

## ONTOLOGIA Y LINGUISTICA CARTESIANA

Víctor Samuel Rivera

---

Este texto se propone abordar la cuestión del lenguaje en Descartes. Lo hace integrándolo a la problemática ontoepistemológica de las *Meditationes*, revelando una profunda relación entre el esclarecimiento de los usos lingüísticos y la actividad filosófica. De otra parte, tiene el interés de reconstruir un ocasional proyecto cartesiano de "gramática" (1629) en función de las teorías de Descartes sobre los procesos mentales expuestas en las *Regulae...* y las *Notae in programma Quoddam*. En esta última parte, se pretende aproximar la "lingüística cartesiana" al interés contemporáneo por la historia de la teoría del lenguaje.

["Ontology and Cartesian Linguistics"]. This paper approaches the question of language in Descartes. It does so by relating it to the onto-epistemological framework of the *Meditations*, revealing thus a kinship between the analysis of linguistic uses and philosophical activity. On the other hand, it wishes to reconstruct an occasional Cartesian project of "grammar" (1629) starting from Descartes' theories on mental processes such as expounded in the *Regulae...* and the *Notae in programma Quoddam*. An approach to "Cartesian linguistics" from the point of view of a contemporary interest for the history of language theory is here intended. (Transl. by R. Rizo-Patrón)

---



El *corpus* cartesiano carece de un discurso específico en relación al problema del lenguaje. Una constatación como ésta, sin embargo, no es un obstáculo para emprender un estudio histórico sobre el asunto, pues el *corpus* mismo ofrece una variedad de textos que mencionan el tema dentro de la argumentación filosófica. De otra parte, el tratamiento de la cuestión del lenguaje se vuelve una empresa sugestiva cuando se advierte que estos textos, aunque marginales, pueden contribuir a replantear la historia de nuestros propios problemas. Un caso de esto último se expresa en el propósito del fundador de la gramática generativa, Noam Chomsky, de rastrear en Descartes un antecedente remoto a su propia teoría acerca de la gramática<sup>1</sup>.

Chomsky, en su *Lingüística cartesiana*, enfoca su relación con el racionalismo de Descartes exponiendo un grupo de textos en los cuales el problema del lenguaje se presenta vinculado con el tópico cartesiano del dualismo de sustancias. En todos los textos que Chomsky selecciona, la cuestión está relacionada con el problema del reconocimiento de “otras mentes”<sup>2</sup>, uno de cuyos criterios es el uso del lenguaje como una facultad distintiva de la mente humana. Chomsky tiene el propósito expositivo de vincular esta facultad “mental” con sus propias ideas sobre el carácter generativo que atribuye a su interpretación de los fenómenos lingüísticos. Al abordar el lenguaje como un criterio de identificación de “mentes” dentro de “cuerpos”,

- 
1. Cfr. CHOMSKY, Noam; *Lingüística cartesiana*. Madrid: Gredos, 1978, cap. I. También KATZ, Jerrold; *La estructura subyacente del lenguaje y su valor filosófico*. Madrid: Alianza, 1975. pp. 117 y ss.
  2. Chomsky analiza la parte quinta del *Discours de la Méthode* (AT VI pp. 56-58), la *carta a Morus del 4 de febrero de 1649* (AT V pp. 267 y ss.) y la *carta al Marqués de Newcastle del 23 de noviembre de 1646* (AT IV pp. 373 y ss.).

lo que hace Chomsky es privilegiar el tratamiento de una cuestión aparentemente marginal en los textos de Descartes a partir de lo que resulta ser una tradición hermenéutica sobre la ontología del autor: supone que el aspecto determinante de la ontología cartesiana es el dualismo<sup>3</sup>. Nuestro trabajo pretende recuperar este interés contemporáneo por la teoría de la “gramática” insertándolo dentro del horizonte más amplio de las prescripciones ontológicas cartesianas que se desprenden de su teoría sobre los procesos mentales, la del *Methodus* y la *Mathesis Universalis*. El tópico desde el cual enfocaremos el problema del lenguaje no es, pues, el del dualismo de sustancias, sino el de la teoría epistémica cartesiana; esto último nos obliga a una selección de textos alternativa a la de Chomsky: elegiremos la *carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629*, cuyo objeto de discurso es, precisamente, la noción de una “gramática universal”.

### I. ONTOLOGIA EPISTEMICA Y LENGUAJE

Algunos comentaristas sostienen que el lenguaje carece de interés filosófico para Descartes<sup>4</sup>. El hecho es que, en efecto, el lenguaje no es un problema cuya exposición le demandara a nuestro autor un discurso específico al respecto como sí, por ejemplo, la idea de un método universal para la ciencia o el dualismo de sustancias<sup>5</sup>. Es por esta razón que intentaremos mostrar en la líneas que siguen que el lenguaje está al inicio y en la base de la reflexión cartesiana de las mismas *Meditaciones de prima Philosophia* y en un sentido muy diferente al de un criterio distintivo de “otras mentes”.

- 
3. Cfr., por ejemplo, GILSON, Etienne; *Étude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1951, pp. 18-19: “...les *Méditations* sont orientées tout entières vers cette double conclusion: l’âme n’est que pensée; le corps n’est qu’étendue... Descartes s’achemine vers cette thèse fondamentale que résume le titre de la *Meditatio Sexta*: la distinction réelle entre l’âme et le corps de l’homme. Tel est, en effet, le fondement métaphysique par excellence de cette vraie science que Descartes veut faire accepter...” Desde este enfoque, A. Robinet ha tocado el problema del lenguaje haciendo una selección de textos semejantes a la de Chomsky. Cfr. ROBINET, André; *El pensamiento europeo de Descartes a Kant*. México: FCE, 1984, pp. 4 y ss.
  4. “Sorprende que, en filósofos como Descartes... el lenguaje no tuviera interés filosófico alguno...”. Cfr. LLEDO, Emilio; *Filosofía y lenguaje*. Barcelona: Ariel, 1983, p. 51. También CASSIRER, Ernst; *La filosofía de las formas simbólicas*. México: FCE, 1974, t. I p. 75; ROBINET; *Le langage à l’âge classique*. Paris: Klincksieck, 1978, 294 pp.
  5. Esto se colige, sin más, por los títulos y subtítulos de sus obras, como las *Regulae ad Directionem Ingenii* o las *Meditationes de Prima Philosophia* (cfr. AT VII P).

