



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n174.68257>

EL TEXTO CARTESIANO DE LA ADORACIÓN Y LA HIPÓTESIS DE LOS JUICIOS IMPLÍCITOS VERDADEROS



THE TEXT OF THE ADORATION AND THE HYPOTHESIS OF TRUE IMPLICIT JUDGMENTS

MAURICIO OTAÍZA*

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso-Valparaíso-Chile

PABLO LÓPEZ-SILVA**

Universidad de Valparaíso-Valparaíso - Chile

.....
Artículo recibido el 8 de octubre de 2017; aprobado el 28 de octubre de 2017

* mauricio.otaiza@gmail.com

** pablo.lopez@uv.cl

Cómo citar este artículo:

MLA: Otaiza, M. y López-Silva, P. “El texto cartesiano de la adoración y la hipótesis de los juicios implícitos verdaderos.” *Ideas y Valores* 69.174 (2020): 101-122.

APA: Otaiza, M. & López-Silva, P. (2020). El texto cartesiano de la adoración y la hipótesis de los juicios implícitos verdaderos. *Ideas y Valores*, 69(174), 101-122.

CHICAGO: Mauricio Otaiza y Pablo López-Silva. “El texto cartesiano de la adoración y la hipótesis de los juicios implícitos verdaderos.” *Ideas y Valores* 69, n.º 174 (2020): 101-122.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El carácter analítico de *Meditationes* implica que, por una parte, ninguna verdad puede ser interpretada sin referencia al lugar concreto que ocupa en el orden de razones y, por otra, que no existen en *Meditationes* ficciones que permanezcan inadvertidamente como tales. Sin embargo, la presencia de algunas pasiones no ha sido justificada, lo que pone en cuestión el carácter analítico de la obra. Proponemos que tales pasiones son efecto de juicios implícitos. Para poner a prueba nuestra hipótesis, hemos elegido un enigmático párrafo que hemos denominado el “texto de la adoración.”

Palabras clave: Descartes, juicios implícitos, pasiones.

ABSTRACT

The analytical character of *Meditationes de Prima Philosophia* implies that: a) no truth can be correctly interpreted without reference to the concrete place it occupies in the order of reasons of the text (Gueroult, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Montaigne, 1968, Paris); b) there are no fictions in *Meditationes* that remain inadvertently as such. However, the presence of some passions has not been adequately explained, putting into question the truly analytical character of the work. We propose that these passions are effects of true but implicit judgments. To test our hypothesis, we have chosen an enigmatic paragraph called the “text of the adoration.”

Keywords: Descartes, implicit judgments, passions.

Existen muchos estudios para la comprensión del sentido auténticamente metafísico de las pasiones cartesianas (cf. Pavesi 2008; Kambouchner 1995), pero muy pocos que expliquen que las pasiones expuestas en las *Meditaciones de Prima Philosophia*¹ fueron parte de un ejercicio metafísico real, cabalmente registrado en esta obra analítica, cuyo problema es que algunas de estas pasiones no parecen tener explicación. En efecto, si se considera lo siguiente: a) que Descartes afirmó claramente que en las *Meditaciones* siguió únicamente la vía analítica (cf. AT IX 122); b) que la finalidad del análisis consiste en la demostración por descubrimiento (cf. AT IX 121) de todas las ideas expuestas, según el orden en el que fueron planteadas –*mentis inspectio*– (cf. Alquié 223); c) que el análisis hace ver cómo los efectos dependen de las causas, (cf. AT IX 121); d) que las pasiones del alma son efecto de ciertos juicios considerados verdaderos (cf. AT IX 349-350); y e) que algunos de estos juicios no quedaron registrados en *Meditaciones*, se sigue que existen vacíos que suscitan problemas interpretativos. A lo anterior se suma lo siguiente: si bien la tradición de comentaristas cartesianos ha revisado cuidadosamente los razonamientos en la obra, no ha mostrado, ni de lejos, igual interés por las pasiones. No postulamos que haya que salvar a toda costa el carácter analítico de *Meditaciones* –amigo de Descartes, pero más amigo de la verdad. Lo que está en juego es lo siguiente: si *Meditaciones* no es una obra auténticamente analítica se tambalean los fundamentos metafísicos del edificio teórico cartesiano.

El carácter analítico de las *Meditaciones*

Martial Gueroult (1968) comenta que, a partir de la correcta interpretación del orden (*ordo*) y de la manera de demostrar (*demonstrandi ratio*) empleados en las *Meditaciones*, se seguirán importantes consecuencias, de las cuales la más elemental es que ninguna verdad del sistema cartesiano podría ser interpretada correctamente sin referencia al lugar concreto que ocupa en el orden de la meditación (cf. 11-14). Al final de este acápite plantearé las tres consideraciones que extraeré

1 En lo que sigue, se citará la obra simplemente como *Meditaciones*. Las referencias a los volúmenes de la edición *Oeuvres de Descartes* (edición bilingüe francés-latín) editada por Charles Adam y Paul Tannery en adelante (AT), incluirán volumen y número de página. La sigla AT designa la edición estándar para toda cita y referencia cartesiana, a saber, la edición elaborada por Charles Adam y Paul Tannery de *Oeuvres de Descartes* de la editorial J. Vrin de Paris. El número romano señala alguno de los once tomos desde donde se ha extraído la referencia y el número arábigo corresponde a la página. En este artículo hemos empleado la edición AT del año 1996. También se consultaron las traducciones al español de Jorge A. Díaz (2009) y Vidal Peña (1977). Los textos de *Passions de l'âme* fueron traducidos por nosotros.

de esta observación. Revisemos, pues, orden y manera de demostrar. Descartes define el orden del siguiente modo:

El orden (*ordo*) consiste únicamente en que las cosas propuestas como primeras (*prima*) deben ser conocidas sin la ayuda de las siguientes (*sequentium*), y que las siguientes deben luego estar dispuestas de tal modo que sean demostradas únicamente (*solis*) por las cosas que las precedan. (*praecedentibus*). (AT VII 155)

Hay que ponderar correctamente la cuestión de anterioridad o posterioridad textual, pues lo importante es la anterioridad lógica. En efecto, si bien cabe esperar que las razones fundantes (causas) se hagan explícitas en el texto antes que las razones fundadas (efectos), también es posible –dejando de lado asuntos estilísticos– que las razones fundantes aparezcan después, pues han sido deducidas (cf. AT VII 155), lo cual no resta valor en la medida en la que sean certezas. En efecto, la *deducción cierta* tiene tanto valor como la *intuición* porque: a) ambas son las vías más seguras para llegar a la ciencia (cf. AT X 368-370); b) en la intuición hay evidencia presente y en la deducción hay movimiento (cf. AT IX 369) –se distinguen desde una mirada sintética–, pero ambas son complementarias desde el punto de vista del ejercicio analítico.

