

El concepto de Substancia en Descartes. Antecedentes y proyecciones, de Aristóteles al empirismo.

Analía Melamed

I. El problema del cambio en la antigüedad y el concepto de substancia en Aristóteles.

Para comprender el carácter específico de la noción de substancia en la modernidad resulta necesario referirse a las fuentes de este concepto en la antigüedad, en particular a la filosofía aristotélica. Aristóteles utiliza el término *ousía* (οὐσία), o más estrictamente *ousía primera*, que luego fue traducido por los romanos como *substancia*, para dar respuesta a cuestiones que se plantean desde los primeros filósofos griegos.

En efecto, autores como Windelband, Mondolfo o Armstrong, coinciden en sostener que el problema capital de la filosofía de los griegos era el de explicar la relación entre el ser y el devenir y, ligado a ello, el problema de lo real. Dicho en otros términos la preocupación es sobre cómo es posible el cambio (el devenir) y qué es lo que permanece a través del cambio (el ser), esto se liga a la cuestión de qué es entonces lo real. Podríamos agregar también que de estos interrogantes se derivan muchos otros como el problema de la predicación, el problema de la individuación, el problema de la identidad y el problema de los fundamentos del conocimiento.

Como decíamos, estas cuestiones fueron esbozadas desde la antigüedad por filósofos presocráticos. En efecto, Heráclito (siglo V a. C.) sostenía que la realidad era movimiento, puro devenir, que todo estaba en constante cambio. Por eso utilizó la metáfora de que la realidad fluye como un río: "Sobre quienes se bañan en los mismos ríos afluyen aguas distintas y otras distintas"¹

De esta posición se sigue la cuestión de que al no haber nada fijo o constante, no se puede determinar qué sea la realidad, pues lo único permanente es el cambio. Como todo está en constante movimiento la predicación (el atribuir una cualidad a algo) es imposible, así como también la individuación y la identidad, pues nada permanece fijo e igual a sí mismo. Y consiguientemente todo conocimiento sobre la realidad es relativo y provisorio.

Por el contrario, otro filósofo presocrático, Parménides (siglo V a. C.), postulaba que el movimiento es una apariencia y que la auténtica realidad es inmóvil. Puesto que la realidad es lo que puede comprenderse racionalmente y dado que el cambio -que es el pasaje del ser a la nada y de la nada al ser- no puede explicarse racionalmente, Parménides postulaba que el cambio es una ilusión de los sentidos. Y que el ser, la auténtica realidad, es inmóvil.

Platón por su parte intentó dar una respuesta a esta cuestión dividiendo la realidad en dos planos: una sujeta al devenir, al cambio, al movimiento, a la que accedemos por

¹ En Eggers Lan, C. y Juliá, V. *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1978, Tomo I, p. 380.

medio de nuestros sentidos y que es una apariencia; Y otro plano -modelo, paradigma o esencia del anterior- el mundo de las ideas, que permanece inmóvil. El auténtico conocimiento es el conocimiento universal de las esencias, esta realidad inmóvil de las Ideas (Ideas no entendidas como representaciones mentales sino como esencias de la realidad). La facultad de conocimiento que tiene acceso a este ámbito de las Ideas es la razón.

Aristóteles, no conforme con esa duplicación platónica de la realidad, postula como respuesta a estos problemas del cambio, de la realidad, de la predicación, de la identidad y del conocimiento la noción de ousía primera o substancia.

Ousia o substancia para Aristóteles se define de muchas maneras, pero la explicación más clara es que substancia es el ser individual. Es el ente que realmente existe (una mesa, un árbol o Sócrates) y que es el sostén o soporte de las cualidades (pesada, verde, joven). En el plano del lenguaje substancia es el individuo del cual se predicán cualidades. En un enunciado la substancia sólo puede ser el sujeto de predicación.

La substancia primera es además un compuesto de forma (el qué, la esencia, lo que lo hace ser lo que es y no otra cosa, lo activo) y materia (el de qué está hecho, lo pasivo). Ahora bien, la cosa singular está determinada intrínsecamente por su forma, la forma es siempre lo universal, lo único que el conocimiento apresa. Según Aristóteles el conocimiento es en todos sus grados, y en la misma percepción sensible, un saber de lo universal.²

La jerarquía de las sustancias de acuerdo al compuesto entre materia y forma, así como la teoría de las cuatro causas para explicar el cambio, de las cuales la más importante es la causa final, se vinculan estrechamente con una concepción de un universo ordenado, jerarquizado, teleológico, finito y donde se produce una interdependencia entre lo material y lo que podríamos señalar como espiritual.

