

Notas sobre la doctrina cartesiana de las modalidades

Summary: *This paper deals with cartesian modalities doctrine. It intends to show that from the basis of cartesian psychologism, it is impossible to demonstrate modalities' objectivity. It is not possible to construct a cartesian ontology of necessity.*

Resumen: *El artículo pretende elucidar la imposibilidad de la demostración, desde el psicologismo cartesiano, de la objetividad de las modalidades. No es posible elaborar, sobre la base de los presupuestos de Descartes, una ontología de la necesidad.*

Introducción

El documento pretende lo siguiente:

1. Establecer una conexión entre la concepción cartesiana del constituyente formal intrínseco de la deidad, scil.: la voluntad, y su teoría epistémica de las modalidades.
2. Establecer la posición de Descartes respecto de los *universalia ante rem*.
3. Estatuir las consecuencias que el voluntarismo teológico de Descartes implica, respecto del concepto de *lex naturalis*. ¿Cabría hablar, con Martial Gueroult, de una distinción -prefigurada por el filósofo bretón- entre las necesidades absoluta y *ex suppositione*?
4. Poner de manifiesto que del hecho de que las verdades eternas sean consecuencias de la voluntad divina, antes que objeto de su eterna contemplación intelectual, se sigue que el hombre conciba como necesarias las relaciones entre naturalezas simples. Es falso que necesaria-

mente 5 y 6 sumen 11. Lo único verdadero es que, supuesto el enhebramiento mental de la creatura, esta no puede concebir que 5 y 6 sumen 11, más que necesariamente. Planteémoslo de otra manera: la proposición es falsa en la medida en que se antepone a ella el operador modal. No obstante, es verdadera si el operador modal se inscribe en la proposición (compleja): 5 y 6 necesariamente suman 11 (si 5+6, entonces N 11)¹.

Consideraciones teológicas cartesianas

Según Descartes, Dios es la perfección misma. Tenemos la idea de la perfección, sin cuyo concurso no nos sería posible concebir la negación, la limitación o la privación². Respecto de Dios, señala Descartes en los *Principia Philosophiae*, toda humana imperfección se predica como negación, no como privación de alguna nota debida³. Respecto de la creatura, el mal, v. gr., se dice como privación, no como negación de entidad. La perfección del Dios creador cartesiano es absoluta. Dios parece ubicarse más allá de la esencialidad. No existe un orden eidético o *quidditativo* que constriña a Dios a actuar en una única forma. Decimos que Dios ha actuado de la mejor manera posible porque esta ha sido en efecto la única en que lo ha hecho; no porque preexista en él un *mundus intelligibilis* al cual se haya rendido su voluntad creadora. Las esencias son posteriores a la voluntad divina. Las cosas son tales o cuales por cuanto Dios ha querido que lo sean. La especificidad de las creaturas es una especificidad querida antes que inteligida. El constituyente formal de Dios no es otro que su voluntad. No existe en Dios un dominio paradigmático consistente en su naturaleza *qua* participable de una manera determinada.

Dios habría podido actuar de cualesquiera otras maneras. Ninguna objetividad *ante rem* vincula constrictivamente el querer divino. Más aún: este no es, en absoluto, vinculable. El universo existe por decisión creadora divina. Esta decisión se prolonga y explica la permanencia de los entes. No existe, de acuerdo con la posición extrínsecista de Descartes, necesidad *ab alio*. En todo momento, es plenamente comprensible la no existencia del ente creado, sea este o no substancia. De la autosuficiencia lambanológica⁴ no se sigue la substancialidad *a se*. En conformidad con la ontología cartesiana, creación y conservación difieren por denominación extrínseca. Pudo por ello Descartes hablar de una causa *sui positive*⁵. En este respecto, su oposición a la escolástica de filiación aristotélica no podría haber sido mayor. Descartes sentó también las bases del extrínsecismo etiológico.

