

MODELO DE REINTERPRETACIÓN SUJETIVISTA DEL UNIVERSO*

RENATO DESCARTES (1596-1650)

I. PLAN GENERAL DE LA REINTERPRETACIÓN SUJETIVISTA

A. Introducción

En Descartes emerge, por mutación ontológica —si se permite decirlo así—, un *yo* tal y tanto que transustancia ser, pensar, querer, poder, verdad, bondad. . .

Yo soy el que soy —al decirlo Dios de sí, o al creer el hombre que Dios lo había dicho de sí—, forzó a los hombres teólogos a transustanciar la ontología; y tal transustanciación consistió —por ejemplo, según Tomás de Aquino—, en que Dios, por ser Dios, identificaba real y verdaderamente esencia y existencia, que, en las creaturas, tenían, por secuela, que quedar realmente distintas —esencialmente distintas.

Otros trastornos más profundos cree descubrir Escoto en el orden del ser, cuando en él está siendo (un) Dios que es *este* Dios, *esta* Deidad —*Tú*.

Descartes viene a un mundo ontológico, sometido a tales terremotos esenciales cuyo centro —causa y origen— es *ser* algo *yo, tú*; o estar acometido el ser —verdad, potencia, bondad. . .—, por (un) *yo* que se pone a *ser* el *ser* en *yo*. Si hubiésemos nosotros venido corporalmente a un mundo material en estado sísmico, la pretensión cartesiana de hallar “*vel minimum quid. . . quod certum sit et inconcussum*” (*Oeuvres*, ed. Adam-Tannéry, vol. VII, pág. 24; *Meditationes de prima philosophia*) nos parecería, aparte de naturalísima, urgente y primera. Y su apelación a Arquímedes: “*nihil nisi punctum petebat Archimedes quod esset firmum et immobile*” (*ibid.*) nos sonaría, no a prescindible alusión histórica sino, bien al contrario, a artículo ontológico de primera necesidad.

Pero no olvidemos nosotros —más presto de lo debido, por haber venido a un mundo en que la temblequera ontológica, con centro en Dios, no es el estado inmediato, previo a todo—, que los teólogos anteriores a Descartes vivían, y eran su ser íntegro, en *temor y temblor* de Dios, y tal estado les parecía a todos —inclusive a Escoto— natural e inevitable; y encima de eso, bienaventurado.

Todos ellos hubieran tomado el simple plan de hallar en sí mismos —en

* El presente capítulo es parte de una *Historia de la Filosofía*, de próxima publicación. El autor ofrece al Anuario *Diánoia* este capítulo cual primicia.

el hombre, en la creatura, algo *firme, inmoble, cierto, inconvencible* —aunque fuera un solo *punto* o un *mínimo*—, por pecado más que satánico; y, dicho, por blasfemia imperdonable contra el Espíritu santo. Equivalía tal empresa a dejar de ser creatura.

Si Descartes *creía* ser cristiano o quería creer que lo era, la realidad de verdad es que *era* ateo. Los teólogos de su tiempo, que aún *eran creyentes*, lo percibieron muy bien. Descartes notó que lo percibían, que le calaban en su *ser*, a través de sus creencias —profesadas y ostentadas. Descartes *es* esa tragedia o escisión misma: ser *de otro* (creatura), mas que está haciéndose ser *en sí* y *para sí* (yo) —mutando su tipo de ser. *Es* el primero en quien tal mutación acontece; y ser eso *es* ser Descartes. Después de él tal mutación resultará heredable, y aun llegará a constituir el tono y estado natural e inmediato en que, aun *antes de filosofar* o teologar, nos hallamos siendo todos —creyentes: por creer, por creer que se cree o por querer creer, e incrédulos.

Ya Escoto, como hemos visto, había descartado esa temblequera ontológica del ser que es estar necesariamente escindido en esencia y existencia. Escoto era ya, por mutación ontológica, *éste* —positiva, intrínseca, nueva. Por una ulterior mutación, retrospectivamente coherente con ella, Descartes ascenderá a *yo* —a *este yo*, a este *mismo yo*, al *mismísimo yo*. A eso surge o emerge uno (un *éste*) *porque sí*; mas, hallándose con que *se* está siendo *así*, puede proponerse ya, como *empresa* —que dispone del material adecuado y en monopolio—, hacer todo lo demás suyo —ideas, conceptos, certeza, cuerpo, alma. . .

El indisimulable pánico que siente el recién nacido *yo* de Descartes —o Descartes nacido a *yo*—, ante el poder ser engañado por Dios, por *este* Dios, no es, en rigor, miedo a ser engañado con ese amable, y, a veces, amado tipo de engaños estéticos; sino miedo a engaño ontológico: a sentirse ser real de verdad y, con todo, no serlo.

Cuando Dios, por ser Dios *el ser*, transforma poder en omnipotencia, y verdad óntica en verdad revelada, no queda nada firme, inmoble e inconvencible, como vimos en Tomás y en Escoto. Y los dos se hubieran amablemente sonreído de la ingenuidad de Descartes: “adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum est hoc pronuntiatum *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum” (*ibid.*, página 25).

Descartes no quiso provocar la ofensiva cólera de los teólogos de su tiempo que aún eran creyentes —y no sólo querían creer, o creían que creían. . . ; y en vez de decir con todas las letras que ese “deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus qui de industria me semper fallit” es *este* Dios, el Tú, lo dejó con vaga designación: un deceptor, no sé *quién* (quis), pero los adjetivos *sumamente* potente, *sumamente* sutil nos dicen a nosotros, sin lugar a duda, de *quién* se trata. Si Dios es *este* Dios, es *Yo*; y El yo, no nos va a engañar en fruslerías como esa de que el sol se paró sobre Gabaón; para que

Josué acuchillara a su sabor y sin prisa a sus enemigos; el engaño, la decepción, provenientes de un Dios que sea *yo* —yo soy...—, consiste en que si Él es Yo, es *el yo*, yo no puedo ser yo, por más que me sienta ser yo real y verdaderamente, y me sienta ser yo sin sentir que yo soy yo por virtud de Dios; que no me siento ser creatura con igual intermediación de realidad y de verdad como me siento ser yo. Tal fuera el engaño ontológico perpetrado por Dios, necesariamente; sólo perpetrable por Él, a costa de mí y en mí mismo, en mi yo. Hace falta para tan original y descomunal engaño ser omnipotente —summe potens—, y ser omnisciente, —summe callidus—. Pero, a su vez, Dios no puede dejar de ser omnisciente y omnipotente.

Ningún creyente, en realidad de verdad tal, puede decir simple, lisa, llanamente, sin adiciones o restricciones mentales: yo soy, yo existo. Y por tanto, dicho así, fundar sobre tal punto, mínimo —de firmeza, inmutabilidad, certeza absolutas, sueltas de todo, aun de *este Dios*—, una ontología, programáticamente ya a-tea, por programáticamente subjetivista.

Cuando *verdad* es afectada por yo, calada por (un) Tú, la verdad transmútase en veracidad —no propia ni primariamente moral. Si Dios dice —o alguien cree que ha dicho— que *dos y dos son cinco* no es que Dios pretenda engañarnos y corromper nuestras cuentas; es que, por decir Dios —omnipotente, summe potens; omnisciente, omnisutil, summe callidus— “dos y dos son cinco”, ha inventado o instituido una aritmética en que eso es verdad. Descartes lo dijo con todas las letras:

“Nec opus etiã est quarere qua ratione Deus potuisset ab aeterno facere ut non fuisset verum, bis 4 esse 8 etc; fateor enim id a nobis intelligi non posse. Atqui, cum ex alia parte, recte intelligam nihil in ullo genere entis esse posse quod a Deo non pendeat, et facile illi fuisse quaedam ita instituiere ut a nobis hominibus non intelligantur ipsa posse aliter se habere quam se habent, esset a ratione alienum propter hoc quod nec intelligimus nec advertimus a nobis debere intelligi, de eo quod recte intelligimus dubitare. Nec proinde putandum est *aeternas veritates pendere ab humano intellectu, vel ab aliis rebus existantibus*, sed a solo Deo, qui ipsas ab aeterno, ut summus legislator, instituit” (*Sextae responsiones, ibid.*, pág. 436).

No hay por qué dudar de que *entendemos* (ego cogito), de que es *realmente verdad que entiendo*, aunque piense que es falso eso de que 2.4 es igual a 8. ¿Qué más podemos pedir, contra un omnipotente y un omnisutil inventor, que estar ciertos, firmes, incommovibles en eso de que *yo pienso, yo existo*, cambie o no Dios la aritmética y corrómpanse o no nuestras cuentas? —y eso que las cuentas del tiempo de Descartes eran ya geometría analítica, teoría de los números...

Es imposible que Dios se engañe y nos engañe en matemáticas, porque, diga lo que dijere, saca o hace verdad lo que dice.

Descartes lo formula con otras palabras: “ego non puto essentias rerum,

mathematicasque illas veritates quae de ipsis cognosci possunt, esse independentes a Deo; sed puto nihilominus, quia Deus sic voluit, quia sic disposuit, ipsas esse immutabiles et aeternas. Quod sive durum sive molle esse velis, sufficit mihi quod sit verum" (*Quintae respons., ibid.,* pág. 381).

Y lo que vale de las verdades matemáticas vale de todas las llamadas verdades; son lo que Dios dispone que sean; son verdad porque y como Dios lo quiere. Sencillamente porque lo que quiere un omnipotente, que es poderoso por manera de yo, *es* —o *hácese ser* así.

Tanto más resalta, pues, ese mínimo, punto arquimédico, en que cesa el poder de Dios, de Tú: "*ego sum, ego existo, quoties a me profertur vel mente concipio, necessario esse verum*". Esto es lo que deroga —real y verdaderamente, con conscientemente sidas realidad y verdad— la omnipotencia de Dios, la de *este* Dios; aquí se anula, y resulta impotente —no ante un ente de razón, negación o privación, sino ante una realidad sida conscientemente, ante *un ser que se siente ser* —ante (un) yo.

La proposición "yo pienso, yo soy" —"*ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens*" (*Med. secunda, ed. cit.,* pág. 28) es el escollo real de la omnipotencia divina —que no tropieza y se vuelve impotente frente a lo matemático. Descartes afirmará, en tono de indisimulable desaffo: "fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo" (*Med. tertia, op. cit.,* pág. 36). Dios puede sobre las cosas —no sobre (el) yo, que no es cosa, sino transustanciación de cosa. Y no es que Dios pueda proponerse engañarme en eso de que real y verdaderamente no piense, mientras pienso, pero que no se lo haya propuesto, o háyase propuesto, instituido o querido no engañarme en eso; de ser las cosas así, no habría salido Descartes de la suerte que corre la matemática en manos de un omnipotente.

No es verdad que *2 y 2 sean cuatro*; sino que, porque Dios ha querido que *dos y dos sean cuatro, por eso es verdad que $2 + 2 = 4$* . Pero es verdad *yo pienso, yo existo*; y no lo es porque, o como secuela de, "Dios lo ha querido así".

Dios habrá creado (mi) realidad —no tenemos por qué poner en duda las afirmaciones cartesianas—; mas, al llegar la hora de la verdad, la de que (mi) realidad sea *mi* (realidad la del "yo pienso, yo soy"), esta emergencia, surgimiento o ascensión a ser por modo de yo mi realidad (simple), anula el carácter de creatura, lo hace desaparecer; y, por desaparecer de la conciencia: del ser que se está sintiendo ser, deja de *ser*. El yo deja, por ser y para ser yo, de ser creatura —al modo que el carbono deja de ser carbón al hacerse diamante.

Al ponerse (mi) realidad en yo —lo que no sucede siempre, *quamdiu* me esse...—, no hay ya quien pueda engañarme, "¡engañeme quien pueda!",

“fallat me quisquis potest”. Aquí *falla* hasta Dios; aquí Dios *no es* Dios. Ya Escoto, como se dijo, relegó al dominio de la fe eso de que Dios estuviera en todas las cosas por *esencia, presencia y potencia*. Para relegar esto al dominio de la fe basta con notarse positivamente individuo: *éste*; para desterrarlo aun de los dominios de la fe, es preciso *serse* por modo de *yo*. No basta con *éste* piensa; hace falta *yo pienso*. No aguachinemos, pues, ni castremos la historia —real, bien real, con realmente verdaderas novedades o mutaciones.

Yo soy —con *soy de es*, de ser—, “firmum”, “certum”, “immovile”, “inconcussum”; y soy así por ser *yo*, por ser (mi) ser en estado de *yo*, *yo pienso*, *yo soy*, con posición expresa, consciente, de *yo* —pida o no la corrección de la frase latina el que escriba *ego cogito, ego sum*, mejor o peor que *cogito, sum*.

Me basta con que *yo pienso, yo soy* sea así firme, cierto, inmoble, e incommovible, necesariamente verdadero *quoties a me profertur* (*ibid.*, pág. 25), *quamdiu cogito* (pág. 27) para que pueda decir, y esté *yo* diciendo con igual derecho y base óntica *yo pienso, yo soy* que el Dios del Sinaí “*Yo soy el que soy*”. Comenzar a filosofar por el *yo soy* es comenzar como Dios —a lo divino.

Frente a esta seguridad de mi ser por *serse yo*, pueden engañarme cuanto gusten Dios en persona y con nombre propio o un espíritu maligno, omnipotente y omnisutil; me engañarán tal vez acerca del contenido de mi pensamiento, del contenido de mi imaginación, del contenido de mis sentidos; inclusive del contenido ese de estar despierto, obtenido por comparación con los recuerdos que tengo de haber estado dormido, de lo que es estar dormido; la memoria de haber estado dormido, de haber estado despierto —como el otro estado frente a dormido—, es falible, a no ser que “el ateo sepa que un Dios, no engañador, lo ha creado”, “nisi sciat se a Deo non fallente esse creatum” (*ibid.*, pág. 196; Object. III, object. ultima; Responso). Mas cada vez, y mientras diga o esté pensando *yo pienso, yo soy*, lo de Dios o diablo engañadores, omnipotentes y omnisutiles, queda anulado —real, positiva, originalmente.

Yo es la negación real, concreta, de creatura; y, por eso mismo, de Dios. Dios ni es ni puede ser *yo*; *yo*, ni soy ni puedo ser *Dios*; la impotencia real es mutua. En *yo*, en conciencia, no cabe ni encarnación; Dios, encarnado en hombre, haría imposible a tal hombre hacer filosofía a lo cartesiano que comenzara por “*yo pienso, yo soy*”. Tal tipo de filosofar es ininteligible, e insible, para Dios y para un hombre-Dios. En virtud de *yo pienso*, del mismo acto “*yo pienso en Dios*”, Dios queda excluido de mi real pensar, y reducido a objeto, a otro de *yo*: y por virtud de *soy yo*, Dios queda expelido de mi ser real y reducido a no ser —a no ser creador, si es que lo ha sido.

Esta real y original aniquilación de Dios por virtud del *yo* —*yo pienso yo soy*—, abarca la realidad del dudar, entender, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar, sentir. . . Descartes advierte: “*Non sane pouca haec sunt, si cuncta ad me pertineant. Sed quidni pertinent? Nonne ego ipse sum qui jam dubitem. . . Nam quod ego sim qui dubitem, qui intelligam, qui velim. . .*”

(*ibid.*, págs. 28-29; *Med. II*). La identidad real de las simples cosas, aunque fueran inteligibles, no entraba en el orden de la mismidad —*ego ipse*—; yo no solamente es idéntico; lo es por modo y potencia de mismidad —*ego ipse*; y el *mismo* es quien piensa, duda, quiere. *Quien* es idéntico en superior, u original, potencia de identidad que cualquier *qué* (es) o *que* (es).

Frente a esta original identidad, cualquier otra óptica —como la de alma-cosa con cuerpo-cosa— no cuenta —que frente a ella ni siquiera cuenta Dios. Podrán ser o no ser idénticos cuerpo y alma, en cuanto entes simplemente tales —como podrá ser o no ser creatura de Dios lo que de ente simple tiene el hombre perennemente creado o conservado el ser simple, base de *mi yo*—; mas respecto de la originalmente doble identidad de lo que se esté siendo *yo*, tal identidad simple no cuenta realmente. Lo idéntico, según ella y dentro de tal orden, puede ser escindido por el *yo*; o lo diferente (ópticamente) puede ser identificado, reidentificado por *yo*.

No siempre ha habido diamantes en este mundo; aunque, desde muchísimo tiempo atrás, hubiera carbono —a lo mejor, al cabo de media hora de desata-do el proceso cósmico del Ylem. El primero de quien nos consta cristalizó en diamante de *yo* su realidad fue Descartes.

Y, por parecida manera: a un carbono, catalizador de los procesos nucleares, corresponde el que Descartes, al ponerse su realidad en *yo*, obre cual catalizador en todo filósofo posterior —y desate el proceso filosófico-histórico real del subjetivismo.

Descartes fue el primer sorprendido ante la novedad óptica que en él emergía. Caeríamos en una ilusión retrospectiva —de “lo ya sido”—, si pensáramos que todo filósofo, teólogo o hijo de vecino, anterior a Descartes —y cualquier hombre coetáneo o posterior a él—, sea su ser en estado de *yo*, sencillamente por decir la palabra *yo*. La incapacidad —revista la forma que revistiere: inmediata o cándida, mediata o por obligación de conciencia moral, religiosa, pavor, comodidad. . .—, de dudar de todo contenido de pensamiento, imaginación, volición. . . para poder decir, por estarse siendo, *yo pienso, yo soy* —así, limpio y desembarazado de todo—, da la medida justa de lo que de *yo* en estado de cosa tiene un hombre —de *yo* en estado de carbón—, frente a lo que de *yo* en estado de *yo* posee quien es capaz de *serse* en *yo mismo* —*ego ipse*.

Una cosa es *poner a prueba* la distinción de alma y cuerpo, advertía Descartes, y otra contentarse con probar o dar pruebas de que lo son. “*Quamvis enim jam ante dictum sit a multis, ad res metaphysicas intelligendas mentem a sensibus esse abducendam, non tamen adhuc, quod sciam, qua ratione id fieri possit, ostenderit*” (ed. cit., pág. 131, 2^{oa} Respons.). Una cosa es *poner a prueba* —*id fieri posset*— la independencia de una cosa frente a Dios; y otra, bien diversa, *probar* la dependencia. Lo primero es intento, pasado a atentado y planeado cual *empresa* —con éxito o fracaso; lo segundo no pasa

de simple pensamiento: pensarse dependiente o independiente —con verdad o falsedad inoperantes y especulativas.

B. *Estructura del plan general de reinterpretación subjetivista del universo*

Descartes mismo se preocupó de ofrecer a los que buscaren “serio veritatem” (ed. cit., pág. 159, 2^{oa} Resp.) un resumen de los puntos —pocos, pero importantes— de sus *Meditaciones*: “pauca quaedam synthetico stylo hic subjungam, a quibus, ut spero, non nihil juvabuntur” (*ibid.*). Tiene por título, y programa:

*Rationes
Dei existentiam
et animæ a corpore distinctionem
probantes
more geometrico dispositæ.*

Sigámosle, pues:

(B.1). *Definiciones*

I. “*Cogitationis* nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus” (*ibid.*, pág. 160).

Muchas cosas hay, o creemos que hay, en nosotros, de las que no somos conscientes de manera inmediata. Las somos, mas no las somos conscientemente, con conciencia inmediata —sin intermediarios de memoria, medio demostrativo, por autoridad... A las que no podemos serlas, sin serlas conscientemente, Descartes las denomina *cogitationes*. La violencia que él hace al término latino *cogitatio* hagámosla nosotros al castellano *pensamiento*; y digamos *pensamental*, *pensamentales* —un pensamental, los pensamentales. Pero como las palabras están hechas, y se las inventa, para declarar lo que las cosas son, inventemos una más: “me-lo-sé” (de memoria, de corrido), decimos en castellano popular. Un pensamental es un “melosé”.

