

LA TEORIA METAFISICA\*

INTRODUCCIÓN.

SE ESTUDIAN aquí las *Meditaciones* de Descartes. No se intenta hacer un trabajo crítico, ni un trabajo histórico. Se busca, más bien, una teoría de esta meditación metafísica. Pero una teoría “de la” meditación metafísica es una teoría metafísica. No puede ser otra cosa. Intentar, entonces, lo que nos hemos propuesto ¿será acaso, un filosofar de segundo grado que convierte a la filosofía misma en objeto filosófico y relativiza la metafísica a un momento de su historia?

El pensamiento metafísico manifiesta desde sus primeros pasos un carácter agonial. Palabras como “dialéctica”, “trascendencia”, “crítica”, que son verdaderas claves en la historia del pensamiento filosófico, describen cierta tensión, conflicto, o ruptura que parece originar la metafísica y estar en su misma naturaleza.

Al agonismo se suma una voluntad de originalidad, una conciencia de novedad, propias también del pensar metafísico. Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel —por vía de ejemplo— tiene cada cual conciencia de que en su filosofía adviene algo que es radicalmente nuevo. Pero, a la vez, que esta originalidad es absoluta, que lo alcanzado es definitivo.

Sin embargo, la metafísica parece ser un pensar abierto, inacabado, propuesto como tarea, como destino. Así el sistema metafísico de Aristóteles es eminentemente aporético y culmina, quizás, en lo que el mismo Aristóteles denominara la ciencia que buscamos. Igualmente un Descartes, un Kant, un Husserl, ven su obra como un método, un fundamento, unos prolegómenos de lo que debe hacerse, de lo que debe venir.

¿Cuál es la razón de estos rasgos que parecen caracterizar la teoría metafísica?

De la matriz de la filosofía surgen las ciencias en la historia moderna. En distintos momentos se emancipan la física y la economía, la sociología y la lógica y el proceso continúa. El nacimiento de las ciencias va desgajando el árbol de la filosofía. El pensamiento delimita un objeto y elabora un método de acceso y exploración: en esta forma constituye una ciencia. El rasgo primordial de una ciencia será, por esto, su “objetividad”; surge por la delimitación de un “método”. De esta manera, lo que permanecía en el “logos” en la “idea” en la “razón”,

\*Se publican ahora la *Introducción* y uno (razón) de una obra en preparación sobre de los capítulos (*La luz natural de la* *La teoría metafísica*).

en el continente de la totalidad que es la filosofía, se convierte en ciencia. Se entifica como algo que está ante los ojos con una cierta estabilidad garantizada por un método, por una técnica de trato. La ciencia sabe que hay un "objeto" suyo porque conoce un camino y supone que aquello a lo que el camino conduce, que es también allí donde termina, es su "objeto".

Este proceso es, sin embargo, el prototipo de una situación análoga más general: inesperadamente el hombre es en el "mundo" y obtiene un ámbito relativamente seguro donde se instala y en el cual cree poder apoyarse y "vivir". Primordialmente "objeto" es el "mundo" y es esta vaga aunque básica relación lo que la ciencia más lúcida expresa.

Pero el proceso metódico de objetivación en la "ciencia" deja latiendo en ella un núcleo de constante "inobjetividad". Este permanece en el dominio de la filosofía. La filosofía conserva así la clave de los "objetos" y, por lo tanto, su razón "inobjetiva". Por eso la ciencia remite a la filosofía toda vez que revisa sus principios, examina sus fundamentos, o renueva su perspectiva, de manera que la ciencia misma, en cierto momento de su discurso, empieza a ser filosofía. El deslinde real de una y otra parece utópico. La situación original prevalece.

"Inobjetividad" no significa que, porque la metafísica sea inobjetiva, necesariamente haya de ser subjetivista o idealista. Inobjetivo significa, sencillamente, que no yace frente al pensamiento como lo que no es pensamiento. La metafísica yace en el pensamiento como ente, no en lo pensado por el pensamiento. Es coextensiva al pensar. Se identifica esencialmente con el pensar en cuanto tal, y en este sentido decimos que es "inobjetiva".

Distinto es "lo" metafísico. Si "lo" metafísico no está "frente a", tampoco está "en el" pensamiento. Está "más allá", trascendiendo el pensamiento humano, pero no meramente como el "objeto" que confina al pensamiento al ámbito de un ser "sujeto", sino que trasciende tanto al pensamiento como "sujeto", cuanto al "objeto" como ente físico o ideal.

La trascendencia inobjetiva de "lo" metafísico se describe a veces, como ocultamiento (Heráclito, Heidegger). Sin embargo, si "lo" metafísico está oculto, pudiera decirse: está oculto como la semilla en el árbol o el viento en la vela. Lo que nos lo oculta —valga la paradoja— es la fuerza y simplicidad de su presencia. Llamemos "actualidad" a esta fuerza simple que pone las cosas en presencia, y a nosotros mismos.