Lo anterior arroja luz sobre la orientación del filósofo bretón hacia una teoría doxástica de las modalidades. Empero, no explica, por sí, la elección de Descartes. A ello se aúna el psicologismo cartesiano⁶: hemos sido articulados -psíquicamente enhebrados- en tal forma, que no nos es posible pensar de otra manera. Esto conduce a la ecuación psicologista principios lógicos=leyes del pensar. Semejante psicologismo se hallará presente en la obra crítica de Kant. De acuerdo con esta visión de la lógica, la lógica es una forma de articulación pura, un modo de sintetizar la información. De acuerdo con el enfoque realista, los principios de la lógica, y en general las proposiciones lógicamente necesarias, son contenidos de índole intelectual que el entendimiento aprehende mediante una intuición pura: principios lógicos=contenidos de intelecciones puras de objetos⁷.

Esta parece ser la posición de Descartes en la IV parte del *Discurso*: el *cogito ergo sum* como la posesiva autorreflexión que nos proporciona un contenido puro y perspicuo de pensamiento⁸. Empero, el Descartes de las *Respuestas a las II Objeciones* compromete, con una concesión psicologista, la objetividad de la cognición⁹. Certidumbre nuestra es la que se deriva de impotencia o ineptitud para concebir las cosas de otra manera.

Entramos en la temática del círculo vicioso: para superar el estadio de duda metódica, debe demostrar la existencia de Dios, cuya veracidad le impediría crear a la cosa pensante en modo tal, que esta se equivoque al intuir. Empero, la prueba teológico racional supone la objetividad del conte-

nido de la intuición y la validez de la deducción - intuición desplazada. Así, pues, a la hora de demostrar la divina existencia, se supone la validez de aquello cuya objetividad habrá de reivindicarse a través de la invocación de la veracidad divina. Flagrante petición de principio¹⁰.

A esta interpretación se opone la de Willis Doney: el cogito no requiere de extrínseca validación¹¹. El es índice *sui et falsi*. Empero, puesto que el hombre no es plenamente intuitivo, ha de recurrir al razonamiento, el cual, cuando es inconcuso, consiste en una intuición desplazada (*Regulae*, III). Todo esto nos remite al angelismo epistemológico de Descartes: el conocimiento *stricto sensu* es innato, inmediato e intuitivo¹².

La intuición es el concepto distinto de una mente atenta:

Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, (...). (En T. X de las *Oeuvres* de Descartes, AT, 368, 20-24).

Intuibilidad, inmediatez e innatez o ingenitud son aspectos correlativos o, por mejor decir, cualidades del saber. La *intuitus* es la distinción del concepto. La inmediatez, su no condicionalidad. La innatez, en cambio, vendría a reducirse a la acción de la mente: innata es aquella representación para elaborar la cual, no precisa la mente de insumo preesquemático. Ella se basta para producir el concepto¹³.

El núcleo del problema es el de la persistencia de la cognición. Descartes parece no invocar la veracidad divina para rendir cuenta de la verdad de los objetos de intuición, en tanto en cuanto el dispositivo atencional los tematice. Esta verdad, como sabemos, no se dice como correspondencia, sino como evidencia: la evidencia de conexiones intrínsecas entre contenidos.

Descartes necesita, empero, recurrir a la veracidad de Dios para fundar la persistencia de la cognición, ya que el desmembramiento de la duración, su radical discontinuidad, introducen discreción *-de iure-* en el proceso mismo de pensamiento. El contenido, en cuanto se lo intuye en el ahora, es índice de sí. No obstante, tenemos necesidad de que Dios garantice que el contenido de conciencia inteligido en el instante X, sea el mismo que el inteligido en Y; y la necesidad de que Dios decrete la constancia del modo mental de inteligir.

Bajo la suposición del Dios mendaz o del demonio malevolente, no habría garantía alguna de que el contenido de conciencia inteligido en *X*, sea idéntico al inteligido en *Y*, o de que la *res cogitans* crea entender lo mismo en *X* y *Y*, no haciéndolo en realidad, esto por virtud de una alteración, operada por el demonio e imperceptible para aquella, de su enhebramiento cogitativo.

