III, 4 429b 30 ss. El término “Dios” aparece por primera vez en la *Metafísica* en XII 7, 1072b25.
21. *Física* VII-VIII y *Metafísica* XII, 6.
22. *Metafísica* VII, 9, 1034a 30-32. Véase *ibid* VII, 7. 1032b 1-2.
23. D. Dubarle, “Epistemologie et cosmologie” in *Idée de monde et philosophie de la nature*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 111.
24. *Op. cit.*, prefacio, p. XXXI.
25. Esta es la razón por la cual E. Gilson considera que, puesto que la Causa Primera del *Liber de Causis* no es (*esse*), la famosa proposición IV: “Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud” es “absolutely inconsistent with the mental universe of Christian thinkers, in which being cannot be the first of all creatures for the good reason that it has to be the Creator Himself, namely, God”, *Being and some philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of medieval studies, 1952, p. 31. Recordemos que L. Sweeney, al contrario, sostiene que para el autor del *Liber de Causis* ser tiene el sentido de existir, *art. cit.*, p. 287. Acerca del nombre propio de Dios, véase Santo Tomás, *Sum. Teol.* I, q. 13, a 11, Resp.: “Respondeo dicendum quod hoc nomen *Qui est* triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse... Secundo, propter eius universalitatem... Tertio vero, ex eius consignificatione. Significat enim esse in praesenti:... (*El que es es* el más propio de todos los nombres de Dios, y esto por tres razones. Primera, por su significado. Este nombre no significa una forma

- determinada, sino el mismo ser,... Segunda, por su universalidad... Tercera, por lo que incluye su significado, pues significa el ser en presente,...)”.
 26. *Eneadas*, V, 3, 13.
 27. *Sancti Thomae...*, *op. cit.*, pp. 10-12. Recordemos que para Santo Tomás:
 a) es la revelación la que nos enseña que el mundo creado empezó a existir;
 b) no se puede demostrar racionalmente ni que el mundo es eterno, ni que empezó a existir. Véase F. van Steenberghen, “Eternity of the world”, in *Thomas Aquinas and radical aristotelism*, *op. cit.*, pp. 1-27.
 28. *Ibid*, p. 12, LL 17-19.
 29. Mientras que antes de Plotino el mundo siempre había existido porque no era causado, “the work of Plotinus marks a crucial turning-point in the history of Greek thought. There the notion of metaphysical causality is introduced for the first time, in the form of the well-known doctrine of emanation... But emanation is regarded as an eternal process, and hence the thesis of the eternity of the world is retained “, F. Van Steenberghen, *Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 5. T. Whittaker escribe: “The duration of the universe without temporal beginning or end was the accepted doctrine of Hellenic platonism”, in *The neoplatonists. A study in the history of hellenism*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, Cambridge University Press, 1961, p. 72. Así el Uno puede ser la causa de los seres sin ser su creador.
 30. *Sancti Thomae...*, *op. cit.*, p. 13, LL 16-18. Para los neoplatónicos cuanto más universal es una forma, más simple y más causa es. Véase, por ejemplo, Proclo, *Elementos de teología*, teor. 101 donde la causalidad es función del nivel de universalidad y de extensión lógica.
 31. *Liber de Causis*, *op. cit.*, prop. IV: “el primer ser creado es toda inteligencia”. “Pro manuscripto”.
 32. *Sancti Thomas...* *op. cit.*, prop. VI, p. 47, LL. 8-18.
 33. *Ibid*, prop. IV, p. 30, LL. 18-24.
 34. Santo Tomás, *Sum. Teol.* I, q. 45, a.5, Resp.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

EL NOMBRE DE LA ROSA O LOS INFORTUNIOS DE LA RAZÓN

“Vivimos para los libros. Dulce misión en este mundo dominado por el desorden y la decadencia”.

U. Eco.

Entre los numerosos y variados efectos de sentido que produce *El Nombre de la Rosa*, cabe destacar el hecho de que su lectura proporciona un conocimiento global –histórico, político, socio-económico, teológico y filosófico– de *este siglo XIV que aparece, cada día con más fuerza, como una auténtica fuente del mundo moderno y de la mentalidad moderna*. El principal objetivo de este trabajo es ayudar al lector poco familiarizado con la Edad Media a entender mejor el complejo movimiento de las ideas filosóficas y teológicas que anima el libro. El segundo objetivo deriva de la decisión que tomara Eco de “contar en el Medioevo y por boca de un cronista de

la época”¹. Resulta paradójico, cuando menos a primera vista, que para que la entendiéramos mejor, Eco haya querido contar *toda* una historia a través de las palabras de alguien que no entiende. Trataremos, entonces, de verificar la siguiente hipótesis: la ignorancia de Adso y el fracaso de Guillermo en su intento de investigar los indicios señalan *los límites que el mundo moderno, al perder su inteligibilidad, impone al proceso de emancipación de la razón*.

EL NARRADOR Y SU TEXTO

En el ocaso de su vida, alrededor de 1390, Adso de Melk narra los acontecimientos en los que se viera implicado a la edad de 16 años. Más de medio siglo lo separa de aquella terrible semana del mes de noviembre de 1327 cuando, en compañía de su maestro, Guillermo de Baskerville, llegó a esta abadía sin nombre del norte de Italia, entre Piamonte, Liguria y Francia, escenario de una inexplicable serie de asesinatos y del último esfuerzo por resolver las diferencias entre los franciscanos defensores de la pobreza de Cristo y los representantes del usurpador del trono de Pedro, aquél que los impíos veneran en Avignon como Juan XXII. Aunque se pueda atribuir a su vejez, el hecho de que Adso no entienda tal vez se deba a un deseo inconsciente de borrar de su memoria la espantosa cadena de catástrofes que agobió su siglo. En efecto, si la cristiandad latina conoció su “edad de oro” durante el siglo XIII, el siglo XIV bien puede ser llamado, con M. de Gandillac, “el siglo de las rupturas”. Se abre con la reanudación de las luchas entre la Iglesia -Bonifacio VIII- y el rey francés Felipe el Hermoso, entre el Papado -Juan XXII- y el Imperio- Ludovico de Baviera, apoyado por Marsilio de Padua (su *Defensor pacis* es de 1324), Juan de Gianduno y Guillermo de Occam. Vive las hambrunas de 1313 y 1375, el inicio, en 1337, de la guerra de los cien años entre Francia e Inglaterra, la peste negra que, desde 1347 asola Europa, matando casi a la mitad de su población. Asiste impotente al Gran Cisma de 1378 que divide, durante cuarenta años, a la Iglesia en dos obediencias: la del Papa de Avignon y la del Papa de Roma. No sin razón, Adso empieza y termina su relato haciendo hincapié en la decadencia del mundo: “Ya al final de mi vida de pecador, mientras, canoso y decrepito como el mundo...”; “Los hombres de antes eran grandes y hermosos (ahora son niños

y enanos), pero ésta es sólo una de las muchas pruebas del estado lamentable en que se encuentra este mundo caduco... Todo está descarriado”; “...este mundo ya viejo”².

Adso cuenta una historia. Pero el lector sabe que es imposible que exista *una* historia. Las primeras dificultades surgen con la unidad de un texto cuya fidelidad al manuscrito está mediatizada por varias traducciones encontradas, perdidas y reecontradas, por unas circunstancias que llevaron a Eco a “pensar que las memorias de Adso parecían participar de la misma naturaleza de los hechos que narra: envueltas en muchos y vagos misterios, empezando por el autor...”³. Henos aquí envueltos en una aventura semiológica. *El Nombre de la Rosa* es la historia del manuscrito de Adso de Melk, de Eco, de Abonne, Salvatore, Jorge de Burgos, Urbino da Casale, Occam y otros, es una meditación sobre los libros, ya que “...los libros siempre hablan de otros libros y cada historia cuenta una historia que ya se había contado”⁴, es historia de libros cuya lectura “puede incitarnos a repetir, con el gran imitador de Kempis: “Busqué en todas las cosas el descanso, y en ninguna lo encontré, excepto en un lugar solitario en compañía de un libro”⁵.

¿Será que Eco busca en esta historia de libros la misma paz que anhelara Adso en su vejez? Cualquiera que sea la respuesta, no debemos descartar el placer de la escritura, el solo placer de contar una historia, que vuelven algo baladí la búsqueda de una identidad entre el texto y el manuscrito, entre el presente y el pasado, entre lo narrado y lo que realmente sucedió. Pero, si se trata de la broma de un semiólogo a otros semiólogos, es una broma seria que expresa tanto la novedad de la literatura moderna, del *Nouveau roman*, como sus límites: “Transcribo, escribe Eco, sin preocuparme por los problemas de la actualidad. En los años en que descubrí el texto del abate Vallet existía el convencimiento de que sólo debía escribirse comprometiéndose con el presente, o para cambiar el mundo. Ahora, a más de diez años de distancia, el hombre de letras (restituido a su altísima dignidad) puede consolarse considerando que también es posible escribir por el puro deleite de escribir. Así, pues, me siento libre de contar, por el mero placer de fabular, la historia de Adso de Melk...”⁶. No cabe duda de que Eco aprendió de la *Poética* de Aristóteles el arte de la diversión y que la risa es subversiva. ¿Cómo no sonreír al leer que en 1968 la literatura era

comprometida, pero que dejó de serlo en 1984, si ello va en contra de las ideas recibidas? Y sin embargo, es preciso reconocer que si los años sesenta propusieron ese gran principio de que la literatura no tiene que ocuparse más que de ella misma, buscando deshacerse del conjunto de las sacralizaciones que la afectaban, el resultado fue un creciente proceso de teorización de la escritura del que no estaban ausentes las preocupaciones políticas. Se llegó, en efecto, a decir que la escritura era en sí misma tan libre de toda determinación que el hecho de escribir era intrínsecamente revolucionario. La mera mención que Eco hace, en las *Apostillas al Nombre de la Rosa*, de Raymond Roussel parece entonces destinada a recordarnos que la literatura funciona sin referencia a un sujeto dotador de sentido, a un sujeto intérprete de la totalidad: “El narrador no debe facilitar interpretaciones de su obra, sino ¿para qué habría escrito una novela, que es una máquina de generar interpretaciones?”⁷. El problema del “¿Quién habla?” sólo puede desaparecer en esa concepción de la literatura como *texto*. El texto produce sus propios efectos de sentido y el sujeto es uno de ellos, que la escritura crea y abandona al lector. En realidad, el sujeto no desaparece; es su unidad demasiado determinada la que se cuestiona, ya que lo que suscita el interés es su desaparición, es decir, esa nueva manera de ser que es la desaparición, su dispersión que no lo anonada sino que nos lo ofrece en una pluralidad de posiciones y de funciones.

¿POR QUÉ Adso?

“Adso ha sido muy importante para mi, escribe Eco. Desde el principio quise contar toda la historia (con sus misterios, sus hechos políticos, su ambigüedad) con la voz de alguien que pasa a través de los sucesos, los registros todos con la fidelidad fotográfica de un adolescente, pero no los entiende (y no los entenderá a fondo ni siquiera de viejo; tanto es así que luego elige una fuga hacia la nada divina, que no era lo que le había enseñado su maestro). Hacer entender todo a través de las palabras de alguien que no entiende nada”⁸. Si puede resultar paradójico querer agotar el significado de una historia a través de las palabras de alguien que no entiende, la paradoja desaparece a partir del momento en que recordamos el espacio desde donde habla el narrador. Adolescente, Adso acaba

de dejar el monasterio benedictino de Melk, donde sus hermanos escribas luchan con pluma y tinta contra los engaños del diablo. Y ¿quién mejor que un copista, alguien que, sin entender, crea lenguas desconocidas en los dedos, para no tergiversar los acontecimientos y garantizarle la mayor fidelidad posible –la fotográfica– a su testimonio? Era preciso elegir a un joven benedictino para mantener provisionalmente la ilusión de que el texto copiado llega a ser uno con la realidad ordenada que las palabras traducen. Pero la realidad con la que se enfrenta Adso se burla del orden, de las semejanzas y de la identidad, para introducir con violencia las diferencias y la diversidad: pone en escena los poderes desdobladores de un siglo en el que las palabras se separan de las cosas. Antes el Verbo era Dios y el monje fiel copiaba esa verdad única que son las palabras del Señor; hoy, la verdad se muestra fragmentada, mezclada con la corrupción y la lujuria de monjes que cometen el mal en nombre del bien. El mundo de *El Nombre de la Rosa* ha dejado de ser inmediatamente inteligible para la inteligencia humana. Desaparece la complicidad entre un mundo cargado de significaciones y un sujeto que confía poder recuperar, mediante los signos que éste le proporciona, el secreto de su propio destino. El mundo del siglo xiv aparece así como un mundo absurdo, rico en efectos, pero cuyo sentido está ausente, ya que la fuente de su inteligibilidad radica en un Dios tan libre que sus designios superan nuestro entendimiento. Ya anciano, acongojado por el desconsolador espectáculo de su Renania surcada por “barcas de locos que se dirigen hacia un lugar sombrío”⁹, Adso condena la soberbia intelectual de su maestro fugándose hacia la nada divina. Aunque no desconozca que el misticismo que cunde en sus tierras no está libre del peligro de la locura, tal vez recuerde lo que san Pablo escribió a los corintios: “la locura de Dios es más sabia que los hombres” y “Dios ha hecho necia la sabiduría de los hombres”¹⁰.

Pero, antes de callar y hablar con Dios, Adso experimentó los fantasmas, deseos, pasiones, frustraciones y temores propios de la juventud de ayer y de hoy. Por supuesto, las dudas que acechan a nuestro narrador después de que le fuera revelado el sexo, deberían hacerlo más moderno ante nuestros ojos que la seguridad que mostrara el Doctor Angelicus en una situación similar. Recordemos cómo, después de que sus hermanos lo hubieran secuestrado y encerrado en

el castillo de la familia para impedir que se hiciera dominico, santo Tomás armado de un tizón persigue furibundo a la joven desnuda y dispuesta a todo que le habían enviado a su habitación.

Por ello, puede preguntarse Eco si esto “no ha sido uno de los elementos que determinaron que la novela fuera legible por parte de los lectores no sofisticados. Se identificaron con la inocencia del narrador y se sintieron justificados aun cuando no entendían todo. Los restituí, añade, a sus temores frente al sexo, a las lenguas ignoradas, a las dificultades del pensamiento, a los misterios de la vida política...”¹¹. En efecto, la inocencia de Adso es nuestra inocencia, la que nos hace partícipes del mismo sentimiento de inseguridad que vive el hombre del Medioevo. Si una novela medieval puede funcionar como *un diagnóstico de nuestro presente, una etnología de nuestra racionalidad*, es porque cuando se resquebraja por doquier la autoridad central, el mundo contemporáneo se dirige hacia una *Nueva Edad Media* en la que solamente pequeñas comunidades autónomas sobrevivirán para preservar la herencia cultural de Occidente. Lejos de apartarnos de nuestra época, la historia del inocente Adso cuestiona nuestras certezas y, al recordarnos que no hay ni escritura, ni lectura inocentes, nos obliga a decir de qué somos culpables. La prueba está en la ignorancia que castiga la soberbia intelectual de Guillermo de Baskerville: “Entonces (cuando Adso andaba con él) no sabía qué buscaba fray Guillermo y, a decir verdad, aun ahora lo ignoro y supongo que ni siquiera él lo sabía, movido como estaba sólo por el deseo de la verdad, y por la sospecha -que siempre percibí en él- de que la verdad no era lo que creía descubrir en el momento presente. Es probable, sugiere Adso, que en aquellos años las preocupaciones del siglo lo distrajeran de sus estudios predilectos”¹². Sabemos cuáles eran las preocupaciones del siglo que distraían al teólogo imperial. Pero, ¿cuáles eran sus estudios predilectos?

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Los estudios predilectos de Guillermo no eran otros que los de “la Escolástica”: ¿cómo acordar la razón con la revelación, la ciencia con la fe, la filosofía con la teología? El principio de la actividad intelectual de los escolásticos es la seguridad de que el dogma revelado y la razón natural no podrían contradecirse, visto que uno y otra proceden de Dios, que no engaña ni se engaña. Filósofos y teólogos bien podían discrepar en lo concerniente a qué es razonar o sobre la naturaleza de la relación entre la razón filosófica y la revelación cristiana, pero nadie dudaba de que tal relación existía ni de que su forma era la interdependencia, no la mutua exclusión. La razón de ello es que “la Escolástica” es a la vez filosofía y teología, es una relación muy peculiar que afecta el sentido de ambas: con ocasión de cuestiones teológicas se suscitan problemas filosóficos, que habrán de ser tratados por la filosofía, según sus propias exigencias, y que la llevarán por sus propios caminos hasta puntos de vista inicialmente imprevisibles. “La Escolástica” toca a su fin cuando este acuerdo deja de estar por encima de cualquier discusión, cuando surge la doctrina de “la doble verdad” según la cual lo que es verdad desde el punto de vista de la teología puede no serlo desde el punto de vista de la filosofía y viceversa. Sucede, entonces, que la razón termina por advertir una antinomia entre sus propias leyes y el objeto, venido de fuera, al que se aplica de modo que, de cierta manera, la emancipación de la razón y el comienzo de la filosofía moderna son el fruto de “la Escolástica”.

Lo que, con muchas precauciones, permite hablar de *escolástica* es la vigencia del cristianismo durante varios siglos, basada en una comunidad de creencias individuales y sociales. Ahora, lo que obliga a hablar de *escolásticas* es la existencia de una discontinuidad en el proceso de recuperación y asimilación de la tradición greco-árabe, que conforma el núcleo de los supuestos comunes al cristianismo, principalmente en torno a Aristóteles y su interpretación por los árabes y los judíos. Siguiendo a F. van Steenberghen, podemos decir que hasta la mitad del siglo XIII no hay oposición radical entre el dogma revelado y la razón natural. La obra de Santo Tomás, con su intento de cristianizar a Aristóteles y de armonizar filosofía y teología es, en ese sentido, la feliz realización de una relación que se inició

con la Patrística. Prolonga la posición adoptada por los Padres de la Iglesia quienes, cuando tuvieron que enfrentarse por primera vez con las tensiones entre las enseñanzas bíblicas a las que adherían en la fe y las doctrinas filosóficas que configuraban el sentido común culto de su época, afirmaban que existe una sola fuente de verdad, el *Lógos*, y que toda la sabiduría humana, especialmente la filosofía griega, manaba de esta fuente única. Si como lo pensaban Clemente de Alejandría, San Basilio, Orígenes o el mismo San Agustín, ciencia y fe tienen una fuente común, no iba a ser difícil armonizarlas. Sin embargo, la obra de Santo Tomás también señala la inminente ruptura entre razón y revelación con la famosa condenación, el 7 de marzo de 1277, de 219 proposiciones que reflejan la enseñanza de algunos maestros de la Facultad de Artes de la Universidad de París. Cincuenta años después, Jorge de Burgos recuerda cómo el Obispo de París Esteban Tempier, apoyado por los teólogos opuestos al desarrollo del renacimiento, preguntaba si Dios podría crear otros mundos totalmente diferentes para afirmar la absoluta libertad de Dios que nada ata, ni siquiera la lógica del estagirita: “Cada libro escrito por ese hombre (Aristóteles) ha destruido una parte del saber que la cristiandad había acumulado a lo largo de los siglos... El libro del Génesis dice lo que hay que saber sobre la composición del cosmos, y bastó con que se redescubriesen los libros físicos del Filósofo para que el universo se interpretara en términos de materia sorda y viscosa y, para que el árabe Averroes estuviese a punto de convencer a todos de la eternidad del mundo”¹³.

La condenación de 1277 no es la causa sino el efecto de una crisis cuyos síntomas más inmediatos aparecen a principios del siglo XII, con la prohibición de 1210, reafirmada en 1215, 1231 y 1245, de “leer”, es decir de enseñar en clase, los *Libros Naturales* de Aristóteles. Pese a que el nuevo estatuto de la Facultad de Artes de la Universidad de París, promulgado el 19 de marzo de 1255, volviera obligatoria la “lectura” de todos los escritos conocidos de Aristóteles, la condenación de 1277 muestra que todavía no había sido superada la crisis de la inteligencia cristiana provocada por la irrupción masiva de la literatura greco-árabe a principios del siglo XII. En realidad, las raíces de este acontecimiento tan decisivo para la historia del pensamiento occidental son aún más viejas. Desde el momento en que la cristiandad latina toma conciencia de su

fuerza y de su casi universalidad, de la superioridad de su cultura, resulta tentador fundar la fe en una base racional más amplia que la de la revelación, demasiado ligada a la elección de un pueblo. Es así como, a partir de fines del siglo XI, principalmente con Pedro Abelardo (1079-1142), la creciente influencia de la “Dialéctica”, o lógica de lo probable, en las Facultades de artes y de teología, traduce el deseo de fundar el dogma en la razón. Sin duda, este método escolástico, que consistía en comparar las opiniones de diferentes autoridades para llegar a dilucidar los misterios de la Revelación según procedimientos lógicos, dista mucho de ser un racionalismo moderno. Sin embargo, refuerza el aparato lógico de la construcción filosófico-teológica que, con el progresivo descubrimiento del verdadero Aristóteles, lleva a una teología especulativa, cada vez más alejada de la Sagrada Escritura. Entre las múltiples consecuencias de este fenómeno, cabe destacar las tres siguientes: en primer lugar, a fuerza de virtuosismo en la abstracción, vacía el cuerpo de la doctrina cristiana de su verdadera sustentación religiosa, para reducirlo a una inerte construcción metafísica apoyada en una dialéctica que ha perdido el contacto con la realidad. En segundo lugar, el conocimiento se estructura de manera cada vez más cerrada en torno a una élite universitaria. Finalmente, el divorcio entre la masa cristiana y una Iglesia cortada de cualquier preocupación pastoral echa las semillas que, como el debate acerca de la pobreza de Cristo, conducirán a la Reforma.

Al lado de las grandes síntesis del siglo XIII en las que los conocimientos racionales y los datos de la fe aparecen como otros tantos elementos de un mismo sistema intelectual, se destaca el esfuerzo de Averroes para determinar con precisión las relaciones entre filosofía y religión. Según “El Comentador” (1126-1198), la enseñanza coránica es una aproximación tosca a la verdad, adecuada para la formación moral de los hombres que se dejan guiar por la imaginación y las pasiones. La filosofía, en cambio, es la verdad absoluta, aunque solamente accesible a los hombres de demostración. De ahí derivan dos consecuencias. La primera es el libre examen: cada uno interpreta el Corán de acuerdo con su capacidad. La segunda es el racionalismo: la razón juzga en última instancia a la religión. Por supuesto, la enorme influencia que ejerció el averroísmo en las Facultades de artes y de teología de la Universidad de París a partir

de 1260 provocó la airada reacción de los teólogos más ortodoxos. Ahora bien, en el momento en que se condena la insolencia de una filosofía que pretende apoyar el dogma en la razón, se produce un hecho capital: se anuncian los primeros descubrimientos de la ciencia moderna, descubrimientos que encuentran sus primeras fórmulas en los mismos medios donde se realiza la disociación entre la razón y la fe. Quisiéramos ahora mostrar cómo este fenómeno ayuda a comprender mejor la sorpresa de Adso ante las actitudes y creencias de su maestro.

UN INVESTIGADOR INGLÉS

Al igual que en el caso del narrador, y una vez que ha decidido matar a un monje, son las exigencias internas del *texto* las que llevan a Eco a su caracterización de Guillermo de Baskerville: “Tenía necesidad de un investigador, posiblemente inglés, que poseyese un gran sentido de la observación y una particular sensibilidad para la interpretación de los indicios. Estas cualidades no se encontraban más que en el ámbito franciscano y con posterioridad a Roger Bacon; por lo demás, una teoría desarrollada de los signos la encontramos solamente en los occamistas; existía anteriormente, pero la interpretación de los signos o era de tipo simbólico, o tendía a leer en los signos las ideas y lo universal. Sólo después de Bacon y Occam se usan los signos para dirigirse al conocimiento de los individuos.. (y)... un franciscano del siglo XIV, aunque fuera inglés, no podía ignorar la disputa sobre la pobreza, especialmente si era amigo, o secuaz, o conocido de Occam”¹⁴.