La actualidad de las cosas nos queda oculta en la medida en que se nos exhiben como "objeto" ante el cual asumimos el estatuto de "sujeto". Ser "objeto" juega, pues, una función de primer plano ocultante de lo que la cosa es más en acto. De aquí la "crisis" que ha de instaurar la metafísica, o su "dialéctica", o su "trascendencia" y de aquí su carácter agonal, original e inacabado.

Pero es la actualidad misma de la presencia la que ejerce un poder de ocultamiento. Para decirlo desde la vertiente personal del hombre: quienes nos ocultamos somos nosotros. Quedamos ocultos como lo todavía no nacido, lo potencial. Nuestro pensamiento está incapacitado para hacer frente plenamente a "lo" metafísico, porque "lo" metafísico le involucra, le contiene, le anima y despliega, porque, en fin, es su propia razón. La "inobjetividad" resulta ser condición existencial de "lo" metafísico que, como primer principio, trasciende todo lo que puede delimitarse como "objeto", incluso el "sujeto" mismo, y verifica la actualidad.

"Lo" metafísico impregna al pensamiento y al "sujeto" tan íntimamente como la luz está presente en las cosas que son visibles. Por eso, el acceso a este elemento oculto y omnipresente requiere inusitadas virtudes de reflexión que poquísimos hombres realmente han poseído. La obra de estos hombres es un camino abierto e imperecedero y por eso les denominamos clásicos. Y el único común acceso que tenemos a "lo" metafísico y, por ende, la única manera de hacer metafísica, es el análisis de la obra de estos clásicos y, a través de éste, la participación en su experiencia. Tal análisis debe sacarnos de nuestro ocultamiento y hacernos nacer, en el sentido socrático, a la actualidad que la obra del filósofo manifiesta.

El estudio de Descartes —como el estudio de Aristóteles o de Kant— es por sí solo una disciplina compleja, de mayor envergadura y realidad que las disciplinas abstractas en que los tratados dividen la filosofía. Pero dicho estudio puede ser abordado en formas diversas.

Descartes puede ser considerado como "objeto" histórico. Estudiarle como prototipo de un período, de una actitud, situar el sentido de su pensamiento a la luz de sus fuentes, sus influjos, su evolución interna, su sistemática coherencia: cada pensador ofrece una cantera de cuestiones de este tipo, pero la filosofía en trabajos de tal índole puede convertirse en una técnica auxiliar.

Hay por otra parte, lo que pudiera llamarse una reflexión filosófica sobre la filosofía, una consideración pensante del sistema de ideas.

de un pensador. Puede decirse que toda la historia de la filosofía es un testimonio de esta actividad: una filosofía brota de la reflexión sobre otra, la de Platón sobre Sócrates, la de Aristóteles sobre Platón, la de Santo Tomás sobre Aristóteles, la de Fichte sobre Kant. La filosofía de Descartes ha sido en este sentido, desde Malebranche, Locke y Leibniz, hasta Husserl y Sartre, probablemente la más rica fuente de la filosofía moderna.

Hay una tercera posibilidad de abordar el estudio de un filósofo y es en este género que deseamos situar nuestro trabajo sobre Descartes. Es también una consideración filosófica, pero donde el filósofo no es el pretexto inspirador de una reflexión personal, ni el estudio de su filosofía, el repaso de un sistema de ideas.

Decía Kant que no se enseña la filosofía, sino se enseña a filosofar. Las *Meditaciones* de Descartes pueden enseñarnos a pensar metafísicamente.

Las *Meditaciones* parecen una obra acabada, clara, en orden. Pero como tal son el fruto de una intensa vida de pensamiento que la obra no dispensa gratuitamente.

Llegar a capacitarnos para el conocimiento metafísico que estas *Meditaciones* contienen, obliga no a rehacer la obra de Descartes —puesto que su valor espiritual consiste en que una vez hecha perdura por sí— pero a participar en la experiencia de su realización de la cual Descartes sólo nos ha dejado la obra acabada, la forma final. Desde la actualidad presente en la obra, la búsqueda de los principios tiene los caracteres de una interpelación. El filosofar deberá educarnos a descubrir lo que la obra calla —la pura pregunta— para saber la medida de lo que dice. Enseñarnos a participar en las preguntas ya calladas en las respuestas del filósofo, las cuales sólo estarán rectamente entendidas cuando nos convoquen a salir del ocultamiento y a ponernos a la altura de lo que exhiben.

El hecho de estudiar el pensamiento de Descartes ¿significa, acaso, confinarnos a “una” filosofía, y a una filosofía “histórica”? Indudablemente, pero es que la filosofía es “una” y es “histórica”.

