

2/0955 198 cop

OCTAVE HAMELIN

EL SISTEMA DE DESCARTES

Título del original francés:

Le système de Descartes

Traducción directa de

Amalia Haydée Raggio

ADVERTENCIA

La mayor parte de las indicaciones remiten exclusivamente a los volúmenes publicados de la edición Adam y Tannery, que designamos a veces con las iniciales A. T. Pero por lo general remitimos a ella sin hacer esa indicación. La cifra de la página va seguida de una segunda cifra, por encima de la línea, que corresponde a la primera línea de la cita.

Las citas de las Méditations, Objections y Réponses están tomadas de la versión francesa. Pero como la traducción de las Objections y Réponses no ha sido íntegramente publicada, con la de las Méditations, en el tomo XI de la edición Adam y Tannery, remitimos uniformemente a la edición Cousin (designada con la letra C). Sin embargo, damos siempre, en segunda línea y entre corchetes, las indicaciones correspondientes al texto original en latín del tomo VII de la edición Adam y Tannery, sin que hayamos creído necesario repetir, para cada referencia, la indicación del tomo.

En cuanto a los Principes, nos hemos limitado, si ello era suficiente, a designar la parte y el artículo; en cuanto a las Passions, solamente el artículo.

Para las Regulæ y la Inquisitio veritatis, nos ha parecido conveniente mencionar entre corchetes, después de la referencia AT, el número del párrafo de la edición Garnier (designada por la letra G).

El cuadro que insertamos al final de este volumen da

la correspondencia entre las ediciones de Adam y Tannery y las de Cousin y Garnier para las cartas que citamos.

Los pasajes que, en la versión francesa de las *Méditations*, etc., y en la de los *Principes*, no corresponden exactamente al original latino están señalados a la atención del lector por asteriscos colocados al comienzo y al final de cada pasaje. Las lagunas se indican por un asterisco encerrado entre paréntesis. Nos ha parecido preferible reservar la bastardilla exclusivamente para las citas que Descartes hace en su texto y para las palabras o pasajes dignos de atención, y los puntos suspensivos para señalar que hemos interrumpido el texto citado. A veces reproducimos el texto latino entre corchetes.

Hemos creído conveniente aprovechar los documentos y aclaraciones contenidos en los volúmenes de la ed. AT aparecidos después que este curso fué dictado en l'École Normale. Por eso introducimos un pequeño número de adiciones en las notas.

La lección XVIII ha sido reproducida tal como fué publicada en l'Année philosophique XV, 1904, p. 39-50. Con todo, hemos conservado algunas partes de la primitiva redacción, utilizando, para ciertas referencias, las notas que la acompañaban.

ADVERTENCIA DEL TRADUCTOR

La traducción de los pasajes correspondientes a los siguientes escritos de Descartes: *Regulae*, *Réponse au placard de Regius*, *Lettre à Morus del 5 de febrero y 15 de abril de 1649*, *Réponse à Hyperaspistes*, *Inquisitio veritatis* y *Réponse à Arnauld del 29 de julio de 1648*, como asimismo la que corresponde a los pasajes de las *Objections d'Hyperaspistes* y a los de *Notae in programmae de Regius*, ha sido hecha sobre la versión francesa de Cousin (1825). La traducción de las citas del *Intellectus emendatione* y las de la *Ethica de Spinoza* ha sido hecha sobre el texto de la edición Appuhn (1909).

La traducción de las citas latinas señaladas con (N. G.) se debe al señor Najmen Grinfeld.



ANTECEDENTES DE LA FILOSOFÍA CARTESIANA

BIOGRAFÍA DE DESCARTES

Quizá sería conveniente comenzar el estudio de la doctrina cartesiana por el examen de sus antecedentes y por la biografía de su autor. Nos parece, sin embargo, que estas dos series de consideraciones preliminares no deben ser muy extensas ni se las debe entender en la forma en que por lo general se ha hecho.

Examinemos primero la cuestión de los antecedentes. El problema es doble. En primer término, cabe preguntarse en qué condiciones históricas (políticas, sociales, científicas y filosóficas) se originó esta filosofía. Hemos de arriesgar algunas palabras sobre el problema así planteado; pero en cuanto a tratarlo, eso estaría seguramente más allá de nuestro alcance y quizá sobrepasaría las fuerzas de los mejores historiadores de la hora actual. — Generalmente el problema ha sido encarado en otra forma. Los historiadores se han preguntado por los predecesores de Descartes, ya sean hombres de ciencia o filósofos, dejando de lado, porque son objeto de ideas más conscientes y más claras, las condiciones científicas y filosóficas que precedieron o crearon el clima en que el cartesianismo apareció. A primera vista nada parece más natural y provechoso. Es muy cierto que, en tesis general, una doctrina