El *cogito*, por su parte, no demanda convalidación¹⁴.

* * *

La conexión entre la naturaleza divina y las esencias creadas es contingente. Esta es una inmediata consecuencia del voluntarismo.

Si suponemos que *A* es posible, la cosa es también posible desde el punto divino de vista. Si clara y distintamente concebimos alguna cosa, esa cosa es posible; y hemos de reconocer que preexiste formal o eminentemente en la deidad. Empero, si suponemos que *A* es necesaria, no podríamos colegir que también lo sea para Dios, como lo haría Leibniz. Si *A* es posible, lo es absolutamente. Si de Caracalla posiblemente nace Heliogábalo, es posible que de Caracalla nazca Heliogábalo. Aquello que la lógica escolástica denominaba posibilidad *de re*, implica la posibilidad de dicto. No obstante, 7-4 necesariamente suman 3 no implica que $L(7-3=4)$ (en donde *L* significa es necesario que). La necesidad *de re* no entraña la *de dicto*¹⁵. Lo mismo cabe a contrapelo: dado que $LB=-M-B$ y que $-MB=L-B$ (en donde *M* significa es posible que), hemos de advertir que si suponemos que *B* es imposible, no necesariamente lo es relativamente a Dios. Si concebimos 7-7=4 como imposible, no tendríamos que enrostrar al enunciado una imposibilidad lógica. Lo es para el hombre, no necesariamente para Dios. El método apagógico de argumentación es quebrantado por el enfoque cartesiano.

Hidé Ishiguro ha opuesto lo siguiente¹⁶: si no concebimos claramente *A*, no hay algo por concebir distintamente. Si no hay algo por concebir distintamente, no hay algo por inteligir. Si tal es el caso, ¿cómo sería posible anteponer a tal cosa el operador modal de la posibilidad? Si hay entidades contradictorias en los términos, cuyo ser es nominal, no es posible que sean posibles para Dios.

Cabría aseverar que la necesidad absoluta es la que no presupone como condición una manera peculiar de inteligir; hipotética, en cambio, la que supone un enhebramiento psíquico. Martial Gue-

roult postpone el argumento ontológico cartesiano a los argumentos *a posteriori*: el argumento ontológico reposa sobre una determinada arquitectura mental, un cierto enhebramiento epistemológico de la *res cogitans*. Sin embargo, la validez de esa articulación noética reposa sobre la idea Dei, la constatación de cuya entidad objetiva es el *terminus a quo* de las vías a posteriori. La vía eidética *a posteriori* cartesiana, la cual es en realidad única¹⁷, estriba en una formulación intencional del principio de causalidad: la entidad objetiva demanda una entidad formal. De ahí que la vía *a posteriori* conduzca al establecimiento de la formalidad de la perfección conceptualmente apprehendida.

La ley natural, por razón de las consideraciones anteriores, se reduce, *quoad nos*, a una verdad necesaria. Con todo, muy diluida. En cuanto tal, no es necesaria. Es el producto de una voluntad arbitraria, no vinculada por intelecto alguno. Esto arroja por tierra el axiomatismo; si no operacional, al menos ontológicamente. Descartes, por otra parte, desvirtúa las pretensiones de verdad de su física. El valor veritativo de esta deviene indecible, ya que no es posible determinar la falsedad -o, a secas, el valor veritativo- de teorías alternativas virtualmente infinitas en número. La estructura universal se transforma en un *factum*, ajeno a la racionalidad *stricto sensu* explicativa -contra la tesis del racionalismo explicativo. A partir de las segundas respuestas, el intuicionismo gnoseológico colapsa¹⁸.

* * *

Los únicos universales *ante rem* son los matemáticos. Fuera de la mente no existen universales. Todo universal físico es *post rem*. Dios no conoce universalmente los entes singulares. Habría aquí una confrontación marcada con la tradición platónica. Coincidencia, por otra parte, con la tradición realista y nominalista: lo universal es un modo de consideración. Descartes, más de acuerdo con el conceptualismo que con el realismo, estimaría que ese modo de consideración carece de fundamento *in re*.