No menos metafísica es lo que piensa Descartes que lo que piensan Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, Kant y Hegel. En la aparente oposición hay un recíproco sostenerse. Metafísica es la obra de todos que cada uno realiza cada vez. No la suma de sus pensamientos o el edificio que a todos aloja, como el Museo a los pintores. Cada filósofo abre desde su lugar su propia ventana, pero el día es el mismo. Así, la

unidad de “lo” metafísico unifica “la” metafísica en su historicidad, es decir, como pensamiento de cada cual, situado históricamente. Y la experiencia de éste, de una obra como las *Meditaciones*, es capaz de descubrirnoslo.

Descartes ofrece aspectos particularmente interesantes a nuestro propósito: es uno de aquellos pensadores en quien los problemas “históricos” son menos relevantes. Casi, puede decirse, no tenemos problemas de fuentes, variantes, concordancias, ediciones. Nos ofrece a lo menos tres versiones de su metafísica, en épocas diversas y sin variaciones sustanciales: la cuarta parte del *Discurso* (1637), las *Meditaciones* (1641) y la primera parte de los *Principios* (1644).

Deja versiones en dos lenguas de las *Meditaciones*: una escrita por él mismo en latín y una traducción al francés que revisó y corrigió personalmente hasta el punto de poder recomendarla con preferencia a la otra.

Súmense dos valiosísimos instrumentos que Descartes dejara para la más acabada comprensión de sus *Meditaciones*: su correspondencia, eminentemente intelectual, a la que Descartes consagró buena parte de sus horas de trabajo y que podemos sincronizar con la elaboración de su obra y así obtener de ésta una perspectiva interior y las *Objeciones y Respuestas*, quizás la más rica confrontación que un texto filosófico haya tenido con los más eminentes pensadores contemporáneos y que nos ofrecen una perspectiva exterior de las *Meditaciones*.

En las *Meditaciones* de Descartes quedamos, pues, clara y categóricamente enfrentados con la cuestión de fondo: “la” metafísica de las *Meditaciones* y “lo” metafísico en ellas. No es cosa de distraernos en un *corpus* erizado de problemas laterales. Tenemos un pensamiento que Descartes se cuidó de expresar con claridad, precisión y, aun, belleza. Nada de profundidad tremenda, superficialidad brillante, ni terminología sutil. Puestos frente a las *Meditaciones* de Descartes el problema no es formular una teoría de segundo grado acerca de lo que habría querido decir, sino entender, leer en el interior de su teoría y descubrir “lo” metafísico que las *Meditaciones* dan a conocer. Ello sólo es posible en la medida que nuestro pensamiento quede tocado y conmovido por aquello que conmovió a Descartes y seamos capaces de ponernos personalmente frente a lo que Descartes planteó y de decir en las formas propias de nuestro lenguaje lo mismo que las *Meditaciones* expresan. Entonces no sólo comprenderemos el genio de la reflexión cartesiana, es decir, “la” metafísica suya, sino que veremos también las *Medita-*

ciones como tensión original e inacabada en la actualidad inobjetiva de “lo” metafísico.

#### LA LUZ NATURAL DE LA RAZÓN

Con palabras de Descartes pudiera decirse que la filosofía es *Investigación de la Verdad por la Luz Natural*<sup>1</sup>. Pero ¿qué significa esta “luz” en la misma “naturaleza” de la “razón”?

En la *Regla I* dice Descartes que “si alguien quiere seriamente investigar la verdad, piense sólo en aumentar la luz natural de la razón”<sup>2</sup>. En la *Regla III* definirá la “intuición” como “concepto que nace de la sola luz de la razón”<sup>3</sup>. Y en los *Principios* dirá que la “luz natural” es la “facultad de conocer” y que Dios es “la fuente de toda luz”<sup>4</sup>.

Otra expresión vinculada a ésta es la de un “orden de razones”: Gueroult ve en *l'ordre des raisons* la clave de las *Meditaciones* y, por lo tanto, de la metafísica de Descartes<sup>5</sup>.

¿Cuál es el sentido de esta “luz natural de la razón” de que habla Descartes? ¿Cómo juegan recíprocamente las ideas de “luz” y “orden” de la razón? He aquí lo que nos proponemos averiguar primeramente a través de las *Reglas para la Dirección del Espíritu*.

Descartes habla en la *Regla XII* de una “fuerza cognoscitiva” —*vis cognoscens*— tan distinta del cuerpo como la sangre lo es del hueso, o el ojo de la mano<sup>6</sup>, que si bien es “una y la misma” se ramifica en “facultades” cognoscitivas: el entendimiento, la imaginación, la memoria, los sentidos<sup>7</sup>. Descartes denomina dicha fuerza cognoscitiva *ingenium*, expresión que se ha traducido por “espíritu” (*esprit*) o por “inteligencia” (*intelligence*)<sup>8</sup>, y dice que opera sea en forma “pura”, sea por “aplicación”.

