

## Descartes y la escolástica

*Jorge Secada*  
*University of Virginia*

---

Descartes escribió que “no debemos nunca preguntar si algo existe al menos que ya conozcamos que es”. Los comentaristas le han prestado poca atención a esta doctrina. Se trata, sin embargo, de una pieza medular en la metafísica cartesiana. Además, contiene una clave para la comprensión de las relaciones filosóficas entre Descartes y sus predecesores escolásticos. Este trabajo articula la doctrina esencialista de Descartes, contrastándola con el existencialismo de los aristotélicos. Finalmente, el trabajo responde afirmativamente a la pregunta, ¿le fue fiel Descartes, en sus propios escritos y en particular en las *Meditaciones Metafísicas*, al orden esencialista del conocimiento?

Descartes claimed that “we must never ask whether something exists unless we already know what it is”. This doctrine has received little attention from commentators. It is, however, of central importance to the Cartesian metaphysics, and it provides a framework for an understanding of its relation to the philosophy of Descartes’s scholastic predecessors. The rationale of this Cartesian essentialism is examined in this paper, contrasting it to the existentialist doctrine of the Scholastics. The paper also addresses, in a general way, the issue of whether Descartes’s own writings, and particularly the *Meditations on First Philosophy*, observe the essentialist order of knowledge, and it argues for an affirmative answer.

---

I

Recuerdo vívidamente la noche en que Roque Carrión me llevó a conocer a Juan Bautista Ferro. Acababa de terminar la secundaria y aunque ya en el colegio el padre Oscar Alzamora había despertado en mí el interés por la filosofía, éste fue mi primer encuentro con alguien que había hecho de ella su vida. Esa noche lo escuché como haría en tantas otras ocasiones, y fui cautivado por su conocimiento y por su pasión intelectual. Creo que sin darme cuenta fue entonces que se decidió mi futuro profesional.

Más tarde, sería él quien introduciría en mí el interés por la filosofía moderna temprana. Por él tomé conciencia de la importancia de la teología para la historia intelectual de ese período. Con el tiempo, creo, nuestra visión de la metafísica moderna y de sus relaciones con el pensamiento religioso fueron divergiendo. Pero aun así, debo reconocer que en el desarrollo de mis propias ideas hubo mucho de reacción frente a las suyas, las que crecientemente fui identificando como demasiado influidas por la historiografía reformada del norte de Europa.

En las primeras décadas de este siglo el renacimiento de los estudios medievales inspirado por el Concilio Vaticano I dio frutos en el campo de la interpretación de los orígenes del pensamiento moderno. En 1912 Etienne Gilson demostró definitivamente lo errado de la visión de Descartes y la modernidad como una ruptura radical con el pensamiento escolástico anterior. Es, sin embargo, uno de los escándalos de la historia de la filosofía en este siglo que después del trabajo pionero de los estudiosos neotomistas, fundamentalmente *histórico*, no hayamos progresado prácticamente nada en nuestra comprensión *filosófica* de las relaciones entre la metafísica cartesiana y la de sus predecesores escolásticos. Admitir que Descartes utiliza terminología y conceptos tomados de la escolástica, sostener incluso que sobreviven en sus textos algunas de las doctrinas de sus predecesores, no es suficiente. Repetimos lo esencial del error decimonónico de la reforma ilustrada, cuando nuestra visión de Descartes no reconoce el entronque filosófico fundamental entre su metafísica y la de sus predecesores escolásticos.

Este ensayo busca articular un marco básico para la comprensión de las relaciones entre la metafísica cartesiana y la aristotélico-esco-

lástica. No me cabe duda que dista mucho de tener el rigor analítico y la creatividad conceptual que aprendí a admirar en Juan Bautista Ferrero. Aun así espero que tanto por el tema como por la tesis misma que defiende pueda servir de homenaje a su memoria.

2

Según Descartes, el conocimiento de la naturaleza de una sustancia es anterior al conocimiento de su existencia. En las Primeras Respuestas a las objeciones contra las *Meditaciones metafísicas* escribe que “de acuerdo a las reglas de la lógica verdadera no debemos nunca preguntar si algo existe (*an est*) si no sabes ya qué es (*quid est*)” (AT, VII, 107-108)<sup>1</sup>. Ese mismo año, en una carta al padre Marin Mersenne, censura a “los teólogos que, siguiendo la lógica ordinaria, preguntan si Dios existe sin antes preguntar cuál es su naturaleza” (AT, III, 273). Y se confiesa sorprendido de que el inagotable Pierre Gassendi “diga... que yo conozco distintamente que existo, pero no qué soy o cuál es mi naturaleza, dado que una cosa no puede demostrarse sin la otra” (AT, VII, 359).

Los historiadores de la filosofía no le han prestado atención a estos textos ni a otros similares. Ciertamente, hay quienes mencionan que aquí Descartes se opone a “la escuela”<sup>2</sup>. Pero luego descartan los textos sin mayor consideración, o los discuten al paso y solamente con referencia a las pruebas de la existencia de Dios<sup>3</sup>. En todo caso, los

<sup>1</sup> Todas las referencias a los textos de Descartes son a la edición de Ch. Adam y P. Tannery (AT) París: J. Vrin, 1964-1976. Ocasionalmente he consultado la edición francesa de F. Alquié, París: Garnier Frères, 1963-1973, y la traducción inglesa de J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch y A. Kenny Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1984-1991. No obstante, las traducciones que cito son en última instancia responsabilidad solamente mía.

<sup>2</sup> Gouhier, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, París: J. Vrin, 1978, p. 184; Kenny, A., *Descartes*, Nueva York: Random House, 1968, pp. 64-65.

<sup>3</sup> Ver Kenny, A., *ibid.*; y Loeb, Louis, *From Descartes to Hume*, Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1981, p. 92. Sobre este tema, los comentaristas franceses quedan un poco mejor parados que los de lengua inglesa y sobre los españoles es mejor ni hablar. Gouhier sugiere que existe una relación entre, por un lado, las respectivas doctrinas cartesianas y escolástica sobre el orden del conocimiento de la esencia y la existencia de las sustancias y, por el otro, “*deux philosophies de la connaissance.... deux anthropologies.... deux théodicées*” (o.c., p. 185). Pero Gouhier aparentemente pensó que la doctrina cartesiana se aplicaba solamente a las pruebas de la existencia de Dios, y no la examinó adecuadamente ni en

estudiosos cartesianos no nos ofrecen un análisis adecuado del significado de estos pasajes, ni nos explican su lugar dentro de la obra de Descartes.

Este descuido no se justifica y debe corregirse. La tesis que se expresa en estos textos es general y no se restringe a Dios ni a substancia particular alguna; además no se trata de una doctrina absurda ni poco interesante; y por último la tesis de que el conocimiento de la esencia precede al conocimiento de la existencia es medular en la metafísica de Descartes. Efectivamente, la doctrina opuesta es una de las más extendidas y firmemente adoptadas entre los escolásticos. El estudio de esta materia nos brinda, pues, una herramienta útil para entender el pensamiento cartesiano y para dilucidar su compleja relación con la filosofía de los aristotélicos, relación que es a la vez de apropiación y de rechazo, de superación y de sumisión<sup>4</sup>.

Parafraseando los *Analíticos posteriores* de Aristóteles, Santo Tomás escribe que “cualquiera que conozca la naturaleza del hombre, o de cualquier otra cosa, debe conocer que la cosa existe” (PA, II, 6, 2)<sup>5</sup>. Siguiendo de cerca el texto aristotélico, Santo Tomás explica: “Nadie

---

detalle, ni siquiera en este contexto restringido (*o.c.*, pp. 184-186). En “La preuve de Dieu par la causalité”, en sus *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (París: J. Vrin, 1975), Etienne Gilson escribe que en la prueba de la existencia de Dios que parte de la idea de Dios “comme ailleurs, le «quid est» passe avant le «an est», et il peut passer avant, parce qu'à la différence de la scolastique, le cartésianisme admet que «a nosee ad esse valet consequentia»” (p. 211). Sin embargo, Gilson no desarrolla esta sugerencia más bien críptica. Ver también Beyssade, Jean-Marie, *La philosophie première de Descartes* (París: Flammarion, 1979), p. 278, n. 5; y el *Index Scolastico-Cartésien* de Gilson (Nueva York: Burt Franklin, s.f., reimpresión de París, 1912), pp. 67, 70-71 y 72-73; textos Nos. 116, 121 y 124.

<sup>4</sup> Generalmente uso el término “cartesiano” y otros términos afines para referirme a las ideas de Descartes: doctrinas y concepciones cartesianas son aquellas que Descartes adoptó explícitamente o a las que está obligado (es decir, que se siguen de lo que sí aceptó explícitamente de acuerdo a principios deductivos que también adoptó). Uso palabras como “aristotélica”, “platónica”, “tomista” y otras afines, de manera mucho más libre para describir nociones o creencias asociadas con los respectivos autores o sus seguidores. Mi uso de “escolástica” y otros afines es igualmente impreciso: me sirve para describir opiniones de pensadores a los que tradicionalmente se identifica con esos términos. Los filósofos escolásticos que tengo en mente son principalmente Santo Tomás de Aquino y los jesuitas del siglo XVI, el Beato Francisco Suárez, Pedro de Fonseca y Francisco Toledo, y en menor medida, Juan Duns Scoto. Por supuesto, cuando es necesario ofrezco referencias detalladas.