Se prescinde, en consecuencia, de la posición tomista según la cual, las esencias son modos de participación respecto de la esencia divina. La naturaleza humana, de acuerdo con Tomás de Aquino, no es más que la misma naturaleza divina, *qua* participable en forma cierta y determinada.

Descartes prescinde de una esencia divina participable. Entre la esencia divina y la esencia creada no existe una relación participativa. Tampoco existe entre ellas una conexión necesaria. Dios no es agente unívoco. Es agente plenamente equívoco. Descartes repudia toda suerte de ejemplarismo que importe recurso a *universalia ante rem*¹⁹, conforme en este respecto con Duns Escoto y los ockhamistas. Ninguna legalidad eidética antecedente por naturaleza vincula el querer o el entender divinos. Estos son uno y el mismo. En Dios, con todo, el querer antecede lógicamente al entender. Exactamente lo contrario estatuirá Leibniz. En conformidad con Spinoza, son una y la misma necesidad, ora en cuanto esta se dice en relación con la necesidad del objeto, ora en cuanto la necesidad del objeto -en cuanto a la intelección- se dice condicionada²⁰.

Si el inteligir es posterior a la volición, la volición es preintelectiva o, a secas, no intelectiva. Confirma nuestra lectura el hecho de que Descartes, en antropología, haya disociado radicalmente el intelecto de la voluntad²¹.

Aporías

Si la proposición *p* es verdadera, es verdadera no porque preexista en el intelecto divino como verdad eterna, sino porque Dios ha querido que sea verdadera: es verdadera *ex suppositione*.

Verdades *ex hypothesi* son aquellas cuya especificidad supone la determinación de la voluntad de Dios. El universo es bueno porque Dios lo ha creado; es falso que Dios haya decidido crearlo por cuanto el universo efectuado sea el mejor de los posibles. Leibniz afirmará lo opuesto: Dios ha creado este mundo porque es el que expresa mayor perfección *quidditativa*. Este mundo es esencialmente inmaterial. Sus substancias o átomos metafísicos son principios de fuerza, mónadas entitativas, entequis. Leibniz, a diferencia de Descartes, visualizará la substancia como principio de actividad o de fuerza, antes que como principio de inherencia²².

El Dios cartesiano es impenetrable allende lo que nos es permitido averiguar. Sabemos, *v. gr.*, que las leyes de la naturaleza son inmutables por cuanto inmutable es la voluntad divina. Esta se identifica con el acto merced al cual procrea Dios los entes. La procreación de que hablamos no es más que una creación continua (extrinsecismo). Sin embargo, no podríamos decir que las leyes

naturales sean las únicas posibles. Para nosotros es imposible describir nomosis distintas. Con todo, es ilegítimo el salto desde la imposibilidad *quoad nos* hasta la imposibilidad relativa a Dios. Sólo es legítimo el tránsito desde lo posible *quoad nos* hasta lo posible relativamente a Dios. Dios no se haya sujeto a los límites del espacio lógico humano.

La necesidad del discurso físico y matemático es reducible, por vía de deducción cuasi trascendental -en sentido kantiano-, a la garantía psicologista de todo saber intelectual -Kant no lo establecería en estos términos. La necesidad de los asertos geométricos o del principio de inercia, o la de la primera ley de la colisión entre sólidos, no es otra que la de un intelecto que no podría articular contenidos *a posteriori* más que de la manera en que lo hace.

Así, pues, la única garantía del saber racional matemático y físico es la constatación fáctica de que no podríamos pensar de otra manera, aun cuando metafísicamente sea posible suponer que el curso de nuestras cogitaciones sea enteramente distinto del de los entendimientos separados y del del mismo intelecto infinito.