## 1. Filosofía primera y epistemología

No es evidente que las *Meditationes* definan un contexto donde el lenguaje sea algo más que un elemento marginal en la argumentación. Para mostrar que es posible hacer una interpretación distinta, habría que pensar primero qué era lo que hacía significativa esta “filosofía primera”. En tanto que “primera”, esta filosofía se hace la pregunta por lo que hay en sentido eminente: se pregunta por lo ‘real’. Y lo hace en términos tales como ‘¿cuál es el fundamento de lo que hay?’ o, en la metáfora ingenieril, ‘¿qué soporta lo real?’ (y, de esta manera, lo define como tal)<sup>6</sup>. El asunto es qué está a la base de lo que se considera “real” y lo define, cuál es el rasgo distintivo o el criterio para distinguir lo que es real en sentido eminente de lo que no lo es. La idea central de este planteamiento de la cuestión es que lo “real” debe estar sostenido de modo “firme”<sup>7</sup>. La metáfora ingenieril reposa en la figura del edificio inseguro por poco firme y, por ello, bajo amenaza de derrumbe<sup>8</sup>.

Lo que Descartes cree bajo la metáfora del edificio es que no podemos estar seguros respecto de lo que se conoce (y no, por ejemplo, de lo que se cree o se ama). La cuestión es que por “fundamentos poco firmes” Descartes entiende también “dudosos” y por esta expresión, algo así como “eventualmente falsos”<sup>9</sup>. Lo que es poco firme es tal porque uno puede dudar de ello, porque, en suma, “lo que es dudoso (siempre) puede ser totalmente falso”<sup>10</sup>. De esta manera, lo que la “filosofía primera” alcanza a tener de “primera” desplaza el sentido de lo que es real en sentido eminente a aquello de lo que no se puede dudar o, en otros términos, a lo que es en tanto es necesariamente verdadero. El objeto último del discurso cartesiano es lo “indudable”<sup>11</sup>.

---

6. Cfr. la *carta a Mersenne del 14 de agosto de 1649* y la del *22 de junio de 1637*, AT I pp. 305 y 392. También *Meditationes...* AT VII p. 16 l. 11-12. La “metáfora ingenieril”: *Discours de la Méthode*, AT VI p. 13 y ss, p. 14 l. 1-6.

7. Cfr. *Meditationes...* AT VII p. 24 l. 9-10.

8. *Ibid.* AT VII p. 18.

9. “...reicimus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognitis, et de quibus dubitari non potest, statuimus esse credendum”. *Regula II*, AT X p. 362 l. 13-16.

10. “Potest contingere ut quod non agnoscimus esse summe certum quantumvis probabile appareat, sit plane falsum”. *Responsiones ad Quintas Obiectiones*. AT VII p. 548 l. 19-21.

11. Cfr. *Discours...*, AT VI p. 18; *Meditationes...* AT VII p. 24 l. 20-21; *Principes de Philosophie (Préface)*. Sobre la “indubitabilidad”, cfr. RORTY, Richard; *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1983. pp. 15, 58.

El criterio distintivo para definir qué pertenece al ámbito de lo que hay, al reposar en lo “indudable”, hace que la pregunta ontológica deba responderse en términos de incontrovertible seguridad respecto de lo que se conoce. De esta manera, el problema de la “filosofía primera” no se plantea como “si es real esto y no lo otro” sino preguntando primero “cómo sé yo cuándo hay esto y no lo otro”. Esto quiere decir que el núcleo de la ontología se plantea como una cuestión de lo que llamaríamos “epistemología”. Esta “filosofía primera” se ocupa del fundamento de cuanto hay bajo el supuesto de que la ontología es eminentemente “epistemología” y que el carácter de ser debe ser entendido en términos de certeza<sup>12</sup>. Si el lenguaje está involucrado con esta definición epistémica de la ontología debe poder ser entendido en términos de un “saber” o de algún tipo de “saber” que sea él mismo “indudable”.

## 2. *Saber y poder decir*

### a. *Saber y comunicación*

Si hay una relación entre la ontología epistémica que venimos de esbozar y el lenguaje, ésta debe expresarse entre el hecho de *saber* algo (o tener certezas) y el hecho (aparentemente distinto) de poder comunicar ese *saber*.

Recordemos ahora que Descartes tiene una interesante afirmación de lo que involucra *saber* en un contexto dialógico, donde *saber* se vincula con expresar lo que se cree que se sabe a otra persona. Esta afirmación se encuentra en un texto argumentalmente marginal de la *Regula II*<sup>13</sup>. Descartes dice en este texto que si uno es capaz de seguir una conversación o cree conocer un tema suficientemente, y en esa medida habla sobre él, no se encuentra en realidad en dos situaciones distintas (a saber, la del que sigue la conversación y la del que conoce el tema que se trata en ella) sino en una y la misma. La idea aquí es que uno no puede “seguir” una conversación si *en efecto* no es capaz de

---

12. Cfr. MARTINEZ MARZOA, Felipe; *Historia de la filosofía*. Madrid: Itsmo, 1975. t. II pp. 53-54: “El Ser es la *certeza*... (y) es a partir de ahora que (la palabra) ‘objeto’ debe designar lo ente en cuanto tal... lo ‘real’”.

13. “Vix enim in scientiis ulla quaestio est, de qua non saepe viri ingeniosi inter se dissenserint. Sed quotiescumque duorum de eadem re iudicia in contrarias partes feruntur, certum est alterutrum saltem decipi, ac ne unus quidem videtur habere scientiam: si huius ratio esset certa et evidens, ita illam alteri posset proponere, ut eius etiam intellectum tandem convinceret”. *Regulae...*, *Regula II*, AT X p. 363 l. 6-13.

comprender lo que en ella se dice. En el contexto dialógico, esto quiere decir tanto que “seguir la conversación” es lo mismo que “entenderla” como “entender” una conversación es lo mismo que aceptar si lo que se dice en ella es verdadero o falso. “Entender” una conversación es lo mismo que reconocer la verdad o falsedad de lo que se está diciendo, es *saber* lo que se dice<sup>14</sup>.