no se comprende sino por las que la preceden: Aristóteles no se comprende sino por Platón, Kant por Leibniz y por Hume. Pero tratándose de Descartes, este truismo se ve de pronto desmentido; porque de hecho, el estudio de los predecesores de Descartes, por lo menos el de aquellos estrictamente filósofos, tal como aparece en los historiadores, es de escaso interés. Véase ese estudio —ya sea en *l'Histoire de la philosophie cartésienne* de Bouillier, o en el magistral libro de Bordas-Demoulin, sea en el *Manuel de philosophie moderne*, o en la *Philosophie analytique de l'Histoire* de Renouvier—, y se verá que no vale el trabajo que cuesta a sus autores.

Insistamos un poco sobre este punto. Parece que los autores citados han buscado sobre todo los antecedentes directos del pensamiento cartesiano, sus preparaciones y primeros esbozos, y para eso se han dirigido más bien a la filosofía renacentista que a la escolástica. Tal vez hayan cometido un error al no pensar un poco más en esta última, y al no buscar, en las doctrinas que Descartes conocía, aquello que, por oposición, pudo sugerirle algunas de sus ideas. Sea cual fuere la importancia de estas reservas, lo cierto es que, en los filósofos del Renacimiento como tales, o en la Escolástica, tomada ésta en su parte original, sólo podríamos encontrar una ínfima parte de los antecedentes explicativos del cartesianismo. Como todavía no estamos familiarizados con la intimidad del pensamiento cartesiano, no podemos pensar en compararlo con el de los filósofos renacentistas o escolásticos más que por caracteres externos. Elijamos entre ellos algunos de los más célebres. Descartes distingue radicalmente el pensamiento de lo que no es tal: su física es mecanicista en el pleno sentido de la palabra; el criterio de la certeza es, para él, la evidencia; toda filosofía debe comenzar por la duda; su sistema es una creación de apariencia análoga a la de la geometría, que parte de un corto número de postulados y procede de lo simple a lo compuesto. Ahora bien; estas cinco notas sólo muy rara o

imperfectamente se encuentran en los predecesores inmediatos de Descartes.

Pensemos primero en los filósofos del Renacimiento. Su metafísica, quieras que no, es uniformemente panteísta; tanto la del cardenal de Cusa, como la de Bruno, la de Cesalpino, que se decía discípulo de Aristóteles, como la de Marsilio Ficino, que declaraba ser platónico. Y como una metafísica panteísta es monista, y como precisamente fué necesario el advenimiento de Descartes para hacer posible un monismo del pensamiento, esto es, un monismo idealista, la metafísica de los filósofos del Renacimiento no es y no podía ser sino una confusión continua de la esencia pensante y de la no pensante, el reino de entidades a medias espirituales y a medias naturales. Admitamos que esta confusión del pensamiento con lo que no es tal haya sugerido *a contrario* la distinción cartesiana. Aun así, los metafísicos del Renacimiento no habrían contribuido al advenimiento de esta distinción tan estrictamente como podría creerse. Porque hay que convenir en que tuvieron un furor panteísta quizá sin igual en sus predecesores, que pusieron, pues, una energía particular en concebir en todas partes algo así como almas materiales. Pero con todo, lo único que han hecho ha sido en suma ampliar, después de los Estoicos y los Alejandrinos, la idea aristotélica de la forma y el arte inconsciente de la naturaleza. La física, en razón de su monismo, se identificaba en ellos con la metafísica, por lo menos en cuanto a los principios. Era ella una física cualitativa y vitalista: la de Telesio, enemigo del Peripatetismo, con sus dos principios, el del frío y el calor; la de Cesalpino, en que domina la forma, único principio sustancial, según él. Todos estos agentes son, en el fondo, cualidades ocultas. La física de Descartes no tiene nada de común con una doctrina semejante. Si nace de ella *a contrario*, de la misma manera podría haber nacido de la física de Aristóteles, con igual o parecida facilidad. Según Renouvier (*Phil. anal. de l'Hist.* III, 198), Ramus, al dar como criterio de verdad la razón natural tal como está

