

LAS IDEAS CARTESIANAS

Se admite por lo general que la forma como Descartes usa el término "idea" es novedosa y, sin que falten razones, muchos piensan que ese uso se presta a no pocas confusiones y dificultades, lo que ciertamente constituye un serio estorbo para la cabal comprensión de aspectos importantes de su obra. Es probable que lo primero involucró lo segundo, sobre todo si se piensa que un concepto muy viejo comenzó a jugar un rol decisivo en el contexto de un pensamiento original y revolucionario. De cualquier manera, es seguro que Descartes no fue la excepción, toda vez que la mayoría de los pensadores de los siglos XVII y XVIII confrontaron dificultades similares (1). Locke, por ejemplo, pide excusas a su lector por la frecuencia con que lo emplea (2); y tampoco él escapa de la acusación de inconsistencia (3).

* Profesor de la Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela.

- (1) Price no está muy alejado de la verdad cuando señala que el concepto de idea es una fuente continua de confusión en la historia de la filosofía (cfr. H.H. Price. "The permanent Significance of Hume's Philosophy" en A. Sensoke y N. Fleming (eds.). **Human Understanding in the Philosophy of David Hume**. Belmont, Publishing Co. 1968, p. 5). No cabe duda que esto particularmente cierto en lo que se refiere a los siglos iniciales de la filosofía moderna.
- (2) J. Locke, **Ensayos sobre el entendimiento humano**, I, 1, 8.
- (3) Cfr., por ejemplo, J. Gibson. **Locke's Theory of Knowledge and his Historical Relations**. Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 19-20.

La novedad ya se manifiesta en la definición general del término:

Por el nombre de **idea** entiendo esta forma de cada uno de nuestros pensamientos cuya percepción inmediata hace que tengamos conocimientos de estos pensamientos mismos. De modo que no puedo expresar nada mediante palabras, cuando entiendo lo que digo, sin que por ello mismo sea cierto que tengo en mí la idea de la cosa que está significada por mis palabras (4).

La idea se concibe como el correlato de la acción de pensar en tanto que su objeto inmediato; en tal sentido es el objeto específico y concreto de un determinado pensamiento, llámese a éste dudar, pensar, sentir, querer o temer. Idea, entonces, es el contenido del acto de pensar en general, y en la aprehensión conciente de este contenido se constituye el acto de conocer en particular. En consecuencia, sin ideas nada conoceríamos y no hay pensamiento que no tenga por objeto una idea. Ellas refieren al objeto del pensar como las palabras, por ejemplo, refieren a lo que designan o significan; y análogamente a como no hay palabra inteligible que no designe o signifique algo, tampoco habría, según Descartes, una idea que no remita a un objeto. Y en tanto que es así, una idea presenta, representa o exhibe a su objeto a la conciencia.

La definición, por lo tanto, extiende en mucho el significado que la tradición acostumbraba otorgarle tanto a "representación" como a "idea" (5). En la Escolástica, por ejemplo, representativas eran en rigor sólo las formas sensibles — las **species**— que en cierto modo cumplían el papel de intermediarias entre el entendimiento y la cosa sensible misma, por cuanto esas formas se originaban en ésta y eran aprehendidas por aquél (6). Descartes, en cambio, les atribuye una cualidad representativa a todas las ideas, sea cual fuese su origen o contenido. Todas ellas "exhiben" su contenido al entendimiento. Y si bien señala a los autores

(4) **Resp. a Obj. II** en Ch. Adams y P. Tannery (eds.). **Oeuvres de Descartes**. París, Vrin, 1973-78, 13 volúmenes, v. VII, p. 160, líneas 14-19. (De ahora en adelante A.T. seguido de volumen, página y línea(s). Cuando la selección hecha por E. de Olazo y P. Zwank (**René Descartes. Obras escogidas**. Buenos Aires, Ed. Charcas, 1980) incluye la obra del pasaje citado, lo señalaré a continuación de la siguiente manera: O.Z., seguido de página. Sigo casi siempre esta excelente traducción, lo que no impide que a veces introduzca algunos cambios cuando lo considero oportuno. Las traducciones de las citas **in extenso** no incluidas en O.Z. son más.

(5) **Cfr. E. J. Ashworth**. "Descartes's Theory of Clear and Distinct Ideas" en R. J. Butler (ed.). **Cartesian Studies**. Oxford, B. Blackwell, 1972, p. 89.

(6) **Cfr. F. Alquí**. **Oeuvres philosophiques de Descartes**. París, Garnier, 1963-1973, 3 volúmenes, v. 2, p. 520.

de las **Segundas objeciones** que son “formas” del pensamiento, lo son en tanto que especifican al acto de pensar, y no porque proporcionen al entendimiento la forma sensible de la cosa (7). Si así fuera, no podría explicarse en el contexto cartesiano de qué manera podrían tenerse ideas de lo que no es sensible, ni se comprendería cómo podría tenerse ideas acerca de lo corpóreo a pesar de no tener ninguna percepción sensible actual, como sucede cuando pensamos en la idea de extensión; y mucho menos cómo se puede tener una gran diversidad de ideas, como sucede en el inicio de la **Meditación III**, aun cuando se considere que no hay otro existente que el yo que las tiene.

El que Descartes considerara a las ideas como los objetos **inmediatos** de todos los pensamientos involucra otra innovación digna de mencionarse. Tradicionalmente esto sólo se admitía respecto al entendimiento divino. Ideas eran fundamentalmente arquetipos o esencias, objetos exclusivos de la contemplación de Dios (8). De acuerdo con ello, se consideraban parte de la razón de Dios y, por lo mismo, puramente intelectuales ya que nada sensible podría atribuirse al contenido del entendimiento de un ser infinito y perfecto. Si alguna referencia cabía hacer a algo exterior a dicho entendimiento, sólo era posible hacerlo en términos de una relación causal o de creación, por cuanto Dios podía crear instancias de sus ideas sin que por ello, claro está, ellas determinaran, por sí solas tal creación. Con Descartes, la capacidad divina de intuir sin mediación alguna contenidos objetivos, reales o posibles, pasa a ser también una característica fundamental del entendimiento humano:

Me he servido de este nombre (ideas) porque ya era comunmente admitido por los filósofos para significar las formas de las percepciones de la mente divina, aun cuando no reconozcamos en Dios ninguna imaginación, y porque no tenía ninguno (nombre) más apropiado (9).

La ventaja inmediata para Descartes de este alargamiento radica en la posibilidad de admitir las ideas como realidades independientes de toda referencia ajena a ellas mismas o a la subjetividad que las contiene. Sin esta consideración sería imposible iniciar, como se hace en la **Meditación III**, una investigación acerca de la verdad centrándose exclusivamente en las ideas entendidas como formas del pensamiento.

(7) Cfr. E. Gilson. **René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire.** París, Vrin, 1967, P. 318-9.

