

EL INNATISMO DE DESCARTES: ESENCIAS Y CONTENIDOS

CLAUDIA LORENA GARCÍA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

La mayoría de los estudiosos de Descartes coinciden en que su innatismo es incoherente,¹ ya que existen serias inconsistencias en los textos. Por ejemplo, hay un par de pasajes relativamente tardíos en los que Descartes parece aceptar la tesis de que todas las ideas son innatas —llamémosla, “innatismo global”—;² mientras que, en otros lugares, Descartes sostiene una tesis innatista *restringida*, de acuerdo con la cual algunas, pero no todas, las ideas son innatas.³ Algunas ideas no son innatas puesto que son, o bien *facticias*, o sea, construidas por nosotros;⁴ o bien *adventicias*,⁵ es decir, procedentes de las cosas externas a través de la vista, el oído, el tacto, etcétera.⁶

¹ Véase, por ejemplo, a Robert McRae, “Innate Ideas”, en *Cartesian Studies*, R.J. Butler (comp.), Basil Blackwell, Oxford, 1972, p. 33. Usaré aquí la siguiente abreviación de la edición estándar de las obras de Descartes:

AT: *Ceuvres de Descartes*, Ch. Adam y P. Tannery (comps.), 12 vols., Cerf, París, 1897–1913; reimpresión, Vrin, París, 1957–1958.

El estilo para citar porciones del texto de esta edición es el comúnmente aceptado. Las traducciones al castellano son mías.

² Véase AT VIII-2 358–359. Véase también la carta a Mersenne del 22 de julio de 1641 (AT III 418) en la que Descartes también parece aceptar un innatismo global. Tomé los términos “innatismo restringido” e “innatismo global” de Alejandro Herrera, quien los usa en su artículo “El innatismo de Leibniz”, *Diánoia*, vol. XXXVIII, 1990, pp. 111–120.

³ De hecho, esto es lo que Descartes le dice a Burman: “El autor [i.e., Descartes] no dice que todas las ideas son innatas en él” (AT V 165).

⁴ Con respecto a las ideas facticias, véase AT III 383 y AT V 354. Estas ideas son también llamadas “ficticias”; por ejemplo, en AT VII 68.

⁵ Con respecto a las ideas adventicias, véanse AT V 354 y AT VII 37–38.

⁶ Véase, principalmente, AT III 383, AT V 354 y AT VIII-2 358, en donde Descartes afirma explícitamente que la distinción innata/facticia/adventicia es mutuamente excluyente —o, por lo menos, afirma algo que implica esto—, es decir, Descartes afirma o implica que ninguna idea puede ser al mismo tiempo innata y, por ejemplo, facticia. En su artículo “Descartes’ Factitious Ideas of God” (*The Modern Schoolman*, no. 66, 1989, pp. 197–208), Daniel E. Flage y Clarence A. Bonen sostienen que “factitious ideas do not constitute a distinct category of ideas, that is, that the distinction between adventitious and innate ideas is exclusive and exhaustive” (*ibid.*,

Una segunda incoherencia aparente en la teoría innatista cartesiana consiste en el hecho de que, por una parte, Descartes afirma en muchos textos que nuestras ideas de figuras geométricas —triángulos, círculos, quiliógonos, etc.— son innatas;⁷ aun cuando en ningún lugar afirma él explícitamente que las ideas de extensión en general o de magnitudes finitas particulares sean innatas.⁸ De hecho, tanto en las *Meditaciones* como en la correspondencia, Descartes sostiene que algunas de nuestras ideas provenientes de los sentidos son acerca de objetos extensos.⁹ Esto ha llevado a algunos comentaristas a sostener que, aunque las ideas de figuras geométricas sean innatas para Descartes, las ideas simples de magnitudes finitas particulares no lo son.¹⁰ Como veremos más adelante, yo estoy de acuerdo con esta diagnosis aunque sostengo que Descartes *no se está contradiciendo a sí mismo* al hacer estas afirmaciones.¹¹

De hecho, aquí argüiré que muchas de las afirmaciones innatistas de Descartes son *ambiguas*; que en realidad *hay dos doctrinas innatistas muy distintas en Descartes*. Argumentaré que una de estas doctrinas innatistas es parte de un intento que hace Descartes por resolver un problema muy distinto del problema que la otra doctrina pretende resolver. Los dos problemas son los siguientes:

- (1) En primer lugar, está el problema de explicar causalmente cómo es que llegamos a formarnos ciertas nociones o ideas básicas —la idea de sustancia, de pensamiento, de poder, etcétera— que *no podemos obtener por medio de los sentidos*.
- (2) Por otra parte, está el problema *epistemológico* de justificar que podemos conocer las esencias verdaderas de las cosas y, por ende, las verdades necesarias acerca de esas cosas.

p. 198). Es posible, de acuerdo con ellos, que una idea sea innata y facticia al mismo tiempo. Como veremos más adelante, no existen razones textuales para aceptar esta interpretación.

⁷ Véase, por ejemplo, AT VII 63–64 y 381–382.

⁸ AT VII 63–64: “Existen muchos particulares relativos a la forma, al número, al movimiento, etc., que percibo cuando les presto atención, y cuya verdad es tan abierta (*aperta*) y tan en armonía con mi naturaleza que cuando las descubro por primera vez no es como si estuviera aprendiendo algo nuevo, sino más bien como si estuviera recordando algo que ya sabía antes.”

⁹ Véase AT VII 367: “Yo no afirmé [en la tercera *Meditación*] que las ideas de las cosas materiales derivan de la mente, [...] Más adelante [en las *Meditaciones* mostré explícitamente que estas ideas con frecuencia nos llegan a nosotros de los cuerpos”; y AT VII 79, donde la facultad de percepción sensorial (*facultas sentiendi*) se caracteriza como “la facultad de recibir y reconocer las ideas de objetos sensibles (*ideas rerum sensibilibum recipiendi & cognoscendi*)”.

¹⁰ Con respecto a ideas simples o “primitivas” de los modos de la extensión, véase AT III 665–668.

¹¹ Véase Robert McRae, *op. cit.*, pp. 42–48.

Aquí intentaré mostrar que hacer una distinción entre una tesis innatista que intenta resolver algunas preocupaciones de corte psicológico y otra tesis innatista —muy distinta— que pretende responder ciertas preguntas epistemológicas, nos permitirá entender cómo es que Descartes puede consistentemente afirmar que, por ejemplo, aunque las ideas de figuras geométricas son innatas (en el segundo sentido), las ideas de magnitudes finitas no lo son (en el primer sentido).¹² Segundo, mostraré que una de las doctrinas innatistas de Descartes —y que llamaré “innatismo modal”— forma parte de su intento por responder a la preocupación epistemológica relativa al conocimiento tanto de las esencias como de las verdades fundamentales de las matemáticas y la metafísica. Finalmente, presentaré y examinaré algunos de los pasajes en los que Descartes claramente apela a un innatismo muy distinto —y que llamaré “innatismo de contenido”.