El texto de la *Regula II* afirma que “seguir una conversación” implica no poder dejar de asentir frente a lo que se dice. Hay otros textos donde el asunto se desplaza a la cuestión de si uno puede o no alterar el uso normal de las palabras; se ocupa no sólo de una situación de diálogo sino de la *posibilidad* del diálogo mismo. Esto se expone como la necesidad de aceptar las consecuencias del uso del lenguaje cuando hacemos inferencias sobre ese uso en un diálogo. Lo que argumenta Descartes puede resumirse diciendo que las tales inferencias son consecuencia del uso del lenguaje, se *desprenden* del uso que la gente hace del lenguaje<sup>15</sup>. De algún modo esto equivale a afirmar que hacer inferencias respecto de nuestro uso del lenguaje no es otra cosa que hacer más claro el lenguaje con el que podemos conversar. Dice Descartes al autor (objetante) de las *Quintae Obiectiones*:

“[...] no podemos modificar el uso de las palabras una vez que lo hemos aprendido (*usu recepta sunt*), sino sólo corregir sus significados cuando nos damos cuenta de que alguien no ha entendido (bien) ese uso”<sup>16</sup>.

El uso adecuado del lenguaje es una exigencia argumental que implica la noción misma de “*saber*”. El que “sabe” entiende lo que dice, el que usa el lenguaje sin entender (*intelligi*) su uso no *sabe* lo que dice. La conversación es en un caso como éste un esclarecimiento de nuestro propio uso del lenguaje que hace significativa una conversación.

En este sentido, la *Carta a Mersenne de julio de 1641* nos informa de manera explícita qué significa “entender una conversación”. “Entender” (*comprendre*) quiere decir en este texto adscribirse a las conclusiones que

---

14. Cfr. nota anterior. También *Carta a Mersenne de julio de 1641*. AT III pp. 392-393.

15. Cfr. ejemplo, la *Lettre sur les Instances*. AT IX pp. 209-210, 212; *Responsiones ad Septimas Obiectiones*. AT VII p. 484 l. 17-26.

16. “...nostrum autem nom esse illa mutare, postquam usu recepta sunt, sed tantum licere ipsorum significationes intelligi”. *Responsiones ad Quintas Obiectiones*. AT VII p. 356 l. 3 y ss.; *Responsiones ad Septimas...* AT VII p. 484 l. 24 y ss.

Descartes obtiene a partir de los términos que analiza; es lo mismo que suscribir el punto de vista de Descartes. Hacer inferencias a partir de ciertas palabras (“Dios”, “alma”, “cosas inmateriales”) significa aquí sólo “corregir sus significados”, obligar a aceptar a los usuarios de la lengua que, de acuerdo a la argumentación, “Dios existe” o “el alma es inextensa” son inferencias que debe reconocer como verdaderas todo aquél que razone exhaustivamente sobre sus propios usos de “Dios” o “alma”, esto es, sobre las condiciones mismas para hacer significativo nuestro diálogo sobre tales cosas. Dice el propio Descartes en carta a Mersenne:

“¿Es concebible que (mi interlocutor) no haya podido entender —como afirma— lo que entiendo yo por las ideas de Dios, la del alma y la de las cosas espirituales, máxime si no entiendo por ellas otra cosa que lo que necesariamente ha debido entender él mismo cuando le escribió diciendo no haber entendido nada?”<sup>17</sup>.

“Entender” cuando se sigue una conversación sea, lo que uno dice o lo que a uno le digan, es hacer incuestionable el valor de verdad de lo que se expresa. Y esta no es más que una consecuencia de la conversación misma cuando responde a los usos establecidos de las palabras.

#### b. *Saber en una conversación y epistemología*

“Entender” en una conversación implica *saber* si lo que se argumenta en ella es o no verdadero, y *saber* supone contar con fundamentos firmes. De este modo, lo que se entiende y por ello se *sabe* implica un lenguaje con el cual entender o hacerse entender por alguien; implica la recepción de un uso colectivo que es la suposición de nuestras inferencias en la conversación (aunque sea por carta). Alguien podría objetar aquí que entender lo que se dice no implica por sí mismo (en el sentido fuerte de “implicar”) que *todo* lo que uno entienda pueda ser expresado claramente. El (objector) diría que si bien siempre que algo es entendido y dicho en una conversación puede, debe (y tiene) que expresarse con claridad, esto no pasa de ser una constatación trivial. No significaría otra cosa que “lo que se entiende y se dice debe poderse volver a decir y entender”. Esa no es nuestra opinión.

---

17. “Est-il croyable qu’il n’ait pu comprendre, comme il dit, ce que j’entends par l’idée de Dieu, par l’idée de l’âme, et par les idées des choses insensibles, puisque je n’entends rien autre chose, par elles, que ce qu’il a dû nécessairement comprendre lui-même, quand il vous a écrit qu’il ne l’entendait point?”. *Carta a Mersenne de julio de 1641*. AT III p. 395. Cfr. *Respuestas ad Tertias Obiectiones*. AT VII p. 179 l. 3 y ss.



Dice Descartes en la misma *Carta a Mersenne de julio de 1641*:

“Si comprendió lo que dijo con (esas) palabras —cosa que nadie pone en duda—, entonces supo lo que había que entender por sus ideas, ya que no hay otra cosa qué entender que lo que él comprendió<sup>18</sup>.”

Si aplicamos aquí nuestras observaciones anteriores, podríamos hacer una reformulación de la manera siguiente: “Si uno entiende lo que la otra persona *dice*, entonces comprende lo que *piensa*; pero si uno no comprende lo que la persona *dice*, entonces *no puede saber* lo que la otra persona *piensa*”. Ahora bien, lo que se expresa por esto es que lo que hace comprensible el lenguaje hace también comprensible al pensamiento, incluso fuera de contextos estrictamente dialógicos. Es en este sentido que contesta Descartes a sus objetores de las *Sextae* que “si uno atiende más a las palabras que a lo que significan, puede hacer de cuenta que carecen de significado, pero no por esa causa dejan realmente de tenerlo”<sup>19</sup>. No es posible utilizar el lenguaje significativamente sin remitirse a lo que uno quiere decir con él y, viceversa, tampoco puede ser que uno tenga cosas qué decir o piense sin ser capaz de expresarlo en el lenguaje; con todo, esto significa usar del lenguaje dentro de los límites que hacen posible la conversación misma. Uno puede fingir (*fingere*) un lenguaje sin sentido pero uno no puede usar el lenguaje sin él.