En el ámbito de la figura extensa, vale decir, para el conocimiento de los cuerpos, la inteligencia ejerce una función “aplicada”. Y en ella la actividad cognoscitiva de la imaginación tendrá un carácter instru-

<sup>1</sup> *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*. AT. x.

<sup>2</sup> *Regla I*. AT. x, p. 361.

<sup>3</sup> *Regla III*. AT. x, p. 368.

<sup>4</sup> *Principios*. AT. x, parág. 29-30.

<sup>5</sup> Martial Gueroult. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Aubier. Paris, 1953 ch. I Métaphysique cartésienne<sup>4</sup> et ordre des raisons,

t. I, págs. 15 y s.

<sup>6</sup> *Regla XII*. AT., p. 415.

<sup>7</sup> *Regla XII*. AT., p. 416.

<sup>8</sup> *Regla XII*. AT., p. 415. Sirven en su edición (Paris Vrin 1964) traduce “esprit”. Le Roy, en cambio (Paris Boivin 1932), traduce “intelligence”, en algunos pasajes.

mental, de mediación entre la inteligencia y la figura del cuerpo. Así, la inteligencia aplicada por medio de la imaginación a los sentidos, ve, toca, oye; es "memoria" si se aplica a las figuras de que la imaginación está revestida; o sencillamente "imaginación" cuando la inteligencia se aplica a construir figuras nuevas. La inteligencia, pues, frente al cuerpo aparece como este complejo de facultades movido por la imaginación<sup>9</sup>.

Pero existe el ámbito de la acción pura de la inteligencia en donde ésta ya no se proyecta fuera de sí, arrastrada por la imaginación hacia los cuerpos, sino que, como dice Descartes, "obra sola", se recoge a su pura esencia cognoscitiva, opera como entendimiento o inteligencia pura. Este es, propiamente, el ámbito de la verdad: la única facultad cognoscitiva capaz de percibir la verdad es el entendimiento, el intelecto puro<sup>10</sup>.

Ahora bien, los actos del entendimiento que dan a conocer la verdad, son, dirá Descartes, solamente dos: "intuición" y "deducción"<sup>11</sup>. Podríamos decir, son las dos fuentes de la ciencia cartesiana. Pero si Descartes distingue "intuición" y "deducción" como dos fuentes diversas y exclusivas de la ciencia, procuraremos demostrar que su distinción es irreductible solamente si, desde un punto de vista estático, se traza sobre la ciencia un corte cualquiera. Pero que no es así, en cambio, si el análisis sigue la dinámica de la ciencia y se radicaliza hasta descubrir su principio primero. El análisis mostrará, entonces, que así como el espíritu se reduce a la simplicidad del puro entendimiento para conocer la verdad, análogamente la "deducción" se reduce a la "intuición" como a su forma pura y esencial.

En la deducción, una pluralidad de cosas no evidente por sí misma, se conoce con certidumbre, siempre que el conocimiento llegue a ella a partir del conocimiento de principios verdaderos y a través de lo que Descartes llama "movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento", el cual ha de tener una intuición clara de cada una de las cosas que forman la pluralidad<sup>12</sup>.

La deducción, entonces, se halla integrada por intuiciones. En efecto, cada uno de los elementos de la pluralidad deductiva se conoce por intuición y la inteligencia conoce la pluralidad misma por el movi-

<sup>9</sup> Regla XII. AT. x, pp. 415-417.

<sup>10</sup> Regla XII. AT. x, p. 411. Regla VIII. AT. x, p. 395.

<sup>11</sup> Regla VIII. AT. x, p. 411; Regla III. AT.

x, p. 366; Regla IV. AT. x, p. 372; Regla XII. AT. x, p. 425.

<sup>12</sup> Regla VII. AT. x, p. 387.

miento continuo e ininterrumpido a través de la serie de esas intuiciones. De los elementos tendrá, entonces, evidencia intuitiva pero de la pluralidad, solamente la certidumbre del conocimiento por deducción, que es distinta. La inteligencia no tendrá evidencia intuitiva del objeto complejo, pero la evidencia sucesiva de cada uno de los momentos que forman la estructura compleja del objeto dará —por deducción— un conocimiento verdadero de dicho objeto, que si bien no es evidente, pues no hay en el conocimiento plena presencia actual de lo conocido, posee una certidumbre proveniente de la memoria de aquellas sucesivas evidencias. De este modo, si de una sola mirada no alcanzamos a distinguir todos los anillos de una cadena demasiado larga, bastará recorrerlos todos, en riguroso orden sucesivo, y recordar que cada uno está ligado a su vecino, para conocer que el último está ligado al primero<sup>13</sup>. En definitiva, la evidencia del conocimiento radicará en la intuición individual. Y sólo por la vía que abre la intuición puede la inteligencia llegar al conocimiento de objetos complejos.