realizada en los oradores, historiadores y escritores de genio de la Antigüedad, no hubiera andado muy lejos del principio cartesiano de la evidencia. Pero al contrario, la analogía es más bien remota. En efecto, la razón natural, considerada así en sus productos y como hecho social, no nos recuerda tanto a Descartes, para quien la razón está dentro de cada uno de nosotros, como a los partidarios del sentido común, tales como Reid o Lamennais. Y quién sabe todavía si la razón natural de Ramus, con todo ser él enemigo acérrimo de Aristóteles, es muy diferente de lo que Sócrates llamaba τὰ δοζῶντα τοῖς πολλοῖς y Aristóteles ἐνδοξόν, objeto según este último de la dialéctica; es decir de la verosimilitud, no de la ciencia. Todos los historiadores han coincidido en señalar a Montaigne, Charron y en general a los escépticos franceses como precursores de la duda cartesiana, y en efecto es muy probable que estos autores hayan tenido alguna influencia sobre Descartes; pueden haberlo familiarizado con la idea de la posibilidad de la duda universal, idea que tal vez Descartes por sí mismo hubiera vacilado más en adoptar y que quizá no hubiera ido a buscar a los escépticos griegos. Pero no obstante, también es justo decir que los escépticos franceses no han inventado nada en cuanto al fondo de los argumentos, y que no han hecho más que traer hasta Descartes un eco de la Antigüedad. En cuanto a la construcción geométrica que Descartes ha dado a su sistema, nada hay en los filósofos del Renacimiento que se le parezca, nada, tampoco, que en verdad sea lo contrario. No es el rigor de las ideas, ni su ensamble lógico perfecto lo que parece haber preocupado a Bruno o a Vanini.

Para encontrar una construcción doctrinal que se asemeje a la de Descartes y a la de los cartesianos, es preciso abandonar los filósofos renacentistas y pasar a otra filosofía completamente diferente. Las obras de Santo Tomás y las de Suárez no son por cierto geometrías metafísicas, pero en ellas se admiten axiomas, se define y se demuestra. Parece, pues, que la Escolástica haya podido inspirarle a

Descartes la forma lógica de su doctrina, y ese sería ya un hecho de importancia. Por otra parte, si es cierto que el criterio de la evidencia le fué sugerido a Descartes por vía de oposición, la Escolástica le proporcionaba el modelo perfecto del método de autoridad. El cartesianismo tiene pocos antecedentes mejor establecidos y más explicativos que éste. Pero en cuanto a todo lo demás, incluyendo también la forma sistemática de la filosofía, la Escolástica por sí misma no ha podido servirle de mucho a Descartes; porque todo lo importante y original que en ella encontramos ha sido tomado de otros. La Escolástica es, en efecto, una mezcla de teología positiva y de filosofía; y ambos elementos se mantuvieron siempre separados y si acaso llegaron a compenetrarse alguna vez, eso se logró en la exacta medida en que los Padres de la Iglesia, Clemente de Alejandría o San Agustín, y no la Escolástica, trabajaron en ello. En cuanto al contenido filosófico de esta escuela, lo que debe a sí misma es, en un sentido, poca cosa. Sin duda ha habido de parte de los doctores de la Edad Media un prodigioso esfuerzo que al parecer no ha sido estéril; sólo que sus frutos no son importantes. Puesto que por un lado se estaba limitado por las exigencias de la Iglesia, y por otro, por la forzosa fidelidad a ciertos principios filosóficos, lo único que en rigor podía hacerse era precisar nociones secundarias. Casi todo lo que hay de grande en la filosofía escolástica se debe a los antiguos. La forma demostrativa de que hablábamos antes procede de Aristóteles, y de Aristóteles también, todas las nociones capitales de sustancia, de atributo, de movimiento, etc., que Descartes deberá apropiarse o refutar.

En suma, por lo que hasta aquí hemos visto, Descartes sólo ha podido encontrar en sus predecesores un limitado número de elementos, sean positivos o negativos. (Con los primeros entendemos referirnos a aquellos que hubieran podido integrarse en su sistema; con los segundos, a aquellos que, por oposición, hubieran podido sugerirle algunas de sus ideas.)

Se dirá¹: "Es que los verdaderos precursores de Descartes no son tanto los filósofos como los hombres de ciencia". La observación ha sido hecha varias veces y con razón. Sin embargo hay que rodearla, de explicaciones. Primeramente se correría el riesgo de equivocarse si quisiera interpretársela en un sentido exclusivo, pues de que los hombres de ciencia puedan haber contribuido más que los filósofos a la formación del sistema cartesiano no se deduce que los filósofos no hayan contribuido en nada. Veremos, sobre todo a propósito del método, que, según el mismo Descartes y sin duda según la verdad, algunas de sus ideas proceden de la filosofía que precedió a la suya. En segundo lugar, y esto es importante, en el papel de precursores que se atribuye a los hombres de ciencia, en general, es preciso hacer una distinción entre matemáticos y físicos. Los matemáticos modernos, también los matemáticos puros, ayudaron seguramente a la formación del espíritu y de la doctrina cartesiana. El álgebra, en el sentido más estricto de la palabra, es de origen oriental y se ha desarrollado en Italia con Tartaglia, Cardan y Ferrari, cuyos trabajos Descartes probablemente conoció. Pero el autor que más contribuyó a la sistematización definitiva del álgebra y que más se acercó a la interpretación geométrica de las ecuaciones es Viète. Ahora bien: las declaraciones expresadas de Descartes establecen que él lo leyó recién a los treinta y tres años², es decir en una época en que, si bien su *Géométrie* no había sido publicada, existía ya en su pensamiento. Por otra parte, Viète se había formado sobre todo en la lectura de Diofanto, y además debe reconocerse que, en general, los matemáticos griegos te-

¹ MILLET, *Descartes avant 1637*, p. 2.