<sup>5</sup> *In libros posteriorum analyticorum* (PA) (Turín: Marietti, 1964). El texto de Aristóteles es II, 7, 92b 4-8. He usado la edición inglesa de J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle - The Revised Oxford Translation* (Princeton: Princeton University Press, 1985); el texto al cual me refiero se encuentra en I, p. 152. En otras notas incluyo la referencia a esta edición al final de la cita.

puede conocer la naturaleza de lo que no existe pues un no-ser no tiene esencia o quiddidad; pero uno sí puede conocer el significado de un nombre, o conocer una descripción compuesta de varios nombres: es así que uno puede conocer el significado del nombre “trage-laphos” o “cabraciervo”, que es lo mismo, ya que significa un animal parte cabra y parte ciervo; pero es imposible conocer la esencia de un cabraciervo, pues en la realidad no existe nada así.” (*ibid.*)

Santo Tomás sostiene que el conocimiento de la existencia es anterior al conocimiento de la esencia. Casi todos los escolásticos inmediatamente anteriores a Descartes lo siguen en este punto. En sus *Principios de lógica*, Pedro de Fonseca escribe: “Primero mostramos si una cosa existe, después mostramos qué es” (ID, VII, 40; ver también V, 8)<sup>6</sup>. En sus *Comentarios a la Lógica de Aristóteles* el Cardenal Francisco Toledo nos dice: “si estas preguntas se preguntan sobre la misma cosa, deben seguir este orden: primero, ¿es?; segundo ¿qué es?” (TPA, II, 1; II, 412a)<sup>7</sup>. Finalmente, Francisco Suárez en las *Disputaciones metafísicas* afirma que “la pregunta «¿qué es» presupone la pregunta «¿es?»” (DM, XXIX, 2, 1)<sup>8</sup>.

Lo que está en juego aquí es el orden del conocimiento de la esencia y el conocimiento de la existencia: ¿puede conocerse la naturaleza o definición esencial de una substancia sin que se conozca su existencia? y, recíprocamente: ¿puede conocerse la existencia de una substancia sin que se conozca su esencia? Tanto Descartes como Santo

<sup>6</sup> Fonsecae, Petrus, *Institutionum dialecticarum libri octo* (ID), Libro VII, Capítulo 40, y Libro V, Capítulo 8, en: Fonseca, Pedro da, *Instituições Dialécticas*, editado por Joaquim Ferreira Gomes (Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964), II, p. 606 y I, p. 314.

<sup>7</sup> Cardenal Francisco Toledo, *Comentario sobre los Analíticos Posteriores* (TPA), II, 1; en *Opera omnia philosophica* (Hildesheim: Georg Olms, 1985; reimpresión de Colonia, 1615/16), II, p. 412.

<sup>8</sup> Suárez, Francisco, *Disputationes metaphysicae* (DM), 2 volúmenes (Moguntiae, 1621); y 7 volúmenes (Madrid: Gredos, 1960-1966).

Las diferencias de opinión respecto a la distinción entre la esencia y la existencia de una substancia no son relevantes para la cuestión del orden del conocimiento de la esencia y la existencia. El lector informado habrá notado que las tres principales posiciones escolásticas sobre la distinción entre esencia y existencia están representadas por los autores citados. Fonseca, como la mayoría de los escotistas, propugnaba la distinción modal entre esencia y existencia en una substancia creada existente; Suárez y la mayoría de los “nominalistas” defendía la distinción de razón entre ambas; y Santo Tomás y los tomistas, la distinción real. Es interesante anotar, sin embargo, que Suárez sostuvo que la distinción modal de Fonseca en realidad no es otra que su propia distinción de razón; ver DM, XXXI, 1, 12 y 7, 6.

Tomás y los escolásticos tardíos comparten una ontología de sustancias. Según todos ellos, *quid est* pregunta por la naturaleza de una sustancia, por su definición esencial<sup>9</sup>. Propongo que llamemos “existencialismo” a aquella posición que afirma la prioridad del conocimiento de la existencia de una sustancia sobre el conocimiento de su naturaleza, y “esencialismo” a aquella posición que afirma que el conocimiento de la esencia de una sustancia es anterior al conocimiento de su existencia<sup>10</sup>.

Es claro que uno podría negar tanto la prioridad del conocimiento de la esencia sobre el conocimiento de la existencia, como, inversamente, la prioridad del conocimiento de la existencia sobre el conocimiento de la esencia. Uno podría sostener que la esencia y la existencia de una sustancia se conocen independientemente una de la otra; o sostener que ninguna se conoce sin la otra. Por consiguiente, tanto el esencialismo como el existencialismo comprenden dos tesis: llamaremos a la primera la tesis de *dependencia* y a la otra la tesis de *independencia*. El esencialismo (existencialismo) es la doctrina que mantiene, primero, que uno no puede conocer la existencia (esencia) de ninguna sustancia sin conocer su esencia (existencia); y segundo, que uno puede conocer la esencia (existencia) de alguna sustancia sin conocer su existencia (esencia). El orden en cuestión es lógico. El esencialista afirma lo que el existencialista niega, que el conocimiento de la existencia implica el conocimiento de la esencia; y niega lo que el existencialista afirma, que el conocimiento de la esencia implica el conocimiento de la existencia.

Supongamos, primero, que conocer una esencia es conocer que A es esencialmente F, donde “A” se refiere a una sustancia y “F” es una expresión, más o menos compleja, de su esencia o naturaleza;

---

<sup>9</sup> El uso que hace Descartes de la frase “definición esencial” sigue el uso escolástico; ver ID, V, 5 y AT, VII, 78. Ver también AT, III, 383, donde identifica una idea “innata” con la idea de una “esencia verdadera, inmutable y eterna” y con la “verdadera definición de una cosa” de Aristóteles.

<sup>10</sup> Actualmente, el término “esencialismo” se usa comúnmente para designar la tesis de que existen propiedades necesarias *de re*. “Existencialismo” también tiene un uso extendido para nombrar la doctrina de filósofos como Jean-Paul Sartre y Gabriel Marcel, de que en algún sentido fundamental la existencia humana concreta es anterior a la esencia. Gilson y Leon Brunschvicg, por su parte, han usado estos términos para significar otras doctrinas distintas; ver Gilson, E., *Being and Some Philosophers*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952; y Brunschvicg, L., “La Révolution Cartésienne et la Notion Spinoziste de la Substance”, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, XII (1904).

y, segundo, que “S” se refiere a un sujeto cognoscente. El esencialismo comprende las siguientes tesis:

*Dependencia del conocimiento de la existencia.* No es posible que S conozca que A existe y que S no conozca que A es esencialmente F.

*Independencia del conocimiento de la esencia.* Es posible que S conozca que A es esencialmente F y que S no conozca que A existe.

El existencialismo a su vez comprende:

*Dependencia del conocimiento de la esencia.* No es posible que S conozca que A es esencialmente F y que S no conozca que A existe.

*Independencia del conocimiento de la existencia.* Es posible que S conozca que A existe y que S no conozca que A es esencialmente F<sup>11</sup>.

Descartes fue un esencialista. En primer lugar, esto significa que él expresamente adoptó la doctrina esencialista. Los textos citados arriba establecen más allá de cualquier duda que Descartes sostuvo la tesis esencialista de la dependencia del conocimiento de la existencia. Igualmente, los textos citados de Santo Tomás, Fonseca, Toledo y Suárez muestran claramente que ellos adoptaron la tesis existencialista de la dependencia del conocimiento de la esencia. Estas tesis son universales. Es decir, se afirman para toda substancia; o, en otros términos, se suponen verdaderas para cualquier sustitución de “A”. Los textos mismos sugieren esta interpretación. Descartes afirma que no debemos preguntar “nunca” por la existencia de “ninguna cosa” (*nulla unquam re*) sin conocer su esencia. Y Santo Tomás nos habla “del hombre o cualquier otra cosa”. Por lo tanto, las negaciones de las respectivas tesis de dependencia, es decir, las tesis de independencia, se afirman solamente para algunas substancias o sustituciones de “A”. Teniendo esto en mente, podemos decir que los textos ya citados sugieren que tanto Descartes como sus predecesores escolásticos adoptaron las res-

---

<sup>11</sup> Estas formulaciones de la tesis de la dependencia del conocimiento de la existencia respecto del conocimiento de la esencia y viceversa, así como las respectivas tesis de la independencia de un conocimiento respecto del otro, son relativas a un agente. En los textos citados, tanto Santo Tomás como Descartes mantienen que quien conoce una tiene que conocer la otra. Podríamos considerar, sin embargo, otras tesis menos fuertes, como por ejemplo, que si alguien conoce una, entonces alguien (no necesariamente la misma persona) conoce la otra. Otras tesis relevantes tratan sobre las relaciones lógicas entre “A existe” y “A es esencialmente F”.

pectivas tesis de independencia (ver TPA, II, 9; II, 427a)<sup>12</sup>.