Los actos de entender, imaginar, querer, ver... son *cogitationes* (*ibid.*). Pero si no son un *melosé* —un *estoy sabiéndomelo*—, no son, en rigor, pensamentales.

Pensamental es, pues, un estado nuevo —real, positivo—, en que *se es y se está sabiendo lo que se es*. Cabe, pues, un entender, ver, querer que no se hallen a la altura de pensamentales, que no lleguen a *me-lo-sé*. Mas, si no advierto que eso de *melosé*, de pensamental, es un nuevo estado del entender, imaginar... los términos de *cogitatio* o *pensamental* serán puros nombres; y lo de *melosé*, frase hueca.

De *melosé* a *melosóy*, el paso es inmediato. *Melosóy* es más, mucho más,

transfinitamente más que *ser*. Puedo *ser* cuerpo, alma...; pero si no *me-lo-sóy* es como si no lo fuera. Seré un diamante de ser o un pedrusco de ser; luz o plomo. De todo lo que tal vez *sea*, tal vez no todo *me-lo-sé*; y, por eso mismo, no llegue a *me-lo-sé*. Pero si algo *me-lo-sé*, eso, sin más, sin intermedios, inmediatamente, es un *me-lo-sé* —cogitatio, pensamental.

Ego cogito, ego sum admite, pues, la transcripción:

melosé — melosóy.

Pudiera ser gran verdad que (mi) ser se compone de esencia y existencia, realmente distintas o no; de potencias, realmente distintas de la sustancia del alma...; de átomos, moléculas, células...; todo eso *lo soy*, mas no *me-lo-sóy* y, por ello mismo, no *me-lo-sé*. Mi conciencia —la de *melosé-melosóy*— lo pasa por alto, lo ignora negativamente, neutral e indiferentemente.

Y esto es un *dato* —maravillosamente antiontológico, antiteológico, antifísico...

Mi realidad total —aceptemos que esta frase tenga un sentido— está escindida —por un tipo de división transfinitamente diverso de distinción, diferencia...—, en *ser* y *melosóy*, en *saber* y *melosé*. Soy cuerpo, mas no *me-lo-sé* ni *me-lo-sóy*; soy creatura, pero no *me-lo-sé*, ni *me-lo-sóy*; soy viviente, mas no *melosé* ni *melosóy*.

Definamos, pues:

(I.1). Pensamental es lo *melosé*.

Descartes asienta una definición más:

II. "*Ideae nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum*" (*ibid.*).

Por lo pronto es claro que *idea*, aquí, no va vinculada a *ser*; sino recreada en *melosé*. *Ser-me* una cosa (que simplemente soy) impone, o lleva consigo, una forma nueva, novísima, frente a *ser*; una idea, al *sér-me-la* (yo), al *sabér-me-la* (yo) sufre una transformación, siempre —sea dicho una vez más, que no será inútil—, que eso de yo —de *me-lo-sé* y *me-lo-soy*—, no se tomen en pura palabra, sino *en real*. Platón no pudo decir con verdad de una idea que "*me-la-sé*", y de su propio ser, que "*me-lo-sóy*"; no por no haber caído en cuenta, o haber creído que no valía la pena o el rendimiento filosófico eso de yo, de mi (me); sino porque no se era él a sí mismo como yo, capaz de dar sentido real a *me-la-sé* (idea) y *me-lo-sóy* (su ser). Y en esta diferencia real consiste, precisamente, el que Platón fuera él; y otro, Descartes; y que la historia de la filosofía sea algo más que retahíla de cuentos sobre lo mismo —contada por inteligentes.

Descartes, para ser él, tiene que violentamente abrirse paso a través de la terminología empleada por los que no podían decir "*me-lo-sé*" (las ideas), pues ni siquiera podían decir de su propio ser (cuerpo, alma, entendimiento) eso de *me-lo-sóy*. Esta definición II es el testimonio escrito.

No puedo entender, dice aquí Descartes, qué es lo que digo al decir: imagino, entiendo, quiero, siento... sin que esté, por el mero hecho, cierto (ex hoc ipso) de que hay (esse) en mí (in me) la idea, significada por las palabras. Me-lo-sé y me-lo-sóy no son, pues, estados vagos, indiferenciados e indiferenciables, amorfos. *Entiendo*, y *me-lo-sé*, o sé qué es estar yo entendiendo precisamente; de modo que el entender, al hacerse *mío*, adopta forma propia, nueva, hecha de *entender* y de *mí*; y el yo no desdibuja o envaguece el entender, reduciéndolo a un general y amorto *me-lo-se*.

No llama, pues, aquí Descartes ideas a “las imágenes pintadas en la fantasía” —“de ninguna manera (nullo modo) llamo aquí a tales imágenes ideas” (*ibid.*).

Que sepa que entiendo, que imagino, que siento... , que *me-lo-sea* todo eso, sin confundirlo, que *me-lo-sepa* con la originalidad de cada una de esas cosas, eso es *idea*. Sólo si sobra eso de *me* (yo) —por ser tabla rasa y limpia, pura pasividad—, coincidirá la significación de *idea* en cuanto forma de yo, con la *idea* en cuanto forma de la cosa, al modo que la figura del sello en la cera es la figura del sello. Mas si, en vez de cera, el medio fuera un fundente, la forma (ideal) de la cosa fuera refundida en forma *mía* —en un me-la-sé y me-la-sóy, sin pérdida ni de *la* (*idea*) ni del *me* (yo).

Esa re-forma es *idea*; y ese reformar es *idear*; Descartes.

La definición III retorzará la II, en su respectiva originalidad y complemento.

III. “*Per realitatem objectivam ideae intelligo entitatem rei repraesentate per ideam, quantum est in idea*” (*ibid.*, pág. 161).

La distinción entre realidad formal de un concepto y realidad objetiva del mismo habíaala recibido Descartes de la filosofía medieval: Tomás, Escoto, Suárez. Mas no basta con esta somera indicación, vaga, a pesar de la distinción presumida por las palabras *realidad formal*, *realidad objetiva* de un concepto. Tomemos una vez más la historia en serio, *en real*.

“Para entender estos términos nota que el concepto es doble: formal y objetal. Concepto formal es un cierto idouillo (idouium quoddam), que el entendimiento posible forma en sí mismo, representativo objetalmente de la cosa entendida. Mas el concepto objetal es la cosa (res) representada por el concepto formal, término (terminans) del acto de entender. Verbigracia: el concepto formal de león es esa imagen que el entendimiento posible forma de la quiddidad leonina, cuando la quiere entender; mas el concepto objetal del mismo es la naturaleza misma leonina representada y entendida” (Tomás de Vio, *Comm. in de Ente et Essentia*, cap. I, quaest. II, n. 14).

Oigamos ahora a Suárez, con cuya doctrina se trató Descartes en los años de formación filosófica —hasta del lenguaje:

“Supponenda in primis est vulgaris distinctio conceptus formalis et objectivi. Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo

intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit, quod dicitur conceptus quia est veluti proles mentis; formalis tamen appellatur vel quia est ultima forma mentis vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu objectivo, ut jam dicam.

Conceptus objectivus dicitur res illa vel ratio quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur, ut verbi gratia, cum hominem concipimus ille actus quem in mente efficitur ad concipiendum hominem vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus objectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali per quem objectum ejus concipi dicitur; et ideo recte dicitur objectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut objectum et materia circa quam versatur formalis conceptio et ad quam mentis acies directe tendit, propter quod ab aliquibus ex Averroë *intentio intellecta* appellatur; ab aliis dicitur ratio objectiva." (*Disputationes metaphysicae, Disp. II, sect. 1.*)

Y Suárez trae a continuación las diferencias más importantes —para él— entre concepto formal y objetivo: 1) el formal es siempre una cosa verdadera (res vera) y positiva —en las creaturas una cualidad inherente en la mente; mientras que el objetivo no es siempre una cosa positiva, pues a veces concebimos privaciones y otras cosas llamadas entes de razón que sólo tienen ser objetivamente en el entendimiento (quia solum habent esse objective in intellectu). Además: el concepto formal es siempre una cosa singular (singularis) e individual (individua) porque es cosa producida por el entendimiento e inherente en él; mas el concepto objetivo puede ser alguna vez una cosa singular e individual... , pero frecuentemente es una cosa universal, confusa o común, como hombre, sustancia y semejantes (*ibid.*).

Lo primero que resalta a la vista, leídos estos textos, es que lo llamado por Cayetano concepto formal corresponde a lo denominado por Suárez concepto objetivo; y que queda sin correspondencia, en Suárez, el concepto objetivo según Cayetano; y en Cayetano, el concepto formal según Suárez.

Según el cuadro

<i>Cayetano</i>	<i>Suárez</i>
$\left\{ \begin{array}{l} \text{concepto formal} \\ \text{concepto objetal} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{concepto formal} \\ \text{concepto objetivo} \end{array} \right.$

Advirtamos brevemente —mas sin prisas— dos puntos: 1) con Suárez entra ya en metafísica —o filosofía primaria— el *acto singular* de pensar; acto real, positivo de un entendimiento que es facultad de una cosa positivamente individual, individuada por su ser íntegro. En Cayetano, por no ser el enten-

dimiento facultad de un ser individuado de por sí, íntegramente *éste*, el acto del entendimiento es sólo consecuentemente singular; es *uno*, mas no *éste*, pues no es de *uno* que sea uno por modo y a la altura de *éste*. Suárez habla, y *es*, a la altura de Escoto; Cayetano habla, y *es*, al nivel de Tomás. Y por eso falta en Cayetano el concepto formal de Suárez, porque le falta a Cayetano el ser *éste* —aparte de ser, claro está, uno—; y Suárez se está siendo *éste* —a parte, naturalmente, de ser uno. Descartes *es* a la altura de Suárez, para comenzar; ascenderá a otro nivel más adelante: al de *yo*. Descartes dista de Tomás dos niveles, tan difíciles, al menos, de pasar cual los del átomo y para pasar de los unos a los otros hace falta cambiar, una vez, de teoría atómica; otra, de metafísica.

2) El concepto objetal (objectalis) de Cayetano *es* la cosa misma —res ipsa, natura ipsa—; no su imagen o idolillo (concepto objetivo de Suárez); más no la cosa misma, tal cual es en sí, sea o no conocida, sino la cosa en cuanto hace de término del acto de entender, cual si dijéramos: el concepto formal de mi cara es mi cara en el espejo; el concepto objetal de mi cara es mi mismísima real cara en cuanto término y original al que remite, está remitiendo, la imagen (mía) del espejo. Y es claro que mi cara espejada remite a mi cara real sólo bajo ciertos componentes —los visibles bidimensionalmente; los demás quedan preteridos. Aquí, en Cayetano, el espejo, en sus funciones no merece ni una mirada. En Suárez el espejo pasa a primer plano, es el objeto formal. A su vez, y por el mero hecho, se ha corrido hacia el fondo —del *éste*; más tarde al de *este yo*—, el concepto objetivo, que ya no será la cosa misma, en cuanto aludida, término del concepto formal —cual imagen en función de imagen remitidora o transmitente al original—, sino la imagen misma, que, por otro capítulo, habrá que determinar si remite o no a la cosa —surgimiento real de la real cuestión de la “objetividad” del conocimiento; que quien se pone a mirar el espejo en cuanto espejo no pasará de ver la imagen, que es el espejo la propia y adecuada causa de la imagen en su propio ser, en lo que tenga de ser, y no en lo que tenga de “imagen”— o de transferente al original.

Pensar y contenido del pensar han tomado ya en Suárez consistencia propia —a costa de la embargadora de las cosas: del concepto objetal de Cayetano, que es *la cosa misma*.

Lo cual consueña, como no puede ser menos, con aquella otra sentencia tomista: los actos (de conocer) se especifican por los objetos —no por sí mismos—, y secundariamente por las cosas, porque el conocedor mismo no se individua por sí mismo —no es *éste* por sí mismo, sino por la cantidad; y, por tanto, por la materia; y, por tanto, a tres pasos del principio individuador, resulta *uno*. El hombre posee intrínsecamente especie —su última diferencia—, suya: de él, en cuanto *uno*; mas, en cuanto conocedor, no posee él de sí especificación; las cosas —árbol, luz, figura...— especifican el acto,

mientras y para que conozca. El objeto es causa propia de la especificación del conocimiento; y, por otra parte, el conocedor, por ser *uno* consecuentemente, no individúa el acto de conocer. Total: individuación derivada y especificación derivada. Es claro que quien *sea* —quien *es*—, así, no puede, —por impotencia óptica— ser Descartes. Ya para Suárez —eso *es* Suárez, y lo *es* Escoto—, la individuación del acto de conocer es propia, y su especificación es intrínseca. La cosa descenderá —por haberse puesto o mutado uno en *éste*—, a condición presencial, ocasión, causa equívoca. . .

Tomás (de Aquino, y de Vío), Escoto (Suárez), Descartes pertenecen a tres especies de ser y de entender. Mezclarlas da, cuando más, híbridos, —potentes, a veces, cual mulas: infecundos cual ellas.

Releamos ahora la definición III de Descartes: por realidad objetiva de *idea* entiendo la entidad de la cosa representada por la idea, *en cuanto* (quatenus) está (est) en la idea. La sentencia comienza por sonar a Suárez —y disonar con Cayetano; mas disonará de Suárez por virtud de la definición III, la de *idea*, por el trasfondo de *yo*, que es más y mejor que *éste*, que es, a su turno, más y mejor que *uno*.

Advirtámoslo: una cosa es notar —y ser— un acto como singular por serlo de un *éste* (Escoto, Suárez); y otra, notarlo y serlo como singular por serlo de (un este) *yo*: de un este *consciente* de sí, de un *me-lo-sé* que es un *me-lo-sóy*—, *ipsius ejusdem cogitationis conscius sum*, II; *ut ejus immediate conscii simus*, I.

El concepto formal de Suárez ha *sido* reinteriorizado, pasado a *transfondo*; mas esos mismos actos, en cuanto de *uno* que es sólo *éste*, pasarán a contenidos del *yo*, a términos del *me-lo-sé*, a simples cosas o simples entes. *Yo* se habrá sacado de sí —*se es*— lo que de *éste* tiene; y, a fortiori, lo que de *uno* tiene el *éste*. A este real sacarse de sí el *yo* lo que de *éste* y de *uno* tuviere llamó Descartes “*abducere*” (pág. 131). La espina de *uno* y de *éste* sólo se la puede sacar quien *es yo*.

Es claro que Tomás de Aquino, Tomás de Vío no pudieron hablar —ni les acudió— de “*realitas objectiva ideae*”; el concepto objetivo no posee realidad propia; se especifica o recibe su especie de la cosa; de ella le viene y está recibiendo —y mientras la recibe la tiene—, su especificación.

Imaginemos un procedimiento capaz de dar consistencia a la imagen de nuestra cara en el espejo, trocarla así en “*cosa*” (res), con *realitas objectiva*; dejaría de estar remitiéndonos, transfiriéndonos a su original, a *la cosa*; la imagen del espejo *es* esa transferencia actual misma a la cosa de la que está siendo imagen, de la que está siendo efecto en el orden de causa formal (ejemplar) y eficiente —a la una, en uno.

La fotografía de la imagen en el espejo es, precisamente, ese procedimiento —*invento*— capaz de dar realidad propia a la imagen, independizándole de su cosa —y para dar realidad objetiva a nuestra cara, cuando directamente nos la fotografían.

La fotografía es, pues —digámoslo ya con una terminología kantiana—, *el esquema-imagen* (Schema-Bild) que muestra o da constancia de que nuestras ideas —las de un yo— poseen realidad objetiva propia, de ellas en cuanto ideas.

Fotografía es un invento coétaneo —aunque no simplemente contemporáneo— del subjetivismo. Quédese esto aquí por unos momentos. Estamos aún, siguiendo a Descartes, en la fase de *definiciones*.

IV. *Definición*. “Eadem dicuntur esse *formaliter* in idearum objectis, quando talia sunt in ipsis qualia illa percipimus; et *eminenter*, quando non quidem talia sunt, sed tanta ut talium vicem supplere possint” (*ibid.*).

No caeremos en novela histórica al afirmar que durante mucho tiempo no supo el hombre que nube y agua líquida eran lo mismo —en dos estados; y tal vez costó no pocos siglos convencerse de que hielo y agua no son dos realidades, transformación sustancial una de la otra, sino, igualmente, dos estados de lo mismo— salva la misma realidad. Pero hasta la física moderna el concepto de estado —función de estado— no adquiere la suficiente finura para dar carácter científico-experimental a la afirmación ya de vulgar conocimiento, de que el agua puede estar, conservando su contextura (o ser) química, en tres *estados físicos*: sólido, líquido y gaseoso. Las propiedades de cada uno de esos estados, por muy llamativas que resulten a los sentidos y por mucho que transformen categorías de lugar, volumen, presión, temperatura, sequedad y humedad. . . , quédanse en una capa superficial e insustancial —digámoslo así.

Una sencilla función matemática, de las ya conocidas por Descartes, transformaba por simples y elementales operaciones, números enteros en racionales; racionales en radicales.

Poca diferencia tiene que haber entre 2 y $\sqrt{2}$ —por más que el griego llamara a 2 número racional (λόγος) y a $\sqrt{2}$ modelo de irracional (ἄλογος), cuando operación tan simple como potenciar, o radicar— transforma $\sqrt{2}$ en 2, o 2 en $\sqrt{2}$; y entre la unidad real, 1, y la imaginaria o compleja, $\sqrt{-1}$, la diferencia es, sin duda, digna de notarse, mas no puede llegar a cambiar la especie de número, cuando basta la operación de potenciación para pasar de una a otra $(\sqrt{-1})^2 = -1$, $(-1)^2 = +1$. Es que, sea dicho incidentalmente, entre los números no hay diferencias esenciales o específicas —cual parece haberlas, al menos por ahora, entre gato y hombre, naranja y chirimoya.

Pues bien —y a esto se enderezaba lo anterior: Descartes está viviendo, de buenas a primeras, en un ambiente mental, físico, matemático, en que el concepto de especie —diferencia específica, definición esencial. . . — carece de rigor; y en su lugar se impone el de diferencias de *estado*, en que va a resultar tan sencillo cambiar el estado formal de una cosa a estado objetivo de la misma como de hielo a agua corriente.

Traduzcamos, aplicándola al agua, la definición IV de Descartes: la misma agua se dice hallarse *formalmente* en estado sólido, en hielo, y hallarse, la

misma, en estado *liquido*, porque son realmente agua tanto la helada como la corriente, refiriendo eso de *misma* de "agua" a sus más hondas y coherentes propiedades químicas —por hondas y coherentes, permanentes respecto y a pesar de los cambios de propiedades (*físicas*).

Por lo pronto el que una cosa esté *siendo* pensada, querida, imaginada. . . —su estado de *idea*—, y el que esa cosa *esté siendo* en sí —no pensada, no querida. . .—, son sólo estados de la misma cosa, y no diferencias insuperables, transgénéricas o heterogéneas. Lo pensado en cuanto pensado, imaginado. . . no son *entia rationis*, sino *entia realia*, contra toda la tradición clásica, para la que la conveniencia entre ser real y ser de razón caía dentro del vaguísimo dominio de la analogía, jamás dentro del de univocidad —categoría, género, especie.

