

## LUIS VILLORO Y EL CANON CARTESIANO DE LA EVIDENCIA

*José Marcos de Teresa*

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa  
Departamento de Filosofía

**A**unque es inmensa la cantidad de esfuerzos que se han hecho para comprender los fundamentos de la metafísica cartesiana, un tipo especial de lectura domina abrumadoramente en la tradición. Según esta interpretación canónica, Descartes se atribuye el hallazgo de unos conocimientos absolutamente firmes e intrínsecamente indudables, cuya adopción como fundamentos y paradigmas de cualquier conocimiento cabal, obligatoriamente confina toda pretensión epistémica legítima al campo de las intuiciones inmediatas y evidentes.

Pero al difundirse las investigaciones cartesianas, muy pronto cundió la sospecha de que el adversario que elige el filósofo, es decir, la duda intencionada, hiperbólica y extrema, al cabo resulta invencible —o que lo es, al menos fuera de un territorio minúsculo que a todas luces resulta insoportablemente estrecho para la vida.<sup>1</sup> Es decir, que no hay una respuesta adecuada al argumento del genio maligno si se le toma en serio; tanto más difícil será hallarla si encima, como el Descartes canónico, para nuestra satisfacción exigimos una victoria arrolladora y definitiva cuyo fruto sea una esfera vital de amplitud suficiente, pero sobre todo, constituida por certezas inquebrantables. A todas luces esta pretensión parece desmesurada. Y sin embargo, no se advierte cómo pueda omitirse la búsqueda de la verdad, a la que nos incita el cartesianismo filosófico, o cómo esta tarea pueda prescindir de la crítica —por lo

---

<sup>1</sup> Blaise Pascal, *Pensées: sobre la insuficiencia vital del espacio abierto por el cogito*, §XXVI, pp. 211 y ss. Sobre la derrota inevitable, para quien ensaye resistir al escepticismo con una actitud racionalista en lo que atañe a los principios, véase *ibidem*, §XXI, pp. 178, núm. 4 y p. 180 (s/editor), París, Flammarion, s.f.

que, mientras el escéptico radical pueda presentarse como vocero suyo, cualquier pretensión de conocer queda expuesta a sus ataques y habrá que enfrentarlo sin excusa.

Luis Villoro en *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*<sup>2</sup> desarrolla una interpretación de las doctrinas fundamentales del cartesianismo cuyo principal objetivo no es, sin embargo, determinar en sus detalles el sentido que estas teorías habrían tenido para su autor, sino rescatar del seno del *corpus* un núcleo teórico que, en cuanto capaz de afirmarse frente al escéptico, merece considerarse valedero y perdurable:<sup>3</sup> el proyecto básico de Villoro es discernir la verdad que virtualmente encierra la Filosofía Primera del clásico.

Exigiéndole a Descartes congruencia con el postulado canónico de atenerse a lo enteramente evidente, Villoro halla en su obra, ante todo, la manera de alcanzar lo que a su parecer constituye un fundamento sólido e irrefutable, y pasa a examinar luego sus proyecciones en términos lo suficientemente estrictos para evitar toda pretensión que no quede estrictamente fundada en la validez del principio. De esta manera Villoro identifica un importante grupo de teorías que, aunque incluidas en el *corpus* cartesiano, de hecho se superponen y ocultan lo que él considera como los genuinos descubrimientos del clásico. Villoro descubre y rastrea un malentendido profundo, cuya supresión plantea una severísima reforma del sistema tal como Descartes parece haberlo concebido —rectificación que a partir de su base no puede sino estimarse certera, y que a mi juicio es un esclarecimiento sumamente valioso de los compromisos y de las capacidades de la interpretación dominante. Pero al ofrecernos de este modo una restitución coherente y depurada (y por lo tanto, fortalecida) del Descartes canónico, quizá esta lectura nos deje vislumbrar al mismo tiempo algunos puntos que deban contarse como debilidades de la corriente interpretativa en su conjunto.

Pero ¿qué interés puede tener una mera disputa de exégesis, estando en juego la verdad filosófica? Es obvio que ninguno, si hubiera de competir con ella; en todo caso, su relevancia sería secundaria y deriva de lo que, según barruntamos, podría terminar aportando a esta última investigación. Por eso mi primer paso será discutir la pretensión de verdad de la teoría que Villoro defiende en forma directa, limitándo-

---

<sup>2</sup> FCE-UNAM, 1965.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 9 y ss.

---

me a reseñar los puntos necesarios para mostrar su vulnerabilidad. Pues como veremos, es posible que en cierto sentido la empresa de Villoro rinda sus frutos, aunque a un precio que razonablemente puede considerarse excesivo. Al mismo tiempo, veremos que este resultado se debe a la congruencia con que el mismo Villoro se ciñe al *desideratum* radical de la interpretación canónica. Así, a las críticas de Villoro contra el Descartes más convencional podrán añadirse mis propias críticas a Villoro, sumándose todas ellas en contra de la interpretación canónica —o de Descartes, según habría que concluir si fuera imposible montar una interpretación alternativa—. Aclarado esto, en un segundo apartado recogeré y comenzaré a contestar alguna de las principales críticas que opondría Villoro al Descartes que a mí me gustaría defender. Éstas son las mismas que Villoro dirige al cartesianismo convencional,<sup>4</sup> pero al rechazarlas basándome en tesis cartesianas que sólo pueden aceptarse bajo una interpretación distinta, me propongo presentar mi propia lectura como una defensa del filósofo ante la interpretación canónica. Con ayuda de Villoro, aspiro a mostrar que esta última deja en nuestras manos a un Descartes innecesariamente debilitado por el eclecticismo y la incoherencia.

### La pretensión de verdad

El primer objetivo de la empresa filosófica cartesiana para Luis Villoro es combatir los prejuicios,<sup>5</sup> y su recurso es la aplicación estricta de un método que, ante todo, exige recorrer la vía negativa de la duda.<sup>6</sup> Allí donde este ejercicio purificador no sea ya practicable, en el punto donde el camino se cierre, habremos retornado “a la fuente de que brota el conocimiento verdadero y a la base en que asienta sus derechos toda verdad”;<sup>7</sup> tal sería *el principio*. “Pues de paradójica manera, lo evidente

---

<sup>4</sup> Es decir, el cartesianismo canónico, antes de sufrir la sistemática depuración de que lo hace objeto Villoro. En la medida en que dichas críticas se desprenden naturalmente del núcleo mismo de la interpretación dominante, es claro que a ésta le resultaría embarazoso (y sospecho que en realidad, imposible) contestarlas.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 13, 16.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>7</sup> *Ibid.*

sólo se ofrece después de andar un camino. Antes de manifestarse se encuentra oculto tras el velo de la opinión preconcebida”.<sup>8</sup> En su búsqueda examinaremos con Villoro el argumento escéptico más extremo, así como el significado que tiene la respuesta cartesiana.

La hipótesis del genio maligno, según Villoro, se propone reforzar las conclusiones de los alegatos escépticos anteriores y profundizar en la duda, tornándola universal.<sup>9</sup> Tomada en sí misma, es una suposición enteramente arbitraria, aunque pintoresca, que la voluntad enrostra al entendimiento para inducir la sospecha radical: “¿qué tal si en el principio estuviera la irracionalidad?”<sup>10</sup> Es decir, ¿qué tal si, a falta de toda evidencia, la duda sólo pudiera interrumpirse mediante una determinación arbitraria de la voluntad, ahora en dirección opuesta? Que el pensamiento resultara impotente ante la duda revelaría la inexistencia de un principio racional y por tanto, el quebranto en la validez de toda pretensión de conocimiento. Ahora bien, frente a este ataque sólo podría sostenerse como evidente un presupuesto del mismo cuestionamiento: algo tal que ya la propia negación de su validez “lo suponga y pretenda fundarse en él.”<sup>11</sup>

Ahora buscamos algo de lo cual pueda imputarse al propio escéptico estarlo (implícitamente) proponiendo. Pero esta imputación no puede depender de una inferencia o requerir algún otro acto intermedio; por el contrario, el punto de apoyo que el escéptico mismo habría de ofrecernos tendrá que ser evidente, es decir, mostrarse de manera inmediata y abierta:<sup>12</sup> “al suspender en bloque la validez del pensamiento evidente [...] afirmo un pensamiento claro y evidente.”<sup>13</sup> Así pues, Villoro apela a la certeza de que sólo en cuanto el mismo ataque escéptico gravita como pensamiento, es capaz de poner a prueba e inquietar a la razón.<sup>14</sup> Vale decir entonces que para el

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 63, 64.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 64, 65.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 14-15, 45-46.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Sea porque la determinación escéptica incluya un pensamiento (v. gr., la hipótesis) como su objeto, o porque el mismo acto de la voluntad no podría ser sino consciente y constituye una idea por sí. De hecho, Villoro sostiene esto último (*ibid.*, p. 92).

pensamiento, por el propio conducto del adversario y necesariamente, “algo está presente”.<sup>15</sup> Pero es claro que, para ser evidente, esto “presente” debe ser patente por sí, sin depender, por ejemplo, de las cábalas que hagamos sobre las relaciones entre pensamiento y voluntad. Al ofrecernos la propia voluntad de dudar una idea por la que algo se hace presente, ello señala el límite de la duda, cosa que ha de interpretarse como el hallazgo del principio. Éste resiste porque es justamente la base mínima que el cuestionamiento requiere para efectuarse; para que la prueba no prosperara, el cuestionamiento mismo tendría que omitirse o resultar ininteligible. Así pues, “el argumento del “genio maligno” es la autopruueba del principio: al negarse, éste se reitera”.<sup>16</sup>

Ahora bien, adoptar “el pensamiento” como fuente originaria de toda legitimidad significa enarbolar respecto a él una pretensión de verdad; para ello es preciso mantener una imputación de existencia.<sup>17</sup> Pero ¿cuál será la cosa cuya existencia podría afirmarse, y qué significado tendrá ello en el punto extremo de la duda metódica?

De acuerdo con Villoro, en las etapas anteriores de la vía negativa se habría constatado que el concepto de “existencia formal” o “realidad” resulta incapaz de resistir la inspección escéptica y por ello, habría quedado suspendido. En efecto, nuestra confianza usual de que la mayoría de las cosas subsisten por sí mismas independientemente de la mente, para él constituye sólo una “creencia natural” indefendible, puesto que no tiene respaldo evidente: ya el argumento del sueño muestra que “también en sueños podemos falsamente creer que las cosas ilusorias o imaginadas existen fuera de la mente, y sugiere que la creencia natural de la vigilia podría ser semejante a esa falsa creencia del sueño.”<sup>18</sup> De este modo se descubre que el concepto de cosas “en sí”, dotadas de una “existencia formal” independiente del pensamiento, resulta ilegítimo e infundado. Esto no necesariamente prohíbe que dispongamos ahora de algún referente (lo que obligaría a declinar la pretensión de verdad que el hallazgo del principio autoriza), pero sí impone cautela respecto del sentido que pueda otorgársele a esta referencia para que la pretensión del caso pueda acomodarse en los límites de la legitimidad y la evidencia.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 66. En todo caso, si la duda careciera de contenido pensable, seguramente carecería también de atingencia, es decir, no conseguiría representar amenaza alguna.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 61.