La muy instructiva conversación que Guillermo sostiene el primer día, en la hora de tercia, con el abad Abonne ilustra el grado de secularización alcanzado por las antiguas órdenes monacales durante la Alta Edad Media. Aunque su misión fuera, en efecto, la de conservar y custodiar el tesoro de la cristiandad, las palabras del abad benedictino evidencian la confusión que reinaba en el seno de su orden entre riqueza terrenal y riqueza espiritual. Expresión de la Iglesia más representativa del mundo feudal, la orden fundada por San Benito no supo reconocer el verdadero significado del “hedor de las ciudades” que llegaba hasta nuestra abadía. “*Mundus senescit*”:

sí, pero Abonne no entiende que es su mundo el que envejece ante los anhelos de poder y saber de las nuevas clases sociales urbanas y los estertores de un mundo feudal condenado a desaparecer por los descubrimientos técnicos y el despertar económico de Occidente. Si la conversación entre Guillermo y Abonne resulta ser tan instructiva, es porque escenifica a través de las palabras de un benedictino y el sentido cortés, pero irónico, de un franciscano, la muerte de un mundo caduco y el nacimiento de otro.

Es el mismo sentimiento de que el mundo envejecía el que, un siglo antes, llevó al *Poverello* de Asís a criticar el Estado y las formas de vida de la Iglesia y a desposarse con la “dama pobreza”. La palabra de la Escritura que caracteriza a San Francisco y los comienzos de su hermandad es la de “nuevo”. Hay que renovar el seguimiento de Cristo: la vida de la Iglesia primitiva, su fe y su pureza. Hijo de un acaudalado comerciante de tejidos, típico representante de la burguesía que surgía en las ciudades italianas, Francisco condena la riqueza. Fiel al mandato de Jesús a sus discípulos en el evangelio, de no poseer nada, crea una orden no monástica en la que une el estado de vida regular con el ministerio pastoral de la cura de las almas, la predicación y la enseñanza. Si exalta la naturaleza, no quiere ser el señor de todas las cosas, sino el servidor de todos los hombres, animales, plantas, rocas, agua, luna y sol, lo que lo convierte en un loco ante los ojos del mundo. Pero él sabía que no puede haber cristianismo que no sea un *scandalon*, aun si el escándalo puede ser usado en contra de sus hermanos, como sucede con Guillermo de Baskerville: “Tú eres peor que el diablo, franciscano -dijo entonces Jorge-. Eres un juglar, como el santo que os ha parido. Eres como tu Francisco, que “hizo de todo el cuerpo un medio de expresión”, que pronunciaba sermones dando espectáculos como los saltimbanquis,... que se disfrazaba de vagabundo para confundir a los frailes glotones, que se echaba desnudo sobre la nieve, que hablaba con los animales y las plantas...”¹⁵. La evolución de la orden tras la muerte de San Francisco está dominada por la dificultad de acomodar el ideal heroico a las posibilidades de la época y de su extensión por todo el mundo. De aquí surgió la disputa sobre el concepto más riguroso o más laxo de la pobreza. Pero el verdadero peligro apareció en la últimas décadas del siglo XIII, cuando el radicalismo se transformó en extrañas formas sectarias o espiritualistas que estaban muy cerca

de los movimientos heréticos de la época, y de las que nos habla Ubertino da Casale el primer día en la hora de sexta. Lo que, en cambio, no planteaba ninguna dificultad ni presentaba peligro alguno para los seguidores del *Poverello* de Asís, era el nuevo sentido de la naturaleza como objeto de experimentación y no de contemplación, que los representantes de la ciencia como Guillermo impulsaban en la orden franciscana. Por ello, al enterarse que desde su último encuentro Guillermo regresó a Inglaterra, retomó los estudios en Oxford y estudió la naturaleza, Ubertino, el jefe de los espiritua-listas, comenta: “La naturaleza es buena porque es hija de Dios”¹⁶.

Pero Adso es benedictino; le sorprende la sabiduría que contrasta con los magros conocimientos de los franciscanos que había encontrado en Italia y en su tierra, hombres simples y a menudo iletrados. No entiende a este investigador venido de la fría Britania: “parecía que sólo podía pensar con las manos”, recuerda. ¿Cómo iba a saber que Eco se refiere aquí, sin nombrarlo, al verdadero maestro de R. Bacon, Pedro de Marincourt, autor de un tratado sobre el imán *Epistola de magnete* donde proclama la necesidad de completar el método matemático con el método experimental? Adso va de sorpresa en sorpresa: “...este hombre singular llevaba en su saco de viaje unos instrumentos que hasta entonces yo nunca había visto y que él definía como sus máquinas maravillosas. Las máquinas, decía Guillermo, son productos del arte, que imita a la naturaleza, capaces de reproducir, no ya las meras formas de esta última, sino su modo mismo de actuar”¹⁷. Reloj, astrolabio, imán, le parecen brujerías. Y además, ¿quién es este Bacon a quien Guillermo venera como su maestro? Octogenario, puestos los anteojos que le regalara su maestro hace sesenta años, Adso sigue sin entender la respuesta que Guillermo le diera cuando le preguntaba si sus máquinas no eran, después de todo, unas ficciones, una quimeras, unos objetos que no existían: “No debes inquietarte porque aún no existan, pues esto no significa que no existirán. Y yo te digo que Dios quiere que existan, y existen sin duda en su mente, aunque mi amigo de Occam niegue que las ideas existan de ese modo, y no porque podamos decidir acerca de la naturaleza divina, sino, precisamente, porque no podemos fijarle límite alguno”¹⁸. Ahora, si un benedictino no puede explicar la relación que existe entre la ciencia y Dios, entre lo posible y lo real, tal vez lo puedan hacer aquellos que usan los signos para dirigirse al conocimiento de los individuos.

NOMINALISMO Y REALISMO

Se trata de un viejo problema ya planteado por el filósofo neoplatónico Porfirio quien, en su *Isagoge*, o introducción a las *Categorías* de Aristóteles, preguntaba si las ideas generales de género, diferencia, especie, propio y accidente corresponden a realidades, *realia*, fuera de nuestra mente, o son solamente abstracciones sin verdadera existencia, construcciones de nuestra razón y en últimas, simples términos de lenguaje, *nomina*. Así, por ejemplo, aparte de los perros que vemos, ¿la “perridad” tiene una existencia real, o es una manera de hablar para designar la cualidad general de los perros, su género? A Occam se le atribuye el renacimiento oficial del nominalismo. Pese a que el nominalismo de Roscelino -“No hay más verdadera existencia que la de lo particular”- fuera condenado por el concilio de Soissons en 1092, logró perdurar bajo la forma de equilibrio que es el *conceptualismo* de Pedro Abelardo. Se trata de una suerte de realismo moderado puesto que, pese a afirmar que el universal es una palabra cargada de sentido, el sustituto de un concepto que existe en el pensamiento, Abelardo admite la existencia de realidades reales que corresponden al contenido mental de las ideas: los universales poseen alguna realidad en la medida en que representan un concepto, una idea de nuestra mente. Aunque gozara de gran éxito y fuera acogido por muchos maestros del siglo XIII, este conceptualismo no satisfacía las exigencias de Occam por dos razones íntimamente ligadas. Por un lado, cualquier sistemática que pretenda atar el universo en una estructura necesaria, y, por ende, previsible, está desprovista de sentido para el atribulado hombre del siglo XIV. Por otro lado, los

contemporáneos de Guillermo de Baskerville consideran que las construcciones conceptuales propias del pensamiento abstracto han sido transpuestas de manera indebida en las estructuras del orden real, dando lugar a una multitud de entidades metafísicas. Es en la perspectiva de una reacción contra las metafísicas conceptuales y la teología especulativa, y de una revalorización del individuo por encima del abuso de lo general, como debemos entender el resurgimiento del viejo empirismo inglés. Dos principios –el de economía, mejor conocido como la “navaja de Occam”: no hay que multiplicar los entes sin necesidad, y el de distinción: toda distinción real implica la separabilidad–, llevan a concluir que sólo existe lo individual, que no se puede establecer ninguna distinción en él y que la experiencia directa es la única garantía de la existencia de una cosa.

Puesto que todo lo real es individual y que cada individuo es uno separado de cualquier otro individuo, no hay naturaleza común, es decir, los géneros y las especies lógicas no son nada fuera del pensamiento: “cualquier cosa fuera del alma, de por sí es singular”. Pero afirmar que el universal no tiene ninguna realidad fuera del alma también significa que el universal tiene alguna realidad dentro del alma, cuando menos de cara al conocimiento abstracto. ¿Cuál es, entonces, la naturaleza de ese objeto de conocimiento abstraído de varios individuos, o universal? Universal quiere decir algo predicable de muchos. Y esta expresión que define al universal sugiere el uso de proposiciones, ya que en ellas unimos o separamos conceptos. Ahora, este conocimiento abstracto no nos hace conocer al individuo, sino un objeto de pensamiento, una ficción o creación de la mente que corresponde a una categoría de realidades semejantes. En tanto que realidad común a varios seres y dada en la inteligencia que representa, como imagen mental, el ser de los objetos extramentales, el concepto, nada nos revela acerca de la naturaleza íntima del individuo, que solamente puede conocer el pensamiento intuitivo. El universal sólo está en el concepto y no es más que el “signo” del que nos servimos para nombrar una categoría de realidades semejantes. Así, nuestro conocimiento está hecho de *proposiciones*, las cuales se componen de términos que significan. Los términos, que traducen el concepto en el lenguaje, son *signos* o sustitutos (reemplazan los grupos de objetos de los

que son signos) que en el lenguaje hacen las veces de los objetos correspondientes. Esta función de términos se llama “*suppositio*”. La única realidad que corresponde a los universales es pues, la de los individuos que, como tales, son impenetrables. La única explicación del individuo es que es; ahí está ante nuestra experiencia directa, la sensación, que es una forma intuitiva de conocimiento, o nuestro pensamiento intuitivo, que capta la existencia o no existencia de realidades individuales.

Tal empirismo implica un *agnosticismo* completo para todo aquello que supera la experiencia. Vemos que el agnosticismo en metafísica y teología natural deja el campo libre a una ciencia matemática y experimental que se está buscando a fines del siglo XIV, y a una teología reducida al único contenido objetivo de la Revelación. No podemos alcanzar ninguna certidumbre en el dominio de la metafísica y de la teología; nos es imposible demostrar la existencia de Dios, o su unidad; de las verdades esenciales como la acción de la Providencia, la caída, la redención, no podemos *saber* nada; sólo podemos *creer* lo que la fe nos enseña. ¿Qué significa esto, sino que la ciencia y la fe se sitúan en dos planos diferentes que no deben confundirse? Es menester estudiar directamente la naturaleza por sí misma, y para comprenderla a sí misma; y en cuanto a lo sobrenatural, contentarse con creer, si se puede. La oposición de Occam al necesitarismo greco-árabe encuentra así su expresión perfecta en un contingentismo radical, que consiste en examinar todos los problemas desde el punto de vista de la *potencia absoluta de Dios*. Un universo en el que ninguna necesidad inteligible se interpone, ni siquiera en Dios, entre su esencia y sus obras, es radicalmente contingente no sólo en su existencia, sino también en su inteligibilidad.

HACIA LA MODERNIDAD

La irrupción de la fe cristiana en el universo pagano no transformó inmediatamente la epistemología intelectualista antigua, de la que “la Escolástica” vivió hasta el siglo XIII. Simplemente desplazó su punto de aplicación hacia el caso de la teología creyente. Por supuesto, la doctrina de la creación problematiza el gran

supuesto griego de la eternidad del mundo: Dios, y no el mundo (*physis*), es la fuente de la realidad. Empero, conserva la idea de que en la medida en que el universo es un Todo ordenado, puede ser contemplado por una inteligencia ordenada. Las grandes síntesis del siglo XIII son la prueba de que existe un cierto acuerdo entre filosofía y teología. Con todo, el descubrimiento del verdadero Aristóteles, de su racionalismo y ciencia de la naturaleza, y la consiguiente reacción de los teólogos contra las pretensiones de fundar el dogma en la razón indican los límites de la transposición de la epistemología intelectualista antigua al caso de la teología creyente. Si, como lo afirma Santo Tomás, la teología es la puesta en orden y el esclarecimiento intelectual del dogma de la fe, la subordinación explícitamente reconocida por los escolásticos del saber filosófico con respecto al saber teológico implica que es solamente en la fe y por ella como el entendimiento humano puede entrar en una relación de saber objetivamente verdadero con la realidad misma de Dios, con su inteligibilidad esencial. Aunque su aceptación de saber subalterno le permite a la filosofía ejercer libremente su actividad, el hecho de que la inteligencia de la fe (*intellectus fidei*) dependa de la creencia previa en la palabra de Dios instauro el pensar humano en el ámbito epistémico de la relatividad del saber. Frente a la fe cristiana teológicamente consciente de su propio régimen intelectualista, o sea de su capacidad de conocer al ser mismo, aparece la imposibilidad de la filosofía de constituirse en un saber de lo absoluto.

El nominalismo del siglo XIV, representado en *El Nombre de la Rosa* por Guillermo de Baskerville, radicaliza aún más el conflicto entre filosofía y teología, entre razón y revelación, entre ciencia y fe. Si la revelación no admite fundamentación filosófica alguna es porque *no depende de ningún orden objetivamente válido*, sino de un acto del libre arbitrio de Dios. Si hay leyes de la naturaleza no es porque exista un orden anterior o interior al querer divino, sino porque la inmutabilidad de este querer asegura la estabilidad del orden creado. En el principio de la creación hay una elección, es decir, un campo de posibilidades. Si por una parte, las cosas han de ser consideradas en la perspectiva de la omnipotencia divina y si por otra, el único modo de ser de la creatura es la existencia real -no hay ni ideas, ni inteligibles-, entendemos que lo posible no tiene

sentido sino a partir de la libertad divina y de la contingencia de lo real. Recordando la respuesta que le diera Guillermo, cuando le preguntaba dónde existían las máquinas de Bacon, el comentario de Adso pone de manifiesto la paradoja sobre la cual se edifica la Modernidad: confiar en Occam (teología) y jurar al mismo tiempo por las palabras de Bacon (ciencia) no podría ser más que una contradicción que el narrador explica por la oscuridad de aquellos tiempos. En realidad, solamente hay contradicción si creemos que la crítica teológica de la filosofía significa una separación radical en la que la razón se vuelve autónoma al punto de prescindir de Dios. Pero denunciar la imposibilidad de fundar el dogma en la razón significa, cuando menos hasta Kant, fundamentar el *ejercicio* de la razón en un Dios que, por ser tan libre y omnipotente y por ende, incomprensible e inaccesible, se va transformando paulatinamente en el *Dios filosófico* de la Modernidad, es decir en el fundamento irracional, de una racionalidad diferente, de nuestra racionalidad. Con el Dios de Guillermo de Baskerville tenemos potencialmente anunciada una primera voluntad irracional e incluso la posible suplantación de la objetividad real.

Aunque Occam le niegue al hombre la capacidad de comprender el contenido de la revelación, su pensar es una extraordinaria exageración de la fuerza del pensamiento humano a la que lo conduce su valorización de lo individual y de lo subjetivo. Esto no se le escapa a Jorge de Burgos: “No te entiendo -dijo Jorge-. Estás orgulloso de poder mostrarme cómo siguiendo tu razón has podido llegar hasta mí y, sin embargo, me demuestras que has llegado siguiendo una razón equivocada. ¿Qué quieres decirme?” Momentos después, Guillermo le confiesa a Adso lo que no le podía confesar a Jorge: “¿Dónde está mi ciencia? He sido un testarudo, he perseguido un simulacro de orden, cuando debía saber muy bien que no existe orden en el universo... Es difícil aceptar la idea de que no existe un orden en el universo, porque ofendería la libre voluntad de Dios y su omnipotencia. Así, la libertad de Dios es nuestra condena, o al menos la condena de nuestra soberbia”¹⁹.

Henos aquí confrontados con los límites del incipiente racionalismo clásico: el poder del entendimiento está supeditado a la omnipotencia divina que crea la verdad. Por ello, si Eco quiso contar todo a través de las palabras de alguien que no entiende

nada es porque, al desarrollarse la historia de Adso de Melk en el siglo XIV, el narrador estaba condenado a *entender todo lo que se puede entender*, haciendo eco a la suerte de la filosofía moderna: “...la única verdad consiste en aprender a liberarse de la insana pasión por la verdad”²⁰.

NOTAS

1. U. Eco, *Apostillas a El Nombre de la Rosa*, Barcelona, Análisis, 1984, p. 10.
2. *El Nombre de la Rosa*, Bogotá, Círculo de lectores, 1984: respectivamente, pp. 13, 17 y 511.
3. *Ibid*, p.7.
4. “Apostillas”, *op.cit.*, p. 10.
5. “El Nombre de la Rosa”, *op. cit.*, p. 9.
6. *Loc. cit.*
7. “Apostillas “, *op.cit.*, p. 6.
8. *Ibid.*, p. 16.
9. “El Nombre de la Rosa”, *op.cit.*, p. 511.
10. *I. cor.*, 25, 20.
11. “Apostillas”, *op.cit.*, p. 16.
12. “El Nombre de la rosa”, *op.cit.*, p. 16.
13. *Ibid*, pp. 484-485.
14. “Apostillas”, *op.cit.*, p. 13.
15. “El Nombre de la Rosa”, *op.cit.*, p. 489.
16. *Ibid*, p. 64.
17. *Ibid.*, p. 19..
18. *Ibid*, p. 20.
19. *Ibid*, respectivamente pp. 482, 503 y 504.
20. *Ibid.*, p. 503.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

LA FICCIÓN DEL ORDEN EN LAS REGULAE DE DESCARTES

“Toute méthode est une fiction, et bonne pour la démonstration.

Le langage lui est apparu l’instrument de la fiction: il suivra la méthode du langage (*la déterminer*).- le langage se réfléchissant.

*Enfin la fiction lui semble être le procédé même de l’esprit humain -c’est elle qui met en jeu toute méthode, et l’homme est réduit à la volonté”.**

S. Mallarmé.

Aunque no alcance nunca una autonomía plena y completa con respecto al orden óntico *-ordo rerum-*, el orden epistemológico *-ordo cognitionis-* se libera en general con Descartes y, de una manera más precisa, con las *Regulae ad Directionem Ingenii* (1628), del orden del ser, en la medida en que el orden instituido en la *Mathesis Universalis* se opone a las categorías en el sentido de Aristóteles. Según este punto de vista, “el principal secreto del arte” al que se

refiere la *Regla VI*, y que enseña que todas las cosas “pueden ser dispuestas en ciertas series”¹ está íntimamente ligado al rechazo de la disposición de las cosas desde la idea aristotélica del ente: enseña el nuevo punto de vista de Descartes según el cual las cosas serán consideradas ya no de acuerdo con el *genus entis* y las categorías (supuestos ontológicos de la ciencia aristotélica), sino en cuanto dispuestas en ciertas series de modo que el entendimiento produce las condiciones de su inteligibilidad. Éste consiste ante todo en ser un método en cuanto conjunto de “reglas ciertas y fáciles (*certas et faciles*)” que han de ser observadas para alcanzar la verdad de las cosas (*Regla IV*). Por ello, “el método enseña a seguir el verdadero orden”². Pero no sólo a seguirlo, sino también a observarlo de un modo constante: método “que... no suele ser otro que la observación constante del orden... bien existente en la cosa misma, o bien inventado sutilmente por el pensamiento (*vel subtiliter excogitati*)”³.

El tema dominante en las *Reglas para la dirección del espíritu* es ciertamente el método, pero en tanto que éste supone el orden. El método reposa y se levanta sobre él, con el propósito, como bien lo dice Baillet, de “ordenar (*donner de l'ordre*) a las cosas que se quiere examinar”, de disponer al *Ingenium* para su efectivo reconocimiento: “Todo el método, dice Descartes en la *Regla V*, consiste en disponer en orden (*in ordine et dispositione*) aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente (*mentis acies*) a fin de que descubramos alguna verdad”⁴. En otros términos “aquello sólo en lo que se encierra la suma de toda la industria humana (*totius humanae industriae summa continetur*)”, es “disponer en orden”, expresión ésta que refleja mejor el carácter que tiene el método de instituir y establecer el orden, de modo que éste venga a ser operado y producido por el método. El verdadero problema o, según el sentido etimológico de la palabra griega πρόβλημα, la dificultad que Descartes tiene que resolver, está constituido aquí sólo aparentemente por la oposición entre dos órdenes. El desfase que nuestro análisis debe, casi a pesar suyo, reconocer, denuncia una separación entre dos órdenes, sin que el uno aun pueda reducir al otro al estatuto de desorden. Pero, si la relación entre los dos órdenes puede comprenderse como una oposición, queda también por responder otra pregunta: ¿cómo comprender la oposición de dos órdenes? Sobre todo, queda por preguntar más esencialmente:

¿la innovación radical y decisiva del nuevo modo de pensar (cartesiano) no consiste, más que en la supremacía no decidida de un orden sobre todo, en las condiciones bajo las cuales el problema de una separación entre dos órdenes puede plantearse aquí? En vez de preguntar si el orden del pensamiento (“orden de las razones”) se reconcilia finalmente con el orden del mundo (“orden de las materias”), ¿una cuestión no consistiría en preguntar primero cómo esta disyunción ha podido llegar a ser posible? Todo el problema parece desarrollarse, en general, en torno al tema de la oposición entre dos órdenes y, de una manera más precisa, de la oposición entre el orden ontológico y el orden lógico; pero, a decir verdad, “si las *Regulae* no resuelven la dificultad de la duplicación de los órdenes, es tal vez porque su único asunto es instituir el desfase, en el cual solo con -/de-formidad de los órdenes se volverán posibles”⁵.

Las *Regulae*, por el hecho mismo de su relación con el pensamiento de Aristóteles, o más bien con el *corpus* aristotélico, (o sea, con la doctrina de un Aristóteles que fue objeto en la “época medieval” de una interpretación general por parte de las escuelas filosóficas y teológicas), enuncia las tesis fundamentales de una ontología puramente negativa. Expresa ciertamente la controversia con esta tradición, pero también, y sobre todo, la voluntad última de retomar de nuevo la pregunta por el ser del ente, por la entidad de la cosa, en suma por la “sustancia”. Las *Regulae* no subvierte el pensamiento aristotélico substituyéndolo por otro pensamiento metafísico —eso se lo propondrán sólo las *Meditationes de Prima Philosophia* (1641), sino al evitar la cuestión del fundamento mismo. Por una parte, quita a la cosa —*res*— su fundamento propio, para reconstruir en su lugar un objeto medido por la inteligibilidad; por otra parte, no trata aún de encontrar el fundamento del *Ego*. Las *Regulae* tan sólo advierte la crisis de los fundamentos, en cuanto crisis—, o según el doble sentido etimológico de la palabra griega κρῖσις, a la vez decisión y separación—que desemboca solamente en un sujeto epistemológico. La perspectiva que se ha abierto a través de la polémica constante que mantiene Descartes con la Escuela y, principalmente, con Aristóteles, no conduce entonces al *ego* mismo, metafísicamente principal, sino a un sujeto epistémico que compara las cosas entre sí, a fin de que sean conocidas unas a partir de otras y, de este modo, sean llamadas “absolutas” y “relativas”.