### 3. *Methodus*, lenguaje y ontología epistémica

Hemos afirmado que hay un aspecto en común entre el lenguaje en que se expresa uno y el hecho de *saber* lo que uno quiere decir cuando habla. Si bien esta afirmación postula la identidad entre el usar el lenguaje en una conversación y saber lo que por este uso se expresa, hay que señalar que esta identidad encuentra su desarrollo teórico en un texto distinto a los que hemos usado hasta ahora: la *Carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629*.

---

18. “Mais s’il a concu quelque chose par ces noms, comme il n’en faut point douter, il a su en même temps ce que’il fallait entendre par leurs idées, puisqu’il ne faut entendre autre chose que cela même qu’il a concu”. *Carta a Mersenne de julio de 1641*. AT III p. 396.

19. “Et ad verba magis quam ad verborum significationes attenti, fingere possimus nos illam (scil. *ideam*) non habere, non possimus tamen revera non habere”. *Responsiones ad Sextas...* AT VII p. 422 l. 12 y ss. Cfr. *Discours...* AT VI p. 43: “...on ne peut pas feindre de les ignorer...”. En el mismo sentido, cfr. *Responsiones ad Septimas...* AT VII pp. 484 y 487; *Responsiones ad Quintas*. AT VII pp. 355-356.

La dimensión del “cómo se está seguro” de lo que se dice se describe de la manera en como se lo hace con los procesos mentales ligados al conocimiento. Lo que Descartes afirma es que las operaciones cognitivas acaecen de acuerdo a un cierto orden por el cual se enlazan las representaciones tal y como éstas aparecen en el ámbito mental. El procedimiento que sigue la mente en sus operaciones cognitivas lo llama Descartes *Methodus*. El precepto más importante de esta *Methodus* se refiere a la forma en cómo se enlaza la información, lo que Descartes llama el “orden” del pensamiento<sup>20</sup>. Este “orden” es semejante al que se establece de modo natural entre los números<sup>21</sup> lo que, dentro de su ontología epistémica, significa ‘organizado de acuerdo a la certidumbre incontrovertible que le atribuimos a las operaciones matemáticas’. Debe considerarse que el proceder en las matemáticas es el modelo de la certidumbre para las demás operaciones cognitivas<sup>22</sup>.

Descartes establece una analogía entre lo que son las ideas para la mente con respecto al “orden de los pensamientos” y lo que son las palabras respecto de la gramática. Supone que a cierto tipo de ideas que son más “simples” que otras corresponden nombres, y a las reglas de combinación de estas ideas, de las que se derivarían por composición otras complejas, reglas de combinación gramaticales<sup>23</sup>. Con esta analogía, “el orden y el nexo” de los pensamientos en un discurso cualquiera corresponde al orden de las ideas que expresa y éstas al orden en que están expresadas<sup>24</sup>. Esto quiere decir que seguir una conversación o dar un argumento incontrovertible en el uso del lenguaje es lo mismo que haber oído ideas bien expresadas o *saber* qué es lo que uno está diciendo. Podemos concluir que la esfera epistémico-ontológica que Descartes se propone fundar en sus *Meditationes*...es tanto epistémica, ontológica, como lo es también lingüística. Como dice el propio Descartes: “De tal modo que,

---

20. “Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem invenimus”. *Regula V*, AT X p. 379.

21. “... un ordre..., de même qu’il y en a un naturellement établi entre les nombres”. *Carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629*. AT I p. 80 l. 25-27.

22. Cfr. *Regulae*... AT X p. 363 l. 14-20; p. 364 l. 22 y ss.; p. 365 l. 14-23; p. 366 l. 4-9; *Discours*..., AT VI p. 19 l. 6-17.

23. *Carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629*, AT I p. 80 l. 20 y ss.

24. “... rationem mearum seriem et nexum comprehendere...” *Meditationes*... AT VII p. 9 l. 20 y ss.

cuando entiendo lo que digo, nada puedo expresar con las palabras sin que por ello no sea cierto que poseo la idea que mis palabras significan”<sup>25</sup>.

Si entendemos el texto anterior en el sentido de que “siempre” (necesariamente) *debo saber lo que digo* si lo entiendo, parece que siempre que uno dice algo que cree que entiende debe saber uno de qué se trata, en el sentido epistémico de lo indudable o “tengo fundamentos firmes para...”. Pero el texto no dice que siempre que uno diga algo debe entender lo que dice, sino que siempre que uno realmente entiende lo que dice no hay diferencia entre lo que se dice y lo que se piensa.

No podemos concluir esta parte de nuestro trabajo sin señalar que hay un margen para casos en los que uno diga cosas que no entiende. De hecho, el “*intelligendo*” latino puede ser tomado como un condicional del tipo de “siempre que se dé el caso de que entienda lo que digo” o “cada vez que entiendo lo que digo”, lo que involucra que uno pueda decir cosas que no entienda. Pero esto no significa que haya pensamientos que no puedan expresarse lingüísticamente. Significa sólo que la performance lingüística puede jugar una mala pasada. Quiere decir que no siempre se utiliza el lenguaje para hablar sobre verdades incontrovertibles. Después de todo, el propio Descartes descalifica el lenguaje natural por no cumplir con los requisitos de una absoluta certeza epistémica<sup>26</sup>. El lenguaje que es idéntico al pensamiento no corresponde con el uso fáctico que haga de él la gente, coincide con el esclarecimiento de ese uso, con la suposición de que el uso adecuado del lenguaje es necesariamente expresión del pensamiento.

## II. LA “LINGÜÍSTICA CARTESIANA”

Esta última parte de nuestro trabajo tiene por objeto recuperar el específico interés sobre el concepto de “gramática universal” en Descartes, ofreciendo de ella un esbozo tomado de la *Carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629*. Para ello hemos de vincular el concepto de “gramática universal” que aparece

---

25. “... nihil possim verbis exprimere, intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certum sit, in me esse ideam eius quod verbis illis significatur”. *Responiones ad Secundas Obiectiones*. AT VII p. 160 l. 14-19. En este sentido, cfr. *Responiones ad Quintas...* AT VII p. 355 l. 27 y ss.