Cuando se trata, por consiguiente, de conocer un objeto complejo, que la inteligencia no abarca de una mirada, deberá ponerse en “movimiento” y recorrer sus elementos.

La ciencia se constituye de este modo. Por un movimiento del pensamiento, continuo y sin ninguna interrupción que le permite abrazar de manera suficiente, metódica, ordenada, todas las cosas que se propone conocer<sup>14</sup>. El “método”, dirá la *Regla v*, no consiste sino en este “orden” de los objetos que la inteligencia conoce, que se establece si gradualmente se reducen las proposiciones complejas a otras más simples y si de la intuición de las más simples de todas la inteligencia se eleva por los mismos grados al conocimiento de todas las otras<sup>15</sup>. Este principio del orden de la totalidad es el que, a su vez, formulan las dos últimas reglas del *Discurso del Método*.

Entre la pura “intuición” y la “deducción” se interpone, pues, lo que Descartes llama “movimiento” del pensamiento que la “deducción” desencadena. La deducción está, así, integrada por intuiciones a las cuales se sobreañade un “movimiento” extrínseco al momento propiamente cognoscitivo de cada intuición. Dicho “movimiento” no altera la intuición misma, pero liga una a otra y mantiene en vigencia una

<sup>13</sup> *Regla III*. AT. x, p. 370. . . .

<sup>15</sup> *Regla V*. AT. x, p. 379.

<sup>14</sup> *Regla VII*. AT. x, p. 387



serie sucesiva que puede cubrir cosas diversas o aspectos diversos de una misma cosa. No obstante, el "movimiento del pensamiento" que opera en la "deducción" y que constituye la "ciencia" de acuerdo con la fórmula que Descartes reiteradamente emplea, es "continuo e ininterrumpido". En cambio los distintos momentos de la serie deductiva son intuiciones individuales, de manera que la serie misma es discontinua. La solución de esta especie de paradoja está en otra función que el "movimiento" del pensamiento cumple, aparte de la que hemos considerado.

A veces la deducción, dice la *Regla VII*, se hace "por una serie tan larga de consecuencias, que cuando llegamos al final, no recordamos tan fácilmente todo el camino que nos ha conducido hasta allá. Y por esto decimos que es necesario ayudar a la memoria por un movimiento continuo del pensamiento. Por ejemplo, si he reconocido primero por operaciones diferentes qué relación hay entre las magnitudes A y B, luego entre B y C, después entre C y D y finalmente entre D y E, no por ello veo qué relación hay entre A y E y no puedo percibirla como consecuencia de las ya conocidas, a menos de recordarlas todas. Entonces las recorreré varias veces con un movimiento continuo de la imaginación que debe, al mismo tiempo, tener la intuición de cada cosa y pasar a las otras hasta que haya aprendido a pasar de la primera a la última tan rápidamente para no dejar casi ningún rol a la memoria y tener, al parecer, la intuición de todo a la vez; por este medio, en efecto, ayudando a la memoria, se corrige también la lentitud del espíritu y, en cierta manera, se aumenta su capacidad"<sup>16</sup>.

Las "diferentes operaciones" por las cuales se conoce la relación entre las magnitudes A y B, B y C, C y D, D y E son sucesivas intuiciones. Ellas, sin embargo, no bastan para dar a conocer de una vez la magnitud A y E que abarca el conjunto de las magnitudes parciales antes enunciadas. Este conocimiento requiere la intervención de la memoria, que permite recordar la serie de intuiciones. Entonces queda configurada una "deducción". Pero el texto agrega que el "movimiento" del pensamiento viene en "ayuda de la memoria". Y gracias a esta otra función, su carácter "continuo e ininterrumpido" parece transmitirse a la discontinuidad de la deducción.

<sup>16</sup> *Regla VII*. AT. x, p. 388. Una historia del texto de la *Regla VII* de acuerdo con la cual éste no formaría una totalidad semántica ofrece J. P. Weber *Commentaire*

*des Regles VII et VIII des «Regulae» de Descartes* en REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, Avril-Juin 1963, N° 2.

El pensamiento ya no tiene a la vista en serie sucesiva la intuición de las relaciones entre A y B, entre B y C, entre C y D, entre D y E, sino la intuición simultánea de todo a la vez, es decir, del complejo A-E dado en un solo acto. En otras palabras: la reiteración y velocidad del “movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento” en un primer momento forma la “deducción”, pero en un momento siguiente, descrito en el texto recién citado, la transforma. El movimiento, por así decir, se aniquila a sí mismo: elimina la sucesividad y, por ende, la “memoria”. La “deducción” se transforma en “intuición”.