Ahora, como lo indica L. J. Beck⁶, absoluto y relativo son a su vez “términos relativos”. “Absoluto” y “relativo” no se dicen de algo en sí mismo, sino que lo son en relación a, y en dependencia del orden instituido en la *Mathesis Universalis*, y establecido por el *Methodus*. Se trata, con la denominación precisa de J. L. Marion, de un “absoluto puramente epistémico”, como resulta de la comparación que el sujeto epistémico instituye. Las cosas, anuladas su significado “en cuanto se refieren a algún género del ente”, se convierten en relaciones, y así el conocimiento comienza cuando la *res* pierde toda esencia propia y, por tanto, cuando se borra el orden impuesto por el *ens* y sus diferentes sentidos. Cada vez que las *Regulae* evoca el *genus entis*⁷, lo elimina tan radicalmente como posible. ¿Por qué? “Porque siempre que se propone alguna dificultad que examinar, casi todo el mundo se detiene en el umbral, en la incertidumbre de saber a qué pensamientos deben entregar (*praebere*) la mente, y en la convicción de que hay que buscar “algún nuevo género de ente” (“*novum aliquod genus entis*”), desconocido (*ignotum*) antes para ellos”⁸. Porque un género de ser implica un nuevo término, el *novum genus entis*, y por tanto un *novum ens* que se inscribe e instala en él. Este nuevo ente afirma su novedad bajo la forma de un “*aliquod genus entis (mihi) ignotum*”. Diez años después de suspender la redacción de las *Regulae*, Descartes aún hablará de “un ser filosófico que me es desconocido (*inconnu*)”⁹. Este ente permanece desconocido mientras nos empeñamos en tomarlo como lo toman los “Filósofos”, según las “*categoriae entis*”, en vez de tomarlo como lo exige el orden, “*respectu intellectus nostri*”. A decir verdad, lo que Descartes pide es que se abandone la filosofía, en cuanto filosofía que considera los entes según sus “*genera entium*” y, por ende, según las categorías del *ens*; en suma que se renuncie a la filosofía en tanto que ontología.

La decisión inicial y constante de las *Regulae*, y de todo el pensamiento que se sigue, consiste en no tomar en consideración las cosas susceptibles de convertirse en objetos de *intuitus* según las figuras categoriales del *ens*; esta decisión consiste en esto: “*res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt*” (todas las cosas pueden ser dispuestas en ciertas series, no sin duda en

cuanto se refieren a algún género del ente, como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto pueden conocerse unas a partir de otras)". En este punto se determina una empresa cuyo plan ha fijado de una manera muy imperfecta las *Reglas para la dirección del espíritu*. Empresa para la cual se trata de tomar la medida de las mutaciones que se operan en general en el dominio del pensamiento filosófico y, más concretamente, en el campo del conocimiento; empresa por la que se trata de desatar las últimas sujeciones de las figuras categoriales del *ens*, como instancias determinantes, la materia y por lo tanto la forma que, cada vez, la "especializa", la especifica, le da "forma" y por lo tanto "essentia", εἶδος, y por lo tanto οὐσία.

La perspectiva que se ha descubierto a través del diálogo con un interlocutor nunca nombrado, presente siempre, es que el orden se insinúa en el tejido de las *Regulae* y que, por lo mismo, se encuentra la preocupación por la cuestión del orden como algo que impregna cualquier análisis. Pero, por esta misma razón, el orden no podía constituirse en dominio, en "objeto", en el atributo, o patrimonio, de una ciencia, de un método o de un "punto de vista" específico. Por supuesto para Descartes "la llave del saber es el orden que constituye el corazón del método"¹⁰. Ahora, el nuevo punto de vista, o modo de pensar (cartesiano), no consiste sólo en ser un nuevo método para conocer, sino que parte ya de *una idea de lo que es el conocer mismo* completamente distinta de la tradicional. Conocer no es considerar las cosas de acuerdo con el *genus entis* y las categorías de los "Filósofos", sino en cuanto dispuestas según cierto orden –"*in ordine disponere*"¹¹.

Mientras la especulación humana se inscribió en el ser y definió cada "ciencia" de acuerdo con su grado de ser, podía existir una conexión entre la lógica y la ontología. El contenido de la realidad determina el contenido de los pensamientos y la lógica es la ley de inteligibilidad de esta realidad, en tanto que consiste en hacer pasar al acto la verdad que está en potencia en la inteligencia. Conocer, entonces, es actualizar lo que está en potencia, y lo que está en potencia solamente lo está en la medida en que está *en lo real*. Conocer no es crear desde el pensamiento, sino encontrar o descubrir lo que hasta ahora permanecía oculto. En otros términos, si la inteligencia "crea", no crea un objeto sino un modo de explicación

del objeto en el interior del objeto. Concebido como una deducción en la cual los términos inferidos salen analíticamente del primer término, el conocimiento responde al modelo de la lógica donde lo aprehendido es una modalidad de lo real. Tal conexión entre la lógica y la ontología, entre el orden lógico y el orden ontológico tenía, sin embargo, que entrar en crisis a partir del momento en que la reflexión moderna empezara a cuestionar la relación entre el pensamiento y el ser.

Con Descartes tenemos ahora un conocimiento modelado sobre las matemáticas donde los términos son producidos por la relación que el espíritu que compara establece entre el absoluto y los términos inferidos, y donde “del conocimiento (*a nosse*) al ser (*ad esse*) la consecuencia es buena”¹². Aristóteles va del mundo al alma, de lo sensible a lo inteligible. Descartes, por el contrario, comienza por liberarse de lo sensible –*abducere mentem a sensibus*; se ampara en lo inteligible y, así preparado, vuelve a la experiencia. Aristóteles va del mundo a Dios y de la práctica a la contemplación. Descartes va de *su* pensamiento a Dios, y de Dios al mundo, para volver finalmente a sí mismo. Mientras que con Aristóteles el *Ser* mide el conocimiento, la inteligencia –*epistème* y *noésis*– que tenemos de las cosas, con Descartes es el Entendimiento– *Intellectus*–, o razonamiento, el que mide el ser.

Eje de las *Regulae*, la Regla XII recoge todo lo que se ha ido tratando hasta ahora, y “enseña en general” (“*in genere*”) lo que debía ser explicado en particular. “En lo que se refiere al conocimiento de las cosas, se han de considerar tan sólo dos aspectos, a saber, nosotros que conocemos, y las cosas mismas que deben ser conocidas”¹³. Exigencia de determinar los límites del espíritu humano, ya que la constitución metódica del saber supone la referencia universal al *ego* epistémico: “...antes de prepararnos para el conocimiento de las cosas en particular, es preciso haber examinado cuidadosamente, una vez en la vida, de qué conocimiento es capaz la razón humana (*quarumnam cognitionum humana ratio sit capax*)”¹⁴. Por un lado, el “*nos qui cognoscimus*”, el entendimiento –*intellectus*– único capaz de ciencia; por otro lado, las “*res ipsae cognoscendae*”, las cosas mismas¹⁵. La dicotomía operada por estas dos reglas está notablemente atenuada por el comentario que acompaña al segundo miembro de nuestro par: “las cosas mismas, que tan sólo deben ser

consideradas en la medida en que están al alcance del entendimiento (*prout ab intellectu attinguntur*)”, y “es preciso considerar cada una de las cosas en particular en relación con nuestro conocimiento, de otro modo que si habláramos de ellas en cuanto existen realmente”¹⁶. Este comentario también indica que el método *comparativo*, el único método que puede hacer progresar el conocimiento al despejar las incógnitas, no se interesa por la naturaleza de las cosas, sino por las relaciones que existen entre estas cosas, por “las series de cosas por conocer”. Frente a una naturaleza fija, la *physis* de Aristóteles y la *natura* de la Escuela, que no entrega sus secretos más que en el paso *lógico* de lo implícito a lo explícito, el método cartesiano descubre o, mejor, inventa cada naturaleza en el movimiento del vaivén entre los términos de una *serie matemática*. Ya no es el conocimiento que se inscribe en la naturaleza, sino la naturaleza que se da a conocer, dejándose crear de nuevo por el sujeto epistemológico. Ahí donde el sujeto del lógico es el objeto mismo de la lógica en tanto que demostración apodíctica, el sujeto en matemáticas es el acto de aquél que conoce, que se ejercita en la ciencia que *construye* su objeto. Bien puede decirse, entonces, que el objeto está de alguna manera desnaturalizado en provecho del sujeto epistémico.

Volviendo a la *Regla XII*, notamos que cada una de las dos secciones a las que nos introduce empieza con una advertencia: el *método empleado es hipotético*¹⁷. El método consiste en suposiciones, en hipótesis, que formula un sujeto para quien el valor de los términos de una serie matemática depende de la capacidad que tiene el entendimiento de atribuirles un grado en el orden de las razones. Por supuesto, no se trata de negarle algún valor de verdad a *lo real* sino, más bien, de desplazar el peso epistémico de las cosas, que tan sólo deben ser consideradas en la medida en que están al alcance del entendimiento, hacia el sujeto/*ego* que conoce estos objetos gracias a la facultad de la razón. Porque, en abierta oposición a la Escolástica, las series que el espíritu construye, y merced a las cuales “las cosas mismas” son conocidas, son ajenas a las categorías aristotélicas del Ser: hablar de “serie” no significa que hemos de considerar que las cosas o los hechos pueden ser ordenados en una clasificación conceptual similar a la que los hombres de la Escuela adoptaron de las categorías del ente, *ξατηγοῦναι τῷ ὄντι*, de Aristóteles, los *predicamenta* de los manuales. Significa que todas las cosas o la

verdad deben ser consideradas *seriatim*, en tanto que el conocimiento de una puede ser inferido, por deducción, del conocimiento de otra. La serie, por consiguiente, no es una clasificación ontológica estática basada en el género y la diferencia específica, sino una secuencia de implicaciones entre antecedentes donde el factor importante y decisivo es la relación lógica del uno con el otro¹⁸.

La polémica con los textos aristotélicos que, insistentemente, interrogan paso a paso cada una de las *Regulae* ha puesto al descubierto en profundidad la crisis del Orden antiguo-medieval como figura ontológica y lógica. En virtud de lo que podría llamarse, con J. L. Marion, “la desconstrucción del primado de la *ousía*”, el orden se desdobra. Por un lado, el orden mismo, en cuanto orden *recibido* y predeterminado de antemano, al cual debemos someternos. Por el otro lado, el *orden producido*, en cuanto orden autodeterminado, ya no puede reclamar garantía alguna y tiene que crear, a partir de sí mismo, su propia normatividad. Si antes la anterioridad y alteridad absoluta del principio divino excluían conflictos acerca de la reconciliación de los dos órdenes —el ontológico y el lógico—, ahora la sustitución del fundamento radical escindido por el principio de la voluntad humana y social plantea un problema crucial para la inteligibilidad misma del orden. Ahora, tanto el orden que *es* como el orden que *debe ser* se encuentran sometidos a discusión. Ya no sólo los derechos de uno u otro orden, sino el sentido y la legitimidad del orden mismo se ven permanentemente cuestionados. Acaso, ¿no es ello consubstancial a la Modernidad en tanto que un proceso de secularización, el lento paso de un *orden recibido* a un *orden producido*?¹⁹. Ciertamente. Pero lo esencial para esta Modernidad es que el *Methodus* busca establecer un orden de inteligibilidad, ahí mismo donde las cosas consideradas no presentan uno naturalmente entre ellas. El tercer precepto de la Segunda parte del *Discurso del Método* establece, en consonancia con la Regla V, “conducir ordenadamente mis pensamientos (*de conduire par ordre mes pensées*)...; (y) suponiendo un orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros”²⁰.

Las *Regulae* admite o, mejor, señala explícitamente, como su centro la cuestión del orden. De hecho, nada puede aquí contrarrestar la referencia por la que el texto designa su centro de gravedad. Advertencia explícita que concentra la atención de la Regla V: “*Todo*

el método consiste en disponer en orden aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente”, que retoma comenzando el cuerpo del desarrollo: “en esto solo se encierra la suma de toda la industria humana”. El orden se da como indisolublemente único para “cada serie de cosas”, la unidad que vale para todo el Tratado, ya que unifica –desde la *Regla I*– la totalidad misma del saber. El orden y la disposición no entregan sin embargo así enunciados sino arcanos metódicos: no solamente el orden no aparece más que problemáticamente y en la *Regla V* (“*inordinate*”, con poco método (380,4); “*desideratur*”, el orden que aquí se desea (380,18) sin ningún desarrollo teórico de esta *Regla* y de lo que propone sino que, al mismo tiempo, todo el saber parece depender enteramente de él, en una inflación insignificante por su arbitrariedad misma; en efecto, el desarrollo atribuye al hecho de “pecar (*peccare*)” (380,17) contra la presente *Regla*, todas las dificultades del saber. El orden, “tan oscuro y complicado (“*intricatus*”) que no todos pueden reconocer cuál es”²¹ deviene aún más misterioso.

Exteriormente, y a la plena luz de lo explícito, la justificación sigue el reconocimiento de la insistencia. Con todo, el orden aparece de manera tan problemática, en su ausencia o en sus defectos, que la *Regla* siguiente tiene que entregarnos sin demora su secreto, el de las proporciones geométricas. “La desconstrucción del primado de la *ousía*” impulsa un modo específico y diferente al de los siglos anteriores, de examinar las cosas, de disponerlas, sobre todo desde el momento en que la ruptura del Orden antiguo-medieval se filtra a través de las nuevas concepciones de la inteligibilidad desde Occam hasta Descartes, que sustituyen la clasificación categorial de las nociones y de los objetos por una disposición “en ciertas series” basadas en su dependencia en el orden de la deducción²². Lo propio del orden cartesiano es definirse por analogía con el de la deducción de los geómetras, donde una noción está en su lugar cuando se sitúa antes de las ideas que dependen de ella y después de las de que depende. Cuando no hay, o no descubrimos un orden natural, debemos suponerlo para poder realizar nuestra investigación, pues no se puede encontrar la solución por azar. Que se trate aquí de disponer las cosas siguiendo un orden es ciertamente lo esencial: el método busca establecer un orden de inteligibilidad, ahí mismo donde las cosas consideradas no presentan uno naturalmente entre

ellas. “La desconstrucción del primado de la *ousía*”, a la que asistimos desde las *Regulae*, ha puesto al descubierto en profundidad la crisis del Orden antiguo-medieval como figura epistemológica y metafísica. En virtud de la citada “desconstrucción” el orden se fragmenta. ¿No es ello consubstancial a la Modernidad? Ciertamente, si entendemos por Modernidad el lento paso de un *orden recibido* a un *orden producido*. Pero lo decisivo para esta Modernidad es que, al romperse la unidad del mundo medieval el orden apareció según múltiples modos de ser cuya unidad no puede ser restaurada. La *Modernidad*, desde luego, no comienza de una vez²³ en Europa. Desde que se rompe la unidad del mundo medieval, allá en el siglo xv, hasta que la Modernidad llega a ser efectivamente dueña de sí misma, transcurren doscientos años. Es un lapso bastante largo para que la expresión “la época moderna” resulte un tanto ambigua: los elementos que la han constituido han ido apareciendo lentamente sobre el horizonte de la cultura europea, y en cada instante han coexistido tesis de claro linaje medieval con aspectos posteriores, de innegable filiación Moderna; hasta tal punto, que podría decirse de Descartes lo mismo que H. A. Wolfson dice de Spinoza: es el último de los escolásticos y el primero de los modernos.

Independiente de todo *Kósmos*, en el sentido en que el *Kósmos* mantiene una relación privilegiada con el Ser, es decir, privilegia la relación que mantienen entre sí, según el Ser, las cosas, el orden que imagina y construye nuestro espíritu no se reduce nunca a ser un simple desfallecimiento del orden “natural”; su organización lo suple por medio del método que “establece un orden entre todos los pensamientos que pueden entrar en el espíritu humano...Porque es imposible de otra manera enumerar todos los pensamientos de los hombres, y ponerlos en orden”²⁴. Conviene ahora confirmar lo que el análisis de los textos ya deja adivinar: la dualidad de los órdenes, y la progresión metódica del uno en el desorden del otro.

El análisis que hemos hecho nos lleva a reconocer la existencia de un desfase entre dos órdenes: por un lado, si el orden de las cosas examinadas no coincide con el orden de los pensamientos, con el orden genético en el que cada pensamiento engendra el siguiente, le incumbe al método establecer uno entre todos los pensamientos que pueden entrar en el espíritu humano. Por otro lado, el orden de las cosas se presenta como un orden natural que, en los hechos, resulta

extremadamente difícil modificar. La *Regla X* expresa este desfase y la función productora del pensamiento en el mismo. Después de reafirmar la necesidad de seguir un orden, y de no estar siempre inciertos sobre lo que puede nuestro espíritu, Descartes nos invita a considerar primero las artes más simples en las que impera el orden, para ocuparnos luego de las cosas más difíciles y arduas:

“Y por esta razón hemos advertido que era necesario indagar esas cosas con método, el cual en esas materias de menor importancia no suele ser otro que la observación constante del orden, bien existente en la cosa misma, o bien inventado sutilmente por el pensamiento (*vel subtiliter excogitati*): así, si queremos leer una escritura velada por caracteres desconocidos, ningún orden sin duda aparece allí, pero sin embargo *forjamos la ficción de uno (sed tamen aliquem fingimus)*...”²⁵.

En realidad, el hecho de que un mismo problema se pueda examinar de distintas maneras, o que se pueda construir series diferentes, no invalida la existencia de un orden del Ser —*ordo rerum*—, ya que tan pronto inventado el Método deja lugar al *orden preestablecido*, y a su misterio. Con Descartes, contrariamente a Kant, el espíritu humano no construye la verdad; no hace más que descubrirla, puesto que, al crear las verdades eternas, Dios ha fijado para siempre las relaciones que las esencias mantienen entre sí. Es en esta perspectiva que decimos que la construcción —o disposición— del orden no está libre de una cierta arbitrariedad. Cualquiera sea, y aun cuando las cosas consideradas no bastasen, el orden debe aparecer, por medio de una ficción del pensamiento; “ficción fabricadora de un orden, allí donde ninguno aparecía, pero que no se comprende nunca como falsificadora”²⁶. Proceder con orden es construir una *serie* en la que, una vez el absoluto sea puesto por el espíritu que compara los términos entre sí, las incógnitas vienen a ocupar el sitio que les corresponde *seriatim*. Ahora, lo que hace el espíritu es construir, a fuerza de *cogitatio*, unos órdenes posibles, órdenes que son posibles porque son reales, y no órdenes que son reales porque son posibles. Debemos entonces suponer que existen, fuera del espíritu, unas naturalezas reales que imponen su propiedades y sus vínculos al espíritu (*ingenium*) que las examina y las ordena. Disponer en orden —*in ordine disponere*— no es por lo tanto dar orden a aquello que carece de orden, un caos, ya que es propio del método cartesiano creer que

un pensamiento bien conducido, es decir, con orden, hace mella en el Ser, en el *ordo rerum*. Forjar – *ingere*– a fuerza de *cogitatio* (pensamiento), *la ficción de un orden*, cualquiera sea este orden, es coincidir con lo real. Si el método consiste en descubrir por medio de una *ficción del pensamiento* unas relaciones entre las cosas, *es porque existe un orden por descubrir*, un orden natural de las series espirituales, regido por el *Cogito* y la propiedad de las ideas, y un orden de las realidades materiales, regido por la *extensión* y sus modos, órdenes que el espíritu no puede modificar.

NOTAS

- * Notes, 1869, en *Oeuvres complètes*, éd H. Mondor, París, La Pléiade, 1965, p. 851. “Todo método es una ficción, y bueno para la demostración. El lenguaje se le apareció como el instrumento de la ficción: seguirá el método del lenguaje (determinarlo). - el lenguaje reflexionándose. Por fin la ficción le parece ser el procedimiento mismo del espíritu humano - quien desencadena todo método es ella, y el hombre se ve reducido a la voluntad”.
1. Regla VI, A. T., X, 381,10.
 2. *Discours de la Méthode*, A. T., VI, 21, 14.
 3. Regla X, A. T., X, 404, 22-25.
 4. Regla V, A. T., X, 379, 15-17: “Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquem veritatem inveniamus”. En vez de la traducción, generalmente más aceptada, de “in ordine et dispositione” por “el orden y la disposición”, preferimos la de J. L. Marion, “disponer en orden”: véase su edición de las *Règles utiles et claires pour la direction de l’esprit en la recherche de la vérité*, traduction selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle (avec des notes mathématiques de P. Costabel), La Haye, M. Nijhoff, 1977, pp. 165-166. Sobre el alcance y el sentido de la Regla IV: “Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam”, M. Heidegger escribe lo siguiente: “esta regla no expresa el lugar común de que una ciencia debe tener su método, sino que quiere decir que el procedimiento, esto es, el modo como estamos en general tras las cosas (m^oyodow), decide de antemano sobre lo que encontramos de verdadero en las cosas”, *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires Argentina, 1975, p. 93.
 5. J. L. Marion, *Sur l’ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1981, p. 78, nota 17 (“Si les *Regulae* ne résolvent la difficulté de la duplication des ordres, c’est peut-être parce que leur unique affaire est d’instituer l’écart, dans lequel seul con-/dif-formité des ordres deviendront possibles”).
 6. L. J. Beck, *The method of Descartes. A study of the “Regulae”*, Oxford, At the Clarendon Press, 1970, p. 164.
 7. “Genus entis”: véase A. T., X., 390, 10; 238, 2; 447,12.
 8. Regla XII, A. T., X., 427, 6-10.
 9. *Carta a Morin, 12 de septiembre de 1638*, A. T., II, 364-5 y 367, 19-20.
 10. G. Rodis-Lewis, *L’oeuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, vol., 1, p. 47. Unidad de la ciencia, método, matemática universal no son unas invenciones particulares entre las que habría que escoger. Es la apercepción de su correlación que es verdaderamente fundamental.
 11. El sintagma más corriente en las *Regulae*, y ello ya desde 379,9, es “ordine disponere”: A.T., VII, 391, 4 ; 391, 18; XIV, 452,3; XXI, 469, 9.
 12. “A nosse ad esse valet consequentia”, *Resp. obj. Septimae*, A. T., VII, 520,5.
 13. A. T., X. 411, 3-4: “Ad rerum cognitionem duo tantum spectanda sunt, nos scilicet qui cognoscimus, et res ipsae cognoscendae”.

14. Regla VIII, A. T., X, 396, 27-397, 1: por un lado el “nos qui cognitionis sumus capaces”, por otro lado el “solum intellectum esse scientiae capacem”.
15. *Ibid.*, 398, 23-27.
16. *Ibid.*, 399, 5-6. Se retoma en la Regla XII, A. T., X, 418, 1-2, la precisión establecida en la Regla VIII: “es preciso considerar cada una de las cosas en relación con nuestro conocimiento”. Según este punto de vista, el orden requerido se constituye “in ordine ad cognitionem nostram”.
17. A. T., X, 412, 2-13.
18. L. J. Beck, *Op cit.*, pp. 160-161.
19. El enfoque es de M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
20. A. T., VI, 18, 27-19,2.
21. A. T., X, 380,18-20.
22. Véase Jean Paul Margot, “L’analyse et la synthèse chez Descartes” en, *De Philosophia*, Ottawa, N° 3, 1982, pp. 33-44. Si bien es cierto que la definición cartesiana del orden se opone a la consideración de las cosas desde el punto de vista de Aristóteles, no es menos cierto que la regla de método, el “análisis”, está íntimamente ligada al “Análisis de los antiguos” (*Discurso del método.*, II, A. T., VI, 17, 27). Acerca de la historia de este método, que consiste en buscar el orden particular requerido para la solución de los problemas geométricos, Descartes se ha explicado en la Regla IV, diciendo que los antiguos, que la usaron, ocultaron celosamente sus procedimientos a la posteridad (A. T., X, 373, 12-15, y 376, 21 y 377,2): véase el artículo clásico de A. Robert, “Descartes et l’analyse des anciens”, *Archives de philosophie*, 1937, 13, N° 2.
23. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, F. C. E., México, 1977, vol. III, pp. 252 ss. Hegel ve a Descartes como el “verdadero iniciador (Anfänger) de la filosofía moderna, en tanto que tomó al pensamiento por principio”.
24. *Carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629*, A. T. I., 80, 24-26 - 81, 10-12.
25. A. T. X., 404, 22-27. Las cursivas son nuestras.
26. J. L. Marion, *Op. Cit.*, p. 77. Acerca de la ficción en Descartes véanse, entre los escasos trabajos dedicados al tema: Jean Paul Margot, *Raison et fiction chez Descartes*, Ph. D, Université d’Ottawa, 1985, y el libro reciente de J. P. Cavaillé, *Descartes. La fable du monde*, Paris, Vrin, 1991.