(8) Cfr. E. Gilson. **Index scolastico-cartesien.** París, Vrin, 1979, pp. 136-7; y E. Gilson (1967), pp. 319-20.

(9) **Resp. a Obj. III, A.T., VII, 181.10-14.**

No obstante, aunque estas indicaciones, como otras que podrían añadirse, proporcionan un marco de referencia histórico útil, están lejos de aclarar la noción cartesiana de idea. Si algo puede hacerse al respecto es sólo mediante su discusión en el contexto en que se genera. Lo que sigue será un intento parcial en tal sentido. Me interesa, sobre todo, analizar los siguientes aspectos: La consistencia y valor de la distinción que hace Descartes entre el modo del pensamiento y su objeto; hasta qué punto es admisible referirse a las ideas cartesianas en términos de "imágenes"; y, finalmente, si puede admitirse que las ideas cartesianas se corresponden a conceptos. El marco de referencia del análisis será, en lo fundamental, la **Tercera meditación**.

¿Cómo ha de comprenderse y hasta dónde puede admitirse la división introducida entre las ideas y los actos mentales correspondientes?

La necesidad de la distinción, al menos en forma explícita, se hace necesaria en la **Tercera meditación** y no en las anteriores, donde era suficiente concentrarse simplemente en los modos del pensar solamente. Las razones para dudar evalúan la credibilidad de los "fundamentos" de nuestros conocimientos, y en tanto que dichos fundamentos no son otros que las facultades cognoscitivas mismas, y puesto que cada una se corresponde a un modo determinado del entendimiento, no hacía falta remitirse a contenido alguno, a no ser que a título de ejemplo. Tampoco fue necesario ir más allá del modo del pensamiento para hallar el **Cogito**, puesto que lo determinante del descubrimiento es el hecho de descubrirse pensando, y no pensando en tal o cual contenido en particular. Igual respecto a la esencia del yo existente: fue la imposibilidad de segregar el pensamiento del yo, sin perder con ello también su existencia, lo que llevó a la certeza de **sum cogitans**; pero para ello no es preciso determinar si se trata de tal o cual pensamiento. Opuestamente, en el inicio de la **Tercera meditación**, sobre todo si se tiene en cuenta que su fin es determinar si es posible la ciencia para el hombre, es decir, la posibilidad de un conocimiento verdadero acerca de lo real y, por ende, basado en verdades objetivas y no en certezas subjetivas, el camino previo se torna inútil. Insistir en él, traería, en el mejor de los casos, nuevas certezas, como la desprendida del ejemplo de la cera respecto a la extensión; pero ahora se trata de determinar verdades, y para ello hay que centrarse en los objetos específicos del pensar, lo que obliga a distinguir entre el modo y su objeto. Por añadidura, la distinción permitiría también separar lo estrictamente dado de las modificaciones que éste puede sufrir debido a la actividad mental sobre él. Esto último es importante porque evita la confusión entre la aprehensión simple y pura —que nunca puede ser falsa— con lo "añadido" a lo así aprehendido por el entendimiento —que no necesariamente acarrea la certeza—. Una cosa es apercibir algo, y otra quererlo o emitir un juicio acerca de su origen y considerar ese juicio como parte de lo dado:

Otros (pensamientos), además tienen otras formas; como cuando quiero, temo, afirmo o niego, concibo entonces una cosa como el sujeto de la acción de mi espíritu, pero agrego también por esta acción otra cosa a la idea que tengo de aquella cosa; y de esta clase de pensamientos, unos son llamados voliciones o afecciones, y los otros juicios (10).

Pero si bien puede entenderse sin mayor dificultad lo que Descartes pretende hacer, no sucede lo mismo con la forma como lo hace, sobre todo porque la distinción en cuestión está lejos de ser clara y, peor aún, no siempre se la mantiene, e incluso cuando se hace, no siempre parece el filósofo entenderla de igual manera. Así, en un pasaje de las **Respuestas a las objeciones** de Hobbes señala:

El significado que aquí se le asigna al término “idea” (por Hobbes) es meramente el de imágenes pintadas en la imaginación corpórea; y una vez que se admite esto, es fácil para mi crítico probar que no hay una idea apropiada de un ángel o de Dios. Pero... he advertido que tomo el término “idea” como aquello que la mente percibe directamente. Así, cuando quiero o cuando tengo miedo, puesto que al mismo tiempo percibo que quiero o que temo, esa misma volición y aprehensión ha de ubicarse entre mis ideas (11).

Según lo aquí expuesto la diferencia entre el modo y su objeto se desvanece puesto que pareciera que la idea no sólo se refiere al objeto del pensar, sino también al pensar mismo —“esa misma volición y aprehensión ha de ubicarse entre mis ideas”—. Pero si es así, se haría muy difícil comprender la diferencia que se introduce en la **Tercera meditación** entre el objeto del pensar y el modo de pensar y, por ello mismo, en qué difiere la estrategia seguida en ésta y la adoptada en la **Meditación II**, por ejemplo. Mucho menos se entendería en qué sentido un modo de pensar puede ser la “imagen” de cosa alguna.

(10) **Meditación III**, A.T., 37.6-12; O.Z., 236. Cfr. **Pasiones**, I, 17, A.T., XI, 342.8-22: “...nada queda en nosotros [después de enumerar las funciones propias del cuerpo] que debemos atribuir al alma que no sea nuestros pensamientos, que son principalmente de dos géneros. Unos son las acciones del alma, los otros son las pasiones. Los que llamamos acciones son todas nuestras voliciones, porque experimentamos que provienen directamente del alma y parecen depender sólo de ella. Por el contrario, se puede generalmente llamar sus pasiones toda suerte de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros porque frecuentemente no es nuestra alma que los ha hecho tales como son, y que siempre los recibe de las cosas que son representadas por ella”.

(11) **Resp. a Obj. III**, A.T., VII, 181.2-14.

La dificultad se incrementa cuando en las mismas **Respuestas** leemos que “temer a un león” es una idea diferente a “ver un león” (12), ya que ahora, además de considerar ideas al león y al ver o temer, habría que admitir que también lo son las relaciones que pueden establecerse entre un objeto y los diversos modos de los que puede ser objeto.

Frente a estas dificultades y alternativas que presentan los diferentes textos urge examinar cuidadosamente lo que Descartes nos propone. Para ayudarnos será conveniente deslindar los tres puntos de vista posibles: Uno, la idea es lo puramente dado en la representación independientemente del modo de pensar del cual esa representación es el objeto. En cuyo caso, la idea quedaría determinada estrictamente por el contenido representado a la conciencia (13). Dos, la idea es la aprehensión de la relación entre lo dado en una representación conciente y el modo específico del cual es el objeto. En cuyo caso la idea quedaría determinada por dicha relación; es así que “ver un león” no es igual que “temer a un león” (14). Finalmente, la idea es el resultado de la aprehensión dada en una representación más la aprehensión de la modificación que ella sufre cuando se convierte en el objeto de un modo determinado. Este sería el caso de las ideas de la voluntad, por ejemplo, que a la vez que suponen la aprehensión de un objeto involucran también la acción respecto a dicho objeto (15). Este punto de vista incluiría a los juicios, en tanto que “añaden” algo a la representación pura y simple y que debido a ese añadido el objeto adquiere para el sujeto sentido y significados diferentes.