Sobre la ousía o substancia dice Aristóteles en *Metafísica*:

“ El término ‘ente’ tiene muchos significados... Significa, en primer lugar, ‘el qué es’, *el esto* y, en segundo lugar, el cuál, el cuánto o cualquiera de las otras categorías. Ahora bien, de todos los sentidos en que se expresa el ente, el sentido primario claramente es el ‘qué es’, el cual significa la *ousía*. Cuando enunciamos una cualidad de algún esto, decimos que es bueno o malo, pero no que tiene tres codos o que es un hombre; en cambio cuando enunciamos ‘el qué es’ no decimos que es blanco, caliente o de tres codos, sino, un hombre o un dios. Las otras cosas se dicen entes, o bien porque son cantidades, o bien cualidades o afecciones o algo semejante del ente

² La concepción socrático-platónica de la ciencia lleva a Aristóteles a subsumir la esencia bajo su género. Como sostiene Windelband esta subordinación no es una función arbitraria de la razón, sino un conocimiento objetivo que reproduce una relación real, el género existe en tanto se realiza en la cosa singular, en cuanto el género deviene apariencia en ella. Lo que importa no es entonces el individuo singular sino la especie, el género: son la unidad formal en la pluralidad y dispersión de las existencias individuales. Si la esencia es lo universal, según Heimsoeth el principio de individuación reside en la materia, principio de la contingencia, de lo mudable, el eterno quedar por debajo de la forma pura. Esta forma substancial constituye el principio activo del cambio, cuando se une a la materia se genera un nuevo ser y cuando se separa ese ser se destruye.

propriadamente dicho...Pues ninguno de ellos tiene por naturaleza una existencia separada o puede separarse de la *ousía*...Y la razón por la cual estas cosas parecen ser más entes, es porque tienen cierto sustrato, es decir, la *ousía* y el individuo particular que lo que claramente está implicado en la categoría en cuestión. Resulta claro que es por la *ousía* que cada una de las cosas mencionadas existe. De aquí que el ente, en sentido primario, y no en sentido restringido sino absoluto será la *ousía*. El término 'primero' tiene muchas significaciones; pero la *ousía* es primera en todas: en el enunciado, en el conocimiento y en el tiempo. Pues ninguna de las demás categorías puede existir separadamente, pero la *ousía* sí lo puede. Asimismo es primera en el enunciado, porque en el enunciado de cada cosa ha de estar necesariamente incluido el de la *ousía*. Y pensamos conocer cada cosa particular de un modo cabal cuando conocemos el 'qué es', por ejemplo, que es hombre o fuego, más que cuando conocemos su cualidad, su cantidad o su lugar..." *Metafísica*, VII, 1, 1028. (Trad. H. Zucchi)³

II. Substancia en Descartes

Una historia del concepto de substancia debería llevarnos a tratar una cantidad de filósofos influidos por Aristóteles así como a hacer un recorrido por la filosofía medieval.

Pasaremos sin embargo al siglo XVII, donde encontramos que la noción de substancia es central en el racionalismo cartesiano así como en racionalistas posteriores. También ocupa un lugar fundamental en la confrontación entre racionalismo y empirismo.

La distinción entre racionalismo y empirismo habitualmente se realiza desde una perspectiva gnoseológica. Sin embargo es preciso aclarar que algunos autores, como Heimsoeth, consideran que además de concepciones gnoseológicas se trata también de perspectivas metafísicas. En particular el racionalismo tiene un fuerte compromiso metafísico ya que proporciona una perspectiva específica sobre lo finito y lo infinito, Dios, la identidad, la libertad, la voluntad, todos temas relacionados con la noción de substancia. Muchos de estos temas se mantienen en algunos autores empiristas, sin embargo no sin dificultad dado que el concepto mismo de substancia, que está en la base de todos ellos, resulta difícil de sostener para las perspectivas empiristas.

En cuanto a la caracterización gnoseológica del racionalismo, esta afirma que es posible establecer un sistema deductivo de verdades necesarias sobre la naturaleza. Para el racionalismo las nociones de razón, sistema y deducción son inescindibles. En ese marco sostiene el racionalismo que la naturaleza puede ser conocida mediante un método deductivo y geométrico.