Pido disculpas al lector por insistir sobre este punto. Las tesis de dependencia son universales, válidas para toda substancia. El esencialista sostiene que para cualquier substancia, si alguien conoce que existe, entonces conoce también su esencia. El existencialista a su vez sostiene que para toda substancia, si alguien conoce su esencia, entonces conoce también su existencia. Ahora bien, estas dos afirmaciones son compatibles; no hay contradicción en afirmar ambas. No es en virtud solamente de estas dos tesis que el esencialismo y el existencialismo son doctrinas opuestas. La oposición entre estas doctrinas requiere además las respectivas tesis de independencia, que no son otra cosa que la negación de las correspondientes tesis de dependencia. Está claro, entonces, que las tesis de independencia son particulares y se afirman tan sólo de alguna substancia pero no necesariamente de todas. Dicho de otra manera, el esencialista mantiene que al menos en el caso de una substancia se puede conocer su esencia sin conocer su existencia; y el existencialista, que hay aunque sea una substancia tal que se puede conocer su existencia sin conocer su esencia. Es evidente, pues, que esencialistas y existencialistas pueden coincidir en que haya alguna substancia tal que ni su esencia ni su existencia pueden conocerse una sin la otra. Más adelante veremos que tal vez éste sea el caso de Suárez y Descartes respecto del conocimiento de Dios.

Descartes fue un esencialista además en el sentido de que le fue fiel, en su pensamiento mismo, y particularmente en las *Meditaciones*

---

<sup>12</sup> Ver la discusión de la naturaleza de la substancia corpórea en la Quinta Meditación, titulada "Sobre la esencia de las cosas materiales...", y la demostración de su existencia en la Sexta Meditación, titulada "Sobre la existencia de las cosas materiales..." (AT, VII, 63-65, 71 y 79-81). Ver también AT, VII, 520: "el hecho de que conozcamos la esencia de algo no implica que exista". En el texto mencionado arriba, el Cardenal Toledo considera la posibilidad de conocer la esencia y la existencia simultáneamente.

La doctrina déictico-nomológica de los nombres de clases naturales de David Wiggins tiene como consecuencia una tesis existencialista de la dependencia del conocimiento de la esencia. Siguiendo algunos de los trabajos tempranos de Hilary Putnam, la posición de Wiggins combina "dos rasgos distintivos; (1) el componente de *deixis*, que requiere que cualquier candidato a *f* sea relevantemente semejante a algo que es directa o indirectamente identificable, y que es un *f* actual, y (2) el reconocimiento explícito del rol indispensable que tienen las leyes que se aplican en el mundo real en la determinación de lo que cuenta como una semejanza relevante". *Sameness and Substance*, Oxford: Blackwell, 1980, p. 82. Ver también Putnam, H., "How is Semantics Possible?" en: Putnam, H., *Mind, Language and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, pp. 139-152.



*metafísicas*, al orden esencialista del conocimiento de la esencia y de la existencia de las substancias. Descartes nunca dice conocer la existencia de una substancia si ignora su naturaleza, y en por lo menos un caso dice conocer la esencia de una substancia sin conocer su existencia. No aludo a las *Meditaciones* para sugerir que en otras obras Descartes se haya apartado en la práctica de su esencialismo proclamado. Todo lo contrario, opino que sobre este tema Descartes jamás vaciló, ni en cuanto a su doctrina explícita ni tampoco en cuanto a la aplicación de la misma en sus disquisiciones filosóficas. Más bien, al seguir conscientemente el orden esencialista Descartes reafirmaba su oposición a la escolástica y construía una filosofía que reemplazase a la metafísica y epistemología existencialistas de sus predecesores.

En este trabajo examino de manera general el significado del esencialismo cartesiano dentro de la propia filosofía de Descartes y contra el fondo del existencialismo escolástico. La siguiente sección presenta de manera sucinta las bases del existencialismo de Santo Tomás y la escolástica tardía. En la cuarta sección esbozo los fundamentos del esencialismo de Descartes. Finalmente, en la quinta sección reviso el orden del conocimiento de la esencia y la existencia del yo, de Dios y de la materia, seguido en la obra cartesiana.

3

Descartes no sostiene simplemente que para conocer la existencia de algo es necesario tener alguna respuesta a la pregunta “¿qué es?” entendida de manera general. Incluso Santo Tomás concede que esto es así: “es imposible para nosotros conocer que algo existe sin suponer alguna representación de esa cosa” (PA, II. 8, 6). Santo Tomás acepta que para conocer la existencia de una substancia es necesario tener alguna información previa sobre esa cosa, pero niega que esa información tenga que incluir la definición esencial: “...no podemos saber si existe o no aquello de lo que no poseemos ninguna representación. Pero además de la definición hay otras representaciones de una cosa, que pueden ser o una explicación del significado de un nombre, o una representación de la cosa misma que se nombra pero que, sin embargo, difiere de la definición pues no expresa su naturaleza como hace la definición, sino tal vez algún accidente” (*ibid.*).

No es necesario detenernos ahora en la distinción entre “una explicación del significado de un nombre” y “una representación de la cosa misma”. La posición de Tomás es clara. Según el Santo de Aquino podemos conocer que existe una substancia sin conocer su esencia. Necesitamos tener alguna representación de la cosa que conocemos existir, pero la representación que poseemos puede no expresar su esencia.

Esta es una posición aparentemente razonable. Es evidente que hay descripciones no esenciales de una substancia; y pareciera que puede conocerse que una substancia, aprehendida solamente bajo tal descripción, existe. Por ejemplo, podría ser que por “canario” entendamos “algo pequeño, amarillo, alado, emplumado y que canta”. Si vemos algo que satisface esta descripción podríamos conocer que un canario existe sin conocer su naturaleza, sin saber siquiera si se trata de un animal, una máquina o incluso alguna cosa distinta. De manera resumida, éste es el fundamento tomista de la tesis existencialista de la independencia del conocimiento de la existencia.

Santo Tomás nos dice que “necesariamente todo aquello que está en el intelecto ha estado antes en los sentidos” (DV, q. 2, a. 3, *ad* 19). Esta conocida doctrina se encuentra en la mayoría de escritos aristotélicos, y en particular en aquellos escolásticos tardíos que Descartes leyó y estudió durante sus años en el colegio jesuita de La Flèche (*cf.* AT, VI, 37). Suárez escribe que “todo nuestro conocimiento se origina en los sentidos”; Toledo, que “el intelecto no conoce nada que no haya caído, de alguna manera, bajo los sentidos” (DM, I, 6, 27; y TPA, I, 14; II, 369a). Dado que se estaba refiriendo a la tradición escolástica, Fonseca no exageraba al decir que “todos los filósofos afirman” que “el intelecto no comprende nada que no haya sido conocido primero, de alguna manera, por los sentidos” (CM, I, I, q. 4, 3)<sup>13</sup>. La calificación “de alguna manera” es necesaria porque no todas las cosas que se entienden “han sido percibidas sensorialmente *per se*”; algunas, como Dios, los espíritus, y “los poderes de cosas naturales ocultas a nuestros sentidos” han sido percibidas “a través de sus efectos”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Fonsecae, Petri, *Commentariorum in metaphysicorum aristotelis stagiritae libros, tomi quator* (CM) Hildesheim: Georg Olms, 1964; reimpresión de Colonia, 1615, 1629, 2 volúmenes.

<sup>14</sup> En este punto, CM de Fonseca (1577) expande un texto paralelo de Toledo en TPA (1572), I, 14; II, 369. Comparar AT, VI, 37.

Tanto Santo Tomás como los escolásticos jesuitas del siglo XVI sabían que el intelecto puede concebir cosas que no existen y nunca han sido ni serán percibidas sensorialmente ya sea en sí mismas o a través de sus efectos. Es evidente que sabían que la mente puede fingir lo que no ha caído, de ninguna forma, bajo los sentidos. Pero creían también que todo lo que el intelecto concibe ha sido tomado de lo que se encuentra en los sentidos, sea porque ha sido dado a los sentidos en cierto modo, sea porque el intelecto lo ha formado a partir de lo que, en última instancia, sí ha caído bajo los sentidos.

Consideremos ahora, dentro de este marco escolástico, la afirmación de quien dice conocer la esencia de una substancia e ignorar su existencia. El intelecto debe haber formado la esencia en cuestión. ¿Cómo se sabe, entonces, que esta noción es la esencia de una substancia posible? Ni para Santo Tomás, Toledo, Fonseca, o Suárez, ni aun para el mismo Descartes, se trata aquí de una mera estipulación. Descartes y los escolásticos compartían concepciones de necesidad y posibilidad esencial y natural. Para todos ellos, el conocimiento de una esencia supone el conocimiento de que una substancia con esa esencia es posible<sup>15</sup>.

Como hemos visto anteriormente, Santo Tomás sostenía que es imposible conocer la naturaleza de lo que no existe, “pues un no-ser no tiene esencia o quiddidad”. Esto podría sugerir que creía que no se puede conocer la esencia de lo que no existe porque no hay esencias posibles pero no actuales. La tesis existencialista de la dependencia del conocimiento de la esencia se basaría entonces, de alguna manera, en este principio de que toda esencia posible es actual. Algo así es quizás lo que Aristóteles tenía en mente en el texto de los *Analíticos posteriores* que Santo Tomás comenta, dada su doctrina de que lo posible es aquello que existe en algún momento<sup>16</sup>. Aquí, empero, no nos concierne la exégesis aristotélica; y no hay duda de que esto no es lo que sostenían los escolásticos. Suárez y Santo Tomás creían que hay muchas especies e individuos que siendo posibles permanecen por

---

<sup>15</sup> Ver ID, V, 8; I, 314. Fonseca distingue cuidadosamente entre lo que simplemente no existe y “lo que no puede existir”, precisamente cuando discute cómo es que “nadie conoce jamás la esencia de lo que no existe”. Fonseca explica que lo imposible no tiene “una esencia o verdadera quiddidad que pueda manifestarse en una definición real”.

