

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DE LA SUSTANCIA
PENSANTE EN LAS *MEDITACIONES* Y EN LAS *OBJECIONES*
Y *RESPUESTAS* DE RENÉ DESCARTES

The problem of the knowledge of the thinking
substance in the *Meditations* and in the *Objections*
and *Replies* of Rene Descartes

VINÍCIUS FRANÇA FREITAS*

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
ffviničius@yahoo.com.br
<https://orcid.org/0000-0002-8304-4732>

ANA CLÁUDIA TEODORO SOUSA**

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
teodoro.claudia.ana@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2187-6725>

Forma sugerida de citar: França Freitas, Vinícius & Teodoro Sousa, Ana Cláudia (2024). El problema del conocimiento de la sustancia pensante en las *Meditaciones* y en las *Objeciones* y *Respuestas* de René Descartes. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, (37), pp. 131-159.

* Licenciatura en Filosofía, maestría en Filosofía, doctorado en Filosofía. Actualmente es residente posdoctoral (PNPD/CAPES) en el Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad Federal de Minas Gerais. Coordina las reuniones del Grupo de Escepticismo Moderno (CPNq) en el Departamento de Filosofía de la misma institución y coedita la revista *Estudios Hum(e)anos* (ISSN 2177-1006). Participa como investigador asociado en el Grupo Hume UFMG/CNPq y PHARE/Universisté Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia. Sus estudios se centran en el área de historia de la filosofía moderna, con énfasis en el empirismo, la filosofía del sentido común y las teorías de la conciencia, trabajando principalmente en el pensamiento de autores de la tradición racionalista y empirista de los siglos XVII y XVIII. En el ámbito de la docencia, tiene experiencia en educación primaria y superior (pregrado y posgrado).

** Licenciada en Filosofía, realizó investigaciones en las áreas de filosofía moderna, filosofía de las ciencias y estética y filosofía del arte. Es magíster en Filosofía Moderna y estudiante de doctorado en la misma institución (a partir de 2020). En su maestría trabajó sobre la influencia del escepticismo en la filosofía cartesiana y como estudiante de doctorado investiga continuidades y rupturas dentro del pensamiento de Descartes, con énfasis en los escritos de la juventud del filósofo. Participa del Grupo de Escepticismo Moderno (UFMG), de la Red Iberoamericana Descartes y la Génesis del Pensamiento Moderno y de un proyecto de traducción de la correspondencia de Descartes. Tiene experiencia en el área de historia de la filosofía moderna, con énfasis en filosofía cartesiana, epistemología, escepticismo y metafísica.

Resumen

En este artículo se desarrolla la hipótesis de que el conocimiento de la sustancia pensante en las *Meditaciones sobre la filosofía primera* y en *Objeciones y Respuestas* no es claramente explicitado por René Descartes. Se entiende que tal exposición es necesaria para una comprensión integral del estatus de la filosofía cartesiana en el momento de redactar las *Meditaciones* y, principalmente, para asimilar cómo concebía Descartes el conocimiento de la sustancia pensante en los años 1641 y 1642. El conocimiento de la sustancia pensante es, como se sabe, un elemento fundamental para toda la filosofía cartesiana. Para ello, se recurre, primeramente, a los dos modos en que Descartes presenta el conocimiento de la sustancia pensante en las *Meditaciones*, destacando los problemas que cada uno de estos conlleva. Posteriormente, a partir de las *Objeciones y Respuestas* —principalmente la quinta y la séptima— se presenta las críticas de Pierre Gassendi y Pierre Bourdin sobre el conocimiento de la sustancia pensante. Tanto Gassendi como Bourdin subrayan que el texto de *Meditaciones* no es suficiente para esclarecer de qué manera la sustancia pensante es conocida. En este sentido, Gassendi y Bourdin cuestionan la posibilidad de este conocimiento, destacando la ambigüedad y oscuridad de las respuestas cartesianas. Se concluye que en las *Meditaciones*, Descartes enfrenta una brecha insalvable entre la ontología de la sustancia y su conocimiento, lo que lo llevará a desarrollar y explicar mejor su teoría en escritos posteriores.

Palabras clave

Conocimiento, metafísica, sustancia pensante, mente, alma, René Descartes.

Abstract

In this article, the hypothesis is developed that Descartes does not clearly articulate the knowledge of the thinking substance in the *Meditations on First Philosophy* and in *Objections and Replies*. It is argued that such exposition is necessary for a comprehensive understanding of the status of Cartesian philosophy at the time of writing the *Meditations*, particularly to grasp Descartes' conception of the knowledge of the thinking substance in the years 1641 and 1642. As known, knowledge of the thinking substance is a fundamental element in Descartes' philosophy. Firstly, Descartes' two modes of presenting knowledge of the thinking substance in the *Meditations* are examined, highlighting the issues each entails. Secondly, drawing from the *Objections and Replies*—especially the fifth and seventh—criticisms from Pierre Gassendi and Pierre Bourdin regarding the knowledge of the thinking substance are presented. Both Gassendi and Bourdin emphasize that the text of the *Meditations* does not sufficiently clarify how the thinking substance is known. They question the possibility of such knowledge, pointing out the ambiguity and obscurity of Cartesian responses. It is concluded that in the *Meditations*, Descartes confronts an insurmountable gap between the ontology of substance and its knowledge, which prompts him to further develop and clarify his theory in later writings.

Keywords

Knowledge, Metaphysics, Thinking Substance, Mind, Soul, René Descartes.

Introducción

Este artículo analiza cómo René Descartes (1596-1650) aborda el problema del conocimiento de la sustancia pensante, centrándose en dos textos: *Meditaciones sobre la filosofía primera* (2004)¹ y la compilación conocida como *Objeciones y Respuestas* (1904). No se pretende discutir el proceso de descubrimiento de la propia existencia en cuanto cosa pensante en el



itinerario meditativo, tampoco esta descubierto el resultado de una intuición o de un proceso silogístico. Se supone, para la discusión que sigue, que el proceso que conduce al conocimiento de la propia existencia no es problemático. El objetivo es discutir, más específicamente, un problema de carácter epistemológico: ¿cómo explica Descartes el conocimiento de la naturaleza de lo que existe?, ¿cómo es posible conocer la esencia del yo que realiza la actividad de pensar?,² ¿sería capaz el filósofo de explicar el conocimiento de la naturaleza de la sustancia más allá de sus modos, cualidades y atributos?

Inicialmente (apartado 1) se plantea la hipótesis de que Descartes no ofrece, en el texto de las *Meditaciones*, una respuesta clara a las preguntas propuestas anteriormente. Esta hipótesis se basa en afirmaciones oscuras y contradictorias del filósofo: (1.1) Descartes (2004) no tiene clara la forma en que la sustancia pensante podría ser aprehendida por el intelecto (pp. 49-63); (1.2) Descartes sugiere que el yo puede ser captado mediante una capacidad de “percibir”, sin embargo, no está claro cuál es el objeto de esa capacidad (p. 103); (1.3) Descartes parece sugerir, al menos en un pasaje, que la aprehensión de la sustancia pensante no depende del conocimiento de sus modos (p. 169). Una comprensión que parece estar en conflicto con otros pasajes en el texto de las *Meditaciones* (pp. 89, 91).

A continuación (apartado 2), se presenta una hipótesis que establece que, en el texto de las *Objeciones y Respuestas*, dos cuestionamientos propuestos por Pièrre Gassendi (1592-1655) y Pièrre Bourdin (1595-1653) sobre el conocimiento de la sustancia pensante en el itinerario meditativo no son adecuadamente respondidos (Descartes, 1904, pp. 266, 275, 328-331). En primer lugar: (2.1) se argumenta que el filósofo no explica satisfactoriamente qué es esta sustancia pensante (Descartes, 1973, p. 256). Se cree que esta dificultad puede identificarse, por ejemplo, a partir de sus declaraciones contradictorias en el texto de las *Objeciones y Respuestas*, sobre cuáles serían sus objetivos en las *Meditaciones*. En algunos casos, Descartes dice que no se propone conocer la naturaleza de la sustancia pensante, habiéndose limitado a demostrar que su esencia no es extensiva (1973, p. 256). En otras ocasiones, el filósofo afirma que este conocimiento es posible a partir de la consideración de su atributo (1904, pp. 487, 491, 518). En segundo lugar: (2.2) se argumenta que Descartes no aclara cómo la sustancia pensante podría ser conocida clara y distintamente (1973, p. 257; 1904, p. 518). Al parecer, los argumentos esgrimidos por el filósofo —por ejemplo, el relativo al número de propiedades conocidas de esta sustancia (1973, p. 257)— no satisfacen las exigencias de sus objetores en este sentido.



Finalmente (apartado 3), se propone que las dificultades y ambigüedades encontradas en relación con el conocimiento de la sustancia pensante en el itinerario de las *Meditaciones* ocurren porque Descartes encuentra la brecha insalvable entre el ser y el saber. Epistemológicamente, el conocimiento de la sustancia es posible a partir de modos y atributos. Ontológicamente, la sustancia aparece como una cosa que existe por sí misma y, por tanto, solo existe más allá del entendimiento humano, lo que significa que no puede ser conocida. En consecuencia, es posible explicar en qué dominio es factible el conocimiento de la sustancia pensante y aclarar algunas de las ambigüedades presentes en las *Meditaciones* y en las *Objeciones y Respuestas*.