Puesto que las tres versiones tienen un soporte textual, hay que preguntarse si Descartes puede legítimamente admitir las tres sin pecar de inconsistente y, si así fuese, cuál es la que se adopta en la **Tercera meditación**.

-
- (12) Cfr. *Ibid.*, A.T., VII, 182.25-26: “*Per se notum est aliud esse videre leonem et simul illum timere. quan tantum illum videre*”.
- (13) Cfr. *Meditación III*, A.T., VII, 35.34; O.Z., 235: “Entre mis pensamientos existen algunos que son como las imágenes de las cosas (*tanquam rerum imagines sunt*), y a estos únicamente conviene en propiedad el nombre de idea”.
- (14) Véase, por ejemplo, nota 12.
- (15) Cfr. *Carta a Mersenne* del 28.1.1641, A.T., III, 295.22-28: “Pretendo que tenemos ideas no solamente de lo que está en nuestro intelecto, sino también de todo lo que está en la voluntad. Pues nada podríamos querer sin saber que lo queremos, ni saberlo a no ser por una idea; pero no digo que esa idea sea diferente a la acción misma”.

Descartes reconoce que su uso del término "idea" puede inducir a equívocos (16), en lo cual no le faltó razón; piensa también que el equívoco puede enmendarse si se reflexiona sobre el asunto (17); yo añadiría que cuando así se hace el uso en cuestión resulta ser menos inconsistente de lo que parece ser a primera vista. En efecto, no puede perderse de vista que en todas las formulaciones involucradas en estos puntos de vista se encuentra presente un elemento común, a saber, la aprehensión del objeto. Sea que la idea sólo consista en dicha aprehensión, sea una relación entre ésta y el modo del cual es el objeto, sea que se trate de ésta más la modificación añadida al contenido aprehendido inicialmente, siempre nos encontramos con la aprehensión de algo. Y en tanto que es así, pienso que Descartes puede legítimamente referirse a la idea como "forma de un pensamiento". Esto mismo permite comprender el origen de los múltiples puntos de vista: ellos involucran las diferentes perspectivas que pueden adoptarse respecto a la aprehensión conciente de un objeto. Si se atiende estrictamente a lo aprehendido, idea será el contenido dado sin ninguna referencia ulterior; si se atiende al modo del cual una representación es el objeto, idea será la conciencia del modo; y finalmente, si se atiende tanto a la representación como al modo particular de quien es el objeto en un momento determinado, idea será la conciencia de esta relación, que no necesariamente coincide con el contenido dado originariamente. En cada caso hay una aprehensión de un objeto, y en cada caso el contenido del objeto aprehendido o idea cambia.

-
- (16) En tal sentido Kenny tiene mucha razón cuando saca a relucir la dificultad de precisar qué es lo que anuncia la presencia de una idea, pues bien podría ser, un acto mental, el evento que dicho acto supone, o el objeto de dicho acto (cfr. A. Kenny. **Descartes. A Study on his Philosophy.** New York, Random House, 1968, p. 98-99).
- (17) Cfr. **Meditaciones, Prefacio**, A.T., 8.16-25; O.Z., 208: "La segunda objeción es que por tener en mí la idea de una cosa más perfecta que yo, no se sigue que esta idea sea más perfecta que yo, y mucho menos que lo representado por esta idea exista. Pero respondo que en esta palabra "idea" hay un equívoco; pues, o puede ser tomada materialmente por una operación de mi entendimiento, y en este sentido no se puede decir que sea más perfecta que yo; o puede ser tomada objetivamente por la cosa representada por esta operación, la cual, aunque no se suponga que existe fuera de mi entendimiento, puede, sin embargo, ser más perfecta que yo, en razón de su esencia". **Resp. a Obj. IV**, A.T., 232.12-19: "Porque las ideas no son más que formas y porque ellas no están compuestas de materia, todas y cuantas veces se consideren representando algo, ellas no se toman materialmente, sino formalmente. Pero si se las considera, no en tanto que representan esto o lo otro, sino solamente como siendo operaciones de la mente, se podría, en verdad, decir que serían tomadas materialmente, pero así no se referirían (**respicerent**) de manera alguna a la verdad o falsedad de los objetos". Se notará que el mal entendido subsiste incluso cuando se intenta corregirlo, toda vez que el significado de "materialmente" y "formalmente" es inverso en ambos pasajes. Se trata, no obstante de algo sin importancia y surge probablemente por el esfuerzo de Descartes para adoptar la terminología de Arnauld. Yo seguiré la formulación del **Prefacio**.

De lo referido se puede desprender una primera conclusión. Siempre será necesario determinar, según el contexto, a cuál de estas posibles perspectivas se está refiriendo Descartes. En segundo lugar, será imprescindible distinguir en todos los casos, —y todos permiten hacerlo independientemente de si vale la pena o es útil hacerlo en relación al fin perseguido— entre la aprehensión del objeto y el modo del cual es objeto. Es esto lo que Descartes trata de hacer ya en el **Prefacio** de las **Meditaciones**. Allí nos advierte que las ideas pueden ser tomadas **materialmente** —como operación del entendimiento—, o **formalmente**, —en tanto que representando o exhibiendo algo al entendimiento, independientemente del modo del cual la representación es el objeto—. Puesto que en la **Meditación III** se investiga si algunas de nuestras ideas poseen un valor objetivo, se comprende fácilmente que el foco de atención ha de centrarse en la pura representación, independientemente de los modos de los que tal representación puede ser el objeto. La lógica del proceder salta a la vista: puesto que el problema del valor objetivo remite al problema de la verdad y, por ende, con lo que trasciende a la inmanencia, es preciso elegir, entre las diferentes perspectivas que pueden adoptarse respecto a las ideas, la que se presenta como la menos ligada a dicha inmanencia, y es obvio que los contenidos considerados en su mero ser dado cumplen con esta condición mejor que los modos que están involucrados en la esencia misma de la subjetividad. Es justamente por esto que Descartes se atiene solamente a los objetos de los modos “pasivos” del alma, ya que lo que interesa es lo dado al alma y no lo que el alma modifica a partir de lo dado o le añade en virtud de sus acciones (18). Más aún, tomadas así las representaciones, ellas sólo pueden ser consideradas como certezas, en tanto que no involucran más que la pura constatación de una presencia a la conciencia en un momento dado:

Por lo que respecta a las ideas, si se las considera solamente en sí mismas, y no se las refiere a ninguna otra cosa, no pueden, hablando con propiedad, ser falsas; pues aunque imagine una cabra o una quimera, no es menos cierto que imagino tanto la una como la otra (19).