<sup>16</sup> Ver *Sobre la Generación y Corrupción*, II, 11: 337b30-338a3; Barnes, I, 553.

siempre increados, y que Dios conoce estas substancias meramente posibles desde toda la eternidad<sup>17</sup>. Ellos no creían que toda substancia posible existe en algún momento. Lo que, más bien, sí creían es que los seres humanos pueden conocer que una substancia es posible solamente conociendo que es actual.

Santo Tomás y Suárez distinguen entre las descripciones de seres imposibles y las expresiones de esencias reales, es decir, posibles. También distinguen entre esencias posibles pero increadas y esencias de substancias existentes. Y sostienen además que la única manera en que un ser humano puede saber que algo es una esencia real o posible es conociendo que es actual y está dada en la realidad. Como dice Santo Tomás en la *Suma Teológica*: “una cosa no se conoce como potencial sino en cuanto es actual... Por eso, aun la potencialidad misma se puede conocer solamente a través de sus actualizaciones” (ST, Ia, q. 84, a. 2). Para saber que A es esencialmente F se debe saber que F es una esencia posible; y para saber que F es una esencia posible es necesario saber que algo existente es F. Se sigue que si uno conoce una esencia conoce también que algo con esa esencia existe en la realidad<sup>18</sup>.

De acuerdo a los escolásticos, el conocimiento de la esencia se basa en los sentidos de las siguientes maneras. En primer lugar, la concepción de una esencia está tomada de lo que proporcionan los sentidos. Segundo, tal como acabamos de ver, el conocimiento de la esencia presupone el conocimiento de la existencia; y, según ellos, el

---

<sup>17</sup> En *Cartesian Metaphysics: An Essay on the Late Scholastic Origins of Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), Capítulo 3, Sección 2, nota 14, sugiero una interpretación del texto citado anteriormente del *Comentario a los Analíticos Posteriores* de Santo Tomás (II, 6, 2) que no contradice su doctrina de que hay esencias de lo que no existe, no ha existido y nunca existirá.

<sup>18</sup> La concepción escolástica de la ciencia natural no deja lugar para la formulación de leyes generales que determinen la necesidad y posibilidad naturales de manera apropiada, ni para la concepción de propiedades esenciales que puedan extrapolarse (como, por ejemplo, “tiene número atómico x”). Una tesis existencialista modificada de la dependencia del conocimiento de la esencia es compatible con la afirmación de que en ciertos casos uno puede conocer que F es la esencia de una substancia posible sin saber si existe algo que sea F. Pues podría argumentarse que para conocer la esencia de clases naturales vacías lo que sí se tiene que saber es que existen cosas con esencias que se relacionan de manera apropiada (por ejemplo, al ser las que permiten la extrapolación correspondiente) con las esencias de estas entidades posibles pero inexistentes. En todo caso, Santo Tomás y los escolásticos tardíos nunca consideraron estas posibilidades ni tuvieron, por ende, que enfrentar estos problemas.

conocimiento de la existencia se obtiene ya sea directamente al percibir sensorialmente la cosa en cuestión, ya sea indirectamente a través de una demostración que parte de efectos o causas directamente percibidos por los sentidos (*cf.* TPA, II, 1 y 2; II, 411b y 415a). Sin embargo, desde la perspectiva escolástica, hay una tercera forma, también pertinente para nuestro tema, en que el conocimiento de una esencia implica la percepción sensorial de una substancia con esa naturaleza.

Todos los filósofos escolásticos que he mencionado sostenían, con Descartes, que para saber que F es la esencia de una substancia no basta con saber que F es una propiedad posible; es necesario saber también que F se relaciona de cierta manera específica con la substancia en cuestión. La esencia de una substancia es una propiedad que, de existir, la substancia tiene necesariamente y con independencia de cómo se le designe. Una substancia está constituida por su esencia, por así decirlo. La esencia identifica a la substancia como lo que es, preserva su identidad a través del cambio, y le otorga unidad real a una diversidad de propiedades. Las esencias de los escolásticos dividen la realidad en especies o clases naturales; y una clase natural no es un conjunto arbitrario. Por último, la esencia de una especie, aquello que unifica a los distintos individuos de esa especie como tales, no es una propiedad inmediatamente aparente que se pueda descubrir con tan sólo percibir un espécimen<sup>19</sup>.

Según los escolásticos, para descubrir la esencia de una especie se requiere una investigación empírica que supone el examen de especímenes reales. Esto está sugerido ya por la doctrina de que lo que una substancia es en potencia se puede conocer solamente a través de lo que la substancia es en acto; y podemos apreciarlo con mayor claridad en las siguientes observaciones.

Una investigadora determina una especie o clase natural cuya esencia busca descubrir encontrando un ejemplo actual, identificándolo y, a través de él, definiendo una clase. La investigadora busca descubrir entonces la esencia de la especie a la cual pertenece este ejemplo. Por ejemplo, uno no busca la esencia de cosas pequeñas, amarillas, aladas, emplumadas y que cantan, sino de la especie a la cual pertenece una cosa real que satisface esta descripción. Y esa esencia será la esencia de cosas que no satisfacen la descripción, y no será la esencia de otras

---

<sup>19</sup> Ver, sin embargo, la nota siguiente.

cosas que sí la satisfacen. Esa descripción, como la conocida “bípedo sin plumas”, no define una clase natural, ya que no todo lo que la satisface tiene necesariamente la misma esencia, y muchas cosas con la misma esencia que cosas que la satisfacen pueden no satisfacerla ellas mismas<sup>20</sup>.

Una substancia actual representa una clase natural determinada. Sin embargo, para determinar un objeto adecuado para su investigación, la investigadora debe identificar la substancia a través de una descripción que en general se aplique a miembros de la especie o clase natural. Un canario puede pertenecer a la clase de cosas que veo por las mañanas, o de criaturas que viven en cierto vecindario. Para determinar la especie de los canarios necesitamos encontrar un canario real y necesitamos identificarlo no necesariamente a través de una descripción que defina la especie, pero sí a través de una descripción que nos ayude a encontrar otros canarios. En este sentido, la descripción “algo pequeño, amarillo, alado, emplumado y que canta” es, efectivamente, idónea.

Habiéndose determinado la clase cuya esencia uno busca conocer, todavía es necesario tener acceso a especímenes reales para examinarlos y, a través de la observación cuidadosa, descubrir qué propiedades les pertenecen esencialmente a los miembros de la clase, es decir, qué propiedades los constituyen como lo que son. Esta empresa fundamentalmente empírica es la ciencia aristotélica de los escolásticos. Esta ciencia, al completarse, consiste en una clasificación de especies definidas esencialmente junto con una articulación silogística de la conexión entre estas definiciones esenciales y la atribución de las otras propiedades o accidentes que pueden pertenecer a los miembros de la clase.

---

<sup>20</sup> Las discusiones escolásticas no parecen darle el peso debido a las dificultades que enfrenta quien quiere formular una descripción que defina estrictamente una clase natural. Por ejemplo, aunque Fonseca mantiene que “animal bípedo y sin plumas” es una descripción y no una definición, parece haber creído que esta frase se aplica a todos los humanos y sólo a ellos (ver ID, V, 3, p. 290. En ID, V, 11, p. 320 escribe que la adición de “bípedo” a “animal con razón” es meramente “superflua”). En el Libro V de los *Principios de la lógica*, dedicado exclusivamente al estudio de la definición, Fonseca afirma que una definición no debe tener “ni mayor ni menor extensión que aquello que define” (ID, V, 10, p. 318). Pero la insensibilidad de Fonseca ante lo difícil que es lograr esto para las clases naturales usando descripciones que se encuentren a la mano es clarísima. Esta actitud no está desligada de la concepción aristotélica de la ciencia como un sistema de clasificación basado en la observación cuidadosa pero sencilla y directa.

Los pensadores escolásticos combinaron esta concepción empírica de la ciencia natural con la doctrina agustiniana de que hay arquetipos en Dios que son las esencias eternas e inmutables de todas las cosas. Según Santo Tomás y los jesuitas de la escolástica tardía, los seres humanos conocemos este mundo de formas eternas tan sólo sensorialmente y por medio de su actualización contingente y mutable en las cosas creadas.

La concepción escolástica de las especies o clases naturales y de su ciencia que acabo de esbozar no deja lugar para la afirmación que uno puede conocer una esencia e ignorar si algo con esa esencia existe o no en la realidad. Aquí tenemos, pues, el fundamento de la tesis escolástica de la dependencia del conocimiento de la esencia.

4

La dependencia epistemológica de los escolásticos respecto de los sentidos es evidente en su explicación de cómo conocemos que una substancia existe. Toledo escribe “que nosotros no preguntamos de cualquier cosa si existe o no, sino solamente de cosas que no caen bajo los sentidos; nadie pregunta «¿existen?» refiriéndose a cosas que percibe sensorialmente” (TPA, II, 1; II, 411a). Cuando preguntamos si algo existe, lo que buscamos es una demostración de que aquello por cuya existencia inquirimos es o de que no es. En ese caso debemos tener alguna representación de esta cosa, una representación que, como dice Santo Tomás, o es “una explicación del significado de un nombre”, o es “una representación de la cosa misma que... difiere de la definición” (PA, II, 8, 6; ver también ID, V, 2-4; I, 287-295). Esta representación servirá de término medio en una deducción silogística. De acuerdo a Toledo, hay cuatro géneros de términos medios en demostraciones de existencia: efectos, causas finales, materiales o eficientes (TPA, II, 2; II, 415a). Por ejemplo, dado que la comida es necesaria para la vida, podemos demostrar que hay comida a partir de la existencia de animales vivos. El término medio no tiene que referirse a efectos, propiedades, o causas *actuales*; puede ser simplemente “una explicación del significado de una palabra”. Así, por ejemplo, suponiendo que “vacío” significa “lugar sin cuerpo”, podemos demostrar que el vacío no existe a partir del hecho de que no hay movimiento instantáneo,

pues si un lugar careciese de cuerpo, entonces habría movimiento en un instante (TPA, II, 2; II, 415a y b; contrastar con AT, VIII-1, 49. Ver también ID, VII, *passim*; II, 454-624. Sobre el movimiento instantáneo ver AT, VIII-1, 64 y XI, 45).