Frente a la dificultad planteada, Descartes formula de hecho, según Villoro, una salida enteramente satisfactoria y acorde con el principio. Para Descartes, el contenido que en sí misma ofrece la idea clara como su objeto, es algo que en ella se hace inmediatamente presente.<sup>19</sup> Puesto que “claro” es lo que está allí delante y nos sale al encuentro,<sup>20</sup> este objeto puede calificarse como algo que se abre y se muestra directamente al pensamiento.<sup>21</sup> Ahora bien, para Descartes “la existencia está contenida en la idea [...] de cada cosa, pues no podemos concebir nada si no es bajo la forma de una cosa existente”<sup>22</sup> —es decir, que la existencia puede considerarse, de entrada, como una forma invariante y omnipresente del pensamiento y por tanto, el objeto de la conciencia, en cuanto tal, aparece determinado como ente. Así pues, explica Villoro, “ente es [...] lo que presenta la idea tal como lo presenta”.<sup>23</sup> Como sería siempre el caso cuando se señala algo, “objeto” apunta, trivialmente, hacia algo ya existente;<sup>24</sup> y es que ese término alude aquí, precisamente, a eso que se muestra. Otra manera de expresar esta situación en el vocabulario técnico cartesiano es afirmar que el propio hecho de hacerse presente confiere al objeto “existencia objetiva”. Es obvio, entonces, que la atribución de existencia resulta redundante: “ente” y “objeto” tienen el mismo significado;<sup>25</sup> nada que no sea patente al entendimiento puede formar parte de ese objeto, advierte Villoro;<sup>26</sup> ello significa que sólo lo patente está en el ente, es decir, que si algo pertenece al ente, entonces es, de seguro, patente.<sup>27</sup>

La pretensión de verdad que conlleva el hallazgo del principio se arraiga, así, en un mundo constituido por las cosas en la medida en que se abren al entendimiento — que no es sino el ámbito de las ideas llevadas a la claridad—. <sup>28</sup> Que una idea no fuera

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>22</sup> Descartes, *II Respuestas*, Axioma X, AT IX, 128. Utilizo la edición de F. Alquié (*L'oeuvre philosophique de Descartes*, París, Garnier, 1988 3 vols.) *Apud* Villoro, p. 22.

<sup>23</sup> Villoro, *op. cit.*, p. 22.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 44, 97-98.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>27</sup> Ello parece contradecir la atribución al ente de un carácter “trascendente”, es decir, de estar parcialmente velado (*ibid.*, p. 161). Pero veremos que según Villoro no es así.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 27.

clara sino oscura, significaría que ella estuviese encubierta.<sup>29</sup> Sin embargo, “por cuanto una idea exhibe algo, no puede nunca más que estar manifiesta, ella y aquéllo que exhibe”.<sup>30</sup> De hecho, Descartes había introducido la noción de “idea oscura” para dar razón de la falsedad;<sup>31</sup> pero con el derecho que le da el que para dejar al escéptico en evidencia ha bastado con que él mismo nos ofrezca una idea, Villoro se apodera del vocablo ‘idea’ para denotar exclusivamente el espacio de la verdad.<sup>32</sup> En otras palabras, la verdad se cumple siempre en la idea, con sólo quedar a la vista su objeto —al que está indisolublemente ligada—. Debemos, pues, librarnos de concebir la idea como un cuerpo extraño que se interpone a veces entre nosotros y el ente, opacándolo (y con arreglo al cual habría, sin embargo, que evaluarla); por el contrario, ella es la unión inmediata entre el ente y el pensamiento.<sup>33</sup> Mejor aún, que la idea sea verdadera significa que hay identidad entre el ente y la idea.<sup>34</sup>

Así, la verdad habrá de entenderse como presencia, más que como correspondencia; incluso, explica Villoro, para reconocer cuándo se da la “conformidad” del pensamiento con el objeto (y por tanto, reconocer qué cosa sea), según reza la definición tradicional, es menester que se dé claramente el objeto; lo primordial, en todo caso, es no arrancar de una definición que es ella misma dudosa, sino partir del verdadero principio para reconocer cuándo la noción de verdad encuentra una aplicación efectiva, tal como lo ilustra su prueba. Así, “resulta obvio que la verdad no se aprehende como una relación entre dos términos, sino como la manifiesta presencia del ente objetivado [*i.e.*, pensado]”.<sup>35</sup> Entonces puede afirmarse que la verdad se intuye de manera inmediata y evidente en la mostración del ente, y por tanto, no debe distinguirse de la cosa verdadera.<sup>36</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 48. El error, si acaso, deberá explicarse de otra manera.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 44. Sin embargo, quizá hubiera una distinción legítima que trazar entre los dos términos, al menos en el caso de la reflexión —donde podría diferenciarse la “idea refleja” de otra, “directa”, que no obstante constituir el objeto de la primera, indudablemente poseerá uno propio. Pero esto debe supeditarse a la posibilidad de distinguir legítimamente aspectos en el ente “reflejo” (por un lado, él mismo, y por el otro, la idea directa con su respectivo objeto).

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 47.

Podrá decirse, en suma, que para Villoro, “idea”, “objeto”, “intuición”, “verdad” y “existencia”, entre otros términos, no remiten a un haz de relaciones que prolijamente mediara entre componentes diferenciados, permitiéndonos describir una estructura esencialmente compleja. Al contrario, estos son ahora términos básicamente coextensivos, figuras eventualmente ficticias del lenguaje que en común expresan simplemente la mostración o la presencia, suceso fundamental que los resume y al que ellos aluden, implicándose recíprocamente. Ahora bien, esto no debe sorprendernos, ya que “la presencia en cuanto tal no puede describirse, sólo puede indicarse”.<sup>37</sup>

Podría pensarse que al menos nosotros mismos nos distinguimos de las ideas, y quizá la mostración del ente ante nosotros revele también, como de soslayo, algo sobre nosotros. Como es notorio, esto es lo que para Descartes sugiere el famoso *cogito ergo sum* que opone al escéptico. Para descartar esa sugerencia Villoro hace un comentario aparte, ocupándose ante todo de la apariencia inferencial de la fórmula, apariencia cuya relevancia para la prueba de la pretendida conclusión (*sum*) desecha mediante un convincente análisis, pues ni la fórmula resume el silogismo que arranca de “todo lo que piensa es”,<sup>38</sup> ni refiere tampoco a una inferencia directa de *sum* a partir de *cogito*;<sup>39</sup> más bien, en *cogito, sum* se reseña, con clara redundancia,

el paso de una expresión predicativa acerca de algo existente, a la mera aserción de la existencia de ese algo. El *ergo* expresa ese paso [...] mas no podemos decir que se trate de una inferencia; pues no establece una relación entre dos proposiciones sino entre dos oraciones, en que la primera expresa una proposición verdadera y la segunda hace explícito el sentido en que es usado el sujeto lógico de la primera.<sup>40</sup>

Así, el sentido completo de la respuesta cartesiana se resume en *cogito*, entendido como una aserción cuya pretensión veritativa implica naturalmente que su sujeto (*ego*) requiere denotar, justamente, algo ente. Por cierto, Villoro admite que la expresión ‘yo’ tiene un sentido indicativo, no descriptivo, y que en el lenguaje ordinario se usa para referirse a una persona concreta, destacando un individuo entre los

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 70-72.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 74-77.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 78.

demás en una situación de diálogo (sea ésta virtual o efectiva).<sup>41</sup> Pero el autor observa que al suponerse que no puede haber otros, ni situación comunitaria alguna y donde no hay, por tanto, ningún destinatario posible, el sentido usual de ‘yo’ desaparece. Es claro que esta situación se presenta al emplearse la expresión tras la duda universal, pues ella niega la existencia de todo posible interlocutor.<sup>42</sup> Entonces ‘yo’ no puede referir ya a un sujeto dotado de una “personalidad social” concreta o al sujeto de alguna biografía, cuya identidad oponible a la de un ‘tú’ o ‘él’ pudiéramos reconocer.<sup>43</sup> Su sentido se ha transformado. El sujeto gramatical de *cogito* afirma su identidad frente al pensamiento, como sujeto suyo; pero dejando a un lado la irrelevante interpretación que vería en *cogito* una referencia precisa al género de los individuos pensantes,<sup>44</sup> queda la posibilidad de que *ego* pretenda remitir a algo individual y sin embargo, indeterminado; así, la identidad del sujeto se destacaría frente al pensamiento en cada caso, dependiendo del contexto en que la expresión se empleara.<sup>45</sup> Pero bajo la presión del escéptico, este caso quedaría exclusivamente determinado por aquello que, con evidencia, el pensamiento mismo alcance a mostrar entonces. Si ‘yo’ insistiera en referirse a algo individual, diferente del pensamiento mismo (aunque lo acompañe), habría que preguntarnos: ¿cómo podría aprehenderse su existencia?, ¿qué dato puede ser éste? Pues

en cada pensamiento sólo está presente, de modo evidente, ese pensamiento él mismo. Al pensar con claridad y distinción una idea, presente está la idea misma y, en ella, el objeto significado; [...] ni en el acto directo —en que está presente la idea— ni en el reflejo [...] se encuentra manifiesto algún otro contenido, diferente de ambos, que pudiera ser designado con la palabra ‘*ego*’.<sup>46</sup>

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 81 y ss.

<sup>43</sup> Como tampoco podría referirse al cuerpo físico real de Descartes. *Ibid.*, pp. 81-83.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 83. Esta referencia al género haría de ‘*ego*’ una idea abstracta y mediata, por tanto, no fundada en una intuición y en una experiencia concreta, como reclama Descartes (*ibid.*); además, de este modo ‘*cogito*’ se tornaría equivalente a la premisa mayor del silogismo descartado, por lo que esta ruta debe rechazarse.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 84 y ss.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 85.