134



Conocimiento de la sustancia pensante en el itinerario de las *Meditaciones*

Una discusión preliminar sobre las sustancias³ comienza en meditación II, cuyo propio título, “Sobre la naturaleza de la mente humana: que es mejor conocida que el cuerpo” (Descartes, 2004, p. 41), sugiere el compromiso epistemológico positivo de Descartes con el conocimiento de la naturaleza de aquello que lleva a cabo la actividad del pensar, que luego será definido como “sustancia”.⁴ A partir de la duda radical que pone fin a la meditación anterior, se hacen los primeros descubrimientos.⁵

En primer lugar, Descartes (2004) afirma que el meditador es algo que realmente existe (pp. 43-45, 49). Este algo es una cosa pensante (p. 49) que contiene modos en sí misma (p. 51). Descartes, entonces, afirma que es posible conocer la cosa pensante “de una manera que no solo es mucho más verdadera, mucho más segura, sino también mucho más distinta y evidente” (p. 61) que cualquier cosa extensa.

En la meditación III, el filósofo se propone establecer el conocimiento de su existencia aclarando lo que entiende por esa cosa pensante. A su juicio, la cosa pensante tiene dentro de sí modos de pensar que son verdaderos (pp. 69-71). Además, existe una percepción clara y distinta que resalta la existencia de la cosa pensante (pp. 71, 85). A esta idea de sustancia pensante se le conoce por tener duración y número, además de ser algo máximamente diferente de las cosas extensas (p. 89). Finalmente, en meditación VI, Descartes reconoce que la cosa pensante es indivisible (pp. 183-185) y que el pensamiento es su esencia (p. 169).⁶

A partir de ahora se problematiza la manera en que Descartes explica el conocimiento de la sustancia pensante.

La aprehensión intelectual de la sustancia pensante

Descartes observa que la aprehensión de sustancias no es sensible ni imaginativa, sino intelectual (Descartes, 2004, p. 63). Esto sería aún más evidente cuando se trata del conocimiento de la sustancia pensante. Sin embargo, este proceso intelectual no está claramente explicado por el filósofo. Parece haber un esfuerzo más explícito por parte de Descartes por explicar cómo un objeto extenso, como en el ejemplo del trozo de cera, podría ser conocido intelectualmente (pp. 55-59). No ocurre lo mismo en el caso de la mente. La cosa pensante, aún no definida como sustancia durante la meditación II, es conocida por la conciencia del pensamiento mismo, único atributo que no puede separarse del meditador (p. 49). Supuestamente, al entender como evidente que esta conciencia solo puede hacerse efectiva a partir de la existencia de una cosa que piensa, el filósofo se limita a afirmar, sin explicar en detalle, que debido a que el objeto extenso puede ser conocido intelectualmente, se reitera que el conocimiento de la naturaleza de la mente ocurre de manera similar. En palabras del autor:

Si la percepción de la cera me parecía más distinta, después de haberla conocido no solo por la vista o el tacto, sino por muchas causas, *¿con cuánta más claridad la conozco ahora, puesto que todas las razones que pueden ayudar a la percepción de la cera o de cualquier otro cuerpo prueba también, y mejor, la naturaleza de mi mente?* (p. 61) (cursivas agregadas).

Aunque Descartes infirió que el conocimiento de uno mismo como cosa pensante era evidente para su lector, este no es el caso. Queda por cuestionarse si reconocer intelectualmente la existencia del pensamiento es conocer de manera inmediata y no problemática el tema del conocimiento. Más que eso, es necesario investigar cómo el conocimiento intelectual de la cosa extensa puede demostrar mejor el conocimiento de la cosa pensante.

La capacidad de percibir

En más de una ocasión, Descartes reconoce que existe una facultad de “percibirse a uno mismo”, una capacidad de “girar la punta de la mente hacia sí misma”. El filósofo afirma que:

Solo porque Él me creó, hay que creer, y mucho, que me hizo de alguna manera a su imagen y semejanza y que yo percibiese esta semejanza, en la que está contenida la idea de Dios, *por la misma facultad por la cual me percibo a mí mismo, es decir, que al volver la punta de mi mente hacia mí mismo* no comprendo simplemente que soy una cosa imperfecta, incom-

pleta y dependiente de otra cosa, que aspira indefinidamente a cosas cada vez mayores y mejores (Descartes, 2004, p. 103) (cursivas agregadas).

Sin embargo, el texto cartesiano no indica claramente cuál es exactamente el objeto de esta capacidad de percibir. Por tanto, es necesario suponer cuál sería dicho objeto. Se conjeturan aquí dos posibles objetos para que esto sea percibido. En primer lugar, es posible que este objeto se traduzca en el yo como sustancia pensante que está más allá de sus modos y atributos, es decir, el yo como sujeto de operaciones mentales. En segundo lugar, el objeto puede entenderse como el yo como un conjunto de sus particularidades, o sea, el yo como el conjunto de sus modos, atributos, recuerdos, gustos, principios, etc.

En el primer caso, el objeto de percepción sería la sustancia pensante cuyo conocimiento se adquiere durante el itinerario meditativo — llamada por intérpretes como Martial Guérout (1953, p. 58) “inteligencia pura” (*pure intelligence*) o “yo puro” (*moi pur*). El yo puro correspondería a la sustancia abstraída de todos y cada uno de los predicados, modos o atributos. De admitirse este caso, habría que aceptar que la sustancia se emancipa de sus cualidades. De esta manera, como afirma Jean Laporte (1988), la sustancia pensante sería una entidad indeterminada, accesible al intelecto solamente en la medida en que es una estructura que recibe atributos y modos, esto es, un “sujeto de inherencia” (p. 178). Si el objeto de la percepción es el yo puro, la explicación del conocimiento de la sustancia pensante es, en efecto, problemática. Una sustancia así entendida estaría “despojada de cualquier propiedad” (pp. 178-179) y, en principio, sería conocida por el intelecto únicamente como una entidad verbal o mera abstracción.

En el segundo caso, Descartes tendría en mente el yo concreto, ese yo adquirido a través del reconocimiento de sus formas de pensar, su atributo esencial, recuerdos, pasiones, etc. —llamado por Guérout (1953) el “yo personal concreto” (*moi personal concret*) o el “yo individual” (*moi individuel*) (pp. 54, 58)⁷—. Este yo, aparentemente, podría identificarse con la identidad personal que medio siglo después sería objeto de estudio detallado por autores como, por ejemplo, John Locke (1632-1704). Cabe señalar, sin embargo, que explicar el origen de la identidad personal no es necesariamente explicar el conocimiento de la sustancia pensante, al menos no como una entidad que se revela más allá del conocimiento de sus cualidades. La preservación de la identidad personal, al menos desde una perspectiva lockeana, independiente de esta sustancia que alberga todos sus atributos, ya sean materiales o inmateriales, simples o compuestos. Como explica Locke (1694/1999), “no serían dos personas, por distan-



cia temporal o alteración de sustancia, como tampoco un hombre sería dos hombres porque hoy vestía diferente ropa que ayer, sin importar si dormía mucho o poco” (pp. 444-445). Si el conocimiento de la sustancia pensante ocurre de manera análoga a la conciencia de sí, propuesta por Locke, entonces es necesario admitir que no habría conocimiento directo de la sustancia en la doctrina cartesiana. Solamente se podrían conocer particularidades que, por determinación del juicio —y no de la comprensión— serían deliberadas como constitutivas de un sujeto.

Aunque no está muy claro cómo se produciría el conocimiento de la sustancia pensante en términos lockeanos, el análisis del trozo de cera presente en meditación II puede aclarar este punto (Descartes, 2004, pp. 55-63). La subsistencia de la cera, “la identidad mantenida como permanencia a través de la duración y sus cambios”, explica Beyssade (1997, p. 20), es percibida por el meditador como constante en su comprensión. Descartes afirma que a pesar de todos los cambios físicos y químicos que sufre la cera, “hay que confesar que [la cera] permanece, nadie lo niega, nadie piensa lo contrario” (Descartes, 2004, p. 55).

Considerando que, al igual que lo pensante, la cera también será identificada como sustancia, es posible conferir el mismo procedimiento cognoscible a ambos casos. El propio Descartes (2004, p. 89) afirma que es posible trasladar la idea de sustancia a la cosa extensa. Teniendo en cuenta que la sustancia pensante se conoce solo por sus cualidades —aunque el entendimiento reconoce que hay algo que subsiste ante todas las variaciones— se puede concluir que el objeto de la facultad de percepción es el yo concreto. Este yo se conoce identificando su constancia como una sola entidad más allá de las modificaciones de sus cualidades. Desde esta perspectiva, Descartes no explicaría, por lo visto, cómo se conoce la naturaleza de la sustancia pensante. Sería necesario, en efecto, argumentar en contra de una comprensión como la lockeana que afirma que no es posible, basándose en el conocimiento de la identidad personal, conocer la sustancia a la que se refiere este yo concreto.

En consecuencia, surgen dos problemas distintos. En primer lugar, Descartes, al hablar de la capacidad de percibir, no aclara si este acto está dirigido al yo puro o al yo concreto, existiendo así al menos dos objetos posibles para percibir. En segundo lugar, al menos al principio, ninguno de los dos objetos ofrecería un conocimiento directo e inteligible de la sustancia pensante. Se cree, por tanto, que la facultad de percepción no resolvería la cuestión epistemológica relativa al conocimiento de la sustancia pensante en el texto de las *Meditaciones*.