El objetivo del análisis –en este punto el texto en francés es más preciso que el texto latino– es el siguiente:

El análisis muestra la verdadera vía (*vraie voie*) por la cual una cosa ha sido metódicamente inventada, y hace ver cómo los efectos dependen de las causas (*comment les effets dépendent des causes*); de manera que el Lector, si la quiere seguir, y dirigir su mirada con atención a todo lo que ella contiene, no entenderá con menos perfección la cosa así demostrada, y no la hará menos suya que si él mismo la hubiera inventado. (AT IX 121)

El análisis, señala Descartes, sirve para aquellos que quieran meditar seriamente con él (cf. AT IX 123), y tiene antecedentes en el análisis geométrico euclidiano (cf. AT X 373; AT IX 122). Para otro tipo de texto, el cual no tenga por finalidad el descubrimiento de certezas, sino su exposición, existe la síntesis (*ordo expositionis*). La síntesis supone el análisis (cf. Margot 66), empleando axiomas, silogismos (cf. AT IX 124 ss.) y también, de ser relevante, ejemplos que representen realidades cuya existencia no viene al caso tratar. El problema con las pasiones registradas en las *Meditaciones* es que, aparentemente, resulta tentador considerarlas meras ficciones empleadas por motivos retóricos. Sin embargo, el empleo de la ficción siempre es calculado en el análisis metafísico cartesiano, lo que se puede constatar de dos maneras: a) las escasas ficciones que hay en el texto siempre aparecen metodológicamente justificadas por el método hiperbólico y no se plantean por ligereza (*levitatem*) sino

solamente por alguna razón válida y meditada (cf. AT VII 21); b) las ficciones siempre se plantean con una existencia provisoria (*aliquandiu*), desapareciendo no bien son refutadas por alguna razón. Por ejemplo, el autor propone el ejercicio de que ‘soñemos’ (*somniemus*) que no tenemos manos o un cuerpo entero. Pero esta ficción desaparece cuando se argumenta que en estos casos ocurriría lo mismo que sucede con los pintores, quienes inventan (*fingere*) sirenas y sátiros y otros entes ficticios y falsos (*fictitium sit & falsum*) pero en los que de todas maneras debe suponerse como verdadero cosas simples y universales (*simplicia & universalia vera*), por ejemplo, las partes de los animales o al menos los colores que se emplearon en tales ficciones (cf. AT VII 19, 21).

[N]o haría mal si me engaño a mí mismo volviendo mi voluntad hacia lo completamente contrario, fingiendo (*fingam*) por cierto tiempo (*aliquandiu*) que son por completo falsas e imaginarias, hasta que por fin, igualando en cierta forma a uno y otro lado el peso de los prejuicios, ninguna mala costumbre vuelva a apartar mi juicio de la correcta percepción de las cosas. (AT VII 22)

Revisemos un par de ejemplos. La hipótesis del Dios engañador (cf. AT VII 21) desaparece poco después de ser postulada (cf. AT VII 22), pues implica una contradicción entre ser fuente de verdad y ser engañador, de modo que se la reemplaza por la hipótesis del genio maligno (*genium malignum*) (cf. AT VII 22). Esta, a su vez, se refuta mediante la primera prueba de la existencia de Dios (cf. AT VII 45). Otro caso es la supuesta indistinción entre sueño y vigilia (cf. AT VII 19). Esta hipótesis se refuta puntualmente a finales de la obra (cf. AT VII 89), aunque todo lo básico para hacerlo está en la demostración de la existencia de Dios, en tanto que es garante del conocimiento cierto, cuando este es bien ejercido (cf. AT VII 45).

En síntesis, a partir de la observación inicial de Gueroult, distinguimos tres consideraciones: a) si *Meditaciones* es un texto analítico, entonces Descartes expuso lo que realmente meditó, en el orden en el que lo meditó, y, si hay omisiones aparentes, no serían injustificadas; b) la interpretación de las *Meditaciones* debería derivar, entonces, de la lectura lineal de la obra, lo que también incluye las aclaraciones que se encuentran –precisamente después–, en las respuestas a las objeciones (cf. AT VII 10); c) un lector atento no debiera engañarse respecto del carácter provisoria de las ficciones, por lo cual, aunque se postulara que las pasiones del texto son ficticias –y esta hipótesis no nos parece convincente– tampoco podrían pasar inadvertidas. De estas tres consideraciones se sigue que resulta justificado investigar ciertas pasiones registradas en las *Meditaciones*, cuya causa es, aparentemente, inexplicable. Revisemos, pues, el origen de estas pasiones.

La relación entre las pasiones del alma y los juicios

Las pasiones pueden tener origen en las cosas mismas, en los movimientos del cuerpo o en la propia razón, más en concreto, en los juicios. Sea cual fuere el caso, todas las pasiones se manifiestan finalmente ante la razón, que es la que toma noticia de ellas. Las pasiones que solamente tienen por causa la razón son llamadas “pasiones del alma”, perteneciendo a esta clase aquellas registradas en el texto de la adoración. Descartes afirma que las pasiones del alma son cierta clase de *cogitationes* (cf. AT XI 375) o pensamientos (*pensées*) (cf. AT XI 349), definiéndoles del siguiente modo:

[L]as percepciones (*perceptions*), o los sentimientos (*sentiments*) o las emociones del alma (*émotions de l'âme*), que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, sostenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus. (AT XI 349)

Estas pasiones están tan dentro de nuestra alma (*si proches & si interieures*) que es imposible sentir las de forma distinta a como verdaderamente se sienten (*telles qu'elle les sent*) (cf. AT XI 348). Cuando un juicio causa alguna pasión, comienzan a circular por el cerebro “espíritus animales” –que Descartes imagina como cierta clase de fuegos o vientos muy sutiles (cf. AT XI 332-335)– que permanecen moviéndose por el cuerpo, agitándolo, incluso cuando el juicio que ha causado la pasión ha desaparecido. Por eso Descartes afirma que estos espíritus animales también “mantienen o fortifican” las pasiones del alma (cf. AT XI 349). Ahora bien, estos espíritus animales causan pasiones en sentido solamente relativo pues, en rigor, ya habían sido previamente movidos por la acción de la mente mediante sus juicios. En síntesis, la última manifestación de un juicio verdadero puede ser tanto un enunciado como una pasión (cf. AT XI 427). Las pasiones tienen, además, un orden genealógico. En efecto: a) si el objeto es juzgado nuevo o muy diferente (*nouveau, ou fort différent*) (cf. AT XI 373), o raro y extraordinario (*rare & extraordinaire*) (cf. AT XI 380), se sentirá la pasión de la admiración (*l'admiration*), que es la primera en el alma, condición necesaria para todas las demás y la que permite que aprendamos, en tanto fija y refuerza el objeto nuevo en la memoria (cf. AT XI 384); b) si el objeto admirado es además juzgado por su grandeza (*la grandeur*) o pequeñez (*la petitesse*), entonces, se sentirán, respectivamente, las pasiones de la estimación (*l'estime*) o la pasión del desprecio (*le mépris*) (cf. AT XI 373-374); c) si uno mismo es el objeto estimado, entonces se sentirá la pasión de la magnanimidad (*Magnanimité*), seguida del hábito correspondiente, el orgullo (*Orgueil*) (cf. AT XI 373-374). Si uno mismo es el objeto despreciado, se sentirá la pasión de la humildad (*Humilité*), seguida del hábito correspondiente: la bajeza (*Bassesse*) (cf. AT XI 373-374); d) si otra causa libre de hacer el

bien o el mal es el objeto estimado por uno mismo, entonces se sentirá la pasión de la veneración (*Veneration*) (cf. AT XI 374). Si otra causa libre de hacer el bien o el mal es el objeto despreciado por uno mismo, entonces se sentirá la pasión del desdén (*Dédain*) (cf. AT XI 374); e) si uno juzga al objeto como bueno para uno mismo, entonces se sentirá la pasión del amor (*L'amour*). Si uno juzga al objeto como malo para uno mismo, entonces se sentirá la pasión del odio (*la Haine*) (cf. AT XI 374). Todas las restantes pasiones –cuyo número final es indefinido (cf. AT XI 379)– se seguirán de la composición de las clases de bien o de mal.