Es decir, que o bien *ego* no se refiere a nada en este contexto, o bien exclusivamente remite al pensamiento presente, y *cogito, sum* significa, en realidad, lo mismo que *cogitatio est*;<sup>47</sup> pero según sabemos, afirmar la existencia de la idea equivale a proferir: “esto, ahora”.<sup>48</sup> Así, queda claro que, de su sentido anterior, “yo” sólo conserva su uso demostrativo —aunque ahora, por lo visto, completamente indeterminado. Entonces el pretendido juicio de existencia “hay pensamiento”, que resume el sentido de *cogito*, bien podría considerarse como “un término simple que nombra el principio”.<sup>49</sup>

El resultado parece completamente anodino, ya que si buscáramos una nueva aserción que lo exprese, ésta sólo podría afirmar que se muestra... lo que se muestra.<sup>50</sup> Pero sería un error, piensa Villoro, separar este hallazgo del contexto y del orden discursivo de que forma parte.<sup>51</sup> En efecto, es trivial atribuir existencia a algo que se designa; la importancia que ello tiene sólo aparece, como él lo indica, si no olvidamos que así se destaca la impotencia del escéptico. Su lugar final en el proceso dubitativo otorga a la función demostrativa un significado más amplio: “todo intento de verificación remite a ella, ella no remite a nada”,<sup>52</sup> es decir, que aquí alcanzamos el fundamento último.<sup>53</sup> La esfera en que se funda todo juicio no está ya constituida por juicios sino por el ámbito antepredicativo de la mostración de los entes, que no es sino “una esfera de existencia inmediatamente evidente”.<sup>54</sup> Además, señala Villoro, la ubicación del resultado en su contexto permite percibir por qué la existencia “objetiva” (que en cuanto objeto del pensamiento imputamos al ente) no debe confundirse con una existencia “meramente mental”, pues *ambos* miembros de la diada mental/extramental suponen un modo de existencia que rebasa los posibles

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 86. Es decir, que si acaso el ‘yo’ se sostiene en el principio, será como parte del contenido de la idea, y nunca como sujeto (señor y dueño) distinto de ésta, en quien existe y al que ella debe ser atribuida. Pero esto no implica que de hecho aparezca como algo distinto del “resto”, o que el todo merezca ser designado como “sujeto”.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 99.

contenidos del pensamiento y por tanto, deben rechazarse. En efecto, la diada pretende dividir la realidad en dos esferas de entes: una “fuera” y otra “dentro” de algo, a saber, una “mente” o sujeto.<sup>55</sup> Pero como hemos visto en el análisis del *cogito*, no hay dato en el que esto último se sostenga. Entonces, debe considerarse “lo mental” como puesto por implicación solamente, y ello “en el momento mismo en que un juicio pone la existencia formal de algo no mental; ambas posiciones son facetas correlativas del mismo juicio habitual.”<sup>56</sup> A decir verdad, la misma esfera de la apertura no podría mostrarse como un ente o una región del ente, pues al contrario, es la base sobre la que debería apoyarse cualquier distinción entre regiones de entes;<sup>57</sup> pero parece imposible que ella aparezca como una parte estricta de su propio contenido, contraponible (como objeto) a algo más, pues entonces esto último debería situarse fuera de ella, lo que le impediría hacerse manifiesto y fungir como elemento de contraste en un pensamiento.<sup>58</sup>

Pero a poco que extendamos por cuenta propia la consideración del contexto de la prueba del principio, caeremos en la cuenta de la complejidad de la maniobra a que nos incita Villoro. Pues al parecer, invocando el contexto, se trata de ajustar o preservar la interpretación de la fuente de toda validez (*v. gr.*, *el principio*), con ayuda de un instrumento que está preñado de paradojas —como el propio Villoro ha advertido desde el comienzo (cf. nota 8)—. Pero el autor no nos ofrece abiertamente este planteamiento, legando así una grave inquietud a sus propios lectores, que inevitablemente han de preguntarse cuáles son en verdad sus reacciones a partir del problema. Lo claro es que la dificultad señalada se plantea debido a la problemática relación del principio con su prueba, ya que es ésta y su montaje lo que contiene el contexto discursivo al que nos remite Villoro. La apelación al contexto nos exige adentrarnos en la paradoja que la prueba supone. Recordemos: tener en mente el contexto es importante, porque sólo así cobra relevancia la prueba del principio; que lo señalado existe interesa, si la intervención del escéptico nos recuerda que sólo esto podemos afirmar con evidencia (y que a ella debemos ceñirnos). Lo paradójico es que no es esto último lo que hay que descubrir, sino la evidencia.

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>58</sup> Sin embargo, este problema podría depender de la solución que se dé al problema de la imputabilidad al ente de un carácter “trascendente”. Cf. nota 27.

Otros pasajes donde el autor parece aclararnos esta relación conflictiva son los que exponen su teoría del “análisis”. Este tipo de actividad sería el procedimiento a seguir frente a problemas irresueltos (*quaestiones*).<sup>59</sup> Para Villoro, es propio de estos problemas el formularse por enunciados que, aunque pueden tener una estructura gramatical sencilla, en todo caso incluyen términos cuyo significado es desconocido u obscuro y no logra comprenderse con claridad.<sup>60</sup> Pero el sentido de un enunciado, en términos generales, depende del sentido de los términos de que se compone; incluir términos cuyo sentido es opaco implica que el valor de verdad del enunciado, típicamente, quede indecidió.<sup>61</sup>

Sin embargo, para Descartes el sentido de una palabra es una idea, y la comprensión del vocablo se realiza por el mismo acto por el que se aprehende la idea.<sup>62</sup> Pero la palabra oscurece la idea “si no se limita a presentarla de modo que pudiéramos captarla incluso separada de esa palabra.”<sup>63</sup> El “sentido oscuro” de la palabra no implica que ésta quede privada de todo sentido, puesto que ello la despojaría de su carácter de signo, haciendo de ella una mera cosa más en el mundo. En realidad, en estos casos sólo ocurre que las ideas que constituyen el sentido “no se presentan distintamente, de modo que pudiéramos captarlas sin confundirlas con las palabras”.<sup>64</sup> En efecto, la confusión entre sentido y signo ocurre cuando

...al tratar de comprender una palabra, en lugar de aparecer claramente la idea en distinción de cualquier otra idea o palabra, aparecen otras palabras que vagamente remiten a la misma idea y acaparan nuestra atención en lugar de ésta.<sup>65</sup>

El hecho de que en el “pensamiento sobre palabras” la idea quede vagamente evocada no puede privarla de la claridad, puesto que ella le es esencial. Entonces, para referirse al valor que persigue el análisis hay que usar una noción diferente:

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 14 y 16. Dada nuestra situación, nada podría venirnos mejor que aplicar esta doctrina (si fuera certera).

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>61</sup> Tal como lo prevé Villoro. *Ibid.*, p. 29.

<sup>62</sup> Descartes, *Carta a Merseme*, jul. de 1641, AT III, 392. *Apud* Villoro, p. 17.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*

como acabamos de ver, se trata de la “distinción”, atributo del que carece la idea inmersa en el lenguaje que la emborrona, recubriéndola de confusión.<sup>66</sup> Pero ya aquí amenaza reaparecer la paradoja, pues si la verdad es atributo de la idea clara, no se comprende porqué haya de practicarse el análisis para alcanzar esta verdad, pues para Villoro, el análisis logrado culmina decidiendo el valor veritativo del enunciado en cuestión. Debe pensarse, pues, que la confusión estorba la percepción de la verdad, y que la distinción es un aspecto esencial de la claridad (o al menos, para que el entendimiento la capte y la reconozca —si pudiera permitirse esta manera de expresarse—).<sup>67</sup> Así, la imprescindible función del análisis es reducir los enunciados intrincados y confusos a proposiciones cuyos términos sean claros y *distintos*;<sup>68</sup> en todo caso, como sabemos, esto supone traer el ente a la presencia del entendimiento, pues “este estar a la vista del ente es justamente la verdad de cualquier pensamiento”.<sup>69</sup> Me parece imposible coordinar estas ideas a menos de concebir el hallazgo del *principio* como el término *final* del análisis: sólo mientras el ente está velado podemos tener duda de la verdad, y el escéptico no puede medrar sino en el ámbito de la confusión. En tanto no se haya efectuado el análisis y la idea no esté purificada de toda confusión, metafóricamente puede decirse que ella se encuentra parcialmente velada, y su objeto (el ente) reviste cierto aspecto trascendente.<sup>70</sup> También puede entonces considerarse al análisis como una tarea que tiene por función la superación de esa trascendencia; con todo, el atributo de la verdad propiamente corresponde a lo simple (en lo que desemboca), y sólo se aplica a lo complejo en la medida en que éste pueda reducirse a aquél.<sup>71</sup> La distinción le es imprescindible a la verdad porque partiendo del confuso piélagos que es nuestro mundo, el análisis nos prepara para ella: es el propio camino que conduce a la evidencia.

Partiendo del problema, lo primero sería reemplazar los términos oscuros por otras expresiones donde se manifieste su verdadera complejidad.<sup>72</sup> El análisis puede

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>67</sup> Por cierto que no en forma expresa, pero sí implícitamente, Villoro invierte así la relación que Descartes postula entre los atributos de la claridad y la distinción (*Principios* I, 46, AT IXb 44); pero no nos extrañemos, pues Villoro no funge aquí como un mero intérprete.

<sup>68</sup> Villoro, *op. cit.*, pp. 27, 33, 19.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 15, 24. Vid. notas 27 y 58.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 28.

compararse, pues, a un proceso de reformulación o traducción: hay que presentar el problema bajo la forma de una o varias proposiciones analizables en términos simples.<sup>73</sup> Claro está que el “análisis perfecto” se realizaría vertiendo la cuestión a un lenguaje donde todo enunciado estuviera “compuesto a partir de términos simples, clara [y distintamente] comprensibles”.<sup>74</sup> Pero las lenguas existentes son confusas, por lo que no debe extrañarnos que la aplicación del método conlleve su reforma. De hecho, la función del análisis es ir edificando un idioma que por su diafanidad se aproxime al lenguaje ideal,<sup>75</sup> apto para recibir el puro contenido inteligible, que sin escapar del todo, tampoco logra expresarse a plenitud en las lenguas de la vida.

Ahora bien, tratemos de equiparar el curso del aterrizaje hacia el principio como un caso de análisis. El problema correspondiente consiste en la búsqueda de fundamentos para el conocimiento y culmina en la insidiosa pregunta del escéptico sobre la posible irracionalidad del principio, con lo que se abre paso al hallazgo y a una redefinición de la razón. Asimismo, las rectificaciones de los términos “ente”, “idea”, etc., pueden considerarse como resultados del análisis; el proceso analítico nos proporciona, así, una versión de la prueba, a condición de tomar distancia frente al modelo de la traducción. Pues claramente, no es lo mismo trasvasar significados de una a otra lengua, ambas preexistentes, que edificar un lenguaje distinto desde el principio, donde además, se pretende que los significados vertidos queden sustancialmente transformados (clarificados). Parece preferible, en este caso, acudir a la metáfora de la construcción pura del lenguaje ideal —es decir, partir del hecho de que de entrada carecemos de los términos simples y apenas barruntamos las nociones que constituirían el punto de llegada—. Por tanto, es obvio que la discusión de Villoro comienza por servirse del lenguaje en su estado natural (ya que de otro modo su texto sería inabordable), procurando llevarlo a un estado “puro”. Cabe preguntar entonces: ¿qué garantía tenemos de habernos desplazado, efectivamente, en dirección a lo simple? Pues no resulta imposible *a priori* que lo conseguido merezca describirse como la sustitución de una estructura lingüística imperfecta por otra no mejor. Puesto que según sabemos, hay que considerar al principio como la fuente de toda validez, está claro que no podremos contar con la respuesta antes de *completar* el análisis. Apelar a un criterio de simplicidad, además de plantear el problema de si

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 33.