En tal sentido Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* tiene como propósito fundamentar un sistema "firme y permanente sobre la naturaleza". De allí que mediante el recurso de la duda, y sobre todo a partir de la hipótesis extrema del genio maligno, llega a la primera verdad en la que puede encontrar una base firme, un punto fijo, para reconstruir el fundamento filosófico del conocimiento. La primera evidencia,

³ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1987.

el *Cogito*, resulta de la captación mediante una intuición racional de que el acto de pensar es indudable. Esta primera verdad tiene como características la claridad y la distinción.

Ahora bien, el *cogito*, que establece una relación entre el pensar y el existir, se abre a dos interpretaciones, una idealista y otra realista.

La interpretación idealista resulta sugerida cuando Descartes afirma que si deja de pensar deja de existir. Por lo tanto de aquí se sigue la interpretación “si pienso, existo”, interpretación que pone el acento en el pensamiento. De modo que el camino idealista que se insinúa consiste en que ser es ser pensado, que la existencia depende del pensar.

La interpretación realista sigue, en cambio, una línea tradicional, premoderna: “si existo, pienso”. Acá se hace depender el pensamiento de la existencia y es el camino interpretativo que finalmente sigue Descartes. Esta interpretación realista se hace explícita en cuanto el autor responde a la pregunta ¿qué soy?. Allí Descartes afirma que sólo puede sostener que es una cosa que piensa, es decir, el yo es res (cosa) pensante. Puesto que el yo parece existir por sí mismo puede establecerse que es una substancia, una cosa, que tiene como atributo esencial e inseparable el pensamiento. Esta afirmación “soy una cosa que piensa” no es una evidencia, ni tampoco es resultado de una demostración. De manera que si en el momento del cogito es cierto que este acto de pensar, mientras pienso, existe, luego Descartes desplaza esa primera evidencia hacia la identificación de ese acto de pensar con una cosa. Cosifica al yo. Al introducir la noción de substancia en la segunda meditación procede de modo dogmático. Transgrede su propio criterio de no admitir como verdadero sino lo que se presentara de manera indudable, es decir, evidente.

La respuesta entonces a la pregunta “quien soy?” vuelve sobre la filosofía anterior, retoma el concepto de substancia, que ya en el siglo XVII tiene una tradición de muchos siglos en la historia de la filosofía. Entonces formula una posición propia de la filosofía que pretende superar: mi yo es una cosa (substancia, res) que piensa, una cosa cuyo atributo esencial es el pensamiento.

En *Principios de filosofía*, Descartes proporciona las definiciones de substancia que no formula explícitamente en la segunda meditación.

LI. *Qué es sustancia y por qué ese nombre no conviene unívocamente a Dios y a las criaturas.* Ahora bien, en cuanto a aquellas que miramos como cosas o modos de las cosas, vale la pena considerarlas a cada una por separado. Por *sustancia* no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir. Y, en verdad, sustancia que no necesite en absoluto de ninguna otra sólo puede concebirse una: Dios. Pero percibimos que todas las otras no pueden existir sin el concurso de Dios. Y por eso el término de sustancia no conviene a Dios y a ellas *unívocamente*, como se suele decir en las Escuelas, esto es, no puede concebirse distintamente ninguna significación de ese término que sea común a Dios y a las criaturas.

Como puede verse desde el título del párrafo LI, el término sustancia tiene según Descartes dos sentidos distintos, ya sea que hablemos de Dios o de lo creado por él. La definición de sustancia como “la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir” sólo puede aplicarse en sentido estricto a Dios, la sustancia pensante infinita, que es lo que existe por sí mismo. En un sentido amplio, el concepto de sustancia se aplica a las sustancias finitas, lo creado, que “no pueden existir sin el concurso de Dios”.

En el párrafo LIII se distinguen las sustancias finitas, sustancias en sentido amplio, según sus cualidades:

LIII. *En cada sustancia hay un atributo principal, como el pensamiento, en la mente, la extensión, en el cuerpo.* La sustancia se reconoce, ciertamente, por cualquier atributo; pero, sin embargo, una propiedad principal de cada sustancia constituye su naturaleza y esencia, y a ella se refieren todas las demás. Por ejemplo, la extensión en largo, ancho y profundidad constituye la naturaleza de la sustancia corpórea, y el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia pensante. Pues todo lo que puede atribuirse a un cuerpo presupone la extensión, y es tan sólo cierto modo de la cosa extensa, así como también todo lo que hallamos en la mente son sólo diversos modos de pensar. Así, por ejemplo, sólo puede entenderse la figura en una cosa extensa, el movimiento en el espacio extenso, la imaginación o el sentimiento o la voluntad en la cosa pensante. Pero la extensión, por el contrario, puede entenderse sin la figura o el movimiento y el pensamiento sin la imaginación o el sentimiento, y así en los demás casos, de modo que sea manifiesto a cualquiera que atienda a ello.