Recapitemos: la modalidad vendría a ser doxástica, scil.: reducible a un modo de percepción. Con todo, cabe detectar un problema: si -de acuerdo con la teoría cartesiana de las modalidades- desde lo que concebimos como necesario no es posible transitar ilativamente hasta lo que Dios concibe como necesario, entonces no sabemos si Dios se concibe o no a sí mismo como existente necesario. No olvidemos, en efecto, que Descartes trazó una distinción sintáctica: $C(Np)$ no idéntica a $N(Cp)$ (en donde *N* es el operador modal de necesidad y *C* el operador epistémico *Conocer*). En el primer caso, la necesidad se atribuye a una proposición; en el segundo, a la operación misma.

Remitámonos al núcleo de la dificultad:

Pour la difficulté de concevoir, comment il a été libre e indifférent à Dieu de faire qu'il ne fut pas vrai, que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on la peut aisément ôter, en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes; puis aussi, en considérant que notre esprit est fini, et créé de telle nature, qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle, qu'il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu auroit pu rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossibles. Car la

première consideration nous fait connoître que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fut vray, que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que, par consequent, il a pû faire le contraire; (...). Et encore que Dieu ait voulu que quelques veritez fussent necessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait necessairement vouluës; car c'est toute autre chose de vouloir qu'elle fussent necessaires, et de le vouloir necessairement, ou d'être necessité à le vouloir. (Epíst. 348, al reverendo padre Mesland. 2 de mayo de 1644. En: *Oeuvres* de Descartes, IV, Ed. Ch. Adam-P. Tannery, pp. 118 y 119).

Obsérvese que el filósofo bretón supedita la posibilidad a un modo de organización de la mente: la mente ha sido configurada de manera tal, que concebimos como posible aquellos contenidos que Dios hizo posible por libérrimo decreto de su voluntad creadora, no por metafísica determinación alguna. Esta tesis distancia a Descartes del necesitarismo. Empero, la mente no puede concebir como posibles los imposibles que habrían podido ser *-metafisice-* posibles.

El querer divino no es necesario. Que Dios quiera que necesariamente *A* sea *B*, no equivale en modo alguno a que quiera necesariamente tal cosa. Dios se distancia, por así decirlo, del teatro de la modalidad. Cabría preguntarse, a continuación, si Dios se quiere necesariamente a sí mismo. Si se responde afirmativamente, habría que reconocer alguna necesidad *cum fundamento in re*; si negativamente, la teología racional cartesiana se vería abocada a tensiones, por no decir paradojas. Una vía de escape es el equivocismo, mas extremadamente onerosa: consigue sortear el busilis al precio de despojar de sentido el discurso fundante de toda disciplina racional, *scil.*: la teología racional.

En todo caso, del texto se desprende ostensiblemente la negación de la dicotomía verdades absolutas/verdades *ex hypothesi*, por cuanto en aquel se supedita el principio de no contradicción a la divina voluntad. Asimismo, del hecho de que concibamos obvias contradicciones no se infiere la prelación *-en Dios-* del intelecto respecto de la voluntad.

De acuerdo con el texto, el principio de no contradicción es posterior a la voluntad divina. Tal es la potencia o, por mejor decir, la magnipotencia de Dios, en el cual voluntad, intelecto y acción se confunden; en el cual no cabe establecer prioridades o posterioridades, que aquel podría haber creado un multiverso en el cual el principio citado careciese de validez. Ese multiverso podría haber sido constituido en algún espacio metalógico, homólogo del espacio *-o espacios-* físico ima-

ginario en el cual podría haber fabricado Dios otro cosmos²³.

Curiosamente, Descartes despoja al principio de no contradicción del imperio tradicionalmente ejercido por aquel sobre la matemática. Si del hecho de que una fórmula numérica revista contradictoriedad *-quoad nos-* no se sigue que sea en cuanto tal *-relativamente a la intelección divina-* contradictoria, imposible o falsa, es falso entonces que la adecuación del enunciado matemático a ese principio sea condición suficiente de su verdad. *A fortiori* cabría aseverar lo mismo respecto del saber físico-matemático, o natural en general, los cuales no involucran *-por sobreabundancia de hipótesis-* la irrefragabilidad que importan la aritmética, el álgebra y la geometría. El principio, *stricto sensu* desalocado de la ciencia natural y de la matemática, se reserva para la metafísica. Empero, si la necesidad con que concebimos no es, necesariamente, la necesidad con que Dios concibe, ¿cuál es el fundamento de nuestra pretensión de cimentar apodícticamente la ciencia natural *-por vía constitutiva-* o la ciencia matemática *-por vía extrínseca y ejemplar-* sobre la metafísica?