éste a su vez resulta fidedigno (cosa que aquí habría de resolverse en forma evidente), sería tanto como acudir a un intermediario para dar fe de algo que habría de sostenerse, en primer término, por su inmediatez. Así pues, la clara y distinta referencia al ente viene siendo la *única* garantía de que nuestra manera de referir al ente (p. ej., vía los términos que hemos reconstruido como simples) es efectivamente más distinta: sólo por esa razón podemos considerar los términos reformados como provistos de un sentido analíticamente preferible al de los anteriores. Lo que respalda la corrección del análisis es, precisamente, la evidencia terminal de la idea (que se acredita a sí misma). Tal como hemos visto, conseguirlo requiere otorgarle a los términos implicados una función indicadora exclusiva y sin restricciones, es decir, completamente indeterminada. En otras palabras, el éxito del análisis supone la negativa a dejar circular, sobre los lomos de los términos, una descripción implícita, que inocularía la verdad de prejuicio al atraparla en una red lingüística prefabricada. En una descripción corriente, el objeto queda determinado al asignarle una posición frente a la red entera y constituida del lenguaje, tanto implícitamente (mediante las distinciones —de términos, de campos semánticos— que la elección de cada término empleado trasluce) como por la manera en que se articula abiertamente con otros, en oraciones expresas.

Pero azuzado por el escéptico, Villoro intenta, al contrario, adecuar el lenguaje al ente mismo, y para ello se esfuerza por eludir las resonancias propias de la red para conseguir remitirnos, al cabo, directamente a la idea. El éxito de la función designadora del lenguaje tomada en su pureza requiere interrumpir la alusión implícita de una palabra a otras: cancelar o privar de su peso a la estructura reticular propia de la lengua común, que inevitablemente lastra de tradición al ente. Por cierto que las teorías sobre la idea, el ente y la verdad que Villoro ha presentado pueden dar la impresión de poner en nuestras manos una estructura lingüística informativa, es decir, articulada y determinativa (y no obstante ello, pretendidamente legítima). Pero esta impresión es errónea, pues los componentes de la “estructura” son términos de extensión idéntica, sinónimos del principio. La novedad informativa que barruntamos no habría que referirla al ente sino, en todo caso, al lenguaje natural: la ilusión se produce no porque la nueva teoría aporte una descripción propia que se pretenda sostenible, sino porque al conferir a sus términos la sola misión de señalar, sin revestir de ninguna forma al ente, desechamos la descripción que ellos solían evocar.

Lo irrefutable de la “réplica” al escéptico radicaría, pues, en el mutismo y en la neutralidad completa a la que tiende la función indicadora. A la suposición de la

irracionalidad radical no se contesta con un acto de lenguaje determinado —por ejemplo, negando su verdad—. Más bien, Villoro capotea la embestida, dejándola disolverse por la incondicional apertura al fondo común en que habría de sostenerse todo acto de lenguaje (incluso el del escéptico): “con otras palabras: la pregunta por la verdad del principio no puede resolverse; sólo puede mostrarse cómo cualquier pregunta y cualquier solución posibles suponen ya su verdad.”<sup>76</sup> El análisis culmina dejando que todas las palabras con cuya ayuda el enemigo quiere encender la disputa se conviertan en términos simples que remiten al dato desnudo.<sup>77</sup> Tampoco el escéptico podrá abjurar o forzarnos a “negar” éste, y así obtenemos “experiencia cierta” y accedemos a las “cosas simples y absolutas”.<sup>78</sup>

Así pues, el sentido de los términos se vuelve distinto por primera vez al evadirse cabalmente la interposición tenaz de los signos, para dejar al ente objetivo en libertad completa. Que estas cosas absolutamente ciertas e irrefragables sean entes dotados de existencia formal —un *ego* descarnado o un Dios perfecto, como sostiene el Descartes más convencional—, es algo que su filosofía no demuestra. Antes bien, si queremos preservar a Descartes de la crítica común que afirma la *falta* de tales evidencias,<sup>79</sup> habrá que conceder la razón a *La idea y el ente...* cuando prefriere recurrir a la función indicadora en estado puro. Villoro solicita así practicar, de cara al ente, la ablación completa del lenguaje ordinario. Y con ello, se nos remite a una experiencia en la que expresamente buscamos algo que, según parece, ha de resultar inefable. Lo que allí encontremos habrá eludido, por lo pronto, toda crítica que pudiera plantearse desde el mundo ordinario con el que, previsiblemente, sería incomparable. Con esto niego, ciertamente, que desde la posición de Villoro pueda afirmarse que hay una identidad fundamental entre el ente dotado de un aspecto trascendente —que según hemos dicho, para nuestro comentarista (aunque no para Descartes) sería el objeto de la idea tornada confusa por obra del lenguaje— y el ente “absoluto”, objeto de la idea cabalmente intuita como clara y distinta.<sup>80</sup> Al contrario, ya que

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>78</sup> Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, VIII (AT X, 394), *apud* Villoro, p. 45.

<sup>79</sup> Así la llama Cottingham, en su comentario *ad* l. 30, [34], p. 23, en *Descartes' conversation with Burman*, trad. y ed. J. Cottingham, O.U.P., p. 93.

<sup>80</sup> Villoro parece postular esta identidad (*op. cit.*, p. 23), pero sólo lo hace apoyándose en citas a Descartes, no en un argumento explícito. Ahora bien, por el momento no examinamos la proposición de Villoro como una interpretación, sino según su validez filosófica. Por la razón que explica el texto, me parece que sería injustificado (y hasta paradójico) aceptar esa doctrina.

el éxito del análisis (o en concreto, la prueba del principio) no puede estimarse en términos graduales sino que requiere la eliminación de toda confusión, puede creerse que el análisis bien logrado traería consigo la transformación radical de las ideas según se presentan en la vida ordinaria (que por los cuatro costados resulta confusa, a juzgar por el estado general de las lenguas). Y si “lo que hay” —*v. gr.*, el ente— es el objeto de la idea, la culminación del análisis supone el paso a otro mundo, como habría de concederlo Villoro.<sup>81</sup>

Estrictamente, por cierto, no puede darse por demostrado que la idea clara y distinta resulte inefable o inconmensurable con el mundo ordinario. En efecto, por un milagro el ente podría acogerse de nuevo al lenguaje ordinario (que es el único con que podemos contar), después de haber quedado éste un instante completamente en suspenso<sup>82</sup> —aunque en ese caso, ¿no habría que temer que hubiéramos de enfrentarnos de nuevo con el escéptico?—. La inefabilidad es sólo lo que cabría esperar de la idea clara y distinta, a juzgar por la manera en que pretendemos obtenerla, si fuera lícito sujetarla a nuestra habitual manera de razonar, en lugar de ser la base sobre la que nuestro pensamiento aspira a apoyarse. En cambio, sí me parece imposible averiguar qué nos depara el análisis, o anticipar el carácter que tendrá la idea simple, mientras no la obtengamos efectivamente; en verdad, desde nuestro mundo hay que considerarla inescrutable.<sup>83</sup> Con todo, para nosotros no hay gran diferencia entre la inefabilidad y la inescrutabilidad que en rigor hay que atribuirle al cimiento en que Villoro pretende apoyar toda pretensión de validez. En cualquier caso, como diría Kant, nos faltaría aquéllo en lo que todo estriba, pues quedaremos sin “un criterio cierto, universal, y prácticamente aplicable” para evaluar estas pretensiones.<sup>84</sup>

Seguramente viene al caso puntualizar que la experiencia absoluta que propone Villoro no debe confundirse con la conocida reducción de la esfera de la certeza al

---

<sup>81</sup> “Mundo sería, en suma, el campo de apertura del ente al entendimiento” (*op. cit.*, p. 44), y “el mundo de las ideas llevadas a la claridad es el mundo de las cosas en la medida en que se abren al entendimiento” (*ibid.*, p. 27).

<sup>82</sup> De hecho, sin embargo, en un libro posterior Villoro admite que lo puramente señalado sería inefable (*Creer, saber, conocer*, p. 87 n., México, Siglo XXI, 1982).

<sup>83</sup> De aquí que en el análisis llegue a su fin la aplicación coherente del método (Villoro, *op. cit.*, p. 124). En efecto, lo que corresponda hacer al terminarse el análisis, sólo la experiencia absoluta podrá dictarlo.

<sup>84</sup> Kant, E. *Logique*, Introducción, VII, 50s (trad. de L. Guillermit, París, Vrin, 1982, p. 55).

ámbito subjetivo, al que pertenecen enunciados como el que sigue: “me parece que camino en el frío de la noche, y parece que alguien viene, pues creí oír unos pasos distintos de los míos”. Esta frase no puede (razonablemente) asimilarse a la experiencia absoluta, en primer lugar, porque su mero lenguaje evoca distinciones que la propuesta de Villoro nos pide no dar por sentadas: no se trata sólo del “yo” contra “el mundo”, sino también de “calor” contra “frío” y de “caminar” contra “nadar” o “estarse quieto”, por ejemplo.<sup>85</sup> Además, el eco de los pasos, la sorpresa interna, la oscuridad y el fresco de la noche son elementos que presumiblemente se alían y determinan en conjunto la experiencia, mientras la frase los escinde, considerándolos por separado; en suma, el caso ilustra cómo el lenguaje articulado supone apoyarse en lo que ante la experiencia concreta no es sino una serie de abstracciones. Acudir a estas abstracciones para describirla sugiere que la consideramos desintegrada, lo que violenta su unidad original. Admitir esta operación intermedia es, sin duda, perder la inmediatez de la evidencia.<sup>86</sup> De aquí que para Villoro la verdad haya de pensarse como atómica<sup>87</sup> —lo que no es sino otra forma de expresar su desconfianza ante el lenguaje, incluso al describir la esfera de “lo subjetivo”.

Si queremos abonar la propuesta de Villoro, en cambio, debe notarse que si la crítica corriente se plantea desde la esfera de la confusión, las debilidades que pretendería poner de relieve en su objeto no tienen porqué hallar sustento en el ente, que, precisamente, cae fuera de esa esfera. Dirigida eficazmente contra el fundamento determinado elegido por el Descartes convencional —al que de hecho niega la evidencia irresistible y última que (según se cree) su autor le atribuye— la crítica común, entre otras, no podría pretender, razonablemente, atingencia frente al principio, que propiamente habría de considerarse como el inescrutable paradigma de esos mismos atributos.

Sin embargo, basta con que no resulte completamente implausible una hipótesis cualquiera que dé cuerpo a la sospecha de que este acceso al principio pudiera resul-

<sup>85</sup> Como sin rodeos afirma A. J. Ayer : “el hecho es que en el lenguaje no se puede señalar un objeto sin describirlo [...] Al describir una situación no nos limitamos a “registrar” un contenido sensible; lo estamos clasificando en una u otra forma, y eso significa ir más allá de lo inmediatamente dado” (*Lenguaje, verdad y lógica*, trad. R. Resta, EUDEBA, 1965, p. 112).

<sup>86</sup> Aunque para Villoro la idea abstracta *no* presenta un ente nuevo, no advierto qué pueda asegurarnos que el ente anterior permanezca (esencialmente) intacto y no distorsionado: ¿sería lícito invocar aquí la definición de ‘abstracción’? (*Op. cit.*, pp. 36 y ss.)