LA “POTENCIA DEL ABSOLUTA” Y EL ENGAÑO DIVINO

La simplicidad divina escapa a toda distinción, incluso a la distinción formal (Duns Escoto) y la distinción virtual (Santo Tomás). Añádase que no se puede hacer el análisis de un dios cuya simplicidad excluye la distinción y el orden. Por último, el nominalismo de Occam excluye toda psicología divina. Por todo eso se debe concluir que, filosóficamente, no sabemos nada de Dios. El agnosticismo de Occam está fundado en un tema característico de los siglos XIV y XV, que es también el fundamento mismo de la metafísica cartesiana, la *omnipotencia divina*. Si se puede hablar de un agnosticismo en teología natural para Occam y en metafísica para Descartes, si este agnosticismo se deriva para el uno como para el otro de la omnipotencia divina, hay que comprender que los procedimientos intelectuales son diferentes. Una actitud común, incluso para una cuestión tan fundamental como el conocimiento que podemos tener

de Dios, no podría bastar para hacer nominalista a Descartes¹.

El empirismo de Occam, donde lo universal, el concepto, es un signo, o mejor, no representa más que una “comunidad de signo” —*universale est signum plurium*— acarrea importantes consecuencias para la metafísica. Reduce de manera radical los intermediarios, aplicando la ley de economía —*non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. Elimina las distinciones formales y racionales de la escolástica del siglo XIII, para conservar sólo la distinción real y los individuos— toda distinción real implica la separabilidad. Limita el alcance de las pruebas filosóficas de la existencia de Dios y da la primacía a la teología natural sobre la filosofía. Es de un artículo de fe de donde Occam recibe la idea de la *potentia dei absoluta*: “*Credo in Deum Patrem omnipotentem, quam sic intelligo, quod quodlibet est divinae potentiae attribuendum quod non includit manifestam contradictionem*”². Dios el padre todopoderoso. “Un universo donde ninguna necesidad inteligible se interpone, ni siquiera en Dios, entre su esencia y sus obras, es radicalmente contingente, no solamente en su existencia, sino en su inteligibilidad. Allí, las cosas ocurren de cierta manera, regular y habitual, ciertamente, pero que es sólo un estado de hecho. No hay nada de lo que, si Dios así lo hubiera querido, no hubiera podido ser de otro modo”³. Pensar las cosas *de potentia dei absoluta* es, contra el necesitarismo, mostrarlas dependientes de una libertad que las vuelve totalmente contingentes. *Al ser Dios libre, el orden del mundo es contingente*: al ser Dios sencillo, ninguna regla, ya sea la de la inteligencia o de la voluntad, antecede a la creación para someterla. No se le puede asignar una razón a los decretos divinos, ni encontrar un orden en ellos. “Si hay leyes de la naturaleza y de la gracia, no es porque haya un orden anterior o interior al querer divino, es porque la inmutabilidad de ese querer asegura la estabilidad del orden creado: he allí en lo que se convierte toda ley cuando el mundo aparece como la obra de un Dios absolutamente perfecto y simple, que es voluntad y libertad, pero también entendimiento y razón, *Deus est rationabiliter operans*. Al principio de la creación y de su orden, hay una elección”⁴. Hablar de elección, es hablar de un campo de posibilidades; y, si recordamos, por una parte, que las cosas deben ser consideradas *de potentia dei absoluta*, y, por otra parte, que el único modo de ser de la criatura es la existencia real —no hay ni ideas, ni inteligibles—, se

comprende que en Occam lo posible sólo adquiere sentido a partir de la libertad divina y de la contingencia de lo real. En otros términos, no se le puede buscar a lo posible como tal un principio o una causa, puesto que, en sí, ser posible no es nada. Como tampoco lo universal, que sólo es un signo, y el atributo divino, que sólo es un nombre, lo posible no tiene entidad propia.

Puesto que no hemos cesado de pensar en Descartes, no nos es muy difícil identificar un tema común a Occam y a Descartes, el de la *potentia dei absoluta*. Al volver las verdades eternas un producto directo de la voluntad divina, Descartes se aleja, a su vez, de Santo Tomás, para quien lo posible es la consecuencia del conocimiento que tiene Dios de su esencia⁵, y de Duns Escoto, para quien las ideas de las cosas en Dios –los posibles– son criaturas verdaderas de la inteligencia divina, y, para quien la voluntad divina sólo interviene para volver esas ideas las representaciones verdaderas de esos seres que Dios llama a la existencia⁶. Es corriente leer en los escolásticos que Dios es libre de hacer todo lo que es posible, y agregan algunos, no lo imposible. Ya vimos cómo lo posible y lo imposible, para Occam, son sólo predicados sin entidad real que existen únicamente para nosotros y no alcanzan la esencia íntima de Dios. Ahora, guardando todas las proporciones, si se debe afirmar que tanto para el Dios occamista como para el Dios cartesiano, nada es imposible –ni siquiera lo contradictorio para el cartesiano⁷– se debe a que para ambos autores la potencia de Dios es insondable. Por cierto, dice Descartes, hay imposibilidades que son irrealizables, incluso para Dios: “Confieso que hay contradicciones que son tan evidentes que no las podemos representar a nuestro espíritu sin juzgarlas enteramente imposibles, como la que usted propone: *Que Dios habría podido hacer que las criaturas no fueran dependientes de él*. Pero, agrega, no debemos representárnoslas, para conocer la inmensidad de su potencia (*puissance*)...”⁸. Aunque Descartes no dé la razón de eso, ella es fácil de adivinar: la contradicción es impensable porque va en contra de una doble exigencia del ser. Primero, al ser contingentes, las *criaturas* deben su ser y su conservación al acto creador. Por lo cual, representar a nuestro espíritu una criatura que, en su ser fuera independiente del Creador, sería negar la omnipotencia de Dios: “Dios no mostraría que su potencia es inmensa si creara cosas tales que después pudieran existir sin él, sino que,

por el contrario, mostraría con esto que es finita porque una vez creadas las cosas, no dependerían más de él”⁹. En segundo lugar, en la medida en que las esencias no son lo que son independientemente de *Dios*¹⁰, sino en virtud de su acción, la independencia de la criatura equivaldría a la limitación del poder creador y al negar su *potentia absoluta*, Dios se negaría a sí mismo. “Es una nueva ontología de lo posible que Descartes introduce en su filosofía, con la doctrina de la creación de las verdades eternas tomada según toda su extensión y con todas sus implicaciones a partir del ser de Dios. Cuando los filósofos de la Escuela hablan de lo posible, lo remiten, claro está, a lo que Dios tiene la posibilidad de hacer; pero esta misma posibilidad es remitida a un poder que coincide con una voluntad lógicamente subordinada a un entendimiento. Dios es su ser, pero qué es su ser... *cum suum esse sit suum intelligere*. Es en el entendimiento divino donde se define lo posible. Descartes también lo relaciona con lo que Dios tiene la posibilidad de hacer, pero esta posibilidad es relacionada con un poder que coincide con un querer que no es distinto, ni siquiera lógicamente, del entendimiento. Lo posible aparece definido entonces en la obra creada. La diferencia es radical”¹¹. Omnipotente, Dios crea la posibilidad de los posibles y está por encima de ellos. Al contrario de Santo Tomás, no es la potencia de Dios que es relativa a lo posible, sino lo posible que es relativo a la potencia de Dios. Entonces, la imposibilidad es una categoría solamente humana, la cual sólo se juzga con relación a la actividad *ad extra* de Dios. Incapaz de alcanzar el Ser mismo, el hombre juzga sobre lo posible y lo imposible, pero este juicio sólo significa a Dios (Occam) y sólo me hace hablar de Dios según “mi concepción” (Descartes)¹²: *no expresa su esencia*. Gouhier tiene razón al recordar que Dios es, según la fórmula que Descartes toma prestada a Santo Tomás, “*Suum esse*”¹³. No obstante, el *esse* de Dios abarca para Descartes un contenido diferente al de sus predecesores. Omnipotente, creador de las verdades eternas, Dios no solamente es causa suficiente de todo lo que es; es también *causa de sí*. El hecho de que Dios sea *causa de sí* quiere decir que no hay en él esa impotencia de ser que llamamos potencia de no ser¹⁴.

Dominado desde la segunda mitad del siglo XII por la aparición de la filosofía aristotélica y de sus comentaristas árabes, el pensamiento medieval ve acentuarse progresivamente el conflicto entre la fe y

la razón, entre los *Theologi* y los *Philosophi*. Occam se inscribe en la corriente de pensamiento de la condena de 1277 subrayando, en reacción contra la filosofía de Averroés, las contradicciones de la fe y de la razón en beneficio de la fe. “Cuando el creyente se propone comprender su fe, dando por sentado que, para Guillermo de Occam, comprenderla no es ni probarla, ni siquiera consolidarla, y menos aún expulsar de ella el misterio, es llevado a preguntarse cuál es el dogma que le sirve de centro a todos los demás. Para San Agustín, ese dogma es la trinidad. Para San Bernardo, es la noción de un Dios caridad. Para otros, es la encarnación, o incluso la Eucaristía. Para Guillermo de Occam, es la omnipotencia divina”¹⁵. Lo mismo para Descartes. ¿Cuál es, en efecto, la identidad del Dios omnipotente transmitido por esa “*vetus opinio*” que Descartes tiene en su espíritu, y que recuerda en la *Primera Meditación*? Se trata sin ninguna duda del Dios bíblico¹⁶ y es, como intentaremos mostrar, ese “*Deus omnipotens*” de la Biblia quien es la fuente de la hipótesis del Dios engañador, hipótesis que se presenta como una objeción a la fiabilidad y a la autosuficiencia de la razón.

La afirmación, en la *Tercera Meditación*, de que Dios tiene la virtud “de ser y de existir por sí” provoca la reacción del tomista Caterus quien pregunta qué hay que entender por “por sí”. Pues, si tanto para Santo Tomás como para Descartes, Dios es *per se*, lo es para el primero en un sentido negativo –Dios es sin causa– mientras que para el segundo lo es en un sentido positivo: Dios es “*quodammodo causa sui*”¹⁷; Dios “hace de algún modo (*quodammodo*) la misma cosa respecto a sí mismo que la causa eficiente respecto a su efecto”¹⁸. Incluso si Caterus cita un texto de Suárez, incluso si se puede descubrir cierta influencia de Duns Escoto sobre éste, ni en el uno, ni en el otro, como tampoco en San Anselmo, Santo Tomás u Occam, se encuentra la idea de una necesidad fundada en la causalidad de la potencia divina, en la potencia que tiene Dios de existir “por sí como una causa”¹⁹. Mientras que los escolásticos distinguían la causa de su efecto y preferían decir que Dios no tiene causa, con el fin de evitar considerar a Dios como un efecto, Descartes estima que es legítimo preguntarse, como para toda realidad cualquiera que sea, cuál es la causa de Dios; “...no porque él tenga necesidad de alguna causa para existir sino porque la misma inmensidad de su naturaleza es la causa o la razón por la cual no necesita ninguna

causa para existir”²⁰. Es en función de la *omnipotencia* como Descartes desarrolla la tesis de un Dios que es a sí mismo su propia causa, de un Dios *causa sui*: “yo admito por entero que puede haber alguna cosa poseedora de una potencia tan grande e inagotable, que no precise de concurso alguno, ni para existir ni para conservarse, siendo así de algún modo causa de sí misma. Y pienso que así es Dios... cuando hemos indagado antes la causa por la que es, o por la que no cesa de ser, y, considerando la inmensa e incomprensible potencia contenida en su idea, hemos visto que ésta es tan plena y pingüe que ha de ser la causa por la que Dios es y no deja de ser, entonces decimos que Dios es *por sí*, no ya de un modo negativo, sino, al contrario, muy positivamente... lo que hace que Él sea por sí, o que no tenga causa distinta de sí mismo,... procede... de la real y verdadera inmensidad de su potencia,... Y así, debemos interpretar siempre las palabras *ser por sí* positivamente, como un ser que es por una causa, a saber: la sobreabundancia de su propia potencia, la cual no puede residir más que en Dios solo, como puede demostrarse fácilmente”²¹. Si la “aseidad positiva” del Dios cartesiano es función de su omnipotencia, ¿no puede entonces proponerse, al menos bajo la forma de una hipótesis de trabajo, que Dios tiene la potencia de engañar? Claro está, se nos objetará, citando a Descartes, que no podemos ser engañados por un Dios que es “el soberano bien y la soberana verdad”²². Pero se trata ahora de preguntarnos si, como lo afirman ciertos discípulos de Occam, quienes, como Descartes, insisten particularmente en la omnipotencia divina, Dios no podría “*aliquem decipere in mente*”, engañarnos al actuar directamente en el intelecto²³.

Aunque las exégesis de los textos cartesianos hayan establecido la distinción entre el Dios engañador y el genio maligno, Tullio Gregory estima que “quizá el contexto histórico en el cual se acostumbraba inscribir la *vetus opinio* del *Deus qui potest omnia* habría sido clarificado si se hubiera tomado en mayor consideración un pasaje de las *Segundas objeciones* en el cual, a propósito del Dios engañador, se hacía alusión a una larga tradición escolástica y se recordaban dos nombres muy significativos, Gregorio de Rimini y Gabriel Biel”²⁴. El texto de las *Segundas objeciones* es el siguiente: “Usted niega que Dios pueda mentir o defraudar (*mentiri aut decipere*); aunque, con todo, no faltan escolásticos que sostienen lo contrario, como

Gabriel, o el Ariminense, y algunos otros, los cuales piensan que, absolutamente hablando, Dios miente; es decir, que transmite a los hombres alguna cosa en contra de su propia intención, y transgrediendo lo que El mismo ha decretado y resuelto (*qui putant Deum absoluta potestate mentiri, hoc est contra suam mentem et contra id quod decrevit, aliquid hominibus significare*); como cuando, por medio de su Profeta, dice a los de Nínive, sin añadir condición alguna: *Dentro de cuarenta días, Nínive será destruida*; y en otras ocasiones ha afirmado también cosas que luego no han sucedido, pues no ha querido que sus palabras se acomodasen a su intención y decreto. Y si ha endurecido y obcecado al Faraón, y ha puesto en los Profetas el espíritu de la mentira, ¿cómo podéis decir que no puede engañarnos?”²⁵. La mención que se hace de Gregorio de Rimini, o de Arimini, y de Gabriel Biel, es absolutamente fundamental puesto que nos permite reubicar la *vetus opinio* de Descartes, y por tanto el tema del engaño divino, en el contexto de la tradición nominalista del siglo xiv, la cual insiste particularmente en la *omnipotencia divina*.

Ya indicamos la extrema importancia que tenían las discusiones sobre la *potentia Dei absoluta* en la tradición nominalista del siglo xiv: “...ésta no solamente afectaba al medio teológico, sino que modificaba profundamente toda la problemática filosófica: entre otras cosas, ponía en crisis tanto la definición de la verdad como “*adaequatio rei et intellectus*”, por la posibilidad de que hubiera un conocimiento intuitivo de lo no-existente, como la capacidad misma que tiene la razón de alcanzar una certidumbre libre de toda duda, por la hipótesis de un engaño capaz de crear una proposición falsa en el intelecto, induciéndolo al asentimiento”²⁶. El tema del engaño divino ocupa un lugar preferente en la literatura teológica del siglo xiv, en particular alrededor del tema nominalista de la *potentia Dei absoluta* y de sus límites. El hecho de que Dios pueda engañar haciéndonos juzgar como existente lo que no existe –es la hipótesis de una *Notitia intuitiva rei non existentis*, la cual hizo pensar en el genio maligno de Descartes²⁷– no debe sin embargo hacernos perder de vista que el engaño divino se inscribe en la problemática más vasta de la angelología y de la demonología. Como lo escribe Gregory, “El problema del conocimiento de lo que no existe... no está por tanto ligado en sí a la discusión de *potentia Dei absoluta*: nace más sencillamente - diría incluso necesariamente - en el

interior de un universo en el cual existen, entre Dios y el hombre, seres intermediarios a los cuales está sometido el hombre”²⁸. En la estructura física y metafísica perfectamente jerarquizada del cosmos escolástico, la actividad de los puros espíritus, ángeles, genios y demonios, da cuenta de la precariedad de la posición del hombre en un universo en el cual está sometido a la acción de seres intermediarios que le son superiores. De hecho, la acción de Dios sobre los procesos cognitivos del hombre no es sustancialmente diferente a la del demonio, salvo que, como vamos a verlo, a Dios le falta esta voluntad de engañar que es, al contrario, propia del demonio. Se encuentra en toda la literatura escolástica –y no solamente en el siglo XIV– la actividad de esos demonios o genios, a los cuales la tradición atribuía la posibilidad de provocar sensaciones y representaciones falsas de esos objetos. Desde P. Lombard hasta G. Biel, pasando por San Buenaventura y Santo Tomás, prevalece una doctrina teológica común, que distingue la acción del demonio y la de Dios con respecto a la facultad cognitiva humana, que limita la intervención demonológica y angelológica a los conocimientos ligados a las impresiones sensibles, y le reserva sólo a Dios, porque es el creador, la intervención directa sobre el intelecto. Mientras que ángeles y demonios deben limitarse a lo que ya existe, y a que su zona de influencia está restringida al marco de la realidad material, sólo Dios puede actuar directamente sobre el intelecto humano y crear nuevas *cogitationes*. “Precisamente porque se trata de una doctrina común a todas las escuelas teológicas, parece difícil que Descartes... haya ignorado la limitación impuesta a las posibilidades del *genius malignus*, dada la naturaleza misma de éste. Por lo demás, las palabras que Descartes emplea en las *Meditationes*,..., orientan la interpretación en el sentido de que si Dios es aquél que “*ipsas cogitationes immittit*” (a), el *genius malignus* puede lograr que *cuncta externa* sean como *ludificationes somniorum*. Podemos así decir con Alquié que “el Dios engañador es interior a la duda intelectual”, mientras que el genio maligno, como escribe Gouhier, introduce la duda de “un universo totalmente falsificado” (b): con tal de que se entienda tal distinción en el sentido de que con Dios la duda alcanza las evidencias matemáticas y la capacidad que tiene la razón de alcanzar lo verdadero, incluso independientemente de cualquier referencia a una realidad externa, mientras que con el demonio

la duda incluye solamente el universo sensible. Precisamente por eso, pensamos, sólo el Dios engañador es un elemento esencial del itinerario cartesiano, como, por otra parte, sólo el descubrimiento del Dios verídico podrá liberar a Descartes de la duda radical”²⁹. En el contexto de las *Méditations*, el “*genius malignus*” resulta entonces ser la generalización de la duda escéptica que recae sobre el mundo de las representaciones relativas a la realidad material (sentidos-locura-sueño). Pero es necesaria la presencia de la *vetus opinio* de un Deus *qui potest omnia* para extender el alcance de la duda hasta la evidencia de las verdades matemáticas puesto que sólo Dios actúa directamente en el espíritu del hombre. Ligado al límite de la omnipotencia divina de no poder hacer lo que implica una contradicción³⁰, el problema de la amplitud de la intervención divina en el nominalismo del siglo xiv se plantea en estos términos: al actuar como causa inmediata omnipotente, ¿puede Dios sustituirse a los objetos externos y se limita su acción a modificar los procesos del conocimiento sensible, o interviene Dios en el intelecto divino y puede sustituirse a nuestra capacidad de pensar y producir cogitaciones?

En sus *Respuestas a las segundas objeciones*, Descartes escribe: “Cuando digo que Dios no puede mentir ni ser engañador pienso convenir con todos los teólogos que hubo y que habrá en el porvenir”³¹. Pero, ¿qué decir entonces de los “escolásticos que sostienen lo contrario”? T.Gregory observa que la referencia a G. de Rimini puede dejar perplejo puesto que combate la tesis de algunos “doctores modernos” como Fritz Ralph y Adam de Woodam, y también, con algunas modificaciones, de G.Biel³² a través de P. d’Ailly, para quien no es falso decir que *de potentia absoluta* Dios puede engañarnos. Rechazando, como Occam³³, la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*, G. de Rimini afirma que “*Absolutus Deus non potest dicere falsum*”. Descartes, también, rechaza esta distinción cuando, en contra de la opinión de quienes aceptan accidentes reales escribe: “... es del todo imposible, y no puede concebirse sin contradicción, que haya accidentes reales, pues todo lo que es real puede existir separado de cualquier otro sujeto; pero lo que puede existir separadamente es una sustancia, y no un accidente. Y de nada vale decir que los accidentes reales no pueden ser naturalmente separados de sus sujetos, sino tan sólo

por la omnipotencia de Dios; pues producirse algo *naturalmente* quiere decir producirse en virtud de la potencia ordinaria de Dios, la cual no difiere de su potencia extraordinaria y, al no poner nada nuevo en las cosas, tampoco cambia su naturaleza;...”³⁴. Lo que está en juego en el problema planteado por la aceptación o el rechazo de tal distinción no podría ser minimizado en la medida en que se trata del estatuto mismo del concimiento evidente y por lo tanto, en el caso de Descartes, del fundamento epistemológico (criterio de verdad) y ontológico (criterio de veracidad) de todo su sistema.

Si se admite la tesis de los “doctores modernos”, a saber, que Dios puede *de potentia absoluta*, pero no *de potentia ordinata*, engañar y decir lo falso, se niega entonces la naturaleza misma de Dios: “*Si Deus posset asserere falsum, sequeretur quod quodlibet dictum eius non evidenter verum, rationabiliter posset esse de falsitate suspectum et per consequens nulli tali incunctanter et indubitanter credere teneremus*”³⁵ Al contrario, incluso si *de potentia absoluta* Dios no puede engañarnos, *puede haber un conocimiento evidente*. Se ha podido decir con Gilson que la filosofía de Occam, con su tema del “*Utrum sit cognitio de rei no existens*”, abría el camino al escepticismo³⁶. Es verdad, pero no conviene hacer poco caso de la pluralidad y de la diversidad de las interpretaciones de los nominalistas del siglo XIV, pues si se encuentran, entre los contemporáneos de Occam, teólogos que afirman que Dios puede causar en nosotros un “*actum cognoscendi per quam appareat res esse praesens quae est absens*”, hay que recordar también que, a la vez que admite la posibilidad, *de potentia Dei absoluta*, de un conocimiento de lo que no existe, Occam excluye la posibilidad de que Dios pueda causar una “*cognitionem talem, per quam evidenter appareat nobis res esse praesentem, quando est absens*”. Occam incluye, por tanto, la posibilidad de que la *Notitia intuitiva* de lo no existente sea una *deceptio*, a causa del carácter infalible del conocimiento intuitivo: tal es el límite de la omnipotencia divina. Ahora bien, es sorprendente comprobar que Descartes se pone del lado de G. de Occam y de G. de Rimini, contra los “doctores modernos” quienes, en las *Sextas objeciones* preguntan a propósito de la *vetus opinio* del *Deus qui potest omnia*: “¿No puede Dios engañarnos por semejantes especies (scil. impresiones), imponiéndonos continuamente en nuestras almas falsas y engañosas ideas?”³⁷, de modo que ya no tendríamos

sino apariencias engañosas, pensaríamos ver y tocar cosas que no tendrían ninguna existencia por fuera de nosotros, “al ser verdadero que no haya cielo, ni astros, ni tierra y que no tenemos brazos, ni piernas, ni ojos, etc...” Frente al escepticismo total, que se deriva de la *potentia absoluta* de un Dios que pueda engañarnos, Descartes responde como un eco a los temores que G. de Rimini manifestaba: “Por lo cual todos los teólogos están de acuerdo con esta verdad (scil. es imposible que Dios sea engañador) que se puede decir es la base y el fundamento de la religión cristiana, puesto que toda la certidumbre de su fe depende de ella. Pues ¿cómo podríamos prestar fe a las cosas que Dios nos ha revelado, si pensáramos que a veces nos engaña?”³⁸. Afirmar que *Deus mentiri potest* es renunciar a toda certidumbre... y a la filosofía de Descartes. Afirmar que es imposible que Dios sea engañador es garantizarle al pensamiento de Descartes la racionalidad de su discurso y, por consiguiente, legitimar los fundamentos mismos de su filosofía en el descubrimiento de un criterio de veracidad. Tal es la tarea que Descartes le asigna al díptico del Dios engañador y del genio maligno.