² Véase BAILLET, I. 30, II. 539, que remite a tres cartas de Descartes. Comparar las dos cartas a *Mersenne de fibres de dic. de 1637* (I, 479²⁰ s.) y *20 de febrero de 1639* (II, 524¹⁰⁻¹³). Véase además la *Correspondencia*, I, 245⁷ (248, nota); II, 82¹⁰; III, 167¹⁰; IV, 228⁷ (231 n.), 554¹⁰; V, 503-506, 508-512.

nían toda un álgebra en su teoría de la proporción¹. Por lo que respecta a la geometría, el problema es muy distinto; en este dominio es manifiesto que los verdaderos maestros de Descartes son directamente los antiguos y que él retoma esta ciencia precisamente donde las *Collections mathématiques* de Pappus la habían dejado. Con la astronomía en cambio nos acercamos a la física, y en este nuevo dominio son los modernos los maestros de Descartes. Por una parte el número y la variedad de los hechos astronómicos aumentaron notablemente con la invención de los anteojos astronómicos; por otra, el sistema del mundo fué colocado sobre nuevas bases en el período que va de Copérnico a Kepler. Por fin, la física, en el sentido científico del término, ha sido creada por los modernos. Aunque sea bastante difícil comprender cómo no se les ocurrió a los antiguos, salvo en casos muy particulares, como sucedió con los elementos de óptica, aplicar las matemáticas al estudio de la naturaleza, el hecho está fuera de duda. Ellos aplicaron a las necesidades de su industria manipulaciones técnicas bastante complicadas, y hasta ensayaron a veces experiencias científicas. Pero lo notable es precisamente que Estratón, por ejemplo, haya llegado a hacer experiencias científicas sobre la aceleración de la caída de los cuerpos y que, no obstante eso, no haya tenido el suficiente espíritu matemático o físico como para que en ocasión de ellas se le revelara la ley que rige ese fenómeno². Este descubrimiento, en cambio, es tal vez el más fecundo de todos los de Galileo; en efecto, él por sí solo fundaba la mecánica y la física: la mecánica, al sugerir y justificar ideas nuevas sobre la acción de las fuerzas; la física, al dar un modelo de aplicación del número y la medida a los fenómenos naturales³. Si se recuerda ahora que Stevin, de manera completamente independiente, procedía también a una apli-

¹ MAXIMILIEN MARIE, *Hist. des Sciences mathématiques*, t. I.

² Véase RODIER, *La Physique de Straton de Lampsaque*, p. 64.

³ Véase en VIOLLE, *Cours de Phys.*, t. I, la exposición de las experiencias de Galileo sobre la caída de los cuerpos.

cación de las matemáticas a la física, sobre todo en el dominio de la hidrostática, se comprenderá hasta qué punto la verdadera física es la creación peculiar del genio de los modernos. Ese es pues un punto para el cual Descartes recoge toda su información de los conocimientos que sus predecesores inmediatos habían elaborado por sí mismos. Pero aparte de que la física de Galileo y la de Stevín podían dar origen tanto a un dinamismo como al mecanismo cartesiano y por lo tanto no podía constituir razón total de este último, el hecho de que por un punto Descartes dependa indiscutiblemente de los modernos como tales no bastaría a invalidar la conclusión que se desprende de todo lo que llevamos dicho hasta aquí, a saber que, en conjunto, Descartes continúa la Antigüedad, o al contrario, encuentra en ella un sistema, según él, caduco contra el cual quiere reaccionar.