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 45.

tar impracticable, para que la teoría que preconiza la experiencia absoluta, lejos de tener un apoyo evidente, se reduzca (en nuestro mundo) a meras conjeturas y buenos deseos. Por ejemplo, considérese que para servirse de la función indicadora del lenguaje en estado puro, la conciencia se vería obligada a abandonar realmente, así sea en forma provisional, todas las determinaciones que el mundo ordinario, con toda su confusión, refrenda: lenguaje, identidades personales, interlocutores, biografías... Pero si (por hipótesis) estos elementos de la vida tuvieran arraigo en un nivel subconsciente, ¿cómo hacer tabla rasa con éste?, y de lo contrario, ¿cómo no temer que la confusión se haya infiltrado de nuevo? Y entonces ¿no se habría corrompido el sustento de todas aquellas pretensiones que dependen del hallazgo del principio? Incluso si la prueba del “verdadero” principio pudiera conseguirse, no debe darse por sentado que ella esté al alcance de todos. Pero además, mientras (por ejemplo) la teoría psicológica no quede desacreditada, ha de temerse que de hecho nadie esté en condiciones de llevarla a cabo. En el mundo ordinario no puede contarse con disponer de algo más que su mera teoría, y ciertamente *no* de la experiencia absoluta en que ésta (a saber, la propuesta teórica de Villoro) habría de sustentarse. Entonces, la total inocencia epistemológica que la cabalidad de la prueba supone no puede considerarse, a su vez, sino como una problemática hipótesis.<sup>88</sup>

El primer problema que encontramos en la propuesta de Villoro es, entonces, que su manera de “responder” al escepticismo de hecho no puede exhibir y reclamar para sí, en el mundo ordinario, la evidencia que busca y preconiza.<sup>89</sup> Y sin embargo, es *aquí* y no en el otro mundo, según confiamos, donde se presenta la necesidad aguda de hallar un sustento para las pretensiones de validez. Podría carecer de importancia que la experiencia absoluta pertenezca a un universo incomparable con el nuestro si, aunque su contenido no pueda preverse “racionalmente”, la experiencia resultase, al menos, prácticamente accesible. Pero el hecho de que para alcanzar la neutralidad frente al ente parezca requerirse una experiencia inefable hace que su logro luzca, más bien, poco plausible.

---

<sup>88</sup> Cosa que, según creo, Villoro mismo admitiría con prontitud (*op. cit.*, p. 29).

<sup>89</sup> Puede objetarse que a falta del recurso al principio, la hipótesis psicológica en efecto está desacreditada, pues el escepticismo conserva su vigencia. Pero aquí la hipótesis pretende ser parte del instrumental escéptico. Cuando Villoro pide recurrir al contexto de la prueba, es de suponerse que lo hace previendo que ésta no se haya completado, o que haya una recaída en la confusión. Pues de lo contrario, ¿a qué vienen las aclaraciones? Es en este ámbito confuso donde intervendría la hipótesis.

Además, en segundo lugar, que la esfera donde según esta *teoría* habrán de manifestarse los verdaderos valores sea inescrutable, permite preguntar si después de todo, tampoco allí los hallaremos: como he señalado, es de temerse que en ella, recapturada por el lenguaje natural, el escéptico siga hostigándonos. Pero concedámosle a Villoro que en la esfera inefable el escéptico se habría desvanecido. Ello no impide que la experiencia quizá resultara insoportable. Por ejemplo, si cada (aparente) persona tuviera su propia experiencia absoluta, aun cuando conviniera en llamar a su respectivo objeto con los términos simples que adelanta Villoro, de poco serviría la idéntica base sintáctica de la nueva lengua, pues estaríamos, de todos modos, en una situación babélica.<sup>90</sup>

Considerada como teoría, pues, la propuesta de Villoro incorpora al menos dos importantes hipótesis: la accesibilidad y el valor, tanto epistémico como vital, de la esfera absoluta; de ellas depende que en conjunto parezca *efectivamente* deseable nuestro traslado a ésta. Pero en tercer lugar, esta teoría tampoco puede indicarnos cuáles serían los procedimientos apropiados para la evaluación de las hipótesis y con arreglo a los cuales tendría, por tanto, que acreditarse ante nosotros. En efecto, en el espíritu de la propuesta de Villoro (como en general, en las interpretaciones canónicas de Descartes) está prescindir de todo lo que no sea evidente. Pero los procedimientos que aquí requerimos para conformar una metodología *legítima* de la corroboración, habrían de detallarse en algún grado (pues como sabemos, puede señalarse un rango de teorías alternativas, entre las que ninguna es evidente); no obstante lo cual, los procedimientos selectos tendrían que asentarse firmemente en el principio.<sup>91</sup> Entonces, de admitirse la pregunta existente acerca de los procedimientos o criterios utilizables, presuponemos un punto en el que colocamos la teoría al borde de la contradicción abierta. Además, su respuesta sólo podría servir para indicarnos cómo violar el imperativo metodológico de acogernos, como única salvación, a la experiencia en la que la teoría *quizá* hallase sostén válido.

---

<sup>90</sup> Lo cual no es sino una variante del comentario de Pascal citado más arriba.

<sup>91</sup> Principio, la factibilidad de cuya prueba es lo que está en cuestión, en primer lugar. Quizá no esté de más observar que al expresarse en nuestro mundo, esta teoría según la cual cada idea (obtenida tras un análisis que no tenemos cómo guiar) se acredita a sí misma en una experiencia absoluta, cerrada y atómica, corre el riesgo de entenderse de manera que parezca dar legitimidad a cualquier arbitrariedad.

Resumiendo, la teoría del fundamento absoluto, forzada a buscar su apoyo en un ámbito inescrutable y oculto, en efecto se priva ante nosotros de toda fundamentación<sup>92</sup> —lo cual es, sin duda, un resultado paradójico—. En la práctica nos vemos obligados a evaluarla sin el único apoyo legítimo que puede pretender (*i.e.*, la fuente de toda validez), y nada tiene de extraño que el juicio no le sea favorable. Este juicio se confirma si nos percatamos de que lejos de indicarnos cómo captar “lo que presenta la idea tal como lo presenta”,<sup>93</sup> Villoro nos propone tirar por la borda, mediante el análisis, buena parte de lo que es manifiesto (pues si el lenguaje o “la maraña de opiniones previas” no tuviera parte entre lo que se presenta, no haría falta tomar la determinación de librarse de su influjo). Entonces, la teoría de Villoro no sólo no queda demostrada, ya que no puede demostrarse sino en un ámbito frente al cual no tenemos razones para considerarlo como una posible extensión (conceptual o práctica) del nuestro; adoptarla supone incurrir también en una incongruencia. Entretanto, si por una decisión arbitraria aceptamos la teoría, en afanosa búsqueda de una experiencia inefable le habremos cedido al escéptico todo el campo de lucha, que es nuestro mundo.

Claro está que las objeciones aducidas no prueban la falta de verdad o validez absoluta, constatable en algún otro mundo, de lo que hemos identificado como “la propuesta” de Villoro (que consiste en una experiencia más una teoría). Si acaso, lo que las objeciones sacan a relucir es la imposibilidad de aducir una justificación de la simple teoría para nuestro mundano consumo. Si no hubiera que inscribirlo ante todo entre las exégesis de la metafísica cartesiana, podría creerse que aquí Villoro nos incita a procurar algo que lejanamente evoca un arrebató místico, que se sustenta en un puro acto de fe. Pero según el marco de referencia que adopta expresamente, hay que entenderlo según la luz que vierte sobre la filosofía que estudiamos: así resulta que, por ejemplo, como señala Elia Nathán, Villoro demuestra hasta qué punto la ambición de evidencia es incompatible con el dualismo metafísico fundamental —no sólo el que admite dos (o más) sustancias, sino el que otorga carta de ciudadanía a la noción de un objeto formalmente existente—. Pero desde el punto de mira que ahora alcanzamos parece que para la mayoría de nosotros abrigar la

---

<sup>92</sup> A menos que se tenga por tal el evidente prejuicio (puesto que no se le ha discutido) de que no existe otra manera de lidiar con el escéptico.

<sup>93</sup> Vid. *supra*, nota 23 y Villoro, *op. cit.*, p. 15.

ambición de certeza significa perseguir una quimera. (Quizá en su fuero interno Villoro haya querido aclarar hasta el extremo esta teoría para saber porqué abandonarla;<sup>94</sup> la verdad del cartesianismo sería, entonces, que se trata de una posición insostenible.) Entiendo que sobre todo, esta investigación aclara lo que supone atenerse a la pretensión central de Descartes visto a la manera canónica: apelar abiertamente a una experiencia inescrutable parece la única manera de perseverar en la idea de un fundamento absolutamente evidente e irrefutable, sin caer en la simpleza de atribuirle valor universal y definitivo a una persuasión que siempre podrá denunciarse como momentánea y “subjetiva”. Pero la inescrutabilidad que a mi parecer Villoro tiene que atribuir al ente implica que *también* en esta variante, mejorada por su rigor, la idea del Descartes canónico sucumbe ante la que Cottingham llama “la crítica común”, pues simplemente carece de evidencia efectiva. Si como parece tampoco esta propuesta “cartesiana” pone a nuestro alcance la verdad filosófica, en su búsqueda nosotros podemos tornar al clásico; y si logramos imaginar una lectura distinta de la ortodoxa, nos hallaremos de vuelta en la pugna de las interpretaciones.

### El canon como exégesis

Si son éstas efectivamente las opiniones de quienes mejor han visto toda la verdad posible, y son estos hombres los que la buscan con ardor y que la aman; si tales son las doctrinas que profesan sobre la verdad, ¿cómo abordar sin desaliento los problemas filosóficos? Buscar la verdad ¿no sería ir en busca de sombras que desaparecen?

Aristóteles, *Metafísica* IV, cap. 5

*La idea y el ente...* explora concienzudamente una línea de defensa para cierto núcleo primario del cartesianismo. Pero en seguida Villoro procura acotar con precisión este núcleo, revisando para ello el conjunto de doctrinas que Descartes integra en su Filosofía Primera. El resultado de esta revisión es una serie de certeras críticas que pueden considerarse como una depuración de la teoría, mediante el expediente

<sup>94</sup> Vid. *supra*, nota 88. Además, esta perspectiva cobra plausibilidad a la luz de los puntos de vista que más tarde expresa el propio Villoro (Vid. la nota 82, *supra*).

de exigirle rigurosa congruencia con el postulado canónico central. Como ha quedado claro, la primera víctima es el concepto propiamente cartesiano del “ente formal”, al que Villoro dirige dos ataques.

Descartes le atribuye a lo que existe formalmente el subsistir como una realidad ajena e independiente de lo objetivo y su mostración, pretendiendo que entre uno y otra puede trazarse lo que llama una “distinción real”.<sup>95</sup> Hemos visto que para Villoro el argumento escéptico del sueño saca a relucir la falta de evidencia de lo que este concepto pretende denotar. Pero no es preciso comprometerse con la interpretación que da Villoro de aquel argumento o con la peculiar concepción de lo evidente como inescrutable desde nuestro mundo, para comprender que la pretensión de evidencia irrefragable, aplicada al concepto del caso, resulta inaceptable.<sup>96</sup> En efecto, ¿cómo no admitir que lejos de resultar evidente, puede cuestionarse el asumir que tenemos noticia de algo, cuyo mismo concepto hace suponer que seamos incapaces de alcanzarlo con el pensamiento?, pues ¿cómo podría acogerse a la conciencia algo que caracterizamos como básicamente ajeno a ella? Como observa Villoro, responder que la cosa formalmente existente puede ser asimilada por el entendimiento si la idea lo representa, es girar en un círculo, y antes bien, al contrario: sólo se explica atribuirle a la idea funciones de representación, si hay que admitir que el ente no se muestra, sino que el pensamiento debe referirse a una realidad formal que lo trasciende.<sup>97</sup> Pero en efecto, nada de esto es evidente por sí mismo. Regirse por el ideal de la verdad cierta supone quedarse sin base para dar a las ideas la función de representar algo (y como hemos visto, declinar la interpretación de la verdad como correspondencia, cambiándola por la presencia inmediata del ente objetivado). Para admitir objetos trascendentes que existen formalmente, como Descartes quiere, tendríamos que renunciar al ideal de evidencia. Como este es el camino que yo ensayaré en los próximos capítulos, veamos la otra crítica que el comentarista dirige a ese concepto.