NOTAS

1. Apoyándose en un documento inédito que consta de seis proposiciones - el autor sólo cita cinco - censuradas en octubre de 1613 a causa de su nominalismo siendo que acababan de ser enseñadas en el colegio de La Flèche, G.Rodis-Lewis se pregunta en su artículo "Descartes aurait-il eu un professeur nominaliste?", *Archives de philosophie*, 34, 1971, pp.37-46, si a pesar de su oposición futura a los nominalistas - restablece la ineidad de esencias verdaderas como la del triángulo (p.45; véase contra Gassendi, "...jam ante in nobis erat idea vera trianguli,...", *Réponses aux cinquièmes objections*, A.T., IX-1, 139) Descartes no fue influenciado, en ciertos casos - por ejemplo su concepción de los universales (véase *Principes*, I, art. 59 y 57, 58; *Réponses aux secondes objections*, A.T., IX-1, 110; *Quintae Responsiones, in quintam Meditationem*, I, A.T., VII, 380) - por la enseñanza nominalista. Esto le parece tanto más verosímil a Rodis-Lewis cuanto que el profesor de filosofía de Descartes era en 1612-1613 el padre Noël - es la tesis de J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes*, Albi, Imprimerie coopérative du Sud-ouest, 1928, pp. 41-48 -, joven novato que el autor se imagina fácilmente "tentado por tesis relativamente sencillas, y más accesibles a neófitos en filosofía" (p.44). Dos comentarios se imponen. Primero, la extrema dificultad de saber en qué fechas exactas estudió Descartes en el colegio de La Flèche; concluyendo así su argumentación: "Es de lo más probable que en 1612-1613, René Descartes haya seguido la enseñanza de lógica del Padre Etienne Noël" (p.43), la autora se expone con toda razón, creemos, al comentario de J.R. Armogathe: "Creo que es posible, pero no me siento inclinado a concederle a esta posibilidad el más alto grado de posibilidad" ("Bulletin cartésien", *Archives de philosophie*, 36, 1973, p.486). Luego, la timidez con la cual Rodis-Lewis señala la presencia de tesis nominalistas en la enseñanza que recibió Descartes en el Colegio de La Flèche indica los límites de nuestro conocimiento respecto a los vínculos que existen entre el nominalismo del siglo XIV y el pensamiento de Descartes (sobre algunas relaciones entre Occam y la filosofía moderna, se podrá consultar N. Abbagnano, *Guglielmo di Ockham*, Lanciano, 1931). En 1937, en su artículo, "Sur les origines du nominalisme", *Revue de philosophie*, juillet-août, No. 4, J. Paulus invitaba a estudios detallados sobre el nominalismo del siglo XIV: "El historiador los preferirá quizá porque al darle al conflicto de las tradiciones anteriores - helenismo, cristianismo - una solución definitiva, aunque decepcionante, los pensadores de esa época estaban preparando también algunos de los más considerables movimientos de pensamiento de las épocas ulteriores: Reforma, ciencia experimental, filosofía moderna" (p.330).
2. *Quodlibeta*, VI, q. VI.
3. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1962, p.654.
4. P. Vignaux, "Nominalisme", *Dictionnaire de théologie catholique*, 1930, t. XI-1, col. 765.
5. "Puesto que Dios es inteligencia pura debe poseer en él todos los inteligibles,

- es decir las formas que serán más tarde las de las cosas pero que por ahora sólo existen en su pensamiento. Esas formas de las cosas, que llamamos las Ideas, pre-existen en Dios como los modelos de las cosas que serán creadas y como los objetos del conocimiento divino. Al conocerse, no ya tal como él mismo, sino como participable de las criaturas, Dios conoce las Ideas. La idea de una criatura, es pues el conocimiento que tiene Dios de cierta participación posible de su perfección por esta criatura”, E.Gilson, *La philosophie au Moyen Age, op.cit.*, pp.534-535.
6. Para Duns Escoto lo posible es un inteligible que tiene su principio en el entendimiento divino. Éste produce inteligibles y esos inteligibles definen lo posible y lo imposible.
 7. Al no limitar la “potencia incomprensible” de Dios por la contradicción lógica, Descartes se opone a la mayoría de sus predecesores medievales, incluso Occam: véase J. L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, P.U.F., 1981, p. 303, nota 34.
 8. *Lettre au P.Mesland, 2 mai 1644*, A.T., IV, 119.
 9. *À l’Hyperaspistes, août 1641*, A.T., III, 429; también *à Elizabeth, 3 novembre 1645*, A.T., IV, 332, 18-24.
 10. Las verdades eternas “sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae”, *à Mersenne, 6 mai 1630*, A.T., I, 149.
 11. H.Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1978, p.288.
 12. *A Arnaud, 29 juillet 1648*, A.T., V, 223, 31-224, 9.
 13. *Réponses aux cinquièmes objections*, A.T., VII, 333; *Ad Hyperaspistem, août 1641*, A.T., III, 433.
 14. Descartes le escribe a Regius en junio de 1642: Dios “no puede privarse de su omnipotencia”, A.T., III, 567.
 15. L.Baudry, *Le tractatus de Principiis Theologiae attribué à G. d’Occam*, Paris, Vrin, 1936, p.35. El autor desarrolla en la introducción la hipótesis, ya familiar a P.Duhem, de un Occam campeón de la fe.
 16. A.T., VII, 124-125; 143-144. Respecto a la identificación del Dios cartesiano y del Dios nominalista, véase J. L. Marion, *Sur la théologie blanche, op.cit.*, pp.330-332. El hecho de que el “Deus qui potest omnia” sea también el Dios nominalista, el de la fe en el “Credo in Deum omnipotentem” no quiere decir que en las controversias respecto a las relaciones entre la razón y la fe cartesianas, somos partidarios de quienes, como Blondel, Maritain y Gilson, ven una incompatibilidad entre su filosofía y la tradición cristiana de la sabiduría - véase el interesante artículo de H.Caton, “The theological import of cartesian doubt”, *International journal for philosophy of religion*, 1970, pp.220-232: “...we suggest that the *Deus deceptor* is the biblical God interpreted from the perspective of natural reason and the desire for indubitable knowledge” (p. 229).
 17. *Resp. Iae obj.*, A.T., VII, 109; “de alguna manera causa de sí”, IX-1, 86.
 18. A.T., IX-1, 88; VII, 111. Observemos cada vez el uso del “quodammodo”, indicio de las dificultades que encuentra Descartes para expresar una doctrina de la causalidad en la cual la idea de causa coincide con su efecto. Véase E. Gilson, *Études...*, *Op cit.*, pp.226 y ss.

19. *Premières réponses*, A.T., IX-1, 89; “a se tamquam a causa”, VII, 112. Véase E.Gilson, “Etudes...”, *op. cit.*, p.225, nota 3 y p.228, nota 2.
20. *Secondes réponses*, A.T., IX-1, 127 y *Premières réponses*, A.T., IX-1, 86.
21. *Premières réponses*, A.T., IX-1, 86-89; “La inmensidad de su potencia o de su esencia, que es la causa por la cual no necesita conservador, es una cosa positiva”, A.T., *Quatrièmes réponses*, IX-1, 183.
22. *Secondes réponses*, A.T., IX-1, 113.
23. J.Buridan, *In Metaphysican Aristotelis Quaestiones argutissimae* (éd. J.Bade), 1518, q. 12, f.XXIvb, citado por Tullio Gregory, “La tromperie divine”, Spoleto, *Studi Medievali*, 1982, p.524.
24. T.Gregory, “Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes”, Firenze, G.C. Sansoni, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1974, p.477. Esta “larga tradición escolástica” es la de la teología nominalista. J.R.Armagathe escribe, a propósito de ese artículo: “Uno puede preguntarse - y el autor deja libre la hipótesis - lo que Descartes sabía de teología. Debe haber más a menudo encuentro que filiación directa; pero esos encuentros son reveladores del ambiente intelectual en el cual Descartes vivía, que era antes que nada, un ambiente teológico impregnado de nominalismo”, en “Bulletin cartésien V”, *Archives de philosophie*, 1976.
25. A.T., IX-1, 99; VII, 125-126. Indicamos algunos textos del Antiguo Testamento, en el cual Dios demuestra su poder a través de su capacidad de engañar: el episodio de Acab (*III Reg*, 22, 20-23), la profecía no cumplida de la destrucción de Nínive (*Jona*, 3, 4), el robo de las vasijas de los Egipcios (*Exod.*, 3, 22; 11, 2; 12, 35)..
26. T.Gregory, “Dio ingannatore...”, *art. cit.*, p. 479.
27. Véase E.Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhems von Ockham*, Berlin-Leipzig, 1927, pp. 19, 57; citado por T.Gregory, “Dio ingannatore...”, *art. cit.*, pp.479-480. Véase también P.Vignaux, *Nominalisme au XIVème siècle*, Paris, Vrin-reprise, 1982 (1948), p.19, nota 13, donde el autor remite a los trabajos de P.Boehner. “Pero, escribe Vignaux, Occam no parece haberse planteado el problema de discernir la evidencia de las decepciones posibles: no se pregunta cómo ir de las ideas a las cosas, sino que afirma que, según el orden natural, el conocimiento tiene su causa en el objeto; se trata solamente de concebir exactamente ese orden natural, que es contingente”, en “Nominalisme”, *art. cit.*, col. 769.
28. “La tromperie divine”, *art. cit.*, p. 159.
29. T.Gregory, “Dio ingannatore...”, *art. cit.*, pp.512-513.
- a) *Ila med.*, A.T., VII, p. 24, 22-23; cfr. *Vla med.*, p. 79, 24.
- b) F.Alquié, *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, p. 177; H.Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 118.
30. “Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem. Nota quod non dico quod Deus potest facere omne quod non includit contradictionem quia tunc posset facere se; ipse enim non includit contradictionem; sed potest facere omne quod fieri non includit contradictionem, id est, omne illud de quo ad hanc propositionem: ipsum fit, non sequitur contradictio”, en *Tractatus de*

Principiis Theologiae, op. cit., p.45. (Dios puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción. Advuértase que no se dice que Dios puede hacer todo lo que no incluye contradicción, pues entonces podría hacerse a sí mismo; pues El no incluye contradicción; sino que puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción, esto es, todo aquello de lo cual no se sigue contradicción ante esta proposición: “esto está hecho”). Se trata de la primera proposición del *Tratado*.

31. A.T., IX-1, 112.
32. Para Biel, Dios puede “revelare falsum”.
33. “Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo realitater sint aliquae potentiae, quorum una sit ordinata, alia absoluta, quia unica est potentia in Deo ad extra quae omni modo est Deus”, *Quodlibet* VI, q. I, citado por Vignaux, “Nominalisme”, art. cit., col. 764.
34. *Sixièmes réponses*, A.T., IX-1, 234-235; VII, 434-435.
35. G.de Rimini, *Super II Sent.* d. 42-43-44, q. 2, a.2, p. 166 vb: citado por T.Gregory, “Dio ingannatore...”, art. cit., p.489.
36. E.Gilson, *The unity of philosophical experience*, New York, Scribner, 1952, pp.61-91. Contra Gilson, y más tarde contra las observaciones de A.Pegis, P. Boehner defiende a Occam de la acusación de escepticismo. Véase P.Boehner, “The notitia intuitiva of non-existents according to W.Ockham”, *Traditio*, 1943, pp.223-275; A Pegis, “Concerning W. of Ockham”, *Traditio*, 1944, pp.456-480; P.Boehner, “In propria causa”, *Franciscan studies*, 1944, pp.37-54.
37. A.T., IX-1, 220; “...nunquid similibus ideis nos Deus potest decipere, nobisque continuo illudere speciebus vel ideis in animas nostras immissis?”, A.T., VII, 415..
38. *Sixièmes réponses*, A.T., IX-1, 230; VII, 428. Véase también la carta a Mersenne del 21 de abril de 1641, A.T., III, 359-360: “Y quienes dicen que Dios engaña continuamente a los condenados y que puede también continuamente engañar, contradicen el fundamento de la fe y de toda nuestra creencia, la cual es que *Deus mentiri non potest*; lo que es repetido en tantas partes de San Agustín, Santo Tomás y otros, que me sorprende que algún teólogo lo contradiga, y deben renunciar a toda certidumbre, si no admiten por axioma que *Deus nos fallere non potest*”.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

SINTAXIS Y SEMÁNTICA DEL MUNDO: LA FÍSICA DE DESCARTES

“No puedo esperar ningún juicio suficientemente sólido de parte de quienes, habiéndose contentado con tomar prestado un ejemplar de mi libro (Sciil, el Discurso), solamente lo habrán leído a la carrera... Se debe tomar como mi objeto formal (para usar unos términos de los filósofos) las magnitudes, las figuras, situaciones y el movimiento; y las cosas que explico, como mi objeto material. Y las premisas de las cuales saco estas conclusiones no son más que los axiomas sobre los cuales se apoyan las demostraciones de los geómetras..., sin embargo no en tanto que separadas de toda materia sensible, como lo hacen los geómetras, sino en tanto que aplicadas a diversas experiencias que son conocidas por medio de los sentidos y de las cuales no se puede dudar”.

Descartes a Plempius, 20 de diciembre de 1637.

Gracias a la sistematización del mecanicismo, la continuidad es total entre la explicación de los fenómenos del mundo: “... por

naturaleza, escribe Descartes, no entiendo aquí alguna Diosa, o algún otro tipo de potencia imaginaria; pero... utilizo esa palabra para significar la materia misma, en tanto que la considero con todas las cualidades que le he atribuido, tomadas todas juntas y bajo la condición de que Dios continúe conservándola de la misma manera en que la creó”¹. Al reducir la naturaleza al conjunto de las leyes establecidas por Dios y aplicadas a una materia homogénea que es la extensión, al movimiento y a la conservación de estas leyes por parte de Dios, Descartes excluye cualquier interpretación de la naturaleza que la convertiría en una especie de “potencia imaginaria”, como la *natura* escolástica o la *physis* aristotélica. La naturaleza cartesiana se opone a un cierto orden de dependencia fundado en la naturaleza de las cosas que, en la Escuela, se interpone entre Dios y los efectos de la física. Al crear directamente las esencias mismas, el Dios cartesiano elimina todas las causas segundas de la creación y por tanto las formas sustanciales. Allí donde existían vínculos de coordinación y de subordinación entre las formas sustanciales, allí donde existía una jerarquía de intermediarios entre el Creador y la *natura naturata*, existe ahora una relación directa e inmediata entre el acto creador de inteligibles y los inteligibles creados, la naturaleza. El acto divino que establece las leyes de la naturaleza es inmediatamente, y en sí mismo, fuente de inteligibilidad para nosotros.

La geometrización de la materia, es decir, el modelo matemático de la lógica del mundo, y la concepción de la naturaleza concebida como una máquina, un artificio, hacen de la física cartesiana una *técnica de la simulación* de la realidad. De los *Experimenta* al *Traité de l'homme*, de los *Météores* a los *Principes de la philosophie*, sabemos que, al contrario de la oscura alma sensitiva que servía en la Escuela para animar la naturaleza, en el universo cartesiano todo se produce mecánicamente. Máquinas y autómatas sirven de *modelo* a la naturaleza: “... por lo cual el ejemplo de varios cuerpos, compuestos por el artificio de los hombres, me ha servido mucho: pues no reconozco ninguna diferencia entre las máquinas que hacen los artesanos y los diversos cuerpos que la naturaleza sola compone, sino que los efectos de las máquinas no dependen más que de la disposición de algunos tubos, o resortes, u otros instrumentos que, ya que deben guardar alguna proporción con las manos de quienes

los hacen, son siempre tan grandes que sus figuras y movimientos pueden verse, mientras que los tubos y resortes que causan los efectos de los cuerpos naturales son de ordinario demasiado pequeños para ser percibidos por nuestros sentidos”². Entonces, si, como lo muestra este texto, pensar la naturaleza en su verdad es pensarla como artificial, *un único y mismo sistema de causalidad* será suficiente para explicar lo que es natural y lo que es artificial. Y, puesto que las operaciones del entendimiento ya han sido definidas en las *Regulae*, a saber, la intuición y la comparación, esas mismas operaciones servirán a los físicos para *reconstruir* lo real por medio del pensamiento. “Al ser el orden idéntico en todas partes, al no tener nunca otras causas que las que se pueden sacar de los principios de la geometría y de la mecánica, lo desconocido es a lo conocido lo que lo lejano es a lo cercano, lo pequeño a lo grande, lo inobservable a lo observable, lo inaprehensible a lo manipulable, lo natural a lo artificial, y la imagen al modelo”³. La noción de *comparación*, tan importante para explicar los efectos por medio de las causas en la física hipotético-deductiva, es un corolario del mecanicismo cartesiano. Pero, si se puede hablar de *sintaxis del mundo* en la medida en que, apoyándose en la idea innata de la extensión y el conocimiento de la naturaleza de Dios, la física cartesiana va a presentarse como una deducción a priori, “explicar” la lógica del mundo yendo de las causas a los efectos que de ella se derivan no es una garantía de que cada deducción, posible, reconstruya verdaderamente el orden de las cosas. La *lógica de lo posible* debe entonces acompañarse de una *lógica de lo real* que, basada en las *experiencias*, va a “probar” las causas por medio de los efectos. A las suposiciones e hipótesis de la *sintaxis del mundo*, hay que agregar las experiencias que son la *semántica del mundo*⁴.

LA SINTAXIS DEL MUNDO

Descartes pretende fundar la física en unos principios matemáticos y, por tanto en principios ciertos y evidentes: “... además de las tres leyes que he explicado, escribe, no quiero suponer otras que las que siguen infaliblemente de estas verdades eternas, en las cuales las matemáticas se han acostumbrado a apoyar sus más seguras y más evidentes demostraciones: esas verdades, digo, según las cuales

el mismo Dios nos enseñó que había dispuesto todas las cosas en número, en peso, y en medida; y cuyo conocimiento es tan natural a nuestras almas, que no podríamos juzgarlas infalibles, cuando las concebimos distintamente, ni dudar de que si dios hubiera creado varios mundos, no sería en todos tan verdaderas como en éste”⁵. Pero, si lo claro y lo distinto son el modelo de certidumbre de la física sabemos también que la doctrina de la creación de las verdades eternas, fruto de una reflexión sobre la omnipotencia de Dios, redobla el criterio de verdad de esencia matemática de las *Regulae* en un criterio de veracidad de esencia metafísica. Pues Descartes, quien desde 1630, cuando aparece esta doctrina⁶, se vanagloria de conocer a Dios por medio de demostraciones más exactas que las de los geómetras, jamás desmentirá la dependencia de la ciencia respecto a Dios. Es así que el saber matemático del ateo –*scientia athei*– siempre está sujeto a la duda; no está al abrigo de toda objeción y no es, por consiguiente una verdadera ciencia⁷. Sucede entonces que si Descartes no renunció nunca a su proyecto inicial de una ciencia pura y enteramente deducible que nos procura sobre todas las cosas una certeza igual a la que obtienen los matemáticos respecto a las figuras y a los números –*Regulae*–, los pensamientos metafísicos del *Traité de 1629* fundan en la veracidad divina la concepción realista de la extensión que Descartes exponía en las *Regulae*, y que constituye la armazón geométrica de la física, el código de *Le Monde*. En otros términos, si la física cartesiana es deductiva, no es solamente porque tenga como modelo la ciencia de los geómetras, sino también porque esta ciencia de los geómetras sólo tiene derecho al estatuto de verdad en la medida en que ella misma es deducida del conocimiento de la naturaleza de Dios. La Física cartesiana es pues en verdad matemática; pero es deductiva porque sus efectos están ligados a sus causas, porque de la idea innata que tenemos de la extensión y de la idea innata que tenemos de Dios se siguen apodícticamente los primeros teoremas que van a gobernar la física entera hasta sus mínimas explicaciones. Además, en la *sintaxis del mundo*, las leyes de la física son tanto las leyes de todo mundo posible como las de nuestro mundo, puesto que las leyes de la naturaleza que rigen la física, “siguen infaliblemente” unas verdades eternas creadas por Dios. *Ficticio o real, el mundo es el mismo* en la medida en que las leyes de la naturaleza son im-

puestas por Dios, quien crea y conserva la materia, la cual no es más que la extensión cuya idea es depositada, también por Dios, en nuestras almas.

El conocimiento de la naturaleza es deducido tanto de las propiedades de la extensión, gracias a la idea clara y distinta que de ella tenemos, como del conocimiento de la naturaleza de Dios: tales son los “principios, o primeras causas, de todo lo que es o puede ser en el mundo” que Descartes nos dice haber descubierto “sin considerar para ello más que a Dios, que lo (scil. El nuevo mundo regido por las leyes de la mecánica) ha creado, ni sacarlas de otra parte sino de algunas semillas de verdad que están por naturaleza en nuestras almas”⁸. Lo que vuelve posible la deducción *a priori* de la física es la inmutabilidad divina y la inneidad de los primeros principios de los que se deriva la física. Las “semillas de verdades” son los principios innatos de las matemáticas en los cuales descansa la geometría. De la aplicación de esos principios a la idea innata de extensión resulta la distinción de los tres elementos cartesianos, y de la aplicación de las leyes del movimiento a estos tres elementos se deriva la física entera. Una vez reducida la naturaleza de la materia a la idea innata que tenemos de la extensión podemos entonces, como físicos, afirmar de la materia todo lo que podemos, como geómetras, deducir de la idea de extensión: “pues, escribe Descartes en el último artículo de la segunda parte de los *Principes*, confieso francamente aquí que no conozco ninguna otra materia de las cosas corporales, sino la que puede ser dividida, figurada y movida en toda suerte de maneras, es decir, la que los geómetras nombran la cantidad, y que toman como el objeto de sus demostraciones; y que no considero, en esta materia, más que sus divisiones, sus figuras y sus movimientos; y finalmente que, respecto a esto no quiero recibir nada como verdadero, sino lo que de ello será deducido con tanta evidencia que podrá hacer las veces de una demostración matemática”⁹ Homogénea, la materia puede ser dividida en partes más o menos grandes –magnitud– o tomar figuras diferentes debido a la diversidad de los movimientos que Dios le da. Así, es de la diversidad de los movimientos impartidos por Dios de donde resulta la diversidad de los fenómenos naturales¹⁰. Dios solo es el autor de todos los movimientos que hay en el mundo “*qui sont au monde*”¹¹, él que crea el mundo y lo conserva en cada instante, y es precisa-

mente de esta *inmutabilidad divina* de donde se derivan “las leyes de la naturaleza”¹². De la idea innata de Dios y de su inmutabilidad se desprenden las leyes fundamentales del movimiento, a saber, el principio de inercia¹³, el principio de la conservación, en el conjunto de la naturaleza, de una misma cantidad de movimiento¹⁴ y el hecho de que todo cuerpo en movimiento “siempre tiende a continuar el suyo en línea recta”¹⁵.