Los juicios cartesianos que causan pasiones tienen, al menos, las siguientes condiciones: a) los juicios se componen de ideas en las que se considera su realidad objetiva o por representación –ser como imágenes de las cosas (*Quaedam ex his tanquam rerum imagines*) (cf. AT VII 37)–, y su realidad formal o ser mero modo de pensar (*cogitandi quidam modi tantum*) (cf. AT VII 35) por ser, precisamente, efecto de una *res cogitans* (cf. AT VII 8); b) dado que nada proviene de la nada (cf. AT IX 127), también las ideas, tanto respecto de su realidad objetiva como de su realidad formal, deben tener causa proporcionada, es decir, se rigen por el principio cartesiano según el cual “[E]n la causa eficiente y total debe haber al menos tanto, cuanto en el efecto de la misma causa” (III, AT VII 40).²

Ahora bien, volviendo a las condiciones de los juicios cartesianos que causan pasiones: c) los juicios atribuyen existencia, esencia o accidentes, y tienen tanto categoría lógico-ontológica (son verdaderos o falsos) como categoría gnoseológica (son ciertos o dudosos). En consecuencia, si algún juicio verdadero es padecido como dudoso es porque existe un juicio opuesto que también se está considerando verdadero, y mientras esto no sea resuelto, la duda persistirá. Dado que esta pasión no depende de la voluntad, Descartes afirmaba lo siguiente: “La fuerza del alma no basta sin el conocimiento de la verdad” (AT XI 367); d) los juicios que causan pasiones suponen la atribución según el tiempo. El remordimiento (*Le remors*) dice relación con el pasado (cf. AT XI 376). La alegría y la tristeza (*La joie et la tristesse*) dicen relación con el presente (cf. AT XI 376). El deseo (*Le désir*) dice relación con el futuro (cf. AT XI 374, 375).

Pasiones de causa aparentemente inexplicable

Para ilustrar el problema general, recordemos el aparentemente inexplicable tránsito desde la primera a la segunda meditación metafísica (cf. Otaíza 2014 62-63). En efecto, cuando la conclusión “nada

- 2 Respecto a este último punto, se aclara que, cuando la realidad del efecto es igual o menor a la causa, se dice que este efecto tiene una “causa formal”; y que, cuando la realidad del efecto no solo es inferior, sino además diferente a la realidad de la causa, pero la realidad de esta causa suple con excelencia esta diferencia, se dice que el efecto tiene una “causa eminente.”

es cierto” (*nihil est certi*) era tan legítima como inevitable para la primera meditación, observamos a un Descartes agobiado por pasiones inexplicables y asfixiantes; pasiones que podríamos llamar “tenebrosas”, porque son experimentadas en las “inextricables tinieblas de las profundidades” (*inextricabiles [...] difficultatum tenebras*) (AT VII 23). Estas pasiones hicieron que Descartes sintiera la meditación como algo laborioso (*laboriosum*), resultando el autor invadido por la pereza (*desidia*), lo cual lo llevó a empezar a sentir temerosas (*timor*) sospechas (*susplicari incipit*), tal como las que siente un esclavo que sueña que es libre, y teme despertar. Así, entre padecimientos y temores, Descartes finaliza su primera meditación y comienza la segunda.

Con la meditación de ayer me encuentro sumido en tantas dudas (*In tantas dubitationes*), que no puedo olvidarlas (*ut nequam ampliùs earum oblivisci*), ni veo tampoco cómo hayan de resolverse (*nec videam tamen quâ ratione solvendae sint*); pero, como si hubiera caído de improviso en un profundo abismo, me hallo tan turbado, que no puedo asentar mi pie en lo profundo, ni nadar hasta la superficie. (AT VII 23-24)

Entonces, sucedió algo sorprendente. Sin mediar absolutamente ningún argumento nuevo, Descartes decide iniciar una segunda meditación por exactamente el mismo camino que antes había resultado completamente infructuoso: “[M]e voy a esforzar y a intentar de nuevo el mismo camino (*eadem viam*) por el que entré ayer, removiendo todo aquello que admite la más mínima duda” (AT VII 23-24). ¿Cómo se explica este nuevo intento? Es cierto que Descartes da riendas sueltas a su espíritu, con el fin de dirigirlo con más facilidad (*cf.* AT VII 29, 30) –pues su espíritu, como afirma, parece que se complace en extraviarse. También es cierto que el autor había sugerido que ciertas opiniones merecen alguna credibilidad debido al “simple y prolongado uso y derecho de familiaridad (*usu & familiaritatis jure*)” (AT VII 22). Sin embargo, otra clase de explicación cartesiana parece más consistente: las pasiones tenebrosas fueron persuasivas, pues son el efecto padecido de cierta clase de juicios considerados verdaderos. En *Passions de l’âme* se explica este asunto. He aquí un ejemplo:

[P]ara excitar en uno el atrevimiento (*la hardiesse*) y para apartar el miedo (*la peur*), no basta tener la voluntad, sino que hay que dedicarse a examinar las razones (*considerer les raisons*), los objetos (*les objets*), o los ejemplos (*les exemples*) que persuaden (*persuadent*) de que el peligro no es grande, de que hay siempre mayor seguridad en la defensa que en la huida; de que se tendrá la gloria y la alegría de haber vencido, mientras que no se puede esperar más que lamento y vergüenza de haber huido, y cosas semejantes. (AT XI 363)

Como se aprecia, Descartes aquí no introdujo modificaciones respecto de las doctrinas clásicas que aprendió en *La Flèche*. Recordemos, por ejemplo, una tesis de Aristóteles:³

Opinar (*doksátzein*) no depende exclusivamente de nosotros, por cuanto es forzoso que nos situemos ya en la falsedad (*pséudesthai*) ya en la verdad (*aletheúein*). A esto se añade que cuando opinamos que algo es terrible o espantoso, al punto y a la par sufrimos de la impresión (*sympáskhomen*). (*De Anima* III, 427b 20-23)

Si bien es cierto que el origen cognitivo de algunas pasiones no es una novedad cartesiana, sí resulta interesante la caracterización *páthica* de la duda y la certeza. En efecto, esta última es caracterizada con imágenes sensibles tales como algo “firme y permanente” (*firmum & mansurum*) (cf. AT VII 17); algo que sirve de “fundamento” (*fundamentum*) (cf. AT VII 17); algo como una roca sobre la cual apoyar los pies (*pes*) o una palanca (*punctum firmum & immobile*) (cf. AT VII 24). Por otro lado, las pasiones tenebrosas son llamadas “dudas” (*dubitationes*), mientras que tendríamos una disposición natural para “llevados a creer” en la verdad (*nous sommes naturellement portés à la croire*) (cf. AT IX 113). Por lo tanto, no se puede afirmar con certeza que se tiene un juicio verdadero si se siente turbación. Ni se puede afirmar que se duda si, por el contrario, uno se siente como sustentado en algo “cierto e inconvulso” (*certum sit & inconcussum*) (cf. AT VII 24). Quizás se deja ver aquí lo agustiniano de la meditación cartesiana: “Nos creaste para ti, Señor, y nuestro corazón andará inquieto mientras no descansa en ti” (*Confesiones* I, 1). Vamos al caso concreto del texto de la adoración.