(18) Cfr. **Meditación III**, A.T., 37.6-12; O.Z., 236. **Pasiones**, I, 17, A.T., XI, 342.8-22.

(19) **Meditación III**, A.T., 37.13-17; O.Z., 236. Williams considera que el argumento es muy débil, ya que también los juicios podrían ser considerados por la misma razón como verdaderos siempre, pues aunque el juicio fuese falso, no dejaría de ser verdad que es cierto que juzgamos. (cfr. B. Williams. **Descartes. The Project of Pure Enquiry**. Harmondsworth, Penguin Books, 1968, pp. 131-2). Lo que afirma Williams es verdad desde el punto de vista “material”, pero no desde el “formal” puesto que, como lo señalé antes, la modificación introducida por el juicio modifica al objeto dado, lo que involucra también que ese objeto sería diferente al inicialmente dado. Por ejemplo, tendría **para nosotros** características —existencia, semejanza, etc.— no presentes en el objeto aprehendido primariamente.

De este modo se destaca todavía con más fuerza que se trata de resolver exclusivamente el problema del valor objetivo de las ideas y que la investigación se restringe solamente al conocimiento. Razón de más para que las voliciones y las otras afecciones no cognitivas sean puestas al margen; y, si por algún motivo se han de tomar en cuenta, sólo se hará en tanto que conciencia del modo, valga decir, como objeto dado, y no como una relación o acción del modo sobre su objeto, sea que se trate de querer o juzgar.

Tampoco hay que temer que pueda encontrarse falsedad en las afecciones o voliciones, pues aunque pueda desear cosas malas, o que incluso no existieron jamás, no por esto, sin embargo, es menos verdadero que lo deseo (20).

Vemos pues, que si bien las diferentes formulaciones respecto a las ideas pueden inducir a equívocos, ellas no involucran ninguna inconsistencia grave cuando se aclaran mediante las distinciones pertinentes y se las relaciona con la meta perseguida en la investigación. A su vez, estas distinciones permiten encaminar la búsqueda hacia el problema de la verdad de nuestras certezas, en tanto que proporcionan, en primer lugar, su punto de partida, que no es otro que el de las ideas entendidas como lo puramente dado en la aprehensión conciente. En segundo lugar, permite optar por aquella que por su propia naturaleza refiere a lo otro de la propia inmanencia, es decir, a las ideas que se presentan como las "imágenes de las cosas". Finalmente, la opción elegida permite establecer un criterio para distinguir entre representación pura y simple y lo que acostumbramos a añadir a la representación y tomar el conjunto como si fuera lo que efectivamente se presenta al entendimiento como la imagen de la cosa.

No obstante, respecto al criterio, que es vital para la investigación en cuestión, no creo que Descartes pueda convencer a nadie. Para que dicho criterio pueda aplicarse debe partirse del supuesto que, sea cual fuese el modo del entendimiento, su objeto será posible aislarlo del modo del cual es objeto. Esto viene a ser lo mismo que afirmar que todo estado mental se encuentra, o es posible llevarlo, a nivel de la conciencia. Estoy seguro, sin embargo, que el lector podrá encontrar fácilmente un gran número de ejemplos y situaciones donde se puede querer o temer algo sin que por ello se tenga necesariamente una conciencia o un conocimiento del objeto de ese querer o temer.

Antes de abordar la cuestión del significado de la idea como "imagen", no estará demás considerar dos objeciones hechas por Kenny cuya discusión, creo, permitirá precisar un poco mejor lo que Descartes

(20) *Meditación III*, A.T., VII, 37.17-20; O.Z., 236.

entendía por "idea". Se trata de la vinculación entre las palabras y las ideas, y de las relaciones que pueden establecerse entre la actividad mental y sus objetos (21).

Según la definición de las **Respuestas a las segundas objeciones** (22) parecería que a cada palabra significativa debería corresponder una idea, de donde podría inferirse que una condición para tener una idea es la de usar la palabra correspondiente en forma inteligente o con sentido (23). Sin embargo, según otros textos no hay tal relación uno a uno entre ideas y palabras, puesto que hay palabras a las que no corresponde idea alguna, como es el caso de la palabra "nada" (24); o puede haber más de una idea correspondiente a la misma palabra, como es el caso de la idea vulgar y la que posee el astrónomo del sol (25). Pero la dificultad que ve Kenny surge principalmente porque otorga una gran importancia a lo que para Descartes fue algo secundario, a saber, que la idea es lo que se expresa inteligentemente con las palabras. De allí también la confusión: el intérprete parece entender que son las palabras las que determinan la presencia de una idea en nosotros; por esto señala que el uso de las palabras con sentido es la condición suficiente para tener una idea. Descartes, pensamos, lo entiende más bien al revés: usamos palabras, **porque** tenemos ideas (26). Así le puede explicar a Burman que "nada" no es una idea, toda vez que no refiere a

(21) Cfr. A. Kenny. *Op. Cit.*, pp. 97 y ss.

(22) Véase nota 4.

(23) Cfr. **Carta a Mersenne** del 7.1641, A.T., III, 392.11-24; O.Z., 389: "¿Puede creerse que él (Gassendi) no haya podido comprender... lo que entiendo por la idea de Dios, por la idea del alma, por las ideas de las cosas insensibles, una vez que por ellas no entiendo nada más que lo que ha debido necesariamente comprender él mismo cuando le escribía a usted que no lo entendía? Pues no dice que no ha concebido nada por el nombre de la idea de Dios, por el del alma...; dice solamente que no sabe qué debe entenderse por sus ideas. Pero si ha concebido algo por estos nombres (ces noms), lo que es indudable, ha sabido al mismo tiempo lo que había que entender por sus ideas, ya que no hay que entender otra cosa que lo mismo que él ha concebido".

(24) Cfr. **Conversación con Burman**, A.T., V, 153: "Esta idea (de la nada) es solamente negativa, y apenas puede ser llamada idea. Aquí (en la **Meditación III**: "no hay ninguna que no nos parezca representar alguna cosa..."), el autor toma "idea" en un sentido propio y estricto. Hay también ideas de nociones comunes que no son, estrictamente hablando, ideas de cosas; pero ahora idea se toma en un sentido más amplio".

(25) Cfr. **Meditación III**, A.T., VII, 39.18-30; O.Z., 238.