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 130. En suma, la distinción real es la que puede trazarse entre dos sustancias independientes.

<sup>96</sup> De hecho, al hacerle este reproche, Villoro lo somete a la crítica usual.

<sup>97</sup> Para que la objeción tenga peso frente a Descartes, basta con que pidamos a lo evidente la autosuficiencia para constituirse en conocimiento (a salvo de la intervención de un genio maligno) (Cf. Gilson, E., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, Vrin, 4a. ed., 1975, p. 235). En otras palabras, que la idea sea extremadamente natural o persuasiva y (salvo la condición indicada) poder tenerla como seguro indicio de la verdad. Cf. Villoro, *op. cit.*, p. 159.

Villoro nota que al admitirse una esfera de entes formales surge una paradoja en el contexto donde el filósofo inserta la tesis. Pues al mismo tiempo, en efecto, Descartes parece afirmar la identidad fundamental entre el ente objetivo y el ente formal. Cita Villoro:

La idea del sol es el sol mismo existente en el entendimiento (*idea solis sit sol ipse in intellectu existens*), no formalmente, por cierto, como en el cielo, sino objetivamente; esto es, al modo como las cosas suelen existir en el entendimiento; el cual modo de existir (*essendi modus*) es, en verdad, [distinto d]el modo por el que las cosas existen fuera del entendimiento; mas no por ello es absolutamente nada.<sup>98</sup>

Por cierto que no es este un texto único, pues hay otros pasajes a los que puede darse una lectura paralela a la afirmación que aquí nos interesa. Por ejemplo, en la “Definición IV”, hacia el final de las II Respuestas, reaparece la parte que creo medular para la crítica de Villoro: “...de las mismas cosas decimos que están formalmente en los objetos de las ideas, cuando están en ellas tal como las concebimos”.<sup>99</sup>

La opinión de Villoro es que estos pasajes tienen un aspecto muy rescatable desde la postura que él mismo defiende.<sup>100</sup> Pero lo que nos interesa ahora es la postura general de Descartes. Dejando entonces aquel punto de lado, en las citas se afirma que tampoco al denotar un ente formal (o aspectos suyos) la idea se encuentra en lugar de la cosa que significa. Lo que importa sobre todo es que “en los casos en que

---

<sup>98</sup> *I Resp.*, apud Villoro, p. 23. Texto francés en AT, IX, 82.

<sup>99</sup> Descartes, AT, IX, 125.

<sup>100</sup> Si el ente en cuanto se presenta bajo una condición de apertura irrestricta es “objetivo”, podría admitirse el “ente formal”, no como independiente y realmente distinto, sino precisamente, como el mismo ente, concebido como parcialmente velado y dotado de un aspecto trascendente. Por mi parte, observo que esto niega la inescrutabilidad fundamental que he atribuido a la idea clara y distinta, pues el “otro” mundo y el nuestro vendrían a ser esencialmente el mismo; pero no veo cómo Villoro pueda sostener, *a priori*, esta tesis. Puede pensarse que directamente la adopta para obtener una teoría más plausible o agradable, pero esto no es hacerla evidente (y como hemos visto, la evidencia no es cosa de grados). Habría que ver, antes bien, si toda experiencia absoluta sanciona ese teorema. Entretanto, debe pensarse que, injustificada a ojos profanos, la tesis realmente debilita e introduce una nueva paradoja en su propuesta.

el pensamiento se refiera a algo que exista también formalmente, el objeto es la misma cosa en sí, bajo un modo de existencia diferente”.<sup>101</sup> En el vocabulario tradicional empleado por Descartes, lo que la cosa sea, aquello a lo que debe su identidad, se denomina “esencia”.<sup>102</sup> Que una idea refiera al ente formal implica, pues, hacer patente su esencia; exactamente, como vimos en el texto de las notas 98 y 99, esta esencia de la cosa parece considerarse idéntica (en latín: *ipse*) a la del ente objetivo. Parece claro que Descartes mantenga esta postura para explicar cómo alcanzamos a pensar, mediante el ente objetivo, precisamente en aquella realidad a la que la idea representa.<sup>103</sup> Pero esta identidad esencial introduce otro problema si junto con ella, como lo desea Descartes, consideramos la realidad referida como enteramente ajena e independiente de la idea, mientras afirmamos que su esencia es, en la cosa misma, realmente inseparable de la existencia.<sup>104</sup> Pues parecería que, siendo la esencia inseparable de un tipo de existencia inconfundible y contrapuesto al de la idea, es imposible que esta última la contenga. Que la idea logre capturar una esencia realmente inseparable de la cosa resulta inteligible sólo si la idea (ente objetivo) y la cosa (ente formal), después de todo, *no* se distinguen realmente; más concretamente, sólo si estuviéramos dispuestos a admitir que entre la idea y el ente formal no hay en absoluto más diferencia que entre dos maneras de pensar lo mismo, es decir, una distinción de razón, no real.<sup>105</sup> Esto aparece directamente exigido por un segundo pasaje crucial que recoge Villoro de la correspondencia cartesiana: “por esencia entendemos la cosa en cuanto objetivamente en el entendimiento”,<sup>106</sup> pues si la cosa misma es inseparable de la esencia y el concepto preciso de ésta la sitúa (a ella misma, no a un duplicado suyo) en el entendimiento, es forzoso que, en realidad, también la cosa formal se traslade al ámbito del pensamiento. Así pues, la solución que nuestro intérprete propone a la paradoja planteada por estos textos cartesianos, consiste en admitir que “la esfera de la existencia objetiva y la de la existencia for-

---

<sup>101</sup> Villoro, *op. cit.*, p. 23.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 136-137.

<sup>104</sup> Villoro, *op. cit.*, p. 133. Cf. *Descartes' conversation with Burman*, AT, V, 164, ed. Cottingham, Oxford, Clarendon Press, 1976, [36], p. 24. *Apud* Villoro, p. 24.

<sup>105</sup> Villoro, *op. cit.*, pp. 25 y ss., 60, 107.

<sup>106</sup> Descartes, C. a X., 1645 ó 1646, AT, IV, 350, 19. *Apud* Villoro, p. 24.

mal no constituyen [...] dos regiones de entes que se excluyen, sino dos aspectos de la existencia de los mismos entes”,<sup>107</sup> entre los que no hay más que una distinción de razón. Llevado de su inclinación por una metafísica dualista, nos dice Villoro, Descartes habría sucumbido en esto frente a la opinión común.<sup>108</sup>

Es claro que aquí no acaban los errores del filósofo, pues como con acierto señala Villoro, las teorías sobre la “realidad objetiva” de la idea,<sup>109</sup> la teoría de la sustancia<sup>110</sup> y, desde luego, el dualismo metafísico (junto con la teoría tradicional de la verdad y la que atribuye a la idea funciones de representación<sup>111</sup>), dependen de la teoría que discutimos y por tanto, quedan afectadas por su mal fundamental. Se comprende entonces que la depuración emprendida por Villoro significa una drástica amputación de la metafísica cartesiana: no en vano había señalado Villoro a la existencia formal como el último prejuicio.<sup>112</sup>

Sin embargo, a condición de apartarnos de los cuadros de la interpretación canónica, puede presentarse una defensa del clásico frente a estos cargos, como veremos a continuación. Ante todo, debe concederse la razón al intérprete en cuanto a que verbalmente, al menos, existe una contradicción en Descartes. Pero pienso que los textos implicados merecen dividirse en dos grupos: por un lado, la carta referida en la nota 106, que a juzgar por las pesquisas de Villoro parece ser un pasaje único, donde pudiera traslucirse un apresuramiento en la expresión, muy comprensible dada la índole del documento de donde ha sido extraído. Propongo descartarla.<sup>113</sup> Deben considerarse con detenimiento, en cambio, los textos del tipo citado en las notas 98 y 99, que por su mera reiteratividad, además de haberse publicado en vida de Des-

---

<sup>107</sup> Villoro, *op. cit.*, p. 123.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>109</sup> Pues en cuanto tiene realidad objetiva, la idea pertenece a un ente diferente de la cosa (y por tanto, tanto él como la cosa, formalmente existentes), al tiempo que en ella aparece la esencia de la cosa (*op. cit.*, p. 133).

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>111</sup> Que hemos visto ya, y que en Descartes se apoya concretamente en la anterior (*ibid.*, p. 132).

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>113</sup> No pienso que sea posible despreciar el conjunto de la correspondencia cartesiana. Sólo considero que una carta aislada no debe esgrimirse como prueba de que las teorías que exponen los textos publicados son irremediabilmente inconsistentes. Me parece tan obvio que la caracterización de la esencia como “la cosa en cuanto es en el entendimiento” contradice la creencia cartesiana (profesadamente racional) de que tenemos una idea de Dios y de que Él tiene una esencia que no puede perder, que creo totalmente imposible que Descartes sostuviera la validez general de aquella doctrina.

cartes, resultan insoslayables como obstáculos para la defensa; éstos son los únicos que admitiré en abono de la crítica de Villoro. A partir de esta restricción textual parecen abrirse dos vías independientes e igualmente practicables para desarrollar una defensa cartesiana frente al crítico.

1. Como es sabido, al explicar su metafísica Descartes se sirvió de un conjunto de nociones desarrolladas por la escolástica tardía (Suárez), básicamente a partir de la obra de Santo Tomás.<sup>114</sup> Por otro lado, Villoro denuncia una supuesta incompatibilidad entre la teoría cartesiana de la esencia y la postulación de entes dotados de una existencia formal, realmente distinta de la existencia objetiva. Pero en una palabra, es plausible de suyo que Descartes haya usado el término “esencia” en un sentido estrechamente ligado, si no es que idéntico al tomista.<sup>115</sup> Ahora bien, para Santo Tomás la esencia, aun siendo precisamente “aquéllo por lo cual una cosa es lo que es”,<sup>116</sup> como anota Villoro, es asimismo un universal: “por su esencia una cosa se conoce y se ordena dentro de un género y una especie”.<sup>117</sup>

Dejando a un lado otras posiciones que parecen irrelevantes para la interpretación de Descartes, la relación entre los conceptos universales y las cosas se explicó en la escolástica de tres maneras básicas:

- Realismo extremo o ultrarrealismo: afirma que nuestros conceptos genéricos y específicos corresponden a una realidad que existe extramentalmente en tanto que universal.<sup>118</sup>

---

<sup>114</sup> Sobre la filiación Suárez-Santo Tomás, véase Copleston, F., *Historia de la Filosofía*, vol. III, trad. J. García Barrón, Barcelona, Ariel, 1971, especialmente. pp. 340 y ss.