1. *Innatismo en general: ideas y facultades*

La doctrina innatista de Descartes evoluciona de un innatismo *temprano* que sostiene que algunas de nuestras ideas son innatas¹³ —que, literalmente, nacimos contemplando ciertas ideas—¹⁴ a un innatismo *maduro* y un poco menos objeccionable que afirma que existen ciertas facultades mentales en nosotros que son innatas.¹⁵ De acuerdo con esta última doctrina —que es la que examinaré aquí— al momento de crearnos, Dios nos dotó con ciertas facultades, a saber, la facultad de percepción y la facultad de asentimiento. Así, mientras que las ideas son actos de percepción, los juicios son actos de la voluntad.¹⁶ El innatismo maduro de Descartes, sin embargo, no sólo afirma que tengo dos facultades mentales que son innatas, sino además que existen ciertas *ideas* en mí que “no provinieron de los objetos externos, ni fueron producidas por mi voluntad, sino que procedieron exclusivamente de la facultad de pensar (*cogitandi facultate*) que existe en mí” (AT VIII-2 358); es decir, ciertas ideas que provienen exclusivamente de lo que Descartes llama la “facultad de percepción”. Esta tesis —formulada principalmente en las *Notæ in programma quoddam*— es extremadamente fuerte puesto

¹² Sin embargo, debemos notar que Descartes no se da cuenta de esta ambigüedad, puesto que parece sostener que una misma doctrina innatista resuelve —o, al menos, es parte de la solución a— ambos problemas.

¹³ Véase, por ejemplo, AT III 418, AT VII 105 y 381–382.

¹⁴ Véase, por ejemplo, AT III 242, AT VII 356–357 y 375, donde Descartes dice que las ideas innatas están presentes ya en la mente del feto.

¹⁵ Véase AT VII 105–106 y 189; AT VIII-2 357–358 y 366.

¹⁶ Véase AT VII 376–377, AT VIII-1 17 y 21. Las ideas nos presentan cierto contenido para nuestra consideración. Entonces podemos juzgar —decidir asentir— que esta idea se asemeja (o no se asemeja) a algo que existe en el mundo.

que afirma que existe en nosotros una facultad que, *por sí sola y sin ninguna contribución causal de tipo sensorial*, puede generar algunas ideas,¹⁷ por ejemplo, la idea de Dios, la de sustancia, e incluso las ideas de objetos matemáticos. Y su innatismo maduro continúa siendo muy fuerte, aun tomando en cuenta que, más adelante, en el mismo texto, Descartes concede que objetos o sucesos físicos podrían en ocasiones ser una causa —aunque sólo una causa remota y accidental— de nuestras ideas innatas. En este sentido, una idea es innata cuando la facultad de pensar, innata en nosotros, es *la causa próxima y primaria de la idea*;¹⁸ mientras que una idea no innata sería aquella cuya causa próxima y primaria no es —o no es exclusivamente— tal facultad. Descartes hace esta concesión puesto que tiene que explicar en su doctrina innatista cómo es que, con frecuencia, los niños *parecen* adquirir las ideas de Dios o de figuras geométricas al escuchar a sus maestros hablar de Dios o al percibir sensorialmente, por ejemplo, el dibujo de un triángulo. A este respecto, Descartes nos dice que los sonidos que produce un maestro o la percepción visual de una figura actúan solamente como causas accidentales de las ideas en cuestión —usando así la terminología escolástica aristotélica de causas accidentales para formular esta tesis. Aquí no examinaré lo que Descartes pueda querer decir al usar esta terminología. En otro lugar he argumentado que su posición a este respecto es que objetos o sucesos externos pueden actuar únicamente como disparadores (o *triggers*) de las ideas innatas sin contribuir causalmente nada al contenido de las mismas.¹⁹

Así, el innatismo maduro de Descartes postula, *primariamente*, la existencia en todos los cognoscentes de una (o, si estoy en lo correcto, más de una) *facultad innata* que puede ser la única, o la primaria, causa de algunas ideas; y las ideas innatas se caracterizan en términos de esta facultad innata: las ideas innatas son aquellas que fueron producidas exclusiva o primariamente por una facultad innata.²⁰

¹⁷ Véase lo que Descartes le dice a Gassendi: “Me pregunta Ud. qué clase de idea de Dios y de sí misma habría tenido mi mente si, desde el momento en que fue implantada en el cuerpo, hubiese permanecido en éste, con los ojos cerrados y sin que ninguno de los sentidos operase” (AT VII 375); a lo que Descartes mismo responde: “No dudo que la mente [...] habría tenido exactamente las mismas ideas de Dios y de sí misma que ahora tiene, con la única diferencia de que éstas habrían sido más puras y más claras” (*ibid.*).

¹⁸ Véase AT VIII-2 360: “est causa ejus proxima & primaria”.

¹⁹ Véase mi artículo “Descartes: Innate Ideas, Faculties, and Scholastic Causes” (manuscrito).

²⁰ Nótese que la palabra “innata” se usa en un sentido cuando se le aplica a la facultad de pensar, y en un sentido *distinto* cuando se le aplica a las ideas. Decir que una *idea es innata* es decir algo específico y positivo acerca de la causa o causas de la idea; mientras que afirmar que una *facultad es innata* es sostener algo exclusivamente negativo; a saber, que no es una

En la sección anterior, mencioné que, de acuerdo con mi interpretación del innatismo cartesiano, existen *dos doctrinas innatistas distintas* presentes en Descartes. En particular, en términos del innatismo maduro, sostengo que la doctrina innatista de Descartes consiste de las siguientes *dos distintas afirmaciones*:

1. *Innatismo de contenido*: existe en nuestra mente una facultad innata que es la única, o al menos la primaria, causa de ciertos contenidos básicos —tales como las nociones de pensamiento, sustancia, poder, conocimiento, perfección, infinitud, etc.—; es decir, los contenidos componentes de las ideas (claras y distintas) que tenemos de nuestra mente y de Dios. Esta facultad, por sí misma, puede generar estos contenidos o nociones básicas aun en el caso extremo de que nuestra mente nunca hubiese recibido ninguna contribución causal de tipo sensorial.
2. *Innatismo modal*: existe en nuestra mente una facultad innata para generar algunas ideas, al concebir y/o combinar *de cierta manera* (que examinaremos más adelante) ciertos contenidos básicos que *ya están dados*; una facultad que, por sí misma —o con sólo una contribución causal sensorial mínima— puede generar tales ideas; por ejemplo, las ideas claras y distintas de Dios o de nuestra mente.