Conocimiento de modos y atributos y conocimiento de la sustancia pensante

Finalmente, es necesario señalar algunos pasajes contradictorios sobre el papel del conocimiento de los modos y atributos para el conocimiento de la sustancia pensante en las *Meditaciones*. Inicialmente, observamos la evidencia textual que sugiere que el conocimiento de la sustancia pensante dependería de la conciencia,⁸ de sus modos. En este sentido, Descartes (2004) afirma que “otros [pensamientos], en verdad, tienen, además, ciertas otras formas, como cuando quiero, temo, afirmo, niego, y en ellas [en los modos de sustancia] *siempre aprehendo algo como sujeto de mi pensamiento*” (p. 75) (cursivas agregadas). Este pasaje parece revelar que Descartes entiende que cada una de las operaciones mentales —cada modo de pensamiento— va acompañada del conocimiento de lo que lo opera, es decir, del sujeto de la actividad de pensar. Otro pasaje parece indicar la misma comprensión al establecer que los modos son los trajes a través de los cuales aparece la sustancia:

Sin embargo, las demás cosas que entran en la formación de las ideas de las cosas corpóreas, a saber, extensión, figura, situación y movimiento, no están formalmente contenidas en mí, porque no soy más que una cosa pensante. Pero, como son solo ciertos modos de sustancia y *como trajes con los que la sustancia se nos aparece y yo, yo soy*, no obstante, sustancia, parece que pueden estar contenidos eminentemente en mí (p. 91) (cursivas agregadas).

Si bien en este pasaje Descartes se refiere a los modos de la sustancia extensa, no parece problemático suponer que se pueda decir lo mismo de la sustancia pensante: sus operaciones son los trajes a través de los cuales podría ser conocida.

Empero, hay al menos dos pasajes en el texto de las *Meditaciones* que contradicen directamente la lectura presentada anteriormente. En primer lugar, en la meditación III, Descartes (2004) identifica expresamente la sustancia como “una cosa capaz de existir por sí misma” (p. 89) y afirma que ella, como cosa pensante, también es una sustancia. Posteriormente, en la meditación VI, el filósofo afirma que:

Además, encuentro en mí facultades como las de imaginar y sentir, *cuyos modos de pensar son especiales, y puedo comprenderme, sin ellas, clara y distintamente en su conjunto*, pero, a la inversa, no puedo comprender estas facultades sin mí, esto es, sin la sustancia inteligente en la que residen (p. 169) (cursivas agregadas).



Los extractos citados son explícitos sobre la posibilidad de conocerse a uno mismo, independientemente de los atributos y formas en que aparecería la sustancia pensante.

La ambivalencia de la noción de sustancia en el texto de las *Meditaciones* dificulta, por tanto, la explicación intelectual del conocimiento de la sustancia pensante. Para orientar el debate, resulta beneficioso invocar interpretaciones como las de Ethel Rocha (2006), Beyssade (1997) y Pierre Aubenque (1999). Estos autores, en general, entienden que el conocimiento de la sustancia pensante se produce a partir de un proceso inferencial, a saber, la sustancia pensante se inferiría a partir del conocimiento de su atributo y/o de sus modos. Rocha sostiene que la sustancia cartesiana no puede ser conocida como un sujeto de inherencia, o sea, un sujeto desprovisto de propiedades en las que estas son inherentes, pero no constitutivas” (2006, p. 103). Para la autora, dado que sustancia y atributo esencial presentan solamente una distinción de razón, el conocimiento de la sustancia pensante viene dado por el conocimiento de su atributo esencial: el pensamiento (pp. 91-95). De manera similar, Beyssade sostiene que Descartes “postula la independencia de la sustancia en relación con otras cosas en la naturaleza y establece que el atributo de pensar no es, para el yo, un modo separable de su sustancialidad” (1997, p. 16). Por consiguiente, al igual que Rocha, Beyssade cree que el sujeto cognoscente solo es percibido por sus cualidades, modos y atributos (p. 24). Aubenque (1999, p. 91), a su vez, afirma que lo que se puede conocer clara y distintamente sobre la sustancia pensante es su atributo.

La posición de Rocha, Beyssade y Aubenque de que la sustancia solamente se conoce a través de su atributo está de acuerdo con la definición V ofrecida por Descartes en la “Exposición geométrica” presente en las “Segundas respuestas”. Allí Descartes (1973) afirma que “no tenemos otra idea de sustancia tomada precisamente, excepto la de que es una cosa en la que existe formal o eminentemente, aquello que concebimos o aquello que está objetivamente en algunas de nuestras ideas” (p. 235). Sin embargo, esta lectura plantea al menos tres dificultades importantes. En primer lugar, la sustancia pensante no sería independiente, sino que necesitaría del atributo esencial para subsistir.⁹ Entonces, es necesario aclarar cómo el conocimiento de la esencia implica conocimiento de la existencia. Finalmente, si la sustancia se identifica completamente con su atributo, es necesario responder por qué Descartes sintió la necesidad de extrapolar lo que realmente sabe e invocar una entidad meramente lógica o verbal. Incluso, Aubenque (1999, p. 87) reconoce que no sería posible recurrir a la noción de intuición como fuente de conocimiento de la sus-



tancia en este caso, ya que la intuición se centra en las propiedades de la sustancia y no en ella misma. De ello se desprende que la sustancia no puede ser conocida objetivamente por sí misma, sino solo por su atributo.

En oposición a estos intérpretes se encuentra la lectura de quienes sostienen que Descartes creía en la existencia de una entidad sustancial más allá de la concepción de un “sujeto de atribución”, como es el caso de las interpretaciones de David S. Scarrow (1972), Laporte (1988) y Marco Antônio Valentim (2009). La lectura de Scarrow se basa en el supuesto de que, dentro de la filosofía cartesiana, el conocimiento del yo sería solo indirecto, a través de sus modos y atributos, no directo. Según Scarrow, “Descartes sugiere repetidamente que la sustancia es algo que no percibimos y que se esconde detrás de los atributos y propiedades que percibimos”, por tal razón, “que los atributos y propiedades pertenezcan a una sustancia es algo que inferimos, no algo que percibimos” (1972, p. 20). En el mismo sentido, Laporte sostiene que descuidar la distinción entre sustancia y atributo es también descuidar los modos de ser, quitando a la sustancia lo que garantiza su sustancialidad, es decir, la posibilidad de existir independientemente. El atributo esencial, en este sentido, aunque represente la cosa para el entendimiento, solo revela la esencia de la sustancia, no su existencia. La existencia es una propiedad que únicamente puede haber objetivamente fuera del entendimiento y, por tal razón, para Laporte, la existencia de sustancia en la filosofía cartesiana siempre permanece extra *intellectum*, incluida la noción de sustancia pensante (1988, p. 191). Si bien es posible conocer la esencia de la sustancia pensante a partir de su atributo principal, la existencia de la sustancia pensante siempre queda fuera de los límites del conocimiento humano debido a la finitud de la naturaleza humana. Del mismo modo, Valentim (2009) afirma que si:

Por un lado, Descartes es quizás el primer filósofo que reconoce la objetividad como una forma de ser, por otro, este reconocimiento siempre va acompañado en su metafísica de la conciencia de que el ser objetivo se distingue precisamente por su relatividad ontológica al ser sustancial (p. 215).

En otras palabras, si bien la sustancia pensante aparece como la justificación epistemológica de toda la doctrina cartesiana, su conocimiento objetivo no es posible dada la finitud del entendimiento humano, que no puede ir más allá del conocimiento claro y distinto de la esencia de la sustancia, teniendo en cuenta que esencia y existencia no son equivalentes.

La lectura que propone que la sustancia pensante es distinta de sus modos y atributos también tiene al menos tres dificultades. En pri-



mer lugar, para justificar esta disquisición, los intérpretes no apelan al texto principal de las *Meditaciones*, seleccionando, en cambio, pasajes de los *Principios de filosofía* y de las *Objeciones y Respuestas* (Laporte, 1988; Scarrow, 1972; Valentim, 2009), que es coherente con nuestra lectura de que el texto de las *Meditaciones* no es claro al respecto. En segundo lugar, esta interpretación no logra aclarar cómo es posible el conocimiento de la sustancia objetivamente dada, en vista del conocimiento de sus modos y atributos, ya que no hay identificación entre sustancia, modo y atributo. Finalmente, Descartes (2004, pp. 35-107) recorre el itinerario meditativo en el que la propia razón se ve amenazada por la hipótesis del engañador supremo. La razón puede inferir, a partir de la premisa de que el pensamiento requiere un pensador, que el individuo que piensa existe. Sin embargo, el engañador hace inviable esta creencia, ya que su poder es tan grande que es capaz de engañar incluso en actividades de razonamiento muy simples, como sumar pequeñas cantidades¹⁰ (pp. 73-75). En este sentido, el juicio de una sustancia que está más allá del conocimiento de sus modos también podría ser un juicio engañoso, proyectado por una entidad completamente poderosa y maligna. En consecuencia, Descartes solo pudo afirmar el conocimiento de la sustancia después del final de la meditación III, en la que la hipótesis del Genio Maligno es refutada por la existencia del Dios veraz (pp. 103-105).

Sí la hipótesis señalada por Laporte (1988), Valentim (2009) y Scarrow (1972) fuera correcta, entonces hay una posible explicación para la dificultad encontrada por Descartes al revelar lo que concebía como conocimiento de la sustancia pensante, ya que el conocimiento de esta, solo ocurriría en un campo esencial y no existencial. Por otro lado, sería necesario aclarar las dificultades anteriores y, más que eso, explicar por qué Descartes insiste en que el conocimiento de la sustancia pensante ocurre en términos existenciales y, en consecuencia, proporciona la base de inteligibilidad para toda su epistemología.

La hipótesis planteada en este apartado establece, por consiguiente, que el texto de las *Meditaciones* no deja claro cómo el meditador es capaz de conocer la naturaleza de la sustancia pensante. Se presentaron algunas posibilidades interpretativas y, aparentemente, todas ellas pueden ser problematizadas.