26. “... les mots que nous avons n’ont quasi que des significations confuses”. *Carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629*. AT I p. 81. También *Mediaciones...* AT VII p. 32 l. 13-15.

en esta carta en función de su contexto: la preocupación de Descartes acerca de la *Methodus*, cuya fuente son las *Regulae...*, redactadas en el mismo periodo. Confrontaremos ambos textos con ciertas observaciones de Descartes acerca de facultades “innatas” que desarrolla en las *Notae in Programma Quoddam* y que consideramos complementan nuestra interpretación.

El texto que es la fuente para la interpretación cartesiana del concepto de “gramática universal” es la ya mencionada *Carta...* de 1629. En este texto Descartes responde a su interlocutor comentando un proyecto de “gramática universal” que luego integra en el contexto de sus preocupaciones acerca del procedimiento de la mente para alcanzar “verdades indudables”<sup>27</sup>. Si este texto no existiera todo lo que podríamos argumentar sobre la idea de una “gramática universal” no pasaría de ser una conjetura; las observaciones de Descartes sobre el lenguaje se restringirían a los textos cuyo propósito es distinguir “otras mentes” (como la quinta parte del *Discours...*) o a los que hemos señalado en el apartado anterior sobre el *saber* y el comunicarse en contextos dialógicos a través del lenguaje aprendiendo en la práctica colectiva.

### 1. Una matemática<sup>28</sup> de los procesos mentales

Una conclusión evidente para el lector de la *Carta...* es que la propuesta de “gramática universal” no sólo no se muestra en conflicto con las teorías de Descartes sobre los procesos mentales, sino que calza perfectamente con ellas. Dado que Descartes supuso que tales procesos eran semejantes al método que se emplea en la resolución de problemas matemáticos, la primera consecuencia de abordar el concepto de “gramática universal” era ocuparse de él en términos de matemáticas.

---

27. “Or je tiens que cette langue est possible, et qu’on peut trouver la science de qui elle dépend, par le moyen de laquelle les paysans pourraient mieux juger de la vérité des choses...”. *Carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629*, AT I. p. 81 l. 28-31.

28. Hay una ambigüedad en el término latino para “matemática” (*mathesis*) que no existe en castellano. El término significa tanto “ciencia” como “matemáticas”. Si bien esta palabra conserva su primer sentido etimológico en los textos de Descartes, en las *Regulae...* se usa específicamente para designar lo matemático y las matemáticas: “Hic enim vocis (scil. *Mathesis*) originem spectare non sufficit; nam cum Matheseos nomem idem tantum sonet quod disciplina...”. *Regula IV*, AT X p. 377 l. 16-18. Cfr. “Quod attentius consideranti tandem innotuit, illa omnia tantum, in quibus ordo vel mensura examinatur, ad Mathesim referri...”. *Ibid.* p. 377 l. 22-p. 378 l. 2.

Descartes tenía una teoría sobre las relaciones entre el proceder matemático y el de la mente que, insertada argumentalmente en el contexto de la *Carta...*, describe el concepto mismo de una “gramática universal”. Para Descartes lo que hace a las matemáticas una forma de conocimiento “indudable”, corresponde con la ontología que define lo que es indudable en general. De este modo Descartes hace de la necesidad en los procesos de resolución de problemas matemáticos un subconjunto de lo que es indudable, donde el criterio radica en la fórmula epistémica “no es posible dudar de...”. La necesidad matemática es un caso de lo “indudable”.

Al ser las matemáticas un caso dentro de un modelo amplio de seguridad epistémica (“indubitabilidad”), se plantea un horizonte de argumentación para el cual la garantía de lo verdadero se manifiesta en el modo en cómo la verdad se piensa de manera “indudable”. En el caso de las matemáticas que uno aprende en la escuela la necesidad se da por el carácter *a priori* que poseen las reglas matemáticas y que las hacen indudables (nadie duda de lo “*a priori*”). El uso extendido del criterio de lo *a priori* hace, por generalización, que todo aquello que se considere “indudable” pase a ser por esa causa considerado necesario.

En las *Regulae...* la afirmación de que el proceder en las matemáticas es un caso de lo “indudable” en general lo lleva a postular un sentido nuevo de ‘proceder matemático’ que incluye como un caso a las matemáticas y que él llama “*Mathesis Universalis*”<sup>29</sup>. Esta “*Mathesis*” no consiste en otra cosa que en el método por el cual se establecen conocimientos de tipo matemático; la “*Mathesis*” es el modo en que las matemáticas alcanzan el *status* de verdaderas y así el ser paradigma de toda verdad de ese nombre<sup>30</sup>. Este “método” consiste en el “orden y la disposición” que adquieren las cosas que investigamos<sup>31</sup>. Según Descartes, este orden es “el que se establece de modo natural entre los números”<sup>32</sup>. La *Mathesis* no es, pues otra cosa que el proceder de la mente, un

---

29. Cfr. *Regulae...* AT X p. 374 l. 15 y ss.

30. Ibid. AT X p. 363 l. 5-20; cfr *Discours...* AT VI p. 7 l. 24-30.

31. Cfr. *Regulae...* AT X p. 379 l. 15 y ss.

32. “... un ordre... de même qu’il y en a un naturellement établi entre les nombres...”. *Carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629*. AT I p. 80 l. 26-27.

conjunto de reglas por las cuales somos capaces de resolver problemas matemáticos y, por generalización, de llegar a establecer verdades indubitables<sup>33</sup>.

## 2. *Mathesis* y la regla del *analysis*

Lo que se quiere decir con una *Mathesis Universalis* es que la mente posee una forma de proceder que es el “método” para acceder a un conocimiento cualquiera. Todo lo que se *sepa* en el sentido de la ontología epistémica debe ser objeto de la *Mathesis*. Esta forma de concebir los procedimientos cognoscitivos de acuerdo al modelo de las matemáticas incluye una prescripción que es esencial para entender el proceder de la mente como una forma de “orden”.

Esta prescripción es lo que Descartes llama “*analysis*”. Nuestro autor la define como:

“[...] el verdadero camino por el cual una cosa es descubierta cuando seguimos el método, de un modo —digamos— a priori”<sup>34</sup>.