Nótese que, en el primer sentido de “innatismo”, una idea es innata —llamémosla “innata-c”— cuando (a) su contenido es simple y (b) este contenido fue generado o exclusiva o primariamente por una facultad innata generadora de contenidos. Así, una idea simple de una magnitud particular es innata-c sólo si no fue (principalmente) producida por ningún objeto externo a través de la percepción sensorial.

Otro aspecto importante de la distinción entre innatismo de contenido e innatismo modal, es que tiene como resultado que sea posible que una idea compuesta sea innata en el segundo sentido —llamémosla “innata-m”—, y que, sin embargo, las ideas que la componen no sean innatas-c. Por ejemplo, es posible que sea innata-m la idea de un triángulo que combina un número de otras nociones —las nociones de ciertos ángulos, de líneas de ciertas longitudes, etc.—, aun cuando estas nociones componentes no sean innatas-c. Esto es lo que sucede cuando, por una parte, he adquirido las ideas componentes por medio de la percepción sensorial, y, por otra, la idea misma del triángulo —que combina aquellas otras ideas— es el resultado simplemente de usar mi facultad de percepción; es decir, es

capacidad o habilidad adquirida. Sin embargo, en Descartes esta última tesis, junto con otras tesis que él acepta acerca de Dios y de la naturaleza de las creaturas finitas, implica que Dios es la única e inmediata causa de que uno posea tal facultad. Véase AT VII 53–54.

el resultado de una operación clara y distinta por la cual combino aquellas nociones de tal manera que, a fin de cuentas, llego a percibir la *esencia* del triángulo.

Lo que he estado intentando mostrar es que si, al construir una interpretación del innatismo cartesiano, hacemos la distinción entre innatismo de contenido e innatismo modal, entonces podemos explicar en qué sentido Descartes dice que nuestras ideas matemáticas son innatas, y en qué sentido diferente afirma lo contrario. Hacer esta distinción nos permite también explicar por qué *parece* que estas afirmaciones de Descartes se contradicen: de acuerdo con mi interpretación, no hay contradicción sino equivocación.

2. Innatismo modal, ideas y esencias

En esta sección me centraré en la tesis innatista *modal*.²¹ Sostendré, en contra de algunos autores, que Descartes introduce esta versión del innatismo principalmente por razones de corte *epistemológico*;²² a saber, para explicar y justificar que conocemos tanto las verdades necesarias —en general, las verdades modales—²³ como las esencias de las cosas. Veremos que un corolario de nuestra interpretación es que el innatismo modal no puede considerarse como un innatismo global.²⁴

A fin de entender cabalmente la doctrina cartesiana que postula facultades e ideas innatas, analizaremos primero algunas de las características fundamentales de las ideas y de las facultades mentales en la filosofía de Descartes.

Con respecto a las ideas cartesianas, debemos notar que, según Descartes, existen tres diferentes maneras de considerar la misma idea. Así, en las

²¹ De aquí en adelante, usaré “innata” —aplicado a ideas— en el segundo sentido, es decir, como innata-*m*, a menos que indique explícitamente que lo estoy usando de otra manera.

²² Por ejemplo, Daniel Flage y Clarence Bonnen, en su “Descartes and the Epistemology of Innate Ideas”, *History of Philosophy Quarterly*, no. 9, 1992, pp. 19–33, sostienen que “the sole function of Cartesian innate ideas is to explain how concepts are formed” (*ibid.*, p. 19), y que cuestiones epistemológicas acerca de la verdad o falsedad de las ideas no tienen nada que ver con cuestiones acerca de si las ideas son o no innatas (véase *ibid.*, pp. 30–31). Veremos que, en lo que se refiere a la tesis innatista *modal* que se encuentra en Descartes, Flage y Bonnen están equivocados; y que, en Descartes, cuestiones acerca de cómo se forman ciertos conceptos o ideas son centrales a las cuestiones epistemológicas acerca de la verdad o falsedad de éstos.

²³ Llamaré aquí “proposición modal” a aquella proposición que es expresable por medio de un enunciado en el cual hay al menos una ocurrencia de algún operador modal (e.g., “es necesario que $2 + 2 = 4$ ”). Asimismo, llamaré “verdad modal” a aquella proposición modal que es verdadera.

²⁴ Entre los estudiosos de Descartes que niegan que sostiene un innatismo global en las *Notæ*, se encuentra Robert McRae, *op. cit.*, pp. 51–54.

cuartas *Respuestas*, Descartes afirma que las ideas pueden ser consideradas ya sea material o formalmente:

cuando las consideramos en tanto que representan algo las estamos considerando, [...] *formalmente*. Sin embargo, si las estuviésemos considerando, [...] simplemente como operaciones del intelecto, entonces podría decirse que las estamos considerando materialmente. (AT VII 232)

Una idea considerada materialmente es la idea considerada como una operación del intelecto; mientras que, considerada formalmente, la idea tiene la función de representar. Pero hay una tercera manera de considerar una idea, a saber, objetivamente:

“Idea” puede ser considerada materialmente, como una operación del intelecto, en cuyo caso no puede decirse que sea más perfecta que yo. Alternativamente, puede ser considerada objetivamente, como la cosa que tal operación representa. (AT VII 8)

En resumen, hay tres diferentes maneras de considerar una idea: (a) materialmente, como un modo de pensar, u operación del intelecto; (b) formalmente, en tanto que representa, o en su función representativa; y (c) objetivamente, como la cosa representada.²⁵

Con respecto a una idea considerada objetivamente —es decir, la idea como el objeto representado— existe una conexión conceptual importante; a saber, que las ideas —por lo menos, las ideas claras y distintas— representan esencias. Así, en las quintas *Respuestas*, Descartes le dice a Gassendi:

Una idea representa la esencia de una cosa (*rei essentiam*); y si algo se le añade o se le quita a la esencia, la idea automáticamente se convierte en la idea de otra cosa. (AT VII 371)²⁶

²⁵ Nótese que la distinción entre una idea considerada materialmente, la idea considerada formalmente, y la idea considerada objetivamente, no es una distinción entre tres diferentes tipos de ideas. Más bien, es una distinción entre tres diferentes maneras de considerar una y la misma idea. Véase Monte Cook, “The Alleged Ambiguity of ‘Idea’ in Descartes’ Philosophy,” *The Southwestern Journal of Philosophy*, no. 6, 1975, pp. 87–94. Acerca de la distinción entre la idea considerada objetivamente y la idea considerada formalmente véase mi artículo “Descartes on Mental Representation” (manuscrito), y Norman Wells, “Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus, and Suarez”, *Journal of the History of Philosophy*, no. 28, 1990, pp. 34–35.