Los ataques de Gassendi y Bourdin

De ahora en adelante se continuará con la problematización de las comprensiones epistemológicas de Descartes sobre la sustancia pensante. Para ello se usará las *Objeciones y Respuestas*. Algunas de las críticas más incisivas de Gassendi y Bourdin se centran precisamente en la falta de claridad de Descartes a la hora de explicar cuál sería la sustancia pensante y cómo podría conocerse. Esta sección concluye argumentando que tales objeciones están justificadas y que, en sus réplicas, Descartes no responde legítimamente a ellas.

¿Qué es la sustancia pensante?

142



Comencemos con algunas de las consideraciones de Gassendi, que se centran en el supuesto descubrimiento cartesiano de la sustancia pensante. Al cuestionar las tesis de la meditación II, el objetor señala, en primer lugar, que Descartes no explicaría qué es lo que lleva a cabo la actividad de pensar, aunque este es el propósito principal de la meditación II (Descartes, 1904, p. 265). Más adelante, Gassendi afirma que decir “una cosa que piensa” no aclara qué es ese algo que realiza la actividad de pensar (p. 266). Ante esto, Gassendi concluye que el único resultado positivo de la meditación II sería probar la propia existencia del meditador (p. 275). Gassendi añade, dado que nadie cuestionaba su existencia, este descubrimiento sería inútil (p. 275).

El epicentro de las objeciones de Gassendi es la incapacidad de Descartes para explicar la naturaleza de la sustancia pensante. En su respuesta, Descartes (1973, p. 255) parece adoptar la estrategia de no responder directamente a las críticas, que es común en las respuestas escritas a sus críticos empiristas más hostiles y acérrimos, como Gassendi y Bourdin. En cambio, Descartes opta por reiterar su posición de la meditación II, afirmando que cuando se conoce un objeto extenso, se conoce principalmente el pensamiento mismo:

Me asombra que confeséis que todas las cosas que considero en cera prueban que sé claramente que soy, pero no de qué manera soy ni cuál es mi naturaleza, ya que lo uno no puede demostrarse sin lo otro. Y no veo qué más podéis pedir al respecto, a menos que os diga cuál es el olor y el sabor del espíritu humano, o de qué están compuestos la sal, el azufre y el mercurio (p. 256).

Ahora bien, esta respuesta de Descartes pretende resaltar que el conocimiento de la *sustancia pensante* como cosa pensante no viene dado

por los sentidos, sino por el intelecto.¹¹ Gassendi, como empirista, tiene dificultades para concebir esta idea. Descartes, de esta manera, continúa su explicación a Gassendi afirmando que “en cuanto a mí, nunca pensé que para hacer manifiesta una sustancia, fuera necesario algo más que descubrir sus diversos atributos; de modo que, cuantos más atributos conocemos de una sustancia, más perfectamente conocemos también su naturaleza” (p. 257).

Descartes admite así que las sustancias se conocen por sus modos y atributos. De la misma manera que la cera se conoce mejor en función de sus diferentes modos y atributos (Descartes, 2004, p. 61), existen muchos atributos y modos en el espíritu que permiten conocer la sustancia pensante. Descartes, con el objetivo de dejar clara su posición a su objeto, enumera tales atributos:

Uno, tiene la virtud de conocer la blancura de la cera; otro, tiene la virtud de conocer su dureza; otro, se puede conocer la modificación de esa dureza o licuefacción, etc. [...]. De aquí se ve claramente que no hay nada de lo que conozcamos tantos atributos como los de nuestro espíritu, porque en la medida en que los conocemos en otras cosas, podemos contar otros tantos en el espíritu, debido al hecho de que los conoce; y por tanto, su naturaleza es mejor conocida que la de cualquier otra cosa (Descartes, 1973, p. 257).

El pasaje anterior refuerza la interpretación de que la sustancia se conoce en función de sus atributos. Más específicamente, Descartes deja claro que la sustancia pensante se conoce a partir de cada uno de sus actos de conocimiento: no solo a sí misma, sino a cualquier otra cosa. En este sentido, cuando Descartes enumera cómo se conoce el trozo de cera, también es posible conocer mejor la mente misma que conoce el trozo de cera. De esto se sigue que la sustancia pensante es mejor conocida que cualquier otra sustancia, ya que siempre que conocemos algo, conocemos más perfectamente la sustancia pensante que nos permite conocer esa sustancia.

A partir de estas respuestas ofrecidas por Descartes a Gassendi, es conveniente considerar que Descartes entiende la sustancia como un sujeto de inherencia, es decir, mero soporte de modos y accidentes, como lo sugieren Beyssade (1997), Rocha (2006) y Aubenque (1999). Se pueden conocer los modos y atributos de este sujeto y esto sería adecuado para conocer la sustancia. Esta lectura, sin embargo, plantea numerosos problemas, como ya se ha sugerido en este artículo. La principal es que Descartes en ningún momento aborda la cuestión de que saber cómo conocer los atributos es también saber conocer la sustancia. Si solo conocié-



ramos las propiedades de una sustancia, ¿sería realmente posible conocer la cosa misma?

Algunas de las objeciones de Bourdin también se desarrollan a partir del problema de saber cuál es realmente la sustancia pensante. Según el objetor, Descartes no demuestra la naturaleza de la sustancia pensante, habiéndose limitado a suponer simplemente —sin pruebas— que la sustancia pensante no es extensa (Descartes, 1904, pp. 486-487). En este sentido, sigue Bourdin, Descartes habría supuesto, sin pruebas, que el pensamiento es una propiedad de una cosa no extensa, para luego supuestamente descubrir que la sustancia pensante es una cosa inextensa (p. 490). Bourdin, de esta manera, acusa a Descartes de no haber logrado demostrar que el pensamiento es un atributo exclusivo de la sustancia pensante (p. 490). En términos más generales, Bourdin acusa a Descartes de no demostrar nada, porque el meditador siempre ha sabido lo que es fundamental, habiéndose limitado a afirmar lo que ya se sabe (p. 501). Las objeciones de Bourdin, por tanto, se centran en la dificultad de encontrar explicaciones claras en el texto de las *Meditaciones* sobre qué es la sustancia pensante y cómo sería posible conocerla. Para Bourdin, Descartes no construye un argumento sólido sobre estas cuestiones, sino que solo hace presuposiciones que carecen de fundamento sobre la cualidad incorpórea de la sustancia pensante y establece la existencia del pensamiento de manera banal.

En sus respuestas, Descartes inicialmente parece no tomar en serio las críticas de Bourdin. En efecto, el filósofo simplemente reafirma, sin presentar argumento alguno, lo supuestamente descubierto en la meditación II (p. 487). Su postura, sin embargo, parece cambiar en relación a críticas posteriores que insisten en que el texto de las *Meditaciones* no deja claro cuál es la sustancia pensante. Descartes reitera —haciéndose eco de su respuesta a Gassendi— que su objetivo no es establecer que él, el meditador, es una mente, ni decir que es un alma.¹² Estas nociones fueron ciertamente rechazadas por la duda de la meditación I y, en este sentido, no sería apropiado conferir terminologías indefinidas como mente o alma a la cosa pensante (p. 491). La intención, afirma Descartes, sería simplemente establecer que la sustancia que realiza la actividad de pensar es “una cosa que piensa” (p. 491).

La respuesta de Descartes a Bourdin, por tanto, no es suficiente para aclarar cómo se puede conocer la sustancia pensante, del mismo modo que no explica qué es la sustancia pensante. Identificar la sustancia pensante con una cosa pensante no dice nada sobre la naturaleza de lo que piensa. Gassendi, en sus objeciones, ya advierte la dificultad de la palabra *res*, cosa, para definir qué es el meditador:



Y así nos llevas a tu resultado principal, que eres una cosa que piensa, es decir, una cosa que duda, afirma, etc. Y para decir en primer lugar que es una cosa, no hay nada conocido que decir. Esta es una palabra general imprecisa y vaga que no se aplica a usted más que a cualquier cosa en el mundo entero que no sea simplemente nada. Eres una “cosa”; es decir, no eres nada o, lo que es lo mismo, eres algo. Pero una piedra es algo y no nada, como una mosca y todo lo demás (p. 276).

Gassendi no parece entender que por *cosa* Descartes busca identificar precisamente una entidad indeterminada, ya que en el momento de la meditación II aún no tiene recursos y conocimientos suficientes para identificar tal cosa como una sustancia, y mucho menos como mente o alma. (Descartes, 2004, p. 51). El pensamiento, única característica de la cosa, en cambio, logra revelar su naturaleza. Según Descartes, es una “cosa pensante”, es decir, “una cosa que duda, comprende, afirma, niega, quiere, que no quiere, que también imagina y siente” y esto no sería “ciertamente poco [conocimiento] si estas cosas juntas me pertenecen” (p. 51). Asimismo, es la extensión la que determina una entidad extensa y no el hecho de que sea una cosa (pp. 169-171).

Así, señala Descartes, alguien que no ha recorrido el itinerario de la meditación I, que no ha eliminado prejuicios previamente admitidos como verdaderos, puede no ser capaz de reconocer, con claridad y distinción, lo que piensa (Descartes, 1904, p. 518). Sin embargo, recorrer las etapas del itinerario meditativo, por sí solo, aunque permita comprender la propia existencia del meditador en el contexto de la hipótesis del engañador supremo,¹³ no parece suficiente para conducir al conocimiento completo de la sustancia pensante. Se sabe que la sustancia pensante existe, pero, ¿se conoce la naturaleza de lo que se conoce? Si esto se sabe, ¿cómo surge este conocimiento? De las respuestas dadas a Gassendi y Bourdin, tal como se presentan en esta sección, es evidente que Descartes es incapaz de proponer soluciones a estas preguntas (pp. 276, 491). El conocimiento de la sustancia pensante sigue siendo una parte oscura del itinerario de las *Meditaciones*, aunque el filósofo piense que no es así.