La identidad entre conocedor y cosa conocida —necesaria para el conocimiento—, es identidad intencional; es decir, *fusión del conocedor con lo conocido*, especificación del acto de conocer por lo conocido; y si para tal especificación hace falta especie, el ser de ésta consiste en ser para (*ad*), hacia, transmitir y transferir el acto íntegramente, retirándose ella a transfondo o haciendo de perfecto intermediario, para que así conocedor se especifique o reforme según lo conocido. Intencional no es, pues, otro estado de la cosa; es algo diverso, tanto o más que masa y dirección de un movimiento, masa-dirección y término. Conocer es una transitoria transustanciación de conocedor en conocido —transustanciación superficial que no llega a afectar al ser mismo del conocedor, ni al ser de lo conocido. Por conocer no pasa, en realidad de verdad, nada a nadie.

Lo que el conocedor produce en cuanto conocedor son *entes de razón* (*entia rationis*) incapaces de ser reales; tan insustanciales que son o negaciones o privaciones o relaciones. Oigamos por unos momentos a Suárez, a quien tanto y tan reverentemente escuchó Descartes: "Dicendum vero est dari aliqua entia rationis quae neque sunt vere entia realia, quia non sunt capacia verae et realis existentiae, neque etiam habent veram aliquam similitudinem cum entibus realibus, ratione cujus habeant cum illis communem conceptum entis" (*Dis. met., disp. 44, sect. I, IV*). Si lo pensado en cuanto pensado, lo imaginado en cuanto imaginado no es verdaderamente (*vere*) ente real, por incapaz de verdadera y real existencia, ni siquiera tienen alguna real semejanza con los seres reales de modo que ni el concepto de ser tienen en común, es claro que sobre tales entes nada se puede montar, ni metafísica ni teología; así que hablar de *realidad objetiva* de una idea exigió a Descartes una valentía, respaldada por una mutación entitativa acontecida en su mente, de la que no tuvieron experiencia los filósofos anteriores.

Las cosas en cuanto que están en las ideas que yo tengo de ellas poseen un tipo de ser *verdaderamente real*, capaz de *verdadera y real existencia*; y con tanta semejanza con los entes (llamados) reales que uno no es sino otro *estado* del mismo; los dos pueden ser *formalmente* lo mismo, estar en sí mismos

(*talía sunt in se ipsis*), tal cual son en nosotros, en (nuestra) idea de ellos —*qualía illa percepimus*.

El ser objetivo ha tomado consistencia original, positiva, propia —casi diamantina; capaz de soportar, sin hundirse, el peso de la existencia de Dios.

El primero de los mortales en quien las cosas adquirieron, además de su estado real *inmediato*, estado *real objetivo* (realitas objetiva) fue Descartes; y eso *es* Descartes. Al modo que podemos afirmar que el primer lugar del mundo en que el aire tomó estado líquido fue en el laboratorio de Linde; y el helio, en el de Kamerling-Ones. Después de ellos —Descartes, Linde, Kamerling...—, es técnicamente posible —sea por un procedimiento u otro— que cualquiera pueda licuar aire, helio; y tener cosas en estado de realidad objetiva; cuando, antes de ellos, no había sino aire y helio en estado de gas —o ideas en estado de entes de razón.

Una vez más —y no será la última—, sólo si tomamos esto en serio, en real de verdad, la historia de la filosofía dejará de ser cuento y ascenderá a realización del ser del hombre, y del universo mismo del ser.

Quedémonos, por unos momentos, con Descartes, en el dominio de *definición*, y digamos con él: lo mismo que yo —al me-lo-saber y al me-lo-ser— tengo en estado de realidad objetiva, puede hallarse tal cual (siendo) en sí mismo (in ipsis), y a esa correspondencia de *tal-cual* llamemos ser lo mismo *formalmente* la cosa-en-idea y la cosa-en-ella misma. Convengamos en simplificar la terminología diciendo: cosa en estado *objetivo*, cosa en estado de *en sí* (in ipsis). Cuando la correspondencia sea la de *tal cual* se dirá que la identidad entre los dos estados de la misma cosa es *formal* (eadem dicuntur); cuando no sea tal cual, sino *en su tanto*, la correspondencia será por identidad de *eminencia* —en uno u otro estado. *Formalmente* hielo y nube son lo mismo; *eminentemente*, mi idea de Dios o la *realidad objetiva* de Dios puede suplir lo que de divino hubiere en movimiento sensible, en causas físicas, en contingencias de cosas, en virtud de lo cual pudieran movimientos (de las cosas, in ipsis), causas, contingencias (de las cosas, in ipsis) conducirme a Dios.

V. *Definición*: “Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est, aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur *substantia*” (*ibid.* página 161).

El concepto de sustancia, en cuanto contenido de la mente, no pasaba de *ser de razón* (ens rationis) en los filósofos anteriores a Descartes. Conocían que algo era sustancia, cual una agua consciente conocería la forma de la vasija en que se halla —por remodelamiento, por especificación extrínseca. Fuera de semejante actual remodelamiento, la simple y desconectada idea de sustancia se reduce a una relación, a una intención (esse intentionale) o dirección basada en una vaga semejanza (similitudo intentionalis) que transfiere la mente a la cosa que, *en sí*, es sustancia. Dicho en otra forma: en la mente no hay idea con realidad objetiva de sustancia —no hay *sustancias objetivas*

o ideas-sustancias. Descartes *es* aquel hombre primero en cuya mente emergió —y fueron (son)— *sustancias objetivas, ideas-sustancias*.

Notemos cuidadosamente lo que cuidadosamente dice aquí Descartes, por primera vez en la historia *real* de la filosofía: 1) “De la sustancia misma, precisamente tomada, no tenemos otra idea sino la de que es una cosa (res) *en que* formal o eminentemente existe aquello que percibimos, o que se halla objetivamente en alguna de nuestras ideas” (*ibid.* pág. 151).

Las cogitaciones o los pensamentales son, como vimos, formas o maneras de *ser-me*, concreta y realmente; *ser-me* algo es *saber-me-ser* algo —*imaginante*, *sentiente*, *inteligente*, *volente*; cogitación o pensamental es *ser-me* conscientemente sustancia, cuyos atributos —o modos de *saber-me* sustancia— son imaginar, querer, etcétera. Imaginar es *ser-me* imaginando; entender es *ser-me* entendiendo. . . ; y, a su vez, *ser-me* es *ser-me* entendiendo, queriendo. . .

El modo de *en sí* es el otro estado de la misma cosa —el estado complementario del *objetivo*; estar siendo *en otro* (*inest*) que está siendo ya *en sí* (*in ipso*) es el estado complementario del estar objetivamente *en otro* que ya está objetivamente *en sí*. *Sustancia* objetiva es el otro estado de sustancia *entitativa*; la correlación inmediata en *sí-en otro* (ya *en sí*) admite, pues, *dos estados*; por medio de su estado objetivo (*sustancia en estado objetivo*) llegamos a saber de la sustancia en estado entitativo, que será formal o eminentemente lo que ella misma está siendo en estado objetivo, en idea, con realidad objetiva de idea (*realitas objectiva ideae*). Leamos un texto —todo un documento acerca del desdibujamiento que las categorías de sustancia-accidente experimentaban en una mente cuyas ideas no pasaban del estado simplemente intencional, de medios puros y perfectos de transferencia a la cosa en su estado propio (único) de *en sí* (entitativo): respecto del orden del conocimiento: “*species sub formalitate intentionis cognoscibilis non est determinate substantia vel accidens*”, “*respectu hujus ordinis, per accidens et materialiter se habet quod entitas speciei sit substantia vel accidens*” — (Juan de S. Tomás, *Cursus philosophicus Thomisticus*, vol. IV, págs. 186-187, ed. Marietti, 1937; *Philos. Natur.* IV, P., Q. VI, art. III, ad 3^{am} diff.; la obra es de 1635; el autor de 1589 a 1644).

Quien tal sostiene acerca del contenido de sus ideas, o de las ideas en su estado de objetivas, no puede sostener —porque no lo *está siendo* (es)— que él, al pensar y por pensar, al sentir y por sentir. . . *sea* (es) sustancia. Será, tal vez, sustancia; mas no lo sentirá serlo; ser no implica —*no*, en este caso— lo de *me-lo-sóy* y *me-lo-sé*. Y lo sabido, en cuanto sabido, no es en *sí* ni sustancia ni accidente; sustancia y accidente no son aún maneras del ser en el estado objetivo, sino en el entitativo. Total: que ni el conocedor, por serlo, *se-es* —sustancia *en que* (*inest*) están siendo sus atributos (imaginar, sentir, entender. . .)— ni lo conocido (ideas) *se-es* sustancia (objetiva) *en que* (*inest*) estén siendo sus atributos (extensión, figura, movimiento. . .).

Las ideas —en una mente cuyo ser no está en estado de me-lo-sóy y me-lo-sé—, no cuajan en sustancia (objetiva) y en accidente (objetivo).

El paso de agua en estado de vapor al agua en estado sólido —de nube a témpano—, hace de modelo —natural, en tiempos de Descartes y más aún para él—, de la correlación y paso entre cosa en estado objetivo (en realidad de idea) y cosa en estado entitativo (formal, eminente). *La sustancia puede, pues, hallarse en dos estados* (al menos).

2) Si no fuera porque la correlación *en sí-en otro* (ya en sí) puede hallarse en dos estados —entitativo y objetivo—, y porque comenzamos por tenerla nosotros en estado objetivo en alguna de nuestras ideas (est objective in aliqua ex nostris ideis, *ibid.*), ninguna idea tendríamos de lo que es sustancia. De *me-lo-sé* (mi realidad en estado de realidad objetiva) a *me-lo-sóy* (mi realidad en estado entitativo) la conclusión es inmediata (2^{ae}. Resp., pág. 140, edic. cit.); somos, a la una, sustancia entitativa y objetiva. Este privilegio merece definición aparte:

VI. “Substantia cui inest immediate cogitatio, vocatur *mens*” (*ibid.* página 161). Entender es entender algo y entendérmelo; sentir es sentir algo, y dármelo a sentir. . . ; saber es me-lo-sé; ser es me-lo-sóy. Ser sustancia es sér-melo y sabér-melo. Y esto es *un dato*, ejemplar, digno de un nombre propio: *Mente*.

Otro caso ejemplar también merece nombre aparte:

VII. “Substantia quae est subjectum immediatum extensionis localis et accidentium quae extensionem praesupponunt ut figurae, situs, motus localis etc. vocatur *corpus*”.

Y por fin, *sustancia*, llevada al límite de conceptibilidad, exigirá denominación antonomástica:

VIII. “Substantia, quam summe perfectam esse intelligimus, et in qua nihil plane concipimus quod aliquem defectum sive perfectionis limitationem involvat, *Deus vocatur*” (*ibid.*, pág. 112).

Por lo pronto se trata de definiciones e imposiciones de nombre: mente, cuerpo, Dios. *Que haya* una realidad que rellene tales definiciones es cuestión aparte —y a tratar inmediatamente.

Mas los casos de cuerpo (substantia corporalis) y de Dios (substantia infinita) presuponen el de la *mente*, como acaba de decir Descartes. De la idea, sustancial ella misma, de cuerpo y de Dios pasaremos a la sustancia entitativa (formal, eminente) de cuerpo y de Dios. De sustancia objetiva a sustancia entitativa. Los postulados y axiomas servirán para justificar, a su manera, este paso: *de un estado a otro estado de la misma realidad*.

IX. “Cum quid dicimus in alicujus rei natura, sive conceptione contineri, idem est ac si diceremus id de ea re verum esse, sive de ipsa posse affirmari”.

Notemos la sencilla alternativa: *natura sive conceptus*; estado entitativo (de una cosa), estado conceptual (objetivo, en idea) de la misma; por eso justamente *contenerse* algo en la naturaleza (estado entitativo de una cosa o

en su concepto (estado objetivo de la misma) es serlo verdaderamente (de ea re verum esse), en cualquiera de sus dos estados —entitativo u objetivo—, o poderse afirmar de ella en cualquiera de esos dos estados mismos. Paso tan natural como argumentar de un estado del agua a otro estado del agua en lo referente a su naturaleza (o concepto) químico, atómico, energético... O, con un ejemplo más —bien cartesiano; pasar de fórmula algebraica a figura geométrica, o al revés. Geometría analítica. Punto de que, como es debido, se hablará largamente aquí.

Por fin.

X. "Duae substantiae realiter distingui dicuntur, cum unaquaque ex ipsis absque alia potest existere".

Quedémonos, por el momento, con el aspecto de definición nominal: *Se dice que* (dicuntur) dos sustancias se distinguen realmente cuando... Y pasemos a los postulados:

Postulata

Peto, primum... (*ibid.*, pág. 162). *Pido*, ante todo... *Pide* a una persona; son postulados con dirección personal, y no impersonal cual los ἀνήματα de Euclides; y postulados o peticiones que hace él, Descartes; *peto* —el mismo que dice *cogito*.

Peto... ut lectores advertant...	(1 ^o)
ut considerent...	(2 ^o)
ut diligenter expendant...	(3 ^o)
ut examinent...	(4 ^o)
ut diu multumque... immorentur...	(5 ^o)
ut perpendendo... distinguere asuescant...	(6 ^o)
ut advertentes... considerent...	(7 ^o)

Tan sólo si los lectores dan a Descartes —al del *Cogito*, al del *Peto*—, lo que pide "facile sequentia axiomata pro veris et indubitatis admittent" (*ibid.*, pág. 164).

Veamos lo que pide Descartes, y lo que nos pide, si es que queremos —voluntad de la que no siempre consta— que los siguientes axiomas se nos impongan cual verdaderos e indudables.

A los lectores pide Descartes,

primero:

"que adviertan cuán débiles son las razones por las que han creído hasta ahora a sus sentidos y cuán inciertos son los juicios todos que sobre los testimonios de los sentidos han levantado; y que consideren y reconsideren tan larga y frecuentemente todo eso que llegue a hacérseles costumbre no fiarse ya de-

masiado de ellos. Todo esto lo juzgo, pues, necesario para llegar a percibir la certeza de las cosas metafísicas" (*ibid.*, pág. 162).

Dios y el Maligno *no pueden* engañarnos en eso de "yo pienso, yo soy", "me-lo-sé y me-lo-sóy"; el Maligno *puede* engañarnos respecto del contenido de lo que yo simplemente sé —*lo que veo, lo que oigo, lo que entiendo, lo que imagino...*; Dios pudiera engañarme, respecto de eso mismo. Creamos que es la Bondad en persona, y la fe nos salvará en este punto. Empero, y es lo decisivo, por ser omnipotente, si nos dice "dos y dos son cinco", como hace (e inventa) que "dos y dos sean cinco", no puede engañarnos, aunque lo quisiera. Él es el primer desengañado por su propia omnipotencia: todo lo *hace* verdad.

Creer (*crediderint*), fiarse (*fidendi*) de los sentidos —y de los juicios edificados sobre lo que ellos presentan—, no es simple y llanamente ver, oír, gustar... Quien esté ya siéndose en estado de *yo* —yo veo, yo oigo...—, no (se) sirve de los sentidos: se sirve de ellos creyendo y fiándose de ellos. Y tales fe y confianza —modos o formas de uno que es me-lo-sóy y me-lo-sé— son los que nos pierden. Los sentidos no son suficientemente firmes para soportar fe y confianza de *yo*. Lo simplemente ser no es cimiento ni suficiente ni propio para lo doblemente idéntico. "*Yo* veo" no es lo mismo que "*éste* ve", que "*uno* ve". *Éste* transforma al uno; y *yo* muta al *éste*. El *uno* es un confiado, dado, cándido, ingenuo respecto de (sus) sentidos; si le engañan, no *se siente* engañado; son simplemente falsos, mas no falsarios; y el concedor es un simple.

La cuestión de confianza se la plantea frente a (sus) sentidos sólo un *yo* —un hombre, este hombre que se haya mutado en *yo*.

Descartes *es* el primer filósofo que, por ser el primer hombre que se mutó en *yo*, plantea al conocimiento sensible, y al inteligible basado en él, la cuestión de confianza: ¿*yo*, (mi) *yo*, *me* puedo fiar y confiarme en esos órganos con que me encuentro siendo, aun antes de haber emergido a serme *yo*?

Fiarse (un *yo*) del ser, confiarse a (su) propio ser —material o anímico, sensible o inteligible— es algo transdiverso de simplemente *ser*. Que *el ser es de fiar* no es lo mismo que el ser es ser; ni se sigue sin más de la identidad —a no ser que eso de ser *yo* se reduzca a mera palabra. Descartes pide al lector que *sea* sus sentidos, sin fiarse y confiarse a ellos. Que vea, sin *fiarse* de lo que ve y de que ve; que oiga, claro está; mas que no se *fie* de lo que oye y de que oye...; fiarse y confiarse en que ve, oye, piensa... , y fiarse y confiarse en lo que ve, oye, entiende... son cuestiones e instalaciones propiamente *metafísicas* (*ibid.*); *son cuestiones de confianza*.

Pide, pues, Descartes al lector que plantee a (sus) sentidos la cuestión de confianza —de si pueden dar a (un) *yo* la certeza que (un) *yo* se merece.

Postulado segundo

“Que *consideren* a la mente propia, y todos los atributos, de los que adviertan que no pueden dudar (de quibus deprehendent se dubitare non posse), aun en el caso de que supongan ser falso todo lo que de los sentidos recibieron; y que no desistan de tal consideración hasta que hayan adquirido práctica (uso) en percibirla claramente y creer que su conocimiento es más fácil que el de todas las cosas corporales.”

Creer a su mente, *fiarse* de sí; creer al yo y fiarse del yo no son natural, inmediato, cándido estado del hombre. Son adquisiciones por *mutación*, inducida por el procedimiento de notar, a fuerza de hacerlo, que hay cosas de que no puedo dudar, aunque quiera. No puedo (soy impotente, *me es imposible*) *desconfiar* de que existo, de que me-soy-mi-ser; no puedo *desconfiar* de que me sé —imaginante, vidente; (mi) ser es de fiar, o hay un ser que, además de ser lo que es, es de fiar.

Requiere peculiar costumbre o hacerse al uso de este reducto del ser que es de fiar y es de confianza para (un) yo; y hasta haber alcanzado el uso de tal tipo de ser no le resultará a (un) yo claro que “el conocimiento” (de tal ser-de-fiar, digno de la confianza de yo) “es más fácil que el de todas las cosas corporales”.

Que el ser, por ser ser —finito o infinito, visible, tangible, evidente; número, figura...—, *sea* de fiar es afirmación que salta, o intenta saltar, de género a género —de género supremo a trascendente. Por suerte, es un *dato* que dentro de lo que soy hay algo que *es de fiar*.

Mi cuerpo no será, sin más, eso que *es* (un) cuerpo; sino lo que (mi) cuerpo tenga de fiar, lo digno de confianza de yo; y mi alma no consistirá tampoco en eso que *es* (mi) alma; *mi* alma se reducirá a lo que de (mi) alma sea de fiar.

Por no fiarse de los sentidos —de lo que inmediatamente *son*—, (mi) yo inventará instrumentos; se creará para *sí* sus nuevos órganos —desde anteojo astronómico, por termómetro, barómetro, a radar y teléfono...—; y por no ser digna de la confianza (de un yo) la simple e inmediata geometría, (un) yo inventará otra, digna ya de confianza —además de intuición y videncia—: la geometría analítica en que el álgebra es el nuevo órgano de visión de lo geométrico para (un) yo que exija *ver* y *poderse fiar* de lo que ve...; y lo geométrico visto por el álgebra será —además de evidente, de verdadero—, evidente y verdaderamente de *fiar*...

El ser, la verdad, la evidencia, la ciencia *inmediatos* no son, por sólo ello, *de fiar*. (Mi) cuerpo, (mi) alma no son, tampoco, por sólo eso, *de fiar*. Descartes nos pide que hagamos prácticas sobre *cosas de fiar* —y nos indica cuáles y cómo.