El concepto de sustancia de Descartes, como vemos, es distinto al de Aristóteles. Es, por otra parte, una concepción que resulta afín a la física moderna, la incipiente ciencia sobre la naturaleza. Como sostiene Emilio Estiú, la física medieval heredera de la de Aristóteles, consistía en un “saber universal de la cualidad”. Se dedicaba a estudiar, por ejemplo, el color, olor, temperatura de los cuerpos. La física moderna, en cambio, considera que las cualidades y las formas de la materia dependen de la subjetividad del observador. Lo que se considera esencial en los cuerpos es su espacialidad, esto es, se reduce la materia al espacio, a la extensión, característica accesible cuantitativamente mediante la aritmética y geometría. El movimiento de la sustancia extensa responde a una relación causa-efecto de carácter mecánico. Según Descartes un cuerpo es “una estructura de relaciones matemáticas que se presentan a la inspección del espíritu con plena evidencia”⁴.

En la segunda meditación el ejemplo de la cera tiene como propósito introducir provisoriamente esta posibilidad de que los cuerpos sean sustancia extensa. Un trozo de cera cuando pasa del estado sólido al líquido cambia todas las propiedades

⁴ Estiú, E. “La fundamentación del mecanicismo en la física de Descartes” en Moran, J. C. *Los filósofos y los días*. La Plata, de la Campana, 2010, pp. 231-244.

sensibles: olor, color, textura, etc. Sin embargo hay un atributo que permanece a través del cambio y es la extensión. Un cuerpo puede cambiar todas sus cualidades menos aquella que lo hace ser cuerpo, es decir, el ocupar un lugar en el espacio. Mientras que los sentidos nos informan sobre el cambio de ciertas cualidades, la razón capta el elemento que permanece, la extensión.

Es preciso señalar que estas ideas del yo como substancia pensante y de la naturaleza como substancia extensa son, en el contexto de la segunda meditación metafísica, provisionarias porque aún sigue en pie la hipótesis del genio maligno que torna sospechoso cualquier postulado de la razón. Esta hipótesis es el recurso mediante el cual el autor lleva la duda al extremo: supone que un genio, alguien de extremado poder e inteligencia pone todo su empeño en hacerlo equivocar aún cuando realiza la operación racional más sencilla.

De modo que en la siguiente meditación Descartes debe restablecer a la razón como fuente de conocimiento confiable. Con tal propósito demuestra la existencia de Dios a partir de analizar los contenidos de su mente, es decir, las ideas. Las ideas son representaciones o imágenes de las cosas. Pero entre todas sus ideas encuentra la de Dios, que es la idea de un ser infinito y perfecto representada en la mente de un ser finito e imperfecto. Descartes advierte que la causa de que esté en su mente la idea de un ser infinito y perfecto, no puede ser él mismo pues él es un ser finito e imperfecto. De esto se sigue que la causa de que esté esa idea en su mente es el propio ser perfecto. Es decir Dios. Del hecho de que esté en la mente la idea de un ser perfecto se sigue que la causa de esta idea es el propio ser perfecto que ha puesto esta idea en la mente como una idea innata. Las ideas innatas son aquellas que están en la mente en el momento de nacer y Descartes las diferencia de las adventicias (cuya causa son los sentidos, p. e. la idea de pájaro) y las ficticias (que son producto de la imaginación, p. e. la idea de unicornio). De este modo de la idea de Dios se infiere la existencia de Dios. Dios, como se dijo, es substancia pensante infinita. Es substancia en sentido estricto: en esto coincidirán todos los racionalistas. Con la demostración de la existencia de Dios Descartes elimina la hipótesis del genio maligno. Dios es así garantía última de la razón.