¿Cómo puede el conocimiento de la mente ser claro y distinto?

Gassendi confiesa sorpresa ante la tesis cartesiana de que la mente sería más clara y distintamente conocida que los objetos extensos, ya que Descartes no habría explicado qué es eso que piensa (Descartes, 1904, p. 267). En el ejemplo del trozo de cera, en opinión de Gassendi, la sustancia pensante permanecería desconocida (p. 275). De manera similar, Bourdin, en

una objeción reconocida por él mismo como su principal crítica, señala la extrañeza en la transición abrupta del conocimiento de la propia existencia como cosa pensante a la adquisición de un conocimiento claro y distinto de ella (p. 504). El origen del conocimiento claro y distinto de una cosa pensante no se explica, afirma Bourdin, aunque la explicación de qué es lo que piensa es el principal objetivo de Descartes (p. 504). ¿Cómo puede ser claro y distinto este concepto? (pp. 504-505).

El texto de las *Meditaciones* no presenta —al menos explícitamente— la explicación exigida por ambos objetores. Descartes, sin embargo, en su respuesta a Gassendi, parece tener dificultades para fundamentar su comprensión. Lo que haría que la mente fuera más conocida que los cuerpos extensos sería precisamente el hecho de que es posible conocer más modos de la sustancia pensante que de la sustancia extensa. Además, todos los modos conocidos de la sustancia extensa también resultarían en el conocimiento de más modos de la sustancia pensante, que efectúan dicho conocimiento:

Donde se ve claramente que no hay nada de lo que conozcamos tantos atributos como los de nuestro espíritu, porque en la medida en que los conocemos en otras cosas, podemos contar otros tantos en el espíritu, por el hecho de que este los conoce [*cf.* Descartes, 1973, p. 275], por tanto, su naturaleza es mejor conocida que la de cualquier otra cosa (Descartes, 1973, p. 257).

En respuesta a Bourdin, concretamente a la acusación de que no explicaría el origen del concepto claro y distinto de cosa pensante (1904, p. 518), Descartes responde —en continuidad con lo dicho a Gassendi— que entre la razón de conocer la cosa pensante y su conocimiento claro y distinto:

Enumeraré todas las propiedades de la cosa pensante, a saber, que comprende, desea, imagina, recuerda, siente, etc.; así como todas las demás propiedades comúnmente conocidas, que no pertenecen a su concepción, para distinguir unas de otras, que solo podrían desearse después de eliminar prejuicios (p. 518).

La cuestión del conocimiento de los modos y su relación con el conocimiento de la sustancia se discutirá con más detalle en la siguiente sección. Por ahora, es necesario cuestionar la comprensión de Descartes presentada en los pasajes anteriores. No está claro cómo el conocimiento de un mayor número de modos puede hacer que el conocimiento de la sustancia sea más claro y distinto,¹⁴ ni tampoco está claro cómo el filósofo



puede afirmar con certeza que conoce todos los atributos de su mente (Descartes, 1973, p. 257; 1904, pp. 491, 518).

Para ilustrar la dificultad de estas afirmaciones de Descartes, apelamos a la historia de la filosofía, más específicamente, a las reflexiones de Nicolas Malebranche (1638-1715), presentadas en *De la Recherche de la vérité* (2004),¹⁵ un filósofo ampliamente influenciado por el cartesianismo (Solís Sotomayor, 2014, p. 63). Una de las principales tesis malebrechianas al respecto establece que los modos son todo lo que el sujeto puede saber sobre su espíritu.¹⁶ Sin embargo, incluso este conocimiento es precario. Dos razones para esta visión epistemológicamente negativa aparentemente se refieren precisamente a puntos mencionados por Descartes en los pasajes citados anteriormente. Por un lado, para Malebranche, los seres humanos ignoran qué modos pertenecen o no a sus espíritus. Gran parte de la humanidad supone que las cualidades sensibles —colores, olores, sabores, etc.— están en cosas extensas, cuando en realidad tales sensaciones no serían más que modos de la sustancia pensante. Por tanto, el espíritu estaría ciego acerca de sí mismo. En palabras de Malebranche (2004), “el alma, por tanto, es tan ciega que no se conoce a sí misma y no ve que sus propias sensaciones le pertenecen” (p. 136). Por otro lado, Malebranche (2004) considera imposible que el ser humano sea capaz de conocer todas las formas de lo que su espíritu es capaz:

Es necesario [...] estar de acuerdo con que la capacidad del alma para recibir distintas modificaciones es tan grande como su capacidad para concebir; quiero decir que, así como el espíritu no puede agotar, ni comprender todas las formas de que es capaz la materia, tampoco puede comprender todas las diferentes modificaciones que la mano poderosa de Dios puede producir en el alma, aunque supiera tan claramente su capacidad como la de la materia (p. 163).

El conocimiento del espíritu, por tanto, solo puede abarcar la parte más pequeña de lo que es, ya que “no basta, pues, conocer perfectamente el alma, saber lo que sabemos de ella por la sensación interior, ya que la conciencia que tenemos de ella nosotros mismos, tal vez, *nos muestra solo la más pequeña parte de nuestro ser*” (p. 207) (cursivas añadidas).

En sus respuestas a Bourdin, Descartes lo acusa de enfrentarse a un fantasma, como si sus ataques no pudieran ser dirigidos a las tesis de las *Meditaciones* (1904, pp. 511-512). Descartes afirma que los problemas a los que se refiere Bourdin no aparecen en el texto de su obra, sino que surgen de un malentendido por parte de su lector (p. 512). Se cree, sin embargo, que esta acusación de Descartes no sería del todo legítima. Al parecer,

Bourdin y Gassendi identifican una dificultad real en el itinerario meditativo (pp. 276, 386-490, 501). Es difícil entender cómo Descartes podría responder a la objeción relativa al conocimiento claro y distinto de la sustancia pensante si, en el texto de las *Meditaciones*, hay al menos dos explicaciones contradictorias para este problema, ninguna de las cuales elimina las dificultades relativas al conocimiento de la sustancia pensante, como se explicó en los apartados anteriores de este trabajo. ¿Creería Descartes que la sustancia es una entidad independiente de cualquier otra cosa y que puede existir por sí misma, o es una entidad que solo puede conocerse a través de sus modos y atributos y que, por tanto, depende de ellos?

La sección concluye señalando que sí, de hecho, Descartes no aclara cómo se puede conocer la sustancia pensante en las *Meditaciones*, se deben considerar seriamente objeciones como las señaladas por Gassendi y Bourdin. Se cree que son preguntas legítimas, dado que, aparentemente, falta claridad en las reflexiones de Descartes sobre la naturaleza de la sustancia pensante. En momentos donde el itinerario proporcionaría una explicación sistemática sobre esto, como en la meditación II, Descartes (2004, pp. 49-51) aborda rápidamente el tema. La actitud de Descartes es la de afirmar como evidente algo que plantea grandes dificultades interpretativas, incluso después del proceso de limpieza del espíritu de las dudas (p. 49).

148



La relación entre el conocimiento de los modos y el conocimiento de la sustancia pensante

Esta sección se centra en el papel del conocimiento de modos y atributos para el conocimiento de la sustancia pensante, a partir de esta cita mencionada en la sección anterior:

En cuanto a mí, nunca pensé que, para hacer manifiesta una sustancia, fuera necesario otra cosa que descubrir sus diversos atributos [*nihil unquam aliud requiri putavi ad manifestandam substantiam, praeter varia ejus attributa*]; de modo que, cuantos más atributos conocemos de una sustancia, más perfectamente conocemos también su naturaleza (Descartes, 1973, p. 257).

Descartes deja claro que para conocer una sustancia bastaría con conocer sus atributos. Según el filósofo, la manifestación del conocimiento de la sustancia se produciría precisamente a través de la aprehensión de sus diversos atributos. No sería necesario conocer nada más allá de los atributos, pues la sustancia se revela en ellos mismos, no siendo nada,

más allá de ellos. Asimismo, en las “Quintas respuestas”, Descartes explica a Gassendi que el concepto de sustancia no puede abstraerse del concepto de sus accidentes:

Aquí, como suele ocurrir en otros lugares, solo demostráis que no entendéis lo que intentáis reprender; porque no abstraje el concepto [*abstracti conceptum*] de la cera del concepto de sus accidentes [*accidentum conceptu*], sino que quería mostrar cómo su sustancia se manifiesta por los accidentes y en qué medida su percepción, cuando es clara y distinta [*reflexa et distinta*] y cuando una reflexión exacta nos la hizo manifiesta, se diferencia de la percepción vulgar y confusa (p. 256).

Es importante mencionar que Descartes tiene en mente la sustancia extensa en ese pasaje. Sin embargo, se cree que este extracto puede utilizarse, sin dificultad, para pensar en el caso del conocimiento de la sustancia pensante, ya que como se señaló anteriormente, al hablar de sustancia, Descartes cree que sus propiedades —al menos como sustancia— pueden utilizarse invariablemente y, así, es posible trasladar lo que se dice sobre la sustancia extensa a la sustancia pensante (Descartes, 2004, pp. 89-91).

Por un lado, el pasaje citado anteriormente es importante porque aclara que el concepto de sustancia no se abstrae de los accidentes (Descartes, 1973, p. 256). Por el otro, hay algunas sugerencias en el pasaje que no son tan claras. No está claro si los accidentes revelan la sustancia, como cuando Descartes afirma que “su sustancia se manifiesta por los accidentes” (p. 256) o sí, a partir de los accidentes, hay una “percepción reflexiva y distinta” de la sustancia. En otras palabras, ¿hasta qué punto los atributos de una sustancia pueden revelar realmente qué es esa sustancia?, ¿cuál es el estatus del conocimiento de la sustancia que permiten sus atributos?