²⁶ Véase también AT VII 64–65. El pasaje en AT VII 8 es sugerente: la cosa (*res*) representada por una idea “aun cuando no se la considere como existente fuera del intelecto, puede aun, en virtud de su esencia (*ratione suae essentiae*), ser más perfecta que yo”.

En general, una idea clara y distinta representa una esencia (verdadera e inmutable), es decir, presenta o exhibe una cosa en términos de sus propiedades esenciales.²⁷

Las ideas claras y distintas también poseen las siguientes características: (a) que no puede haber auto-contrariedad en las ideas claras y distintas;²⁸ y (b) que “una existencia posible está contenida en el concepto o idea de cualquier cosa que entendemos clara y distintamente” (AT VII 116).²⁹ De hecho, decir que todas las ideas claras y distintas son verdaderas —la tesis que Descartes trata de probar en la cuarta *Meditación* apoyándose en la premisa de que Dios no es un engañador—³⁰ es decir que las ideas claras y distintas representan, o contienen objetivamente, cosas cuya existencia es posible.³¹

Adicionalmente, las ideas claras y distintas son el producto del uso de cierta facultad con la que Dios nos creó. Descartes la llama la “*facultad de percepción*”.³² Por ejemplo, hablando con Hyperaspistes acerca de los conceptos claros y distintos de la mente y del cuerpo, y de su distinción real, Descartes dice:

es fácil entender que la mente percibe dos cosas, una aparte de la otra, como cosas completas, por medio de una *facultad real*; y que es debido a una *carencia* de esa misma facultad, que la mente aprehende esas dos cosas de una manera meramente confusa, como si fueran una sola cosa. (AT III 434; las cursivas son mías)³³

Ya que la percepción de una cosa como una cosa completa incluye la percepción o idea clara y distinta de esa cosa,³⁴ y considerando que la mente puede percibir una cosa completa sólo por medio del uso de cierta facultad, se sigue que el que poseamos esta facultad es lo que nos permite que tengamos ideas claras y distintas. Cuando usamos esta facultad para concebir un objeto, la idea es clara y distinta. Pero como somos finitos y falibles, a veces

²⁷ Otros pasajes en los que Descartes señala claramente que las ideas claras y distintas representan o contienen objetivamente una esencia —a veces dice, “una esencia verdadera e inmutable”— son AT V 160, AT VII 31 y AT VIII-1 30-31.

²⁸ Véase, por ejemplo, AT VII 152.

²⁹ Véase también AT III 544-545 y AT VII 119.

³⁰ Véase AT VII 53.

³¹ Véase AT III 215 y 544-545 y AT VII 71.

³² Véase AT VIII-1 21.

³³ Véase también AT VIII-1 16.

³⁴ Véase la discusión con Arnauld acerca de la noción de una sustancia completa y su conexión con las ideas claras y distintas en AT VII 220-227.

no usamos esta facultad al tratar de concebir algo; y así es como surgen en nuestras ideas tanto la oscuridad como la falsedad material.³⁵

Para resumir: Una idea clara y distinta es aquella que surge a través del uso de nuestra facultad de percepción; y es una en la que concebimos un objeto exclusivamente en términos de sus propiedades *esenciales*. Por tanto, la facultad de percepción que nos permite percibir un objeto clara y distintamente debe ser, en última instancia, la facultad que nos permite descubrir las propiedades esenciales de ese objeto. Además, esta facultad debe ser al mismo tiempo la que nos permite descubrir ciertas verdades modales puesto que, para Descartes, decir que cierta propiedad es esencial a una cosa equivale a afirmar que es necesario que, si esa cosa existe, entonces tiene esa propiedad.³⁶

Regresemos ahora a la cuestión relativa al innatismo en Descartes. Hasta ahora hemos mostrado que, según Descartes, existe en nosotros una *facultad innata de percepción* que nos permite generar las ideas de ciertas cosas al descubrir la manera correcta de combinar y/o concebir las ideas de las propiedades que constituyen las esencias (verdaderas) de esas cosas. Así entendida, esta facultad nos permite formar ideas a partir de otras ideas o contenidos que *ya están dados*. Así, lo que Descartes llama la “facultad de percepción” es —o contiene— *la facultad que se postula en la tesis innatista modal*. Recordemos que el innatismo modal afirma lo siguiente:

³⁵ Véase también AT III 435. En AT VII 44, Descartes dice que las ideas materialmente falsas (que son oscuras) “existen en mí solamente porque hay una deficiencia y carencia de perfección en mi naturaleza”. Véase también AT VI 38 y AT VII 46. Las ideas materialmente falsas son un caso límite: representan no-cosas como cosas, en donde “no-cosa” (*non res*) se opone a “cosa” (*res*). Véase AT VII 43. No-cosas son “ciertos seres quiméricos que no pueden existir (*qui ne peuvent exister*)” (AT IX-1 34). Una idea falsa, por tanto, no contiene objetivamente una esencia —es decir, que la idea no representa una esencia. Adicionalmente, la idea no tiene ningún grado de realidad objetiva (véase, por ejemplo, AT VII 44), puesto que representa una no-cosa, algo que carece de realidad y que no puede existir. En mi “Descartes on Mental Representation” desarrollo y defiendo esta interpretación en detalle.

³⁶ Descartes expresa parte de esta tesis en respuesta a Gassendi, a quien le dice que “si algo puede existir sin algún atributo, entonces parecería que ese atributo no está incluido en su esencia” (AT VII 219). Además, en una carta de 1630, Descartes establece explícitamente la conexión entre ciertas verdades, llamadas “eternas”, y las esencias de las cosas; ahí dice: “es cierto que [Dios] es el autor de la esencia de las cosas creadas al igual que de su existencia; y esta esencia no es otra cosa que esas verdades eternas” (AT I 152), las cuales Dios creó. Acerca de la creación divina de ciertas verdades modales, véase AT VII 432, en donde Descartes afirma: “el que el [*i.e.*, Dios] haya decidido que los tres ángulos de un triángulo *necesariamente* (*necessario*) sean iguales a dos ángulos rectángulos, es lo que hizo que esto sea verdadero y que no pueda ser de otra manera (*fieri aliter non potest*)”.

2. existe en nuestra mente una facultad innata para generar algunas ideas, al concebir y/o combinar *de cierta manera* ciertos contenidos básicos que *ya están dados*; una facultad que, por sí misma —o con sólo una contribución causal sensorial mínima— puede generar tales ideas; por ejemplo, las ideas claras y distintas de Dios o de nuestra mente.

Tomando en cuenta las conclusiones a las que hemos llegado con respecto a la facultad de percepción en Descartes, examinaremos ahora con más detalle cómo es que esta facultad opera. Consideremos dos casos.