Postulado tercero:

“Que las proposiciones patentes de por sí (per se notas) que en sí mismas hallaren —como son las de *que lo mismo no puede de vez ser y no ser, que la nada no puede ser causa eficiente de algo* y semejantes—, las ponderen diligentemente y ejerciten esa perspicuidad que por naturaleza ha sido dada al entendimiento, mas que la vida de los sentidos suele turbar y oscurecer en máximo grado, y la ejerciten de manera pura y libre de ellos”.

Las proposiciones, aun las *patentes de por sí* —Descartes cita dos— no son —de suyo y sin más que su patencia— dignas de fiar.

La evidencia inmediata de una proposición no es, sin más, de fiar.

Los sentidos que, como se acaba de decir, tampoco son de fiar afectan a las proposiciones más evidentes de suyo “turbándolas y oscureciéndolas”, trastornando su natural claridad en oscuridad, su propia distinción en confusión o turbulencia. Al no fiarse de los contenidos de los sentidos, tal cual son dados, sino confiarse y fiarse de sus actos o *cogitaciones* —que veo, que oigo. . . , sea realidad o ilusión lo visto, oído. . .—, las proposiciones patentes de por sí desentúrbianse y acláranse del vaho y empañamiento del contenido de los sentidos, y recobran su natural claridad y distinción; basta entonces con ejercitar la natural perspicuidad del entendimiento para notar esas sus cualidades, cuyo valor se echará de ver en los “axiomas siguientes”. “Hac enim ratione sequentium Axiomatum veritas ipsis facile innotescet” (*ibid.*, pág. 163).

Poner una proposición en estado de *pureza* (puram) y *liberación* de los contenidos —confusos y oscuros— de los sentidos constituirá no sólo el plan cartesiano, sino el kantiano de mostrar el carácter *a priori* —positivo, intrínseco— de ciertas proposiciones e ideas.

Se trata, en el fondo, del mismo fenómeno —llamémoslo así—, que el matemático conoce bajo el nombre de sustitución y verificación en una fórmula por números concretos.

Si en $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$ ponemos $a = 1$, $b = 2$, y verificamos las operaciones, nos encontramos con la igualdad

$-3 = -3$, y en -3 se hallan fundidas y confundidas las estructuras típicas de la fórmula; la aritmética —sustitución y verificación de operaciones— confunde y oscurece el álgebra. Pero, a la inversa, no sustituir constantes indeterminadas (a , b) por números especiales, no verificar las operaciones $(+, -)$ —dejar en su pureza y liberación el álgebra— es condición para que resalte el carácter estructural puro, claro y distinto de la fórmula.

Creer que el contenido sensorial no es material cuya función es fundir —y confundir—, en bloque $(3, -3)$, una estructura bien organizada, y que el material no transforma la fórmula —cual el agua no altera la forma del vaso, el metal derretido la del molde. . .—, es una manera provisoria, por inicial, de sostener el carácter *a priori* de ciertas estructuras que salen incólumes del material en ellas vertido.

Descartes, por matemático creador, lo sabía muy bien y de primera mano.

$(a + b) (a - b) = a^2 - b^2$ es una proposición *patente de por sí* (per se nota); sus estructuras están ahí, a la vista —claras y distintas.

Descartes pide aquí al lector que evite sustituciones y verificaciones; basta con este *negarse a* para que resalten, sin más, ante la perspicuidad del entendimiento los valores de claridad y distinción —la patencia y notoriedad propias de ciertas proposiciones.

Postulado cuarto:

“Que examinen las ideas de aquellas naturalezas en que se contiene una complejión de muchos atributos simultáneos —tal es la naturaleza del triángulo, del cuadro u otras figuras; igualmente, la naturaleza de la mente o la del cuerpo; y, sobre todas ellas, la naturaleza de Dios o del ente sumamente perfecto. Y *advertan* que todo lo que en ellas percibamos se puede afirmar con verdad de las mismas” (*ibid.* pág. 163).

Descartes ejemplifica: “Porque en la naturaleza del triángulo se contiene que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos; y en la de cuerpo o cosa extensa, se contiene la divisibilidad (pues no concebimos cosa alguna extensa, por pequeña que sea, sin que, al menos por el pensamiento, podamos dividirla), será *verdad* decir de todo triángulo eso de que sus tres ángulos son, en total, igual a dos rectos, y que todo cuerpo es divisible” (*ibid.*).

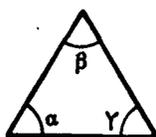
Examinar (examinent), ante todo, la *idea*, o realidad objetiva de una naturaleza —o naturaleza en estado objetivo, acrisolada en *idea*—; no pide que examinen una naturaleza en su estado entitativo, concreto, plural: estado de bloque, en confusión y oscurecimiento de *idea*: de lo que de claro y distinto tuviere una cosa, que puede ser bien poco respecto de su estado de concreción —sensible e inmediato.

Puesta, pues, una naturaleza en (estado de) *idea* —por virtud de la petición tercera de pureza y libertad—, podrá la natural perspicuidad del entendimiento —liberado ya y purificado él mismo de los sentidos— descubrir que la *idea* de una naturaleza es compleja: todo un tejido o trama de atributos— al modo que, liberada una fórmula algebraica de las exigencias “sensoriales” de sustitución y verificación de operaciones, *se percibe* la complejidad o trama de relaciones y operaciones:

$$(a + b) (a - b) = a^2 - b^2, \quad (+, -, =, .)$$

$$(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2 \quad \text{etc.}; \quad (+, =, .);$$

O



si x es cuerpo, tienen sentido definido —dice Descartes—,

$$\frac{x}{2}, \frac{x}{3}, \frac{x}{4} \dots \frac{x}{n}, \frac{x}{n+1} ; \text{ o sea;}$$

$$\frac{x}{n} \text{ para } n = 1, 2, 3, \dots,$$

sea x grande, pequeño, pequeñísimo.

Todo esto se halla en estado de *idea* —de pureza, unicidad.

Nos pide, pues, Descartes que advirtamos la posibilidad del paso entre estado *objetivo* (realidad objetiva) de una naturaleza y estado *entitativo* —concreto, plural, confuso, oscuro, sensorial— de la misma. Paso de abstracto a concreto, de claro a oscuro, de distinto a confuso. Inverso al del postulado tercero. “Verum est dicere *omnis* Trianguli... ,

omne corpus... (*ibid.*).

Lo plural es carácter del estado concreto o de simple e inmediata naturaleza, pues lo plural de lo mismo oscurece y confunde eso de mismo: que valga *lo mismo* de *todos* los triángulos, a pesar de la *idea* de Triángulo, una y la misma; que valga *lo mismo* de *todos* los cuerpos, no obstante la *idea* de Cuerpo, una y la misma... .

Pide Descartes que se *advierta* (advertantque) —no añade aquí justificación de la petición ni de la posibilidad misma del paso de *idea* a naturaleza.

Postulado quinto:

“que se *demoren* (immorentur) largo y mucho en la contemplación de la naturaleza del ente sumamente perfecto; y entre otras cosas consideren que en las ideas de todas las demás naturalezas se incluye la existencia posible, mas en la idea de Dios se contiene no sólo la existencia posible, sino la absolutamente necesaria. Por sólo esto, y sin ulterior discurso, conocerán que Dios existe y les resultará esto no menos patente o notorio de por sí de lo que es eso de que el dos es par y el tres impar, y cosas parecidas. Que hay cosas patentes de por sí a algunos que otros no entienden sino por discurso” (páginas 163-164).

Dejemos con Descartes para las *proposiciones* (I, II, III) el tema (tema) de *idea* y naturaleza de Dios; y advirtamos los puntos siguientes para así dar a Descartes lo que nos pide —que él sabe lo que pide: 1) una cosa es *contemplar*, largo y tendido, una naturaleza —un ente en *estado* inmediato y concreto—, otra diferente considerar la *idea* de tal naturaleza —o naturaleza en estado de *idea*, sea poco o mucho, simple o complejo lo que de una naturaleza quede al acrisolarla en *idea*; 2) que toda naturaleza, en su estado de *idea*, incluye la existencia, al menos como posible —es *necesariamente* posible que exista, y esta *necesidad* la tiene una naturaleza, puesta en estado de

idea, de por sí, por gracia de estado; mientras que una naturaleza, en estado concreto, sensible, inmediato no incluye la existencia ni como necesaria ni siquiera como necesariamente posible, sino cual *de hecho*— contingente, causada. Empero hay una naturaleza —la del ser sumamente perfecto—, que, puesta en idea, no sólo *es necesariamente posible* que exista, sino *es necesario que exista*, tanto como es necesario que dos sea par y tres sea impar. Entonces que “Dios en estado de idea existe” es proposición notoria de suyo y sin más; aunque para los que no hayan llegado a tener la idea de Dios o *Dios en* (estado de) *idea*, la naturaleza de Dios no encierre su existencia, sino que tenga que ser demostrada.

Si las naturalezas de las cosas no llegan a cuajar *en idea* en nuestra mente, si las llamadas ideas de las cosas o sus conceptos no pasan de ser en alguna mente *seres de razón*, cuyo ser consiste en transferirnos a la cosa, en percibir la cosa —no en ser o poder ser percibida la idea, cual en sí y por sí—, despidámonos de entender a Descartes —y despidámonos de ser cada uno *yo*, contentándonos con ser cada uno *uno de tantos*, o un *éste*, en quienes, por causa de tal tipo de ser o de estar, las ideas de las cosas no cobran consistencia propia, y, por ello, en su naturaleza no se puede intuir su existencia *como necesariamente posible o necesariamente real*, sino tan sólo, y a lo más, *que son* porque otras cosas *son*, que hay Dios, porque otra cosa que no es Dios, se mueve. . .

Que el diamante sea el ápice de la solidez no le viene de su naturaleza de carbono, sino de su estado cristalino. Que Dios exista necesariamente no le viene de su naturaleza inmediata, de su conexión con lo real natural, o de esto con él, sino de su estado de idea. Basta con que esté siendo en *estado de idea* en nuestra mente para que resulte notorio de por sí que Dios *necesariamente existe*, que la simple idea de Dios incluye su existencia actual.

Los entes de razón —ideas, concepto objetivo. . .— no pasaban de ser *negación, privación o relación* —aun para Suárez. Cuando más las ideas tomaban en Dios un estado de mayor consistencia que el negativo, privativo o relacional puro; y Escoto hablaba de “*lapis in esse intelligibili*”, producido por Dios en su entendimiento (*Op. ox.* 1. I, d. 35, q. un., n.10); mas nunca “la piedra en estado de ser inteligible” en la mente divina cobra consistencia tal que se pueda hablar de *realitas objectiva ideae* —de *ideas-sustanciales*.

Sobre entes de razón no se podía levantar una torre de Babel que tocara al cielo de la existencia de Dios; no había más remedio, caso de emprender tal aventura, que asentar las pruebas sobre lo real inmediato y sensible.

El cambio de la base para tal prueba no obedece a razones personales; quiero decir: al tema específico de Dios, sino a la mutación experimentada en las ideas mismas: de entes de razón a realidades objetivas, y aun a realidades objetivas sustanciales; mutación de estado entitativo a estado objetivo.

Postulado sexto:

“*que se acostumbren, ponderando todos los ejemplos de percepción clara y distinta —y los de oscura y confusa—, traídos en mis Meditaciones, a distinguir lo claramente de lo oscuramente conocido; lo que se aprende más fácilmente por ejemplo que por reglas, y pienso que los ejemplos de este asunto o los expliqué allí todos o al menos de cierta manera los toque*” (*ibid.* página 184).

Advirtamos, pues, con Descartes: *a)* que la materia de nuestras percepciones o conceptos puede ser “oscura y aun la oscuridad misma” (*ibid.*, pág. 147, 2^ª Resp. 5^º), “y que, al exigir que tal oscuridad se elimine de los juicios, para que así podamos asentir a ellos sin peligro alguno de errar, formamos de esa misma oscuridad un juicio claro” (*ibid.*); *b)* que luz, colores, sonidos, olores, sabores, calor y frío y demás cualidades sensibles no las pienso (o me las-sé, cogitantur), sino muy confusa y oscuramente, tanto que ni siquiera sé si el frío es privación de calor, o frío y calor son cualidades reales... (*Med. tercera*, págs. 43-44); son *claramente oscuras y confusas*; este juicio, claro y distinto, versa sobre lo que está siendo la oscuridad misma de lo sensible. Sólo quien comenzaba a saber —y *hacia* que se supiera—, *qué es luz, qué es calor, qué es arco iris*. . . , con juicios matemáticos claros y distintos podía notar que lo clara y distintamente dado a los sentidos era “la oscuridad misma”; el estado entitativo de colores o sonidos es ideológicamente amorfo, comparado a la claridad y distinción, propias calidades del estado de realidad objetiva de tales cualidades. El *qué es una cosa* puede hallarse en estado oscuro y confuso; y estar, también, en estado claro y distinto.

Sólo quien estaba notando —por estar encontrándolo e inventándolo—, que $3 = 3$ era una igualdad resultante de haber confundido, fundido o verificado lo que la clara y distinta estructura de

$(a + b) (a - b) = a^2 - b^2$, para $a = 2$, $b = 1$, declara y explicita; o que la impresión de una recta, cual la dibujada aquí

_____ , es, por clara y distinta que intuitivamente parezca, realmente confusa y oscura, porque *es* recta y no declara *su ser* lo *qué es*; mientras que la función.

$y = ax + b$ es clara y distinta presentación de lo que es, confusa y oscuramente, una recta sensible—, podía establecer por criterio, y pedirnos que nos acostumbremos a separar los dos estados de una misma cosa: el sensible —en que es lo que es, mas confusa y oscuramente—, y el ideológico —en que ella misma es lo que es, pero clara y distintamente ya, con *qué es* ostentado en su *que es*.

Son, pues, claro-oscuro, distinto-confuso pares de estados de lo mismo —cual amorfo y cristalino, sólido y gaseoso. . .

Postulado séptimo:

“por fin; que, advirtiendo no haber sorprendido jamás en lo que percibiera claramente falsedad alguna, y, por el contrario, no haber hallado, sino por casualidad, verdad alguna en lo oscuramente comprendido, consideren que es eternamente ajeno a razón poner en duda lo claro y distintamente percibido por el entendimiento a causa de los prejuicios de los sentidos o por causa de hipótesis en que algo de desconocido se hallare” (*ibid.*, pág. 164).

Para el físico no hay estado privilegiado de una cosa; tan estado del agua es el sólido, como el líquido o el gaseoso. Si prefiere uno de ellos será por motivos *ajenos a la razón* (*alienum a ratione*) de agua —finalidades técnicas, de comodidad, de experimentación. No hay sistema privilegiado (físicamente) de referencia; es “*ajeno a la razón*” fijar uno por privilegiado —se lo fija por comodidad de observación, por simplicidad del cálculo. . . Preferir el estado claro y distinto de una cosa (su estado de idea pura y libre) al de confusión y oscuridad se hace también —aunque Descartes no parezca apercibirse claramente de ello— por motivos *ajenos a razón*; se trata de una decisión superior a ontología y que determina tanto el tipo de ontología que se va a hacer, como el decidirse por la propiedad conmutativa decide del tipo de álgebra que se va a desarrollar.

Para Descartes es evidente que el estado claro y distinto es el privilegiado, y que a él tiene que referirse el correlativo de oscuro y confuso. El motivo *ajeno a razón* resulta, para nosotros, patente: la *preferencia por* ese tipo de realidad que es lo que es y sabe lo que es —por el estado de me-lo-sé, que es, a la una, me-lo-sóy lo que me sé—, decide, por inmediata secuela, la *elección* entre los estados de las demás realidades —indiferentes para ellos. *Yo pienso, yo soy* es lo más cierto y seguro, firme e incommovible; *lo que* pienso, *lo que* sea —cuerpo, número, ojos. . .—, no es, ni de lejos, firme y cierto; en cuanto a eso puede engañarme el Maligno; y, si Dios no lo hace, no es porque no pueda; es porque no quiere; y si Dios no puede, no es porque la cosa que querría hacer no pueda ser hecha, sino porque todo lo que quiere hacer le resulta, en todo tiene éxito; fabrica la verdad misma, como la fabrica el inventor. Si, siendo nuestro entendimiento euclídeo, Dios pretendiera engañarnos con “falsas” demostraciones, no conseguiría sino enseñarnos geometría de Riemann o de Lobatchewsky. Todo se le convierte en verdad —cual a Midas se le trocaba todo, por tocarlo, en oro.

Pero si Dios pretendiera engañarnos acerca de nuestro ser, haciéndonos pensar —entender, ver, imaginar. . .— que somos, cuando, en realidad, no somos; que pensamos, cuando, en verdad, no pensamos. . ., no conseguiría nada, pues ese acto mismo de engañarme acerca de mi ser es *serme, sérmelo* y *sabérmelo*; y saberse engañado es, sin más, no ser engañado: ser el mismo de siempre. El primero que supo de esta impotencia de Dios fue Descartes; eso es Descartes. Y fue Descartes el primer sorprendido por su hallazgo, por la

mina de ser inconvencional y cierto que él era —a pesar de creer, y aunque fuera verdad, que fue creado por Dios. Al *serse*, al *ser-se-lo* y *saber-se-lo*, dejó real y originalmente de ser creatura. No nos extrañaremos, pues, de que este descubrimiento de mina de ser que se es en los terrenos de la propiedad del señor du Perron se llevara, naturalísimamente, sus preferencias y constituyera para él el tipo de ser privilegiado.

El ser que poseyera las propiedades de claro y distinto parecióle el más próximo al ser que, por *serse* y *sabérselo*, es cierto, firme, inmovible e inconvencional.

Le seguirá, en orden de alejamiento, el ser que sea lo que es, mas en estado de oscuro y confuso.

Pero la conexión entre firme-inconvencional y claro-distinto no es por identidad, ni por secuela mediata e inmediata, sino por síntesis; al igual que la conexión entre claro y verdadero. Que en lo oscuro no hay verdad sino por casualidad (*casu*) es repetir lo mismo, o dar por concedido lo pedido, antes de concederlo el posible dador. Si en lo oscuro se halla verdad, será verdad por casualidad justamente para quien haya decidido que sólo la verdad hallada en atmósfera de claridad y distinción es verdad nativa, autóctona y fundada.

Nos hallamos ante una *decisión* primordial, superior y constitutiva de la ontología y gnoseología mismas.

Descartes *es* esa decisión especial —indicada por él, y subrayada por nosotros.

Procuraremos *ser* cartesianos si queremos entender el peso de sus razones, comenzando por acceder a sus peticiones. Si a ellas accedemos “facile sequentia axiomata pro veris et indubitatis admittent” (*ibid.*, pág. 154).

Axiomata
sive
Communes notiones

I. “Nulla res existit de qua non possit quaeri quatenus sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum”.

La palabra *Axiomata* equivale (sive) para Descartes a la frase “notiones communes”. Tales *nociones comunes* entran, sin duda, en el haber del buen sentido, “que es la cosa, mejor repartida que hay en este mundo”: “Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée” (*Discours de la Méthode*, ed. cit., vol. VI, pág. 1). No es que la noción “no existe cosa alguna de que no pueda inquirirse por qué causa existe” esté ya, sin más, repartida, y bien repartida, por el mundo; pero es repartible perfectamente; basta con que, accediendo a las peticiones o postulata de Descartes, sobre todo a la segunda: “poner consideración a la propia mente y a sus atributos” —cosa, patente-

mente, la mejor repartida—, atendamos a la *conexión entre pensar y existir* —sabérmelo y sérmelo.

A la pregunta: ¿por qué yo existo? —la respuesta: “porque pienso” da la causa o razón por la que yo no necesite de causa alguna para existir, fuera de esa que es *pensar: Cogito, sum*. Necesitaré tal vez de causa para mi existencia de pensador *verdadero*, es decir: de pensamientos con contenido objetivo cuyo estado formal o eminente no se halle en mí; mas no hace falta para que exista; para esto basta con que piense —sea verdadero o falso lo pensado.