- ¿Por qué el pensamiento cartesiano, tal como hemos visto, parece ser la continuación inmediata del pensamiento antiguo? Al esbozar ligeramente una respuesta a esta pregunta, vamos a rozar, o mejor acercarnos a otra cuestión: la del conjunto de las condiciones históricas del cartesianismo. Decir que Descartes aparece inmediatamente después de los antiguos, es reconocer que, durante el intervalo que lo separa de la antigüedad, la actividad científica y, sobre todo filosófica, fué débil, o por lo menos poco fecunda. Este doble hecho es apenas discutible y su razón no es ignorada; sólo que a veces se comete el error de olvidarla. La investigación científica o filosófica no es asunto de fantasía individual porque precisamente la ley y la razón son lo necesario y universal. Pero lo necesario y lo universal no se le revelan al individuo sino en su fuero íntimo y, por consiguiente, sólo con la condición de que su vida espiritual sea auténticamente suya, de que él pueda estar libre de toda coacción, de que le sea posible pertenecerse. De todo esto se deduce que la cultura científica y filosófica no puede desarrollarse durante las épocas en que la conciencia del individuo se reduce a ser el mero eco de la conciencia colectiva. La humanidad ha-

podido asistir, por lo menos dos veces, a la prueba y a la contraprueba de este punto. Mientras la vieja ciudad griega conservó la integridad de su espíritu, no hubo ni ciencias ni filosofía helénicas. A duras penas hubo una ciencia y una filosofía en la Edad Media. Los primeros sabios y filósofos son contemporáneos de los comienzos de la desorganización de la ciudad griega; los sofistas, Sócrates y los socráticos y, con ellos, los fundadores de la geometría, aparecen cuando las viejas costumbres y las viejas instituciones declinan ya en forma decisiva. Descartes aparece después de la decadencia de las ideas que fueron el fundamento de la vida medieval, después de las guerras de religión. Agreguemos que, para encontrar condiciones más favorables al desarrollo de su pensamiento, Descartes instintivamente se dirige al país donde el individuo se pertenece más, al país donde muy pronto aparecerá el más osado de los filósofos del siglo XVII, y en este sentido, el más filósofo de los filósofos: Spinoza. Si bien es cierto que sería tarea difícil la de mostrar que era precisamente el cartesianismo o alguna otra doctrina parecida la que debía aparecer hacia 1630, en cambio se comprende fácilmente que ése era, en general, el momento propicio para un resurgimiento filosófico, como también a la inversa es fácil ver que, en el período que va desde la antigüedad clásica hasta ese momento, el ambiente había sido, al contrario, desfavorable.

= Al pasar ahora a la biografía del autor, no hacemos sino continuar el estudio de las condiciones en que la filosofía cartesiana se produjo; porque el individuo, función al menos en parte del medio histórico y social, es como el medio psicológico de las producciones del pensamiento. Por eso vamos a abordar esta nueva parte de nuestro estudio siguiendo el mismo criterio que nos ha guiado en la precedente. Pero la biografía de un autor se presenta bajo dos aspectos diferentes: por una parte, ella trata de delinear la personalidad moral del personaje, de captar los rasgos dominantes de su carácter y su espí-

ritu, apoyándose en actos suficientemente significativos. Pero el inconveniente está aquí en que los actos de esta clase, tras de ser a menudo poco numerosos, son interpretados casi siempre a base de conjeturas. Un acto como el peregrinaje de Descartes a Notre-Dame de Lorette es sin duda significativo y de fácil interpretación; pero quizá no haya muchos en su vida que sean tan claros. La decisión de suprimir su *Traité du Monde*, al enterarse de la condena que pesó sobre Galileo, parece constituir un acto característico; sin embargo, es difícil ponerse de acuerdo sobre el sentido que conviene darle. Dejaremos, pues, a un lado el estudio del carácter y del espíritu de Descartes. Nos aplicaremos entonces al estudio del otro elemento de una biografía, a los acontecimientos de la vida del autor? En términos generales, la vida de los pensadores ofrece pocos acontecimientos, sobre todo pocos acontecimientos que hayan influido sobre la marcha de sus ideas. El naufragio de Zenón de Citio, el hallazgo del *Traité de l'Homme* por Malebranche, constituyen más bien casos excepcionales. Sin embargo hay en la vida de todo pensador un hecho privilegiado que, cuando se tiene la suerte de conocerlo bien, puede iluminar sus obras. Este acontecimiento es su educación y en particular la enseñanza recibida. Aquí estamos en la región de las ideas claras o relativamente claras y posiblemente no nos será difícil ver, con alguna objetividad, la relación que existe entre la obra escrita del pensador y la enseñanza que ha recibido. Vamos pues a tomar nota de algunos de los datos que hoy se poseen sobre los estudios de Descartes en el colegio de la Flèche, por lo menos durante sus años de filosofía. Para ello consultaremos el libro del Padre Rochemonteix, titulado *Un collège de Jésuites au XVII^e siècle et au XVIII^e siècle. Le Collège Henri IV de la Flèche* (Le Mans, 1889; t. IV).