(26) Cfr. W.K. Percival. "On the Non-Existence of Cartesian Linguistics" en R. J. Butler. *Op. Cit.*

forma alguna, sino más bien a la ausencia de ella. Descartes probablemente sostendría que no pensamos con palabras sino con ideas y, por ende, que la relación entre el lenguaje y las ideas no es una relación necesaria o, de haber una relación importante entre ambos, se trataría de una subordinación del primero respecto a las segundas. El lenguaje simplemente sirve para “declarar” o enunciar frente a otros, o incluso a nosotros mismos, los pensamientos que tenemos (27). Es casi seguro que Descartes admitiría que si bien pueden haber ideas sin palabras que le correspondan, no podría haber ninguna palabra significativa que designe algo sin una idea correspondiente (28). De allí que cuando Mersenne trae a colación la queja de Gassendi de que no sabe lo que quiere decir con la idea de Dios o del alma, a Descartes no le cabe la menor duda de que Gassendi sí lo sabe una vez que usa las palabras “Dios” o “alma”: si las usa con sentido, tiene ideas al respecto, y si esas ideas le representan algo en forma clara y distinta, entonces también sabe a ciencia cierta lo que designa con “Dios” y “alma”. Es esta misma relación que establece Descartes entre las ideas y el lenguaje lo que motiva que no entienda la pregunta que le hace en otro lugar Mersenne consistente en si las ideas se expresan o no mediante un término simple:

No entiendo la pregunta que me ha hecho, a saber, si nuestras ideas se expresan mediante un término simple; pues siendo las palabras una invención de los hombres, siempre podemos servirnos de una o muchas para explicar la misma cosa (29).

No entiende porque pareciera que, al igual que Kenny, Mersenne también pretende condicionar la idea por el uso de las palabras, y la respuesta de Descartes hace ver que el lenguaje sirve para comunicar —“explicar”— las ideas, pero no para tenerlas. De allí que una idea pueda expresarse por una palabra, o por oraciones o incluso por gestos o por signos arbitrarios de cualquier orden (30).

Kenny también cree que Descartes no toma en cuenta las diversas relaciones que podrían establecerse entre el acto de pensar y su objeto

(27) Cfr. *Discurso*, 5, A.T., VI, 56.20-23; O.Z., 180.

(28) Es así que el hecho de emitir palabras no supone necesariamente, según Descartes, la presencia de pensamiento o ideas. Cfr. *Ibid.*, A.T., VI, 56.23-59.7; O.Z., 180-2. *Carta a Morus* del 5.2.1649, A.T., V, 278.6-279.3.

(29) *Carta a Mersenne* del 22.7.1641, A.T., III, 417.23-27.

(30) Cfr. *Discurso*, 5, A.T., 57.16-58.4; O.Z., 180-1.

(31). Así, nos dice, puede haber una identidad entre el acto y su objeto, como es el caso de un jugador de fútbol que hace un **gol**, pues el **gol** —objeto— y el anotarlo —acto— es lo mismo; a veces el acto puede modificar al objeto, como es el caso de pintar una silla; y otras, los objetos son objetos de actos intencionales en los que es el sujeto quien queda modificado y no el objeto de dicho acto, como, por ejemplo, cuando nos damos cuenta de la presencia de una araña, en tanto que supone un cambio en nosotros y no en la araña. La acusación no me parece del todo justa. Si bien Descartes distingue entre una consideración material y una formal de las ideas, no por ello niega que entre el acto y el objeto puedan establecerse relaciones como las que sugiere Kenny. Los tres puntos de vista antes señalados respecto a las ideas lo atestiguan. Por ejemplo, la objetivación de la relación entre el modo y su objeto involucraría en buena medida una identificación entre el acto y su objeto. Cuando emitimos un juicio, siempre estaríamos modificando de alguna forma el objeto, puesto que, para usar los términos del filósofo, “añadimos algo” a lo puramente percibido. Justamente porque Descartes admite esta relación entre el acto y su objeto debe distinguir entre ideas en sentido estricto y las que no lo son. Por último, Descartes no excluye la intencionalidad, pues no pienso que creyera que cuando se representa el color rojo lo que queda modificado es la representación y no quien la percibe. Si la réplica a Kenny en este punto parece forzada se debe solamente a que sus ejemplos dan por sentado lo que Descartes intenta probar, a saber, la vinculación entre certezas y la realidad del objeto de dichas certezas, que no puede suponerse a esta altura de la **Tercera meditación**.

Una dificultad mayor en relación a la doctrina cartesiana de las ideas se presenta cuando se busca establecer hasta qué punto podemos referirnos a ellas en términos de “imagen”.

Por una parte, el que las ideas sean “**tanquam rerum imagines**” hace pensar que la tesis acerca de las ideas que nos propone Descartes es representativa en el sentido de que nos otorga un **phantasma** de su objeto. Esto fue, en uno u otro grado, admitido en el siglo XVII (32). Pero, por la otra, es evidente que la tesis es más congruente en un contexto filosófico como el de Locke o de Gassendi, para quienes el origen de todo conocimiento ha de buscarse en la experiencia, que en el de Descartes, para quien la consecuencia del conocer al ser es el verdadero camino que ha de seguirse para instaurar la verdadera ciencia. Cuando se adopta este último punto de vista no puede pasar desapercibido que la cuestión de las ideas acerca de las cosas o acerca de

(31) Cfr. A. Kenny, *Op Cit.*, p. 99.

(32) Cfr. R. I. Aaron. *John Locke*. Oxford. Clarendon Press, 1955, p. 102.

sus cualidades es **previa** a la consideración de su existencia o posibilidad. Y si es así, ¿de qué son imágenes? ¿Qué cosas se supone que representan? ¿Cómo afirmar que se trata de la idea de **algo** o que dicha idea es “como la imagen de algo” o que dicha idea “representa” a ese algo cuando ni siquiera se ha determinado su existencia o su posibilidad?

Estas preguntas justifican por sí solas la sospecha de que debe haber alguna tergiversación cuando se usan los términos “representación” e “imagen” para explicar la noción cartesiana de idea, incluso cuando lo hace el propio filósofo.

“Imagen” puede envolver al menos dos significados cuando se usa en el ámbito de una teoría del conocimiento. Puede remitir a algo sensible, sea porque se origina en algo corpóreo, como es el caso de la imagen sensorial, sea porque requiere para su formación algo corpóreo, como sería el caso de la imagen que forma la imaginación en el cerebro —**phantasma**—. También cabe referirse a “imagen” en el sentido de “imagen mental”, en tanto que ésta, a diferencia de la anterior, no requeriría aparentemente de nada diferente al entendimiento para que se convierta en su objeto; se trataría ahora del objeto cuya imagen se originaría en una **simplex mentis inspectio**. Ahora bien, ¿a cuál de estas nociones de “imagen” habría que vincular la idea cartesiana? A primera vista nos veríamos tentados, por insistencias del propio Descartes, a eliminar cualquier relación entre la imagen sensible y la idea. Cuando Hobbes impugna que se pueda tener una idea de un ángel o de Dios, por cuanto la imagen que nos hacemos de un niño alado no puede ser la idea de un verdadero ángel, su conclusión parece ser muy razonable, a saber, que no podemos tener su imagen y, si la idea se define en términos de imagen, tampoco la idea de nada inmaterial o suprasensible (33). Conocemos la respuesta de Descartes: la conclusión de Hobbes se debe a que piensa falsamente que “idea” se identifica con “imagen sensible”; más bien habría que entenderla análogamente a como los escolásticos se referían a las formas de la percepción divina (34). Frente a una objeción similar, esta vez de Gassendi, Descartes responde en forma parecida:

Nada acerca de lo dicho respecto a las ideas (por Gassendi) requiere de una respuesta, puesto que usted restringe el término idea sólo a las imágenes pintadas en la fantasía

(33) Cfr. **Obj. III**, A.T., VII, 179.23-180-4.