Las demostraciones escolásticas de existencia requieren una premisa que afirma que algo existe. En última instancia no obtienen esta premisa de otras demostraciones, lo que nos llevaría a una serie sin fin, sino de la percepción sensorial directa. Esto afecta las respuestas que un escolástico puede dar frente al escepticismo con respecto a los sentidos.

Los pensadores aristotélicos que estamos examinando no ignoraban el hecho de que los seres humanos a veces perciben ilusiones ópticas o son víctimas de alucinaciones. Incluso, antes de que Descartes siquiera hubiese nacido, ya Suárez había considerado la posibilidad de que un ángel maligno fuerce al intelecto a asentir ante lo que es falso (ver DM, IX, 2, 7). La pregunta interesante y pertinente no es si Santo Tomás y sus discípulos jesuitas admitían la posibilidad de que la sensación no represente cosas reales, sino más bien cómo explicaban esta posibilidad. Para ellos, toda demostración de existencia depende de la percepción sensorial de substancias reales; necesitaban, pues, refutar al escéptico sin abandonar la noción de que los sentidos nos presentan un mundo de cosas reales y verdaderamente existentes. Esta aproximación es radicalmente distinta a la que tiene Descartes frente al escepticismo de los sentidos cuando lo incorpora en su filosofía.

El esencialismo de Descartes está ligado a su concepción intelectualista del conocimiento, y a su doctrina de que el entendimiento es autónomo respecto de los sentidos. El escepticismo de Descartes tiene como uno de sus propósitos principales —tal vez sea éste su fin principal— retirar a la mente de los sentidos y dirigirla hacia la aprehensión intelectual de las esencias que existen dentro de ella misma. Según Descartes, el conocimiento de la existencia se basa en la percepción intelectual de la esencia. Podemos conocer la existencia de una substancia de una de dos maneras: primero, a través de la percepción intelectual directa y autoconciente de la propia esencia realmente existente; segundo, a través de una demostración existencial que depende sólo de premisas independientes de la sensación. Una prueba existencial incluye entre sus premisas una proposición que expresa la esencia de la substancia cuya existencia demuestra. Desde la perspectiva carte-



siana, esta definición esencial es el resultado de la percepción intelectual autónoma de una esencia existente, no en la realidad, sino en la mente.

Descartes mismo nos dice que, además de brindarle una oportunidad para su refutación, la introducción de los argumentos escépticos en la primera de las *Meditaciones* sirve “en parte... para preparar la mente de mis lectores para la consideración de cosas intelectuales... y en parte... para mostrar la solidez de las verdades que propugno” (AT, VII, 171-172). Estos dos fines no son independientes uno del otro: la certeza de las verdades de la metafísica cartesiana es el resultado de una actividad puramente intelectual, en la que la mente abandona los sentidos como fuente de conocimiento, y confía exclusivamente en su percepción intelectual clara y distinta. En la opinión de Descartes, la totalidad del saber y la comprensión humanas se apoyan sobre fundamentos intelectuales<sup>21</sup>.

Este intelectualismo cartesiano es compatible con el reconocimiento de que los sentidos tienen una función indispensable que cumplir dentro de la adquisición del conocimiento, cosa que Descartes mismo admite. Primero, al ser modos del pensamiento, las sensaciones son objetos de actos de percepción intelectual autoconciente, clara y distinta. Pero los objetos propios de los sentidos, “dolor y placer, luz, colores, sonidos, olores, sabores, calor, dureza y las otras cualidades táctiles”, se perciben clara y distintamente tan sólo como objetos de actos de sensación y nunca como “cosas o propiedades de cosas” que pueden tener tal vez “alguna existencia fuera de nuestro pensamiento” (AT, VIII-1, 23 y 22; y IX-2, 45)<sup>22</sup>.

Segundo, y más importante aún, las sensaciones son causas de

<sup>21</sup> Tal como la interpreto yo, esta afirmación sobre el fundacionismo de Descartes es compatible con lo que sostiene Frederick Schmitt en “Why was Descartes a Foundationalist?”, en: Rorty, A., (Ed.), *Essays on Descartes Meditations*. (Berkeley, California: University of California Press, 1986), pp. 491-512. Mi afirmación también es compatible con las interpretaciones tradicionales del fundacionismo cartesiano a las que se refiere Schmitt en p. 508, nota 4.

<sup>22</sup> En los *Principios de la filosofía*, Descartes escribe: “Llamo «clara» aquella percepción que está presente y es accesible a la mente atenta... Llamo «distinta» aquella percepción que, siendo clara, está tan separada de todas las otras percepciones que no contiene en sí sino únicamente lo que es claro.” (AT, VIII-1, 22) Lo claro se opone a lo obscuro; lo distinto, a lo confuso (cf. Alquié, III, p. 118, nota 1). Descartes menciona el siguiente ejemplo: si “alguien siente un dolor intenso, la percepción que tiene es realmente muy clara, pero no siempre es distinta, pues es común que la gente confunda esta percepción con el juicio

nuestro conocimiento de la materia, al ser ellas producto de “la unión cercana e íntima” de la mente y el cuerpo (AT, VIII-1, 23). Consideremos una sensación de dolor. A partir de esa sensación la mente conoce el estado en que se encuentra el cuerpo. Aunque el dolor no representa el estado del cuerpo, sí es un efecto de ese estado. Descartes sostiene que la sensación de dolor ocasionada por el estado corporal es ella misma a su vez causa ocasional de una creencia clara y distinta referente al estado en que se encuentra el cuerpo. Y sostiene además que esta creencia es verdadera, y constituye conocimiento de la substancia material tal como existe en la realidad. Algo similar sucede cuando se trata de la percepción sensorial de objetos comunes al intelecto y los sentidos, objetos que, como el tamaño, la forma y el movimiento, pueden sentirse o entenderse. Descartes subraya que, aun en estos casos, las propiedades materiales externas que son causas ocasionales de tales sensaciones no tienen por qué ser similares a las propiedades, existentes dentro de la mente, que son objeto de estos actos sensoriales; ni tampoco tienen por qué ser tales propiedades que existen en la mente y son objetos de estas sensaciones similares a aquéllas que la mente finalmente conoce como dándose en la substancia material externa (ver AT, VIII-1, 32-39, y 315-329).

Descartes jamás se aparta de la doctrina de que el conocimiento es el resultado de la percepción intelectual clara y distinta, y que el

---

oscuro que hacen respecto de la naturaleza de algo que creen que existe en el lugar doloroso y que suponen que se parece a la sensación del dolor, cuando en verdad lo único que perciben claramente es la sensación”. (La versión francesa dice: “il n'apperçoit rien clairement que le sentiment ou la pensée confuse qui est en lui”. AT, IX-2, 44). Para mí, este texto no solamente es compatible con lo que afirmo arriba, sino que lo apoya. Lo primero y más general es que debemos tener en cuenta que Descartes es a menudo inconsistente, aun en el curso de unas pocas líneas, respecto del alcance que le da a la frase “claro y distinto”, aplicándola a veces a la percepción, a veces al objeto percibido. Segundo, de acuerdo a Descartes un dolor (*i.e.*, el objeto de una sensación de dolor) nunca se percibe directamente de manera clara y distinta. Toda sensación o percepción directa de un dolor presenta al dolor como algo existente o como un atributo de algo existente, y no cabe duda de que en su opinión, tal objeto (un dolor existente por sí mismo o que inhiere en algo que existe por sí mismo) jamás se puede percibir distintamente (AT, VIII-1, 23 y 33). Tercero, aunque la percepción de un objeto propio de los sentidos nunca puede ser distinta ya que presenta a su objeto como si fuese una cosa existente, una sensación de dolor sí puede percibirse clara y distintamente en la autoconciencia. En ese caso el dolor no se percibe como algo existente por sí mismo sino como el objeto de una propiedad existente, es decir, de la sensación. En otras palabras, para Descartes un dolor se entiende clara y distintamente solamente como objeto de una sensación.

contenido de conocimiento no incluye nada que sea propiamente sensorial. Lo que Descartes sí hace es atribuirle a las sensaciones, en cuanto causas ocasionales, la capacidad de determinar el intelecto. Esto es suficiente para que los sentidos sean necesarios para el conocimiento humano de la substancia corpórea. Sin experimentos, la ciencia natural no puede avanzar mas allá de lo meramente posible a un nivel general. Con todo, los sentidos son actores marginales en lo que es propiamente labor del intelecto.

El conocimiento que las sensaciones originan es, o de la misma mente que las posee y percibe clara y distintamente en la autoconciencia, o de un cuerpo que tiene alguna suerte de vínculo causal con la mente. En este último caso, los objetos propios de los sentidos no aparecen dentro del contenido del conocimiento corporal, y la sensación sirve de mera ocasión para que se den percepciones intelectuales claras y distintas.