La opinión de Descartes relativa al valor de la enseñanza que recibió de los Jesuitas nos es conocida. Verdad es que rechaza su contenido doctrinal, pero más cierto es todavía que, considerada no como doctrina, sino como

y enseñanza, vista en su aspecto de mero ejercicio, no deja de reconocerle una gran utilidad en la formación del espíritu.

En 1641, como uno de sus amigos lo consultara sobre la conveniencia de que su hijo siguiera los cursos de filosofía en las universidades de Holanda, Descartes le responde: "Aunque yo no crea que todas las cosas que se enseñan en Filosofía sean tan verdaderas como el Evangelio, sin embargo, como ella es la clave de las demás ciencias, creo que es muy útil haber estudiado el curso completo de la manera como se enseña en las escuelas de los Jesuitas, antes de disponerse a elevar su espíritu por encima de la pedantería para hacerse sabio de la buena especie. Y debo decir, en honor de mis maestros, que no creo que haya lugar en el mundo donde la Filosofía se enseñe mejor que en la Flèche..."¹.

Es bien sabido que la enseñanza impartida por los Jesuitas se ajustaba a la doctrina de Aristóteles y de Santo Tomás, pero quizá no se llegue a imaginar en qué forma tan literal se los seguía. Es verdad que el P. Salmeron escribía, en 1853, declaraciones casi liberales a este respecto: "No me ha parecido conveniente forzar a los nuestros a sostener todas las proposiciones de Santo Tomás, tanto más cuanto que los mismos Dominicanos no se han obligado a ello... Se creería que amamos más al hombre que a la verdad... Temo que, al querer curar la orden de las enfermedades de las disputas, hagamos decir de nosotros que, por una metamorfosis admirable, nos hemos transformado, de Jesuitas que éramos, en Tomistas o Dominicanos. El que nuestro P. Ignacio haya dicho: *en (las clases de) teología se explicará a Santo Tomás (N. G.)*, no implica que él crea que se debe seguir en todo a Santo Tomás". (Rochemonteix, p. 9.) Y hasta la *Ratio Studiorum* de 1603 parece introducir alguna moderación en la manera como ordena a los maestros que

¹ II, 378^o. 12 de sept. 1638 según AT; 1641 es la fecha que da Cousin, VIII, 536. Cf. BAILLET, I, 32; ROCHEMONTEIX, p. 2.

deben comportarse con respecto a Santo Tomás: "El profesor hablará siempre de Santo Tomás con el mayor respeto, siguiéndolo de buena gana en todo aquello en lo cual merezca ser seguido; pero apartándose de él, cuando resultare menos convincente; eso sí, siempre respetuosamente y como quien hace la cosa a disgusto". (Rochemonteix, p. 15, n. 2.) (N. G.) Pero es preciso ver con qué tono se habla en la *Ratio Studiorum* de 1586 y en una circular de 1563 que se debe al General Francisco de Borgia y que fué publicada por primera vez por el P. Rochemonteix: "En lógica, filosofía natural y moral, y en metafísica, prescriben que se sigan las doctrinas de Aristóteles. . . Profesores y alumnos habrán de llevar consigo a la escuela el texto original de Aristóteles. 1º El profesor leerá en voz alta, palabra por palabra, la lección del día, después de haber explicado brevemente su relación con las precedentes; 2º Sin mirar el texto, explicará su sentido general. . . 3º Hecho esto, se pasará a tratar las *cuestiones*, que suelen ser de dos clases, refiriéndose las unas a los asuntos sobre los cuales discurre el mismo Aristóteles, y naciendo las otras ocasionalmente, al comentarse alguna proposición sentada de paso por él. . . Se habrán de cuidar, sobre todo, de no apartarse de Aristóteles salvo en aquello que derogare algún punto de nuestra fe, o se hallare en pugna con opiniones generalmente aceptadas. Asimismo se esforzarán empeñosamente en mantener en pie las opiniones más comunes, y recibidas con mayor aplauso, de los filósofos" (*ibid.*, p. 8, n. I). "No se habrá de defender o enseñar nada que contradiga o derogue o no sirva sino de débil sostén a nuestra fe, así en filosofía como en teología. No se habrá de defender nada que se oponga a los axiomas recibidos de los filósofos, tales como: no hay sino cuatro clases de causas; no hay sino cuatro elementos; no hay sino tres principios de las cosas naturales; el fuego es caliente y seco, el aire, húmedo y caliente" (*ibid.*, p. 4, n. I). (N. G.)

Por una parte tal enseñanza estaba hecha para infundir la pasión de la libertad a quienes ya tenían veleidades de

pensar libremente. Por otra, ella nos garantiza que los que se formaron en ella bebieron su enseñanza no en una doctrina más o menos vaga, sino en la fuente escolástica más pura.