(34) Véase nota 2, p. 307.

(imágenes in phantasia depictas), mientras yo lo extiendo (extendo) a todo lo que es pensamiento (35).

Estos pasajes sugieren fuertemente que debe excluirse la imagen material o sensible del significado de idea. Lo que estaría en concordancia con la tesis de la distinción real entre el alma y el cuerpo: nada corpóreo, como una imagen sensible, podría encontrarse en el alma (36). En tal sentido parecería más conveniente y exacto concebir a las ideas como "imágenes mentales".

No obstante, la vinculación entre ideas e imagen **qua phantasma** no puede descartarse sin más cuando se constata que Descartes se refiere explícita o implícitamente a ideas que se **originaban** en la sensibilidad y en la imaginación (37). Esto mismo sale a relucir en las **Meditaciones**

-
- (35) **Resp. a Obj. V**, A.T., VII, 366.18-21. **Cfr. Carta a Mersenne** del 7. 1641, A.T., III, 392.24-393.2; O.Z., 389: "Pues no llamo simplemente con el nombre de idea a las imágenes que están pintadas en la fantasía corporal; por el contrario, no les doy este nombre en cuanto están en la fantasía corporal, pues llamo generalmente con el nombre de idea a todo lo que está en nuestro espíritu cuando concebimos una cosa, de cualquier manera como la concibamos".
- (36) Ideas del alma pueden surgir en ocasión de ciertos movimientos del cerebro, y viceversa (**cfr. Principia**, IV, 190, A.T., VIII-1, 316-318); el alma puede tener su "asiento" en el cerebro (**cfr. Traité de l'homme**, A.T., XI, 131.27-132.1), pero en ningún caso se identifican o se insinúa alguna homogeneidad entre alma y cerebro.
- (37) **Cfr. Pasiones**, I, 17, A.T., XI, 342.17-22: "Se puede llamar generalmente sus pasiones (del alma) toda suerte de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros porque frecuentemente no es nuestra alma quien las ha hecho tales como son, y porque siempre las recibe de las cosas que son representadas por ella". **Ibid**, I, 19, A.T., XI, 343.11-12: "Nuestras percepciones son también de dos clases, unas tienen por causa el alma, las otras a los cuerpos". **Cfr. Carta a Elizabeth** del 6.10.1645; O.Z., 437-8: "...es necesario que examine más particularmente estas pasiones... Vuestra alteza... ya sabe como concibo que se forman diversas impresiones en el cerebro, unas por los objetos exteriores, otras por las disposiciones interiores del cuerpo, o por los vestigios de las impresiones precedentes que han quedado en la memoria... Por lo tanto, generalmente podemos llamar pasiones a todos los pensamientos que son excitados de ese modo en el alma.. Pero se suele restringir este vocablo (pasiones) a los pensamientos que son causados por alguna particular agitación de los fluidos orgánicos (**esprits**), pues los que vienen de los objetos exteriores o de las disposiciones internas del cuerpo, como la percepción de los colores, de los sonidos, de los olores, el hambre, la sed, el dolor, y otras cosas parecidas, se llaman sentimientos, unos exteriores, otros interiores. Los que no dependen sino de lo que las impresiones precedentes dejaron en la memoria y y de la agitación ordinaria de los fluidos orgánicos, son sueños...". **Traité de l'homme**, A.T., XI, 176.3-177.4: "...según las diferentes formas en que se abran los tubos (conductos por donde fluyen los fluidos o espíritus orgánicos)... se trazará una figura que se relacionará con la del objeto (exterior)... sobre la superficie interior del cerebro; de igual modo, según la forma en que los espíritus salen de los

cuando entre las ideas se clasifican también a las adventicias y a las ficticias (38). Tampoco es una solución idónea caracterizar a las ideas como “imágenes mentales”, porque además de que distaría de ser claro lo que significa e involucraría en el contexto cartesiano “tener una imagen mental”, no veo en qué sentido podríamos referirnos, como parece hacerlo el filósofo, al objeto de tal imagen en términos de “similitud” y “parecido” (39): la semejanza o el parecido remiten a algo material o, a lo menos, a algo sensible, en tanto que mi imagen mental de un libro, por ejemplo, es **similar o parecida** al libro material que ahora contemplo, pero entonces pareciera que la imagen mental tendría y no tendría al mismo tiempo la forma sensible del libro, lo que no parece ser muy satisfactorio que digamos. O se trata de una imagen, y siendo **imagen**, nos exhibe una forma sensible, en cuyo caso Hobbes tendría razón en afirmar que no podemos tener una idea de Dios, o se trata de una intelección sin mayor referencia a ninguna clase de imagen, en cuyo caso “tener una idea” debería identificarse o asimilarse a “tener un concepto”, lo que exige descartar el término “imagen” y, en consecuencia, también los de “semejanza” o “representación”.

No obstante, subsiste una dificultad: es fácil comprobar que Descartes usa, directa o indirectamente, todos estos términos en relación a las ideas, a veces incluso en un mismo pasaje (40). Debe, por lo tanto, encontrarse alguna explicación, si la hay, del motivo de ese uso. Más específicamente, ha de indagarse en qué sentido una idea puede emparentarse, total o parcialmente, a la vez o no, con la imagen material, la imagen mental y el concepto.

puntos a, b c (final de los tubos), así la trazarán sobre la superficie de la glándula (pineal) ... Nótese que por esta figura no sólo entiendo las cosas que de alguna manera representan la posición de las líneas y de la superficie del objeto, sino también todas aquellas que... **puedan dar ocasión al alma para sentir el movimiento, el tamaño, la distancia...** Ahora bien, entre todas estas figuras no considero a las que se imprimen en los órganos de los sentidos exteriores o en la superficie interior del cerebro, sino únicamente a las que trazaron los fluidos orgánicos sobre la superficie de la glándula H (pineal), lugar en que reside la imaginación y el sentido común, son las que deben tomarse por ideas, es decir, **por las formas o imágenes que el alma razonable considerará inmediatamente cuando, al estar unida a esa máquina (corpórea), imagina o siente**”. (Subrayado mío).

(38) Cfr. **Meditación III**, A.T., 37.29-38.1; O.Z., 236.

(39) Cfr., por ejemplo, **Meditación III**, A.T., VII, 37.10-11 y 38.13-14.