La *Regla xi* expresa: “la deducción no parece hacerse por entero en un mismo tiempo, sino implica cierto movimiento del espíritu que infiere una cosa de otra; con razón, pues, la hemos distinguido de la intuición. Pero si la consideramos una vez realizada, ella no designa ningún movimiento, sino el término de un movimiento y por eso agregamos que es vista por intuición cuando es simple y clara”<sup>17</sup>.

La deficiencia del espíritu, lo que Descartes llama su “lentitud” parece provenir del “movimiento”, del “tiempo” y de la “memoria” que juegan funciones decisivas en la “deducción” cartesiana y que están íntimamente ligados entre sí. El pensamiento tiende entonces a superar esta modalidad de conocimiento afectado por tales deficiencias. De ahí que la “deducción” aspira, diríase, a la “intuición” y que es en ésta donde encuentra su fundamento y su fin.

La “deducción” es, por lo tanto, un estado transitorio que, una vez cumplido, ya no es más “movimiento” sino “término de un movimiento”. La sucesividad se transforma, entonces, en simultaneidad, el tiempo distendido en instante, la certidumbre de lo ausente —que proviene de la memoria—, en evidencia de lo presente, que es la intuición.

El análisis de las dos fuentes del conocimiento en la filosofía de Descartes muestra, así, que el “movimiento” del pensamiento y el “orden” de las razones propios de la “deducción” y de la “ciencia” tienen en la “intuición” su fundamento y su prototipo.

La intuición, dice la *Regla III*, es “no el testimonio cambiante de los sentidos, ni el juicio engañoso de una imaginación que compone mal su objeto, sino la concepción de un espíritu puro y atento, concepción tan fácil y distinta que ninguna duda queda sobre lo que comprendemos; o, lo que es la misma cosa, la concepción firme de un espíritu puro y atento, que nace de la sola luz de la razón”<sup>18</sup>.

Conviene acentuar los caracteres de la intuición señalados por el

<sup>17</sup> *Regla XI*. AT. x, p. 388.

<sup>18</sup> *Regla III*. AT. x, p. 368.

texto: en primer lugar, la “evidencia”. La “intuición” no deja lugar a ninguna duda y, a “causa de su simplicidad”, dice algo más adelante el mismo texto, su certeza es aún mayor que la certidumbre de la deducción. A través de una serie de negaciones se afirma luego que la “intuición” proviene del espíritu “puro” —no de los sentidos, ni de la imaginación: aquellos son fluctuantes, esta falla en la composición—. Pero tampoco del espíritu abandonado a sí mismo, sino en ese estado de tensión que la “atención” le imprime. Finalmente la “intuición” es “concepción”, “concepto”, que “nace” de la luz de la razón.

La teoría cartesiana de la “intuición” tiene en la filosofía de Descartes un significado esencial —como lo ha sido siempre en el pensamiento filosófico desde Platón y Aristóteles hasta Husserl y Bergson—. Baste pensar que el *cogito* es una intuición, de ninguna manera una deducción, como Descartes se cuida de poner en claro en sus respuestas a las objeciones de diversos teólogos<sup>19</sup>.

¿Cómo es posible pensar que la “luz de la razón” según el texto que anteriormente citáramos origine la “intuición” de tal manera que ésta “nace” de ella como una “concepción” suya? ¿En qué sentido la conducta que pudiera llamarse vital que este lenguaje expresa puede atribuirse a la luz de la razón?

La teoría cartesiana de la intuición parece expresarse, por lo que hemos visto, a través de los siguientes rasgos: “presencia”: lo intuido está presente en la intuición, de ninguna manera es cosa que se construya o recuerde; “simultaneidad”: lo está de una vez, no sucesivamente o en distintos tiempos; “inmutabilidad”: lo intuido no es cosa fluctuante, o que deba hacerse, o que en cualquiera forma esté sujeta a movimiento; “totalidad”: se da todo de una vez, su presencia es íntegra, plena; “simplicidad”: no hay en ella composición de partes, es “pura”; “evidencia” aprehende la verdad sin ninguna duda, con certeza absoluta. En carta a Mersenne<sup>20</sup> Descartes habla indistintamente de “intuición” (intuición del espíritu, *intuitus mentis*) y “luz natural”. Y en carta a Newcastle<sup>21</sup> encontramos formulado otro elemento esencial para la comprensión de esta teoría: “El conocimiento intuitivo es una ilustración del espíritu por la cual ve en la luz de Dios las cosas que a El place descubrirle por impresión directa de la claridad divina sobre nuestro entendimiento que en esto no puede considerarse como agente, sino como el que recibe los rayos de la divinidad”.

<sup>19</sup> *Respuestas a las Segundas Objeciones.*

<sup>21</sup> Carta al Marqués de Newcastle. Marzo

<sup>20</sup> Carta a Mersenne. 16 octubre, 1639. AT. v, p. 135.

ii, p. 599.