Caso 1: una idea clara y distinta se genera al concebir, de la manera correcta, un solo contenido ya presente en mi mente, por ejemplo, la noción de pensamiento en general. Sea cual fuere la causa que dio origen en mi mente a la noción de este atributo, existe una manera correcta, y una manera incorrecta, de concebirlo. Así, sería erróneo concebirlo como un atributo que una sustancia puede (o tiene que) poseer de manera meramente accidental. Por el contrario, sería correcto concebirlo como un atributo que una sustancia puede poseer sólo de manera esencial, puesto que, para Descartes, es necesario que cualquier cosa pensante sea esencialmente pensante.³⁷ Además, la facultad que nos permite concebir este atributo correctamente es la que nos permite percibir aquella verdad modal:

Caso 2: se genera una idea clara y distinta que combina de cierta manera una variedad de contenidos ya dados. Consideremos, por ejemplo, la idea compuesta, clara y distinta, de Dios;³⁸ i. e., la idea que lo presenta como “una sustancia que es infinita, (eterna, immutable) independiente, inteligente y poderosa en el más alto grado (*summe*)” (AT VII 45).³⁹ Descartes le explica a Hobbes cómo es que podemos formar esta idea de Dios:

ciertamente cada uno percibe que hay cosas que uno entiende. Por tanto, cada uno tiene la forma o idea del entendimiento y al extender esta idea indefinidamente *uno forma (format)* la idea del entendimiento de Dios; y lo mismo se aplica a los otros atributos de Dios. (AT VII 188; las cursivas son mías)

³⁷ Descartes considera que esta proposición es verdadera. Véase, por ejemplo, AT VIII-1 25.

³⁸ Véase AT VII 163, en donde Descartes afirma que existen “las ideas de aquellas naturalezas que contienen una *combinación* de muchos atributos, tales como [...] la naturaleza de la mente, del cuerpo, y sobre todo la naturaleza de Dios” (las cursivas son mías).

³⁹ Las palabras contenidas en los paréntesis triangulares fueron añadidas en la versión francesa de las *Meditaciones*, que Descartes aprobó.

Mersenne le objeta a Descartes que no es necesario suponer que la idea de Dios es innata puesto que existen en nosotros elementos suficientes para *formar* la idea de Dios.⁴⁰ Descartes responde:

Tu afirmación no difiere en nada de mi opinión. Dije expresamente al final de la tercera *Meditación* que *esta idea es innata en mí*; o sea, que no proviene más que de mí mismo. (AT VII 133)

Por supuesto, añade inmediatamente, “no podría tener la facultad de *formar* esta idea a menos que haya sido creado por Dios” (*ibid.*; las cursivas son mías). Algo similar le dice a Gassendi: Tenemos la facultad que nos permite *formar* la idea de algunos de los atributos de Dios al ampliar indefinidamente ciertas ideas que adquirimos reflexionando en nosotros mismos; lo cual no implica que la idea de Dios no sea innata.⁴¹

Una vez que tenemos las ideas de cada uno de los atributos de Dios —por ejemplo, inteligencia y poder en máximo grado— formamos la idea de Dios al combinar todas estas ideas *de cierta manera*; a saber, al percibir ciertas verdades modales; por ejemplo, al percibir que es posible que exista algo que posea todos esos atributos;⁴² o al percibir que cualquiera de esos atributos es tal que, necesariamente, cualquier cosa que lo posea, lo poseerá esencialmente.⁴³

Los pasajes citados arriba muestran otro aspecto de las ideas innatas en Descartes que es importante señalar, puesto que ignorarlo ha dado lugar a confusiones fundamentales; a saber, que *es posible que una idea sea innata (en el sentido modal) aun cuando nosotros mismos deliberadamente la hayamos formado*. Esto implica que la distinción entre las ideas innatas-m y las facticias no es una distinción entre —respectivamente— (1) aquellas ideas que no formamos nosotros y en cuya aparición nuestras mentes fueron completamente pasivas; y (2) aquellas ideas que nosotros formamos de manera activa. Lo que Descartes mismo afirma en los pasajes citados es que una idea es innata —como la idea de Dios— si la facultad que tenemos de *formar* ideas es la única causa de esa idea; esa idea “no proviene más que de mí mismo” (AT VII 133).

Por otra parte, Daniel Flage y Clarence Bonnen recientemente han defendido que, al concederle a Hobbes que uno puede *formar* la idea de Dios que es innata, Descartes implícitamente indica que una idea pue-

⁴⁰ Véase AT VII 123.

⁴¹ Véase AT VII 365 y 370–371.

⁴² Véase, por ejemplo, AT VII 152.

⁴³ Véase, por ejemplo, AT VIII–1 26 que expresa la opinión tradicional de que Dios no posee ningún accidente o modificación; sólo propiedades esenciales.

de ser a la vez facticia e innata. Ellos comparten la confusión presente en Gassendi y en Mersenne al afirmar que, si yo formo una idea, entonces es facticia. Por ejemplo, Flage y Bonnen sostienen que las ideas innatas son aquellas que “are composed solely of innate ideas, but they [i.e., the composed ideas] are factitious insofar as *we are the ones who put those ideas together*”.⁴⁴ Hemos mostrado aquí que una idea compuesta de ideas innatas puede o no ser innata ella misma. Vimos también que el que nosotros hayamos formado cierta idea no determina que sea facticia.

Sin embargo, debemos reconocer que Descartes mismo da pie a esta confusión al describir las ideas facticias como “construidas o hechas (*factae vel factitiae*)” (AT III 383).⁴⁵ Pero no debemos confundirnos: vimos que la distinción entre las ideas innatas y las facticias más bien radica en las distintas maneras en que podemos formar las ideas. Para ser más precisos, la distinción entre las ideas innatas y las facticias es la distinción entre (1) aquellas ideas que proceden exclusiva o primariamente del uso de la facultad de percepción que nos permite formar las ideas de las esencias verdaderas e inmutables de las cosas al percibir ciertas verdades modales; y (2) aquellas ideas que no proceden (ni exclusiva ni parcialmente) del uso de tal facultad y que no nos dan acceso a las esencias verdaderas que Dios creó, sino sólo a ciertas esencias ficticias o construidas por nosotros.⁴⁶ Y es por esta razón —porque contienen estas esencias construidas— que Descartes llama a las ideas facticias “construidas”, y no porque nosotros las formamos. Así, formamos una idea facticia al percibir oscuramente una proposición modal, cuya verdad o falsedad no podemos dirimir, como verdadera.