Yo mismo soy, en cuanto pensante, esa cosa que pregunta por la causa o razón de su propia existencia; y ella misma se responde, y se sabe ser su respuesta, pues *es* la pregunta y *es* la respuesta. No se trata, por tanto, de no preguntar ya, por falta de sentido en la pregunta misma, cual le sucedería a una cosa absolutamente simple, inocentemente simple —sin esa posibilidad de la simpleza corriente, que es la de perder tal inocencia o inmediatez: trátase, más bien, de un desdoblamiento original de una cosa que es doblemente idéntica por ser y serse —por serlo y sérselo, por me-lo-sé y me-lo-sóy. Tan sólo en tal tipo de cosa puede surgir, y surge —y surge con real peligro de escisión real— tal pregunta, y con resurgimiento real de real identidad la respuesta.

Lo demás sería palabrería pura: pregunta y respuesta convencionales y convenidas.

Advirtamos la equivalencia explicativa: *causa sive ratio*. Descartes trabajará en las respuestas a las objeciones cuartas (ed. cit., págs. 238-239, vol. VII) para aclarar este punto que “tamquam per se notum praetermissi” (*ibid.*, pág. 239). Lo dio por claro; descubre que no lo es para todos; pero puede serlo, y para conseguirlo se dilata en explicaciones. Notemos, con él, dos puntos: 1) Los que se dejan conducir aquí por la sola luz natural, forman espontáneamente un cierto concepto común (*communem*) a la causa eficiente y a la formal, a saber: “Lo que proviene (est) *de otro* (ab alio), proviene de él como de causa eficiente; mas lo que proviene (est) de sí (a se), proviene *de sí* cual de causa formal, esto es: porque tiene una esencia tal que no necesita de causa eficiente.” Mas los objetantes contra la afirmación de que hasta Dios es causa de su existencia no paran mientes sino en esa acepción de *a se* cual causa eficiente, y no pudiendo, al parecer, ser causa eficiente de sí mismo, decláranlo *sin causa* —que existe *sine causa*—, de modo que no debemos inquirir porqué existe. Si esta interpretación del *a se*, advierte aquí Descartes, se admitiera, no podríamos tener razón alguna para demostrar la existencia de Dios por los efectos. . .

(Yo) no sólo soy, sino *me* soy, y me-lo-sé, y saberme ser es razón formal de *ser*; saberme es la propia manera como soy el ser.

Dios no sólo es causa eficiente; tiene que sérselo y sabérselo; y *serse* causa eficiente es ser *causa sui*: concientializan la eficiencia misma; que, sin ello, Dios no *se* supiera causa de las cosas, ni *se* fuera causa de ellas; causáralas,

cual los axiomas causan las secuelas, o el fuego un incendio de que son causa; mas no *se* lo son, ni *se* lo saben ser.

Mas al ser causa eficiente por modo de *sérselo* y *sabérselo* ser, causa eficiente sufre una peculiarísima transformación que la acerca a *formal* —a forma que *es* y que *se* es. . . De este modo yo soy *causa mei*, a *me*; yo soy y me-lo-sóy, y la manera original como *me* soy (mi) ser es la de pienso —imagino, siento, oigo. . . ; todo ello causa casi formal o formaloide. Esa transformación del ser, operada por el *me* —por el yo—, es una realísima causalidad *de sí por sí* y para ser *sí* mismo. Es el *a se* positivamente tomado y sido —y no sólo “negative, tamquam sine causa”.

Demostrar que Dios es causa eficiente de las cosas exige demostrar que él *se* es causa eficiente, que *se* es como eficiente.

Siempre revertimos a lo mismo: el teólogo medieval *es* todo lo que queremos: animal, racional, cuerpo, sustancia. . . ; mas no *se* lo es; en él no habían surgido ni el *me-lo-sé* ni el *me-lo-sóy*; por eso su Dios es causa eficiente de todo, menos de sí, pues para ser causa eficiente *de sí* es preciso *ser causa* eficiente y *sérselo* y *sabérselo* ser. El *se* opera una especie de reflexión, de acción sobre sí, de seipsiafección que, puestos a explicarla, diremos asemejarse a causa formal.

A las pruebas de que Dios es primer motor, primer eficiente, único necesario, último fin. . . falta —aun admitiendo que valgan— mostrar que Dios *se* es primer motor, se-lo-es y se-lo-sabe; y que tal *se* es algo positivo, original, conexo con *ser* primer motor, se-lo-es y se-lo-sabe; y que tal *se* es algo positivo, original, conexo con *ser* primer motor, con *ser* necesario. . .

2) Descartes tiene clara y distinta conciencia de la dificultad con que se enfrenta y añade: “existimo necesse esse ostendere inter *causam efficientem* proprie dictam et *nullam causam* esse quid intermedium, nempe *positivam rei essentiam*, ad quam causae efficientis conceptus eodem modo potest extendi, quo solemus in Geometricis conceptum lineae circularis quam maximae ad conceptum lineae rectae, vel conceptum poligoni rectilinei, cujus indefinitus sit numerus laterum, ad conceptum circuli extendere” (*ibid.*, 239).

La esencia positiva de una cosa es el límite al que tiende la causa eficiente —tal sería la transcripción moderna de la frase cartesiana. A la manera como, al crecer el número de lados de un polígono inscrito en la circunferencia, allá en el límite vale la equivalencia: la circunferencia *es* un polígono de infinitos lados, y *un* polígono de infinitos lados *es* la circunferencia, así una cadena causal eficiente, prolongada al infinito, define una causa formal: la esencia de una cosa. La causa eficiente pasa a *ser* causa formal. Entre una cosa en estado de causa eficiente y una cosa en estado de causa formal no hay más diferencia que entre un exágono inscrito y la circunferencia: haberse quedado quieto, a menos que a mitad del camino; no someter al proceso “paso al límite” al polígono inscrito. El proceso al infinito —reglado, ordenado, pro-

pio— lejos de llevar a un transcendente lleva a una esencia positiva que *es* el límite del proceso mismo.

La diferencia entre número racional —*vgr.* 2— y número irracional (*ἄλογος*), cual $\sqrt{2}$ —, la supera la operación “paso al límite”; las operaciones finitas mantienen, por serlo, la diferencia entre 2, $\sqrt{2}$, 3, y $\sqrt{3}$, etc.; y sobre tal diferencia se puede especular cuanto queramos. Desaparecerán por elevación, apenas se invente la operación “paso al límite” —convergencia de sucesiones. . .—. Descartes la entreveía —la vislumbró Arquímedes, *ibid.*, pág. 241.

La diferencia entre causa eficiente y causa formal —esencia positiva— se mantiene frente a operaciones metafísicas finitas; y *es* tal mantenimiento la definición (y estado) misma de finitud.

Que lo que sucede en matemáticas no pueda pasar en ontología es cosa a demostrar —no, a dar por demostrada, aun antes de ser planteada. Los filósofos de tiempos de Descartes tenían aún perdón de Dios y de la historia; no podríamos decir lo mismo de los posteriores y actuales.

Al llegar al límite causa y razón (causa sive ratio) se funden, cual circunferencia y polígono: causa eficiente *es* causa formal, *es* razón.

Basta con que accedamos, y cuenta nos trae, al segundo postulado de Descartes: “Parar mientes en nuestra mente y sus atributos”, para que este primer axioma nazca (notio) en *nosotros* (communis) clara y distintamente (clare et distincte).

II. “Tempus praesens a proxime praecedenti non pendet, ideoque non minor causa requiritur ad rem conservandam, quam ad ipsam primo producendam.”

Nos hallamos ante otra *noción común* —o nacida ya en todos, o en todos nacible— con sólo conceder a Descartes lo que nos pide en los *postulata* que se reducen a pedirnos que atendamos no a lo que yo *es*, sino a yo *soy*; no a lo que yo *sabe*, sino a lo que yo *sé* —a los me-lo-sé y me-lo-sóy.

¿El tiempo *nos* es dado —me lo sé y me lo soy—, de la manera que aquí dice Descartes? No se trata de que el tiempo *es* en sí de tal modo que el presente no depende del precedente. La cuestión es aquí otra: “*que soy, que pienso*”, me-lo-sé y me lo soy en presente, y en un presente tal que en nada depende del precedente. Me lo sé y me lo soy a chispazos, a relámpagos.

“Ego sum, ego existo; certum est. Quamdiu autem? Nempe quamdiu cogito; nam forte etiam fieri potest si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totum esse desinerem” (2a. *Med.*; ed. cit., pág. 27).

“Novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi. Certissimum est hujus sic praecise sumpti notitiam non pendere ab iis quae existere nondum novi” (*ibid.*, págs. 27-28).

“Que soy, que existo yo” es cierto *mientras* y todo lo que dure (quamdiu) yo pienso —siento, imagino, veo. . .; mas no es cierto que “yo soy, que yo existo” porque haya pensado; y es ciertísimo que el que exista yo (me existere) no depende de que existan cosas que no conozca todavía que existan

—de los futuros, míos o ajenos. Mas *que recuerde yo* (ahora) lo pasado (mío o ajeno) es cosa certísima, pues *recordarme* es un modo de *pensar yo ahora*; y preveer o protender es, por igual razón, certísimo, ya que es otra forma de pensar yo, de saberme y sérme —sea lo que fuera, por su contenido objetivo, lo previsto y lo recordado: sea falso, verdadero, exacto o vago.

Habrà o no inconexión o conexión entre futuro-presente-pasado de cosas que son, y no saben que lo son —no *se lo son*; pero hay una especialísima inconexión entre ser y saberse ser —ser y sérselo—, y el simple ser —dure en sí lo que durare. Ser y saberse ser, ser y sérselo nos son dados en un presente independiente (non pendet) de pasado y futuro entitativos —o neutrales frente a ellos.

De consiguiente (ideoque) si hizo falta causa para producir una cosa por primera vez, no menos necesaria será para conservarla.

Mas no perdamos de vista ni un solo momento que la proposición “yo pienso-yo existo”, ni por el contenido que la subtiende ni por el contenido a que tiende o mienta necesita de nadie para ser certísima —firme e incommovible; me-lo-sé y me-lo-sóy *porque sí; de mí*; yo, no puedo serlo sino yo, de mí, conmigo: sin causa en cuanto a me-lo-sé y me-lo-sóy, téngalo o no en cuanto simple ser, que es justamente lo anulado, preterido realmente por sér-me-lo y sabér-me-lo.

Se refiere, pues, aquí Descartes al contenido objetivo de tal proposición —o posición de mí acerca y sobre mí; *que soy de presente*, que *me sé existir de presente*, haciendo acto de presencia ante un presente de simples cosas, conmensurándome con un reloj, con el ahora de su tic-tac, con el ahora de esta saeta aquí, todo esto ya no es cierto con la certeza inmediata, firme e incommovible del presente “me-lo-sé y me-lo-sóy”. Se trata de una teoría del tiempo físico, del de las cosas que son y no se-lo-son; y aun de un montaje del tiempo físico —natural, inmediato— para señalar y definir con creciente finura y precisión presente (instantáneas), futuro y pasado; afilar el presente cual se afila una hojilla de acero. Por aquellos tiempos se inventaban relojes de desconocidas hasta entonces y sorprendentes finuras de recorte del presente frente a futuro y pasado, fundadas realmente en continuo fluente en el estado natural del tiempo de cosas que son y no se son. El tiempo de un reloj es tiempo artificializado real y verdaderamente, y el artificio llega, o progresa, hacia el plan: hacer un presente *independiente* de próximo pasado (del *próximo*, por más amenazador de difuminar el presente en continuidad) y de futuro.

Basta, pues —como nos lo había advertido Descartes en el *Postulado* o *Petición II*—, con atender a nuestra mente y sus atributos: es verdad, firme, incommovible por todos —Dios o Diabla—, que “me-soy”; que “me-sé-ser” se me da (lo soy) en un presente, independiente hasta de su próximo pasado. Luego *si* para tal presente necesitare causas, las necesitaré en cada momento; y, al revés, *si* en un momento no las he menester, jamás, en ningún otro, me harán falta.

No *me* hacen falta en *éste*; luego no me han hecho ni harán falta en ninguno. Ser yo me basta para sér-me-lo y sabér-me-lo.

Empero, por el montaje nuevo que al tiempo natural va dando un yo que se es y se lo sabe ser, le sucederá lo mismo: un reloj es la mostración misma de que se da un presente independizado de próximo pasado, y, más claramente aún, de próximo y remoto futuro. Y reloj es, justa y precisamente, ese aparato de división del tiempo natural, que lo reduce a simple material para componer, cual material, un nuevo tipo de tiempo, numerado no con antes (de ahora) y después (de ahora), sino con números enteros, racionales... y montado de manera que divida el tiempo natural en décimas, centésimas, milésimas... de hora, minuto, segundo... —igual que pudiera hacerlo, y lo hacen nuestros micrótomos o prismas sobre un adecuado material natural.

Y *hecho* independiente el presente del pasado inmediato y del futuro, valdrá: *si* para que sea *presente* (surja ahora) tal fenómeno hace falta causa, hará falta continuamente; si no es precisa causa para este instante, no será necesaria ni lo habrá sido jamás.

La física que de Descartes parte, y en él surge, irá progresivamente —por serie retrospectivamente conexa de inventos conceptuales e instrumentales, reales todos—, recortando el tiempo (natural) en *presentes independientes*; e irá notando hasta qué punto es realmente posible —por artificios y artefactos— conseguirlo. Ahora, a fuerza de intentarlo, sábese el límite de independización de tiempo frente a espacio, materia, energía... —todo ello fundido en el estado natural, cual lo están oxígeno e hidrógeno en el agua corriente.

Einstein, como diremos al llegar su momento, refundirá espacio y tiempo en intervalo; y Heisenberg los reunificará por el principio de coindeterminación; o, más bien, Einstein y Heisenberg notarán el límite de resistencia infranqueable del tiempo físico frente a los aparatos independizadores programáticos del tiempo respecto de espacio, cantidad de movimiento, energía, pasado y futuro. Pero saber de tal límite sólo ha podido conseguirse intentando “a las malas”, “por inventos”, transpararlo.

Descartes inicia el camino, guiado por la resaltante escisión del tiempo en tiempo *pensado* —tiempo que es y se sabe serlo—, y tiempo *cósico*, objetivo —tiempo que simplemente es.

Saquemos con él una última secuela: si se hallare en nosotros una realidad objetiva o una idea cuyo contenido no pudiera *ahora*, en *este instante*, proceder de nosotros —de nuestra realidad formal—, se habrá de concluir que no podremos ser causa de él ni *ahora* ni *nunca*; que si para tenerlo *ahora* ha hecho (o hace) falta una causa, hará falta siempre.

III. “Nulla res, nec nulla rei perfectio actu existens, potest habere *nihil*, sive rem non existentem, pro causa suae existentiae” (*ibid.*, pág. 165).

Noción común, nacida ya o nacible en todos. Notémosla *nacida* en nosotros; o notemos, si no, cómo nace en nosotros.

Ha hecho notar, expresa y esmeradamente Descartes, que la concatenación

efecto-*causa* aboca a la *causa* formal, o que, en el límite, se funden —no se confunden— *causa* eficiente y *causa* formal, *causa* sive ratio, de modo que en real y propio sentido la *causa* primera es *causa de sí, causa sui*.

Yo soy —en cuanto yo: ser que *se* es y *se* sabe serlo— *causa* de mí, *causa* eficiente de mí porque eso de yo transforma toda *causa* eficiente (de mí) en *causa* formal —en *mi*; reforma, sin aniquilar, *causa* en razón; y así yo existo *porque* pienso —imagino, siento, veo...; y este *porque* no es sencillamente razón (real), sino razón surgida por transasimilación de *causa*.

En la noción común I ha deslizado Descartes la frase *causa sive ratio*, no por descuido o contrabando, sino por virtud de todo lo que lleva expresamente dicho. Así, pues, aquí (III) *causa de existencia* equivale a *razón* de existencia; y en el límite —límite de real proceso—, toda cosa que exista en acto tendrá por *causa* o *razón* una cosa existente en acto también.

Aquí lo dice Descartes en forma negativa, y reforzada por imposibilidad (non potest); en IV lo afirmará positivamente, añadiendo lo peculiar que tal positividad implica.

Atendamos, una vez más, a nuestra mente y todos sus atributos (Postulado II), que esa atención basta para que el axioma se nos aparezca “claro y distinto, verdadero e indudable” (*ibid.*, pág. 164, 7º).

Yo soy en acto yo, yo existo, porque (a *causa* de y por *razón* de) yo pienso; y yo no puedo tener otro *porqué* exista —un *porqué* que sea sólo *causa* o sólo *razón*. Existo por *causa* de-y-por *razón* de que pienso —imagino, siento, veo... Ésta es la única manera de ser-me, de ser *mi* ser, de modo que *mi* afecte intrínseca y totalmente a ser. Y yo tendría por *causa* de *mi* ser a la *nada*, si sólo tuviera una *causa* que no fuera *razón*, o una *razón* que no fuera *causa*. Me faltara, en tal caso, un *porqué* —o el *a causa* de o el por *razón* de... .

Se da el caso de que “yo existo” posee, de por sí, *causa* y *razón* de existir —tantas *causas-razones* cuantos imagino, siento, entiendo, veo... .

A la hora de la verdad de *morir*, el “entre todos lo mataron” (*causas* simples o *razones* simples) se trueca en “él solo *se* murió”; y *morirse* sucede, entonces, por *causa-razón* —de por sí, *a se*, como no puede ser de otra manera.

A la hora de la verdad de *existir yo*, podrá haber cuantas *causas* queramos o hagan falta —de Dios a padres, de calor a alimentos...; mas todas ellas tienen que ser refundidas en una *causa-razón*, en un ser-*se* —me lo sé y me lo soy: yo.

Así que el axioma cartesiano viene a decirnos: no hay, ni puede haber, cosa existente en acto, si no tiene ella *causa* y *razón* de lo que es, de existir —concreto: por imaginar, ver, oír...; si tiene *causa*, mas no *razón*, otra cosa será su *razón*; si tiene *razón*, mas no *causa*, otra cosa será su *causa*. Pero todo ha de tener en sí o por otro, *causa* y *razón* —*causa* sive ratio. Y en el límite, o en el caso de cosa perfecta, la cosa tiene, de por sí, *causa-y-razón*. Tener de por sí *causa-razón* es ser *ser* por modo de yo (de mí).

Una vez más: que la nada —el sin causa-y-el sin razón— no produce cosa alguna real es *dato dado* por mi misma existencia concreta; yo me soy dado como concretamente existente en virtud de causa-razón *mías*. Y esto, nadie: ni Dios ni Diablo, lo pueden contrahacer. Yo soy, realmente, el cumplimiento de este axioma. Empero su contenido objetivo, la realidad objetiva de la idea encerrada en él está sometida a Dios y a Diablo. Esa universalidad de “nulla res” *me* desborda; aunque si *me* tomo a *mí* como dechado, el axioma pudiera valer por virtud de una función épsilon —diríamos ahora: “lo que vale de *mí*, vale, a fortiori, de *todos*”. Pero este punto necesita, para su plenaria declaración, de los axiomas siguientes.

En todo caso: el centramiento de la ontología —pase el término— en el yo —en un ser que *se* es y *se* lo sabe— guía el enfoque de toda cuestión en Descartes.

IV. “Quidquid est realitatis sive perfectionis in aliqua re, est formaliter vel eminenter in prima et adaequata ejus causa” (*ibid.*, pág. 165).