En sus orígenes la metáfora de la luz parece mostrar cierta alianza íntima de lo intelectual y lo divino, lo teológico y lo gnoseológico. Quizás esté aquí el núcleo del pensar metafísico. Un rápido esbozo de algunos principales hitos —Platón, Aristóteles, San Agustín— podrá mostrárnoslo. En la alegoría platónica de la caverna, la “verdad” y la “realidad” de las cosas están en su participación en la luz, esto es, en la medida que en ellas se ejerce el influjo de la suprema “idea” —el Bien— la idea divina por excelencia, que Platón compara con el sol, es decir, con la fuente de la luz. Las sombras que los prisioneros contemplan son la negación de la luz y —por lo mismo— representan lo irreal y la no-verdad<sup>22</sup>.

En la filosofía de Aristóteles el *nous poietikos* está descrito como “estado análogo a la luz”<sup>23</sup>. y el intelecto agente, dice Aristóteles, está separado de la materia, es inmóvil, impassible, sin mezcla, inmortal<sup>24</sup>. Claramente aparecen en esta concepción aristotélica del intelecto los rasgos de lo divino. Lo confirma el libro lambda de la *Metafísica* en el cual dice Aristóteles que Dios es una Inteligencia cuya actualidad está en el pensamiento de sí misma<sup>25</sup>. Un aristotélico del Renacimiento, Zabarella, expresa: “El intelecto agente se dice claramente que existe de manera por entero independiente de la materia. Ahora bien, en el libro lambda de la *Metafísica*, el único lugar donde Aristóteles investiga deliberadamente cuáles son las formas puras e inmatrimales que existen, las únicas que reconoce son Dios y las inteligencias. El intelecto agente no puede ser ninguna de estas últimas, porque ellas tienen al parecer, como única función, la de mover sus esferas respectivas. El intelecto agente, por lo tanto, debe ser Dios, que en tanto primer inteligible, es fuente de inteligibilidad de todos los otros inteligibles. Es, por lo tanto, Dios, como intelecto agente el que hace del objeto potencial del pensamiento, un objeto actual y, al mismo tiempo, permite al intelecto agente, que no tiene en sí más que la potencia de pensar, pensar actualmente, de la misma manera que la luz del sol hace que lo potencialmente visible sea actualmente visible y permite al ojo, que no ve, sino potencialmente, ver actualmente”<sup>26</sup>.

Finalmente, toda la gnoseología agustiniana, como es sabido, pudie-

<sup>22</sup> Platón. *Rep.* 514a-521.

<sup>23</sup> Aristóteles. *De An.* 430a-15.

<sup>24</sup> Aristóteles. *De An.* 430a-17.

<sup>25</sup> Aristóteles. *Met.* 1072b-15-25.

<sup>26</sup> Zabarella. *De Reb. Nat. De Mente agente*, cap. 12. cit. por Ross.

ra quedar caracterizada por una palabra: iluminación. Dios mismo, en el conocimiento, ilumina el alma en la verdad<sup>27</sup>.

El acto intelectual, el *logos*, la luz, la idea de generación, han servido al más elevado lenguaje de la teología cristiana: Cristo es Hijo y Verbo de Dios *Filium Dei unigénitum* —le llama el Concilio de Nicea— *lumen de lumine*.

La *Regla 1* y la primera parte del *Discurso del Método* incorporan al contexto que analizamos lo que Descartes en el *Discurso* llama “buen sentido” o “razón” y en la *Regla 1* “sabiduría”. “El buen sentido o razón es” afirma Descartes “la potencia de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso”. Y la célebre frase inicial del *Discurso* establece que “el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo”. No se trata meramente de una frase retórica y otros pasajes permiten comprender la profundidad de su significado: “el buen sentido o razón, dice Descartes, es naturalmente igual en todos los hombres”. Agrega luego que “es la única cosa que nos hace hombres” y, finalmente, que está “toda entera en cada uno”.

Identidad y totalidad de la razón en cada hombre y determinación esencial del hombre por la razón. Tal es la doctrina acerca de esta capacidad de distinguir la verdad por el juicio que el *Discurso del Método* ofrece<sup>28</sup>.

Finalmente, y en clara correspondencia con ideas ya expresadas, dirá Descartes en la tercera parte del *Discurso* que es Dios quien ha dado a cada cual una luz para discernir lo verdadero de lo falso<sup>29</sup>.

La *Regla 1* a su vez, propone la “sabiduría” que Descartes denomina con expresiones que usa indistintamente “sabiduría humana” o “sabiduría universal”.