Para jugar siquiera este rol secundario en la adquisición del conocimiento, los sentidos deben validarse a través de un argumento que apela exclusivamente a percepciones intelectuales claras y distintas. Usando solamente los recursos de su intelecto, la mente puede llegar a conocer cómo usar sus sensaciones para obtener conocimientos sobre las cosas que existen fuera de sí misma. En la refutación cartesiana del escepticismo, el intelecto se autovalida y determina la correcta función epistemológica de los sentidos. El escepticismo sirve el doble propósito de apartar a la mente de los sentidos, y de dirigirla hacia la pura percepción intelectual, donde descubrirá los fundamentos claros y distintos de todo el saber humano.

El camino cartesiano hacia el conocimiento se inicia develando un mundo de esencias que existe dentro del alma y que sólo puede ser percibido clara y distintamente por el intelecto. Esto es así en el *Discurso* y en las *Meditaciones*, en los *Principios* y en *La búsqueda de la verdad*; es así incluso en los "Argumentos... dispuestos de manera geométrica" que Descartes publicó como apéndice a las Segundas Respuestas. En este último escrito no encontramos la famosa duda metódica: no hay mención del genio maligno y engañoso, ni del supuesto de que todas nuestras percepciones sean como sueños<sup>23</sup>. En su lugar, bajo el título "Postulados", Descartes incluye una serie de pedidos al lector

---

<sup>23</sup> Contrastar con Richard Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*.

(AT, VII, 162-164). El primero es que, reflexionando sobre “lo débiles que son las razones que los han llevado a tener fe en sus sentidos”, sus lectores “adquieran el hábito de ya no confiar mucho en ellos”. Descartes indica explícitamente que tal disposición “es un prerrequisito para percibir la certeza que pertenece a las cosas metafísicas”. El segundo pedido es que “reflexionen sobre su propia mente y todos sus atributos”. Luego pide que “estudien aquellas proposiciones evidentes que encontrarán dentro de sí mismos”. “De esta manera”, añade, “ejercitarán la visión intelectual con que la naturaleza los ha provisto, en aquella forma pura que adquiere cuando se libra de los sentidos”. Su cuarto pedido se refiere a la contemplación de las esencias que se hallan dentro del alma. Descartes le pide a sus lectores que “examinen las ideas de aquellas naturalezas que combinan varios atributos, tales como la de un triángulo, o de un cuadrado, o de cualquier otra figura, así como también la naturaleza de la mente, del cuerpo, y sobre todo la naturaleza de Dios”. Y señala, por último, que “todo lo que percibimos en estas naturalezas puede afirmarse con verdad de ellas”.

Con estos pedidos Descartes despliega los primeros fundamentos de su ciencia y de su metafísica. En el *Discurso*, en las *Meditaciones*, y en los *Principios*, la duda metódica y los argumentos escépticos tienen la misma función de encaminar a la mente hacia el conocimiento cierto e indudable al dirigirla hacia sí misma y el mundo dentro de sí. Desde nuestra perspectiva, estando como estamos, interesados en la articulación del esencialismo cartesiano, lo primero que debemos anotar es que para Descartes todo conocimiento existencial se funda en la percepción intelectual que la mente tiene de sí misma y de las esencias que existen dentro de sí. La mente conoce su propia existencia gracias a

---

Berkeley, California: University of California Press. 1979, p. 184: “en la presentación formal de la teoría de Descartes, incluida como apéndice a las respuestas a las segundas objeciones a las *Meditaciones*,... el método de la duda se ofrece como un proceso mental que hará posible establecer la verdad de los axiomas y postulados”. Esta afirmación no tiene sustento alguno. En el Apéndice a las Segundas Respuestas Descartes no usa el método de la duda para nada. Lo que sí hace es pedirle al lector que se aleje de los sentidos y que se concentre en la contemplación intelectual de la mente y del mundo de esencias y verdades que se encuentra dentro de ella. El uso que hace Popkin del término “postulado” en este contexto es descuidado. Siendo en verdad pedidos que le hace al lector, los “postulados” de Descartes no pueden ser estrictamente ni verdaderos ni falsos. Sin embargo, debemos anotar en justicia que cuando Descartes presenta sus “pedidos” efectivamente introduce tesis substantivas a las que posteriormente se refiere en las demostraciones de proposiciones; ver AT, VII, 170.

la percepción clara, distinta, e inmediata de sí misma como substancia pensante y existente. Conoce la existencia de Dios por medio de una demostración que supone el conocimiento de la naturaleza divina<sup>24</sup>. Y, por último, su conocimiento de la existencia de la substancia corpórea es el resultado de un argumento que primero pasa por la comprensión de la esencia de la materia. Por lo tanto, nadie que no haya seguido el camino claro y distinto del intelecto, y que no funde su aprehensión de la existencia de una substancia en la comprensión de su esencia, tendrá “verdadero conocimiento (*scientiam*), ya que ningún acto cognitivo (*cognitio*) que pueda dudarse parece digno de llamarse conocimiento (*scientia*)” (AT, VII, 141). Aquí tenemos, pues, el fundamento cartesiano de la tesis esencialista de la dependencia del conocimiento de la existencia.

Y ahora, finalmente, podemos esbozar una respuesta cartesiana a las consideraciones con que los escolásticos defendían su tesis existencialista de la dependencia del conocimiento de la esencia. Según Descartes, conocemos si alguna propiedad es o no parte de la esencia de una substancia posible como resultado del examen puramente intelectual de objetos que existen dentro de la mente. El alma y su mundo interno proveen lo necesario para conocer la esencia de todas las clases naturales y todas las substancias que los seres humanos podemos conocer. En algunos casos el conocimiento de la existencia de una substancia depende de pruebas deductivas relativamente complejas a partir de premisas que incluyen la definición esencial de la substancia en cuestión. Se sigue que, al menos en principio, es posible conocer una esencia e ignorar si existe algo así fuera de la mente. Aquí tenemos, entonces, el fundamento cartesiano de la tesis esencialista de la independencia del conocimiento de la esencia.

5

Abordemos ahora el segundo aspecto de la tesis de este ensayo: que Descartes nunca se apartó, en la práctica, del orden esencialista del conocimiento de la esencia y la existencia de las substancias. Esto

---

<sup>24</sup> Esto se aplica tanto a la prueba ontológica como a las pruebas causales. En opinión de Descartes, toda prueba exitosa de la existencia de Dios supone el conocimiento de la esencia divina.

tiene a su vez dos elementos: primero, que Descartes siempre dice conocer la esencia de una substancia, si es que dice conocer también su existencia; y segundo, que en el caso de por lo menos una substancia, Descartes dice conocer su esencia mientras sostiene no saber si existe o no. Estas afirmaciones, es claro, no intentan responder a la siguiente pregunta: ¿qué derecho tiene Descartes de decir esto? Para responder a esta última pregunta tendríamos que averiguar no solamente cómo concebía Descartes lo que estaba haciendo, sino qué, desde una interpretación favorable, podría consistentemente haber hecho, dadas sus otras doctrinas y los propósitos que animaban su investigación. Aquí sólo me ocupo de la primera pregunta. La segunda, si acaso, la respondo de manera indirecta. Ofrezco una lectura bien dispuesta hacia Descartes y que satisface los preceptos esencialistas. Aun así, mi opinión es que el esencialismo se equivoca. No puedo, por consiguiente, pensar que Descartes hubiese podido tener éxito en su proyecto metafísico esencialista. Por supuesto, esto es compatible con la idea de que sus argumentos fueron diseñados con el propósito de encarnar el orden esencialista del conocimiento.

Nos ocupa, entonces, el conocimiento del mundo material, de la deidad, de uno mismo, y de las otras mentes. Siguiendo el ejemplo del propio Descartes, no diré mucho sobre el conocimiento de la existencia de almas distintas de la mía. Aunque tendré otros textos en mente, me referiré especialmente a las *Meditaciones*. Efectivamente, empezaremos con algunas anotaciones sobre el orden y la estructura de esta obra y por ende de la metafísica cartesiana.

Descartes comienza propugnando una reflexión escéptica con el fin de apartar al alma de los sentidos y conducirla hacia la contemplación intelectual de sí misma y del mundo de verdades y esencias que habita dentro de sí<sup>25</sup>. Luego de desplegar los argumentos escépticos en la Primera Meditación, Descartes procede a hacer dos cosas en la Segunda. Establece, de manera provisional, su naturaleza y su existencia; y aísla, afianza y ejercita la percepción intelectual clara y distinta que él concibe como la clave de todo el conocimiento. Estos dos fines

---

<sup>25</sup> Existe una evidente diferencia entre Descartes y el meditador de las *Meditaciones*. También existe una diferencia menos obvia pero clara entre meditador y lector. Estas diferencias, sin embargo, no son relevantes para nuestros propósitos aquí. Por esa razón, mayormente las he ignorado en lo que sigue.

se desarrollan paralelamente. Hacia el comienzo de la meditación y luego de una primera consideración de su esencia, Descartes introduce la afirmación “yo soy, yo existo”. De inmediato advierte, empero, que esta afirmación no está asegurada si es que no adquirimos un conocimiento más firme de la naturaleza del “yo”. En lo que sigue y guiado exclusivamente por lo que percibe clara y distintamente, Descartes se examina primero a sí mismo, y luego inspecciona, dentro de sí mismo, los objetos de su intelecto y de sus sentidos. Como resultado, al comienzo de la Tercera Meditación Descartes está listo para enfrentar los argumentos escépticos de la Primera Meditación, y establecer su ontología y metafísica fundamentales. En esa y las subsiguientes meditaciones, partiendo de la aprehensión distinta de las esencias dentro del alma, Descartes demuestra la existencia de Dios y, finalmente, de la materia.