El texto de la adoración

El texto de la adoración en latín –el francés no tiene variaciones significativas– es el siguiente:

[M]e complace aquí demorarme un poco en la contemplación (*contemplatione*) del mismo Dios, sopesar para mí sus atributos, e intuir (*intueri*), admirar (*admirari*) y adorar (*adorare*) la belleza de esta inmensa luz, hasta donde pueda soportarla la perspicacia de mi ingenio obnubilado. Porque así como creemos por fe que en esta sola contemplación de la divina majestad consiste la suma felicidad de la otra vida, así también ahora experimentamos (*jam [...] experimur*) que de la misma, aunque mucho menos perfecta, se puede percibir (*percipi*) el máximo placer (*maximam [...] voluptatem*) de que somos capaces (*posse*) en esta vida. (AT VII 52)

3 Las referencias a los textos fuente tanto de Aristóteles como de San Agustín de Hipona, se harán siguiendo los parámetros de las notaciones estándar.

El texto es sorprendente por varios motivos. En primer lugar, *Meditaciones* se orienta desde un principio a buscar certezas –es decir, algo firme y permanente en las ciencias ([F]irmum & mansurum) (cf. AT VII 17)–, aunque Descartes nunca propuso que esta clase de momentos de solaz pudiera servir para encontrarlas. Es más, el texto aparece cuando las principales de estas certezas habían sido expuestas: la existencia del *ego* (cf. AT VII 25); que el *ego* es *res cogitans* (cf. AT VII 27); y las dos pruebas de la existencia de Dios (cf. AT VII; AT VII 49). Quizás se podría sugerir que estas pasiones fueron elegidas y artificialmente dispuestas en el texto por razones, por ejemplo, retóricas. Pero se supone que *Meditaciones* es una obra analítica, es decir, que registra pasiones efectivamente manifestadas al autor y que no fueron, en cambio, construcciones *ad hoc*. También se podría afirmar que el texto de la adoración describe un momento frutivo que está fuera del estilo literario de la obra. Sin embargo, repetimos, el texto es analítico, es decir, el estilo no debiera importar en esto. Por lo demás, el carácter frutivo del texto de la adoración es la parte final (al menos en esta etapa de la obra) de un proceso racional. Esta racionalidad se puede inferir claramente a partir de los siguientes tres textos: a) “Dios [es] el que posee todas aquellas perfecciones que con el pensamiento yo puedo, no comprender, pero sí de alguna manera alcanzar, y que no está sometido a ningún defecto” (AT VII 51-52); b) El lector es el que “sopesa” (*expendere*) racionalmente los atributos de Dios, y c) La admiración y la adoración se siguen de la intuición (*intuere*), la cual es un acto intelectual (cf. AT II 599; AT VII 140; Clarke 58 ss.).

En segundo lugar, por primera y única vez, el autor simplemente detiene su revisión de las ideas (*mentis inspectio*) para regodearse a gusto. El acto contemplativo contiene, pues, su propia fruición. En efecto, Descartes sopesa atributos, pero lo hace “para él” (*apud me*), o, como se expresa en francés, lo hace “a gusto” (*à loisir*) (cf. AT IX 41). Llama la atención que ni siquiera con la tan anhelada primera certeza –que resultó ser el *Cogito*– haya experimentado (*experimur*) la pasión de sentirse obnubilado (*caligantis*) –o, se dirá en francés, encandilado (*éblouie*) (cf. AT IX 42)– ante la belleza de una verdad, al punto de detenerse en su contemplación.

En tercer lugar, las pasiones referidas son de naturaleza religiosa, pues en último término suponen la existencia de Dios, quien habría dejado en él, mediante su marca, la idea de lo infinito. ¿Qué ha dicho la tradición de comentaristas cartesianos acerca de este enigmático texto? Nada. Quizá debido al escrúpulo habitual en torno a las pasiones, la tradición no ha tratado estos asuntos. En efecto, se las tiende a considerar un tema propio de la psicología (psicologismo) y no de la filosofía. Se entiende por psicologismo la errónea creencia de que un juicio es

verdadero o falso como efecto de un acto psicológico subjetivo de alguna clase, por ejemplo, el deseo personal. Para muchos filósofos las pasiones tienen ese carácter esencialmente subjetivo. Gotlob Frege, por ejemplo, afirma que no existe ningún “sentimiento verdadero” (*wahrer Empfindung*) (cf. 343), y que la verdad no tiene impresiones sensibles (*Sinneseindrücken*) (cf. 345). Considera que las pasiones no son confiables en tanto resultan completamente subjetivas (*ganz subjektiv*) (cf. 146), y que son completamente subjetivas porque pueden ser añadidas (*hinzuschaffen*) arbitrariamente (*Willkür*) a los pensamientos por el sujeto (cf. Koslicki 403). También, Edmund Husserl afirma que un sentimiento no puede añadir nada a la inteligibilidad del juicio, una teoría tal supondría una mera doctrina sentimental de los signos (cf. 47). Para Jerome Bruner una demostración por la consistencia afectiva incluso llegaría al absurdo de aceptar como ciertos los delirios paranoicos (cf. 33). Entre los pocos comentaristas cartesianos que tratan este tema, aunque tangencialmente, y cuyas opiniones hemos tratado en otro lugar, destacan A. Balz y P. Markey (cf. Otaíza 2012 527-559). A. Balz propuso distinguir entre la voz de la razón (*Cartesius*) y la voz del propio Descartes. Para poder distinguirlos se debía atender a la marcha y al estilo de expresión de las ideas (cf. 68). Sin embargo, no ofreció criterios concretos para realizar esta distinción. Peter Markey también sugirió diferenciar dos actitudes (*attitudes*): cuando Descartes habla acerca de algún *ego* (*de dicto*) –un *ego* que también podría ser él mismo–, y cuando realmente habla desde sí mismo (*de se*), reconociendo como suyas las propiedades de lo dicho (cf. 1986 73-103; 1998 61). Sin embargo, tampoco ofreció ningún criterio aplicable para esta distinción. Vemos que la clase de hipótesis de Balz y de Markey no ofrece ninguna ventaja interpretativa porque, por un lado, supone lo que debería demostrar –que las *Meditaciones* han mezclado inadvertidamente experiencias y ficciones–; y, por otro lado, es incapaz de ofrecer criterios filosóficos de distinción.

Si nos hacemos cargo de tal estado de la cuestión advirtamos desde un principio que, si bien investigamos las pasiones expuestas en *Meditaciones*, nuestro trabajo no es ni biográfico ni psicológico, sino filosófico. Para situar nuestro trabajo en este campo conviene distinguir cuatro dominios: lo ontológico, lo lógico, lo gnoseológico, y lo psicológico. Nuestro análisis del texto de la adoración sigue la gnoseología registrada en *Meditaciones*, cuya teoría se encuentra en *Passions*, y que tiene, en este caso, una orientación metafísica en tanto el tema de *Meditaciones* es, precisamente, el descubrimiento de las primeras nociones metafísicas (*premières notions*) (cf. AT IX 122): Dios y la mente humana (cf. AT VII 9).