(40) Cfr. **Resp a Obj. V**, A.T., VII, 387.8-14: “Replico de que no puede recibirse en la mente ninguna semejanza corpórea, sino que lo que allí ocurre es puro pensamiento acerca de una cosa, sea corpórea, o una que sea incorpórea y no poseyendo ninguna imagen (**speciem**) corpórea. Pero en lo que respecta a la imaginación, que sólo puede ejercitarse en referencia a las cosas corporales, mi opinión es que requiere la presencia de una imagen (**specie**) que es verdaderamente corpórea y a la que la mente se aplica sin que por ello, no obstante, se reciba en la mente”.

Creo que la palabra "imagen" es usada por Descartes con dos sentidos diferentes, admisibles ambos en sus respectivos contextos, pero ininteligibles si se traspasan los respectivos ámbitos de su aplicación legítima. Uno de estos sentidos es el de **imagen material** y se usa exclusivamente para designar a las representaciones que se encuentran en el órgano del cerebro. El otro sólo a título de una comparación o de una analogía y remite a las ideas propiamente dichas. Esto viene a ser lo mismo que afirmar que "imagen", en tanto que sensible o mental, no refiere en verdad a las ideas, sino solamente a las formas materiales que se plasman físicamente en el cerebro. Inversamente, cuando Descartes se refiere a "ideas" sensibles o de la imaginación, no puede estar refiriéndose a las "formas **inmediatas** de nuestros pensamientos" y, por ende, a las ideas en sentido estricto. No es otra cosa lo que puede desprenderse de las tesis bio-psicológicas expuestas en el **Tratado del hombre**, las **Pasiones** y en algunas cartas a Elizabeth (41). Para no ir más lejos: precisamente porque las imágenes se explican mediante mecanismos corporales es suficiente para excluirlas del universo de las ideas.

Pero el que las ideas difieran esencialmente de las imágenes físicas que se encuentran en el cerebro, no implica que deba pensarse que no existe ningún vínculo entre unas y otras (42). Dicho vínculo sale a relucir cuando Descartes afirma que el alma "considera" lo que encuentra "pintado" en la imaginación (43), que permite desprender que el alma ve —y usa— efectivamente las imágenes físicas o sensibles impresas en la glándula pineal o en el sentido común, quizá en forma parecida a como nosotros vemos las imágenes que se despliegan ante nuestros ojos en la pantalla de un cine (44). El vínculo no es gratuito, es gracias a él que puede entenderse el papel que tienen las imágenes cerebrales en la formación de las ideas, toda vez que esa "consideración" y "ver" del entendimiento sirven, o pueden servir de **ocasión** o motivo para formar verdaderas ideas, que no por ello perderían sus

(41) Cfr., por ejemplo, *Traité de l'homme*, A.T., XI, 174 y ss; *Pasiones*, I, 30-44, A.T., XI 351-62.

(42) Cfr. J. Ree. *Descartes*. London, A. Lane, 1974; T. Lennon. "The Influence Pattern and Descartes' Ideas" en *Journal of the History of Ideas*, 12 (1974); J. Yolton. "Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy" en *Ibid.*, 13 (1975). Si bien la interpretación de Costa respecto a las ideas cartesianas no me parece admisible, su trabajo tiene el mérito de haber destacado el vínculo entre ideas y las representaciones materiales que se encuentran en el cerebro.

(43) Véase nota 37, sobre todo el último de los pasajes citados.

(44) Es probable que Descartes tuviera en mente las experiencias que se tienen durante los sueños que describirían bastante bien ese "ver" del alma.

características de ser inmateriales y ajenas a toda forma sensible. Este vínculo también arroja luz sobre la calidad del conocimiento que puede obtenerse a raíz de la interacción del alma con los contenidos cerebrales.

En efecto, si el entendimiento o el alma se atiende solamente a lo así dado, el objeto originado de esta forma —la idea en sentido estricto— será oscuro y confuso. Esto se hace manifiesto si se piensa que las imágenes materiales que se encuentran en el sentido común, sensibles y dependientes de lo material, reflejan o representan la naturaleza de sus objetos, reales o ficticios, con todas las limitaciones y confusiones del caso: ellas dependerán de la constitución orgánica del que percibe; no tendrán ningún rasgo de necesidad o universalidad, por cuanto no escapan a las contingencias espaciales o temporales del sujeto; otorgarán, por ello mismo, conocimientos siempre parciales e incompletos, pues la imagen de un cuerpo, por ejemplo, sólo podrá presentar su cara visible y no la oculta, y aun así, sólo lo que los sentidos habrán podido percibir de ella; finalmente, serán siempre imágenes efímeras, es decir, manifestarán un instante del cambio continuo en el que está inmerso todo el mundo material, sin garantía alguna de que en el instante siguiente tendrán o no el mismo aspecto o las mismas propiedades. De allí que es prácticamente imposible que una imagen sensible o de la imaginación, tal como es dada a la contemplación del alma, pueda convertirse en una idea clara y distinta sin una elaboración posterior puramente intelectual. El ejemplo de la cera ilustra bien lo que intento destacar: si solamente hubiéramos atendido a las imágenes sensibles del pedazo de cera y a las ideas que formamos directamente a partir de esa experiencia, nunca se hubiera podido establecer que se trataba del **mismo** cuerpo antes y después de calentarlo, y menos aún habríamos podido explicarnos la razón de nuestra creencia respecto a esa permanencia si no hubiera sido por la idea de la extensión, inmaterial y no sensible, de la cual ni los sentidos ni la imaginación ofrecen imagen alguna; de allí que Descartes se refiera a la idea de extensión como a una idea que sólo puede formar el entendimiento. Pero habría que añadir que no tendríamos ocasión de formar la idea de extensión si el alma no atendiera a las imágenes gracias a las cuales el entendimiento pudo y tuvo la ocasión de adquirir o establecer la esencia de la materia en general.

De acuerdo a lo anterior, si el alma se satisface con la imagen material o sensible que contempla en el cerebro, como sucede la mayor parte de las veces en la vida cotidiana, la idea será “parecida” a lo que allí ve, pero **solamente** en cuanto al **tipo o género** de conocimiento adquirido. Pero la relación entre la idea y la imagen material no puede definirse en términos de semejanza, sino más bien en términos de causalidad en sentido lato, ya que de ninguna manera puede haber en el espíritu nada sensible y material. El espíritu también podrá, con ocasión de esa contemplación, hacerse de ideas más apropiadas, sea meditando

directamente sobre el contenido dado, sea apelando a otras ideas que ya posee, o ambas cosas a la vez. Y, por supuesto, podrá poseer o forjarse otras, como las del alma o de Dios, que no requieren de ninguna causa u ocasión material. En consecuencia, pienso que la idea cartesiana nunca es, en rigor, una imagen sensible o una imagen mental y, por lo tanto, que la doctrina cartesiana de las ideas no es representativa en el sentido corriente del término.