<sup>115</sup> De hecho, en el prolijo y casi laberíntico Libro I de su obra *Sur la théologie blanche de Descartes* (París, PUF, 1981 esp. los núms. 2, 3, 6 y 7), Marion muestra cómo las distancias que toma Descartes frente a sus maestros jesuitas en cuestiones de ontología, significan un regreso a posiciones más cercanas aún a las de Santo Tomás que las del propio Suárez. Téngase en mente, para lo que sigue, que Marion no detecta ningún elemento de crítica nominalista en las posiciones sostenidas por Descartes frente a “la Escuela”.

<sup>116</sup> Tomás de Aquino, *El ser y la esencia*, trad. C. I. González, México, Tradición, 1974, p. 25.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>118</sup> Copleston, *op. cit.*, vol. II, pp. 160, 164; Farges, A. y D. Barbedette, *Cours de philosophie scolastique d'après la pensée d'Aristote et de Saint Thomas*, 2 vols., París, Berche et Tralin, 1905, tomo I, p. 164. La versión más notoria de esta tesis, llamada “platonismo”, afirma que los universales son esta realidad, en cuanto subsiste separada de los particulares, aunque éstos participan en ella.

- Conceptualismo: afirma que los universales están en el espíritu y pero no en las cosas.<sup>119</sup>
- Realismo moderado o intelectualismo: es la posición de Santo Tomás, y trata de representar un justo medio entre las dos anteriores.

Procurando conciliar los extremos, la última posición sostiene que *a*) aquello que se concibe en las ideas genéricas y específicas efectivamente está en las cosas y las ideas poseen, pues, referencia objetiva, si bien *b*) los universales no son cosas subsistentes y sólo existen en los singulares. Los universales no están en las cosas individuales tal como son concebidos, es decir, en tanto que universales. Si bien puede hablarse de un universal en la cosa (*universale in re*), se trata de la esencia individual concreta, que resulta semejante entre los distintos miembros de la especie; sin embargo, en este plano la esencia no es numéricamente la misma, puesto que en cada uno de los individuos está “contraída” por la materia, que es principio de individuación, en distintas proporciones. El *universale in re* no expresa positivamente, pues, que algo sea común a distintas cosas, sino la naturaleza de una de ellas.<sup>120</sup> Ahora bien, ese universal no es distinto del que el intelecto recoge de las cosas (*post rem*), no obstante que éste último viene siendo uno y el mismo en el nivel de la especie; esto es así porque para Santo Tomás el *universale post rem* no es sino el propio *universale in re*, precisamente en tanto que abstraído de (y por tanto, indeterminado por) la materia, que es aquello que lo hace presentarse en forma múltiple y diversa —si bien siempre dentro de los límites de la analogía o semejanza que se da entre los individuos concretos de la misma especie.<sup>121</sup> El *universale post rem* se presenta en el entendimiento (que es un particular) separado de toda propiedad o condición individual y por tanto, explícita y positivamente en tanto que universal; pero este “ser de razón”, según vemos, tiene un fundamento en la realidad. Con Santo Tomás puede decirse, en suma, que la esencia “tiene un doble ser: uno en los seres singulares, otro en el entendimiento”.<sup>122</sup> Bajo esta luz pueden considerarse los pronunciamientos

---

<sup>119</sup> Farges y Barbedette, *op. cit.*, p. 163.

<sup>120</sup> Cf. Copleston, *op. cit.*, vol. II, pp. 172-176; Farges y Barbedette, *op. cit.*, p. 165; Gilson, É., *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, París, Vrin, 1976, p. 89.

<sup>121</sup> Cf. Gilson, *op. cit.*; Farges y Barbedette, *op. cit.*, pp. 165, 168.

<sup>122</sup> Tomás de Aquino, *op. cit.*, pp. 51-53 y 55. Santo Tomás se refiere a la *quiddidad*, que es uno de los aspectos de la esencia.

metafísicos de Descartes y particularmente sus escasas referencias a los universales, como cuando en la Parte I de los *Principios*, escribe:

Así mismo el número que consideramos en general y *sin hacer reflexión sobre ninguna cosa creada*, no es nada fuera de nuestro pensamiento, así como tampoco todas esas otras ideas generales que en la Escuela se comprenden bajo la denominación de universales.<sup>123</sup>

Si hubiera que hacer caso omiso de la cláusula subrayada, Descartes estaría suscribiendo claramente en este pasaje la teoría conceptualista, al atribuir a los universales una naturaleza puramente noética; sin embargo, su presencia en el texto condiciona este resultado a un paso previo: la sustracción expresa del ente formal.<sup>124</sup> Así, el universal abstracto y aislado de la existencia formal concreta es el que se declara incapaz de subsistir por sí, fuera del pensamiento. Ciertamente es que nada se declara abiertamente sobre la presencia o la ausencia de un universal en la cosa (*in re*), pero basta que una respuesta positiva sea compatible con el texto para dejar abierto un escape frente a la crítica de Villoro, como enseguida explico. Por lo pronto, veamos en el claro propósito negativo del pasaje una declaración sumaria de antiplatonismo, quizá contra toda forma de realismo extremo. Ahora bien, si Descartes fuese un realista moderado, no hay dificultad en admitir que para él la esencia sea la misma, sin dejar de estar presente tanto en la cosa formal A, como en el ente objetivo “. Y claro está que prescindiendo de A respecto de “ podemos decir que no existe más que en el pensamiento.

Entonces puede aceptarse que la esencia de la cosa real se haga presente en la idea, junto con la condición de que “ y A sean realmente distintos,<sup>125</sup> incluso si en A la esencia no puede separarse realmente de la existencia. El punto es que la esencia

---

<sup>123</sup> Descartes, *Principios*, I, 58, (AT, IXb, 50.) Itálicas mías.

<sup>124</sup> Desafortunadamente tampoco ésta puede ofrecerse como la única lectura posible, dado que la conjunción “en general y sin hacer reflexión” podría tener la intención de reformular en términos equivalentes la cláusula que inmediatamente le precede. De hecho, es así como Alquié interpreta a Descartes. (*L'Oeuvre philosophique de Descartes*, ed. cit., tomo III, p. 126, nota 1). Pero como expongo, esta lectura dista de ser segura (y a la luz del argumento de Villoro, resulta muy desfavorable a Descartes).

<sup>125</sup> Es decir, pudiendo darse el uno sin que el otro exista, y sin que deba reducirse la diferencia entre ellos a distintos modos de concebir algo, como exige Villoro. Cf. Farges y Barbedette, *op. cit.*, pp. 277-278.

no necesita ser escindida y arrancada de la cosa formal para acogerse a un ámbito al que la cosa es refractaria: justamente decimos que la esencia es universal porque pueden compartirla múltiples individuos, *i.e.*, porque como en el tomismo,<sup>126</sup> para Descartes la esencia pudiera hacerse presente en ambos planos.<sup>127</sup> A mi parecer, con esto se desvanece por completo el fundamento de la acusación de inconsistencia planteada por Villoro. Sólo podrá reprocharse a Descartes la falta de evidencia de esta teoría.

2. Si por alguna razón imprevista por mí fracasara esta escapatoria, el defensor de Descartes siempre podría recurrir a la “argucia” de pedir clemencia frente al pecado venial de una contradicción que es meramente verbal.<sup>128</sup> A la inversa de la estrategia defensiva anterior, aquí el camino sería negar que sea apropiado interpretar las palabras ‘el mismo objeto’ en el sentido de una igualdad estricta, en los pasajes del tipo de las citas 98 y 99. No parece completamente seguro *a priori* negarle espacio a la conjetura de que la esencia pensada en el ente objetivo quizá no deba identificarse a plenitud con la esencia de la cosa real. ¿Sería imposible atribuirle a la expresión del caso, en lugar de la igualdad estricta, un sentido más laxo —o la intención de referir a otra relación análoga, sea transitiva (digamos, de equivalencia) o intransitiva, como la de semejanza—? De seguro, al admitirse así desde el inicio que las respectivas esencias, aun estando relacionadas entre sí puedan ser diferentes, ello permitiría preservar para Descartes la distinción real entre el ente objetivo y la cosa formal.

Una primera esperanza la abre la probidad del propio Villoro, quien incluye en su texto el término técnico, al parecer de origen cartesiano, “*essentia existens*”, que refiere a la esencia sólo en cuanto existe en la cosa (*in re*)<sup>129</sup> —lo que parece del todo

<sup>126</sup> Sto. Tomás, *op. cit.*, pp. 55-57.

<sup>127</sup> Sin embargo es cierto, naturalmente, que si bien el vínculo entre la esencia y la existencia formal no necesitaría entonces disolverse en la cosa (como lo pide expresamente el filósofo) para que aquélla sea concebida, la esencia sí queda separada de la existencia formal en la idea, donde solamente tiene presencia objetiva. Pero esto último jamás lo negó Descartes. Lo que él rechaza es que una cosa pueda subsistir al perder su esencia; así, “lo que constituye la naturaleza de una cosa está siempre en ella, mientras ella existe; de modo que me sería más fácil creer que el alma dejaría de existir cuando se dice que ella deja de pensar, que concebir que ella fuera sin pensamiento” (Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, Alquié, V. II, p. 909).

<sup>128</sup> Esta contradicción verbal es distinta de la que propuse resolver descartando la carta referida en la cita 106.

<sup>129</sup> Villoro, *op. cit.*, pp. 24 y 25.

inútil si no hubiera tenido Descartes la intención de evitar confundirla con la esencia pensada; además, Villoro reporta un pasaje cartesiano donde, no ya de la cosa real, sino precisamente de su esencia, se dice expresamente que está representada en la idea.<sup>130</sup> De nuevo, que en la idea no esté contenida la propia esencia de la cosa, como podría haberlo escrito Descartes (pero no lo hizo, a juzgar por una declaración de Villoro allí mismo), o que en ella no se dé su mostración directa sino su representación, resulta comprensible si pensamos que Descartes no se proponía identificar a plenitud la esencia objetiva con la *essentia existens*. A decir verdad, la necesidad de distinguir de algún modo entre la esencia objetiva y la esencia existente queda confirmada por Descartes cuando escribe: "...todo lo que concebimos como incluido en los objetos de las ideas, todo ello está objetivamente, o por representación, en las ideas mismas".<sup>131</sup> Como expresamente se afirma que esta regla carece de excepciones, es claro que la distinción debe aplicarse también a las propiedades que conforman la esencia y así, la crítica de Villoro no podría generarse.<sup>132</sup>

Admito, pues, que hay contradicciones entre los distintos textos que se han aducido. Pero quizá la frecuencia misma con que se repiten las expresiones implicadas nos haga pensar que Descartes usaba algunos de sus términos en forma voluntaria, o al menos, conscientemente imprecisa; en ello podría verse cierto desdén suyo por ocuparse en el tratamiento minuciosamente bizantino de problemas de ontología, al uso escolástico, sin haberse explorado todavía convenientemente la pregunta de bajo qué principios pueden zanjarse cuestiones tan excelsas.<sup>133</sup> Me pregunto si al hablar de "lo mismo", sencillamente Descartes no formularía la reserva mental: "(en lo que cabe)".