Nuestra conclusión es la siguiente: el ontologismo cartesiano y la teoría cartesiana de las modalidades son incompatibles. En el caso de atenernos a esta teoría, no cabría hablar más que de estados posibles de cosas, u objetos posibles, con el fin de que nuestras consideraciones sean también asumibles como posibles por el intelecto infinito.

La metafísica supone el principio ontologista a fin de reivindicar su objetividad y su evidencia. Conmovido aquel, se desvanece la pretensión de objetividad. La necesidad de la metafísica sería doxástica. En consecuencia, no habría fundamentación última del saber.

También es incomprensible la división de las nomosis en incondicionadas y condicionadas. Sentado el psicologismo, todo habría de catalogarse como condicionado por una estructura psíquica. La ontología, en tal caso, habría de ceder su puesto a una analítica de los conceptos.

En suma, la necesidad que corresponde a las proposiciones matemáticas es posterior a la voluntad divina. Lo mismo cabría decir acerca de las metafísicas. Empero, la teología racional argumenta con base en principios metafísicos. En consecuencia, las conclusiones que alcancemos supondrán un orden racional y racionante instituido por Dios, posterior a la voluntad divina. La naturaleza divina no se halla sometida a tal orden. Si

esto es así, no sabemos cómo pueda alcanzarse conclusión atingente a la naturaleza divina *in se*. Nuestras conclusiones se referirán siempre a la naturaleza divina tal como nos la representa la im pronta depositada en nosotros, *res cogitans*. Por tanto, no tenemos garantía de que nuestra teología racional tenga fundamento *in re*. Si esto es así, cabrá siempre un cuestionamiento racional de la misma. Y si cabe semejante cuestionamiento, nunca tendremos certeza de que la reconciliación epistémica de *res cogitans-res extensa* sea efectiva. Se derrumba la evidencia condicionada de la física, cuyas leyes reposan sobre el principio metafísico teológico de la inmutabilidad del querer divino. Continuaremos recluidos, como anacoretas, en la Tebaida del psiquismo.

No sería posible responder a esto tal como Leonardo Polo lo ha hecho²⁴. Concedamos que la *idea Dei* sea una esencia objetiva, una patencia no mediada conceptualmente de Dios en nosotros. Aún así se interpondrá, entre Dios y las *res cogitans* finitas, una manera de conocer: la necesidad, reducida, si se quiere, a la condición de lo doxástico. En tal caso, toda deducción posterior, necesaria para nosotros, será siempre posterior a la voluntad divina. Toda especificidad perspicua para nosotros tendrá el carácter de lo necesario bajo la condición del querer de Dios. En consecuencia, no sabremos cómo inferir conclusiones que garanticen la correspondencia de lo concluido con la realidad. Entre lo existente -supuesto que lo haya- y lo concluido lógicamente, se interpondrá siempre la muralla del psicologismo cartesiano, condicionante del mismo argumento ontológico -dependiente, según Martial Gueroult, de la validez de las pruebas a *posteriori*²⁵.

Notas

1. Jacques Bouveresse formula esto de la siguiente manera: todo aquello que clara y distintamente concebimos como posible, es posible para Dios (cf. *Méditations*, VI, p. 57). Mas no todo lo que clara y distintamente concebimos como necesario, lo es para Dios (cf. J. Bouveresse: "La théorie du possible chez Descartes". *Revue Internationale de Philosophie*, 37me année, N° 146, 1983, pp. 293-310).

2. Vide *Meditaciones metafísicas*, III, p. 36 ed. francesa del duque de Luynes.

Et je ne me dois imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends les repos et les ténèbres, par la négation du mouvement et de

la lumière: Puisque au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie, que dans la substance finie, (...).