La cuestión esencial es la de la verdad. Esta es, para Descartes, un asunto lógico derivado de un asunto ontológico. En este punto, el autor

no innova respecto de la doctrina de la verdad como *adaequatio*. La verdad se manifiesta en los juicios, los cuales son verdaderos o falsos. Con todo, añade otra cuestión: estos juicios son, ellos mismos, ciertos o dudosos. Revisemos dos observaciones: en primer lugar, si bien es correcto afirmar que algo es cierto o dudoso para alguien, lo cierto o dudoso es el juicio. Es decir, aunque la duda y la creencia se padezcan, ellas no obedecen a caracteres psicológicos crédulos o suspicaces puesto que la conmoción pasional de creer o de dudar es efecto irresistible de los juicios. El sujeto podrá querer creer o querer dudar, según su carácter, pero no podrá creer o dudar voluntariamente, pues no tiene poder sobre lo que los juicios explican. En segundo lugar, las certezas y las dudas no acontecen por azar. Existen, por ejemplo, razones para dudar (*ratio dubitandi*) (cf. AT VII 17-18), que solamente desaparecen cuando son vencidas por alguna razón para creer (*rationi consentaneum sit credere quàm negare*), y viceversa (cf. AT VII 22; AT XI 17). A estas razones Descartes las ha llamado en general: “razones válidas y meditadas (*validas & meditatatas rationes*)” (AT VII 21). Por este motivo, aunque el sujeto quiera saber con certeza o quiera dudar, ni sabe con certeza ni duda como efecto de sus deseos (cf. AT VII 24). Estas razones para creer o dudar tienen forma concreta de juicios considerados verdaderos (cf. AT XI 332-335), lo que no significa que estos juicios deban ser explícitos necesariamente.

Plantaremos, en el siguiente acápite, nuestra propuesta concreta: la existencia de juicios implícitos considerados verdaderos, o simplemente “juicios implícitos verdaderos”, pues no se cree en los juicios (*raison de les croire*) a menos que se los suponga verdaderos. Nuestra propuesta se servirá de tres supuestos:

1. Aunque Descartes no habla de juicios implícitos, tenemos al menos diez razones para comenzar a considerar la cuestión de lo implícito cartesiano (cf. Otaíza 2010):
 - a. Descartes afirma que el meditante sabe con certeza que es finito porque tiene de algún modo (*quoadmodo*) -innato (cf. AT VII 51) e implícito (*implicite*) (cf. AT V 153)- antes (*priorem*) la idea de lo infinito (*infinitus*) que la idea de lo finito (*finitus*). Es otras palabras, tiene antes la idea de Dios (*Deus*) que la idea de sí mismo (*mei ipsius*) (cf. AT VII 45-46)
 - b. Admite que ciertos impulsos (ímpetus), tales como creer por los sentidos que las cosas externas existen pueden ser efecto de alguna facultad diferente de la propia voluntad, la cual él, por lo pronto, no conoce suficientemente (*nondum mihi satis cognita*), (cf. AT VII 39). Esta facultad podría ser la propia razón en una función de conocimiento implícito.

- c. Sabemos que somos finitos mediante una comparación (*ex cujus comparatione*) con la idea de lo infinito, la cual no está, en principio, expuesta (*cf.* AT VII 46). Pues bien, lo implícito tampoco está expuesto.
- d. La duda y el deseo son efectos de actos que ocurren por comparación (*ex cujus comparatione*) (*cf.* AT VII 45) con las ideas de omnisapientia y omnipotencia, respectivamente (*cf.* AT VII 45). Estas las denomina implícitas (*cf.* AT V 153).
- e. La idea de un Dios omnipotente como *ratio dubitandi* es algo que el autor ha llamado “sutil” (*tenuis*). Pues bien, nada más sutil que lo implícito (*cf.* AT VII 36).
- f. De la idea de Dios se dice que es una opinión preconcebida (*praeconcepta de summâ Dei potentiâ opinio*) (*cf.* AT VII 36). Distingamos la opinión concebida y la preconcebida, es decir, la que a pesar de existir aún no ha salido a la luz o se ha hecho explícita, lo que se logra cabalmente en la enunciación. Creemos que los juicios implícitos pertenecen a esta clase de modos preconcebidos de pensar.
- g. La idea de Dios también parece ser implícita, pues en la mayoría de los hombres está sepultada por prejuicios (*praejudiciis obruerer*) que significan las ideas de cosas sensibles (*cf.* AT VII 69), aunque estar sepultada no significa haber desaparecido, por lo que esa idea podría existir de modo implícito.
- h. Descartes afirma que para conocer una idea no es necesario que se la aprehenda toda y completamente, así como para ver el mar no hace falta observar ni medir toda su vasta extensión (*cf.* AT VII 113), basta en algunos casos con tener la nota (*nota*). Por ejemplo, llama “nota” a la idea de lo infinito impresa en la finita mente humana (*nota artificis operi suo impressa*) (*cf.* AT VII 51). Lo implícito podría tener la forma de *nota* y no se ve razón por la cual esta nota no pudiera tener forma de juicio implícito.
- i. Descartes afirma que son pocos (*paucos*) los que están preparados (*cf.* AT VII 9) para atender a esa clase de pensamiento interior (*connoissance interieur*) que antecede al pensamiento adquirido (*cf.* AT IX 225). Pues bien, lo implícito es una clase de conocimiento interior y anterior.
- j. Finalmente, ciertas ideas pueden estar no solo formalmente como tales, sino también de otro modo: eminentemente. Así se señala en el siguiente texto:

[T]odo lo demás con lo que se configuran las ideas de las cosas corporales, a saber, extensión, figura, lugar y movimiento no está en verdad contenido de manera formal en mí (*formaliter non continentur*), puesto que

no soy sino una cosa pensante; pero como son únicamente ciertos modos de la sustancia, y yo soy sustancia, parece que pueden estar contenidos en mí de manera eminente (*in me contineri posse eminenter*). (AT VII 45)

Esto significa que el sujeto, que es *res cogitans*, y por tanto causa posible de todas las ideas –salvo la idea de lo infinito–, siendo también superior a ellas, puede contener las ideas en su inteligencia a la espera de ser explicitadas. A este modo llamamos “implícito”.

2. Creemos que hay cuatro razones para creer que existen características *páthicas* que se pudiesen percibir para orientar la búsqueda de juicios implícitos verdaderos. En primer lugar, dado que ciertos juicios son causas de ciertas pasiones del alma, es, por tanto, lógicamente posible la deducción. En segundo lugar, al ser las pasiones sensibles, cierta agitación y conmoción (*cf.* AT XI 349-350), el meditante podría llegar a identificarlas pura y simplemente sintiéndolas. En tercer lugar, Descartes afirma que Dios, fuente de toda verdad, no ha dado al hombre una facultad naturalmente orientada de modo indiferente, y por igual, a lo verdadero y a lo falso, sino que, por el contrario, una facultad real para conocer la verdad (*realem autem habemus facultatem ad verum agnoscendum*). Esta es la causa por la cual el hombre no tiende positivamente a lo falso (*positive tendat in falsum*), sino a lo verdadero (*cf.* AT VII 144). En efecto, el sujeto nunca siente (*sentiré*) indiferencia (*indifferentia*) respecto de la verdad, por el contrario, siente que se inclina (*propendere*) o que es impulsado (*impellit*) de modo espontáneo (*spontaneo*) hacia ella (*cf.* AT VII 57-58). Es cierto que mientras no se demuestre la certeza de esta clase de impulsos, se considera un impulso natural y ciego (*caeco*), en el cual no se ha creído por un juicio cierto (*ex certo judico*) (*cf.* AT VII 22-23; AT VII 38, 39). Sin embargo, una vez que la existencia del Dios garante haya sido demostrada, Descartes no desaconseja que se tomen en cuenta estos impulsos (*cf.* Gueroult 293). Lo importante del caso es que el sujeto puede aprender a identificar ciertas pasiones peculiares como acompañantes de ciertos juicios que considera verdaderos. En cuarto lugar, el sujeto que ha encontrado que cierto enunciado representa lo que esperaba decir podría sentir cierta alegría en la enunciación (*cf.* AT XI 376), precisamente, esto es lo que notamos en el texto de la adoración. En este sentido, es digno de destacar que las dos primeras y más importantes certezas sean llamadas enunciados y conclusiones: a) “[E]ste enunciado [*Hoc pronuntiatum*] *Yo soy, yo existo* es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado [*profertur*] por mí o concebido [*concipitur*] por la mente”

(AT VII 25); y b) “Hay que concluir [*est concludendum*] que Dios necesariamente existe [*Deum necessario existere*]” (AT VII 45).