Además, esta enseñanza duraba el tiempo suficiente como para influir marcadamente en los alumnos, y por la clase de ejercicio que comportaba, les exigía una posesión de las materias quizá mnémónica, pero completa y segura. "El curso de filosofía duraba tres años y se dividía en tres partes: Lógica, Física, Metafísica, Matemáticas"¹. "El primer año se consagraba al estudio de las obras de lógica de Aristóteles. El profesor explicaba a sus discípulos primero la *Introducción de Porphyre* y las *Categorías*, después, y sucesivamente, el tratado de *l'Interpretation*, los cinco primeros capítulos de los *Premiers Analytiques*, los ocho libros de los *Topiques*, los *Derniers Analytiques*, donde se encuentra la teoría de la demostración, que era desarrollada extensamente, y por fin, los diez libros de la *Morale*. Para lógica, Tolet y Fonseca servían de guías" (*ibid.*, 27). "El programa de segundo y tercer año de filosofía no fué siempre el mismo. Desde 1606 hasta 1626 se estudia, en segundo año, la física y las matemáticas, y el profesor es designado en los catálogos como *profesor de Física*; en tercer año, se ve la *Métaphysique* de Aristóteles, y al profesor se lo designa como *profesor de Metafísica*" (*ib.*, 32). Las lecciones y ejercicios de los tres años eran del mismo tipo. En filosofía propiamente dicha, "la *lección* (*lectio*) no consistía sino en una explicación de Aristóteles o de Santo Tomás, escrita y dictada por el profesor. Cada profesor tenía sus cuadernos y sus tesis, las cuales eran dictadas a los alumnos" (*ib.*, 22). La lección se componía de dos partes: una consistía en la pura exposición del texto de Aristóteles, siendo la otra más importante. "El profesor discute el texto de Aristóteles en una serie de *problemas*

¹ *Ibid.* 21: tres partes como consecuencia de la unión de la Física con la Metafísica, o bien con las Matemáticas; cf. 32 y 22.

(quaestiones) extraídas del autor y susceptibles de diversas interpretaciones. Una vez planteado el problema, lo separa, con escrupulosa atención de todos los *problemas* ajenos, los divide, si el asunto lo requiere, en varios miembros diferentes, define los términos para apartar el equívoco, y, tras de haber hecho preceder la discusión por principios claros e incontestables, deduce sus pruebas resumiendo su sustancia en un silogismo, que desarrolla con orden, probando sucesivamente la premisa mayor y la menor. Vienen después las objeciones, que se presentan con tanta fuerza como claridad y que se disponen en una serie gradual de *instancias* cuya precisión va en constante aumento hasta que la dificultad alcanza su más ceñida precisión; entonces el profesor opone a las objeciones razones claras y precisas y resume en algunas palabras todo su pensamiento sobre el *problema* planteado" (*ib.*, 28. s.). Todos los ejercicios consistían en argumentaciones entre un defensor y un opositor: unos, privados, al final de cada semana o de cada mes, otros públicos, a fin de año, por ejemplo (*ib.*, p. 24, s.; p. 26, s.).

El nombre del profesor de filosofía de Descartes fué encontrado por el P. Rochemonteix con ayuda de la fecha para los estudios de Filosofía de Descartes (1609-1612), proporcionada por Baillet, y de una lista de todos los profesores de la Flèche, que se conserva en los archivos de Gesù en Roma (*ib.*, p. 51 s.). Este profesor era el P. Francisco Véron. Antes sólo se conocía, por una carta de Descartes, el nombre de su *pasante*, el P. Noël. Pero los nombres y las personas tienen poca importancia aquí, puesto que la enseñanza recibida era cuidadosamente impersonal. Lo que importa retener es que aquel maestro contribuyó a poner a Descartes en contacto con una parte del pensamiento antiguo. Así, por todos lados nos encontramos siempre frente a la misma conclusión: Descartes aparece después de los Antiguos, casi como si no hubiera nada entre ellos y él, con excepción de los físicos

II

ORDEN QUE SE HA DE SEGUIR EN EL ESTUDIO
DE LA FILOSOFIA DE DESCARTES

Durante el curso de nuestro trabajo no dejaremos de referirnos a los antecedentes de la doctrina cartesiana ni a la biografía de su autor, si estimamos que ello habrá de facilitarnos la explicación de algunos puntos particulares del sistema. Sin embargo, creemos haber indicado, con respecto al problema de los antecedentes y al de la biografía, casi todas las generalidades indispensables. Desde ahora estamos pues en presencia de la obra de Descartes, y, para comenzar su estudio, debemos preguntarnos en qué orden conviene estudiarla.