3. Vide *Principiorum Philosophiae*, I, XXXI.

Errores nostros, si ad Deum referantur, esse tantum negationes; si ad nos, privationes.

4. He aquí un neologismo acuñado por el lógico noruego Arne Naess (cf. Naess: "Freedom, Emotion and Self-Subsistence". En: *Inquiry*, 1969, No 1, pp. 66-104, p. 67). Su significación no es otra que la siguiente: lambanológico es lo concerniente a la aprehensión de un concepto o naturaleza.

5. Etienne Gilson ha dilucidado el marco teórico-conceptual en que ha germinado la ideación cartesiana de la *causa sui positive*. De acuerdo con Gilson, Descartes prescinde de la distinción escolástica entre una causalidad potencial y una causalidad ejercida, concomitante con el efecto. El único sentido preservado es el segundo (v. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. J. Vrin. Paris, 1975, p. 227).

6. Conventría estatuir una distinción entre dos sentidos posibles del término psicologismo: 1) Tesis según la cual, las leyes del pensamiento son las leyes naturales reguladoras de los procesos psíquicos de pensamiento (Stuart Mill). 2) Tesis según la cual, la necesidad lógica estriba en la configuración del aparato transcendental de conocimiento.

7. Contra el enfoque del L. Wittgenstein del *Tractatus*, con arreglo al cual los asertos lógicos son puramente tautológicos.

8. Cfr. I. Falgueras S. *La res cogitans en Espinosa*. EUNSA. Pamplona, 1976. Cap. I. De acuerdo con la lectura de Falgueras Salinas, en la ontología cartesiana lo incondicional es el yo.

9. La obra gnoseológica de Descartes fracasa en la medida en que persigue una garantía teística irrefragable de verdad. El filósofo de Turena abrió una caja de pandora (vide Richard Popkin. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. FCE, 1983) y extremó la duda hasta límites insospechados por los escépticos. Comprobación de lo anterior es que en las respuestas a las segundas objeciones, con toda probabilidad formuladas por Marin Mersenne (vide Richard Popkin, Op. cit., cap. XI y X), Descartes reconoce una insoluble posibilidad escéptica (cf. *Secundae Responsiones*. En: *Oeuvres de Descartes*, VII. J. Vrin, Paris, pp. 144 y 145).

Del texto se desprende claramente que Descartes reconoce la posibilidad de que nuestras inconcusas evidencias sean absolutamente falsas. Podría suceder, en efecto, que lo perspicuo *quoad nos* sea falso desde el punto de vista de intelectos más penetrantes que el humano. Descartes concluye por asimilar la persuasión absoluta de su verdad y la certidumbre de su conocimiento.

10. Víctor Gómez P. ha planteado esto en los siguientes términos: la reivindicación de la objetividad de los contenidos del pensamiento supone la validez de la demostración. Si se recurre al teísmo epistemológico para

refrendar la demostración, se incurre en circularidad viciousa. Cfr. su *Descartes*. Barcanova, 1985.

11. Contra la ya clásica lectura de A. Arnauld. Cfr. AT, VII, *Objectiones quartae*, 272-304.

La interpretación de Willis Doney es objeto de consideración por parte de R. Popkin, en *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, cap. VI.

12. A esto hace referencia, hacia el inicio de su *El conocimiento de Dios en Descartes*, Jesús García López (v. J. García L, op. cit. EUNSA. Pamplona), quien remite a Jacques Maritain, el primero en aludir al angelismo epistemológico de Descartes.

13. Descartes reivindicó este sentido de innatez en sus *Notas contra cierto programa*.

14. En el prefacio a los *Renati Descartes Principia Philosophiae* (1663), de Baruch de Spinoza, encontraremos otra tesis: dudamos de todo contenido de conciencia en tanto no aprehendemos reflexivamente la *idea Dei*. Aun cuando preexista virtualmente en la *res cogitans*, esta dubita de todo contenido que haya irrumpido prerreflexivamente en ella -es decir, a cuyo afloramiento en el psiquismo no haya concurrido conscientemente la *res cogitans*- en tanto no se percate de la *idea Dei*. La duda metódica cesa cuando se atiende a la *idea Dei*.