Recordemos, ante todo, aquella sentencia de Descartes: “Iam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali quantum in ejusdem causae effectu” (*Med. 3a.*; edic. cit., pág. 40). Luz natural llamamos ahora a la luz con que, sin haberla producido, nos encontramos iluminados. Para Descartes —y esto lo define como fase de la historia del pensamiento—, este axioma es *luz natural* de su mente.

Claro está que en sus tiempos había luz artificial —aunque no eléctrica o de rayos X o de tubos neón; y no cabe duda de que se hubiera dado por feliz con nuestra iluminación artificial quien dijo:

“Toute la conduite de nostre vie dépend de nos sens, entre lesquels celui de la veüe estant le plus universel et le plus noble, il n’y a point de doute que les inventions qui seruent a augmenter sa puissance, ne soyent des plus utiles qui puissent estre. Et il est malaisé d’en trouuer aucune qui l’augmente davantage que celle de ces merueilleuses lunettes qui, n’estant en vsage que depuis peu, nous ont desia découuert de nouveaus astres dans le ciel...” (*La Dioptrique*, discours premier, De la lumière, edición citada, Volumen VI, página 82).

Descartes *es, aún*, un hombre para quien, y en quien, no han surgido —por una especie de mutación—, ni lentes mentales ni luz artificial mental. Sólo ve, admirado, lentes artificiales para la natural vista del cuerpo.

Una cosa es que se inventen —y, por ello, haya— lentes, telescopios, microscopios —otra, que se vea por ellos; y otra —más diversa e inconexa aunque uno se fie de ellos y crea en lo que por ellos ve, desconfiando de lo que ve con los simples ojos— desconfíe del valor científico y filosófico de ojos naturales y luz natural.

Galileo y Descartes —baste con nombrar dos figuras de esta época— inventan, ven, creen y se fían, aun para la filosofía, de anteojos astronómicos, microscopio...; y desconfían de los ojos naturales, mas no aún de la luz natural:

ni de la física ni de la mental. Esto *son*; y esto los *define* y *confina* a una fase, real, de la historia. *Es* su ser histórico.

Todo movimiento, aun el rectilíneo y uniforme, exige causa —afirmó Aristóteles, véase aquí cap. III.

Todo movimiento rectilíneo y uniforme no pide causa —ley de inercia, de Galileo, Descartes, Newton.

Mas todo cambio, o de dirección o de uniformidad, exige causa, y es ésta proporcional a dichos cambios —ley 2ª de Newton:

Empero no todo cambio de dirección o de uniformidad exige causa (fuerza); exígela si dichos cambios no siguen la línea geodésica o natural del universo —Einstein. Total: que la necesidad de causa física (fuerza) ha ido disminuyendo, y apenas si hace falta para algo —para lo mismo que anteriormente la exigía. En lo cual no hemos de hallar mayor tropiezo que en las afirmaciones: para ir de un lugar a otro fue preciso que el hombre, durante miles y miles de años, se sirviera, cual de causa, de las piernas o aparato natural locomotor. Ahora, basta con sentarse, prender un motor y apretar un pedal; sobra el aparato natural locomotor. Para ver lo que a un desgraciado mortal le pasaba en los pulmones fue preciso, durante miles y miles de años, sajarlo y abrirlo; ahora —sin abrirlo y sin lo que eso supone de causas brutales—, una radiografía nos lo dice; los rayos X lo ven, rayos producidos por un aparato inventado —ojos inventados.

Durante no menos miles de miles de años la mente no ha dispuesto sino de *luz natural* —física y mental. Y claro está hacían a la sazón falta muchas, reales y potentes causas para lo que, ahora con luz artificial, física y mental, no son menester.

Una época se define, entre otras cosas, por los aparatos que ha inventado —y desde el punto de vista de las posteriores, por los que no inventó.

El que, en filosofía o metafísica, sobren o hagan falta causas no depende sólo de las cosas. Dejadas tal cual de inmediato o de natural son hará tal vez falta causas, que sobrarán al poner, por invento, la cosa en otro estado. El que, con Descartes, resulte “manifiesto por luz natural de la mente que la nada no puede ser causa de realidad alguna positiva, que en la causa eficiente tiene que hallarse, al menos, todo lo que hay en el efecto, y poseerlo la causa de manera formal o eminente” no depende de que, sin remedio, tenga que ser así. Sin fuerza —sin causa física eficiente—, por *nada*, una masa cualquiera, grande o pequeña, dejada a sí misma, continúa moviéndose con movimiento positivo uniforme y rectilíneo, de suyo para siempre. Y esto lo sabía, claro está, Descartes; sólo que, para él, el movimiento inercial era un caso de causa eficiente (fuerza) transmutada en causa formal —interna, positiva de la cosa; antes movida por... , ahora *semoviente* o movida de *por sí*.

De modo que el principio o axioma IV debe entenderse así: todo lo que de realidad no trocada en causa formal se halle en un efecto de una causa eficiente, tiene que hallarse en ésta de manera formal o eminente. O sea: lo

que una cosa tiene aún de efecto (de una causa eficiente: creadora o no) es lo que *aún* no ha podido (o no puede) transformar en causa formal —transformación posible en principio, y propísima de una *cosa pensante*, para la que *yo pienso-yo soy* es modo de ser inmediatamente establecido, preterida y reabsorbida, hasta el desconocimiento, toda causa eficiente —si la hubo.

Y si no hay inconveniente alguno en que la fuerza que ponía en movimiento una masa se haga cero —o en términos actuales: que en

$$F = ma, \quad \text{o en} \quad F = m \frac{d^2x}{dt^2} \quad ,$$

sea $F = 0$, en cuyo caso la masa (m) continuará, ella de por sí, moviéndose con un nuevo y adecuado tipo de movimiento y trayectoria, a saber:

$X = \alpha t + \beta$ —de parecida manera no hay inconveniente en que cese la causa eficiente de una cosa (efecto), y, con todo, continúe siendo la cosa, mas en otro estado: el de inercia, de ser ya *en sí* lo que antes era *por virtud de* otro. En este nuevo estado hay tanto en la cosa misma, transformada en causa formal, cuanto había en ella en su estado de efecto. La cosa reabsorbe su causa eficiente; y tal es el límite o $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ a que todo proceso natural tiende. La cantidad total de realidad, o valor absoluto de realidad, si se tolera la frase, es el mismo en los dos estados: (1) de cosa-efecto de una causa eficiente; y, (2), de cosa-causa formal de sí.

Pero la luz natural de la mente cartesiana no daba para más, como no dio ni a él ni a Newton para descubrir una ley que eliminara la fuerza (F), aun en casos en que el movimiento no fuera rectilíneo y uniforme.

Por eso Descartes, en el axioma V —más bien secuela, según él mismo dice: *unde etiam sequitur (ibid., pág. 165)*—, afirmará que “la realidad objetiva de nuestras ideas requiere causa en que esa misma realidad se contenga no tan sólo objetivamente, sino o formal o eminentemente. Y hay que notar que este axioma tiene que ser tan necesariamente admitido que de él y de él solo (ab ipso uno) depende todo conocimiento tanto de las cosas sensibles como de las insensibles” (*ibid.*). Aquí tropezamos con el mismo tipo, e igual raíz, de la imposibilidad notada por Newton al no poder eliminar la causa eficiente (fuerza explícita) en casos de movimiento o no rectilíneo o no uniforme. *Causa eficiente irreabsorbible en formal o intrínseca. Fase adialéctica de física y filosofía.*

Pedir que todo conocimiento (realidad objetiva de nuestras ideas) tenga causa, o esté sometido sin evasión a la causalidad eficiente es equivalente a pedir que todo movimiento tenga causa eficiente física o fuerza. Es decir: negar, por lo pronto, el principio de inercia clásica; y, después, la irreabsorbibilidad real de la causa eficiente en formal, de la fuerza en campo, en potencial.

Para Descartes —y esto lo define en su ser—, hacen falta en física fuerzas expresas, causas eficientes no reabsorbidas en su límite: en las formales; y, por igual fase de su ser, hácenle falta causas expresas (eficientes) del contenido positivo o realidad objetiva de las ideas. Las dos cosas no sólo van paralelas, sino que son manifestaciones del modo como Descartes *era* su ser. Con el real correr del tiempo histórico sucederá, de vez y a la una, que causas eficientes físicas se reabsorban, trascendiéndose en formales, y que causas eficientes cognoscitivas se reabsorban, trascendiéndose también en formales; y con igual paso sobraré, por reabsorción, Dios. Véase Part. II, capítulo II (Hegel), cap. III (Marx).

El axioma V, referido al caso del conocimiento, y, en especial, a su contenido o realidad objetiva, equivale a la ley segunda de Newton:

$F = m \cdot a$, en que la fuerza (F), o causa física, es un miembro de la igualdad total, diferente de masa (m) y aceleración (a), siendo esta última el efecto propio de la fuerza, tanto en su valor absoluto (escalar) como en su valor vectorial o de dirección.

En Einstein la fuerza —vgr. gravitatoria— queda fundida o reabsorbida en el campo métrico o geometría del universo, en las funciones o coeficientes de la forma métrica fundamental.

$ds^2 = \sum g_{mn} dx_m dx_n$. En ellos —en los g_{mn} , convenientemente tratados o fundidos en paréntesis de Riemann-Christoffel— se hallan *eminentemente* contenidas, por transabsorción, las fuerzas gravitatorias, que, por otra parte, pueden aparecer casi perfectamente separadas del campo —es decir: casi en estado de causa eficientemente o fuerza expresa, cuando las velocidades que lleva el cuerpo son pequeñas respecto de la de la luz— o sea: cuando *no* es función de v , $m(v) = \text{constante}$, como casi sucede en nuestra inmediata circunscripción física.

Empero Descartes mismo hizo notar que se dan entes en quienes la causa eficiente se ha reabsorbido en formal; la causa, en razón (Ax. I). Así en Dios, y así en la conciencia nuestra, respecto de lo *mío*, de lo que yo soy *siéndomelo* y *sabiéndomelo* ser. Empero las cosas que tan sólo soy y tan sólo sé requerirán causa eficiente, causa diferente de mí, cual en el caso de masa (m) independiente de velocidad y aceleración realmente distinta de tal masa se requiere causa expresa, F , causa de la aceleración, mas no igual directamente a ella sino mediante ese coeficiente que es entonces la masa.

Este axioma es tan necesario en el orden del conocimiento sensible e insensible como en el orden de la mecánica clásica lo es (será) la 2ª ley de Newton. Los dos son verdad, dentro del orden macroscópico, ordinario y circun-terrestre; no en dominios finos o infinitos. Son tan verdad, macroscópica y de corto alcance, cual la de que la tierra —la que veo con mis ojos—, es llana; y así me lo parece; y será verdad sensible, mientras no me cambien el tipo de ojos, el lugar natural de vivir o la velocidad de mis movi-

mientos naturales... Todo ello realidades *fácticas*, y verdades *fácticas*; con igual grado y necesidad fáctica tiene que haber, y hay, causas eficientes —de la física o de lo objetivo.

El principio de causalidad, en la forma empleada aquí por Descartes, funciona tan bien como en el dominio físico la 2ª ley de Newton.

Descartes —y con él los de *su* época histórica real— *es* el hombre para quien, real-fácticamente, valen mecánica clásica —de causas eficientes distintas aún de formales— y la ontología clásica —causas eficientes de la realidad *objetiva* de nuestras ideas, distintas de las formales: de mis actos, pensares, imaginaciones...

Dentro de tal horizonte real-fáctico era verdad lo que a continuación del párrafo transcrito dice: “Pues ¿de dónde sabemos, pongo por ejemplo, que el cielo existe? ¿No es porque lo vemos? Empero esta visión no toca al alma sino en cuanto es idea; digo idea, inherente en la mente misma, no su imagen pintada en la fantasía. Por tal idea no podríamos juzgar que hay cielo, a no ser porque toda idea haya de tener causa, realmente existente, de su realidad objetiva, causa que juzgamos ser el cielo mismo, y así de lo demás” (*ibid.* pág. 165).

De mis actos de ver —del *cogito visual*—, soy yo, de vez y a la una, causa eficiente-y-formal; mas de lo que en ellos hay —aún, y este *aún* es adición posterior, real, de la real historia— de la realidad objetiva, el cielo mismo es causa eficiente. La separación —dada, *aún* en Descartes— entre *cogito* (veo) y *cielo* (visto), o *idea* de cielo, pide causa aparte para uno y otra: yo, para uno; cielo, para otra, cual la separación entre masa y aceleración (velocidad) exige fuerza aparte de las dos,

$$F = m.a.$$

No salió, pues, Descartes en metafísica de los límites de su física —la llamada, ahora, clásica.

VI. “Hay diversos grados de realidad o de entidad; porque sustancia tiene más de realidad que accidente o modo; y sustancia infinita, que finita. Y por esto mismo hay más de realidad objetiva en la idea de sustancia que en la de accidente, y en la idea de sustancia infinita que en la idea de finita” (*ibid.* págs. 165-168).

No se reduce a cuestión de palabras o a novela histórica la afirmación de que hubo una época histórica —de real historia de la mente— en que las potencias cognoscitivas eran, *aún*, incapaces de tener ideas —conceptos, especies visifacientes, audifacientes...—, con realidad objetiva, positiva y propia, capaces de ser ideas *sustanciales* —o sustancia en estado de idea; las ideas, en cuanto conocidas, eran imágenes de las ideas en sí, o bien entes *intencionales*, cuyo ser íntegro consistía en remitirnos a otro, a la cosa en sí

—cual cristales perfectos por transparentes y por transmitentes; o cuando no actuaban así, en actual función transparente y transmitente, se reducían a entes de razón —entia rationis.

Distingamos tres tipos de mente reales, realizados históricamente y definidores de una época histórica real; 1) mente de clase *cristal*; 2) de tipo *espejo*; 3) de tipo placa *fotográfica*.

La mente griega y medieval fue —con *fue* de *es*— de tipo *cristal*; las potencias de conocer —sentidos o entendimiento...—, sus actos, sus especies o medios de conocer tal o cual cosa actuaban de puros cristales, transparentes y transmitentes —in-tencionales—, o de puros e íntegros *medios por los que*, sin detener al conocedor, a sus potencias y actos, remitían justamente a la cosa, *en sí*, en ella misma. Si las potencias recibían la forma de la cosa sin su materia (Aristóteles), tal forma no era el término en que se detenía el conocimiento, sino medio transmitente perfecto. Y no se detenía porque el conocedor pudiera, mas no quisiera, hacerlo, sino porque no podía, pues la especie o idea de la cosa en él no tenía más función que la de transmitir transparentándose ella en favor de la cosa conocida. Que esto sucediera, radicalmente, a causa de la fase real histórica de la mente, y no de las cosas, es punto que, por el momento, no nos urge estudiar.

Pero es claro que, en tal fase real de mente o de cosas, no puede surgir una “óptica” científica —en especial, una óptica geométrica, con valor filosófico. Quiero decir: si no hubiera en este mundo más que cuerpos opacos y transparentes, faltarán por igual espejos y óptica de imágenes. La mente griega y, en su grado, la medieval era la parte transparente y transmitente del hombre —frente a otras partes suyas, opacas, densas, compactamente entitativas. Los espejos materiales sensibles fueron —para griego y medieval— curiosidades sin importancia filosófica; la poseyeron las cosas en estado o con propiedad de transparencia, cual el aire; las diáfanas, cuyo acto propio era nada menos que la luz (Aristóteles). No es, pues, metáfora alguna decir que griego y medieval *son* de alma *transparente*, y de potencias y actos transparentes y transmitentes. De ahí su, para nosotros, desconcertante simplicidad, sus infantiles simplismos y simplificaciones —en todo, desde teoría del conocimiento, por ontología... a teología. *Son* así —con *son* de *es*, de *ser*.

En Descartes —y eso *es* Descartes, y con él otros y otros hasta hacer época y atmósfera natural a todos—, mútase la mente a *espejo*, dejando, realmente, de *ser* transparente y transmitente. Sólo quien se *es* así —llámese Galileo, Huyghens, Descartes...— cultivará el estudio, montaje, coajuste... de *medios*, de *lentes*; se fiará de ellos, más que de los transmitentes y transparentes sentidos naturales (aún); se confiará en anteojos, telescopios, microscopios... para hacer ciencia; desconfiará de los transmitentes y transparentes sentidos; y llegará a explicar lo que son éstos por lo que son aquéllos, invirtiendo el *natural* orden.

Así Descartes en su *Dióptrica* (ed. cit., vol. VI, págs. 81-228).

Mientras la mente fue —con *fue* de *es*— transparente y transmitente, fueron —con *fue* de *es*— las cosas las especificantes y hechas, y el conocimiento se convirtió en asimilación o especificación de mente por, hacia, sobre las cosas —no transmitentes ya ni transparentes, sino *en sí*. La mente *era* semejante a las cosas —*éralo*, porque estaba hecha para asimilarse a ellas, y tan bien hecha que, real y verdaderamente, se hacía (era) ellas, se especificaba, real-extrínsecamente, por ellas. Nunca fue —con *fue* de *es*— el conocimiento más “objetivo”, más *cósico*, que en tal época. Y *serlo cósico* la define. Conocimiento cosificado —y, por ello, adialéctico y aun positivamente antidualéctico, aunque no por expreso y consciente programa.

Descartes nota que su espíritu ha conseguido librarse de *especies intencionales* —a la manera como un cristal, al hacerse espejo, se librara de la función transmitente y transparente que lo remitía sin evasión a las cosas. “Et par ce moyen vostre esprit sera déliuré de toutes ces petites images voltigeantes par l’air, nommées des *espèces intentionelles, qui trauaillent tant l’imagination des Philosophes*” (*Dioptrique*, pág. 85). Las cosas, cada una con especie propia, especificaban todos los medios transparentes y transmitentes, y los llenaban de sus especies, hechas para, llegadas al conocedor, retransmitirlo a ellas.

La imagen (de la cosa) surge, por eficiencia original, del espejo, no porque el espejo refleje o retransmita esa misma imagen que andaba ya revoloteando (*voltigeant*) por el aire, por el puro medio —cual si éste, u otro, no estuviera sometido a vibraciones, transversales o longitudinales, ondas de choque... que poco tienen que dar a ver —y mucho que destruir, con toda imagen o especie volante de las cosas.

El espejo *inventa* la imagen, en cuanto imagen —que el medio transmite no en forma de imagen—; y los sentidos *inventan* las realidades objetivas de sus ideas —y a fortiori la mente.

Aquí, en la *Dióptrica* precisamente, afirma Descartes: “on sçait desia assés que c’est l’ame qui sent, et non le corps” (*Discours IV*, pág. 109, ed. cit.). El alma es la que siente, no sólo porque la forma o modo de sentir —ver, oír, gustar...— es una manera de pensar, de *cogito*, que es sólo del yo, sino por su contenido mismo —lo visto lo oído...: por su *idea* o realidad objetiva.

La causa eficiente, simplemente tal, de una imagen —aun la especular—, no se parece a la imagen que es la correlativa realidad puesta en estado de causa *formal* o de realidad objetiva, o de *idea*; tal *forma* podrá exigir una causa eficiente, mas no siempre ni necesariamente una realidad que, además de ser formalmente tal forma, la cause como causa eficiente. Por lo pronto no sucede así ni siquiera en el orden físico —en los espejos y especies intencionales. Mientras una especie intencional exija causa formal y eficiente

—las dos de *una cosa*—, tal especie se reducirá a puro medio, transmisor y transparente. Así sucedió, con suceso de *ser*, en griegos y medievales —y ese *ser* los define.

La realidad objetiva de nuestras ideas, el peculiar contenido de nuestros pensamientos —visiones, imaginaciones...—, exige, a lo más, causa eficiente distinta de nuestros actos y de nuestra alma, mas no causa formal diversa de ellos. La formalidad, la idea, la *inventa* el alma. Ya un simple espejo la inventa.