Una dialéctica —pudiéramos decir— análoga a aquella en virtud de la cual el “entendimiento” emerge del “espíritu” y la “intuición” de la “deducción” es la que de las “ciencias” conduce a la “sabiduría”. Las ciencias son múltiples, pero reducibles a unidad en la medida en que residen totalmente en el conocimiento del espíritu. No así las “artes”, que requieren de alguna disposición o ejercicio corporal. El cuerpo interpone entre ellas una irreducible razón de diversidad. Así la mano

<sup>27</sup> Por ej., *In Johan Tract. XV, IV. 9*: “en nuestra alma hay algo llamado intelecto. Esta parte del alma (*intellectus et mens*) es iluminada por una alta luz. Esta luz por la cual la mente humana es iluminada es

Dios”.

<sup>28</sup> *Discurso*, AT, VI, p. 1.

<sup>29</sup> *Discours*, edición de Gilson. Paris Vrin, 1947, 1.24-25.

apta para la agricultura deja de serlo para tocar la cítara; un hombre, por eso, no podría cultivar todas las artes a un tiempo. La unidad de las ciencias es el fin universal de éstas. Pero tal unidad, según la *Regla 1* simplemente constituye la “sabiduría humana”, la cual permanece siempre “una y la misma” —identidad y totalidad de la razón— a semejanza de la luz del sol que no se diversifica por la variedad de objetos que ilumina. Explícitamente dice Descartes que la “sabiduría humana” de la *Regla 1* es el “buen sentido”. “Buen sentido” o “razón” según el *Discurso* y “sabiduría” según las *Reglas* son, pues, lo mismo, o a lo menos, hay entre ellas esencial comunidad. Más que a través del conocimiento de ciertos objetos, del cultivo de ciencias particulares y de la persecución de fines en la investigación del espíritu —aún los más nobles como la felicidad por la contemplación de la verdad o el bienestar de la vida— la “sabiduría” se alcanza o consiste en el aumento de la luz natural de la razón. “Si alguien quiere investigar seriamente la verdad —dirá Descartes como conclusión de la *Regla 1*— piense sólo en aumentar la luz natural de la razón”. Y ello, obsérvese el texto, para, en cada circunstancia de la vida, saber elegir<sup>30</sup>.

Ahora bien, la filosofía es para Descartes la investigación de la verdad en este sentido, como “sabiduría”, como cultivo de la “luz natural de la razón” (“la Sagesse dont la Philosophie est l'étude”; “ce mot Philosophie signifie l'étude de la Sagesse”<sup>31</sup>). En ella aparecen comprometidas e íntimamente ligadas la luz natural de la razón y la verdad, el ser del hombre y la libertad.

Para finalizar, se expresarán en forma sintética las conclusiones de este análisis que diseñan las tareas por hacer en los siguientes capítulos.

La acción pura del espíritu, en la filosofía de Descartes es, eminentemente, “intuición”. Espíritu o inteligencia “pura”, “simple” sencillamente significa: en su misma naturaleza, sin agregados. “Nada puede agregarse a la pura luz de la razón que de alguna manera no la oscurezca” dice la *Regla IV*<sup>32</sup>. Sin embargo, la inteligencia, según Descartes, como veremos, de ordinario yace ahogada por lo que se le agrega y oscurece. Es necesaria, entonces, la liberación de la autenticidad, de la pureza, de la simplicidad de la inteligencia. En la medida en que esta liberación deja la inteligencia en su ser, ha de brillar su natural luz intelectual. La intuición que nace de ella viene a ser el esplendor, la actualidad de la inteligencia. Esto ocurre en un determinado acto: el de

<sup>30</sup> *Regla I*. AT. x, pp. 359-361.

<sup>32</sup> *Regla IV*. AT. x, p. 372.

<sup>31</sup> *Principios*, prefacio. AT. ix, p. 4.

la aprehensión de la verdad. Tal vez la expresión adecuada sería: la inteligencia “es” en la verdad.

Dicha liberación en la cual la inteligencia aprehende la verdad se desarrolla primeramente como “ciencia”. El proceso es, entonces, un “método”, cuya estructura modelo es la deducción. Pero, además, se desarrolla como “metafísica”. En ella la razón hace la experiencia de sí misma. Entonces el proceso es, para usar las palabras con que Alquié tituló su libro<sup>33</sup> descubrimiento metafísico del hombre, que simultáneamente comporta un descubrimiento metafísico de Dios.

Habrá que examinar, pues, en los capítulos siguientes la cuestión de la “ciencia” cartesiana y la cuestión de la “metafísica” como descubrimiento del hombre y de Dios por la vía de una teoría de la inteligencia y la verdad. Veremos entonces que el pensamiento de Descartes permite afirmar que el hombre más que un ser en el mundo es un ser en la verdad, o el ser para la verdad.

<sup>33</sup>F. Alquié. *La Découverte Métaphysique de l'Homme chez Descartes*. Paris, PUF., 1950.