Puesto que todas las leyes de la física se derivan del conocimiento eterno e inmutable de Dios y de los principios matemáticos innatos, parece difícil negar que Descartes deduzca de la metafísica los fundamentos de su física: “... quienes sepan examinar las consecuencias de estas verdades (scil. las verdades eternas, o matemáticas, las cuales son “*mentibus nostris ingentae*”) y de nuestras reglas (scil. las reglas del movimiento) podrán conocer los efectos por medio de sus causas; y para expresarme en términos de la Escuela, podrán tener demostraciones *a priori* de todo lo que puede ser producido en este nuevo mundo”¹⁶. ¿Debemos entonces concluir de esto, como parecen sugerirnos numerosos textos cartesianos, que una tal física apriorística debe necesariamente menospreciar cualquier recurso a la experiencia? No lo creemos. Es al problema formulado en los términos siguientes que intentamos responder: ¿cómo el innegable recurso a experiencias es compatible con una física *a priori* y deductiva?¹⁷.

LA SEMÁNTICA DEL MUNDO: HIPÓTESIS Y EXPERIENCIAS

Antes de referirse en el *Discours* al orden seguido en física, Descartes observa “respecto a las experiencias, que son tanto más necesarias cuanto más avanzado se esté en el conocimiento”. Cuanto más avanza el saber más imperativo se vuelve el recurso a las experiencias, pues si “para el comienzo, más vale sólo utilizar aquellas (scil. las experiencias) que se presentan por sí mismas a nuestros sentidos”, es decir, sólo considerar los hechos observados, el progreso del conocimiento obliga a hacer experiencias “más raras y estudiadas”¹⁸. En cuanto al orden seguido en *Le Monde*, Descartes buscó primero “los principios, o primeras causas, de todo lo que es o que puede ser”, considerando tan sólo la creación divina y las

“semillas de verdad” de las cuales se sacan los efectos¹⁹. El primer momento de la física consiste en una deducción *a priori* que, ya que se trata de cosas generales, va de las *causas* a los *efectos*. Después, en un segundo momento, debido a la complejidad de la naturaleza el orden debe ser invertido; cuando se trata de descender hacia las cosas más particulares, hay que *ir de los efectos a las causas* o adelantarse a las causas (“*venir au devant des causes*”) por medio de los efectos²⁰, es decir recurrir a las experiencias. La experiencia sola, en efecto, permite separar las hipótesis consideradas porque, aunque los principios explican “con bastante comodidad” las cosas de la naturaleza, “debo también confesar, escribe Descartes, que el poder de la naturaleza es tan amplio y tan vasto, y que esos principios son tan simples y tan generales, que no advierto casi ningún efecto particular que no conozca de antemano que puede ser deducido de ellos de muchas maneras diferentes, y que mi mayor dificultad consiste de ordinario en encontrar de cuál de esas maneras depende de dichos principios. Pues para esto no conozco ningún otro procedimiento sino buscar de nuevo algunas experiencias...”²¹. La separación entre los principios y las experiencias está presentada bajo la relación de la simplicidad de los principios y de la complejidad de la naturaleza; pero la separación también está representada bajo la relación de la razón diversa, con su poder de forjar unos posibles y la naturaleza única. Física deductiva y física positiva; deducción *a priori* y experiencia; posible y real. La naturaleza como potencia se separa de la razón en el primer sentido de la separación, mientras que en el segundo sentido, es la razón como potencia la que se separa de la naturaleza. Porque *la razón excede la naturaleza* y puede, por consiguiente, deducir de algunas causas simples una infinidad de efectos igualmente posibles, *es a la experiencia, siempre subordinada a la razón*²² *a la que le incumbe establecer la diferencia entre lo posible y lo real*.

Si el recurso a la experiencia se revela necesario es entonces porque la deducción *a priori* de los fundamentos de la física no nos hace conocer más que las condiciones formales de posibilidad de las cosas particulares: “*A priori*, en efecto, Descartes redujo la naturaleza a la pura materialidad, caracterizó la materia y definió su estructura. Al mismo tiempo demostró que nada se produce si no es por movimiento; y definió las leyes según las cuales todo movimien-

to posible se produce. Las condiciones necesarias de todas las cosas en la naturaleza, hélas pues *formalmente* establecidas”²³. El libro del mundo debe ser *leído* gracias al código matemático que Dios creó, pero la sintaxis del mundo no nos permite *interpretar* los signos, las cosas que pueblan el mundo; tal es el papel de la *experiencia*, la cual confirma y no desmiente nunca los principios. La sintaxis del mundo autoriza varias construcciones, y por consiguiente varias lecturas posibles. Cada una de ellas es una *hipótesis intermedia*, y la experiencia tiene como objeto decidir entre las diversas interpretaciones posibles con el fin de establecer cuál se halla efectivamente realizada en la naturaleza. Lo que la experiencia prueba son entonces las hipótesis intermedias y no los principios, los cuales, al ser conocidos por intuición, no necesitan ser probados. Como lo escribe J. Wahl, “... la intuición por un lado, la experiencia por el otro, serán los medios a través de los cuales podremos condensar por una parte, limitar por la otra, nuestro pensamiento”²⁴. Lo que, como físico, concibo distintamente, son los principios del mecanicismo; la extensión y sus modos tienen una existencia real por fuera de mí y me dan la clave de todos los posibles creables a partir de las verdades eternas que Dios creó, al hacer todo mecánicamente a partir de la mecánica que responde a esas verdades eternas creadas. Solamente cuando Descartes se aparta de los principios generales nace la dificultad de pasar de la generalidad universal de los *principios* a la singularidad de los *hechos*. El físico debe entonces recurrir a las experiencias.

EXPLICAR Y PROBAR: LA DEMOSTRACIÓN

Por las razones que sabemos, Descartes renunció a publicar su *Traité du Monde*. Eso dejó incompleta la articulación de las demostraciones de física con sus causas racionales. Por consiguiente, la física de los *Essais* aparece bajo la forma de *hipótesis* y debe valerse de *experiencias*. De hecho, si se pudiera dar el sistema global de la naturaleza, la experiencia debería ser inútil puesto que se podría deducir *a priori* yendo de las causas a los efectos. Pero, puesto que el sistema aún está incompleto, es la experiencia subordinada a la razón la que va a presentar provisionalmente la unidad del sistema. Es lo que indica Descartes en una carta de 1638: “En cuanto a lo

que supuse al comienzo de los *Météores*, no podría demostrarlo *a priori*, sino dando toda mi física; pero las experiencias que de ello deduje necesariamente, y que no pueden ser deducidas al mismo tiempo de ningún otro principio, me parecen demostrarlo bastante *a posteriori*. Ya había previsto que esta manera de escribir disgustaría al principio a los lectores y creo que hubiera podido fácilmente remediarlo, no más con suprimir el nombre de *suposiciones* para las primeras cosas de las que hablo, y declarándolas sólo a medida en que daría algunas razones para probarlas”²⁵. Incapaces de ofrecer una exposición completa de la Filosofía, los *Essais* no pueden ser presentados de manera deductiva al estar ausente *Le Monde* en el cual están enunciados sus principios. Esta carta nos enseña, no obstante, que es posible dar una presentación *a posteriori* de la física donde las consecuencias *prueban* las hipótesis o suposiciones. Curiosamente, la experiencia se presenta así como el fundamento provisional de una filosofía todavía incompleta. La continuación de esta carta introduce un argumento complementario: “Como, en efecto, no siempre es necesario tener razones *a priori* para persuadir de una verdad; y Tales, o quienquiera que sea, que dijo el primero que la luna recibe su luz del sol, sin duda no dio ninguna prueba, sino que al suponer esto, se explican con mucha facilidad todos los diversos aspectos de su luz: lo que ha sido suficiente para hacer que, desde entonces, esta opinión haya pasado por el mundo sin ser contradicha. Y la relación de mis pensamientos es tal, que me atrevo a esperar que encontrarán mis principios suficientemente probados por las consecuencias que de ellos saco”²⁶. Pero ya que los términos aquí se pueden prestar a confusión, importa precisar el pensamiento de Descartes. Si, al estar ausente *Le Monde*, los *Essais* no son una exposición completa de la física y las afirmaciones que contienen no pueden ser deducidas a partir de sus principios (prueba *a priori*) y, si de estas afirmaciones se pueden deducir consecuencias cuya conformidad con los hechos probará que las afirmaciones son verdaderas, en la prueba *a posteriori* las consecuencias no prueban los primeros principios; prueban afirmaciones que son presentadas como *hipótesis intermedias*, “suposiciones”. En la medida en que, por una parte lo posible cartesiano está ligado a una lógica creada (la concordancia del pensamiento y de lo real está por lo tanto asegurada no solamente por la intuición, sino por el principio

teológico de la veracidad divina), y en la medida en que, por otra parte, cualesquiera que sean las *suposiciones*, las experiencias “no pueden ser deducidas al mismo tiempo de ningún otro principio”, la hipótesis intermedias o suposiciones están delimitadas por primeros principios que las suposiciones no prueban y por experiencias que no pueden sino constatar la concordancia entre la observación de los fenómenos y los momentos sucesivos de la deducción. Cuando Descartes habla de suposiciones, quiere entonces decir que sus principios son suposiciones respecto a los principios metafísicos de los cuales dependen, no respecto a la ciencia física que de ellos resulta.

La defensa contra la acusación de haber cometido “la falta que los lógicos llaman un círculo” y las explicaciones dadas a Morin en 1638 muestran que la demostración puede ser comprendida de dos maneras que corresponden a los dos momentos del orden seguido en *Le Monde* y a las suposiciones y experiencias de los *Essais*. Citemos primero el texto que provocó las objeciones de Morin. Refiriéndose a las suposiciones de la *Dioptrique* y de los *Météores*, Descartes pide a sus lectores que tengan paciencia “pues me parece, dice él en la sexta parte del *Discours de la Méthode*, que las razones se siguen unas a otras de tal modo que, como las últimas son demostradas por las primeras, que son sus causas, estas primeras lo son igualmente por las últimas, que son sus efectos. Y no hay que imaginar que por ello cometo en esto el error que los lógicos llaman un círculo; pues la experiencia vuelve la mayoría de estos efectos muy ciertos, y las causas de donde los deduzco no sirven tanto para probarlos como para explicarlos; pero, muy por el contrario son ellas las que son probadas por ellos. Y sólo las he llamado suposiciones para que se sepa que pienso poder deducirlas de aquellas primeras verdades que expliqué arriba, pero que expresamente no he querido hacerlo, ...”²⁷. En su *carta del 22 de febrero de 1638* Morin objeta que “la apariencia de los movimientos celestes” puede ser sacada de suposiciones contrarias y agrega: “si es verdadero que probar efectos por medio de una causa puesta, y luego probar esta misma causa por medio de los mismos efectos, no sea un círculo lógico, Aristóteles lo entendió mal, y se puede decir que no es posible hacer ninguno”²⁸. ¿No hay entonces que distinguir lo que, en la obra cartesiana, es matemático y lo que es físico a causa del carácter hipotético-deductivo de esta última? Descartes le concede ese punto a Morin; no hay que con-

fundir la demostración matemática cuyos principios son verdaderos con la demostración física cuyas suposiciones pueden ser “falsas o inseguras”. Pero esta objeción debe separarse de aquella sobre el círculo lógico, pues hay que distinguir entre *explicar* y *probar*. Probar unos efectos por medio de unas causas, y luego probar esta causa por medio de los mismos efectos sería un círculo lógico. Pero *probar* una causa por medio de los efectos que esta causa *explica* no es un círculo. Tal es el caso de la física en la cual los hechos son considerados como efectos que no necesitan ser probados, puesto que su existencia es comprobada por los sentidos *sin que se pueda dudar de ella*. No probados, pero constatados, no por eso los hechos necesitan menos ser explicados relacionándolos con los principios de los cuales son deducidos. Los principios, en cuanto a ellos, son hipótesis o *suposiciones* que explican los efectos y son probadas por ellos cuando coinciden con la experiencia. Y Descartes procede a afirmar “que se puede usar la palabra *demostrar* para significar” la prueba y la explicación. Con todo el rigor, son realmente los hechos los que prueban las causas y son las causas las que explican los efectos²⁹.

De este modo, incluso si *stricto sensu* la física cartesiana no parte de la experiencia, al menos en el sentido contemporáneo del término, es a partir de un dato confuso, ya que separado de sus causas, y del cual no se puede *razonablemente* dudar, como Descartes construye los principios de la demostración física, es decir las hipótesis o suposiciones, las cuales desempeñan el papel de mediación entre los primeros principios y la experiencia. Por una parte, la hipótesis brinda una explicación posible de un hecho natural atestiguado por la experiencia; es la función racional de la hipótesis. *Explica* una experiencia. Por otra parte, y recíprocamente, en el desarrollo de la demostración racional la hipótesis representa la experiencia en la medida en que esta experiencia, que permite escoger entre las diferentes deducciones posibles aquella que corresponde a los hechos observados, *prueba* la verdad de las suposiciones, es decir que la hipótesis se encuentra efectivamente realizada en la naturaleza. La función de la hipótesis intermedia, o suposición como la llama Descartes, es doble: explica la experiencia y es *probada por medio* de la experiencia. De ser así, la hipótesis no es necesariamente verdadera; es solamente posible.

DEMOSTRACIÓN GEOMÉTRICA Y DEMOSTRACIÓN FÍSICA

Descartes físico toma como modelo a los astrónomos, es decir a Kepler y a Galileo. Para demostrar, ellos no toman como objeto lo verdadero, —“lo que es verdaderamente la luz”, por ejemplo—, sino que forjan una *ficción*. Explican consecuencias, efectos, atestiguados por la experiencia, remitiéndolos a hipótesis intermedias que desempeñan el papel de causas. Y de esta manera fabrican verdades que tienen la singular particularidad de no ser necesariamente verdaderas, como las que se derivan de los primeros principios y no esperan la experiencia para ser probadas, sino de ser como si fueran verdaderas. Lo “verdadero”, lo que sirve provisionalmente de fundamento y que “prueba” la suposición, es la *experiencia*, o más exactamente, el hecho observado, y el “como si fueran verdaderas” es la *hipótesis* que permite “explicar” el hecho. Esta hipótesis no tiene que ser verdadera puesto que sólo constituye el punto de partida de una explicación *posible*, pero es en la medida en que tiene éxito, es decir, en que coincide con el hecho, el cual no tiene que ser probado y es verdadero, como la hipótesis se vuelve *verdadera*. Lo que garantiza la verdad de la demostración física es pues la verdad del hecho tal como es observado, la experiencia, mientras que lo que garantiza la verdad de la demostración geométrica es la verdad de los principios, de las causas, de los que los efectos son deducidos *a priori*, es decir, sin recurrir a la experiencia. Este recurso a la experiencia como condición para la elaboración de una demostración física pone en un segundo plano la cuestión del contenido real de la hipótesis y considera sólo su eficacia o “utilidad”, es decir su adecuación a los hechos. Sucede, en la demostración física, que los efectos son más “verdaderos” que las causas, en la medida en que los efectos están representados por experiencias y que las causas están representadas por hipótesis. Sucede también que no se trata allí, como en la demostración geométrica, de deducir una infinidad de efectos a partir de un número reducido de principios, sino que se trata, al contrario, de explicar un mismo efecto por medio de una multiplicidad de causas, dado que el efecto real puede ser *explicado* colocándolo de nuevo en varios *sistemas racionales igualmente posibles*. Ilustremos con el ejemplo de la luz la demostración física de la cual Descartes toma

prestado el modelo a los astrónomos. Hay dos maneras de considerar la luz. Por una parte podemos interrogarnos acerca de su verdadera naturaleza, acerca de lo que es “en verdad”: ¿Qué es la luz en su propia esencia? A primera vista, ese problema parece de física puesto que concierne a la naturaleza del objeto físico “luz”. Sucede, sin embargo, que se trata también de un problema de *metafísica*, pues la naturaleza o esencia de la luz sólo puede ser conocida si está relacionada con sus causas, con sus principios, es decir, si se demuestra el lugar que ocupa en el orden de las razones. Conocimiento de un efecto por medio de las causas, este “problema de metafísica” es también un problema de *geometría* puesto que al analizar su objeto tal como es en su esencia y al darle el lugar que le corresponde en las “largas cadenas de razones”, Descartes demuestra deductivamente y *a priori* su naturaleza y, de ese mismo modo, hace de él un análisis de tipo geométrico. Existe, por otra parte, otra manera de considerar la luz que esta vez pone en juego algunas de sus propiedades, a saber, aquí, la propagación de los rayos luminosos. Tal es el objeto de la *Dioptrique*: “ahora bien, no teniendo aquí otra ocasión de hablar de la luz, sino la de explicar cómo sus rayos entran en el ojo, y cómo pueden ser desviados por los diversos cuerpos que encuentran, no es necesario que intente decir en verdad cuál es su naturaleza, y creo que será suficiente con que utilice dos o tres comparaciones, que ayuden a concebirla de la manera que parece más cómoda, para explicar todas aquellas propiedades que la experiencia nos hace conocer y para deducir enseñada todas las demás que no pueden ser notadas tan fácilmente, imitando con esto a los astrónomos, quienes, aunque sus suposiciones sean casi todas falsas o inciertas, no obstante, a causa de que se relacionan con diversas observaciones que han hecho, no dejan de sacar de ellas varias consecuencias muy verdaderas y muy aseguradas”³⁰. En esta cuestión donde se abstrae una propiedad particular de la luz, la determinación por medio de la experiencia se revela no solamente posible sino necesaria. Y es precisamente esta determinación por medio de la experiencia la que hace de esta segunda manera de considerar la luz un *problema de física*, allí donde Descartes no nos enseña nada sobre la verdadera naturaleza de la luz, puesto que la *Dioptrique* está separada de los principios de la filosofía de *Le Monde*. Curiosamente, entonces, la verdadera cuestión

de física no nos dice nada acerca de la verdadera naturaleza de su objeto, pero nos brinda ciertos elementos de conocimiento posible sobre una propiedad particular a través de comparaciones y de hipótesis a la manera de los astrónomos. Un problema de física no es un problema relativo a la verdadera naturaleza de su objeto, sino que es un problema que aísla algunas propiedades de la realidad material –suposiciones e hipótesis– y que recurre a *experiencias* para escoger entre los diversos sistemas racionales aquél que corresponde a la realidad. La cuestión es ahora la de saber si este segundo acercamiento es también un problema de física. La respuesta es afirmativa porque este problema de física va acompañado por una abstracción que aísla una propiedad característica y que la demuestra racionalmente gracias a la experiencia, la cual prueba que hay al menos un sistema racional que, en el seno de la capacidad que tiene la razón de fabricar una multiplicidad de explicaciones para un mismo efecto, corresponde a la propiedad estudiada. En otros términos, si nuestro problema de física es también un problema de geometría, no es porque “explica” *a priori* los efectos por medio de las causas, sino porque “prueba” *a posteriori* las causas por medio de los efectos porque, recordémoslo, “se puede usar la palabra *demonstrar* para significar el uno y el otro, al menos si se la toma según el uso común, y no en la significación particular que los filósofos le dan”³¹. Dada la importancia y la complejidad de esta argumentación, que se nos permita citar más extensamente de lo que sería deseable la importante *carta a Mersenne del 17 de mayo de 1638*, y de insertar entre paréntesis una parte de nuestro comentario: “Usted me pregunta si considero que lo que escribí sobre la refracción (la *Dioptrique* que trata de algunas propiedades de la luz y no de lo que ella es “en verdad”) sea demostración (es decir un razonamiento deductivo verdadero); y yo creo que sí, al menos tanto como es posible dar uno en esta materia, sin haber demostrado previamente los principios de la Física por medio de la Metafísica (lo cual espero hacer algún día, pero que no ha sido hecho antes –paréntesis de Descartes–), y tanto más cuanto que ninguna otra cuestión de Mecánica, o de Óptica o de Astronomía, u otra materia que no sea puramente geométrica o aritmética, jamás haya sido demostrada”. La demostración propuesta por Descartes en la *Dioptrique* es entonces una verdadera demostración, pero lo es dentro

de los límites impuestos por la ausencia de *Le Monde*, es decir, por una presentación incompleta de los principios de la filosofía. No obstante, ya se vaya de las causas a los efectos o se venga “delante de las causas por medio de los efectos”, ya se “expliquen” los efectos por medio de las causas o se “pruebe” las causas por medio de los efectos, siempre hay una demostración. Continuemos con la cita: “Pero exigir de mí demostraciones geométricas (es decir demostraciones *a priori* de los efectos por medio de las causas que permitan conocer la verdadera naturaleza de la luz) en una materia que depende de la Física, es querer que haga cosas imposibles. Y si sólo se quiere llamar demostraciones las pruebas de los geómetras (demostraciones *a priori* que son “explicaciones”), hay que decir que Arquímedes nunca demostró nada en las Mecánicas, ni Vitellion en la Óptica, ni Ptolomeo en la astronomía, etc., lo cual, sin embargo, no se dice (puesto que también se puede llamar “demostraciones” las “pruebas” de los físicos). Pues uno se contenta, en tales materias (las materias de física), con que los autores después de haber presupuesto algunas cosas que no son manifestamente contrarias a la experiencia (a la observación de los hechos, los cuales no necesitan ser probados), hayan, por lo demás, hablado consecuentemente y sin hacer paralogismos, incluso aunque sus suposiciones no fuesen exactamente verdaderas (las suposiciones son verdaderas en la medida en que el razonamiento es formalmente coherente y no contradice manifestamente los hechos observados, es decir la experiencia). Como podría demostrar que incluso la definición del centro de gravedad, que fue dada por Arquímedes, es falsa, y que no existe tal centro; y las otras cosas que supone en otra parte tampoco son exactamente verdaderas. En cuanto a Ptolomeo y Vitellion, tienen suposiciones bastante menos ciertas, y, sin embargo, no por eso se debe rechazar las demostraciones que de ellas dedujeron. Ahora bien, lo que pretendo haber demostrado respecto a la refracción no depende para nada de la verdad de la luz, ni de que se haga o no se haga en un instante sino solamente de que supongo que es una acción, o una virtud, que sigue las mismas leyes que el movimiento local... Y sepa que no hay más que dos caminos para refutar lo que he escrito, uno de los cuales es probar mediante algunas experiencias o razones que las cosas que he supuesto son falsas; y el otro, que lo que de ellas deduzco no podría serlo (hay dos cami-

nos para invalidar la demostración física, uno que cuestiona su contenido proponiendo otras experiencias, y otro que cuestiona su forma, mostrando que hay un error lógico en el razonamiento)”³².

Una conclusión puede ser verdadera, un razonamiento puede ser formalmente correcto, incluso si las hipótesis no son exactamente verdaderas. En física entonces, se puede deducir, pero, y es ésta la diferencia con la geometría, la cual deduce lo verdadero de lo verdadero, la lógica de la demostración física es una lógica de lo posible y de lo verosímil. ¿Hay que oponer entonces demostración geométrica y demostración física en la medida en que en la primera los principios son verdaderos mientras que en la segunda pueden ser falsos? Ciertamente, parece imposible que una demostración, *en el sentido filosófico del término*, se apoye en principios que no sean “exactamente” verdaderos porque esos principios, fundamentos de una demostración en el sentido filosófico del término, siendo aquellos que Dios imprimió en nuestros espíritus, sólo pueden ser verdaderos, o si no pierden su naturaleza de principios. Pero Descartes tuvo mucho cuidado en precisarle a Morin que se puede utilizar la palabra “demostrar” para significar la *prueba* de las causas por medio de los efectos y la *explicación* de los efectos por medio de las causas, “por lo menos si se lo toma según el uso común, y no en la significación particular que los filósofos le dan”³³.