En adelante la objetividad de nuestros conocimientos se demostrará, a lo más, por la necesidad de una causa eficiente; pero, nunca, por la necesidad de una causa formal. Para esto se basta el alma.

Si, pues, la realidad objetiva o realidad en estado de idea es algo positivo, original, invento de la mente, cabe clasificar las ideas por grados de realidad o entidad —*sunt diversi gradus realitatis, sive entitatis...; plus realitatis objectativae in idea substantiae...*” (2^{ae} *Resp.* ed. cit. págs. 165-168).

El espejo *inventa* la imagen de árbol —transcripción original, de tipo *forma*, del árbol real y presente ante el espejo; el árbol es condición necesaria para que el espejo invente la imagen, mas no suficiente —y esto da el margen imprescindible para el invento; mas en la imagen del árbol, el *color* y *figura* de las hojas continúan siendo —por modo de causa formal— accidentes del árbol.

Hay, pues —como se dijo aquí—, ideas-sustancia, ideas-accidente, ideas-modo, o sea: sustancia en estado de realidad objetiva —además de sustancia en estado entitativo... .

El que a los grados de realidad entitativa correspondan grados de realidad objetiva constituye la peculiaridad del entendimiento y sentidos de Descartes —al modo que es una peculiaridad del clima de Caracas el que, naturalmente, el agua esté de ordinario en estado líquido o vaporoso, mas no en el sólido. Empero atmósfera o medios hay, o puede haberlos, en que, colocada el agua, se descomponga en hidrógeno y oxígeno, o en masa y radiación; parecidamente, una placa fotográfica no recibe la luz e inventa la imagen del objeto —como luz e imagen no alteran realmente el espejo—, sino que recibe la luz, se impresiona por ella, surgen alteraciones químicas, e inventa la imagen. Imagen fotográfica de un objeto en placa, no es la imagen del mismo objeto en el espejo. Las imágenes pura y sencillamente especulares no valen para teoría atómica y nuclear, cual las de una placa fotográfica en que las partículas mismas —protón, neutrón, positrón—, hacen acto de presencia real.

En Kant, el entendimiento —o, en general, las potencias cognoscitivas— actúa cual placa fotográfica, no cual espejo —cual condiciones reales de posibilidad de aparenciales reales de las cosas, aparenciales-invento de la mente; y no cual simple superficie lisa y pulida que refleje la luz sin apropiársela y sin ser realmente afectada por ella. Aquí, nada pasa en el

orden del ser; allá, sí, y cosas notables, a estudiar en Part. II, cap: I. En Aristóteles la mente *es* cristal —o está en estado de medio transparente—, al conocer propia, perfecta e insuperablemente. En Descartes la mente pónese, por mutación o invento real de su ser, en estado de espejo; y por una nueva mutación o invento entitativo, surge la mente a serse placa —en Kant.

Si no tomamos estos tres tipos de entendimiento —o conocimiento—, tan en serio o en real como cristal, espejo y placa fotográfica, la historia de la filosofía se reducirá a un solo tipo de ser con un solo tipo de estado; en tal caso no caben sino errores, desviaciones, tergiversaciones de tal único tipo de ser y de estar.

Descartes *es*, real y verdaderamente, esa mente especular en que las cosas, cual causas eficientes, mútanse en formales u objetivas.

VII. “Rei cogitantis voluntas fertur, voluntarie quidem et libere (hoc enim est de essentia voluntatis), sed nihilominus infallibiliter, in bonum sibi clare cognitum; ideoque, si norit aliquas perfectiones quibus careat, sibi statim ipsas dabit, si sicut in sua potestate” (*ibid.* pág. 166).

Descartes *es* esa cosa cogitante cuya voluntad se deja llevar o es llevada (fertur) —de manera, sin duda, voluntaria y libre, mas siempre infalible— hacia el bien claramente conocido por ella.

Ante todo: que *quiero* es una cogitación o pensamental del tipo me-lo-sé y me-lo-sóy; una forma o modo como me soy y me-sé (*Def. I*). Que *quiero* es algo de *por mí, a se*, frente a lo que ni Dios ni Diablo tienen poder alguno; nadie puede engañarme, porque *yo* no puedo engañarme en eso de que “*quiero, soy*”. Aquí, mientras (quamdiu) dure el *quiero*, yo soy Dios —si por Dios entendemos quien no puede ni engañarse ni engañar a nadie. Que ese *quien* —firme, inmovible— dure ahora, referido al reloj, un segundo, una milésima de segundo, una hora. . . carece de importancia. Con muchísimo menos de un segundo basta para una explosión atómica; y con pocos segundos, para que un terremoto acabe con una ciudad.

Empero el contenido del *querer* —o la forma del querer, *Def. II*—, que es el bien —su peculiar tipo de idea o realidad objetiva, inventada formalmente por la voluntad, aunque recibida por causalidad eficiente de las cosas buenas—, cae dentro de los dominios de Dios y del Diablo.

¿Cuál es el tipo (idea) de bien, tan próximo, adherido, conocido para sí (para el *quiero*, sibi cognitum) que participe al máximo de la firmeza, inmovilidad del *quiero* —frente a Dios y Diablo?

Descartes *es* el hombre cuyo *quiero* se siente llevado y arrastrado sin defensa y sin fallo (infallibiliter) hacia el Bien *claramente* conocido; mas, siempre, llevado voluntaria y libremente —voluntarie et libere—, porque *esto es de esencia de la voluntad* (*ibid.*),

No toda voluntad humana ha sido —con *sido* de ser— y ha actuado siempre de esta manera. La brújula, dejada a sí misma, apunta sin falla, al

polo magnético —*fertur in*—; es de vectorialidad definida, y define, a su vez, el término; mas no es fuerza impelente y motriz ni de sí misma hacia el polo ni de las cosas en que esté apoyada o coajustada.

Tal es la voluntad en Descartes; y tal es Descartes —por una mutación surgida en él, frente al tipo (estado) anterior de voluntad. Leamos unas sentencias de Tomás de Aquino que nos permitan caer en cuenta de que algo nuevo ha sucedido en este orden: en el de voluntad y libertad. Y por tanto notar que la historia no es sucesión de días sino serie de inventos —hasta de *ser*.

“Nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quinimo necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini qui est beatitudo. Finis autem se habet in operativis sicut principium in speculativis... Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immoviliter sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili” (*Summa Theolog.* 1^a Pars. quaest. 82, art. 1). “...quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipsa includuntur, ut est cognitio veritatis...” (*Quaest. disput.* De veritate, quaest. 22, art. v).

“Voluntati ipsi inest quiddam appetitus sibi convenientis boni” (*ibid.*).

Contrapongamos resumidamente a Tomás de Aquino y Descartes: 1) El bien es, de suyo, fin o causa final; y si es bien perfecto y saciante, cual la bienaventuranza, es fin último; la voluntad lo quiere por necesidad, por una inclinación natural, por un apetito, de modo que la voluntad no sólo queda orientada hacia tal bien —y necesariamente orientada hacia él—, sino que, con necesidad natural: inclinación y apetito, sale disparada hacia él y arrastra, en tal movimiento, todo el ser del hombre. Y llegada al fin, adhiérese o inhiérese (*inhaeret*) en él, cual la inteligencia en los primeros principios. Respecto de bienaventuranza —y, a fortiori de Dios beatificante—, no sólo cesa la libertad, sino pierde todo su sentido. En la hora de la verdad, la voluntad en cuanto naturaleza predomina y anula la voluntad en cuanto libre —se libera ella de por sí de la libertad. La libertad estorba para *ser* lo mejor de lo mejor; luego ella no es lo mejor. De hecho, cesa con esta vida; y para nada sirve en la eterna. El hombre no es esencialmente libre, pues, al llegar a ser en su fin y final, eterno e inmutable, cesa por anulación la libertad —continúa la inteligencia: su esencia.

Aquí la brújula no sólo apunta al polo, sino que regula la dirección de las fuerzas naturales —a la voluntad en cuanto potencia natural; y las fuerzas, así dirigidas, llevan todo el ser, y encamínanse ellas mismas al fin.

El amor del fin es peso —*amor meus, pondus meum*—, dijo Agustín. En Descartes, la voluntad mótase en pura brújula; y el fin (el bien), en simple polo; ya no es naturaleza; y la libertad de la voluntad no es accidente

o condición de esta vida. Así ya, confusamente, en Escoto (véase aquí capítulo IV). “No puedo quejarme, dice Descartes (*Med.* 4^a; ed. cit., pág. 56) de no haber recibido de Dios una voluntad suficientemente amplia y perfecta, o sea: libertad de arbitrio, porque, realmente, no experimento (experior) que esté circunscrita por límite alguno” (*nullis limitibus*).

“Experimento en mí (experior) que tan sólo voluntad, o libertad de arbitrio. . . , es tanto que no concibo la idea de una mayor” (*nullius majoris ideam apprehendam, ibid.* pág. 57).

Las ideas de infinito, perfecto, sumo *ser* me desbordan, y, por tanto, tal realidad objetiva medesbordante pide una causa eficiente, diferente de mí; mas idea de libertad la poseo yo mismo ya infinita, sin límites; no concibo, ni puedo concebir, otra idea mayor de la que ya, de por mí, tengo; luego ella no requiere causa eficiente externa. Ella no demuestra que Dios exista; demuestra que, en esto de libre, yo soy Dios o no necesito de Dios para ser libre.

Descartes es el primer hombre que experimentó la libertad como infinita, porque con él —no antes—, emergió cual infinita, pues antes, *era* y era sentida como finita: modo transitorio de una voluntad, real y propiamente *naturaleza*.

Por eso el *quiero* apunta infaliblemente al bien; mas ir hacia el bien, o ser arrastrado por él o por la base natural de la voluntad será siempre algo *voluntario y libre*. Y esto vale sea cual fuere el bien —bienaventuranza o Dios, bien temporal o eterno.

La voluntad dejó de *ser* —por mutación— *naturaleza* en Descartes; por tanto, no se asienta sobre ni se opone a necesidad. Antes fue —con *fue* de *es*— *naturaleza*; y, por ello, en definitiva, y llegada la hora de la verdad definitiva, la otra vida, y los objetos definitivos —Dios—, reabsorbíase libertad en *naturaleza* y en *necesidad*.

2) “Por tanto —por esto justamente: ideoque—, si conociere la cosa cogitante (res cogitans) que carece ella de algunas perfecciones, se las dará a sí misma inmediatamente (statim), si es que está en su poder” (*ibid.* página 166). Esta secuela originó múltiples objeciones, y desconcierto, en los lectores de Descartes. Procuremos que no nos pase lo mismo a nosotros.

Cuando un ser experimenta en sí una potencia ilimitada —aspecto de *cogito, def. I*—, y además la *idea* o realidad objetiva de ese poder es tal y tanta que no conciba otra mayor, o sea: es máxima o infinita en cuanto *idea* —*def. II*—, nada más ajustado con tal doble infinidad que la secuela cartesiana: 1) cualquiera finitud, falta o privación de infinidad en alguna perfección, o bien, de los que admitan infinidad, resaltará frente a esa doble, y complementaria, infinidad de la libertad; 2) tal resalte es causa de que hacia esa perfección se oriente o apunte *infaliblemente* la infinidad de la libertad, y la encamine o enderece hacia superación de finitud, hacia la infinitación

de la perfección experimentada como de hecho finitada; orientaránse así la base natural, las potencias entitativas que tuviere la cosa-yo, y, según el grado de realidad de tal base, saldrá de sí el yo de finitud a infinidad —se dará tal infinidad.

Que si —recordémonos que somos, sin remedio, del siglo xx— el volante del auto da marcha atrás ante un obstáculo y reemprende la marcha en camino libre, lo único que hará detener el auto será el gasto de combustible. La cantidad de movimiento depende de la cantidad de combustible; por la dirección no fallará la marcha a infinidad.

3) La frase “sibi statim ipsas dabit” requiere comentario:

El axioma VII viene a continuación del VI, que, a su vez, lo es del IV. “La realidad objetiva de nuestras ideas requiere causa, en que la realidad misma se contenga no tan sólo objetiva sino formal o eminentemente.”

La libertad de la voluntad es un melosé y me-lo-sóy —los dos, perfectos; no puedo desear ser más libre de lo que soy o de lo que me-lo-sóy (cogito), y no puedo desear tener una idea de la libertad o una realidad objetiva de libertad mayor de lo que ya me lo sé que lo es en mí o que la tengo. Poseo, pues, una realidad objetiva y una realidad entitativa a la misma altura; la causa eficiente de mi idea de libertad, de la realidad objetiva de una libertad, estáme dada como causa formal; yo soy las dos. No sucede así respecto de entendimiento e ideas especulativas, imaginación e imágenes. . . (*Meditación* 4ª, página 60), y “no tengo causa alguna de quejarme de que Dios me haya dado una voluntad más amplia (latius patentem) que el entendimiento” (*ibid.*).

Y si, como vimos aquí con Descartes, Dios no puede ni engañarse ni engañarnos —porque, aparte de otras causas, haga lo que hiciera y diga lo que dijere, todo se le convierte en verdad, y al pretender demostrarnos, vgr., que los tres ángulos de un triángulo suman más de dos rectos, lo que le resulta es que *inventa*, o hace real, la geometría de Riemann, y nos la enseña. . .—, parecidamente no podemos nosotros engañarnos cuando intervenga la voluntad —la ilimitada, por excelencia, en nosotros que la somos y nos sabemos serla. Si quiero demostrar que dos paralelas se encuentran, no conseguiré ni engañarme ni engañar a otro; en principio lo que resultará será, caso de llevar a término mi intento, *inventar* una nueva geometría; y así, por querer en firme mostrar el error de Euclides —“que se engañó y nos engaña con su postulado”—, Lobatschewski, Gauss, Riemann *crean* nuevas geometrías. Todo se nos convierte en verdad —por inventar, sin remedio, algo al quererlo en firme. Nos damos esa perfección que no teníamos, al caer en cuenta de que no la tenemos. No tenemos la perfección que se llama evidencia inmediata, verdad patente, respecto de un axioma; basta con caer, real y hondamente, en cuenta (novit. . . careat) de tal defecto para darse (dabit) una nueva perfección o completar la imperfección de una perfección: física nueva, geomé-

tría nueva (analítica), geometrías no euclídeas. . . Que no se llegue a este punto o colmo provendrá no de impotencia de la voluntad (creadora, de suyo) sino de que no poseemos la potencia suficiente para realizarlo, al modo que el cohete mejor dirigido no llegará al término prefijado si no lleva suficiente cantidad de combustible. La voluntad infinita —y lo es, de suyo, toda voluntad, y lo es en acto la nuestra— tiene que estar servida de una potencia infinita para no poder errar nunca, para sacar (inventar) verdad todo lo que quiera, crear (hacer) bueno todo lo que se proponga.

Descartes *es* el hombre que notaba —y *era*— que sus facultades o potencias no estaban a la altura (infinidad) de su voluntad libre (infinita). Y esta contraposición *lo define*, cual se define su física por la separación entre masa y velocidad, entre fuerza y aceleración —mecanicismo. Todo ello son verdades macroscópicas, globales, en bulto.

Todo cuerpo —dejado a sí mismo, por anulación o desenchufe de una fuerza— continúa moviéndose con movimiento inercial —rectilíneo y uniforme—, para siempre. La libertad —esencia de la voluntad (hoc enim est de essentia voluntatis, *ibid.*, pág. 166)— es la voluntad dejada a sí misma, —sin violencias o *vis* o fuerzas; dejada a sí misma continuará moviéndose —sin causa externa: divina, humana, física—, con movimiento rectilíneo —hacia el bien claramente conocido—, uniforme —sin prisa sin retardos—, para siempre.

Descartes confiesa, pues, que no tiene por qué quejarse en este punto: “posee” —lo es y lo sabe— “una voluntad amplia y perfecta”, “y experimenta él, de por sí (experior) que no está circunscrita por ningún límite” (*ibid.*, pág. 56), “no cabe mayor” (pág. 57).

Ponerse, pues, a querer (libremente) será ponerse a inventar, a crear; y, desde Descartes, tal actitud de la voluntad —libertada de ser naturaleza— inventará cosas tan inverosímiles *naturalmente* como física matemática, geometría analítica. . . Todo ello son mostración y testimonios de la nueva manera de serse la voluntad: dejó (por mutación) de ser naturaleza, emergió (por mutación) a ser libre, y, por ello mismo, a liberarse y sublevarse frente a todo lo natural.

Descartes no solamente dice esto: lo *es*.

VIII. “Quod potest efficere id quod majus est sive difficilium, potest etiam efficere id quod minus” (*ibid.* pág. 166).

El axioma se refiere al poder (potestas, efficere); y empalma con el Ax. VII, en su parte final.

Descartes, palpándose, nota muy claramente que la voluntad “consiste en una sola cosa y es como indivisible”, así que “nada de ella se puede quitar” (*ibid.* pág. 60). O es infinita, o no es voluntad. No así el entendimiento, del que podemos tener más o menos; ni de la eficiencia o potencia, de la magnitud de nuestras fuerzas, que admiten —y lo somos y nos lo sabemos—

grados de más y menos, mejor o peor. Respecto de su eficacia asienta Descartes un nuevo axioma que, como los demás, tiene dos vertientes: una —cierta, firme, incommovible— de pensar (cogito), de me-lo-sé y me-lo-soy; otra, de contenido de realidad en estado objetivo (idea) —ya no tan cierta, segura e incommovible para Dios o Diablo.

Me-sé que “quien puede lo más y más difícil, puede lo menos”; que la eficiencia de mis potencias no consiste en lo indivisible, en “todo de vez y a la una” o “nada”; en “sí” o en “no” —cual la libertad que, por ser esencialmente *todo* (infinita, sin límites), es y actúa según la disyunción: “Todo o Nada”; “Todo sí” o “Todo no”. La omnipotencia —de la que tenemos idea (realidad objetiva) que nos desborda por su contenido mismo y, por ello, pide causa diferente de nosotros— no consiste tan sólo y propiamente en poder hacer todo lo que se quiera —eficiencia a la altura de la voluntad, a tono con ella—, y hacerlo por sólo quererlo (palabra creadora), sino en no poder hacer nada a medias con otro, de manera que otro aporte algo que el omnipotente no pueda hacer sin él.

Descartes *es*, aún, el hombre que se siente ser —se lo es y se lo sabe— impotente para hacer todo lo que quiere, por sólo quererlo, y hacerlo él sólo, a solas de todos los demás —causa sin concausas inevitables. Pero sabe-y-es que poseen sus potencias una eficiencia tal que, por poder lo más y más difícil, pueden lo menos; potencias de eficiencia autograduable que obran, a discreción, desde un máximo hacia abajo y no por explosión total. Una bomba está montada según el plan contrario: de que explote al máximo: al total y de golpe. No se autorregula.

La eficiencia (*efficere*) de nuestras potencias es regulable; que lo sea, es —para Descartes y *es* Descartes— un me-lo-sé y me-lo-sóy.

IX. “Cosa mayor es crear o conservar sustancia que atributos o propiedades de sustancia; mas no es mayor crear que conservar lo mismo, como ya se ha dicho” (*ibid.*, pág. 166).

Este axioma parece declaración concreta del anterior, en un caso ejemplar del mismo. Si la eficiencia (de una potencia) no fuera regulable, sino o explosiva o nada, no cabría hablar de mayor (*majus*) o menor respecto de la eficiencia creadora o conservadora. O bien se crearía en bloque sustancia y atributo o no se crearía nada; para que tenga sentido afirmar que es mayor crear sustancia que atributos es preciso que la potencia regule y acomode su eficiencia, y note (y actúe) que crea sustancia y que crea (o *concrea*) sus atributos.