Esbozaré una explicación, para terminar esta parte de mi defensa, de cómo pudo generarse el malentendido: típicamente, digamos, Descartes piensa que la "excelen-

---

<sup>130</sup> Descartes, *V Resp.*, AT, VII, 371, 12. *Apud* Villoro, p. 24.

<sup>131</sup> Descartes, *II Resp.* AT IX, 124.

<sup>132</sup> En la medida en que en la solución 1 tampoco existe una estricta identidad *numérica* entre la esencia *post rem* y la misma esencia tal como se presenta en los individuos, en cierto grado habría que aplicar lo que aquí digo a la solución anterior —a menos que diferenciamos, como el tomismo, dos nociones de "identidad".

<sup>133</sup> Quizá Descartes pensara, como creo lo hace Villoro (y con él, yo mismo), que quien hubiese entendido su teoría sobre la naturaleza y las condiciones del conocimiento, no erraría tan fácilmente al interpretar sus pronunciamientos metafísicos. La cuestión es cuál sea la interpretación más apropiada de aquella teoría.

cia” del ente “formal” es, en verdad, eminente; es decir, que la realidad externa a la conciencia —una vez validada, en las *Meditaciones*, la referencia objetiva de este concepto a través de Dios (con lo que Dios se convierte en la matriz de su significado)<sup>134</sup> — resulta superior a la idea, en todos sus aspectos, cuando la idea refiere a ella.<sup>135</sup> Pero es importante distinguir entre Dios (ente necesario) y los demás entes, y de allí la distinción entre realidades solamente formales y la notoriamente eminente... La relación de estas realidades con las ideas la expresa Descartes toscamente, con la dicotomía: “igual o mayor que”, cuando en rigor (conjeturo) habría sido más preciso distinguir entre algo así como “finita o infinitamente mayor que”.<sup>136</sup> En todo caso, la igualdad estricta (numérica) de las esencias bien podría no haberse postulado seriamente, tampoco para el caso de los entes meramente formales.

Dado que en esta última estrategia de defensa coincido con Villoro en admitir una contradicción en Descartes, conviene preguntarse ahora si es preferible reconocer una mera imprecisión, aunque reiterada, de los textos, o confesar que el filósofo quedó, y muy a su pesar desde luego, atrapado en una espesa red de contradicciones profundas —pero paradójicamente, apenas veladas—. No hace falta decir que previsiblemente, cualquier opción que elijamos nos obligará, como exégetas, a privilegiar ciertos textos y a rechazar o imponer matices a algunos otros, en función de nuestra ignorancia y como respuesta a las lagunas y discordancias internas del *corpus*. Pero me parece claro que, dicho a grandes rasgos, la propuesta que hagamos deberá evaluarse tomando en cuenta tanto la naturalidad de cada lectura, como los méritos filosóficos de las teorías que a cada una de ellas corresponde presentar. Ahora bien, Villoro anuncia que la repulsa al concepto de la existencia formal trae consigo el derrumbe de una buena serie de teorías. Debe añadirse que con el rechazo

---

<sup>134</sup> Villoro virtualmente prescinde de este dato para su interpretación porque en el fondo lo que a él le interesa es seguir la vía cartesiana en busca de la Verdad filosófica, hallándose al mismo tiempo persuadido de la ineffectividad de las pruebas de Dios que suministra el filósofo. Aquí solamente intento mejorar la interpretación de Descartes, por lo que sí estoy dispuesto a tomar en cuenta la función de estas “pruebas” en el sistema.

<sup>135</sup> AT IX, cf. pp. 82, 124.

<sup>136</sup> Lo que más importa aquí es que, como vemos, para hacer comprensible la relación de referencia a Descartes no le habría resultado imprescindible apoyarse en la identidad cabal de la esencia pensada y la *essentia existens* (siendo permisible que ellas difieran por su “excelencia”). La ineptitud de alguna de las fórmulas empleadas no sería entonces indicio de una inconsistencia intrínseca al sistema.

de la función representativa de la idea, que figura en ese índice, desechemos la teoría cartesiana de la falsedad y el error. Pues como observa Villoro, en la línea principal adoptada por Descartes, la falsedad del juicio supone que pueda darse el ocultamiento del ente por la idea<sup>137</sup> (no por el mero lenguaje, como prefiere Villoro), cosa que sólo es posible si la idea representa al ente, difiriendo de él pero —por ello mismo— pudiendo suplantarlo.<sup>138</sup> El rechazo a la idea representativa trae consigo el de las “naturalezas negativas” o “privaciones”, así como el de la “falsedad material” (conceptos que están estrechamente emparentados), en razón de que “lo que no existe no puede hacerse presente”,<sup>139</sup> y en este hacerse presente del ente estriba el conocimiento. En suma, si aceptamos (como supondré) el análisis de Villoro que establece los vínculos entre estas teorías, la cadena de críticas se justifica por el rechazo a la idea representativa, y ésta a su vez, por el rechazo de la existencia formal.<sup>140</sup> Ahora bien, me parece claro que este concepto, en sí mismo, efectivamente carece de evidencia —y en consecuencia, que la interpretación canónica no tiene manera de concederle legitimidad.

Pero con este cúmulo de reproches, que razonablemente exigen la oblación masiva de la metafísica cartesiana al ideal de una evidencia definitiva, no podemos dar por concluido el ametrallamiento del clásico. Todavía debe añadirse una crítica frecuentemente implícita y a veces involuntaria, aunque no por ello deja de desprenderse del núcleo de la interpretación canónica. Hemos visto que el cartesianismo que defiende Villoro también sería víctima suya. Se trata de la idea de que Descartes se conduce como un ecléctico metodológico en su práctica científica al acudir a hipótesis y analogías, y en cuanto persigue de hecho valores tales como la capacidad explicativa, vil sucedáneo de la evidencia estricta —cuando es éste el único índice de legitimidad que en absoluto tiene cabida en su epistemología—. Aquí la repulsa a Descartes resulta más descarada, pues la incongruencia que se le achaca no puede explicarse tan fácilmente por un plausible y vulgar prejuicio metafísico o religioso (p. ej., en favor del dualismo, como hace Villoro al presentar sus críticas anterior-

---

<sup>137</sup> Villoro, *op. cit.*, p. 143.

<sup>138</sup> *Ibid.*, pp. 141-143.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>140</sup> Purificar al cartesianismo de estos dos conceptos es el medio principal por el que Villoro espera cumplir su objetivo central (*op. cit.*, pp. 9-10).

res).<sup>141</sup> Para dar cuenta del cambio en la actitud cartesiana suele apelarse primero al talante “racionalista”, que se ilustra por la inclinación a reconocer *a priori* oscuros privilegios a la inferencia geométrica. Pero la generosidad de los comentaristas suele conceder luego que el sentido común del clásico tenía vigor suficiente para superar este encandilamiento y forzarlo a acatar la evidente imposibilidad de extender las pretensiones matemáticas a la solución de los problemas empíricos. Es así como en el ámbito de “la experiencia” Descartes (afortunadamente) abandona su propia epistemología, para proceder como cualquier hombre de la calle.<sup>142</sup> En suma, colegimos que nada justifica su engreimiento filosófico, ni hay un procedimiento único que explique la publicación de la *Geometría* y la *Dióptrica* bajo el denominador común del *Discurso del Método* (como p. ej., tampoco existe vínculo interno entre las partes IV y VI del mismo *Discurso*). Yo creo que a no ser por la patente dificultad de hallar estos nexos concretos, la interpretación que suscita estas acusaciones nos parecería enteramente ridícula. Estos reproches tienen una base doblemente paradójica, pues además de suponerse que el mismo Descartes que renueva los procedimientos matemáticos, haya sido incapaz de aplicar o de cobrar conciencia de la naturaleza de su propio método en lo tocante a la filosofía, al mismo tiempo, esto se afirma en nombre de una lectura que (a juzgar por la manera en que procede Villoro)<sup>143</sup> privile-

---

<sup>141</sup> La mejor explicación que conozco de este desencuentro del filósofo consigo mismo la proporciona Elia Nathán, para quien Descartes abrigaba dos proyectos (a su juicio) incompatibles: el de obtener un conocimiento absoluto, indispensable para resistir al escéptico, y el de desarrollar una ciencia orientada pragmáticamente, capaz de proporcionarnos un buen grado de control sobre la Naturaleza. Para esto último no sólo resulta irrelevante en su opinión el que contemos o no con una adecuada fundamentación metafísica, sino que nos vemos obligados a seleccionar nuestras teorías principalmente en función de la experimentación y la evidencia empírica disponible, como método de prueba. Pero dado que en efecto es lógicamente posible que en el futuro dispongamos de datos empíricos que refuten las teorías que en un momento anterior se hayan visto favorecidas por ellos, este proyecto nos impide acceder a algo más que una “certeza moral”, y resulta incompatible con el primero. (*El programa de fundamentación de la ciencia en René Descartes*, México, IIF (UNAM), 1976, esp. pp. 44-47, 56-62. En el tercer capítulo intentaré refutar este juicio.

<sup>142</sup> Así por ejemplo y con elocuencia, Crombie en su “Descartes”, en Boyer, C., Clagett, M. *et al.*, *Dictionary of scientific biography*, tomos 3 y 4, Nueva York, Scribner’s, 1980, p. 53. Jules Vuillemin, más suave, se limita a considerarla distinta de la estrategia matemática (*Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, PUF, 1987, p. 157). Alquíé es de la misma opinión (*op. cit.*, vol. I, p. 564).

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 13.

---

gia los “escritos metódicos” del clásico, a saber: las *Reglas para la dirección del espíritu* y el *Discurso del Método*.

En segundo lugar, si nos preguntamos por los valores intrínsecos del pecio rescatable de este naufragio (y por la ambición de cuyo rescate hemos hundido el barco), hemos visto que el núcleo de la interpretación canónica nos plantea el dilema de considerarlo: como una torpeza dogmática o como una hipótesis con varios ángulos arbitrarios y de la que señaladamente, es imposible dar acreditación pública alguna. A mí me parece que así considerada, la filosofía del clásico (casi) carece de relevancia. Nuestro apego a la interpretación canónica implica leer en Descartes una especie de compendio de “lo que no se debe hacer” en filosofía; de hecho, dada la prevalencia de la interpretación canónica, su mención en los manuales sólo se explica por la utilidad que tiene como referencia en cuanto diáfana suma de antivalores —beneficio cuya pérdida, a no dudarlo, habrá de provocar cierto desconsuelo—, aparte de otros motivos piadosos, como lo es su excelente reputación de literato hipócrita e ilustre misántropo aunque por lo visto, no tan mediocre autor *científico*.

Así, en estas condiciones uno no puede dejar de sentirse inclinado a ensayar cualquier tipo de interpretación que suponga el abandono del núcleo canónico. Casi podemos asegurar *a priori* que esta simple maniobra colocará a la nueva interpretación en ventaja, con tal de ejecutarse con un mínimo de plausibilidad en el plano de la compatibilidad con el texto. Por mi parte, creo que valdría la pena explorar este camino: mi intuición de fondo es que Descartes no podía estar *tan* equivocado.