Ahora bien, hemos afirmado que el motivo principal de Descartes al introducir la versión *modal* del innatismo es intentar explicar cómo es que podemos tener conocimiento de verdades modales —es decir, conocimiento de lo que es necesario, posible, imposible, etc. Pero la doctrina innatista modal, por sí sola, no nos proporciona una explicación lo suficientemente adecuada: decir que tengo una idea de (la verdadera esencia de) Dios porque tengo una facultad innata de percepción que me permite formar las ideas de las verdaderas esencias de las cosas, simplemente asume lo que se intenta probar: ¿Cómo sabes —sería la obvia réplica— que esta facultad de hecho te permite percibir aquellas proposiciones modales

⁴⁴ Flage y Bonnen, *op. cit.*, p. 207; las cursivas son mías.

⁴⁵ Véase también AT V 354.

⁴⁶ Véase, e.g., AT VII 117, en donde Descartes habla de ciertas esencias que “son ficticias y compuestas (*compositas*) por el intelecto”.

que son *verdaderas*, y por ende, formar las ideas de las *verdaderas* esencias?

Nótese que esta pregunta presupone una forma de *esencialismo* que Descartes acepta, el cual incluye la siguiente tesis:

La tesis de independencia: cualquier proposición modal “*q*” es tal que, es posible que “*q*” sea verdadera aun cuando ninguna mente finita jamás pueda tener las nociones o conceptos requeridos para entender “*q*” —donde una proposición modal es una proposición que contiene al menos una ocurrencia de algún operador modal oracional de la forma “Es necesario que. . .” o “Es posible que. . .”

Descartes sí sostiene alguna versión de esta tesis. Por ejemplo, en la quinta *Meditación*, afirma que “mi pensamiento no impone ninguna necesidad a las cosas” (AT VII 66); y añade: “Al contrario, es la necesidad de la cosa misma, [...] la que determina mi pensamiento en este aspecto” (AT VII 67).⁴⁷

Ahora bien, si la tesis de *independencia* es correcta, es decir, si la necesidad y la posibilidad no son meras “creaturas del entendimiento” —en otras palabras, no son simplemente verdades acerca de las relaciones entre nuestras ideas o conceptos (como dirían Locke y Hume)— entonces inmediatamente surge la pregunta acerca de si, y cómo, conocemos tales verdades. Descartes nos dice que tenemos determinada facultad que nos permite ese conocimiento —pero él no puede simplemente afirmarlo; tiene además que mostrar que la facultad que *aparentemente* nos permite conocer las verdades modales (y, por ende, las esencias verdaderas de las cosas) de hecho hace posible tal conocimiento. Y esto es precisamente lo que Descartes trata de hacer al intentar mostrar que, al crearlos, Dios nos dio una facultad para saber cuáles proposiciones modales son las que Él decretó que fueran verdaderas.⁴⁸ Así, Dios es la garantía de nuestro conocimiento de esas verdades puesto que no es un engañador:

Puesto que mi facultad de percepción proviene de Dios, y en tanto que la use correctamente, [...] no puedo ser engañado por ella. (AT V 147)

En el *Discurso*, Descartes conecta esta afirmación innatista, con el concepto de claridad y distinción:

⁴⁷ Véase también AT VII 436: “no debemos suponer que las verdades eternas ‘dependen del intelecto humano o de otras cosas que existen’; ellas dependen solamente de Dios”.

⁴⁸ Véase AT I 152 y AT IV 118–119, donde Descartes afirma que Dios es el creador de todas las verdades, incluyendo las verdades necesarias o “eternas”.

Nuestras ideas o nociones, siendo cosas reales y *proviniedo de Dios*, no pueden ser sino verdaderas en todos aquellos aspectos en los que son *claras y distintas*. (AT VI 38; las cursivas son mías)

Existe, por tanto, una línea de razonamiento en la filosofía de Descartes que argüiría por la necesidad de postular una facultad innata como el único, o al menos el principal, factor causal responsable de nuestra habilidad de conocer verdades modales —y, en consecuencia, de nuestra habilidad de formar las ideas de las esencias *verdaderas*: tales verdades necesarias y tales esencias no son cognoscibles a través de los sentidos; tampoco son cognoscibles simplemente por medio de una introspección o examen interno de nuestros contenidos mentales, puesto que tales verdades e ideas son, en un sentido fuerte, *acerca del mundo*. Así, a menos que Dios sea un verdadero engañador, debe haber en nosotros una facultad innata, no sensorial, que nos permite adquirir el conocimiento de las esencias de las cosas y de las verdades necesarias.

Hasta ahora, he tratado de mostrar que Descartes introduce la doctrina innatista *modal* más que nada con un propósito epistemológico; a saber, para explicar cómo es que podemos tener conocimiento de lo que él llama “verdades eternas” y “esencias verdaderas e inmutables”. Esto resulta evidente si notamos que la doctrina de las ideas innatas —junto con la afirmación de que la idea de Dios es innata— aparece casi siempre en un contexto en el que Descartes discute el argumento ontológico en favor de la existencia de Dios.⁴⁹ Veamos.

En términos generales, lo que Descartes intenta hacer en el contexto del argumento ontológico es sostener que existen ciertas ideas —a saber, las innatas— que están constituidas de manera tal que, al percibir las, podemos llegar a algunas conclusiones *ciertas* acerca de la naturaleza de algunas cosas. Por ejemplo, si formamos la idea innata de un triángulo rectángulo usando correctamente nuestra facultad innata de percepción, y percibimos que, entre las *propiedades esenciales* contenidas objetivamente en la idea se encuentra la de que el cuadrado en la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados en los otros dos lados, entonces podemos concluir con certeza que cualquier triángulo rectángulo posee esta propiedad (aun cuando jamás haya existido ningún triángulo rectángulo).⁵⁰

⁴⁹ Aquellos contextos en los que aparece la doctrina de las ideas innatas en relación con el argumento ontológico, se encuentran en la quinta *Meditación* (AT VII 63–68), en las respuestas de Descartes a algunas objeciones a las *Meditaciones* (AT VII 116–120 y 380–384), en los *Principios de la filosofía* (AT VIII-1 10), y en algunas cartas (por ejemplo, AT III 383 y AT V 354).

⁵⁰ Véase AT VII 63–65.

El caso de la idea innata de Dios es una variante de este tipo de razonamiento: la propiedad de existencia, dice Descartes, está contenida objetivamente en la idea innata de Dios —es decir, en la idea clara y distinta que formamos al usar exclusivamente nuestra *facultad de percepción*; la idea que, por ende, es *innata-m* y contiene objetivamente una *esencia* verdadera e inmutable.⁵¹ En consecuencia, podemos concluir con certeza que un ser inteligente, poderoso, bondadoso y perfecto en máximo grado existe —en otras palabras, Dios existe.