Sí “la sustancia se manifiesta por accidentes” (Descartes, 1973, p. 256), como afirma la primera sugerencia, entonces ¿cómo es posible conocer la sustancia a partir de sus atributos?, ¿es la sustancia sus atributos? Si es así, ¿cómo puede conciliarse esta concepción con la definición de sustancia como “algo capaz de existir por sí misma”? (Descartes, 2004, p. 89). ¿Depender de un atributo (o atributos) no convertiría a la sustancia en una entidad dependiente? Si un modo o atributo es, en sí mismo, distinto y puede existir por sí mismo, ¿por qué sería necesario que Descartes invocara la noción de sustancia? La reflexión sobre los modos y atributos, por tanto, no parece suficiente —al menos no sin una explicación explícita— para esclarecer el conocimiento de la sustancia pensante.





La segunda sugerencia, que a partir de los accidentes surge una percepción reflexiva y distinta de la sustancia (Descartes, 1973, 256), merece una consideración más detallada. Descartes añade en este pasaje, sin explicar, la noción de “percepción reflexiva”. ¿A qué tipo de acto reflexivo se refiere el filósofo? Se cree que pudo haber estado considerando una de dos posibilidades. El primero se refiere a un acto racional de reflexión, por ejemplo, el de inferir, a partir de modos y atributos, la existencia de algo en lo que existen. La segunda se refiere a una percepción reflexiva — en el caso de la sustancia pensante— que acompaña a cada acto particular de pensamiento que permite el conocimiento de uno mismo. Esta última posibilidad de interpretación, en la que se establece que cualquier acto de pensamiento implica necesariamente el conocimiento de uno mismo, parece coherente con lo dicho en un pasaje de la meditación III citado en el primer apartado del artículo, cuando el meditador dice que en cada operación mental “siempre aprehendo algo como sujeto de mi pensamiento” (Descartes, 2004, p. 75).

Una vez más se apela a la historia de la filosofía como un intento de comprender este proceso mental mediante el cual, según Descartes, sería posible conocer la sustancia mental mediante la reflexión. En el capítulo “Sobre identidad y diversidad”, Locke observa que cada acto mental va acompañado de la conciencia de uno mismo:

Nos resultará difícil determinar hasta qué punto la conciencia está ligada a un agente individual de tal manera que otro probablemente no pueda tenerla hasta que sepamos qué tipo de acción es la que no puede realizarse sin la compañía de *un acto reflejo de la percepción* y la forma cómo se concretizan por las sustancias pensantes, que no pueden pensar sin ser conscientes de ello (Locke, 1694/1999, pp. 446-447) (cursivas añadidas).

De esta manera, Locke logra determinar que la condición del autoconocimiento es precisamente la conciencia de estados mentales particulares (pp. 442-443). Al percibir una idea, el yo se conoce a sí mismo a través de este acto, de modo que las operaciones mentales no pueden realizarse sin la presencia de lo que Locke llama “acto reflexivo de percepción” (pp. 446-447). Es importante señalar, sin embargo, que el filósofo inglés no tiene en mente el conocimiento de la sustancia pensante, sino de la persona. En la posibilidad de lectura actualmente propuesta, Descartes, a su vez, tendría en mente la sustancia pensante misma.

Retomando al pasaje planteado anteriormente (Descartes, 1973, 256), se puede entender que la condición del conocimiento de la sustancia pensante sería la conciencia de estados mentales particulares, es decir,

el conocimiento de sus modos y atributos. Mientras uno piensa, es imposible no captar la sustancia pensante. Por tanto, los atributos podrían revelarlo. De esta manera, la sustancia pensante podría ser conocida a través de modos y atributos. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, es fundamental responder si conocer los modos y atributos sería, en realidad, conocer la sustancia. En consecuencia, es necesario aclarar si, en la concepción cartesiana, *la sustancia está determinada por sus propiedades* —sus modos y atributos— o si *es un sujeto de inherencia, desprovisto de propiedades, y que está más allá de sus modos y atributos*. El problema discutido en este artículo surge exactamente en este punto, ya que ninguna de las soluciones logra aclarar cómo se puede conocer realmente la sustancia pensante.

En el caso en el que inferimos existencia a partir de modos y atributos, como afirma Descartes en las “Séptimas objeciones” (1904, p. 518), tenemos la lectura sugerida por Rocha (2006), Aubenque (1999) y Beysade (1997), que se analizó en la primera sección (“Conocimiento de modos y atributos y conocimiento de la sustancia pensante”). Esta lectura sugiere que la sustancia solo podría existir en función de sus modos y atributos. Sin embargo, esto implica que la sustancia depende de sus modos y atributos, así como estos dependen de un sujeto para existir. Después, no quedaría claro de qué manera se conocería la sustancia pensante en función de sus modos y atributos: o es algo más allá de sus propiedades y, por tal razón, no sería posible conocerla de hecho; o son sus modos y atributos y, por ende, no está claro por qué Descartes habría recurrido a otra noción para clasificar esta entidad. Para sustentar tal interpretación, sus seguidores deben, sin demora, recurrir a diferentes explicaciones que Descartes proporciona en escritos posteriores, como los *Principios de filosofía* (1644) y las *Notae in programma* (1648). En estos escritos, Descartes explica la diferencia entre las distinciones real, modal y de razón, estableciendo además que todas las sustancias están compuestas de un solo atributo esencial, el cual se encarga de determinar completamente la naturaleza de la sustancia (Descartes, 1905, pp. 26-32, 342-369). Es necesario resaltar que estas aclaraciones no se encuentran en el texto de las *Meditaciones* ni en el conjunto de *Objeciones y Respuestas*. Razón por la cual, no es posible argumentar, basándose en ellos, que Descartes entendiera que era posible un conocimiento claro y distinto de la sustancia pensante o que el filósofo explicara cómo se produciría tal conocimiento. Asumiendo esta posición, el conocimiento claro y distinto de la sustancia siempre está prohibido: ya sea porque es el resultado de un juicio o de una inferencia —lo que ocurre antes de que se suprima la hipótesis del



engañador supremo— ya sea porque efectivamente no habría sustancia más allá de los modos y atributos que se entiendan claramente.

El segundo caso, es decir, que una percepción reflexiva acompañe cada acto de pensamiento y permita el autoconocimiento, también desencadena problemas. Lo principal es que la sustancia pensante, conocida como algo que acompaña a cada uno de los modos de pensamiento, es una entidad que no puede conocerse objetivamente. Sin embargo, esta posición parece mejor fundada porque no apela a la identificación entre los atributos (y/o modos) y la sustancia, algo que, aparentemente, Descartes no apoya. Laporte (1988) es probablemente el defensor más notable de esta interpretación. A los ojos del intérprete, Descartes entiende que el conocimiento de la esencia de la sustancia pensante es, de hecho, claro y distinto. Se conocen sus caminos y atributos. El pensamiento, como esencia de la sustancia, existe y se percibe claramente a través de la intuición intelectual. También es posible distinguir claramente lo que constituye la sustancia pensante de lo que no constituye su esencia. A partir de este conocimiento cierto y evidente, se hace posible tener la idea de una entidad que guarda en sí tales propiedades (pp. 178-179, 190). Sin embargo, aceptando esta interpretación, hay que aceptar que la sustancia pensante no es clara ni distinta para el espíritu humano, como lo entiende el propio Laporte:

La sustancia, en su realidad intrínseca, siempre permanece *extra intellectum*. —¿Qué! ¿Incluso la sustancia pensante?— Al parecer: las fórmulas de Descartes no admiten excepciones. —¿Pero el Cogito ergo sum nos revela “inmediatamente” la sustancia del pensamiento? Sí, en cierto sentido, pero no en su totalidad reducible al pensamiento. Si los dos términos coincidieran exactamente, ¿por qué Descartes insistiría tanto en mantener, para designar el alma, la expresión cosa que piensa? ¿Y la conexión necesaria que ergo marca entre ambos términos no tiene como contrapartida la distinción entre ellos basada en una base *in re*? No olvidemos que el Cogito pone en juego no solo el pensamiento, sino una reflexión sobre el pensamiento (p. 191).

Dada esta concepción, la sustancia no puede identificarse completamente con sus atributos y modos. Por el contrario, la sustancia es una entidad más allá de sus propiedades y puede existir por sí misma. Sin embargo, todo lo que el intelecto humano puede percibir clara y distintamente son los atributos y modos de una sustancia. La sustancia queda fuera del ámbito del conocimiento humano (pp. 191-192). En otras palabras, Laporte sostiene que tenemos acceso a la sustancia pensante en la medida en que se revela a nuestra capacidad epistemológica, aunque no existe objetiva y efectivamente en su atributo —incluso si entendemos el pensamiento



como el atributo esencial y principal de esta sustancia—. Por lo tanto, la existencia objetiva solo podría ocurrir fuera de la comprensión.

Como nos revela la meditación VI, la facultad de conocimiento que existe en el ser humano es finita y limitada.¹⁷ Descartes deja claro que “siendo el hombre una cosa limitada, solo tiene perfección limitada” y, por tanto, el ser humano no puede saberlo todo (Descartes, 2004, p. 181). Así, si bien la meditación II explica que el conocimiento del pensamiento y sus modalidades está al alcance de la comprensión (p. 51), así como las ideas que representan el mundo (pp. 177-179), las realidades objetivas — las cosas— no se conocen. Captamos ideas y no cosas (p. 179). Solo así el pensamiento llega a la cosa. ¿Y cuál es la sustancia pensante? Una cosa que piensa, *res cogitans* (p. 51).