3. Las pasiones del alma no son exclusivamente efecto de juicios explícitos. En primer lugar, Descartes nunca lo ha sostenido. En segundo lugar, y esta es nuestra propuesta, es posible formular la hipótesis de la existencia de juicios implícitos verdaderos. Intentaremos deducir su forma de modo aproximado, pues no se puede acceder a lo implícito en cuanto implícito.

La hipótesis del juicio implícito verdadero

Detengámonos en algo elemental antes de comenzar: el *Cogito*. Descartes señaló que el enunciado (*pronuntiatum*) “*Yo soy, yo existo*” es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado (*profertur*) o concebido (*concipitur*) por su mente (cf. AT VII 25). El *Cogito* generalmente contiene dos niveles. Sin embargo, cabría añadir una tercera distinción. Revisemos el siguiente texto:

Y como cuando se habla, no pensamos más que en el sentido (*au sens*) de lo que queremos decir (*de ce que nous voulons dire*), esto hace que movamos la lengua y los labios mucho más rápidamente y mucho mejor, que si pensamos en moverlos de todas las maneras que se requieren para proferir las mismas palabras. Puesto que el hábito que hemos adquirido al aprender a hablar ha hecho que juntemos la acción del alma, que, por mediación de la glándula, puede mover la lengua y los labios, con la significación de las palabras (*la signification de paroles*) que siguen a estos movimientos, más bien que con los movimientos mismos. (AT XI 362)

Observamos en este texto tres niveles. El primero, explícito, en el que se encuentran las palabras (*les paroles*) y los enunciados. El segundo que es intermedio, explícito, siendo el nivel de los juicios que son concebidos (*concipitur*) y que dan significación (*signification*) a las palabras y a los enunciados. Hasta aquí se cumplen los dos niveles ya expuestos en el caso del *Cogito*. Proponemos distinguir un tercer nivel: el nivel del sentido (*le sens*), al cual llamamos “implícito”. Aquí se ubican los juicios implícitos verdaderos. Postulamos que, si acaso existe esta clase de sentido (*sens*) es porque contiene juicios implícitos considerados verdaderos, y lo postulamos por cuatro razones. En primer lugar, *entender*, es decir, que algo tenga sentido para alguien –sentido cabal, con referencia a algo. Esto significa que lo entendido es supuesto como verdadero y la verdad solamente comparece en los juicios. En segundo lugar, el *sentido* (*Sens*) es algo que queremos decir (*que nous voulons dire*) y solo lo enunciado es lo dicho con sentido, además de que solo se enuncia lo que antes era un juicio. En tercer lugar, al ser el sentido algo que queremos enunciar *apropiadamente*, se padece mientras no se logra

y cuando se cumple –como expresa Eugene Gendlin– se siente cierta complacencia o relajación (*easing*) de una tensión (*gnawing*) (cf. 547). Por último, cuando un sujeto se queja de que ciertos enunciados concretos no expresan “lo que estaba pensando” no se puede estar refiriendo a los meros juicios concebidos, pues la queja sería contradictoria dado que cada enunciado contiene, precisamente, el juicio concebido que le aporta significación al enunciado expresado. Por ejemplo, nadie puede afirmar que al decir “esos perros son peligrosos” no está expresando, precisamente, que esos perros son peligrosos. Por lo tanto, cuando un sujeto se queja de que ciertos enunciados concretos no expresan “lo que estaba pensando” solamente puede estarse referirse al *Sens*. Si, además, el sujeto reporta posteriormente que ese mismo *Sens* acaba, finalmente, siendo apropiadamente designado por otros enunciados, deducimos que tales nuevos enunciados contienen juicios que, a su vez, estaban previamente contenidos en el *Sens*, aunque bajo otra forma, *i.e.* como juicios implícitos considerados verdaderos. En síntesis, *Sens* puede ser el título general para un cúmulo de juicios implícitos considerados verdaderos, algunos de los cuales serán después concebidos y eventualmente enunciados. Nuestra hipótesis es inexistente en la tradición de comentaristas cartesianos, aunque vale la pena considerar algunas referencias.

Pierre Lachièze-Rey propuso una interesante distinción entre “evidencia actual” (*l'evidence actuelle*) y “evidencia inactual” (*l'evidence inactuelle*) (cf. 264). La primera evidencia actual conocida, *cogito sum*, opera como una pasión peculiar e irresistible (à la manière d'une passion exclusive) (cf. 264-265) que permite el análisis de la evidencia inactual. Aquí, “inactual” significaría simplemente “no enunciado”, más no “no pensado”. Es interesante notar que una evidencia causa un efecto pasional que *mueve*. Lamentablemente, consideró que esta evidencia era estéril (cf. 265), dejando de lado la posibilidad de que moviera, al menos, en función de su verosimilitud.

E. Signoret refiere dos clases de instintos: a) la intuición intelectual o luz natural (*natural light*), y b) la intuición relacionada con el cuerpo, cuyos impulsos (*impulsión*) empujan a vivir, y que contendría alguna clase de energía interna (*forcé, énergie*) que influencia al método (cf. 303). Lamentablemente, esta propuesta quedó sin mayor desarrollo.

Henry Gouhier comenta que existen algunas “satisfacciones interiores” (*satisfaction intérieure*) consistentes en asentimientos del deseo atraído por la evidencia de la certeza (cf. 1937 178). Posteriormente, analizó lo que Bergson llamó la “emoción creativa” (*émotion créatrice*) que había en los sueños cartesianos: “Descartes despertó con imágenes, las cuales llegaron a convertirse en símbolos” (cf. 1949 44). Algunos pensamientos, los que son ciertos, podrían mover (*emotio*) a ser enunciados. Con todo, concluyó que una fenomenología de estos asuntos derivaría

en un psicologismo o en un biologicismo (cf. 1962 343). Curiosamente, el autor dejó de lado una observación que él mismo había hecho en 1937, la cual podríamos aprovechar: la certeza o la duda parecen ser elementos fundamentales del fenómeno en cuanto tal y no efectos de un acto psicológico meramente subjetivo.

Alan Gewirth explica que, algunas “proposiciones oscuras” (*obscure propositions*), que son formadas por la mente por impulso (*impulse*), son, o bien una conjetura (*conjecture*) o bien una deducción (*deduction*) (cf. AT x 424; 1991). La mente podría ser *empujada* por algunos juicios que contendrían algo desconocido. Esto implica que, no obstante ser desconocido, esto podría ser verdadero, siendo una “verdad que todavía no es conocida por la mente (*the truth concerning which is not yet known to the mind*)” (1967 252-253). Esto no es una contradicción sino solo una paradoja que opone dos momentos diferentes de la intelección: la verdad (a veces oscura) y la certeza (clara y distinta). En el momento de la verdad es posible que existan proposiciones “oscuras” o que todavía no hayan sido atisbadas y menos aún reconocidas por el propio sujeto, lo que no les quita el carácter de verdadero. Una vez que estas proposiciones verdaderas pero oscuras pasan a ser reconocidas como indudablemente verdaderas se vuelven claras, distintas y en consecuencia ciertas.