Conclusiones sobre la noción de substancia en Descartes:

1. Es una concepción dualista. Distingue substancia pensante de substancia extensa, la primera pertenece al reino de los fines, la segunda es mecánica.
2. En cuanto a la substancia extensa, hay una unidad de la naturaleza en la que se elimina el compuesto materia-forma y el finalismo que venían de la tradición aristotélica. Al tener como atributo esencial la extensión, el estudio de la naturaleza no se refiere a las cualidades sino que es puramente cuantitativo. Responde al método deductivo de la geometría, la aritmética y la física.
3. Hay una pluralidad de substancias pensantes. Pero lo material-espacial que es la substancia extensa no necesita de lo espiritual y viceversa.

4. Sin embargo, se plantea aquí el problema de la relación mente–cuerpo, es decir, cómo se relacionan en un ser humano las dos sustancias cuyas características esenciales son completamente distintas.

Brevemente debemos señalar que otros autores racionalistas han retomado esta idea de sustancia, pero con variaciones. Así, Spinoza (1632-1677) tiene una concepción monista de la sustancia: hay una única sustancia que es a la vez pensante y extensa y que Spinoza, cuya perspectiva es panteísta, identifica con Dios. Leibniz (1646-1716) por su parte destaca la pluralidad y la movilidad de las sustancias. Para dar cuenta de ello introduce el término mónadas. Las mónadas son unidades simples, inextensas e indivisibles. Cada una representa el universo a su manera constituye así una perspectiva individual del todo. Todas ellas se hayan relacionadas por una armonía preestablecida.

III. La noción de sustancia en el empirismo:

El empirismo se opone al racionalismo en muchas cuestiones, aunque no todos los autores empiristas llevaron hasta las últimas consecuencias su criterio empirista sobre el conocimiento de la naturaleza. Si caracterizamos el empirismo desde el punto de vista gnoseológico, éste sostiene que sobre la naturaleza sólo pueden admitirse verdades de hechos, de modo que todo conocimiento de los hechos debe legitimarse en la experiencia. Este criterio empirista pudo ser llevado hasta sus últimas consecuencias por David Hume. Tanto Locke como Berkeley son empiristas moderados o que admiten explicaciones o principios que no se ajustan del todo a sus propios criterios empiristas.

John Locke plantea una crítica a la tesis de las ideas innatas de Descartes partiendo del hecho que no hay consenso universal sobre ninguna idea, ni sobre las ideas matemáticas ni sobre Dios. Afirma Locke, por tanto, que la mente al nacer es una *tabula rasa* o papel en blanco que empieza a “escribirse” con la experiencia. Sin embargo al momento de jerarquizar los saberes en cuanto a su confiabilidad, realiza una escala similar a la Descartes. De los más a lo menos confiables la jerarquía sería: 1. Intuición; 2. Deducción; 3. Sensación. Como Descartes considera que el conocimiento sensorial es el menos confiable. Sin embargo para Locke es el conocimiento sensorial, el menos confiable, el único posible sobre la naturaleza. En cuanto a la noción de sustancia Locke sostiene que se trata de una idea compleja. En primer lugar propone una concepción fenomenista de la sustancia, coherente con su empirismo, al explicar que consiste en una colección de cualidades. Sin embargo luego presupone la idea general de la sustancia como soporte de las cualidades.

De manera que si alguien examina su propia noción de sustancia pura en general, encontrará que no posee mas idea de ella de la que es una suposición de no sabe qué soporte de cualidades que son capaces de producir ideas simples en nosotros, cualidades que se conocen con el nombre de accidentes

La idea que tenemos y designamos con el nombre general de sustancia no es más que el soporte supuesto o desconocido de unas cualidades que existen y que imaginamos no pueden existir *sine re substante*, sin algo que las soporte, a lo que llamamos sustancia....

Ensayo sobre el entendimiento humano, Libro XXIII, 2.

Cuando postula que la sustancia es “no se sabe qué soporte” de las cualidades y que estas cualidades no pueden existir sin ese soporte, Locke está transgrediendo sus propios criterios empiristas de que todo conocimiento de los hechos debe legitimarse en la experiencia. En efecto, sólo tenemos experiencia de las cualidades (colores, sabores, texturas, etc.) pero debemos suponer que hay un soporte de esas cualidades (la sustancia, la cosa) aún cuando no tenemos ninguna experiencia de él. Admite una explicación sobre los hechos, la idea de sustancia, de la que no tiene ninguna información sensorial.