LÓGICA DE LA NECESIDAD Y LÓGICA DE LO VEROSIMIL

Inmediatamente posterior a la elaboración de las *Regulae*, la tesis de la creación de las verdades eternas es el indicio de la nueva orientación del pensamiento cartesiano cuando éste se ve confrontado con la necesidad de fundar la naturaleza. Aplicada a los problemas de física, esta tesis metafísica se vuelve una sintaxis del mundo, una geometría abstracta que trata de principios generales. El abandono relativo de la geometría abstracta a favor de una geometría concreta corresponde a su vez al hecho de que la no-publicación de *Le Monde* apunta los *Essais* de sus fundamentos metafísicos. Nuestro estudio sobre la sintaxis y la semántica del mundo así como aquél sobre la demostración nos han llevado a invalidar la interpretación de acuerdo con la cual Descartes no habría tenido que recurrir a la experiencia si hubiese publicado los “fundamentos de su filosofía”, lo cual quiere decir que la física cartesiana no es solamente una geometría abstracta. En realidad, si bien es cierto que la física sólo será geométrica cuando sea fundada por la metafísica, la física de los *Essais* también es geométrica. Y si hay una diferencia entre las dos geometrías es porque la tesis metafísica de la creación de las verdades eternas convierte al *Le Monde* en una geometría abstracta, una física deducida *a priori* de la naturaleza de Dios, mientras que la ausencia de fundamentos metafísicos en los *Essais* convierte a la *Dioptrique* y a los *Météores* en una geometría concreta, una física positiva, a la vez hipotética y empírica. Sería entonces falso decir que importa poco que las suposiciones sean verdaderas o falsas, pues lo que convierte a la física cartesiana en una física en el sentido moderno del término es que el índice de verdad no cae solamente sobre el orden de las razones sino también sobre lo que atestigua la observación de los hechos. Ciertamente, contra una interpretación demasiado empirista conviene recordar, por ejemplo, que la certidumbre del principio de la conservación del movimiento es racional, y no sensible³⁴, es decir, formalmente independiente de toda experiencia sensible. No se puede encontrar ninguna razón en la experiencia, pues es la razón la que está encargada de llenar la experiencia; la semántica del mundo está entonces subordinada a la sintaxis del mundo puesto que la multiplicidad de las interpretaciones responde a la multiplicidad de los sistemas racionales igualmente

posibles. Pero sería falso decir que la física cartesiana es ajena a la realidad de las cosas naturales; que el significante –razón– exceda el significado –la naturaleza– no quiere decir para nada que la física de Descartes sea puramente *a priori*. A decir verdad, para que esta física sea, en contra de la de la escolástica una física de lo real, es preciso que lo *posible* esté relacionado con la realidad por algún lado. Ahora bien, no puede estarlo por el lado de los principios, de las verdaderas causas metafísicas, puesto que hay demostración física precisamente allí donde la demostración metafísica –la de la verdadera naturaleza de la luz– es imposible. Hay que sustituir entonces la relación con la realidad por el lado de los principios por la relación con la realidad por el lado de la experiencia, ya que si la experiencia no interviniera en la demostración, las suposiciones de la física cartesiana podrían ser sólo imaginarias y la física sería sólo una sintaxis del “como si”. Se puede entonces afirmar que la relación hipótesis-experiencia traduce, en física, la cuestión filosófica de la relación entre lo posible y lo real.

Tomada a la vez como sintaxis del mundo y como semántica del mundo, la física cartesiana aparece como la distancia entre lo posible – la sintaxis– y lo real –la semántica. Y, así, el carácter más notable de esta física es que la lógica de la necesidad es a la vez una lógica de lo posible y una lógica de lo verosímil. Es por medio de una *lógica de la necesidad* como la sintaxis del mundo explica los efectos que son deducidos de las ideas “*mentibus nostris ingentiae*” de extensión y de Dios. Y, porque los efectos son deducidos necesariamente de esos principios *a priori*, tenemos una *certeza absoluta* comparable a la de los geómetras. Tenemos “una certeza más que moral... cuando pensamos que no es de ninguna manera posible que la cosa sea de otro modo que como la juzgamos. Y está fundada en un principio de metafísica muy asegurado, a saber, que Dios siendo soberanamente bueno y la fuente de toda verdad, puesto que es él quien nos creó, es seguro que la potencia o facultad que nos dio para distinguir lo verdadero de lo falso no se equivoca para nada cuando la usamos bien –y que nos muestra evidentemente que una cosa es verdadera”³⁵. Pero para tener una certeza tal, no es suficiente con que los principios sean evidentes y que las consecuencias sacadas estén fundadas en la evidencia de las matemáticas; es preciso que “lo que de este modo deduzco de ellos concuerde exactamente con

las experiencias”³⁶. La “explicación” de los efectos por medio de las causas, o más precisamente la “explicación” de los efectos por medio de *suposiciones* que juegan el papel de causas, sólo es una *lógica de lo verosímil* mientras que las cosas deducidas no sean “enteramente conformes a las experiencias”³⁷. Por esta razón, lo que Descartes escribe en su física debe ser tomado solamente como hipótesis, como suposiciones, que pueden no ser exactamente verdaderas: “Y lejos de querer que se crean todas las cosas que escribo, incluso pretendo proponer aquí algunas que creo absolutamente falsas”. En el nivel de la ciencia efectiva, regresamos en efecto a las hipótesis, a las suposiciones, y no seguimos ya necesariamente lo real: lo re-encontramos y lo reconstruimos. Tal es la génesis del mundo físico a partir de sus elementos que va en contra de las enseñanzas de la Biblia³⁸. De hecho, Descartes siempre admitió que la demostración por medio de la cual explicamos los fenómenos naturales, no es necesariamente conforme a la manera cómo las cosas efectivamente se produjeron. La estructura misma de la exposición de la filosofía cartesiana, los *Principes de la philosophie*, muestra en efecto que “el mundo visible” (III), y “la tierra” (IV), no son deducidos de los “Principios de las cosas materiales” (II), como lo pretende el artículo 64 de la segunda parte.

En tanto que mecanicismo, la física de Descartes simula la realidad por medio de hipótesis que pueden ser falsas. Pero lo que le impide ser puramente imaginaria, como la de la escolástica, es que reencuentra la realidad gracias a la experiencia que viene a interpretar el discurso de lo posible de la sintaxis del mundo. Que un mismo principio explique varios efectos no convierte a la física cartesiana en una “falsa ciencia” donde todo ocurre “como si” las explicaciones fueran verdaderas aun cuando ellas son falsas. Pues si las hipótesis no son ni verdaderas, ni falsas, si las suposiciones son unas *ficciones*, puesto que no son más que unos sistemas racionales posibles, ellas son también unas *ficciones reales* en la medida en que incluso si no son verdaderas en sí mismas, lo son a nivel de los resultados gracias a su adecuación con la experiencia. Además de la utilidad que es el objetivo último de la ciencia, la física resulta ser entonces una verdadera ciencia donde los efectos prueban las causas y donde lo que importa es tanto la prueba, el cómo, como la explicación, el *dióti* de Aristóteles. Ciertamente, se podrá objetar que

esta prueba por medio de los efectos no nos da una certeza absoluta. Pero debemos procurar en verdad comprender lo que Descartes entiende por certeza moral o verosimilitud.

Primero, incapaz de relacionar los efectos con las causas metafísicas de las que dependen, Descartes entendió que su física no podía pretender ser deductiva *a priori*. La lógica de lo verosímil es entonces el signo de la ausencia de *Le Monde*. Luego, la “fábula” del Mundo es la estrategia de un filósofo excesivamente inclinado hacia la prudencia. Preocupado por evitar la suerte corrida por Galileo, Descartes toma prestado de los astrónomos su método y disfraza su física en una “fábula” que tiene la doble ventaja de satisfacerlo y de no chocar a los teólogos. La “fábula” es entonces un procedimiento defensivo. En efecto, sabemos que aun si *Le Monde* hubiera sido publicado la física cartesiana exigiría una semántica del mundo si pretende alcanzar lo real. Sabemos, por otra parte, que si Descartes recurre al subterfugio que consiste en presentar las leyes de su mundo como si fueran las de un mundo imaginario, está convencido de no engañar a nadie, pues, escribe respecto a su *Monde*: “quiero envolver una parte de él en la invención de una fábula, a través de la cual *espero que la verdad no dejará de parecer suficiente*”³⁹. Denissoff tiene entonces toda la razón cuando ve en esta invención de una fábula “un reconocimiento formal de cierto carácter facticio en la presentación de su obra y una invitación a despejar de él el fondo científico de las sutilezas de forma que ella reviste”. La “fábula” del Mundo es efectivamente una ficción retórica. Permite instruir gustando, hablar libremente protegiendo al mismo tiempo, si es necesario, de los ataques de los científicos y de los teólogos. Llamarse narrador de ficciones, es un modo de hacerse oír mejor y de insistir en la originalidad del discurso que se presenta. Pero ya no podemos seguir a Denissoff cuando escribe a propósito de las *Méditations métaphysiques* y de los *Principes*: “Observemos de paso, que continúa allí fingiendo ligar sus leyes físicas con principios metafísicos, pues no mencionar a Dios en la Ciencia, en su época, sería ser considerado como ateo; ahora, él realmente pretende, como en el *Discours*, ponerse a salvo de un reproche tal”⁴⁰. Pues, si la razón excediendo a la naturaleza, la experiencia sola puede decidir en física respecto a la verdad de un sistema racional excluyendo una pluralidad de otros sistemas racionales igualmente posible, el paso

de lo posible, posible que Descartes relaciona con una lógica creada, a lo real se apoya en el principio teológico de la *veracidad divina*. Le incumbe entonces al metafísico mostrar que al no ser engañador Dios, lo real sí corresponde a nuestras ideas distintas y elevar así la certidumbre moral de la física a la certidumbre metafísica.

NOTAS

1. *Le Monde*, cap. VI, A.T., XI, 36-37. “El término naturaleza significa: 1) Dios mismo considerado como autor de las leyes que siguen las cosas y como fuente inmutable de la eficacia que les confiere su acción conservadora... en este sentido, la naturaleza, como Dios, es inmutable, al ser la acción de Dios mismo. 2) la materia creada por Dios, con su figura, su movimiento y las leyes que resultan necesariamente sólo de su conservación inmutable por parte de Dios. En este sentido, la naturaleza es el lugar de cambios continuos, aunque se efectúa de conformidad con las leyes inmutables que su legislador estableció”, E. Gilson, *R. Descartes. Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*, París, Vrin, 1976, p.373.
2. *Principes*, IV, art. 203, A.,T., IX-2, 321.
3. N.Grimaldi, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, París, Vrin, 1978, p. 157.
4. La expresión “sintaxis del mundo” es de N. Grimaldi, *op.cit.*, pp.90; 171-173; 176-177. Agregamos la expresión “semántica del Mundo”. No tomamos ninguna de las dos expresiones en el sentido ultra formalista que tienen, por ejemplo, para Carnap.
5. *Le Monde*, cap. VII, A.T., XI, 47.
6. Acerca de los textos relativos a la doctrina de las verdades eternas creadas, véase en este libro “La pregunta por el fundamento”, nota 21.
7. “...scientiam athei... non esse immutabilem et certam...”, *Vae Resp.* A.T., VII, 428.
8. *Discours*, VI, A.T., VI, 64. Véase también *Principes*, I, art. 24, A.T., IX-2, 35-36.
9. *Ibid.* II, art. 64, A.T., IX-2, 101-102.
10. *Le Monde*, cap. VI, A.T., XI, 34. Véase también *Principes*, II, art. 23, A.T., IX-2, 75.
11. *Le Monde*, cap. VII, A.T., XI, 46.
12. “Después de haber examinado la naturaleza del movimiento, debemos considerar su causa, y ya que puede ser tomada de dos maneras, comenzamos por la primera y más universal, la cual produce generalmente todos los movimientos que hay en el mundo; consideramos después la otra, la cual hace que cada parte de la materia lo adquiera, si no lo tenía anteriormente. Respecto a la primera, me parece que es evidente que no es sino Dios quien, en su *omnipotencia*, creó la materia con el movimiento y el reposo, y quien conserva ahora en el universo, por medio de su concurso ordinario, tanto reposo y movimiento como puso en él al crearlo... Conocemos también que es una perfección en Dios, no solamente porque él es inmutable en su naturaleza, sino también porque obra de una manera que nunca cambia... Por el hecho de que Dios no está sometido a cambiar y de que *siempre actúa del mismo modo*, podemos llegar al conocimiento de algunas reglas que llamo las leyes de la naturaleza, y que son las causas secundarias de los diversos movimientos que observamos en todos los cuerpos;...”, *Principes*,

- II, art. 36-37, A.T., IX-2, 83-84. Conviene precisar lo que es para Descartes una causa secundaria: “Lo que Dios produce y conserva, casi sin interrupción, como causa primera, directa, son las cualidades de la materia y las leyes de su movimiento; lo que produce, sin conservarlos, como causa secundaria, son los estados sucesivos de la materia. Causa secundaria significa: acción conforme a las cualidades de la materia y a las leyes de su movimiento establecidas con la creación”, Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, TEL, 1978, pp. 438-439. La “causa secundaria” no remite a una realidad sustancial permanente que se interpondría entre la acción de Dios y el estado actual de cada ser.
13. *Le Monde*, cap. VII, A.T., XI, 38, 9-21 y *Principes*, II, art. 37, A.T., IX-2, 84-85.
 14. *Le Monde*, cap. VII, A.T., XI, 41 y ss. y *Principes* II, art. 40, A.T., IX-2, 86-87. Notemos que la segunda ley de la naturaleza de *Le Monde* es la tercera de los *Principes*.
 15. *Le Monde*, cap. VII, A.T., XI, y *Principes* II, art. 39, A.T., IX-2, 85-86. Notemos que la tercera ley de la naturaleza de *Le Monde* es la segunda de los *Principes*. Sobre la infinitud de Dios como fundamento de la física, véase *Principes*, III, art. 1, A.T., IX-2, 103.
 16. *Le Monde*, cap. VII, A.T., XI, 47. Sobre el problema de la naturaleza de la relación que, en el pensamiento filosófico de Descartes, une la física a la metafísica, véase J-P. Margot, “La critique cartésienne des formes substantielles” in, *Carrefour*, Ottawa, Nov. 1983, vol.5, No. 2, pp. 40-46.
 17. Al preguntarse si la física de Descartes es positiva o deductiva, E. Denissoff denuncia la “paradoja de un Descartes fuertemente atado al método deductivo y que pasa al mismo tiempo por un atento observador de la naturaleza” (p.39). Según él, “el verdadero problema no consiste en buscar cómo Descartes, supuestamente partidario de la física deductiva, se dedica a investigaciones de carácter positivo, sino en cómo ocurre que al hablar de su método, un hombre de ciencia como él pueda dejar creer que es esclavo del saber deductivo” (p.40), en *Descartes, premier théoricien de la physique mathématique*, Louvain - Paris, Publications universitaires de Louvain - ediciones B. Nauwelaerts, 1970. Aunque muy instructivo en cuanto al papel de la experiencia en la física cartesiana, este libro tiende a olvidar, incluso a negar, el papel no menos fundamental de la metafísica en esta física. Respecto al papel de la *experiencia* en el sistema de un Descartes interpretado como un “scientist”, véase Desmond M. Clarke, *Descartes' philosophy of science*, The Pennsylvania State University Press, 1982.
 18. *Ibid.*, A.T., VI, 63, 18-30. Para las experiencias “más raras y estudiadas”, véase *Principes*, prefacio, A.T., IX-2, 20, 10-12: algunas experiencias particulares que “jamás se encontrarán por azar, y deben ser buscadas con cuidado”. Respecto a los diferentes sentidos del término experiencia, véase. E. Gilson, *R. Descartes, op.cit.*, pp. 451-452, quien distingue tres sentidos estrechamente emparentados: 1) la comprobación empírica de los hechos que la física tiene como objeto explicar; 2) la comprobación del acuerdo que se establece entre la observación de los fenómenos y los movimientos sucesivos de la deducción; 3) la experiencia concebida de una manera análoga a la experiencia crucial de Bacon, “con esta diferencia, no obstante, que la *Instantia crucis* baconiana tiene más

bien como objeto discernir la causa en medio de la complejidad de los hechos dados, mientras que la experiencia invocada por Descartes tiene como objeto zanjar el debate entre dos deducciones *a priori* igualmente posibles, y sólo una de las cuales concuerda con los hechos” *ibid.*, pp. 456-457.

19. *Discours* VI, A.T., VI, 63, 31-64, 5. La sexta parte del *Discours* fue pensada originalmente para servir de “prefacio” a la *Dioptrique* y a los *Météores*: a *Huygens*, 10. de noviembre de 1635, A.T., I, 330. *Le Monde* es el escrito terminado “tres años” antes que los *Essais*, y Descartes afirma haber renunciado a su publicación a causa de la condena de Galileo.

Comentando el Pasaje del *Discours*, VI, A.T., 63, 18-65, 17, respecto al orden seguido en *Le Monde*, E. Denissoff escribe: “Tan extraño como puede parecer, ninguno de los comentadores, sin excepción, se da cuenta de que Descartes anuncia aquí que va a describirnos la sucesión de sus trabajos, en la cual la redacción del “*Traité de la Lumière*” precede a la de la *Dioptrique* y de los *Météores*... Para Descartes no se trata “de hacer salir al universo de los principios, por medio de la deducción”, como lo pretenden los comentadores, sino simplemente de dar la lista de las materias tratadas en su obra”, *op.cit.*, pp. 65 y 71.

20. *Discours*, VI, A.T., VI, 64, 21.

21. *Ibid.*, 64, 27-65, 5.

22. Las *Regulae* distingue la experiencia que es a menudo engañadora (*Règle* II, A.T.,X., 365) y la experiencia que no podría ser engañadora (*Règle* XII, A.T.,X., 422-425).

En conformidad con el privilegio que le concede al orden de las razones, M. Gueroult escribe: “De este modo, la filosofía se desarrolla como una geometría que deriva su certeza del encadenamiento interno de sus razones, sin ninguna referencia a la realidad exterior. Invocar a la experiencia “de acuerdo al uso común” contra tal o cual razón de la cadena está tan desprovisto de sentido como querer refutar las verdades demostradas de la geometría en nombre de la experiencia”, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, vol. I, p. 22. Tomando una posición radicalmente opuesta a la de Denissoff, Gueroult escribe: “Lo que opone Descartes a la ciencia experimental, es que él no extrae de la experiencia misma, sino *a priori* de las matemáticas, los principios que deben servir para explicarla. La experiencia puede servir para verificar las hipótesis, no para sugerirlas. Por esto, la experiencia tiene un papel discriminatorio respecto a los diversos principios que la razón facilita y entre los cuales Dios escogió para realizar ese universo más bien que otro (*Principes*, III, art. 46). Es, por otra parte, este origen racional y matemático de los principios lo que opone a Descartes y a la ciencia escolástica, la cual se apoya en la ciencia vulgar (*Principes*, II, art.37), en virtud del principio según el cual “del ser al conocer la consecuencia es buena”, *loc.cit.*, nota 23. Aunque aclaradora, la comparación que Gueroult establece entre la subordinación de la experiencia a la razón en Descartes, y el nuevo vector epistemológico que “va con seguridad de lo racional a lo real y no a la inversa, de la realidad a lo general, como lo profesaban todos los filósofos desde Aristóteles hasta Bacon” (G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., p. 8) nos parece un tanto excesiva. Pues, si bien es cierto que ese nuevo

- vector es realmente el indicio del “progreso científico”, conviene no olvidar que la epistemología bachelardiana pretende ser una epistemología “no cartesiana” (*Le nouvel esprit scientifique*, cap. VI). Es cierto, sin embargo, que el trabajo de M. Vadée, *G. Bachelard, ou le nouvel idéalisme épistémologique*, Paris, édit., sociales, 1975, supo mostrar que toda la obra de Bachelard está impregnada de temas cartesianos idealistas.
23. N. Grimaldi, *op.cit.*, p. 170.
 24. *Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1953, p. 3.
 25. *Carta al Padre Vatier, 22 de febrero de 1638*, A.T., I, 563. Las cursivas de “suposiciones” son nuestras. Véase también la *Carta a Mersenne, 27 de mayo de 1638*. A.T., II, 134-153.
 26. A.T., I, 563-564.
 27. *Discours*, VI, A.T., VI, 76, 11-26.
 28. A.T., I, 538.
 29. *Carta a Morin del 13 de julio de 1638*, A.T., II, 196-198.
 30. *Dioptrique*, disc. 1o., A.T., VI, 81, *Principes*, III, 15: Título del artículo: “Que se pueden usar diversas hipótesis para explicar los fenómenos de los planetas”; conclusión: “con este fin los astrónomos inventaron tres diferentes hipótesis, o suposiciones, que solamente intentaron volver adecuadas para explicar todos los fenómenos, sin detenerse particularmente para examinar si en eso eran conformes con la verdad”, *Principes*, III, 19: “Propondré aquí la hipótesis que me parece la más sencilla de todas y la más cómoda, tanto para conocer los fenómenos como para buscar sus causas naturales. Y, no obstante, advierto que no pretendo que sea recibida como enteramente conforme con la verdad, sino solamente como una hipótesis que puede ser falsa”.
 31. *A Morin, 13 de julio de 1638*, A.T., II, 198.
 32. A.T., II, 141-143.
 33. *A Morin, 13 de julio de 1638*, A.T., II, 198. Las cursivas son nuestras.
 34. *Le Monde*, cap. VII, A.T., IX, 43.
 35. *Principes*, IV, 206.
 36. *Ibid.*, III, 43.
 37. *Ibid.*, III, 44.
 38. *Ibid.*, III, 45.
 39. *Ibid.*, III, 45.
 40. E. Denissoff, *op. cit.*, p. 48.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

UNA ONTOLOGÍA DE LO INCOMPREENSIBLE

La doctrina de las verdades eternas abre una brecha en la unidad y la autosuficiencia del saber moderno modelado sobre las matemáticas. Al estar también sujetas las verdades eternas al acto creador de un *Deus omnipotens*, la tesis cartesiana de las verdades eternas interviene como el descubrimiento de otro fundamento del saber. Por cierto, al depositar las verdades eternas en nuestras almas, Dios se hace conocer, pero “no podemos comprender la grandeza de Dios, aunque la conozcamos... su potencia es incomprensible; y generalmente podemos asegurar que Dios puede hacer lo que podemos comprender, pero no que no puede hacer lo que no podemos comprender;...”. La consecuencia es fundamental: la evidencia sólo lo es en la medida en que conozcamos la incomprensibilidad de Dios.

Al hacer leyes que instituyó en la naturaleza, ideas “*mentibus nostris ingenitae*”, Dios funda a la vez la racionalidad del mundo y la

racionalidad de nuestras razones, pues el Dios que crea las verdades eternas y las deposita en nuestros espíritus es el mismo que ese “Dios que lo puede todo, y por quien fui creado y producido tal como soy”. Frente a la incomprensibilidad de la omnipotencia divina nace entonces el problema de saber si lo que es evidente para la criatura finita lo es también para su Creador. Las figuras del Dios engañador y del genio maligno responden a esa duda sobre el fundamento metafísico de la verdad modelada conforme a la ciencia matemática de las *Regulae*. Al generalizar, en la *Primera meditación*, la crítica del fundamento sensible del conocimiento con la posibilidad de la locura y del sueño, Descartes suscita la hipótesis de una naturaleza humana intrínsecamente viciada. Pero al forjar la *ficción* de un “*genius malignus*” cuya “*malitia*” se ve provisionalmente reforzada por el argumento teológico del nominalismo del siglo xiv de la omnipotencia divina, Descartes advierte también que el problema de la verdad y el error pondrá necesariamente en tela de juicio la naturaleza de mi espíritu y de su origen. El espíritu que *quiso* la duda metódica obedece a una exigencia que sobrepasa la crítica clásica del conocimiento, y esta exigencia recae sobre el espíritu mismo, el cual se vuelve, a su vez, una razón metafísica para dudar. Si su experiencia “escéptica” lleva a Descartes a dudar de la evidencia, lo conduce también a *pensar lo impensable*. Descartes encuentra la manera de poner en duda la evidencia sin dudar de la evidencia al forjar la ficción de un revés total de nuestra conciencia lógica, ficción que toma la forma de un engaño divino y amenaza al pensamiento con el error y la ilusión. La duda, entonces, no nace de la evidencia, sino de los límites inherentes a la finitud de la razón humana.