Lamentablemente, Gewirth consideró todo esto como meros efectos de una arbitrariedad psicológica (*arbitrariness*) (cf. 1967 253), lo que tiene poco sentido al ya haber señalado que se trata de verdades. G. Ryle explicó que, las personas saben cómo emplear hipótesis porque tienen “criterios previos” (cf. 349); y qué, hay modos escondidos –que llama “freudianos”– de conciencia relacionados con el cuerpo, los cuales se comunican con el flujo regular de conciencia (*the regular stream of consciousness*) (cf. 341). Las pasiones serían efectos de pensamientos previos de algún modo desconocidos. Sin embargo, a diferencia del *cogito* cartesiano, el inconsciente freudiano no es una facultad cognitiva pues el *Id* no depende del principio de realidad, sino del principio de placer. Con esta interpretación, lamentablemente Ryle descarta una posible función verdaderamente gnoseológica de lo implícito, reemplazándola por una tesis psicologista que hace depender la verdad del juicio del deseo individual reprimido.

G. Rodis-Lewis postuló la existencia de lo que llamó “sentimientos intelectuales” (*les sentiments intellectuels*). Sostuvo que la búsqueda cartesiana de la verdad tiene un “inquieta ardor”, el cual, finalmente, deviene en gozo (cf. 219). Explicó que la evidencia misma es “sentida” (*ressentie*) por una facultad que llama “intelecto pasivo” (*l’entendement passif*) –que no tiene relación con el aristotélico *noûs pathetikós*. Añadió que todo ejercicio intelectual está completamente influido por afecciones

internas (*affections tout intérieures*) que alientan y mantienen la atención del sujeto, incluso antes de la decisión de la voluntad. Observó que el gozo puramente intelectual está caracterizado por juicios de valor acerca del bien obtenido, y que la afección depende del correcto empleo de la facultad de juzgar, que es capaz de discernir entre lo verdadero y lo falso (cf. 222). El trabajo de G. Rodis-Lewis es realmente lúcido, aunque hayan quedado importantes cuestiones sin tratar, como: ¿cuáles son las características sensibles propias de los “sentimientos intelectuales”? ¿qué es el “intelecto pasivo”? ¿qué papel juegan los sentimientos no intelectuales? ¿cuál es el estatus lógico y psicológico de los juicios no-conscientes (cf. 216)? ¿por qué no ha aprovechado el análisis que el mismo Descartes ha realizado en *Passions*?

Bernard Williams identifica en *Meditaciones* lo que llama “obstáculos sentidos” (*felt obstacle*). El sentimiento que emerge de un juicio implausible como, por ejemplo, “puedo llegar a la luna en dos minutos, solo por mí mismo”. Estos sentimientos serían “la sombra lógica de la imposibilidad de la hazaña misma” (cf. 172-173). Esta última reflexión es particularmente interesante, pues da lugar a la hipótesis de que ciertas pasiones, al ser sensiblemente persuasivas, indican que han sido efectos de un juicio verosímil. Con todo, el estudio quedó inconcluso.

En síntesis, la tradición no ha esclarecido el problema que hemos planteado. Se ve, en cualquier caso, que para entender las pasiones del alma hay que buscar sus fuentes (*sources*) o primeras causas (*premières causes*) (cf. AT XI 370), i.e. sus juicios. Para considerarlas hay que atender a, las diversas maneras en que los objetos pueden dañarnos o beneficiarnos (*nuire ou profiter*), y a las maneras en que ellos nos importan (*qui nous importent*) (cf. AT XI 372). Tal como se muestra en *Meditaciones* y se explica en *Passions*, las pasiones del alma tienen una doble función, pues disponen (*disposent*) al alma a tender hacia los objetos que la naturaleza prescribe como útiles (*chôses [...] utiles*); y, disponen al cuerpo a moverse en función de lo prescrito por el alma.

Las pasiones del texto de la adoración y sus juicios implícitos verdaderos

La admiración (por la idea de lo infinito)

La primera de todas las pasiones, y condición de las demás, (cf. AT XI 373) es la admiración (*L'admiration*). La admiración es efecto de la contemplación de perfecciones verdaderamente admirables: lo más nuevo y diferente (cf. AT XI 373); lo raro y extraordinario (cf. AT XI 380). La primera idea admirable en el meditante es la idea de lo infinito: lo más nuevo y diferente, raro y extraordinario. El propio sujeto, que es finito, no puede haber sido su causa. Por eso la idea básica de Dios en

el hombre, anterior incluso a la idea de sí mismo, está contenida en su mente como la huella distintiva del artesano en su obra (cf. AT VII 51). El juicio implícito verdadero que deducimos es, aproximadamente, el siguiente: “Tengo en mí la idea de lo infinito entonces soy finito.”

El deseo temeroso

El texto de la adoración comienza con una contemplación intelectual que causa cierta complacencia (*placet*) (cf. AT VII 52). Se explica por una pasión contraria que le antecedió desde hace mucho: el deseo temeroso. Esta pasión es compleja, pues el deseo (*Le désir*) implica un juicio que, necesariamente, incluye el tiempo futuro. El juicio implícito verdadero también es complejo, pudiendo ser semejante al siguiente enunciado: “Dios existe necesariamente y deseo enunciarlo con certeza.” Este juicio de existencia –pensado antes de la primera prueba (cf. AT VII 45) y consecuencia de tener desde siempre la peculiarísima noción de *lo infinito*– es causa de la pasión del deseo (*Le désir*) (cf. AT XI 374-375), pero hay más. Dentro del deseo encontramos la pasión del temor (*la Crainte*), el cual es efecto de pensar que, aparentemente, es muy difícil conseguir lo que se desea (cf. AT XI 375). En este caso, Descartes teme no lograr enunciar el juicio indudable de la existencia necesaria de Dios. Este es un caso de un sentido (*Sens*) que se “quiere decir” (cf. AT XI 361-362), y el padecimiento de su dificultad es, precisamente, la clase de deseo temeroso que Descartes sufría a fines de la primera meditación con las pasiones tenebrosas (cf. AT VII 23; AT IX 18). Deducimos que el juicio implícito verdadero era, pues, aproximadamente el siguiente: “Dios existe necesariamente, deseo enunciarlo con certeza, pero esto me parece muy difícil.”

La alegría o placer

¿Qué clase de complacencia es la que inaugura el texto de la adoración? La alegría (*La Ioye*). El texto de la adoración es exultante y cumple con lo que la gnoseología cartesiana estipula para el caso. Es suscitada por “la consideración del bien presente (*du bien present*)” (AT XI a 61). ¿Qué es lo que Descartes ha intuido de Dios mismo, en el presente?: sus perfecciones (cf. AT VII 52). Se trata, en primer lugar, de la alegría por la contemplación de aquella perfección de Dios mediada por la noción de *lo infinito*: la existencia (cf. AT VII 45; AT VII 49-50). Deducimos que el juicio implícito verdadero era aproximadamente el siguiente: “Dios existe necesariamente”, que se expone en la conclusión así enunciada (*pronuntiatum*): “*Deum necessario existere*” (AT VII 45); mismo título de la tercera meditación (*De Deo, quòd existat*). Finalmente, esta pasión exultante revierte el intenso deseo temeroso que la antecedió y tiene, por tanto, una intensidad que resulta proporcional a ella.