15. Con todo, la posición cartesiana conduce finalmente a arrumbar esta célebre distinción.

16. Vide Hidé Ishiguro. "Reply to Jacques Bouveresse". En: *Revue Internationale de Philosophie*. Año XXX-VII, N° 146, 1983, pp. 311-318. Vide pp. 314, 315.

17. Para Descartes, esto era indiferente. V. epístola al padre Mesland, 2 de mayo de 1644 (AT, IV, pp. 519-526).

18. V. *Secundae Responsiones*. En: *Oeuvres de Descartes*. VII, pp. 144, 145. Ed. Adam-Tannery. J. Vrin. Paris, 1996.

La filosofía en general y la epistemología en particular de David Hume fueron condenadas durante mucho tiempo expresiones más o menos de un escepticismo corrosivo y destructivo. La vigencia de dicha imagen tiene no poco que ver con la influencia multifacetedada de Hume dentro de la tradición empirista de Locke y Berkeley. Dos autores, estos últimos, ante los que Hume profirió guardia siempre una prudente distancia.

Han sido dos, en especial, las variantes de la crítica a Hume que aún tienen resonancia en el presente. Por un lado Hume como el filósofo que flojo a las conclusiones más absurdas y escépticas la teoría representativa de la percepción, la derivada de la "way of ideas" lockeana. Según esta lectura, Hume habría sostenido que, estrictamente que,

19. Según el filósofo francés, los universales son *modi cogitandi* (*Principia philosophiae* (PPh), I, LVIII). Ahora bien: son modos del pensamiento en la medida en que se los considera fuera de los objetos creados, por modo abstracto o general (PPh, I, LVIII).

La génesis de los universales estriba en la utilización de una misma idea para concebir todas aquellas cosas que se asemejan (PPh, I, LIX). Los universales son los nombres:

Et lors que nous comprenons sous un mesme nom les choses que sont représentées par cette idée, ce nom aussi est universel. (Loc. cit.)

Los universales son también nocionales. Universal es la idea de triángulo, de la cual nos servimos para representar todas las figuras triangulares.

Los universales cartesianos son, en forma concomitante, nominales y eidéticos. La universalidad del nombre consiste en su valor de suplencia (*suppositio*) por lo designado; la del concepto radica en la especularidad representativa del *ideatum*, la cual posibilita la reproducción mental de cosas similares.

20. V. *TTP*, IV.

21. V. *MPPH*, IV, p. 46.

22. J. Marías ha subrayado esto en su introducción a G. W. Leibniz: *Discurso de metafísica*. Alianza Editorial. Madrid, 1986, pp. 7-54).

23. V. *Discours de la Méthode*, V. Vrin. Paris, 1992, p. 104. Con introducción y notas de E. Gilson.

24. Vide *Evidencia y realidad en Descartes*. Rialp. Madrid, 1965. Cap. IV.

25. Vide Martial Gueroult. *Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'ame et Dieu*. Aubier. Paris, 1968. Caps. V y VI.

El escepticismo de la filosofía de Hume. Especificaciones de intención una caracterización general del "escepticismo moderado" de Hume, y de ciertas tensiones que el mismo escepticismo genera en el ambicioso proyecto naturalista inicial del *Tratado de la naturaleza humana* (1739-40).

Resulta ser una de las grandes ruinas de la historia de la filosofía, a la vez que un recordatorio de lo importante que es la perspectiva histórica para la justa valoración de un autor, el que Hume fuese acusado de contener en más como el mismo lo hizo de su "Sumario de cargos", un "escepticismo universal", principios "que llevan a un ateísmo radical, al negarse la doctrina de las causas y efectos", y de "minar los fundamentos de la moral", como otras cosas (cf. C p. 488) es una