¿Es esto expresión de un me-lo-sé y me-lo-sóy —y este *me* es el yo de Descartes? ¿A qué atendía él, al decirlo —cumpliendo el mismo Descartes lo que pedía de los demás? (*Postulados* 2º y 5º).

Yo *me soy* de muchas maneras: *me soy* pensante, *me soy* imaginante, *me soy* volente, *me soy* vidente...; *me conservo siendo* el mismo, a pesar de la

pluralidad de atributos: entendiente, vidente, volente...; es decir, con una palabra: pensante.

Descartes *es* el hombre —el tipo de hombre— que siente ser cosa mayor eso de *me-soy* que la de *pensante*; aunque sea las dos cosas no sólo de vez sino a la una. Que me soy pensante o pensando —o soy mi ser y realidad bajo forma de pensar— no requiere causa alguna —creadora o no. Que sea verdad eso de tener causa creadora, a pesar de que ni me lo soy ni me lo sé por sólo ser mi ser, tendrá que demostrarse empleando por medio el desajuste entre realidad formal y realidad objetiva. Mas que *me sé pensante* —imaginante, volente—, y que *me lo soy* están perfectamente ajustados; nada sobra ni falta: eso de *yo* —el mismo yo, el mismísimo yo—, los coajusta y *es* su coajuste mismo, tan perfecto que ni Dios puede dividirlos —y decir “Dios” es frase de urbanidad teológica para evitar la neutral de “es imposible”.

Yo me soy, y me lo sé, causa de mí; soy de mí —*a se*; y ser yo no es posible de otra manera. La causa podrá darme todo, menos eso de ser yo. Llegada la hora de la verdad, sólo yo soy yo. Escoto lo notó —como dijimos aquí cap. iv; mas no supo, o pudo, explotarlo cual mina filosófica.

La causalidad formal, cuando se consigue o surge como límite de la eficiente —y a fortiori si es formal ya de por sí—, es *sible* gradualmente, y no en bloque indistinto. Y es *sida* así. Descartes *se lo sabe* y *se lo es*.

En este aspecto no hay Dios o Diablo que pueda engañarnos; y si se propone Dios mostrarme y demostrarme que *yo soy* creatura suya, y mostrármelo en mi mismo ser —de modo que *me sea* creatura y que *me lo sepa*—, lo que conseguirá es dejar mostrado lo contrario: que *soy yo* y *me sé ser*, o sea: que siempre le resultará que me hace *ser yo*— lo demás queda en puros dichos. *Yo* soy único; y a lo único, en cuanto único, no lo crea nadie: *es de por sí*.

X. “In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis; nempe continetur existentia possibilis sive contingens in conceptu rei limitatae, sed necessaria et perfecta in conceptu entis summe perfecti” (*ibid.*, pág. 166).

En el único ente de cuyo ser tenemos conciencia —o nos lo somos—, se nos dan como idénticas esencia y existencia —sin la insalvable y suprema escisión que se le ha atribuido. *Yo pienso, yo existo* no son dos cosas realmente distintas, esencial e irremediabilmente distintas; *yo pienso, yo existo* equivale a decir: pienso realmente, pienso existentemente, o existo pensantemente. Las palabras, aun unidas en forma de verbo y adverbio, no llegan a dar idea de la identidad inmediata, *sida* y sentida, de esencia y existencia. La distinción real básica y suprema de esencia y existencia, haría imposible la mismidad del *yo*.

Descartes *es* el primer hombre en quien *yo* surge con unidad unificante e identificante, tan potente y fundente que unifica, identifica, funde esencia

y existencia, imposibles de fundir en identidad por un individuo o un yo que sea sólo uno-de-tantos, o cuya unidad provenga de distinguirse de los demás, y no de sí —como sucedía *realmente* en, y *era*, la época medieval. El hombre no es, ni ha sido, siempre *yo* —yo mismo, el mismísimo yo. Descartes se halla siéndolo ya; en él se muta el hombre. Sólo quien así se note —por sérselo— podrá afirmar en palabras que “en toda idea o concepto de cualquier cosa se contiene la existencia”; de modo que se coajustan, según el talante de la cosa, esencia y existencia: *a*) si la cosa (res) es contingente, en el concepto de la cosa se incluye la existencia como posible, le es posible existir por esencia, o sea: es necesariamente posible que exista; *b*) mas si la cosa o ente es sumamente perfecto, la existencia necesaria o perfecta se contiene en su esencia; es decir: es necesariamente real.

El que “nada podamos (possumus) entender, sino bajo la razón de existente” sólo puede afirmarlo quien note en sí, de por sí, que pienso-soy, que pienso realmente, con realidad adecuada, ajustada, compenetrada por identidad con esencia. Tal entendimiento, y sus conceptos, son, por primera vez, posibles en quien *es* y se sabe *ser*, en quien *yo* funde pensar y existir; y los funde no sólo en identidad simple sino en mismidad —identidad que es y se nota serlo: identidad identificante.

Quien sea yo por modo de uno de tantos —o sea sólo uno de tantos—, ni es su ser por modo de yo positivo, original, único, ni es identificadamente esencia y existencia —que no llegan a ser suyas—, ni le saldrá de las entrañas de tal ser decir: “nada puede entender sino bajo la razón de existente”. Dirá lo contrario —lo que será decir lo que es y como es (su) ser.

Una vez más: la historia real de la filosofía es el testimonio de que el hombre no siempre —y, por tanto, no necesariamente— ha sido yo; ha sido, y aún se hallan quienes son uno-de-tantos, simples individuos o particulares. En ellos se distinguen realmente esencia de existencia; sustancia de accidentes. . . —cual por muy juntos, apretados y atornillados que estén dos lingotes de hierro en horno, a 100 grados no se fundirán en un solo bloque.

Y si ya en la idea, o realidad en estado objetivo, de una cosa se encierra —bien tenida con ella, continetur— una existencia a su altura, a fortiori en una realidad (formal) se halla la existencia contenida realmente; una realidad es, de por sí, realmente existente.

Idea no es cosa condenada a ser siempre ni más ni menos que idea; ni concepto es cosa hecha para ser eso y sólo eso: concepto. Idea (y concepto) es estado de la misma cosa, que, además, puede estar en estado entitativo. La realidad objetiva que es el tipo o modo propio de realidad de las ideas, requiere que se dé una causa o razón en que *esa misma* (eadem ipsa) realidad se halle no tan sólo objetiva, sino formalmente (Ax. V). Y

si el agua, en estado de vapor, se compone de oxígeno o hidrógeno, la misma agua, en estado de hielo, continuará componiéndose de O e H; la identidad anivelada, o en el mismo tono, de idea y existencia —de cosa en estado objetivo—, persistirá en el formal o real —a tono, ahora, de contingencia o de necesidad. Nada tiene, pues, que ver tal identidad con contingencia o con necesidad. Contingencia y necesidad modulan, sin destruirla, la identidad: contingentemente idéntica, necesariamente idéntica.

Así *se es* Descartes, o *se es* su ser: *cogito, sum*.

Las ideas han tomado en tal atmósfera de ser firme —algo así como atmósfera helada y cristalizante— existencia a su altura y grado; ya no son entes de una razón que lo es de un ser escindido en esencia y existencia, que, a su vez, lo son de un uno-de-tantos; las ideas se han cristalizado, y tal es su estado propio en cuanto ideas de un ser que se es y se lo sabe ser —que es *yo*.

En todo lo cual no hemos de ver mayor dificultad que en la afirmación: el natural estado del agua en el polo es el de hielo.

Las ideas, así sidas y siendo, van insertándose en la realidad (formal); y llegará, realmente, el momento en que, con pleno sentido, se plantee la cuestión, y surga la *empresa*: ¿es posible o factible trocar toda realidad (formal) en realidad objetiva (ideal)? ¿Se va ya trocando o transformando, de por ley, todo lo que está en estado de realidad entitativa en realidad en estado objetivo, de modo que, al final del proceso, toda la realidad se halle, definitivamente, en estado objetivo, ideal? Cuestión equivalente —aunque infinitamente más amplia y comprometida— a: ¿el universo físico va hacia un estado final de máxima entropía? o ¿es posible y factible acometer y planear la *empresa* —aventura: buenaventura o malaventura—, de trocar toda la masa del mundo en energía?

Que idea y cosa sean dos tipos de ente, o dos estados del mismo tipo de ente, no es punto a descartar sin más —ni a aceptar tampoco sin más estudio. Las físicas antigua, medieval y clásica creyeron, sin mayores escrúpulos, y aun creyeron demostrar que luz y cuerpo son dos tipos de ente. Ahora tenemos algo más que la sospecha de que son dos estados de la realidad física. La impotencia fáctica de transformar masa en energía se trocó, por espontánea falacia, en imposibilidad esencial. Ahora la potencia fáctica de transformarlas refuerza la posibilidad teórica, dada en la fórmula:

$$E = mc^2$$

Descartes *es* el hombre en cuya mente se funden, por positiva identidad, esencia y existencia, y pasa la realidad de estado objetivo a estado entitativo, y al revés. Descartes *es* el argumento ontológico. Esa transformación puede hacerla y hácese por uno que se sea *yo*; es impotente para

ella uno que sea (su ser) como uno de tantos. Es impotente para ello; de lo que concluye, por falacia interior, que es imposible.

Concluamos, pues:

Los diez axiomas cartesianos tienen, cada uno, dos componentes de desigual valor: 1) son diez pensamentales —y— diez seres, cogito sum;

2) Son diez ideas o realidades objetivas.

En lo primero, que es lo básico, nadie, ni Dios ni Diablo, puede engañarnos —puede hacer que no seamos. Que *yo soy pensante* me lo sé y me lo soy de por mí, y para eso basta con ser *yo*.

Resumamos el contenido de estos pensamentales, de valor óntico privilegiado: (1.1) *que pienso-que soy* es de tal naturaleza que ello mismo es causa o razón de no necesitar de causa alguna para existir. Cogito sum es *a me*. Y aquí nadie me puede engañar ni suplantar. Ser algo por modo de *yo* es positiva, suficiente y propia manera de ser *a se* lo que se sea. (Mi) *ser* podrá no ser Dios; *mi* (ser) es Dios, causa sui.

(1.2) *Que pienso-que soy* lo pienso y soy en un tipo de presente tan seipsisuficiente y seipsidefinido que, por estar siéndolo así, resulta (res) independiente de pasado y futuro. Lo cual *es* una real, original y suficiente anulación de antepasados —causas, condiciones...—, y de providentes y predestinadores.

(1.3) *Que pienso-que soy* me es dado —y lo soy: me lo sé y me lo soy—, independientemente de toda referencia o alusión a nada. *Yo* no surge de la nada de *yo*, no es creado *ex nihilo*; emerge porque sí. El ser que es lo que es por modo de *yo* es in-creado e in-creable. Surge a ser porque *sí*, porque *yo*; y deja de ser, porque *sí*, porque *yo*; y porque deja de ser —de tener conciencia de *sí* o de *yo*— porque *sí*, resurge porque *sí* o porque *yo*. Y esto se verifica hasta en el vulgar y cotidiano despertarse y dormirse: despierta uno porque *sí*, es decir: se halla despierto; y se duerme porque *sí*, o sea: (se) halla dormido. Todos habrán, tal vez, contribuido —cual condiciones, causas necesarias...— a dormir o a despertar a un *yo*; mas, a la hora de la verdad, al tener que saberse despierto y serse despierto—, él solo, de por sí, se despierta, y se duerme.

(1.4) *Que pienso-que soy* lo pienso-y-sé como una realidad o perfección que está siendo formalmente en esa causa adecuada o primera que soy *yo*, o ser (mi) ser por modo de *yo*. *Yo soy yo* perfecta, íntegramente; nada de *yo* hay fuera de mí; es monopolio esencial; *yo soy yo* todo, solo a solas; y *yo soy*, por ello, causa formal primera y adecuada de serlo. Entender, querer, imaginar... podrán ser atributos universales; mas si eso de *yo* los afecta —*yo* entiendo, *yo* siento...—, esa realidad nueva: *yo* siento, *yo* veo... está formalmente en mí, en *yo*, que es su causa adecuada —ni ancha, ni estrecha, sino justa— de que surja a ser eso de *yo entiendo, yo imagino... yo pienso* (cogito).

(1.5) De donde se sigue (unde etiam sequitur, *ibid.* pág. 165) que la realidad objetiva de las ideas expresadas por yo entiendo, yo imagino... —la idea de yo de existencia, de qué es entender, de qué es imaginar—, requiere causa formal o razón en que lo que en estado de idea hay se halle en estado formal. Que surja a tener idea de mí, idea de qué es imaginar... , surge de mí o de yo pienso —inmediato, formal, entitativo. Que somos “yo pienso, yo existo”... de manera inmediata, compacta, formal —sin que algo de esa realidad se trueque en idea— es una experiencia inmediata; es la experiencia inmediata de yo pienso, o el estado normal de todo eso. En cada uno de nosotros, por serse yo, surge el yo pienso a serse en estado de idea: idea de yo, idea de *pensar*; y revierte —porque *sí*, porque yo— a serse *yo pienso, yo soy*. Somos el cumplimiento real mismo del axioma V.

(1.6) *Que soy pensante* —que soy imaginante, que soy vidente... —, me es dado —me lo soy y me lo sé—, gradualmente entonado: que soy claramente pensante, que soy confusamente imaginante, que soy realmente pensante con un pensar confusamente inteligente-e-imaginante... El estado de fusión o confusión, el estado de claridad y distinción son modos de *mi realidad*, inalterablemente *sida*, a pesar y bajo tales modificaciones *de ella*; se es ella más real que *sus* modos; y la comparación (plus) se hace en el mismo nivel: yo, mi, mis.

Una parte del uranio se transforma espontáneamente en plomo, que no revierte —al menos con probabilidad notable— a uranio; una parte de *mi realidad* truecase, sin causa adecuada externa, en idea —de yo, de existencia, de entender... —, de claridad, distinción —idea clara, distinta de yo, de entender... —; y entre tales ideas —o algo de mí en estado de idea, de realidad objetiva—, establécese un rango de realidad objetiva o eidética. La idea clara y distinta de entender es más (plus) que esa misma idea en estado de fusión o confusión con las ideas de imaginar, ver... .

(1.7) *Que pienso* se da esa forma peculiar que es *yo quiero* —o yo no quiero, *nolo*; tan real que sólo es posible de forma positiva; no querer es un real querer, y no una simple negación de querer o un dejar de querer. Por eso ante cosas clara y distintamente conocidas *asentimos*, querámoslo o no (volentes nolentes, *Resp.* a gas. objec., pág. 142, edic. cit., vol. VII). Es decir, ante tales ideas en tal estado no cabe un *no-querer* —negación del querer. El *querer* no puede estar afectado de ninguna negación de sí; *es*, y simple y puramente *es*. Yo quiero-y-yo no quiero asentir a idea clara y distintamente presente no es estado posible a la voluntad (in talibus non habet locum, *ibid.*); *yo asiento* a ellas. Puedo, naturalmente, no querer ni afirmar ni negar; abstenerme de las dos actitudes por un acto de positivo frenazo; mas, puesto a afirmar o a negar, lo claro y distinto orientará el querer —cual polo a brújula— a afirmar, a asentir infaliblemente. Pero el que el yo *se ponga a...*, es y queda —antes, en, después de haberse puesto a afirmar aun lo más claro

y distinto— *libre* —libere (*ibid.*, pág. 106, VII). No se deja apresar, definitivamente, por nada; y que nada nos aprese, es dato inmediato de nuestra conciencia; es el modo como somos el querer. *Independencia absoluta*, capaz de soltarse de los más potentes lazos, aun de Dios clara y distintamente entendido. Por eso pudo decir Descartes, en párrafo de sutilísima redacción: “Suponemos *fácilmente* que no hay Dios, ni cielo ni tierra...” (*Principia philosophiae*, ed. cit., pág. 7, VII). Extrañémonos —que no nos hará daño— de que sea *fácil*, por igual, suponer que no hay Dios, ni cielo ni tierra; para esto último basta con cerrar los ojos, y a veces se nos cierran de sueño o cansancio; nos basta con no ponernos a afirmar o a negar para que quede *fácilmente* supuesto que no hay Dios; y tal posición nuestra, real y bien real, está en nuestras manos o voluntad, no en las de Dios, por muy necesario y omnipotente que sea, y que lo sea necesariamente, y esté él en todo yo y en todo lo del yo por esencia, presencia y potencia. Al ponerse el yo a querer: a yo quiero, se pone como *absoluto* o independiente, real y originalmente, de todo y de todos —Dios y Diablo. Realmente, en cuanto a querer, vale el clásico: *nada mayor podemos concebir, nada mayor podemos desear*: “nullius majoris ideam apprehendamus...; non tamen, in se formaliter et praecise spectata, major videtur” (*Med.* 4ª; pág. 57, ed. cit.). *Yo quiero* es absoluto; no es omnipotente; el que lo sea o no depende de los límites del poder —de la base de fuerza bruta de un ser—, si sunt in sua potestate, 2ae. *Resp.* VII, pág. 166). Al cohete se le acabó el combustible, que, de tenerlo, de por sí iba bien dirigido a la meta y daría (sería) ella. Que yo quiero es que soy absoluto; me lo sé y me lo soy.

(1.8) *Que soy graduable de por mí* —en cuanto a entender, imaginar, querer... , en cuanto a yo pienso—, es otro dato —otro me-lo-sé y me-lo-soy. Yo soy, yo pienso son *seipsirregulables*.

(1.9) El axioma IX, reducido a su dosis de *cogito-sum*, viene a decirnos: eso de yo se es (o una cosa es por modo de yo) *en sí, de por sí* —*in se, a se*. Yo es esencialmente sustancia; y como surge de sí y de por sí —sin previos—, y desaparece de por sí —sin rastros—, su seipsicreación es mayor (majus) que la seipsicreación o seipsisurgimiento de sus maneras o formas de ser: querer, sentir, imaginar... (*def.* I). *Yo me soy sustancialmente*.

(1.10) Reducido el Ax. X a su núcleo de *cogito-sum* dice: el concepto o idea de ser sumamente perfecto lo tiene el yo pensante al ser pensante bajo forma de volente. Ni la realidad formal ni la objetiva de querer la podemos tener mayor ni menor; la somos perfectamente (*Med.* 4a, pág. 57); luego —por conclusión implicada—, la existencia necesaria está contenida en tal concepto y forma de querer. Tengo la idea de querer; luego existo necesariamente; tengo la idea de triángulo, o la de entender, o la de ver; luego no por virtud de esas solas ideas existo necesariamente, sino sólo contingentemente.

La idea de yo quiero implica yo existo necesariamente.

Mi querer, el querer de un yo, es *ontológico*: tiene en sí su razón (logos) suficiente de ser (*n*).

Empero, y sea la 2ª parte complementaria de la primera, lo que en los diez axiomas desborde la dosis de *cogito-sum* entrará en el dominio de realidad objetiva, o del estado de idea —de la realidad en estado de idea—; y ahí cabrá toda clase de intromisiones de Dios y Diablo; y solamente si nos consta —o creemos que nos consta— que Dios ha dado su palabra o *es Él* de tal modo que no puede engañarnos y corromper a su talante la realidad en estado objetivo —la realidad en idea—, los axiomas serán verdaderos —por concesión, bondad, dignidad... divinas.

Descartes propone los diez axiomas sin deslindar expresamente lo que entra en el dominio absoluto del cogito-sum, y lo que lo desborda, y entra en el objetivo o de idea.

Hecha esta advertencia, pasemos con Descartes a las proposiciones que, expresamente seleccionadas por él, se siguen de los anteriores axiomas, postulados y definiciones.

JUAN DAVID GARCÍA BACCA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA