



- ◆ Trabajo realizado por el equipo de la Biblioteca Digital de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 del T.R.L.P.I. (Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 12 abril 1996)

INTUICION Y DEDUCCION

Los primeros conocimientos

Ningún tema resulta tan intrínseco y decisivo para caracterizar una especulación filosófica como la doctrina de los «universales» en su doble vertiente jerarquizada de conceptos «trascendentales» y «predicamentales». Acerca de cuál sea el modo de obtención de tales conceptos gira el planteamiento de la «confusión» o «distinción» que en ellos se da o es posible alcanzar. Dentro de la escuela tomista es, sin duda, Cayetano el comentador que más ha precisado toda la problemática que el tema encierra (104).

Supuesto el enfoque con que nosotros abordamos este estudio, conviene en gran manera notar que es, el racionalismo espinociano, el que con más audacia ha proclamado el carácter intrínsecamente confuso de nuestros «términos trascendentales» y de nuestras «naciones universales» en virtud, precisamente, del modo como el racionalismo de este autor considera que se obtienen «tales naciones comunes». El

texto en que lo refiere es suficientemente importante para que lo citemos en toda su extensión:

«Attamen ne quid horum omittam, quod scitu necessarium sit, causas breviter addam, ex quibus termini *Transcendentales* dicti suam duxerunt originem, ut Ens, Res, Aliquid. *Hi termini ex hoc oriuntur, quod scilicet humanum Corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri (quid imago sit explicui in Schol. Prop. 17 hujus) in se distincte simul formandi; qui si excedatur, hae imagines confundi incipient; et si hic imaginum numerus, quarum Corpus est capax, ut eas in se simul distincte formet, longe excedatur, omnes inter se plane confundentur.* Cum hoc ita se habeat, patet ex Coroll. Prop. 17 et Prop. 18 hujus, quod Mens humana tot corpora distincte simul imaginari poterit, quot in ipsius Corpore imagines possunt simul formari. At ubi imagines in Corpore plane confunduntur. *Mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur, et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo Entis, Rei, etc.* Potest hoc etiam ex eo deduci, quod imagines non semper aequae vigeant, et ex aliis causis his analogis, quas hic explicare non est opus; nam ad nostrum, ad quem collineamus, scopum unam tantum sufficit considerare. *Nam omnes huc redeunt, quod hi termini ideas significant summo gradu confusas.* Ex similibus deinde causis ortae sunt notiones illae, quas *Universales* vocant, ut Homo, Equus, Canis, etc. vide-

licet, quia in Corpore humano tot imagines ex gr. hominum formantur simul, ut vim imaginandi, non quidem penitud, sed eo usque tamen superent, ut singulorum parvas differentias (videlicet uniuscujusque colorem magnitudinem, etc.) eorumque determinatum numerum Mens imaginari nequeat, et id tantum, in quo omnes, quatenus Corpus ab iisdem afficitur, conveniunt, distincte imaginetur; nam ab eo Corpus maxime, scilicet ab unoquoque singulari, affectum fuit; atque hoc nomine *hominis* exprimit, hocque de infinitis singularibus praedicat. Nam singularium determinatum numerum, ut diximus, imaginari nequit. Sed notandum, has notiones non ab omnibus eodem modo formari, sed apud unumquemque variare pro ratione rei, a qua Corpus affectum saepius fuit, quamque facilius Mens imaginatur vel recordatur. Ex gr. qui saepius cum admiratione hominum staturam contemplati sunt, sub nomine *hominis* intelligent animal erectae staturae; qui vero aliud assueti sunt contemplari, aliam hominum communem imaginem formabunt, nempe, hominem esse animal visibile; animal bipes sine plumis; animal rationale; et sic de reliquis unusquisque pro dispositione suo corporis rerum universales imagines formabit. Quare non mirum est quod inter Philosophos, qui *res naturales per solas rerum imagines explicare voluerunt*, tot sint ortae controversiae» (105).

La preponderancia de la «imagen» que afecta

nuestro «cuerpo», sobre el elemento inteligible abstraído de las determinaciones individuales materiales, en el supuesto paralelo de que «concebir» es «imaginar», conduce a la necesaria conclusión de que esta clase de nociones comunes son una suma o agregado indiferenciado de *imágenes particulares* retenidas por el «alma» con la consiguiente e inevitable confusión que tal proceso origina. Por lo mismo, cuanto más universal sea esta noción así obtenida, más confusa será y los «términos trascendentales» son, en consecuencia, los máximamente confusos.

Conviene, en cambio, reparar en que en el empirismo (del que desaparece, por otra parte, la alusión a los trascendentales) no se explicita con tal simplicidad esta confusión de los demás conceptos universales (que en esta doctrina se llaman «ideas abstractas»). Aunque el empirismo siente, en el espíritu de su doctrina, esta misma confusión, no hace de ello tal especial mención, sino que, por el contrario, manifiesta un positivo interés en «salvar» el proceso de «generalización» de nuestras ideas singulares. Independientemente de la escasa fortuna con que esto se logra es significativo el esfuerzo por justificar el empleo de ideas abstractas en Locke e incluso en Hume.

Locke, por su parte, entiende que del conjunto de todas las ideas singulares se forma la idea abstracta mediante un proceso en el que, si bien se constituirá una «palabra general» y, por tanto, será un universal meramente numé-

rico, se «conserva sólo lo que es común a todos ellos» (106), con lo que no se produce, ni la refiere, esta radical confusión de que hace expresa mención Spinoza. La «idea abstracta» o «término general» incide de algún modo en la «esencia» constituyendo la «especie» a la cual pertenece el individuo (y aunque la expresión más propia, dice Locke, sería la de «clase de cosas», no es preciso rechazar la de «especie») (107). Incluso expresamente menciona un proceso de «abstracción»: «las ideas —escribe Locke en el *Ensayo*— se convierten en generales, separando de ellas las circunstancias de tiempo, lugar, y tal o cual existencia singular. Por este modo de abstracción se las hace capaces de representar más de un individuo» (108).

Algo parecido sucede con Hume, quien tampoco se refiere a la natural confusión que debe producirse en nuestras ideas abstractas, sino que afrontando el problema de la «cantidad» concreta que posee cada figura singular, afirma que mediante el hábito puede formarse «a notion of all possible degrees of quantity and quality, in such a manner at least, as, however imperfect, may serve all the purposes of reflection and conversation» (109).

Desde luego que todas estas explicaciones no resuelven el problema que supone el universal, es decir, su origen a partir de una percepción singular. La indigencia de esta explicación es especialmente patente en Hume, que enumera *cuatro razones* para justificar la «generaliza-

ción» y el modo como ésta se realiza, siendo la última de las cuales que las ideas «are thus collected by a kind of *magical faculty* in the soul» (110), pero precisamente con ello manifiesta su interés en dar una explicación (aun cuando resulte tan irrisoria como esta última) para justificar el empleo de los términos generales. Esta comparación entre el racionalismo y el empirismo clásico pone de relieve una concepción bastante alejada de lo que es tópico creer de ambos sistemas: el nominalismo no es privativo del empirismo. Por el contrario, la necesidad que muestra el empirismo de salvar de algún modo la ideas abstractas no se da, en absoluto, en el racionalismo espinociano, y ello obedece a razones muy profundas.

El propio Descartes, sin ser tan explícito como Spinoza, nos dice en la Segunda Meditación: «Consideremus res illas quae vulgo putantur omnium distinctissime comprehendí: corpora scilicet, quae tangimus, quae videmus; non quidem corpora incommuni, *generales enim istae perceptiones aliquanto magis confusae esse solent, sed unum in particulari*» (111). El inciso que hace en este texto en que se contrapone la «percepción o noción general» de cuerpo a algún cuerpo «en particular», como siendo la primera *más confusa*, por el mero hecho de referirse a una *pluralidad*, indica que la noción general se obtiene por yuxtaposición de las imágenes particulares. De este modo, es evidente que una imagen particular siempre es más «dis-

tinta» que una imagen general, que debe ser necesariamente más «confusa».

Si la *noción* que se obtiene al «concebir» no supera la *imagen* que se obtiene al «imaginar» no pueden haber nociones (en realidad, *conceptos*, ya que son «concebidos») «distintas» en nuestro entendimiento. Esto nos lleva a la consideración, de gran importancia en la filosofía cartesiana, de la diferencia entre imaginar y concebir. Para la filosofía aristotélica tomista, «concebir» es *iluminar* la imagen, engendrándose en nosotros lo *inteligible* del objeto. Para Descartes concebir es *imaginar sin precisión*, sea por la *multiplicidad numérica* de los objetos a los que se refiere la «concepción», sea por la *multiplicidad de elementos materiales* que constituyen un objeto singular. El texto anterior es un ejemplo del primer caso. Veamos un ejemplo, propuesto también por Descartes, del segundo tipo de «concepción». Lo refiere en la Meditación Sexta.

«Quod ut planum fiat, *primo examino differentiam quae est inter imaginationem et puram intellectionem*. Nempe, exempli causa, cum triangulum imaginor, non tantum intelligo illud esse figuram tribus lineis comprehensam, sed simul etiam istas tres lineas tanquam praesentes acie mentis intueor, atque hoc est quod imaginari appello. Si vero de chiliogono velim cogitare, equidem aequè bene intelligo illud esse figuram constantem mille lateribus, ac intelligo triangulum esse figuram constantem tribus;

sed non eodem modo illa mille latera imaginor, sive tamquam praesentia intueor. Et quam vis tunc, propter consuetudinem aliquid semper imaginandi, quoties *de re corporea cogito, figuram forte aliquam confuse mihi repraesentem*, patet tamen illam non esse chiliogonum, quia nulla in re est diversa ab ea quam mihi etiam repraesentarem, si de myriogono aliave quavis figura plurimorum laterum cogitarem; nec quicquam juvat ad eas proprietates, quibus chilogonum ab aliis polygonis differt, agnoscendas. Si vero de pentagono quaestio sit, possum quidem ejus figuram intelligere, sicut figuram chiliogoni, absque ope imaginationis; sed possum etiam imaginari eandem, applicando scilicet aciem mentis ad ejus quinque latera, simulque ad aream iis contentam; et manifeste hic animadverto mihi peculiari *quadam animi contentione opus esse ad imaginandum, qua non utor ad intelligendum*: quae nova animi contentio differentiam inter imaginationem et intellectionem puram clare ostendit» (112).

Si alguna vez se trata de conceptos universales referidos a entes reales, es decir, fuera de los entes de razón de la matemática, esta confusión aparecerá necesariamente. Acerca de cuál era el modo como se explicaba la formación de las ya usualmente llamadas «ideas generales», en la escuela que podemos llamar «escolástico-racionalista», nos ilustra el P. Malebranche en su *Diálogo sobre Metafísica y Religión* de modo pasajero pero sucientemente fiel. Como se sabe,

es precisamente la capacidad de formar «ideas generales» aplicables a una *infinidad* de seres particulares lo que le parece a Malebranche un argumento a favor de su pensamiento central de que todas nuestras ideas las tenemos en Dios. El interlocutor de Teodoro (Teodoro expresa el pensamiento del autor del Diálogo) intenta justificar por el método «tradicional» la formación de nuestras ideas generales y se expresa en estos términos: «Me parece que el espíritu puede formarse ideas de varias ideas particulares. Cuando se han visto árboles, un manzano, un peral, un ciruelo, etc., se forma uno la idea general de árbol. Lo mismo cuando se han visto varios seres se forma uno la idea general del ser. Así esta idea general del ser no es quizá más que un ensamblaje confuso de todos los demás. Así me lo han enseñado, y así lo he entendido siempre» (113).

La creencia racionalista —que pasó al empirismo, aunque más mitigada de esta confusión que comentamos— de que la síntesis en que se constituyen estas nociones comunes es una síntesis «*a posteriori*», es decir, por agregado de casos singulares, consiste en el olvido del universal «estricto» (es decir, en cuanto inteligible y, por tanto, desprovisto de los elementos materiales individuantes) para no considerar más que un universal «numérico» (o sea, en cuanto *predicable* de muchos) obtenido por la «confusión» de las determinaciones individuales de cada singular (114). Es evidente que, así enten-

dido, este concepto o noción universal ni es la primera noción (puesto que, por definición, se forma a partir de nociones singulares en cuanto tales) ni puede alcanzarse, partiendo de ella una mayor «distinción» de notas inteligibles más simples (porque la confusión es inherente e inseparable de la noción universal). Esta consideración invierte completamente el planteamiento tomista con que encabezábamos este capítulo.

Si el racionalismo se siente *también* «nominalista» en cuanto a las nociones universales, maneja, en cambio, *otras* «nociones comunes» *primeras y universales*, cuya universalidad no connota ningún tipo de confusión, en tanto que son nociones *máximamente unívocas*: la *extensión* y cualquiera de las otras *naturalezas simples* (que no son sino «modos» de la extensión). Los números y las figuras son puestos por Descartes como los verdaderos universales, en tanto que la extensión *no* es —según advierte expresamente Descartes en la Regla XIV— distinta de la cantidad.

Como el empirismo, por su parte, no posee tales «otras nociones universales» (en tanto que no dadas en una experiencia sensible inmediata) se ha dado por sentado que el nominalismo es *sólo* patrimonio empirista, pero tal actitud se destaca precisamente porque el empirismo tiene necesidad de elaborar una doctrina de la «generalización» de nuestras ideas singulares, indispensable para justificar el uso adecuado de los términos (siempre generales) en el len-

guaje tanto vulgar como científico. Es especialmente en este último aspecto en que tal necesidad no se da en el racionalismo, por la razón antes apuntada.

*La intuición racionalista
como sustitución de la síntesis «a priori»*

Ninguna doctrina de la «modernidad filosófica» está más cercana a la mejor y más vigorosa tradición tomista como el intento kantiano por *fundamentar* la metafísica como ciencia. El punto de partida que constituye la «revolución copernicana» tiene su natural fundamento en la «síntesis *a priori*» como *actividad* originaria del sujeto pensante. Por el contrario, al postulado racionalista de la primacía de la intuición y del especial objeto que en ella se da corresponde, en realidad, una *pasividad* intelectual y una paralela primacía del «objeto» que *se da por constituido antes de todo acto de conocimiento*.

Ello puede resultar paradójico y, desde luego, queda oculto por el mismo punto de partida cartesiano: El criterio de verdad —e incluso de existencia— regido por la «claridad y distinción de la idea», es decir en tanto que dada a nuestra conciencia (115). Pero el criterio de verdad —puesto que podrían darse ideas falsamente imaginadas— es la *distinción*, mucho más que la claridad. Si se examina todo aquello que, según Descartes, es objeto de intuición, se nota-

rá que atiende más a la «simplicidad» que a la «luminosidad», es decir, si aun durmiendo o delirando lo que se me ofrece a la imaginación es *distinto*, es —según Descartes— verdadero.

Por lo mismo, una máxima «distinción» se da *quad nos* allí donde predomina el elemento material en cuanto a la materia compete (según decía ya Aristóteles) la *cantidad*, que es la noción *máximamente imaginativa* de que es capaz el sujeto pensante. Si a la imaginación le compete como objeto propio la «figura» (debemos recordar la caracterización de la idea como «figura» o «cuadro» de la realidad), es indudable que la máxima distinción se dará en ausencia de toda limitación, o sea, en la *indefinida extensión mensurable*. La extensión es aquella idea que se me ofrece tan distintamente que un ulterior análisis no puede hacerla más distinta. La imaginación se dirige a la extensión como los ojos al objeto (116) con lo que la inversión realizada respecto a la teoría del conocimiento tomista, no puede ser mayor (117).

Aprehender lo inteligible en lo sensible, por medio de la «reminiscencia» y el paralelo «innatismo» que ello requiere, es desde luego la solución platónica al problema del conocimiento. El entendimiento agente queda así superado por una «memoria» que no sólo le posibilita sino le sustituye. Pero el verdadero sentido del innatismo cartesiano no es tan agustiniano o platónico como suele decirse, pues queda desbordado por la intuición volcada, fuera de sí, hacia el

objeto máximamente *simple*. La doctrina de Platón, sinceramente elogiada por Leibniz, no merece tal consideración por parte de Descartes, quien, en el *Preface* de los *Principia*, dice de él: «Suivant les traces de son maitre Socrate, a ingenuement confessé qu'il n'avoit encore rien pû trouver de certain, et s'est contenté d'écrire les choses qui luy ont semblé etre vray-semblables» (118). Aun suponiendo el estilo siempre despreciativo de Descartes, el juicio anterior tiene un gran significado, pues de nada se vanagloria tanto como de encontrar «cosas ciertas», más aún, el sistema de todas las verdades que son dables alcanzar al hombre.

Está, desde luego, muy claro en los mismos textos cartesianos que las ideas innatas son objeto de intuición, más aún, es *por* la intuición como se obtienen tales ideas. En respuesta a un escrito que apareció en Holanda contra la filosofía de Descartes, escribió éste: «Dans le douzième article, je trouve qu'il n'est différent de ce que je dis qu'en la manière de s'exprimer; car, quand il dit que *l'esprit n'a pas besoin d'idées ou de notions ou d'axiomes qui soient nés, ou naturellement imprimés en lui*, et que cependant il liu attribue la faculté de penser, c'est-à-dire un faculté naturelle et née avec lui, *il dit en effet la même chose que moi*, quoiqu'il me semble ne pas le dire; car je n'ai jamais écrit ni jugé que *l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser*; mais reconnaissant qu'il

y avoit certaines pensées qui ne procédoient ni des objets du dehors, ni de la détermination de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser» (119).

En una de las respuestas a las objeciones, y defendiendo el carácter no deductivo de la argumentación «Je pense, donc je suis», dice Descartes: «La notion de l'existence, est une notion primitive qui n'est obtenue par aucun syllogisme; elle est évidente par elle-même, et notre esprit la découvre par intuition» (120).

El innatismo de las ideas se encuentra superado o, si se prefiere, asumido por el carácter de la *intuición*, según la propia definición que de esta facultad nos ofrece en la Regla III: «Par *intuition* j'entends, non point le témoignage instable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui opère des compositions sans valeur, mais une *représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive*, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend; ou bien, ce qui revient au même, un représentation inaccessible au doute, représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, qui naît de la seule lumière de la raison, et qui, *parce qu'elle est plus simple*, est plus certaine encore que la déduction; celle-ci pourtant, nous l'avons noté plus haut, ne saurait, elle non plus, être faite de travers par un esprit humain. *Ainsi, chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, que le triangle est délimité par trois lignes seu-*

lement, la sphère par une seule surface, et autres choses semblables, qui sont bien plus nombreuses que ne le remarquent la plupart des gens, parce qu'ils dédaignent de tourner leur esprit vers des choses si faciles» (121).

La propia existencia es la primera de las ideas puestas como innatas en otros textos cartesianos y, en este texto completamente paralelo a la respuesta a las objeciones antes mencionada, es puesta como una verdad objeto de intuición. Lo más notable de este fragmento, en que define la intuición, es que afirma ser también objeto de intuición, la *definición* de triángulo y una de las propiedades más evidentes de la *definición* de esfera. Las otras «cosas parecidas» a que se refiere el texto tienen que ser forzosamente propiedades de figuras geométricas. Es decir: que yo existo, que soy una cosa que piensa, y todas las verdades del campo de la matemática son objeto de mi intuición. *La intuición es, pues, la facultad que me ofrece los primeros principios de todo conocimiento*, por lo cual las nociones así obtenidas, son llamadas por Descartes «nociones primitivas» sobre las cuales se forma todo conocimiento posible: «Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connoissances, et il n'y a que fort peu de telles notions; car après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée, qui conviennent à tout ce que nous pouvons conce-

voir, nous n'avons pour le corps en particulier que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement» (122).

En cuanto al conocimiento de los objetos de experiencia se refiere, la noción originaria de la «extensión», aprehendida naturalmente en una intuición, permite conocer la verdadera «naturalidad» y «esencia» de tales objetos o, en la terminología cartesiana, sustancias corpóreas. Ello es lo que nos interesa directamente en este apartado, en cuanto que la «síntesis» de la diversidad debía ser, según Kant, la actividad propia del sujeto, es sustituido por Descartes por la intuición de lo constitutivamente «simple» y homogéneo. Así lo expresa en los *Principia*.

«Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referentur. Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit; et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae; ut est omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi» (123).

La extensión que constituye la «esencia de la sustancia corpórea» es una «noción originaria», objeto de intuición, máximamente simple, y máximamente universal en cuanto componente

esencial de todas las cosas. Así, podemos leerlo en la Regla XII: «ne traitant ici des choses qu'en tant qu'elles sont comprises par l'entendement, nous n'appelons simples que celles dont la connaissance est *si nette et si distincte que l'esprit ne peut les diviser en plusieurs autres qui seraient plus distinctement connues: telles sont la figure, l'étendue, le mouvement, etc.*; quant aux autres, nous les concevons toutes comme composées d'une manière ou d'une autre à partir des premières» (124).

La innovación cartesiana —absolutamente radical respecto a la filosofía de inspiración aristotélica— que no conecta con el platonismo más que en lo que en éste había de pitagorismo, se opera en una doble y necesaria dirección. Para que pueda darse una noción absolutamente distinta y, a la vez, omnicomprendiva de toda realidad corporal, es necesaria la afirmación gnoseológica de que lo «verdaderamente verdadero» es lo máximamente *simple* y que en esta idea simple se alcanza lo «realmente real», es decir aquello que se da como noción simple constituye *la esencia* de la sustancia corpórea. Una más completa comprensión del sentido de la intuición cartesiana se alcanzará cuando hayamos expuesto lo que es su natural consecuencia: la deducción.

Todo análisis es una deducción

La sustitución operada en la gnoseología racionalista de la «síntesis *a priori*» por la «intuición» respecto al modo de obtención de nuestros primeros conocimientos, conduce, en virtud del distinto «objeto» que en la intuición se da, a una diferente concepción de lo que se entiende por «análisis» en esta filosofía. La *extensión cuantitativa*, como modelo de «naturaleza simple» apprehendida en la intuición como «noción primitiva», no es una síntesis en el sentido de trascender, de algún modo, las otras naturalezas simples o elementos componentes, sino el elemento unificador *inmanente* a estas últimas que constituyen los diversos «modos» de la extensión por las distintas *combinaciones* que se dan entre ellas. Por la índole de la intuición y del objeto que en ella se da, la síntesis y el análisis (términos *no* usados por Descartes) son sustituidos por la *intuición* y la *deducción*.

«Nous allons maintenant —dice Descartes en la Regla III— passe en revue tous les actes de notre entendement, par lesquels nous pouvons parvenir à la connaissance des choses sans aucune crainte d'erreur: *l'on n'en admet que deux, l'intuition et la déduction*» (125).

La intuición cartesiana, en lo que a lo material se refiere, pone como objeto adecuado del entendimiento *el objeto matemático*. Merced a esta afirmación gnoseológica fundamental regana para su teoría del conocimiento todo aque-

llo que el empirismo genuino de Hume no podía alcanzar. Por una parte, el mismo «nivel» intuitivo en que son aprehendidas todas las «naturalezas simples» le permite a Descartes reducir todo conocimiento a «combinación» de estas naturalezas sin necesidad de síntesis trascendente a los elementos constituyentes, que es, en definitiva, donde se estrellaba la doctrina de Hume. Por el mismo acto de intuición —nos dice Descartes— entiendo lo que es «triángulo», «línea» y «punto». Toda la geometría es captada en la intuición de la extensión y de los modos que en ella necesariamente se dan, que son todas las «naturalezas simples» y las combinaciones entre ellas.

Si tomamos, por ejemplo, un triángulo, entenderlo es simplemente conocer alguna de las relaciones entre los elementos que lo constituyen. Es una intuición la que patentiza inequívocamente que un triángulo está formado por tres líneas. El ejemplo no es tan trivial cuando Descartes lo pone como ejemplo tipo de intuición en la Regla III, después de definirla: «Así, todos vemos por intuición... que un triángulo está formado por tres líneas». Un triángulo —razona Descartes—, en cuanto que es una figura o extensión, es una «naturaleza simple», pero una línea lo es asimismo (126) y, lo que es verdaderamente crucial, entender lo que es un triángulo no es sino conocer cierta combinación de estas naturalezas simples que son las líneas.

«On peut dès lors se demander —señala Des-

cartes— pourquoi, en sus de l'intuition, nous avons ajouté ici un autre mode de connaissance, celui qui se fait par *déduction*; nous entendons par là tout ce qui se conclut nécessairement de certaines autres choses connues avec certitude. Il a fallu procéder ainsi parce que la plupart de choses sont l'objet d'une connaissance certaine, tout en n'étant pas par elles-mêmes évidentes; il suffit qu'elles soient déduits à partir de principes vrais et déjà connus, par un mouvement continu et ininterrompu de la pensée, qui prend de chaque terme une intuition claire» (127).

Que la deducción, pues, sea una operación necesaria no es incompatible con el postulado de la intuición, pues en ésta no se dan necesariamente de forma explícita todas las posibles relaciones entre todas las naturalezas simples. Si tomamos el ejemplo del triángulo, evidentemente que una propiedad tal como la de que todas sus bisectrices se cortan en un punto, no es una verdad clara y distinta en la noción de triángulo, aunque esté ya contenida implícitamente en la primera intuición. Con esto pasamos a lo que explícitamente planteamos en este apartado. Las verdades matemáticas son de tal modo verdades «claras y distintas» que, al igual que la idea de Dios, todas sus propiedades están ya contenidas en su idea. O, dicho en la terminología moderna, los juicios de las matemáticas son juicios analíticos, y en esto radica la certeza absoluta del *análisis*, en cuanto que será siem-

pre una deducción necesaria de aquella intuición.

Esta es la simple estructura de la gnoseología cartesiana: la evidencia de la intuición justifica el carácter necesariamente verdadero de la deducción. Toda ciencia, y sólo puede haber una, tiene este carácter axiomático-deductivo: «Nous distinguons donc ici l'intuición intellectuelle et la déduction certaine, en ce que l'on conçoit dans l'une une sorte de mouvement ou de succession, et non pas dans l'autre; et parce qu'en outre, pour la déduction, il n'est pas besoin comme pour l'intuition d'une évidence actuelle, mais que c'est à la mémoire qu'elle emprunte, d'une certaine manière, sa certitude. De là suit qu'on peut dire de ces propositions qui se concluent immédiatement à partir des premiers principes, qu'on les connaît, selon le point de vue auquel on se place, tantôt par l'intuition, tantôt par la déduction; mais que *les premiers principes eux-mêmes ne sont connus que par l'intuition, tandis que les conclusions éloignées ne sauraient l'être que par la déduction.* Telles sont les deux voies les plus certaines pour parvenir à la science; du côté de l'esprit on ne doit pas en admettre davantage, et toutes les autres sont à rejeter comme suspectes et exposées à l'erreur» (128). La deducción resulta necesaria, por ejemplo, para hallar la propiedad de las bisectrices de un triángulo: es necesaria una deducción para llegar hasta ella, pero se deriva

del primer principio por el que se constituyó intuitivamente la noción de triángulo.

Si la posibilidad de la ciencia era, según Kant, la posibilidad de «juicios sintéticos *a priori*», es patente en cambio que, para Descartes, los únicos juicios *a priori* son los juicios analíticos (129). Pero unos juicios analíticos que revelen un conocimiento del mundo y no sean una mera aclaración de juicios de experiencia sólo pueden ser proporcionados por una intuición tal como la entiende Descartes, es decir, es necesario «matematizar» la naturaleza sin quitar la onticidad. Si el neopositivismo pretende que los juicios de existencia deben obtenerse totalmente *a posteriori*, al modo del empirismo clásico, deberá justificar desde qué presupuestos ontológicos se «constituye» el objeto de experiencia y, asimismo, desde qué teoría del conocimiento un contenido experimental más o menos inmediato, «colocado» dentro de las tautologías de la matemática, se convierte en un *concepto* empírico. Este problema lo resuelve Descartes mediante la afirmación ontológica fundamental de que la «extensión» constituye la esencia de la sustancia corpórea.

En la Regla XII repite Descartes la misma y única dualidad cognoscitiva, pero reafirmando además que ambos modos de conocer tienen su fundamento en las «naturalezas simples» y en las «uniones necesarias» que existen entre ellas: «les hommes ne disposent d'autres chemins, pour accéder à une connaissance certaine de la

vérité, que l'intuition évidente et la déduction nécessaire; et aussi, ce que sont ces natures simples dont il a été question dans la huitième proposition. Il est bien clair maintenant que l'intuition intellectuelle a pour domaine aussi bien la connaissance de toutes ces natures que celle des connexions nécessaires qui les relient» (130).

Todo conocimiento consiste en hallar la «combinación» de las «naturalezas simples»

Hemos expuesto en los apartados anteriores lo que atañe fundamentalmente a la intuición y a la deducción como únicos modos ciertos y seguros de conocimiento. El *modelo* que ha servido a Descartes para establecer esta doble vía de conocimiento —una *intuición evidente* y una *deducción necesaria*—, en el supuesto de que la conexión entre las «naturalezas simples» es necesaria y no contingente, ha sido todo lo relativo a *los números y a las figuras*.

La pregunta que cabe ahora plantearse es si, el ámbito de aplicación de estas vías intuitiva y deductiva supera al de estas ciencias meramente formales. Las «naturalezas simples» —nunca del todo enumeradas por Descartes— más usualmente citadas son la extensión, la figura y el movimiento, a las que añade alguna vez la duración y el número —y también sus negaciones—. Habiendo quedado, además, suficientemente explícito en los *Principia* y en otros luga-

res, que la «extensión constituye la naturaleza o esencia de la sustancia corpórea», queda por lo mismo probada la posibilidad de aplicación de este método al campo de la «física».

Pero, establecido este criterio cognoscitivo, conviene seguir con el autor de las *Regulae*, el *Método* según el cual debe guiarse nuestro total conocimiento del mundo, es decir, el modo no ya de resolver todos los problemas sino, sobre todo, el modo de *plantearlos*. Porque, según Descartes, en el buen planteamiento de nuestros «problemas» está ya la clave de su solución.

La gnoseología cartesiana, esto es, el *Método*, no sólo comunica un «modus operandi», sino también confiere el *sentido* al mundo que podemos conocer. Qué cosa sea lo inteligible del mundo, expresará —en la misma medida— cuál es el sentido y, por lo mismo, el «valor» del mundo. Aunque este aspecto que es, a nuestro juicio, el más importante, lo intentaremos poner de manifiesto en el próximo capítulo, en el que la *vía deductiva* alcanzará una amplitud que desborda la mera «Fisis», no cabe duda de que ello viene condicionado y presupuesto por lo que ahora mostraremos: ¿en qué consiste el conocimiento humano? La respuesta a esta pregunta nos parece lo más crucial en todo el campo de la especulación filosófica. Esto debe quedar claro en este apartado.

Pocos comentarios nos tocaría hacer en la exposición del pensamiento cartesiano, centrado

ahora en torno a dos importantísimas Reglas, la *Regula XII* y la *XIV*. En primer lugar, debemos recordar, de nuevo, el punto de partida que había ya quedado establecido en el anterior apartado: «*Cette manière de se représenter les choses nous permettra de dire ensuite que tout ce que nous pourrons connaître est composé à partir de ces natures simples... ces natures simples sont toutes connues par elles-mêmes, et qu'elles ne contiennent jamais rien de faux... il est évident que nous nous trompons s'il nous arrive de juger que nous ne connaissons pas totalement l'une de ces natures simples: car si nous en saisissons mentalement ne serait-ce qu'une parcelle, ce qui est assurément nécessaire puisque, par hypothèse, nous portons sur elle quelque jugement, il faut de ce fait même conclure que nous la connaissons tout entière; car autrement on devrait la dire, non pas simple, mais composée de ce que nous apercevons en elle et de ce que nous jugeons en ignorer*» (131).

Estas naturalezas simples, perfectamente conocidas por su simplicidad, son, por lo mismo, el único objeto cierto de nuestro conocimiento. En consecuencia de esta especie de atomismo, todo lo que se conoce como «compuesto» debe formarse a partir de ellas: «*nous ne pouvons jamais avoir l'intelligence que de ces natures simples, et de l'espèce de mélange ou de composition qui s'effectue entre elles*» (132).

Siguiendo el ritmo de esta Regla XII, reitera, de nuevo, Descartes que a la absoluta veracidad

de las naturalezas simples le corresponde el buen uso de la intuición. Aunque el entendimiento no pueda equivocarse en la intuición de los objetos y ellos se le ofrezcan sin *ningún esfuerzo*, el buen uso de la intuición, en el cual consiste el Método, requiere una atenta distinción de cada una de estas naturalezas simples. Este es el aspecto que quiere hacernos notar Descartes.

«Il faut remarquer ici que *l'entendement ne peut jamais se laisser tromper par aucune expérience, pourvu seulement qu'il ait une intuition précise de l'objet qui lui est présent*, soit en lui-même, si c'est ainsi qu'il le possède, soit sous sa forme imaginative» (133). Y añade más adelante: «Il résulte, deuxièmement, qu'*aucun effort n'est requis pour connaître ces natures simples, puisqu'elles sont suffisamment connues par elles-mêmes*; et qu'il en faut seulement pour les séparer les unes des autres, et pour voir chacune d'elles par intuition, en y fixant séparément le regard de l'esprit» (134).

Descartes formulará, a continuación, lo que nosotros consideramos la más importante de las tesis gnoseológicas que puedan hallarse en las *Regulae*, y que dentro del objetivo de este trabajo, debe ser tenida más en cuenta. Una especulación para ser verdaderamente filosófica debe abordar el problema del conocimiento en toda su intensidad y en todas sus dimensiones. El recorrido cartesiano tiene en las Reglas un principio y un fin, sin que pueda, por lo mismo,

sostenerse que ha quedado algún punto o aspecto fundamental sin el debido análisis, por lo que la definitiva formulación y síntesis de la teoría del conocimiento cartesiana debe tomarse con todo el rigor que su fundamentación ha pretendido expresar. He aquí la conclusión a que Descartes llega en esta Regla XII:

«Il résulte, troisièmement, que *toute la science humaine* consiste en une seule chose: savoir, la vision distincte de la façon dont ces natures simples concourent ensemble à la composition des autres choses» (135).

No sólo a título de ejemplo, sino también en cuanto remoción de la «esencia», en sentido clásico, de los objetos empíricos debemos reproducir lo que refiere Descartes como aplicación del Método establecido: «Voilà une remarque de toute première utilité; car chaque fois qu'une difficulté se propose à l'examen, on voit presque tous hésiter dès le seuil, en se demandat à quelles pensées ils doivent disposer leur esprit, et en se disant qu'il leur faut chercher quelque nouveau genre d'être qu'ils ignoraient auparavant; ainsi, si l'on demande quelle est la nature de l'aimant, on les voit aussitôt, parce qu'ils se figurent que la question est ardue et difficile, détourner leur esprit de tout ce qui est évident, et l'orienter vers tout ce qu'il y a de plus difficile; et les voilà partis à l'aventure, espérant que peut-être, au cours de leur voyage *errant à travers l'espace vide des causes multiples*, ils trouveront de nouveau. Mais celui qui pense

que rien n'est connaissable dans l'aimant, *qui ne soit composé de certaines natures simples et connues d'elles-mêmes*, n'a pas d'hésitation sur ce qu'il faut faire: il rassemble d'abord avec soin toutes les expériences qu'il peut avoir sur cette pierre, après quoi il essaie d'en déduire quel est le mélange de natures simples nécessaire pour produire tous les effets dont il a fait l'expérience sur l'aimant; ce mélange une fois trouvé, *il peut affirmer hardiment qu'il a saisi la véritable nature de l'aimant*, dans la mesure où elle pouvait de laisser découvrir par un homme, et à partir des expériences données» (136).

Como consecuencia de ello, de esta reducción del conocimiento a conocer las distintas combinaciones de naturalezas simples como constituyendo la naturaleza de todas las cosas, resulta —según Descartes— que no pueden darse distintos grados de oscuridad entre nuestros conocimientos: «Il résulte enfin, quatrièmement, de ce qui a été dit, qu'on ne doit pas penser qu'il puisse y avoir parmi les connaissances différents degrés d'obscurité, puisqu'elles sont toutes de même nature, et qu'elles ne consistent qu'en la composition de choses qui sont connues par elles-mêmes» (137).

En la Regla XIV reitera Descartes la misma temática, o sea que no hay *nuevos seres*, sino que todo consta de naturalezas simples, que son pocas y siempre las mismas, explicitando además la absoluta *univocidad* del constitutivo de la naturaleza de los objetos empíricos, para

que pueda establecerse con todo rigor la comparación y relación o combinación de los términos que deben ser comparados. En esto radica la única dificultad en el objeto de cualquiera de nuestros conocimientos.

«Afin d'utiliser aussi les secours de l'imagination, il faut remarquer que toutes les fois que l'on déduit quelque chose d'inconnu à partir de quelque autre chose déjà connue, *on ne découvre pas pour autant un nouveau genre d'être*; ce procès de connaissance tout entier ne se monte qu'au point de nous faire percevoir que *la chose cherchée participe, d'une manière ou d'une autre, de la nature de celles qui sont données dans le problème proposé...* De la même manière, si jamais il y a dans l'aimant quelque genre d'être, dont notre entendement n'ait jamais aperçu jusqu'ici l'équivalent, il n'y a point d'espoir que nous puissions jamais la connaître par le raisonnement; il faudrait pour y parvenir être dotés de quelque nouveau sens, ou d'une intelligence divine; tout ce que peut en ce domaine fournir l'esprit humain, nous croirons l'avoir obtenu si nous apercevons *avec une parfaite distinction le mélange d'êtres ou de natures déjà connus* qui produit des effets identiques à ceux que l'on remarque dans l'aimant. Il est vrai aussi que chacun de ces *êtres déjà connus, comme l'étendue, la figure, le mouvement et autres semblables*, que ce n'est pas ici le lieu d'énumérer, se fait connaître par une seule et même idée dans des sujets différents...

toute connaissance qui ne s'obtient pas par l'intuition simple et pure d'une chose isolée, s'obtient par la comparaison de deux ou plusieurs choses entre elles. Et presque tout le travail de la raison humaine consiste sans doute à rendre cette opération possible... Il faut remarquer aussi *qu'on n'appelle simples et faciles ces comparaisons que lorsque le terme cherché et le terme donné participent à titre égal d'une certaine nature*; mais que toutes les autres ont besoin d'une préparation, pour la raison précise que cette nature commune s'y trouve, non point à titre égal en chacun des deux termes, mais selon d'autres rapports ou proportions où elle s'enveloppe; et que *la majeure partie du travail humain ne consiste en rien d'autre qu'en une réduction de ces rapports, réduction destinée à faire apparaître avec clarté une égalité entre le terme cherché et quelque terme connu. Il faut remarquer ensuite que rien ne peut se réduire à une telle égalité, sinon ce qui est susceptible de plus et de moins, et que tout ce qui est tel est compris sous le nom de grandeur*» (138).

Concluimos esta exposición de la Regla XIV con un párrafo que resume todo el sentido del pensamiento cartesiano, centrado en la intuición y la deducción, en el que se pone de relieve que el Método propuesto por Descartes va más allá de su empleo en la matemática y, mediante la afirmación de que nada se ofrece con más distinción a nuestra *imaginación* que la

extensión, alcanza todo el ámbito de nuestro conocimiento de lo real y permite adquirir una «más alta sabiduría».

«Je souhaiterais ici que le lecteur ait de nature le goût études d'arithmétique et de géométrie, tout en préférant qu'il ne s'en soit pas encore occupé, plutôt que d'y avoir été formé à la manière ordinaire: car la pratique des règles que je vais maintenant formuler est beaucoup plus aisée dans l'étude de ces sciences, à quoi elle suffit entièrement, que dans tout autre genre de questions; et son utilité est si grande pour atteindre à une plus haute sagesse, que je ne craindrais point de dire que cette partie de notre méthode n'a pas été inventée pour résoudre des problèmes mathématiques, mais plutôt qu'on ne doit guère s'exercer à ces derniers que pour cultiver la première... *Par étendue, nous entendons tout ce qui possède longueur, largeur et profondeur, sans nous demander s'il s'agit d'un corps véritable ou seulement d'un espace; et à notre sens, il n'y a pas lieu de donner une plus longue explication, puisque notre imagination ne saurait vraiment rien saisir avec plus de facilité*» (135).

El sistema deductivo cartesiano tiene una interesante exposición *metodológica*, sobre el supuesto de esta combinación de naturalezas simples, que bien podríamos llamar una primera e incipiente teoría de los tipos» en la que el carácter realista u óntico que sobresale no sería, naturalmente, incompatible con un mayor lo-

gicismo. Si hay cosas simples y compuestas, el grado de «composición» puede y debe ser diverso, y a esta diferente «gradación» que aleja lo complejo más o menos de lo simple quiere Descartes prestarle la mayor atención. Este es el objeto de la Regula VI, donde se encuentra este interesante fragmento:

«Il faut noter deuxièmement qu'il ny a que peu de natures pures et simples, dont, de prime abord et par elles-mêmes, nous puissions avoir l'intuition, indépendamment de toutes les autres, soit par des expériences, soit par cette lumière qui est en nous; aussi disons-nous qu'il faut les observer avec soin: car ce sont elles que nous appelons les plus simples dans chaque série. Toutes les autres, au contraire, ne peuvent être perçues que si elles sont déduites de celles-ci, et cela soit immédiatement et prochainement, soit par l'intermédiaire de deux, trois ou plusieurs conclusions différentes, *conclusions dont il faut aussi noter le nombre, pour savoir si plus ou moins de degrés les séparent de la première et de la plus simple proposition.* Tel est partout l'enchaînement des conséquences, d'où naissent ces séries de choses à rechercher, auxquelles il faut ramener toute question, pour pouvoir l'examiner avec une méthode sûre» (140).

Todo el desarrollo de las *Regulae* —obra incompleta, pero profundamente vigorosa— es una consecuencia de lo que más reiteradamente afirma Descartes: El entendimiento humano

sólo alcanzará un conocimiento «claro y distinto» si atiende a los objetos *simples* en los cuales no puede darse ninguna confusión por su misma simplicidad. La intuición debe dirigirse hacia ellos y ellos son, por consiguiente, nuestros primeros conocimientos —«nociones primitivas y originarias», en términos cartesianos.

Si queremos valorar el alcance de este verdadero *punto de partida* debemos contrastarlo con las palabras con que Sto. Tomás inicia el capítulo primero de su opúsculo *De ente et essentia*, donde se patentiza lo que podríamos llamar «fenomenología» tomista o, mejor aún, el *respeto* por toda la complejidad de lo real para conocerlo sin desfigurarle: «Quia vero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire...» Así, pues, el conocimiento humano va de lo compuesto a lo simple y de lo posterior hacia lo anterior. Descartes, por el contrario, *empieza por lo simple*, lo máximamente simple, es decir, el constitutivo *primero* de todas las cosas en la línea, claro está, del constitutivo *material*, en tanto que la *cantidad* es la noción máximamente imaginativa que el hombre posee, como recuerda Descartes en el texto citado anteriormente.

Como hemos de ver al estudiar la filosofía neopositivista, aquello que se tomará como constitutivo último del mundo serán también «elementos» y «objetos simples» y, en definitiva, aquello que no se da en ninguna experiencia empírica ni es obtenida por abstracción a tra-

vés de ella. Igualmente se comprobará que, desde este presupuesto, se alcanza fácilmente un sistema en el que todo conocimiento se reduce a hallar la relación entre estos «simples» cuya disposición o «estructura» constituye la esencia de todo lo real.

Una más amplia consecuencia del sistema deductivo de Descartes, en la que debe notarse que el Método no es privativo de un cierto tipo de investigación, sino que alcanza el sistema mismo de *todas las ciencias* permitiendo su unificación, es la que se pondrá de relieve en el siguiente capítulo.