El asunto de la veracidad divina no se plantea si las verdades son eternas, puesto que son la sustancia misma de Dios. Es sólo en la medida en que la verdad es una criatura como la hipótesis del engaño divino se vuelve inteligible. Si Dios no es el creador de las verdades, toda verdad es verdadera tanto para él como para mí y no tengo ninguna necesidad de una garantía; el principio de mi racionalidad es el principio de la racionalidad divina, es decir, el mismo Dios, quien es la verdad. Al contrario, si la verdad depende de Dios, si Dios plantea libremente tanto el orden de las esencias como el orden de las existencias, debo saber cuál es el alcance de este acto libre de creación, y toda la metafísica se ve subterrida por la búsqueda de un criterio

de veracidad que pueda garantizar la racionalidad de mis razones. Saliendo a la búsqueda de un criterio de verdad, de un fundamento firme y estable para las ciencias, Descartes descubre en el acto creador de las verdades eternas el misterio del trasfondo ontológico que supone, la potencia absoluta de Dios.

Dios engañador y genio maligno no tienen ningún sentido en metafísicas como las de San Agustín, Santo Tomás, Malebranche o Leibniz: “...*Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suae bonitatis, neque ratione suae veritatis; quia in intellectu eius non potest esse falsitas aliqua*”¹. No podría haber un error en el intelecto divino; Dios es la verdad, y nuestras verdades son eternas en la medida en que están en la sustancia inteligible de Dios. “Aquí y allá, claro está, Dios es fuente de verdad; en la teología clásica, lo es como entendimiento; en la teología cartesiana, lo es como *voluntad*. Tanto en el segundo caso como en el primero, el que el entendimiento de Dios coincide con su voluntad no atenúa la diferencia, puesto que la coincidencia lleva a consecuencias opuestas. Ahora bien, no nos preguntamos si un entendimiento es o no veraz: *la veracidad incluye una intención que le incumbe a la voluntad; pero es normal cuestionarla cuando lo verdadero está a merced de la buena voluntad*”². Puesto que un entendimiento divino necesariamente es veraz, sólo cuando Dios es tomado como voluntad puede plantearse el problema del engaño divino.

Porque hace depender nuestra conciencia lógica (el código, es decir, la certeza matemática) de un Dios cuya omnipotencia es incomprendible, la doctrina de la creación de las verdades eternas determina el punto de partida de las *Meditaciones metafísicas*; inaugura el pensamiento metafísico del fundamento. En efecto, en la medida en que las verdades matemáticas, las cuales estructuran lo sensible y constituyen su inteligibilidad, también son creadas, la doctrina de la creación de las verdades eternas inaugura un cuestionamiento del fundamento inteligible del mundo. Este cuestionamiento es asumido por Descartes en la *Primera meditación* cuando su duda se encuentra con su ciencia, pues qué quiere decir “comenzar todo de nuevo desde los fundamentos” si no es cuestionar los fundamentos de la ciencia cartesiana. “La certeza misma de las demostraciones geométricas depende del conocimiento de un Dios”³. Si lo sensible es codificado por las verdades matemáticas, si lo que, en el sueño, resiste a la duda

son las “*res simplicissimae*”, Descartes ahora va a poner en duda lo sensible abordando las condiciones mismas de la racionalidad de lo sensible. No obstante, *racionalmente* nada me permite dudar de las evidencias que hacen posible la racionalidad de nuestras razones: “pues, ya sea que vele o duerma, dos y tres sumados formarán siempre el número cinco, y el cuadrado no tendrá nunca más de cuatro lados; y no me parece posible que de verdades tan aparentes se pueda sospechar alguna falsedad o incertidumbre”⁴. De ahí la decisión ir - racional, de una racionalidad diferente, porque propiamente *impensable* de Descartes: puesto que no existe ninguna razón para poner en duda la razón, esa duda equivale a pensar lo impensable y no me queda entonces más que *poner en duda la razón por medio de la sinrazón*. Esta puesta en duda de la razón es hecha posible por la presencia en “mi espíritu (de) cierta opinión de que hay un Dios que lo puede todo, y por quien fuí creado y producido tal como soy”⁵, *vetus opinio* del Dios nominalista que, provisionalmente, Descartes va a suponer engañador con el fin de verificar la consistencia de la racionalidad del mundo, ya que ésta es codificada por las certezas matemáticas, y la consistencia de nuestra racionalidad, puesto que la racionalidad humana sigue el modelo de las matemáticas.

El caso de la intervención directa de Dios “*in mente*” es la expresión suprema de su omnipotencia y por tanto de su potencia de engañar, la cual no es más que un aspecto del problema más vasto de las relaciones entre Dios, los ángeles y los demonios, por una parte, y el mundo de las criaturas con sus leyes, por otra. En la perspectiva de la *potentia Dei absoluta*, “El engaño divino aparece como un caso particular de la iniciativa de un Dios que actúa por fuera y contra las leyes lógicas, físicas, éticas que presuntamente fueron teorizadas por la razón humana. Y, si la mayor parte de los teólogos preferían reservarle al demonio la función de engañar por excelencia, el mérito de haberle devuelto ese poder a Dios corresponde a los teólogos occamistas: incluso si para él *fallere* y *decipere* está depurado de toda malicia, vieron claramente que el riesgo de una existencia en un universo falsificado constituye la condición propia del hombre en un mundo suspendido de la voluntad insondable de Dios”⁶. Sabemos que el Dios engañador y el genio maligno evocan figuras dotadas de una realidad precisa que ocupan un lugar bien definido en un universo jerárquicamente ordenado y que, en la medida en que son superiores

al hombre, pueden intervenir en las operaciones cognitivas de este último. Por ello, el hecho de que estas figuras sean utilizadas por Descartes como hipótesis con el fin de volver más radical la duda y de garantizar su mantenimiento no quiere decir que son puramente artificiales o que se trata, como se dijo del “genio”, de seres fantásticos o míticos. Al sustituirle al universo jerárquicamente ordenado de la escolástica –es decir, ordenado de acuerdo con el *genus entis* y las categorías (supuestos ontológicos de la ciencia aristotélica)– un *Mundo* uniforme y homogéneo reducido a la extensión y al movimiento, Descartes ciertamente abandona los seres intermediarios⁷. No obstante, aunque haya perdido toda realidad ontológica, el *genius* es conservado por Descartes quien, apoyándose en el horizonte teológico en el cual se despliega y al cual convierte en una figura familiar, le da el estatuto de una *ficción estrictamente metodológica*. Al volver al *Deus qui potest omnia* el argumento decisivo de su duda hiperbólica, Descartes ya no puede contentarse con afirmar la existencia de Dios para salir de la duda; debe probar que Dios no puede engañarme, pues un Dios “*deceptor*” le quitaría al hombre toda posibilidad de alcanzar la evidencia y volvería entonces vana la empresa que consiste en “establecer algo firme y constante en las ciencias”. Sólo la indeterminación provisional de los conceptos de omnipotencia y de malignidad podía entonces permitir, por el momento de una duda, conciliar lo inconciliable, pensar lo impensable. Pero esta misma conciliación es requerida por el carácter hiperbólico de la duda. Aunque contradictorios bajo el registro de los atributos divinos, aunque diferentes bajo el registro de su función y de su valor operatorio, Dios engañador y genio maligno son conjuntamente necesarios. En efecto, en un universo sometido a la arbitrariedad de un Creador omnipotente que establece la racionalidad del mundo al mismo tiempo que deposita su código en nuestras almas, existe siempre la posibilidad de una interrogación radical sobre la consistencia y la verdad del orden humano al cual puede sustituirse otro orden de causalidad superior. Pero “una duda total sólo puede ser trascendente a la razón con el fin de que la razón misma sea puesta en duda. Invocar el misterio de la creación es buscar en el seno de la más alta razón el principio de la irracionalidad más radical; arriesgo equivocarme si supongo que Dios me engaña y mi duda será dudosa. Es necesario que mi voluntad se libere brutalmente y decrete arbitrariamente el mundo al revés”⁸.

Pura *ficción metodológica* que mi voluntad somete al examen del entendimiento, el genio maligno está, por el momento de una duda, más allá de lo racional y de lo razonable. Reforzada provisionalmente por la potencia sin límites del Dios nominalista de la “*vetus opinio*”, la malignidad del genio puede entonces darle a la *hipótesis metafísica y para nada ficticia* del “*Deus qui potest omnia*” la radicalidad necesaria para llevar a bien una duda que, a causa de la cesura instaurada por la doctrina de la creación de las verdades eternas, debe alcanzar el fundamento mismo de la racionalidad, el “verdadero Dios”, y garantizar de esta manera la evidencia establecida de acuerdo con la ciencia de las *Regulae*. Al legitimar la racionalidad de nuestras razones, Descartes legitima también la racionalidad de su Mundo.

Por medio de la duda metódica, Descartes forja la ficción de un Dios (engañador) que trastoca nuestra conciencia lógica. Pero, en el momento en que el poder-dudar indica la potencia del pensamiento, a saber el hecho de que el pensamiento, *razonable o no*, resiste a los ataques del genio maligno, el hombre descubre que para mantener su actualidad frente a la sucesión discontinua de los instantes, el pensamiento necesita a Dios para garantizar su certeza, es decir, su ejercicio temporal. Es entonces por el intermedio de un pensamiento capaz de forjar la *ficción* de un Dios engañador como me descubro finito. Y ese poder-dudar que inicialmente Descartes había definido como el poder del sujeto pensante aparece ahora como el signo de la finitud humana. Descartes fundamenta esta afirmación, y su fundamentación merece, aún hoy, ser meditada. Ésta surge del hecho de que el poder-dudar muestra que hay que interrogarse respecto al sentido de la metafísica cartesiana desde la perspectiva de Dios, pues la metafísica cartesiana no significa para nada conferir una preeminencia al “yo” consciente de sí, sino que Dios es planteado allí como el verdadero sujeto que determina y sostiene al mundo en su totalidad, incluso al hombre⁹. La ley de la metafísica cartesiana consiste en aprehender la subjetividad y conservar su tensión interna con la trascendencia. Cuando descubro el infinito en mí, sé que soy un ser finito, y es aquí donde la duda metódica adquiere toda su dimensión. De signo de la potencia del pensamiento humano, el poder-dudar se transforma en un camino (*ódos*) metodológico necesario que nos permite comprender que el hombre no puede existir sin Dios o, en otros términos, que en cuanto que *res cogitans* el hombre debe presuponer a Dios, es decir,

un orden racional en el mundo. Si observamos al comienzo de la metafísica moderna una tendencia a ubicar al hombre en el primer plano, no es para disminuir la potencia de Dios, sino más bien para destacar que encima de esta subjetividad existe un Dios, filosófico, por cierto, que limita y mide el ejercicio del pensamiento. Pues si la subjetividad humana es la condición del conocimiento de los seres mundanos, *es epistemológicamente impotente respecto a sí misma*.

NOTAS

1. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 1a, q.17, art.4, ad tertium:”...nada hay que se oponga a Dios en sí mismo, ya se considere su bondad o su verdad, porque en el entendimiento divino no cabe falsedad alguna”.
2. H.Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1978, p.259. Las cursivas son nuestras.
3. *Abrégé des six méditations*, A.T., IX-1,11: “...la certitude même des démonstrations géométriques dépend de la connaissance d’un Dieu”.
4. *Méditation première*, A.T., IX-I, 16.
5. *Loc.cit.*
6. Tullio Gregory, “La tromperie divine”, Spoleto, *Studi Medievali*, 1982, p.527.
7. Véase Jean-Paul Margot, “La critique cartésienne des formes substantielles” in, *Carrefour*, Ottawa, Novembre 1983, Volume 5, Numéro 2, pp. 40-46.
8. H.Gouhier, *Descartes*, Paris, Vrin, 1973, p.151.
9. Véase Walter Schultz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, G. Neske, 1957 (*El dios de la metafísica moderna*, México/Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1961).

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO. N., *Guglielmo di Ockham*, Lanciano, G.Carraba, 1931.
- Agustín de Hipona, San, *La ciudad de Dios*, XI, 26, edición bilingüe, traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, 2 vol., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.
- ALLARD. J. L., *Le mathématisme de Descartes*, Ottawa, éd. de l'Université d'Ottawa, 1963.
- ALQUIÉ. F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1950.
- Idem., "La démarche métaphysique de Descartes", *Revue des sciences humaines*, Nouvelle série, Fasc. 61, janvier-mars, 1951.
- ARISTOTE, *Physique*, Paris, Budé, 1961, 2 vol., traducción de H.Carteron.
- IDEM., *La métaphysique*, Paris, Vrin, 1964, 2 vol., traducción de J.Tricot.
- IDEM., *De l'âme*, Paris, Vrin, 1965, traducción de J.Tricot.
- IDEM., *Ethique à Nicomaque*, Louvain/Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1970, 4 vols., traducción de R.A.Gauthier y J.Y.Jolyf.
- IDEM., *Topiques*, Paris, Vrin, 1946, traducción de J.Tricot.
- IDEM., *Premiers Analytiques*, Paris, Vrin, 1947, traducción de J.Tricot.
- IDEM., *Seconds Analytiques*, Paris, Vrin, 1947, traducción de J.Tricot.
- Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W.D.Ross, Oxford, Clarendon Press, 1975, 2 vol.
- ARMOGATHE. J. R., "Bulletin cartésien III", *Archives de philosophie*, 1973, vol. 36, cuaderno 3.
- IDEM., "Bulletin cartésien V", *Archives de philosophie*, 1976, vol. 39, cuaderno 3.
- ARNAUD ET NICOLE, *La logique ou l'art de penser*, Paris, Flammarion, 1978.
- BACHELARD.G., *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- BAUDRY. L., *Le Tractatus de Principiis Theologiae attribué à G. d'Occam*, Paris, Vrin, 1936.
- BECK. L. J., *The metaphysics of Descartes: A study of the Meditations*, Oxford, Oxford University Press, 1965.
- IDEM., *The method of Descartes*, Oxford, Clarendon, 1970.
- BELAVAL. Y., *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard-Tel, 1978.
- BOEHNER. P., "The Notitia Intuitiva of Non-Existents according to William Ockham", *Traditio*, 1943, vol.I.
- IDEM., "In propria causa", *Franciscan studies*, 1945, vol. 5.
- BOUTROUX. E., *Des vérités éternelles chez Descartes*, Paris, Alcan, 1927.
- BURT.T. E. A., *The metaphysical foundations of modern science*, N.J., Humanities Press, Atlantic Highlands, 1980.
- CATON. C., *The origin of subjectivity*, New Haven/London, Yale university press, 1973.
- IDEM., "The Theological Import of Cartesian Doubt", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 1, No. 4, 1970.
- CAVAILLÉ.J-P., *Descartes. La fable du monde*, Paris, Vrin, 1991.
- CHAUNU. P., *Le temps des réformes*, Bruxelles, éd. Complexes, 1984, 2 vol.
- CHENU. M. D., *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1975.
- CLARKE. D. M., *Descartes' Philosophy of Science*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1982.

- CURLEY. E. M., *Descartes against the skeptics*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- DEMPF. A., *La concepción del mundo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1958.
- DENISSOFF. E., *Descartes premier théoricien de la physique mathématique*, Louvain, Nauwelaerts, 1970.
- Oeuvres de Descartes* publiées par C.Adam & P.Tannery (12 vol., Paris, 1897-1909), Nouvelle présentation, en co-édition avec le centre national de la recherche scientifique, Paris, Vrin, 1974-1983, 13 vol.
- Descartes. Oeuvres philosophiques*, éd. F.Alquié, Paris, Garnier, 1963-1973, 3 vol.
- DESCARTES. R., *Règles Utiles et Claires pour la direction de l'Esprit en la Recherche de la Vérité*, traducción selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle par J. L. Marion, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977.
- DESCARTES, *Cahiers de Royaumont*, Paris, Éd. de minuit, 1957.
- DILTHEY. W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, Fondo de cultura económica, 1947.
- DUBARLE. D., "Dialectique et ontologie chez Platon" en, *Aspects de la dialectique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956.
- IDEM., "Épistémologie et cosmologie" en, *Idée de monde et philosophie de la nature*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
- DUNS SCOTUS, *Philosophical Writings*, New York, Bobbs-Merrill, 1980, translated by A.Wolter.
- ECO. U., *El nombre de la rosa*, Bogotá, Círculo de lectores, 1984.
- IDEM., *Apostillas a El nombre de la rosa*, Análisis, 1984.
- FAUCON DE BOYLESVE. F., *Être et savoir. Étude du fondement de l'intelligibilité dans la pensée médiévale*, Paris, Vrin, 1985.
- FRANKFURT. H., *Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes' Meditations*, New York, Bobbs-Merrill, 1970.
- IDEM., "Descartes on Eternal Truths", *The philosophical review*, vol. 37, No. 1, 1977.
- GADAMER. H. G., "Sobre lo divino en el pensamiento antiguo de los griegos" en, *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1970, vol. I.
- GAUCHET. M., *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
- GILSON. E., *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, 1982.
- IDEM., *Index scolastico-cartésien*, Paris, Vrin, 1979.
- IDEM., *R.Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Paris, Vrin, 1976.
- IDEM., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1975.
- IDEM., *The Unity of Philosophical Experience*, New York, Scribner, 1952.
- IDEM., *God and Philosophy*, New Haven & London, Yale university press, 1979.
- IDEM., *Le thomisme*, Paris, Vrin, 1979.
- IDEM., *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1962.
- IDEM., *Being and some Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of medieval studies, 1952.
- GLUCKSMANN. A., *Descartes c'est la France*, Paris, Flammarion, 1987.
- GOUHIER. E., *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1972.
- IDEM., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1978.
- IDEM., *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1979.
- IDEM., *L'anti-humanisme au XVIIème siècle*, Paris, Vrin,
- IDEM., *Descartes. Essais sur le "Discours de la méthode", la métaphysique et la*

morale, Paris, Vrin, 1973.

GREGORY. T., "Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditatione di Descartes", Firenze, G.C. Sansoni, *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. 53, No. 4, 1974.

IDEM., "La tromperie divine", Spoleto, *Studi Medievali*, vol. 23, 1982.

GRIMALDI. N., *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1978.

GUEROULT. M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, 2 vol.

HEGEL. G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Verlag Philipp Reclam Jun., 1971, Dritter Band.

IDEM., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, Fondo de cultura económica, 1977, vol. III.

HEIDEGGER. M., *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967.

IDEM., *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa, 1975.

IDEM., *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971, 2 vol.

IDEM., *¿Qué es eso de filosofía?*, Buenos Aires, Sur, 1960.

IDEM., *What is Philosophy?*, edición bilingüe, New Haven, College & University Press, sin fecha.

IDEM., *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard-Idées, 1980.

JAEGER. W., *Paideia*, México, Fondo de cultura económica, 1948, 2 vol.

IDEM., *The Theology of Early Greek Thinkers*, London/Oxford/New York, Oxford University Press, 1967.

KOYRÉ. A., "La pensée moderne" en, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973.

LAPORTE. J., *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Presses universitaires de France, 1945.

LE BLOND. J. M., *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1973.

Liber de Causis, Institut d'études médiévales, Montréal, Université de Montréal, 1950.

LLANOS. A., *El problema del voluntarismo cartesiano*, Buenos Aires, Cuadernos del sur, 1960.

LLLOYD. G. E. R., *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*, Cambridge, 1980.

MALLARMÉ. S., *Oeuvres complètes*, Paris, La Pléiade, 1965.

MARGOT. J-P., *Raison et fiction chez Descartes*, Ph.D., 1985, Université d'Ottawa.

IDEM., "La filosofía de la crisis de lo moderno" en, *Praxis Filosófica*, Cali, Universidad del Valle, Nueva serie, no. 2, marzo 1992.

IDEM., "L'analyse et la synthèse chez Descartes" en, *De Philosophia*, Ottawa, Université d'Ottawa, 1982, No. 3.

IDEM., "La critique des formes substantielles" en, *Carrefour*, Ottawa, Nov. 1983, vol. 5, No. 2.

MARION. J. L., *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1981.

IDEM., *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, Vrin, 1981.

MICHEL. A., "Volontarisme", *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, T. XV-2, 1950.

IDEM., "Volonté", *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, T. XV-2, col. 3309-3322, 1950.

MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Paris, Vrin, 1994.

OCKHAM, *Philosophical Writings*, New York, Bobbs-Merrill, 1964, translated by P. Boehner.

PASCAL, *Pensées*, éd. L. Brunschvicg, Paris, Garnier, 1948.

PAULUS. J., "Sur les origines du nominalisme", *Revue de philosophie*, vol. 37, No. 4, juillet-août 1937.

- PEGIS. A., "Concerning William of Ockham", *Traditio*, vol. 2, 1944.
- PERELMAN. CH., *Rhétorique et philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1964.
- PLATON, *Oeuvres complètes*, Paris, La Pléiade, 1966, 2 vol.
- PLOTINUS, *Enneads*, London, Loeb Clasical Library, Harvard University Press, 1984, vol. V.
- PROCLO, *Elementos de teología*, Madrid, Aguilar, 1975.
- RICOEUR. P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Centre de Documentation Universitaire, "Les cours de Sorbonne", curso mimeografiado, 1953-1954.
- ROBERT. A., "Descartes et l'analyse des anciens", *Archives de philosophie*, vol. 13, No. 2, 1937.
- RODIS-LEWIS. G., *L'oeuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, 2 vol.
- IDEM., "Descartes aurait-il eu un professeur nominaliste?", *Archives de philosophie*, vol. 34, No. 1, 1971.
- IDEM., *L'individualité chez Descartes*, Paris, Vrin, 1950.
- ROSS. D., *Aristotle*, Cleveland and New York, Meridian books, 1962.
- ROTH. L., *Spinoza, Descartes and Maimonides*, New York, Russel & Russel, 1963.
- Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, par H.D. Saffrey, Fribourg, Société philosophique, Louvain, Éditions E. Nauwelaerts, 1954.
- SCHULZ. W., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysic*, Pfullingen, Neske, 1982 (*El dios de la metafísica moderna*, México/Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1961).
- SCRIBANO. M. E., *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel seicento*, Milano, Franco Angeli, 1988.
- SIRVEN. J., *Les années d'apprentissage de Descartes*, Albi, Imprimerie coopérative du sud-ouest, 1928.
- SPINOZA. B., *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitaetbuchhandlung (1925), 1972, 4 vols.
- SWEENEY. L., "Doctrine of creation in *Liber de Causis*" en, *An Etienne Gilson tribute*, Milwaukee, The Marquette University Press, 1959.
- TAYLOR. A. E., *Aristotle*, New York, Dover, 1955.
- TAYLOR. C., *Sources of the self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989..
- The book of causes*, New York, Niagara University Press, traducción de D.J.Brand, 1981.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 1-26, texto latino de la edición crítica Leonina, trad. y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P., t. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 27-74, texto latino de la edición crítica Leonina, trad. y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P., t. II-III, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.
- TULMIN. S., *Cosmopolis. The hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- VADÉ.E M., *G.Bachelard, ou le nouvel esprit scientifique*, Paris, Éd. sociales, 1975.
- VAN STEENBERGHEN. F., *Aristotle in the West*, Louvain, E. Nauwelaerts, 1970.
- IDEM., *Thomas Aquinas and Radical Aristotelism*, Washington, The Catholic University of America Press, 1980.
- VIGNAUX. P., "Nominalisme" (con E. Amann), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris,

T. XI-1, col. 717-783, 1930.

IDEM., "Occam" (con E. Amann), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, T. XI-2, col. 876-889, 1931.

IDEM., *Nominalisme au XIV^e siècle*, Paris, Vrin-reprise (1948), 1982.

WAHL. J., *Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1953.

WHITTAKER. T., *The Neoplatonists. A Study in the History of Hellenism*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, Cambridge University Press, (1901) 1961.



Programa&Editorial