Descartes, sin embargo, está preocupado acerca de la objeción tradicional al argumento ontológico; a saber, que, si fuese correcto, entonces podríamos probar la existencia de cualquier cosa, por ejemplo, Pegaso: simplemente formamos la idea de un caballo alado existente —o, como Caterus sugiere, la de un león existente.⁵² Apárentemente, la propiedad de existencia pertenece a la esencia de estos compuestos, y se sigue que éstos existen. Por tanto —concluiría la objeción— la prueba ontológica debe contener algún error.

La respuesta de Descartes consiste en afirmar que las ideas de estos compuestos —y que él llama “ideas facticias”— no son ideas de esencias verdaderas, sino de esencias que nuestro intelecto construyó. Por ejemplo, Descartes argumenta que las ideas de un caballo alado, de un león existente, o de un triángulo inscrito en un cuadrado son inventadas, o facticias, puesto que “también puedo concebir un caballo sin alas, o un león que no existe, o un triángulo separado de un cuadrado” (AT VII 117);⁵³ pero lo mismo no puede decirse de las propiedades contenidas en la idea clara y distinta de Dios: no puedo negar que un ser infinitamente perfecto existe, como tampoco puedo negar que la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180 grados:

Porque aunque sí pueda entender lo que es un triángulo si abstraigo el hecho de que sus tres ángulos suman dos ángulos rectángulos, no puedo negar, por medio de una operación intelectual clara y distinta, que esta propiedad pertenece al triángulo. (AT VII 117–118)

Aquí no podré examinar la corrección del argumento ontológico en Descartes, ni mucho menos determinar si la distinción que él hace entre las ideas innatas —que contienen esencias verdaderas— y las facticias —que no contienen tales esencias— (suponiendo que tal distinción fuera viable) le ayuda realmente a evitar la objeción tradicional. Este espacio simplemente

⁵¹ Véase, por ejemplo, AT VII 68.

⁵² Véase AT VII 99–100.

⁵³ Otros pasajes en los que Descartes habla acerca de las esencias verdaderas e inmutables y las opone a las esencias inventadas o construidas por el intelecto, son: AT III 383, AT V 160 y 354 y AT VII 67–68.

no me permitiría hacerlo. Me interesa, sí, señalar que tanto la doctrina innatista modal, como la distinción tajante entre las ideas innatas y las facticias, desempeñan un papel epistemológico central en la filosofía de Descartes —a saber, el de *garantizar nuestro conocimiento certero de las verdades fundamentales de la matemática y la metafísica*.

Por otra parte, también debemos notar que, si mi interpretación es correcta, entonces Descartes no puede, de manera consistente, sostener un innatismo modal *global* —y decir que todas las ideas son innatas, en el sentido *modal* de “idea innata”— puesto que no todas nuestras ideas son claras y distintas; algunas son u oscuras y confusas, o materialmente falsas. Pero si todas nuestras ideas y percepciones innatas son verdaderas⁵⁴ —esto es, si todas aquellas proposiciones modales que percibimos por medio de la aplicación correcta de cierta facultad innata de percepción son verdaderas— y si todas nuestras ideas fueran innatas, se seguiría que ninguna idea podría ser, por ejemplo, materialmente falsa —algo que Descartes claramente no aceptaría.⁵⁵

En resumen, hasta ahora hemos explorado lo que llamamos la “doctrina innatista modal”. Hemos defendido que Descartes introduce esta doctrina innatista a fin de justificar que conocemos verdades modales, y por ende, las esencias de las cosas.

3. Innatismo de contenido

Existe en Descartes otra manera de entender el innatismo, es decir, como una tesis diseñada para explicar el *origen* de los contenidos constitutivos de algunas ideas. Esta segunda tesis innatista, que hemos llamado “innatismo de contenido”, también se encuentra en Descartes.⁵⁶ Un innatismo de este tipo afirma, entre otras cosas, que los sentidos no desempeñan ningún papel —por lo menos, ningún papel importante— en la producción de ciertos contenidos. Una de las tesis centrales que subyace en este innatismo es la de que no existe ninguna manera de entender cómo es que los sentidos —la vista, el tacto, etc.— podrían dar origen a las ideas de cosas que no pueden ser representadas ni visual, ni gustativa, ni táctil, ni auditiva, ni olfativamente; cosas como los atributos de Dios, de nuestra mente, de un ángel, etc. Así, en las terceras *Respuestas*, Descartes le dice a Hobbes:

Nada de lo que atribuimos a Dios podría provenir de las cosas externas de la misma forma en la que una copia se deriva de su original, puesto que nada

⁵⁴ Véase AT VII 68.

⁵⁵ Véase, por ejemplo, AT VII 233–234.

⁵⁶ Véase, por ejemplo, AT III 418 y 424, AT VII 188, 375 y 381–382.

en Dios se asemeja a lo que se encuentra en las cosas externas, es decir, las corpóreas; pero es obvio que cualquier elemento en nuestro pensamiento que no se asemeje a las cosas externas no pudo haberse originado en esas cosas. (AT VII 188)

Nótese que, en este pasaje, Descartes está hablando acerca, no de la idea compuesta de Dios, sino de lo que “le atribuimos a Dios”; es decir, las ideas componentes de la idea de Dios, de las cuales afirma que no provienen de las cosas externas puesto que lo que estas ideas representan no se asemeja a nada que pudiese existir en tales cosas.

Adicionalmente, en las *Notæ in programma quoddam* —un panfleto que Descartes publicó en 1648 para responder a las afirmaciones anticartesianas que Henricus Regius había publicado anónimamente el año anterior— Descartes explica en detalle las razones por las cuales él piensa que la observación de las cosas externas no puede ser una “causa próxima y eficiente de la idea de Dios” (AT VIII-2 360). Dice Descartes:

Si la observación es visual, entonces, por sí misma, no exhibe nada a la mente sino imágenes (*picturas*), [...] si la observación es auditiva, nada sino palabras y emisiones (*voces*). Si la observación es por medio de los otros sentidos, no hay nada en ella que pueda tener referencia alguna a Dios. [...] Así, todos aquellos significados que asociamos con estas imágenes y emisiones —significados que van más allá de las meras imágenes y emisiones— se nos representan por medio de ideas que no provienen sino de nuestra facultad de pensar, por lo que estas ideas, junto con esta facultad, son innatas en nosotros. (AT VIII-2 360-361)

Así, esta facultad puede, por sí sola, generar todas aquellas ideas que representan cosas (sustancias, atributos, modos, etc.) distintas de las “meras imágenes y emisiones” (y olores, sabores, etc.) que nos exhiben la vista, el oído, el tacto, etcétera.