Las *Meditaciones* se inician conduciendo a la mente del lector hacia la contemplación clara y distinta de su propia naturaleza existente, y de las esencias reales que se encuentran dentro de ella misma, para arribar posteriormente a la existencia actual y externa de substancias con esas esencias. La estructura de las *Meditaciones* pone de manifiesto el carácter esencialista de la filosofía cartesiana.

Pasemos ahora a los casos particulares, y en primer lugar, al caso de la substancia extensa. En la Quinta Meditación, Descartes dice conocer la esencia de la materia, y despliega parte de este conocimiento al referirse a verdades de la geometría. Más tarde, al iniciar la Sexta Meditación, sostiene que este conocimiento le asegura que es posible que exista la substancia material. Finalmente, usando un argumento que menciona la naturaleza y existencia de Dios, las inclinaciones naturales del alma, y las sensaciones, Descartes establece que efectivamente existe la substancia corpórea. Es evidente que en este caso se respeta la tesis esencialista de la independencia del conocimiento de la esencia: al comienzo de la Sexta Meditación el lector conoce la esencia de una substancia posible, el cuerpo, mientras ignora si tal substancia existe o no. Y, obviamente, también se respeta la tesis de la dependencia del conocimiento de la existencia: en la Sexta Meditación el lector conoce la existencia de la materia solamente bajo el supuesto de que ha comprendido clara y distintamente su esencia en la meditación anterior.

En las *Meditaciones* Descartes utiliza tres argumentos para demostrar la existencia de Dios, dos pruebas causales en la Tercera Medita-

ción y la prueba ontológica en la Quinta. Dos de estos argumentos evidentemente respetan la tesis esencialista de la dependencia del conocimiento de la existencia. La prueba ontológica exige que se inspeccione la esencia divina, pues argumenta que la naturaleza de Dios implica su existencia necesaria. La primera prueba de la Tercera Meditación se funda en el principio de que la causa total de una idea o acto de la mente debe explicar el objeto o contenido de la idea (AT, VII, 40-42). Este argumento asume la existencia de una idea “suficientemente” clara y distinta de un ser infinito (AT, VIII-1, 12; ver también AT, VII, 45 y 152). En ambos casos hay una referencia directa a la comprensión de la naturaleza divina (claro está, en la medida en que esto es posible para un ser humano) para establecer la existencia de Dios.

La estructura de la segunda prueba causal, por otro lado, es bastante parecida a la de la Segunda Vía de Santo Tomás en la *Suma Teológica*. Basándose en ciertos principios causales y partiendo de la existencia de una substancia, sí mismo, Descartes utiliza la imposibilidad de una regresión infinita en la serie de las causas de esta substancia para finalmente concluir que Dios existe (AT, VII, 47-51). Las diferencias entre la Segunda Vía de Tomás y esta prueba cartesiana son importantes, aunque no sin precedentes. Suárez, a quien debe situarse, en este punto, dentro de una tradición que se remonta a Duns Scoto, había sostenido que las demostraciones tomistas tienen que suplementarse con una investigación *a priori* de la naturaleza divina. En las *Disputaciones*, Suárez reconoce las consecuencias negativas de esta concesión para su existencialismo tomista. A fin de cuentas, sin embargo, las desecha señalando que “en Dios no pueden separarse totalmente estas preguntas [«¿existe?» y «¿qué es?»]” (DM, XXIX, 3, 2).

Descartes pertenece a esta tradición escolástica, como se muestra por consideraciones de orden tanto histórico como filosófico. El nos ofrece dos razones para mostrar que toda prueba causal de Dios supone el conocimiento de la esencia divina. La primera es que si no conocemos la posibilidad de la existencia de un ser necesario, no podemos saber que la serie de causas no es infinita. La segunda razón simplemente repite lo dicho por Suárez y otros en la escuela: sin el conocimiento de la esencia de Dios no podemos saber que la entidad cuya existencia hemos demostrado sea efectivamente Dios (AT, IV, 112; ver DM, XXIX, 2 y 3).

Podemos poner el último punto de la siguiente manera. Suponga-



mos que sabemos que existe algo que es F, donde "F" es alguna descripción que se aplica a Dios pero que también podría aplicarse a cosas finitas y mutables. Ahora bien, si no sabemos que existe un ser infinito y absolutamente perfecto, no sabemos que Dios existe. Esta es, justamente, la definición de Dios. Si demostramos que existe un F, entonces lo que conocemos es que existe un ser que, hasta donde sabemos nosotros, puede ser finito y mutable. Y eso no es saber que existe Dios. Una demostración de la existencia de un F no es una demostración de la existencia de Dios, así suceda que el único F que hay es Dios.

El existencialismo tomista requiere que haya cierta distancia entre la explicación inicial del significado de un nombre y la definición esencial final de su referente actual o existente. El existencialismo aristotélico satisface este requisito con su concepción empirista de la ciencia. El existencialista debe explicarnos cómo es que primero identificamos a Dios a través de una descripción posiblemente no esencial, y cómo nuestro eventual conocimiento de su esencia supone el conocimiento de su existencia.

Las dificultades que enfrenta el existencialista son evidentes, pues Dios no es objeto de la ciencia empírica. El tomista sostendrá que no podemos saber que un ser infinito y absolutamente perfecto es posible, a menos que sepamos que existe; pero no tiene nada que decir a favor de la tesis existencialista de la independencia del conocimiento de la existencia. La doctrina esencialista que encontramos en Duns Scoto, Suárez y Descartes es que hay una comprensión *a priori* de Dios que equivale al conocimiento de su esencia y que fija el sentido relevante de la palabra "Dios"<sup>26</sup>.

Descartes mantenía que la mera y pura inspección intelectual basta para establecer que un ser infinito y absolutamente perfecto es posible. Sin embargo, de su prueba ontológica se sigue que la comprensión de la esencia divina implica comprender que Dios existe necesariamente. La tesis esencialista de la independencia resulta inaceptable en este caso: uno no puede saber que un ser infinito y absolutamente independiente es posible sin saber *ipso facto* que ese ser existe. Esto conce-

<sup>26</sup> Ver Duns Scoto, Juan, *A Treatise on God as First Principle*, editado por Allan B. Wolter, O.F.M., Chicago: Franciscan Herald Press, 1966. Impresiones posteriores de esta obra han eliminado un apéndice con una selección relevante de las *Lecciones sobre el primer libro de las Sentencias* de Duns Scoto (d. 2, qq. 1 y 2).

dido, podemos afirmar que todos los argumentos cartesianos respetan la tesis esencialista de la dependencia del conocimiento de la existencia. En los tres casos, el conocimiento de la existencia de Dios se apoya en la aprehensión de su esencia.

Pasemos a examinar, por último, cómo procede Descartes cuando discute la esencia y la existencia de sí mismo.

Al contrario que en el caso de Dios, la definición de una mente no implica que la cosa definida exista. Sin embargo, el conocimiento que una mente tiene de su propia existencia, así como el conocimiento que tiene de cualquier otra cosa, sí implica la existencia de la mente misma que conoce. La esencia de la propia mente se aprehende de manera distinta a aquélla en que se aprehende la esencia de cualquier otra cosa, pues se presenta completamente determinada y actual en la autoconciencia. No se puede comprender el pensamiento en la autoconciencia sin conocer que existe una cosa pensante: en la autoconciencia el alma percibe su objeto inmediato, una mente realmente existente, como realmente existente.

En el caso del autoconocimiento, Descartes concede la tesis existencialista de la dependencia del conocimiento de la esencia. No debemos perder de vista, empero, las diferencias que lo separan de Santo Tomás y la escolástica tardía. Los escolásticos jamás desarrollaron la noción de una substancia, la mente, cuya única esencia consista en el pensamiento. Descartes tenía razón cuando declaraba que él había sido “el primero en considerar el pensamiento como el atributo principal de una substancia incorpórea” (AT, VIII-2, 348)<sup>27</sup>. La sensación aristotélica es un acto material; es el acto de cierto cuerpo, del cuerpo de un animal vivo. Por supuesto que los escolásticos reconocían que la sensación es un tipo de conciencia; pero ellos no usaban la conciencia para distinguir entre el espíritu y la materia. La sensación cartesiana, de otra parte, es el acto de un alma o substancia inmaterial, e involucra al cuerpo solamente como causa ocasional. Más aún, el alma de los escolásticos no es estrictamente una substancia, sino la forma de una substancia. Aun cuando se le toma de manera general, su naturaleza no consiste en el pensamiento; y cuando se le toma de manera individual

---

<sup>27</sup> Por supuesto, la originalidad de Descartes no puede evaluarse con referencia tan sólo al horizonte escolástico. Sin embargo, dado que usa términos como “atributo principal” y “substancia”, tal vez esa restricción no sea del todo injustificada.

no consiste en el punto de vista de la primera persona.

Puede ser que, tratándose de la cuestión de la división entre materia y espíritu, Suárez esté más cerca a Descartes que lo que está Santo Tomás. No obstante, escribe que: “en esta vida conocemos nuestra alma de algún modo hasta su diferencia específica. Pero, de acuerdo a la opinión más verdadera, no la conocemos quiditativamente. Pues no la concebimos a través de su propia substancia y especie, ni percibimos de manera suficientemente clara su modo de entender y de operar, ni, por último, aprehendemos el modo de su substancia positivamente, por así decirlo, sino solamente a través de una negación” (DM, XXXV, 3, 3; ver también DA, Proemio, 33).