Por mucho que Descartes intenta unir los dominios del ser y del conocimiento, existe una brecha insuperable entre la cosa misma y el pensamiento. En consecuencia, el conocimiento de la sustancia pensante no se explica claramente en las *Meditaciones*, precisamente porque Descartes se ocupa de esta laguna. A veces se refiere al conocimiento de la sustancia, a veces a su estatus ontológico. Frente a esta ambigüedad en el tratamiento de la sustancia, es posible comprender mejor por qué Descartes se revela presionado ante las cuestiones que surgen en torno al conocimiento de la sustancia pensante: es posible alcanzar un conocimiento claro y distinto de la esencia de la sustancia, pero no de su existencia. Saber y ser no son lo mismo, a pesar de ser parecidos. En las *Meditaciones* y en las *Objeciones y Respuestas*, sin embargo, Descartes es incapaz de explicar con claridad esta distinción y, por tanto, la discusión filosófica acaba guiada por la dificultad de sus críticos empiristas a la hora de reconocer la distancia entre la evidencia del pensamiento y la evidencia y el tratamiento ontológico de la sustancia pensante.

Las dificultades y confusión de sus lectores probablemente llevaron a Descartes a configurar de manera más explícita la doctrina del conocimiento de la sustancia pensante en escritos posteriores. Ante esto, también pudimos explicar la preferencia de los intérpretes por considerar los *Principios de filosofía* como un texto clave para abordar este tema. Las *Meditaciones* revelan claramente pasajes oscuros y confusos, que se confunden aún más cuando abordamos las respuestas formuladas a sus críticos.¹⁸



Conclusiones

Considerando la doctrina de las *Meditaciones* y las explicaciones ofrecidas por Descartes a Gassendi y Bourdin sobre el conocimiento de la sustancia pensante, podemos concluir que, en el texto de 1641, Descartes no logra explicar claramente cómo se produce el conocimiento de la *res cogitans*. La ambigüedad que surge de la comparación de extractos sobre la sustancia pensante se produce porque Descartes no demarca claramente el alcance epistemológico y ontológico. Al intentar determinar que el conocimiento de la sustancia pensante confiere inteligibilidad a todo su proyecto epistemológico, el filósofo descuida la explicación insuperable entre esencia y existencia.

La sustancia, ontológicamente hablando, es independiente y puede existir por sí misma. Es precisamente la existencia la que distingue la sustancia de sus atributos (Laporte, 1988, p. 189). Las sustancias finitas son capaces de existir independientemente de otras sustancias y, en consecuencia, de cualquier modo, atributo o propiedad. Por lo tanto, adoptar una posición aristotélica de que la sustancia tiene su naturaleza determinada por sus atributos y modos es incompatible con la independencia ontológica de la sustancia (Laporte, 1988, pp. 177-178; Glouberman, 1978). Sin embargo, cuando se trata del conocimiento de la sustancia, entra en juego otro elemento: la comprensión humana. Dada la finitud del entendimiento, no es posible extrapolar lo que hay en el pensamiento y, por tanto, epistemológicamente hablando, lo que se puede conocer de la sustancia son sus modos y atributos, cuyo conocimiento es claro y distinto, revelando además la existencia de una sustancia, aunque no se sepa del todo.

Partiendo de una concepción platónica, podemos entender que Descartes cree que es completamente posible alcanzar el pensamiento, pero no aquello que existe en sí mismo. Volvamos aquí a una de las respuestas ofrecidas a Gassendi en relación al conocimiento de la sustancia pensante:

Quería mostrar cómo su sustancia se manifiesta por accidentes y en qué medida su percepción, cuando es clara y distinta [*reflexa et distincta*] y cuando una reflexión exacta nos la ha hecho manifiesta, difiere de la percepción vulgar y confusa (Descartes, 1973, p. 256) (cursivas añadidas).

En ese pasaje, Descartes explica que son los atributos de la sustancia los que pueden hacerla manifiesta al espíritu humano y esa es su intención. Ir más allá de este conocimiento es imposible para la comprensión, no obstante, dada la claridad y distinción con la que conocemos tales atributos, es posible encontrar buenas razones para aceptar la existencia de la



sustancia pensante. Margaret Wilson (2005, p. 88) considera que la conclusión de que la mente no es transparente en sí misma sería reconocer que existe un cierto engaño de la propia mente. No obstante, ese no es el caso. Si Descartes dice que todo lo que está en su mente es transparente, enfatizamos que lo que es transparente es lo que está en la mente (Descartes, 1904, p. 107) —como ideas, pensamientos, etc.— y no la existencia de la sustancia pensante. La teoría de Descartes sugiere que la mente no puede conocerse como una sustancia concreta, es decir, como una existencia completa. La esencia de la mente sigue siendo inteligible para sí misma.

Esta distancia entre el ser y el saber, lejos de ser un problema para la filosofía cartesiana, es constantemente destacada. En las “Segundas respuestas”, por ejemplo, Descartes deja claro que la certeza presente en las *Meditaciones* se refiere a la certeza humana, que confiere una firme persuasión que no puede ser suprimida (1973, pp. 222-223). Para Descartes, la sustancia pensante, al ser algo concreto, real —y no una mera abstracción hecha de sus atributos— no puede ser conocida ontológicamente por el intelecto. Por tanto, creemos que en las *Meditaciones* —y en toda la filosofía cartesiana— el conocimiento de la sustancia pensante es oscuro: no puede ocurrir en términos ontológicos.

Notas

- 1 Publicado originalmente en 1641. Los pasajes aquí citados pertenecen a la edición bilingüe de las *Meditaciones* traducidas al portugués por Fausto Castilho.
- 2 A lo largo del manuscrito, los términos *res cogitans*, sustancia pensante, alma, mente y yo, se utilizan indistintamente. Estas palabras pretenden designar aquello que realiza la actividad de pensar y tiene el pensamiento como atributo esencial.
- 3 La definición más clara de sustancia la presenta en la tercera meditación (Descartes, 2004, p. 89). Mientras que Dios es la sustancia infinita “que existe por sí misma”, la mente y el cuerpo son sustancias finitas que solo son “capaces de existir por sí mismas”. En la *Exposición geométrica* que acompaña a las respuestas a las segundas objeciones, Descartes (1973) presenta su definición de sustancia: “Toda cosa en la que reside inmediatamente como en su sujeto, o por la cual existe algo que concebimos, es decir, cualquier propiedad, cualidad o atributo, de aquello que tenemos en nosotros como idea real, se llama *Sustancia*. Porque no tenemos otra idea de sustancia tomada con precisión, excepto la de que es una cosa en la que existe formal o eminentemente lo que concebimos, o lo que está objetivamente en algunas de nuestras ideas, ya que la luz natural nos enseña que nada no puede tener atributo real” (p. 235). Para una introducción al tema de la sustancia en las *Meditaciones*, sugerimos las obras de Vere Chappell (2008, pp. 252-253, 257-259) y Jorge Secada (2006). Para trabajos más críticos al respecto, sugerimos los textos de Jean-Marie Beyssade (1997) y Anat Schechtman (2016), que abordan el problema de la coherencia de los usos del término “sustancia” en las obras cartesianas.



- 4 Como introducción a la discusión sobre el descubrimiento de la sustancia pensante y su naturaleza en el itinerario meditativo, se sugiere la obra clásica de Martial Guéroult (1953, pp. 53-62, 63-67).
- 5 Respecto a los descubrimientos realizados en la segunda meditación, se sugiere el trabajo introductorio de Marleen Rozemond (2006, pp. 49-54).
- 6 Obsérvese aquí la existencia de una discusión, en la literatura secundaria, sobre en qué etapa del itinerario meditativo Descartes demostró efectivamente que el pensamiento es la esencia. En cuanto a por qué este descubrimiento solo es posible en sexta meditación, se sugiere el artículo de Stephen Schiffer, especialmente las secciones tercera y cuarta (Schiffer, 1976, pp. 31-43).
- 7 Locke presenta su teoría de la identidad personal en el capítulo “Sobre identidad y diversidad” de la segunda edición del *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1694/1999). Para el filósofo, la conciencia produce la identidad personal. Es precisamente en este retorno a sí mismo permitido por la conciencia, según el filósofo, que la persona descubre su identidad (p. 443). La persona descubre su propia existencia continua, como “la misma persona”, a través de la facultad de la conciencia. Olaya *et al.* (2018) presentan una interesante discusión sobre la forma de conocer la propia mente en la filosofía lockeana.
- 8 En el itinerario meditativo, Descartes se apoya en las actividades de la conciencia que se entienden como verdaderas. En efecto, el meditador desarrolla el curso de las *Meditaciones* basándose en supuestos como, por ejemplo, “soy consciente de lo que pienso”, “soy consciente de dudar” y “soy consciente de percibir ideas claras y distintas”. Ser consciente es poder saber algo sobre los propios fenómenos mentales. Para un estudio detallado de la noción de conciencia en Descartes, sugerimos la lectura de la obra de Emmanuel Faye (2012).
- 9 Esta dificultad contiene, en sí misma, otro problema: si bien Descartes (2004) en realidad afirma en la segunda meditación que el pensamiento es un atributo del alma y que “él solo no puede separarse de mí” (p. 49), en ninguna parte de las *Meditaciones* el pensamiento se define como un atributo esencial de la sustancia pensante. Esta tesis solo quedará establecida en los *Principios*. Por tanto, en las *Meditaciones* no queda claro que el pensamiento determine la naturaleza de la sustancia y, así, aparezca como condición necesaria y suficiente para que una cosa pueda existir y ser conocida. En este sentido, para hacer inteligible la doctrina de las *Meditaciones*, estos intérpretes necesitan recurrir a otros textos del *corpus* cartesiano. En consecuencia, incluso si se sustenta esta tesis de lectura, todavía no eliminaría la hipótesis que se plantea en este artículo: en las *Meditaciones* Descartes no aclara hasta qué punto conocemos la sustancia pensante.
- 10 Se reconoce, sin embargo, que la cuestión del alcance de la duda cartesiana está sujeta a discusión. ¿Están todas las operaciones —por ejemplo, los sentidos, la memoria y la razón— y todos los contenidos —por ejemplo, las verdades matemáticas— de la mente al final de la primera meditación? Hay quienes sostienen que Descartes mantiene la confianza en las operaciones de la razón y las verdades matemáticas en la segunda meditación, limitándose a cuestionar la confiabilidad de los sentidos y la memoria (*cf.* Kennington, 1971, p. 442; Grene, 1999, p. 561; Larmore, 2006; 2014, p. 54).
- 11 Todavía lidiando con cuestiones sobre la sustancia pensante, Descartes (1973) responde a Gassendi afirmando que “no añadí que el espíritu no era extenso para explicar cómo es y dar a conocer su naturaleza, sino para advertir que se engañan aquellos que piensan que él es extenso” (p. 282). Este pasaje, sin embargo, no pretende indicar que el objetivo de Descartes no es explicar qué es la sustancia pen-