Si, por otra parte, Descartes se refiere a las ideas, en sentido estricto, en términos de “retratos” o “*tanquam rerum imagines*” la partícula “*tanquam*” —“como si”— debe entenderse literalmente: las ideas deben tomarse como si fueran retratos o imágenes. Pero retratos o imágenes para y en el alma, lo que elimina toda referencia a lo sensible y material; de lo contrario la distinción real entre el alma y el cuerpo perdería sentido. *Tanquam* atestigua, por ende, una analogía cuyo propósito no puede ser otro que el de establecer un ejemplo basado en la comparación con una experiencia común a todo hombre normal. Se trataría de algo semejante a cuando decimos que el concepto, la palabra o la definición proporcionan una “imagen” de su objeto, aunque evidentemente se trataría de un uso incorrecto de estos términos. Ellos más bien nos definen algo, o quizá Descartes señalaría que en el mejor de los casos permiten conocer la esencia de algo; en cualquier caso se trataría de una presencia intelectual diferenciada de cualquier otra, puesto que ni la definición, ni el concepto, ni la esencia proporcionan imágenes materiales de nada.

Una vez establecidas las diferencias y relaciones entre ideas e imágenes, cabría preguntarse si las ideas cartesianas pueden entenderse como conceptos. Es patente que la respuesta dependerá del significado que se le dé a la palabra “concepto”. En todo caso, siempre colidirá con expresiones como “imagen sensible”, “imagen mental” o “representación”; pero hemos visto que también colide con ellas la noción cartesiana de idea: ni el concepto ni la idea de un triángulo son la imagen de un triángulo. Por otra parte, conforme con lo que sucede cuando el alma contempla las imágenes “pintadas” en el sentido común, también una o varias imágenes sensibles pueden ser la ocasión para formar un concepto. Un concepto puede sugerir una imagen mental o material, pero en ningún caso habrá un parecido, y menos una identidad, entre las imágenes así sugeridas y el concepto, y lo mismo puede decirse respecto a la idea y las imágenes que puede evocar en la fantasía. Mientras cualquier imagen de un triángulo será necesariamente la de un triángulo isósceles, escaleno o equilátero, el concepto de triángulo no coincidirá con ninguno en particular, aunque los incluya a todos (45), y lo mismo podría decirse de la idea del triángulo. Kenny

(45) Cfr. M. R. Cohen. *Introducción a la lógica*. México, F.C.E., 1957, p. 93.

hace ver que la adquisición y el uso de un concepto no puede describirse en iguales términos que la adquisición o la inspección de una representación (46), lo que también es aplicable a las ideas. Tampoco puede pasarse por alto, como el lector comprobará si repasa los textos citados a lo largo de este artículo, que no son pocas las veces que Descartes usa indistintamente “noción” e “idea”. Incluso llega a afirmar que “la idea es la cosa misma **concebida o pensada** en tanto que está objetivamente en el entendimiento” (47), que significaría que la idea es el objeto del entendimiento en tanto que éste lo concibe o piensa; pero concebir no es, aunque a veces parece que lo olvidamos, tener una imagen pictórica (48). Finalmente hay pasajes importantes en que todas estas similitudes entre la idea y el concepto se hace presentes. Un ejemplo de ello lo encontramos al principio de la **Sexta meditación**, donde se establece la diferencia entre la imaginación y la pura intelección:

Cuando imagino un triángulo no lo concibo solamente como una figura compuesta y comprendida por tres líneas, sino que, además de esto, considero estas tres líneas como presentes debido a la fuerza y aplicación de mi espíritu; y esto es lo que propiamente llamo imaginar. Si quiero pensar en un quiliógono, concibo (**intelligo, je conçois**) en verdad que es una figura compuesta de mil lados, tan fácilmente como concibo que un triángulo es una figura compuesta de tres lados solamente; pero no puedo imaginar los mil lados de un quiliógono como los tres de un triángulo, ni, por así decirlo, mirarlos como presentes (añadido de la versión francesa: con los ojos de mi espíritu). Y aunque de acuerdo a la costumbre que tengo de servirme siempre de mi imaginación cuando pienso en las cosas corporales, sucede que imaginándome un quiliógono (49) me represento confusamente una figura; sin embargo es muy evidente que esa figura no es un quiliógono, puesto que no se distingue de la que me representaría si

(46) Cfr. A. Kenny. **Op. Cit.**, pp. 108-9.

(47) Cfr. **Resp. a Obj. I, A.T.**, VII, 102.3-4.

(48) Un ejemplo de la física puede aclararnos la cuestión: una cosa es tener la experiencia sensible del espesor de algo, y otra el concepto físico de ancho.

(49) La versión francesa, que es la que siguen Olaso y Zwank, afirma “**concevant un Chiliogone...**”. Pero la latina no se refiere a ninguna concepción. En tal sentido, la traducción del Duque de Luynes falsea y debilita en cierta medida la intención de Descartes de contraponer la **intelección o concepción** de un quiliógono a la capacidad de **imaginarlo**. En consecuencia, la versión francesa debería leerse como “**concibiendo el quiliógono mediante la imaginación**”.

pensara en un miriógono... y que no sirve en modo alguno para descubrir las propiedades que constituyen la diferencia del quiliógono con los demás polígonos. Pero si se trata de considerar un pentágono, es verdad que puedo concebir su figura tan bien como la de un quiliógono sin el auxilio de la imaginación, pero lo puedo también imaginar aplicando la atención de mi espíritu a cada uno de los cinco lados y al mismo tiempo a la superficie o espacio que encierran. Así, conozco claramente que necesito una particular atención del espíritu para imaginar, lo que no me hace falta para concibir; y esta particular contención del espíritu muestra evidentemente la diferencia que existe entre la imaginación y la intelección (añadido de la versión francesa: o concepción) pura (50).

El texto permite ver con bastante claridad que se puede tener una idea sin tener presente una imagen sea del tipo que fuese, lo que me confirma en mi lectura de que deben considerarse independientemente. Más aún, la transformación de una idea compleja en una imagen con el propósito de "aclararla" tendría un efecto contrario debido a la limitación de nuestra facultad imaginativa, lo que de nuevo lleva a pensar que cuando Descartes se refiere a la idea, en este caso del polígono de mil lados, lo que tiene en mente es ciertamente su concepto. Y no supone nada en contra de la interpretación que sugiero el que a veces la imagen material de una figura muy simple, como la de un pentágono, por ejemplo, puede coincidir con su correspondiente idea. La coincidencia sólo será parcial, equívoca y, sobre todo, superficial, puesto que a diferencia de la idea, la imagen sólo nos proporciona indirecta, deficiente y en forma meramente indicativa o "pictórica", la definición de su objeto, y si de alguna manera interviene o ayuda a establecer esa definición, será solamente como sucede con la idea de extensión, porque la transformamos en un concepto, o porque logramos subsumir la idea así ocasionada bajo un concepto que ya se encuentra, a título de idea, en nuestra alma.

Todas estas consideraciones permiten afirmar que si hemos de establecer alguna semejanza entre la idea y otro término menos ambiguo, sin duda que el mejor candidato para cumplir con ese cometido es el concepto.

(50) A.T., VII, 72.5-73.4; O.Z., 270-1.