De acuerdo a Suárez, la esencia del alma no se conoce ni siquiera después de una investigación cuidadosa, menos aún en la mera autoconciencia. Para Descartes por el contrario, la autoconciencia revela no solamente la existencia del alma sino también su naturaleza. Descartes respeta la tesis esencialista de la dependencia del conocimiento de la existencia aun en el caso del conocimiento que tiene la mente de su propia existencia.

No podemos negar que, al conocer su existencia, el lector de las *Meditaciones* conoce igualmente su esencia. El conocimiento de mi existencia se funda en la aprehensión de mis propiedades existentes y reales, y no en una supuesta aprehensión directa de la propia existencia misma: “inicialmente no podemos concebir una substancia simplemente porque es una cosa existente, pues esto por sí solo no tiene en sí mismo ningún efecto sobre nosotros. Sin embargo, a través de alguno de sus atributos podemos llegar a conocer fácilmente una substancia” (AT, VIII-1, 25). En la medida en que la mente es conciente de alguno de sus propios actos o propiedades, es conciente también de su naturaleza, pues todo modo de la substancia pensante es un determinante de su esencia determinable. Los actos o propiedades del alma no son otra cosa que el pensamiento o la conciencia, su atributo esencial, hecha concreta y determinada.

El conocimiento cartesiano de la propia existencia supone la aprehensión directa de la propia esencia. Y supone al menos algún conocimiento discursivo de ella. La certeza de que existo se funda en la claridad y distinción de la comprensión de mí mismo como cosa pensante. En la medida en que me tomo por un cuerpo, no sé que existo. Sé que existo porque percibo que siento y que imagino; pero en este

caso “siento” e “imagino” designan modos del pensamiento. Cuando me percibo distintamente en la autoconciencia, percibo mis sensaciones y mis actos de imaginación únicamente como modos del pensamiento; y sé que existo en la medida en que tengo autoconciencia clara y distinta de mis actos, propiedades o modos.

En la Segunda Meditación se llega “finalmente” a la famosa conclusión: “yo soy, yo existo” solamente “luego de examinar todo muy cuidadosamente” (AT, VII, 25). Una de las cosas que se examinan poco antes de esta frase es si en el momento de mayor duda uno no podría concluir que es algo, dado que piensa. Descartes añade inmediatamente: “Pero acabo de decir que no tengo sentidos ni cuerpo. Sin embargo vacilo, ¿qué se sigue de esto? ... ¿qué tampoco yo existo? No; existía ciertamente, si de algo me persuadí o si simplemente pensé cualquier cosa” (AT, VII, 25; IX-1, 19). En seguida se rechaza la posibilidad de que un engañador supremo pueda lograr “que yo no sea nada mientras pienso que soy algo”<sup>28</sup>. En estas consideraciones preliminares Descartes despliega la comprensión autoconciente clara y distinta de uno mismo que se necesita para concluir con certeza que “esta proposición «yo soy, yo existo», es necesariamente verdadera siempre que la pronuncie o la conciba en mi mente”.

En este momento de la meditación el lector todavía no comprende plenamente la naturaleza que está percibiendo directamente: “aún no entiendo suficientemente qué es este «yo»”<sup>29</sup>. Su comprensión sí es suficiente, empero, para garantizar un primer conocimiento de su propia existencia, puesto que ya ha determinado el objeto preciso de su atención y no lo perderá de vista mientras se mantenga dentro de los

---

<sup>28</sup> Tal como he argumentado, la Segunda Meditación no busca responder a las dudas escépticas de la meditación anterior. En AT, VII, 36, al inicio de la Tercera Meditación. Descartes nuevamente menciona esta convicción de ser algo siempre que se piense que se es algo. Pero ahí pone en claro que aun esta certeza pelagra si no se examina y rechaza la hipótesis de un engañador supremo, cosa que no se ha hecho todavía en ese momento. El objetivo de la Segunda Meditación es, más bien, afianzar los poderes intelectuales del alma.

<sup>29</sup> Las palabras de Descartes no sólo son compatibles con que el meditador tenga *alguna* comprensión de lo “que es este «yo»”, sino que incluso lo implican: “Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille...” (AT, VII, 25). La traducción francesa, por otra parte, podría sugerir lo contrario: “Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moy qui suis certain que je suis...” (AT, IX-1, 19-20). Sin embargo, la continuación del texto tanto en latín como en francés hace ver claramente que para Descartes la certeza de que existo depende de mi conocimiento de qué cosa soy. Ver el párrafo siguiente.

límites de lo que entiende clara y distintamente.

Descartes deja en claro que para él la certeza de “yo existo” depende de la comprensión discursiva, clara y distinta, de uno mismo. Inmediatamente después de afirmar por primera vez “yo soy, yo existo”, escribe que “debo ponerme en guardia para evitar confundir imprudentemente otra cosa por este «yo», errando así en el conocimiento mismo que tomo por el más certero y evidente de todos” (AT, VII, 25). Es esta consideración la que inicia el examen cuidadoso de la “naturaleza de esta alma” (AT, VII, 26; ver 25-29).

Es fácil equivocarse en la lectura de la Segunda Meditación, y terminar creyendo que exhibe un orden existencialista del conocimiento de la esencia y la existencia. Descartes nos pide que consideremos la proposición “yo soy, yo existo” y que reconozcamos su certeza e indubitabilidad. Pareciera que podemos hacer esto sin saber cuál es nuestra esencia, sin saber siquiera si tenemos una esencia. Pero debemos preguntarnos: ¿qué conozco cuando conozco que existo? Necesitamos alguna explicación discursiva u ostensiva de la substancia que soy y del significado de “yo”. Cuando entiendo y acepto la proposición “yo soy, yo existo”, uso exitosamente la palabra “yo” y, estamos de acuerdo, adquiero conocimiento de que una substancia, que soy yo mismo, existe.

Descartes creía que el uso exitoso de “yo” asegura que la hablante tiene conocimiento directo de su propia esencia. Según él, “soy, existo” es una manifestación de la autoconciencia, aquel acto de clara percepción intelectual que tiene como objeto inmediato una substancia existente, pero que puede perder su distinción y hacerse confuso al mezclarse con, por ejemplo, el oscuro juicio “soy un cuerpo”. “Soy una substancia pensante” es otra expresión de la autoconciencia cartesiana, expresión que pone de manifiesto el conocimiento que la hablante tiene de su propia naturaleza o esencia. Desde el punto de vista de Descartes, autoconciencia es autocomprensión. “Existo” y “pienso” son expresiones de la misma aprehensión intelectual de mi esencia existente. Sostener que en las *Meditaciones* uno conoce la propia existencia sin conocer la propia esencia es ignorar cómo entendía Descartes el autoconocimiento que subyace tanto a “yo existo” como a “yo pienso”.

Una cosa es, al fin y al cabo, certera: poco después de escribir las *Meditaciones* Descartes mismo sostuvo que en ellas y tratándose del conocimiento de la existencia propia, él había seguido el orden

esencialista del conocimiento. Contra Gassendi, Descartes menciona precisamente este asunto, y no deja lugar a ninguna duda sobre cuál es su posición. “Me sorprende”, escribe, “que digas... que conozco distintamente que existo, pero que no conozco qué cosa soy o cuál es mi naturaleza, ya que una cosa no puede demostrarse sin la otra” (AT, VII, 359).

Tal vez la sorpresa burlona de Descartes no era totalmente injusta, pues la Segunda Meditación puede interpretarse naturalmente y sin forzar el texto como he sugerido. Con esto espero haber demostrado que en las *Meditaciones* Descartes respetó consistentemente el orden esencialista del conocimiento de la esencia y la existencia de las substancias.

6

Este trabajo no ha querido defender en detalle su tesis principal, que la metafísica de Descartes puede y debe interpretarse como un intento de oposición esencialista frente al existencialismo escolástico. Ese es un proyecto mucho más largo y complejo que he abordado en otro contexto. Aquí tan sólo he buscado presentar esta tesis y demostrar su plausibilidad. Espero que al lector le sea útil este ejercicio. Lo será si le ayuda en su aproximación a la obra de Descartes. Y estaré satisfecho entonces pues no concibo mejor manera para mí de rendir homenaje a la memoria de Juan Bautista Ferro<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> La mayor parte del material usado en este artículo está tomado del primer capítulo de *Cartesian Metaphysics: An Essay on the Late Scholastic Origins of Idealism*. Debo mencionar aquí a Antonio Pérez quien produjo un primer borrador en castellano. He leído versiones de este trabajo en el Departamento de Filosofía de Simon Fraser University en Vancouver, en noviembre de 1991; en el Departamento de Filosofía de SUNY en Potsdam, Nueva York, en setiembre de 1992; en el V Congreso Nacional de Filosofía realizado en la Universidad de Lima en agosto de 1994; en el Departamento de Filosofía de Kansas State University en Manhattan, Kansas, en marzo de 1995; y en diversos seminarios de postgrado dictados en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad de Virginia. Agradezco a quienes me formularon críticas y comentarios en esas y otras oportunidades, y en particular a Elizabeth Anscombe, David Curry, Daniel Devereux, Bill Diggs, Willis Doney, Humberto Quispe y Martín Valdivieso.