La admiración (por las propiedades de Dios)

Las perfecciones contempladas –descontando la existencia de Dios mediada por la idea de lo infinito; algo ya referido– que causaron su admiración son: [L]a unidad, la simplicidad o la inseparabilidad (*unitas, simplicitas, sive inseparabilitas*) de todo lo que hay en Dios (cf. AT VII 50). Deducimos que los juicios implícitos verdaderos eran aproximadamente los siguientes: “Dios es uno y simple”, “Dios tiene perfecciones que no se pueden comprender, pero sí alcanzar” (AT VII 52), y “Dios no puede ser engañoso porque ello denota defecto” (AT VII 52).

La estimación, veneración o adoración y el amor

Apenas el objeto admirado es juzgado como grande, se sigue la estimación (*L'Estime*) (cf. AT XI 373). En el caso del texto de la adoración, Dios es más que grande: es lo perfectamente infinito. Deducimos que el juicio implícito verdadero era el siguiente: “Dios es infinito.” Cuando el objeto estimado es, como en el texto de la adoración, una causa libre distinta de uno mismo, capaz de hacer el bien y el mal, se siente la pasión de *la veneración (La Vénération)* (cf. AT XI 374). En este caso, Dios no es simplemente libre sino libérrimo, sin la imperfección de la malicia. La veneración se reemplaza de inmediato por otra pasión que la supera con eminencia: la adoración. Aunque esta última no se menciona en el listado expuesto en *Passions de l'âme*, la veneración –que, a su vez, no se menciona en el texto de la adoración–, se le asemeja por analogía de atribución. En efecto, lo que distingue a la adoración de la mera veneración es la excelencia absoluta del objeto adorado. La veneración sería el analogado secundario, mientras que la adoración sería el analogado principal. Deducimos que el juicio implícito verdadero era el siguiente: “Dios es libérrimo.” Cuando a la veneración –o en este caso, la adoración– se añade, la consideración de que tal ser es bueno para nosotros –y este es, precisamente el caso, pues Dios es lo óptimo–, entonces se llega a sentir el amor (*L'Amour*) (cf. AT XI 374). Deducimos que el juicio implícito verdadero era aproximadamente el siguiente: “Dios es el supremo bien.” Esto explica el comentario escatológico del texto: en la otra vida el sujeto ya iluminado por la Gracia podrá disfrutar de la adoración de Dios con toda la perfección que le corresponde, que, para Descartes, consiste en una unión amorosa.

Conclusiones

1. La existencia de pasiones de origen inexplicable pone en cuestión el carácter auténticamente analítico de *Meditaciones*, que, a su vez, tiene importantes consecuencias en la interpretación de los fundamentos metafísicos de la obra cartesiana (Introducción y acápites 1). Por lo tanto, hemos distinguido un problema cartesiano relevante que requiere de aclaración.

2. Tanto nuestro análisis (acápito 6) como nuestra propuesta (acápites 6 y 7) son originales, pues no parece haber intentos semejantes en la tradición de comentaristas cartesianos.
3. Nuestra hipótesis de los juicios implícitos verdaderos no se contradice con la gnoseología cartesiana, tal como se explica en el acápito 5.
4. Los juicios implícitos verdaderos que hemos propuesto (acápito 7) tienen una forma coherente con la gnoseología cartesiana. Pero, dado que no se puede acceder a lo implícito en cuanto tal, su formulación es aproximada y perfectible bajo las condiciones de los juicios expuestas en el acápito 2.2.
5. Si bien admitimos que nuestras propuestas no incluyen todas las condiciones expuestas en el acápito 2.2., observamos que ahora es posible completar estos asuntos particulares pendientes.
6. Dado que las pasiones registradas en el texto de la adoración pueden tener explicación mediante la hipótesis de los juicios implícitos verdaderos, reforzamos la interpretación de que *Meditaciones* es, efectivamente como planteaba Descartes, una obra analítica, reforzando, por consiguiente, su rol como fundamento metafísico de la teoría cartesiana.

Bibliografía

- Agustín. *Confesiones*. Madrid: Alianza, 2009.
- Alquié, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- Balz, A. *Descartes and the Modern Mind*. New York: Yale University Press, 1952.
- Bruner, J. *El proceso mental en el aprendizaje*. Madrid: Narcea, 2001.
- Clarke, D. *Descartes' Philosophy of Science*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1982.
- Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977.
- Descartes, R. *Oeuvres de Descartes* [AT]. 12 Vols. Eds. Charles Adam and Paul Tannery. Paris: J. Vrin, 1996.
- Descartes, R. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Frege, G. *Kleine Schriften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- Gendlin, E.T. "Crossing and dipping: some terms for approaching the interface between natural understanding and logical formulation." *Minds and Machines* 5.4 (1995): 547-560.
- Gewirth, A. "Clearness and Distinctness in Descartes." *Descartes. A Collection of Critical Essays*. Ed. Willis Doney. London: Anchor Books Edition, 1967. 250-277.

- Gewirth, A. "Experience and the non-mathematical in the Cartesian method." *René Descartes, Critical assessments*. Vol. 1. Ed. Georges Moyal. London; New York: Routledge Press, 1991. 413-432.
- Gouhier, H. "Descartes et la vie Morale." *Études sur Descartes*. Ed. Leon Brunschvicg. Paris: Librairie Armand Colin, 1937. 165-197.
- Gouhier, H. *Descartes, Essais*. Paris: J. Vrin, 1949.
- Gouhier, H. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1962.
- Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Montaigne, 1968.
- Husserl, E. *The Idea of Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.
- Kambouchner, D. *L'Homme des passions*. Paris: Albin Michel, 1995.
- Koslicki, K. "Isolation and Non-Arbitrary Division: Frege's two Criteria for Counting." *Synthese* 112.3 (1997): 403-430.
- Lachière-Rey, P. "Le cercle des Méditations: un état des recherches récentes." *Méthode et métaphysique chez Descartes: Articles en français*. Ed. Geneviève Rodis-Lewis. New York; London: Garland Publishing, 1987. 265-281.
- Margot, J. P. *Estudios cartesianos*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Markey, P. "The cogito and its importance." *Descartes, Oxford Readings in Philosophy*. Ed. John Cottingham. Oxford: Oxford University Press, 1998. 50-78.
- Markey, P. *Descartes's Gambit*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- Otaíza, M. "El problema de la finitud del ego en la primera prueba cartesiana de Dios." *Pensamiento* 66.250 (2010): 1003-1022.
- Otaíza, M. "L'indéfini y la primera prueba cartesiana de la existencia de Dios." *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 29.2 (2012): 527-559.
- Otaíza, M. "Rationes implícitas y sensaciones internas en las *Meditationes de Prima Philosophia*." *Ideas y Valores* 63.154 (2014): 59-83.
- Pavesi, P. *La moral metafísica*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- Rodis-Lewis, G. *L'individualité selon Descartes*. Paris: J. Vrin, 1950.
- Ryle, G. "Descartes' Myth." *Descartes. A Collection of Critical Essays*. Ed. Willis Doney. London; New York: Anchor Books edition, 1967. 338-352.
- Signoret, E. "Cartésianisme et Aristotélisme." *Études sur Descartes*. Ed. Léon Brunschvicg. Paris: Librairie Armand Colin, 1937. 201-303.
- Williams, B. *Descartes, the project of pure enquire*. London: Penguin Books, 1986.