Por su parte otro empirista, Berkeley, a quien le preocupaba combatir al materialismo, postula la siguiente tesis metafísica general: ser es percibir o ser percibido. Esto significa que en definitiva lo único que hay en la realidad son mentes que perciben y cualidades que existen en tanto son percibidas por una mente. Berkeley elimina la existencia de la sustancia material. Ésta es en tanto es pensada, pero no existe por sí misma. Ante el problema del solipsismo así como el de la constancia o permanencia de la realidad Berkeley postula a la mente divina como la fuente o garantía última.

A mí me es evidente, por las razones que tú aceptas, que las cosas sensoriales no pueden existir de otra manera que en una mente o espíritu. De lo que concluyo, no que tengan existencia real, sino que al ver que no dependen de mi pensamiento y tienen una existencia distinta de ser percibidas de mí, *debe* de haber alguna otra mente en la que existen

Tres diálogos entre Hilas y Filonus (segundo diálogo)

Como puede verse la posición de Berkeley, sobre todo al afirmar la existencia de una sustancia infinita como garantía de permanencia y coherencia de las percepciones de las mentes finitas, también resulta discutible en el marco del criterio general del empirismo.

El filósofo empirista que realiza una profunda crítica a la metafísica occidental sobre la base de su criterio empirista fue David Hume. Este autor distingue entre las relaciones que puede establecer la mente las relaciones de ideas y la explicación de los hechos. Cuando se realizan operaciones matemáticas, por ejemplo, la mente se limita a relacionar ideas entre sí, sus verdades son universales y necesarias pero no se refieren para nada a la naturaleza. Aquí puede advertirse muy claramente su oposición al racionalismo. Hume no niega la matemática, sino que la limita a establecer relaciones de ideas entre sí, pero afirma que esta ciencia no se refiere a los hechos, a la naturaleza. Las explicaciones sobre los hechos, deben legitimarse en la propia experiencia, en los datos sensoriales, en las impresiones. Entonces toda idea que

pretenda explicar los hechos debe tener su impresión correspondiente. Como ya había sospechado Locke cuando afirmaba que substancia era ese “no se sabe qué”, Hume muestra que no hay impresión, no hay dato sensorial, que confirme la idea de substancia. Se trata entonces de una idea metafísica, producto de la asociación de ideas de la imaginación. Es una creencia derivada del hábito pero no un conocimiento. Hume considera que tanto la substancia pensante como la material no tienen legitimación en la experiencia:

“Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de substancia distinta de la de una serie de cualidades particulares... la idea de substancia... no es sino una serie de ideas simples unidas por la imaginación y a las cuales se asigna un nombre particular por medio del cual podemos recordarnos a nosotros o recordar a otros tal serie.” *Tratado sobre la naturaleza humana*.

“Por mi parte, cuando más íntimamente penetro en lo que llamo *yo mismo*, tropiezo siempre con una u otra percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo aprehenderme *yo mismo* sin una percepción, y nunca puedo observar más que la percepción. (*Op. Cit.* p. 252)

“La mente es una suerte de teatro, en el que sucesivamente hacen su aparición diversas percepciones; pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una variedad infinita de disposiciones y situaciones. No hay en ella propiamente ninguna *simplicidad* en un momento dado, ni *identidad* en momentos diferentes, por natural que sea esa propensión a imaginar esa simplicidad y esa identidad. La comparación con el teatro no debe engañarnos. Son únicamente las percepciones sucesivas las que constituyen la mente; no tenemos tampoco la más remota noción del sitio donde se representan estas escenas ni de los materiales de que está compuesto.” (*Op. Cit.* p. 253).

La cuestión de la substancia se vuelve en Hume una creencia producto de un proceso subjetivo. Finalmente en Kant, como veremos, la substancia resulta una categoría del entendimiento en el marco de su filosofía trascendental.

Bibliografía

Cottingham, John (ed.); *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Woolhouse, R. S. *Descartes, Spinoza, Leibniz, The concept of substance in seventeenth century Metaphysics*; London and Nueva York, Routledge; 1993.

Heinz Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid, Revista de occidente, 1974.

Madanes, L. “El optimismo racionalista del siglo XVII”. En Gracia, J. *Concepciones de la metafísica*, Madrid, Trotta, 1999.

Estiú, E. "La fundamentación del mecanicismo en la física de Descartes" en Moran, J. C. *Los filósofos y los días*. La Plata, de la Campana, 2010.