---

33. Es posible objetar que este punto de vista sólo es válido en el estadio de las *Regulae*... y que, al menos desde las *Meditationes*... el paradigma matemático es cuestionado por lo que se podría considerar la “radicalización” de las exigencias de certeza. Esta objeción, presentada en privado por el Dr. F. Camino, fue planteada también por R. Popkin de la siguiente manera: “...cuando la posibilidad del *malin génie*, Descartes anuló el intuicionismo matemático de las *Regulae*... como base de toda certidumbre”. POPKIN, Richard; *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: FCE, 1983. p. 270. Popkin menciona a GILSON, Etienne; *Discours de la méthode, texte et commentaire*. Paris: Vrin, 1947. p. 290 y GOUIER, Henri; *Essais sur Descartes*. Paris: Vrin 1949. pp. 146-148, 294-296. Esta afirmación objeta una postura como la nuestra aquí, que lee las *Meditationes*... en función de las *Regulae*... y una carta de 1629 en función de las *Notae*... Sólo queremos hacer notar que el argumento del genio (posterior a 1637) pone en cuestión la confianza en las operaciones mentales (deducción, intuición) en el sentido de verse en el problema de buscarles un fundamento metafísico, pero no en el sentido de proponer otras operaciones complementarias o reemplazar las primeras. Más aún, el discurso de las *Meditationes*... emplea la *Methodus* de las *Regulae*... (Cfr. AT VII p. 3). El “intuicionismo” persiste como modelo procedual, como se observa en el *Préface* de las *Principes*... (cfr. *Discours*... AT VI p. 18). Finalmente, no veo contradicción entre la radicalización de la duda y la persistencia del modelo matemático, pues se trata de dos órdenes diferentes de discurso. Las *Regulae*... mismas tratan el tema del fundamento del conocimiento como un ejemplo en *Regulae*... AT X pp. 395 l. 17-24; 398 l. 2 y 5.

34. “*Analysis veram viam ostendit per quam res methodice & tanquam a priori inventa est*”. *Responsiones ad Secundas*... AT VII p. 155 l. 13-14. Sobre el concepto de “análisis” cfr. GILSON, Etienne; *Discours de la Méthode, texte et commentaire*. Paris: Vrin, 1939. p. 189.

La idea que Descartes se hacía del “*analysis*” es que era un procedimiento que ponía el acento de lo matemático y las matemáticas y, por ende, del proceder mismo de la *Mathesis*. “Pensar cuando seguimos el método” (*methodice*) o ‘pensar de acuerdo al orden de los números’ debe ser lo mismo que “pensar” en general o, dicho de otro modo: no “pensar” metódicamente es lo mismo que no hacerlo en lo absoluto. El *analysis* no es una mera regla prescriptiva o de efectividad: es el modo por el cual acceder a una esfera de conocimientos indudables que lo sean de manera necesaria, “de un modo —digamos— *a priori*”<sup>35</sup>.

Un aspecto que deseamos resaltar del *analysis* es que tiene por función el señalar lo que hace indudables a ciertos conocimientos; que no es posible *saber* algo si es que no es *a priori* sujeto de la operación de *analysis*. Lo que importa es el procedimiento que sigue la mente para establecer lo que no está sujeto a duda, como si lo dudoso fuera sólo un caso de lo aún no analizado. De esta manera, la operación de “análisis” reduce infaliblemente (en el sentido de “digamos ‘*a priori*’”) todo problema posible en términos de un límite para lo que quepa analizar<sup>36</sup>. Lo que importa para alcanzar la ‘seguridad epistémica’ no es el objeto del *saber* sino la aplicación efectiva del procedimiento de *analysis*; no se trata de aquello de lo que uno se ocupa, sino de cómo hace uno para ocuparse de algo. El análisis como “orden” del proceder de la mente no es una preceptiva sobre objetos de conocimiento; se trata de un procedimiento por el cual, de modo “digamos, *a priori*”, es posible llegar a *saber* algo.

### 3. Una gramática<sup>37</sup> a priori

Volviendo a la cuestión de la “gramática universal”, Descartes define su ‘universalidad’ del mismo modo en que es universal el pensamiento como un

---

35. Cfr. la aclaración que hace Descartes sobre “*analysis*” entendido como un procedimiento en *Respuestas ad Sextas...* AT VII p. 446 l. 5-12.

36. Sobre “infaliblemente”, cfr. *Discours...* AT VI p. 19; *carta a XXX del 27 de abril de 1637* AT I p. 379; *carta a Mersenne de marzo de 1637* AT I p. 349 l. 25-28; *Meditaciones...* AT VII p. 3 l. 23 y ss.

37. “Gramática” es un término que comprende para Descartes lo que nosotros ahora por “sintaxis” y “morfología” como un todo. “Gramática” se opone a *dictionarium*. Cfr. *Carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629*, AT I p. 76 l. 4-6: “...il n’y a que deux choses à apprendre en toutes les langues, à savoir la signification des mots, et la grammaire”. La “grammaire” se basa en reglas de “construction” de tipo morfosintáctico: *ibid.* p. 77 l. 4-12. Se opone a “*dictionarium*”: *ibid.* p. 80 l. 6-7.

procedimiento. Si hay una “gramática universal”, debe tratarse del “orden” “de acuerdo al que se establece de modo natural entre los números” y conforme al cual es posible el lenguaje. Si la gramática es un “conocimiento” debe poder ser descrita del modo en que lo son los demás conocimientos posibles; dado que todos éstos no son sino aplicaciones del orden procedual de la *Mathesis Universalis*.

Hay que observar que la nota de universalidad que se atribuye al método de la mente reside en que puede aplicarse para “pensar” en general; la universalidad es parte de la definición del pensar “cuando sigo el método de la mente” (*methodice*). Del mismo modo, la idea de una “gramática universal” descansa en la idea de que es la matriz de toda gramática posible. Esto supone que todo lenguaje de uso efectivo no es más que una realización de esta “gramática universal”. La afirmación de que esta “gramática” existe, en tanto que universal, la ofrece Descartes al decir que sabe “de qué ciencia depende”<sup>38</sup>. Esta ciencia no es otra que el método de la mente; por él, el “orden” de la “gramática” es el mismo que el del pensamiento. En este sentido, basta para configurar una gramática universal con definir cómo procede el pensamiento y cuáles son sus componentes: ideas o proposiciones elementales que corresponden con el límite del *analysis* y reglas para volver a poner en “orden” tales ideas<sup>39</sup>. Dicho esto de otra manera, basta con saber cuál es la disposición *a priori* para las variables matemáticas y las reglas para combinar tales variables<sup>40</sup>. Hay relación de identidad procedual entre el método de la mente y el del lenguaje como una “gramática universal”; ambos se conciben como un procedimiento *a priori* cuyo modelo es el que usamos para resolver problemas matemáticos.