- sante, sino solo enfatizar que su esencia no está compuesta de extensión, lo cual es indispensable para que la doctrina dualista de Descartes se establezca con éxito. Al respecto, se sugiere el trabajo de Rocha (2006).
- 12 Bourdin, en sus objeciones, distingue entre las nociones de mente y alma. Se cree que esta distinción no es relevante para el tema tratado en este artículo.
 - 13 Vinicius Freitas (2021, pp. 406-408) sostiene, en otro artículo, que el procedimiento de Descartes respecto del primer descubrimiento —la existencia misma del meditador como cosa pensante— es consistente desde un punto de vista epistemológico.
 - 14 Se puede conjeturar, basándose en la regla VIII de *Reglas para la guía del espíritu*, que Descartes (1999) pretende argumentar aquí que “ningún conocimiento puede preceder al del entendimiento, ya que de este depende el conocimiento de todo lo demás, y no al revés” (p. 51) y no que el número de atributos conocidos corresponda a una mayor comprensión de la sustancia. Respecto a la objeción de Gassendi de que el conocimiento de objetos extensos no podría conducir al conocimiento de la mente y la respuesta de Descartes, recomendamos los trabajos de Margaret Wilson (2005, pp. 81-88) y Ted Schmalz (1992).
 - 15 Publicado originalmente en 1674 (libros I, II y III) y 1675 (libros IV, V y VI). Utilizamos la traducción al portugués de Plínio Smith (2004) de partes seleccionadas de la *Recherche*.
 - 16 El conocimiento de los modos de la sustancia pensante se produce mediante un proceso mental llamado por el filósofo “conciencia” (*conscience*) o “sensación interior” (*sentiment intérieur*). En su opinión, los fenómenos mentales solo podían sentirse, por tanto, la aprehensión intelectual del yo no sería posible. Malebranche refuerza en varias ocasiones su perspectiva epistemológicamente negativa sobre este conocimiento. Al respecto, sugerimos la lectura de los trabajos de Jacques Paliard (1941), Tad M. Schmalz (1992; 1996) y Stephan Nadler (2011).
 - 17 Ana Sousa (2023) sostiene, en otro artículo, que esta concepción está presente en todas las obras escritas por Descartes, lo que determinaría todo el proyecto filosófico cartesiano.
 - 18 Tal oscuridad es verdaderamente contraria al espíritu cartesiano y a su doctrina pedagógica (cf. Gutiérrez Pozo, 2023).

Bibliografía

AUBENQUE, Pierre

- 1999 La transformation cartésienne du concept aristotélicien de substance. *Enrahonar*, 87-93. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1073>

BEYSSADE, Jen-Marrie

- 1997 A teoria cartesiana da substância: equivocidade ou analogia? *Analytica*, 2(2), 11-36. <https://bit.ly/4cCMY4R>

CHAPPELL, Vere

- 2008 Descartes on Substance. En Janet Broughton & John Carriero (eds.), *A Companion to Descartes* (pp. 251-270). Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470696439.ch15>

DESCARTES, René

- 1904 *Ceuvres de Descartes: Meditations de Prima Philosophia* (vol. VII) (Charles Adams e Paul Tannery, eds.). Léopold Cerf.

- 1905 *Œuvres de Descartes: Principia Philosophiae* (vol. VII) (Charles Adams e Paul Tannery, eds.). Léopold Cerf.
- 1973 *Obra Escolhida* (J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, trads.). Difel.
- 1999 *Regras para a Orientação do Espírito* (Maria Ermantina Galvão, trad.). Martins Fontes.
- 2004 *Meditações sobre filosofia primeira* (Fausto Castilho, trad.). UNICAMP.
- FAYE, Emmanuel
2012 Descartes e a consciência em La Recherche de la Verité par la Lumière Naturelle. *Educação e Filosofia*, 26(51), 145-162. <https://doi.org/10.14393/REVE-DFIL.issn.0102-6801.v26n51a2012-p145a162>
- FREITAS, Vinícius França
2021 The Epistemological Role of Consciousness in Descartes' *Meditations*. *Principia*, 25(3), 401-420. <https://doi.org/10.5007/1808-1711.2021.e75658>
- GRENE, Marjorie
1999 Descartes and Skepticism. *The Review of Metaphysics*, 52(3), 553-571. <https://bit.ly/4cDHNrw>
- GUÉROULT, Martial
1953 *Descartes selon l'Ordre des Raison. Parte I (L'Ame et Dieu)*. Aubier-Éditions Montaigne.
- GUTIÉRREZ POZO, Antonio
2023 Philosophical Approach to Paidocentric Pedagogy. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, (34), 153-172. <https://doi.org/10.17163/soph.n34.2023.05>
- KENNINGTON, Richard
1971 The Finitude of Descartes' Evil Genius. *Journal of the History of Ideas*, 32(3), 441-446. <https://doi.org/10.2307/2708359>
- LAPORTE, Jean
1988 *Le rationalisme de Descartes* (3ª ed.). PUF.
- LARMORE, Charles
2006 Descartes and Skepticism. En Stephen Gaukorerger (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (pp. 17-30). Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470776476.ch2>
- 2014 The First Meditation: Skeptical Doubt and Certainty. En David Cunniff (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations* (pp. 48-67). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139088220.003>
- LOCKE, John
1694/1999 *Ensaio sobre o entendimento humano* (Eduardo Abranches de Soveral, trad.). Fundação Calouste Gulbenkian.
- MALEBRANCHE, Nicholas
2004 *A busca da verdade: Textos escolhidos* (Plínio Junqueira Smith, trad.). Discurso Editorial.
- NADLER, Steven
2011 Consciousness Among the Cartesians. *Studia Leibnitiana*, 43(2), 132-144. <https://bit.ly/3W6Aziz>
- OBANDO OLAYA, Edwin, VILLAGRÁN VENEGAS, Norma & OBANDO OLAYA, Edson
2018 La redefinición del sujeto cognoscente: el acto de intelección en cuanto conocimiento. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, (25), 89-109. <https://doi.org/10.17163/soph.n25.2018.02>



- PALIARD, Jacques
 1941 La connaissance par idee et la connaissance par sentiment chez Malebranche. *Les Études Philosophiques*, 15(1/2), 16-19. <https://bit.ly/3W1Z2qj>
- ROCHA, Ethel
 2006 Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano. *Analytica*, 10(2), 89-105. <https://bit.ly/4bl45GM>
- ROZEMOND, Marleen
 2006 The Nature of the Mind. En Stephen Gaukoger (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (pp.48-66). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470776476.ch4>
- SCARROW, David
 1972 Descartes on His Substance and His Essence. *American Philosophical Quarterly*, 9(1), 18-28. <https://bit.ly/3VKKbnA>
- SCHECHTMAN, Anat
 2016 Substance and Independence in Descartes. *Philosophical Review*, 125(2), 155-204. <https://doi.org/10.1215/00318108-3453167>
- SCHIFFER, Stephen
 1976 Descartes on His Essence. *The Philosophical Review*, 85(1), 21-43. <https://bit.ly/3zrhIXK>
- SCHMALTZ, Ted
 1992 Descartes and Malebranche on Mind-Body Union. *The Philosophical Review*, 101(2), 281-325. <https://doi.org/10.2307/2185536>
 1994 Malebranche on Descartes on Mind-Body Distinctness. *Journal of the History of Philosophy*, 32(4), 573-603. <https://doi.org/10.1353/hph.1994.0083>
- SOLÍS SOTOMAYOR, Luis Xavier
 2014 Causas modales de la educación. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, (17), 61-76. <https://bit.ly/3ROUelG>
- SOUSA, Ana Cláudia Teodoro
 2023 Entre a Certeza e a Dúvida: Descartes e o ceticismo de segundo grau. *Kriterion*, 64(155), 545-566. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2023n15511acts>
- SECADA, Jorge
 2006 The Doctrine of Substance. Stephen Gaukroger (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (pp.86-103). Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470776476.ch5>
- VALENTIM, Marco Antônio
 2009 Substância e Objeto: a Ontologia Cartesiana. *Analytica*, 13(2), 181-223. <https://bit.ly/3zpANJJ>
- WILSON, Margaret
 2005 *Descartes*. Routledge.

Fecha de recepción: 15 de julio de 2023
 Fecha de revisión: 15 de septiembre de 2023
 Fecha de aprobación: 15 de noviembre de 2024
 Fecha de publicación: 15 de julio de 2024