Ahora bien, en sentido estricto, no existen imágenes visuales de los atributos de Dios, tales como su sabiduría, poder, benevolencia y justicia infinitas; además, Dios no es un ser espacial o extenso,⁵⁷ y los sentidos nos permiten representar únicamente los modos de la extensión. ¿De dónde, entonces, adquirimos las ideas de los atributos de Dios y de nuestras mentes?

En la sección anterior vimos que Descartes explica tanto a Hóbbes como a Gassendi y Mersenne que adquirimos las ideas que tenemos de los atributos de Dios al ampliar “indefinidamente” las ideas de ciertas perfecciones

⁵⁷ El sentido en el que Descartes acepta la omnipresencia de Dios en el Universo físico se reduce a la afirmación de que Dios tiene el poder de intervenir causalmente en cualquier región del espacio.

humanas como la idea que tenemos de nuestra propia capacidad para conocer algunas cosas, la cual, ampliada indefinidamente en nuestra mente, resulta en la idea de una capacidad infinita de conocimiento.⁵⁸ Pero esta facultad nuestra de ampliar perfecciones indefinidamente, dice Descartes, “no existiría en nosotros a menos que hubiésemos sido creados por Dios” (AT VII 370–371) —esta facultad es, en otras palabras, innata en nosotros, puesto que no la adquirimos en el curso de nuestras vidas sino que nacimos con ella. Además, esta facultad es tal que, a partir de una idea no-sensorial (por ejemplo, la idea que tengo de mis propias capacidades mentales), puedo generar un contenido totalmente nuevo (en este caso, la idea de una capacidad infinita).

Digo que éste es un “contenido *nuevo*” porque así es como Descartes lo considera: las ideas de los atributos de Dios son ideas de entes infinitos cuya realidad (o perfección) es infinitamente mayor que la realidad (o perfección) de mis atributos y modos, los cuales son finitos. Así, para Descartes, la facultad de “ampliar indefinidamente ciertas ideas” es *la facultad de aumentar indefinidamente la realidad objetiva de ciertas ideas* I_1, \dots, I_n , a fin de generar otras J_1, \dots, J_n ; tales que las primeras —las I 's— no son *ni idénticas ni partes componentes* de ninguna de las J 's. Veremos que, en sentido estricto, no puede decirse que la idea de la sabiduría infinita de Dios esté compuesta de la idea que tengo de la sabiduría finita de Sócrates. Descartes le dice a Gassendi:

este poder de ampliar todas las perfecciones humanas al punto en el que se les reconoce como más que humanas, es precisamente el poder que, mantengo e insisto, no podríamos tener a menos que hubiésemos sido creados por Dios. (AT VII 371)

Esta facultad de aumentar indefinidamente la realidad objetiva de ciertas ideas es una facultad que, en sentido estricto, sólo Dios posee (una que, por ende, sólo Él podría darnos o crear en nosotros), puesto que:

para que una idea contenga tal y tal [grado de] realidad objetiva, debe obtenerlo de alguna causa que contenga por lo menos [un grado de] realidad formal igual al [grado de] realidad objetiva que contiene la idea. (AT VII 41)

Veamos qué quiere decir Descartes con esto: la realidad viene en dos tipos y en (por lo menos) tres grados:

Hay varios grados de realidad o entidad: una sustancia tiene más realidad que un accidente o modo; una sustancia infinita tiene más realidad que una finita.

⁵⁸ Véase AT VII 133, 188 y 370–371.

Por tanto, hay más realidad objetiva en la idea de una sustancia que en la idea de un accidente; y hay más realidad objetiva en la idea de una sustancia infinita que en la idea de una sustancia finita. (AT VII 165–166)

La realidad formal le pertenece a las cosas realmente existentes, mientras que la realidad objetiva le pertenece a las ideas en tanto que representan cosas, existentes o no. Aquí no puedo entrar en ninguna discusión relativa a la realidad formal y la realidad objetiva en Descartes; la discusión es muy complicada y requiere de un estudio serio de ciertas nociones escolásticas. Intuitivamente, sin embargo, una cosa tiene más realidad formal que otra, para Descartes, sólo si la primera tiene más perfecciones y es menos dependiente que la segunda; y, si esto es así, entonces la idea de aquélla tendrá más realidad *objetiva* que la idea de ésta. Así, Dios —si existe— tiene un grado infinito de realidad formal; y la idea de Dios tiene un grado infinito de realidad objetiva, tal que yo —como la sustancia finita que soy— no podría por mí misma generar la idea de Dios.

Así, si no hubiese sido creada por Dios de la forma en que de hecho me creó —es decir, con la facultad de aumentar infinitamente la realidad objetiva de las ideas de mis capacidades y perfecciones—, entonces no podría poseer la idea de Dios. De hecho, esta tesis es el núcleo del primer argumento que Descartes construye en la tercera *Meditación* en favor de la existencia de Dios: tengo la idea de Dios y, por tanto, la facultad de generar ciertas ideas a partir de otras totalmente distintas. Pero no podría yo tener esta facultad a menos que Dios me haya creado, etcétera.

Con respecto a la idea de Dios, es necesario aclarar que hay tres pasos en los que interviene una facultad innata en la formación de tal idea:

- (1) Está la facultad que tengo de generar ideas acerca de mí misma al “percibirme”; por ejemplo, las ideas de mis pensamientos, capacidades, etc. Ésta es una facultad innata generadora de contenidos, que no es ni sensorial ni combinatorial. Por ende, es una facultad innata en el primer sentido de “innatismo” distinguido en la primera sección, a saber, el *innatismo de contenido*.
- (2) A partir de algunas de las ideas que genero de la manera antes descrita, genero otras ideas —de los atributos de Dios— totalmente distintas de las primeras, y tales que las segundas no pueden ser simplemente analizadas o descompuestas en términos de las primeras —en otras palabras, la facultad innata que me permite generar las segundas no es una facultad combinatorial. En consecuencia, aquí todavía estamos hablando de un innatismo de *contenido*.

- (3) Pero hay un tercer paso, que resulta finalmente en la idea (clara y distinta) de Dios, la cual combina de cierta manera —de una manera modalmente correcta— las ideas de los atributos infinitos, generadas en el primer paso. Aquí estamos hablando de un innatismo *modal*. En este caso, la facultad en cuestión es combinatorial, y la idea de Dios que me permite generar es, propiamente hablando, una idea *compuesta de otras ideas* —algo que no puede decirse de la idea de la sabiduría infinita de Dios con respecto a la idea de la sabiduría de Sócrates.

Finalmente, aquí no podré responder la pregunta acerca de si Descartes es un innatista global o un innatista restringido con respecto a su innatismo de contenido. Intentar responderla de manera adecuada —de manera tal, creo yo, que se pueda apreciar que no hay inconsistencia en su posición— involucra cuestiones interpretivas cuyo tratamiento rebasa los límites del presente ensayo.