#### 4. Una sintaxis sin semántica: “Lo innato”

La “gramática universal” es expresión de una “lengua universal”. Esta lengua, de acuerdo a la *Carta...*, consta de dos componentes que corresponden

---

38. Cfr. nota 27.

39. “Et si quelqu’un avait bien expliqué quelles sont les idées simples qui sont en l’imagination des hommes, desquelles se compose tout ce qu’ils pensent,...., j’oserais espérer ensuite une langue universelle fort aisée à apprendre...”. Ibid. p. 81 l. 15-20.

40. Cfr. CROCE, Benedetto; *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*. Madrid: Librería Francisco Beltrán, 1926. pp. 240-241. CASSIRER; op. cit. t. I p. 76 y ss.; GILSON, Etienne; *Lingüística y filosofía*. Madrid: Gredos, 1974. pp. 78 y ss.



en el nivel del lenguaje a los de la *Mathesis Universalis*; estos son “palabras” y ‘relaciones entre ellas’. La gramática trata de las ‘relaciones’. La cuestión de las palabras no es objeto de la gramática<sup>41</sup>. Las “palabras” y sus ‘relaciones’ corresponden en la *Carta* a lo que llamamos “semántica” y “morfosintaxis”. Desde el punto de vista de la *Mathesis* como un procedimiento, ambas carecen de contenido, como cualquier “procedimiento”.

De un lado están “las ideas simples que están en la imaginación de los hombres y de las que se compone todo lo que piensan”<sup>42</sup>, que en el pensamiento son el reducto del análisis. De otro lado está el “orden” con el que estas ideas (o nombres) se enlazan gramaticalmente, las reglas con las cuales recomponer el “orden” de lo analizado en unidades complejas<sup>43</sup>. Se trata del reducto último de la aplicación de la “gramática” como *analysis* y la forma en cómo ésta ‘reordena’ tal reducto. Hay que notar que la idea que subyace aquí es que lo que hace a la gramática “universal” es la aplicación del procedimiento del *analysis* como el “orden” del pensamiento, tanto para analizar como para ‘recomponer’<sup>44</sup>. Ahora bien, hay un sentido para el cual la aplicación de una regla *a priori* para componer y recomponer lo que se piense o se diga incorpora aquello que es susceptible de esta operación, un dominio de objetos de discurso cuya definición sea, precisamente, el ser objetos del *analysis*<sup>45</sup>. Pero esto no guarda relación con “saber” —en el sentido de “ser conscientes”— ni de la “semántica” que se usa ni de las “reglas” de la gramática. Cuando Descartes desarrolla su teoría acerca de la adquisición consciente de las ideas deja muy en claro que su descripción de la lengua se refiere a “disposiciones” o “fa-

---

41. Cfr. nota 35.

42. “... les idées simples qui sont en l’imagination des hommes, desquelles se compose tout ce qu’ils pensent...”. *Carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629*. AT I p. 81 l. 16-18.

43. “Au reste, je trouve qu’on pourrait ajouter à ceci une invention... et ce par moyen del l’ordre, c’est-à-dire, établissant un ordre entre toutes les pensées qui peuvent entre en l’esprit humain...”. *Ibid.* p. 80 l. 20-21, 24-26.

44. “...car il est impossible autrement de dénombrer toutes les pensées des hommes, et de les mettre par ordre, ni seulement de les distinguer en sorte qu’elles soient claires et simples, qui est á mon avis le plus grand secret qu’on puisse avoir pour acquérir la science”. *Ibid.* p. 81 l. 10-15.

45. Cfr. *Regulae*... AT X p. 365 l. 14 y ss.

cultades” para adquirirlas. La teoría sobre el *analysis* como procedimiento *a priori* no involucra una teoría sobre la adquisición de los contenidos que son reglados de esta manera. La relación entre el dominio de objetos del *analysis* y su aplicación nos lleva al problema del origen de esos “objetos”. Este problema está vinculado con la noción de “innatismo”.

En efecto, Descartes, al hacer algunas observaciones acerca del innatismo en las *Notae in Programma Quoddam* excluye el que el contenido de lo pensado sea parte constitutiva de la aplicación de la regla del pensar. Lo que afirma, es que en ocasión de tales o cuales experiencias es que uno adquiere ciertas nociones, aun cuando la posibilidad de adquirir tal o cual información sea parte del hecho mismo de aplicar la regla de conocer “indudablemente”. La idea es que el carácter *a priori* de la aplicación de la *Methodus* sea en lo que se diga o se piensa, no presupone “ser conscientes” ni del orden que se aplica ni de los términos del *analysis* antes de tal aplicación.

Descartes desarrolla la cuestión del “innatismo” en las *Notae...* dentro del contexto de los problemas de las *Meditationes...* Su interés es aclarar la noción de “innato” tal cual aparece en los textos metafísicos. De este modo reformula, en el lenguaje de las *Meditationes...* el problema del proceder de la mente que antes hemos tratado con la terminología de las *Regulae...*

Por el término “innato”, tal y como se maneja en los estudios cartesianos, se quiere decir que ‘su contenido no *procede* de la experiencia’ y, en particular, de la experiencia sensible. El texto de las *Notae...* posee la utilidad de esclarecer el significado de “innato” pues tal término induce a creer, aplicado a contenidos mentales, que éstos surgen por la acción de la propia mente, como resultado de su propia espontaneidad y sin concurso de la “experiencia” sensible o algún otro tipo de “experiencia”. Si la creencia fuese correcta, el carácter *a priori* referido a la gramática implicaría que uno naciera *sabiendo* su lenguaje materno, en el sentido de “ser conscientes”.

Descartes define la noción de “innato” redefiniendo lo que hay que entender por “*saber*” desplazándolo de contenidos que uno *sabe* a procedimientos por los cuales uno “sabe”; lo hace con una terminología más cercana a problemas metafísicos sobre las operaciones mentales relativos a las *Meditationes...* y, de este modo, emplea el término “facultad” (*dispositione sive facultate*) para referirse a estos procedimientos. Hay que señalar que “innato” también se usa para caracterizar a un tipo especial de “contenidos mentales”, pero en este caso “innato” sólo se refiere a que la *causa* de tal

contenido (“idea”) no es un objeto físico<sup>46</sup>. El contenido de estas ideas, lo que efectivamente pensamos cuando pensamos en algo, es adquirido por el concurso de la “experiencia” sensible, pero también por algún otro tipo de “experiencia”; no sucede lo mismo con la posibilidad de que tal adquisición se lleve a cabo y es a eso a lo que se llama “facultad”<sup>47</sup>. Dice Descartes en las *Notae*...:

“Nunca he escrito o pensado que las tales ideas (innatas) fueran reales e ignoro si son imágenes mentales diferentes de la facultad (*facultate*) de pensar”<sup>48</sup>.

Esto quiere decir que el uso del término “innato” se refiere al dominio entero de los objetos de pensamiento en tanto objeto de procedimientos mentales o, dicho en el lenguaje de las *Notae*..., en tanto objeto de la “facultad” de pensar de la mente, con la observación de que “innato” se aplica en forma eminente a la “facultad” misma en tanto no es “aprendida”<sup>49</sup>. Esto significa que por una disposición o “facultad” *innata* debe entenderse sólo la forma que hace accesible un objeto a la mente en tanto objeto de su proceder. La idea de una *Mathesis*, reformulada como una “*dispositione sive facultate*” debe entenderse como un *saber* referido a la aplicación de un procedimiento infalible que no depende ni de un previo reconocimiento (o “conocimiento”) de cuáles son las reglas de las que se sirve ni del dominio de objetos que incluye su aplicación.

- 
46. Cfr. *Notae*... AT VIII-2 p. 358 l. 6-11. Hay que aclarar que esta interpretación de “innato” referida a una “facultad” es diferente de la que corresponde al tratarse de un tipo especial de ideas. Esto ocurre en las *Meditationes*... En otros casos se trata de *contenidos* que son “innatos” en contraposición a otros que son “adventicios”. Se trata de dos usos de “innato” que corresponden a contextos argumentales diferentes. Con todo, es necesario admitir que hay un uso de “innato” que se refiere a lo que podemos llamar “contenidos semánticos” que se *saben*. Cfr. *Carta a Voetius*... AT VIII-2 pp. 166-167; *Meditationes*... AT VII pp. 37-38; *Principes de Philosophie* AT XI p. 655; *Notae*... AT VIII-2 pp. 357-358, etc.
47. En el sentido de que debe haber una experiencia como condición para que se exhiba en la mente el contenido dado, de que esa “experiencia” se remita a algún tipo de relación “adventicia” con un objeto definido como “extramental” o “físico”. En general, “ser fuera de la mente” se aplica en Descartes sólo a “objetos físicos”, pero “experiencia”, en cambio, no se restringe a recibir una impresión sensorial de tipo causal-mecánico del mundo “físico”. Cfr., por ejemplo, *Carta a XXX de agosto de 1641*. AT III p. 424.
48. “... per ideas innatas me nihil unquam intellexisse...quod autem istae ideae sint *actuales*, vel quod sint species nescio quae a cogitandi facultate diversae, nec unquam scripsisse nec cogitasse...”. *Notae*... AT VIII-2 p. 366 l. 15 y ss.
49. Cfr. *Notae*... AT VIII-2 p. 161 l. 1-7.

De este modo, el *contenido*, el ‘de qué se trata’ no forma *a priori* parte de nuestra capacidad de pensar, aun cuando haya contenidos mentales que, por su carácter, carezcan de un tipo de explicación causal semejante al atribuido a los “objetos físicos” y, en ese sentido, pueda considerárseles como “innatos”<sup>50</sup>. Si se asume la correspondencia entre la “gramática universal” y la *Mathesis*, entonces no hay en modo alguno una “semántica” necesaria en la conformación del lenguaje y, si ese fuera el caso, no lo sería sino por su aplicación efectiva. Esto también se aplica a la noción misma de las ‘reglas’ de la gramática. Los nombres se aprenden, la gramática es “innata”.

Si lo que constituye el “innatismo” de las ideas —que en la gramática corresponden a nombres— es la noción de un “orden” de los pensamientos, debe estar claro que ese “orden” carece de información semántica o léxica y de un “conocimiento” de las reglas que en ella se aplican. Se trata de un orden procedual *a priori* sobre la posibilidad de adquirir ideas y, con ellas, una semántica de nombres.

### *Conclusión*

Hemos intentado ofrecer esbozo de la problemática del lenguaje en Descartes. Nuestro punto de partida ha sido el interés contemporáneo —en especial, el de la gramática generativa— de recuperar el problema de la “gramática” dentro de la tradición racionalista sobre este tema. Para esto, replanteamos la perspectiva ontológica de selección de textos de Descartes desde el dualismo de sustancias hasta la ontología que en la primera parte definimos como “epistémica”.

Ubicar el problema del lenguaje dentro del más amplio de la ontología supuso integrar el lenguaje por medio de un análisis de textos en el centro mismo del proyecto cartesiano de un conocer “indubitadamente”. Reconocimos que el requisito de “certeza” e “indubitabilidad” es exigido en Descartes también para el lenguaje en contextos dialógicos. Descubrimos con esto que lo que es “indudable” está inmerso en la problemática de un uso colectivo y así, descubrimos también que el esclarecimiento de ese uso es parte del desarrollo filosófico de la idea de un *saber*, donde lo que se sabe debe ser reconocido como una verdad incontrovertible. El uso colectivo del lenguaje resultó ser una condición para el *saber*.

---

50. Cfr. nota 47.

En el apartado sobre la “lingüística cartesiana” analizamos la *Carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629*, donde Descartes se ocupa de la cuestión de una ‘gramática universal’ de acuerdo a la teoría sobre los procesos mentales del mismo periodo, contrastadas luego con un texto posterior, las *Notae in Programma Quoddam*. De esta manera, hemos querido mostrar que, si bien el lenguaje es un elemento marginal en la argumentación cartesiana, no por eso carece ni de actualidad ni de interés el hacer una exégesis orientada a entenderlo dentro de su contexto.

*Pontificia Universidad Católica*  
Apartado 1761, Lima, Perú