Evidentemente para estudiar una doctrina cabe seguir dos órdenes diferentes: el orden cronológico, según el cual se produjo, y el orden sistemático que presenta una vez constituida. Nadie negará que el historiador debe dar a conocer uno y otro. Pero no es ese el problema. Lo que se trata de saber aquí es si cabe elegir entre ellos, y cuál de los dos hay que seguir cuando se quiere hacer comprender, y, en la medida de lo posible, explicar el pensamiento del autor que se expone. Aunque sea difícil dar una contestación genérica, pues hasta cierto punto es cierto que en tal materia la respuesta debe variar con los diferentes casos, sin embargo podría decirse lo siguiente. A primera vista el orden cronológico aparecerá probablemente como el único aceptable. En efecto, se pensará que, por una

parte, es sinónimo de orden histórico y que, por consiguiente, es la guía obligada del historiador en la exposición de los hechos. Por otra parte, si se concede al historiador de la filosofía (poco importa aquí que se trate del puro historiador, o del pensador que reflexiona sobre la historia), el derecho de completar la exposición de los hechos con un ensayo de interpretación y de explicación, el orden cronológico parecerá confundirse con el orden genético y, en este sentido, pasará por ser el más explicativo. Muy pronto, sin embargo, empezará a sospecharse que el orden cronológico, pura y rigurosamente cronológico, es difícil de alcanzar; más aún, que aun cuando se alcanzara, estaría lejos de satisfacer plenamente la necesidad de explicación. Es muy difícil decir exactamente cuál es el primer germen de un desenvolvimiento algo complejo, y, por lo tanto, el orden cronológico falla desde el punto de partida. En cuanto al valor explicativo de los antecedentes cronológicos, suponerlo absoluto es comprometerse a entender la historia de una manera puramente materialista. Ahora bien, si hay un terreno donde sea poco cómodo mantener esa actitud, ese es sin duda el terreno de las ideas. Porque aquí, más que en cualquier otro dominio, se hace difícil comprender los objetos que se estudian cuando se prescinde de toda consideración de forma y unidad. Así pues, aunque por una parte el orden cronológico sea instructivo, en tanto que, según la vieja distinción platónica, nos revela, a falta de las razones de ser de una doctrina, sus elementos y condiciones previas, parece imposible atenerse exclusivamente a él. Tratándose de doctrinas, como de seres vivos, lo que es primero, en el sentido lógico del término, es la cosa perfecta y no el germen, o más bien, para no salir del tiempo, lo que es primero es el germen, sí, pero si por germen se entiende no una pura y simple condición elemental, sino algo que ya lleva en sí la idea creadora, la noción del todo. Por consiguiente, el historiador de las doctrinas no debe dejar de exponerlas en su orden sistemático, y si quiere explicar su desenvolvimiento, deberá

seguir el desarrollo del germen, pues el germen es la anticipación de la forma sistemática. Pero es cierto, y es ésta una verdad sobre cuya importancia nunca se insistirá lo bastante, que la consideración cronológica, tan exacta como sea posible, proporciona aquí un precioso medio de control y un suplemento indispensable. Porque si es cierto que en toda doctrina, o mejor aun adscritos a toda doctrina, hay elementos accidentales, y, si es cierto además que a veces partes no ya accesorias, sino realmente integrantes de un sistema aparecen en él antes o después de su hora natural, lo único que puede ilustrarnos al respecto es la observación del curso de los hechos. Además, sólo a la historia corresponde hacernos distinguir entre un supuesto germen y un germen verdadero; porque a pesar de las reservas que acabamos de hacer, una vez que el germen está dado, su desarrollo tiende a ser orgánico y continuo. La ausencia de estos caracteres indica, de manera segura, que lo que el autor o el historiador han tomado por un germen en realidad no es tal. Pero, restablecido con la ayuda de la observación cronológica, el orden sistemático de las doctrinas, o el orden de su orgánico desenvolvimiento, es más verdadero que el orden cronológico, y, por consiguiente, nuestra intención es exponer la filosofía de Descartes según el orden sistemático adoptado por su autor, y según el orden de orgánico desenvolvimiento que él atribuye a sus ideas, a menos que nos veamos precisados a substituirlos por otro orden sistemático u otro orden orgánico más verdadero. En ningún caso nos proponemos buscar por sí mismo ni tomar como guía principal el orden cronológico de las ideas de nuestro autor.

- Según es sabido, es en la *Lettre au traducteur*, que sirve de prefacio a la edición francesa de los *Principes*, donde Descartes ha indicado el plan sistemático de los conocimientos filosóficos, según él lo concibe, y aunque hemos de volver sobre ello, adelantemos mientras tanto que según Descartes, ese plan sistemático no hace sino reflejar la marcha efectiva del desarrollo cronológico de sus ideas.

Este plan, el mismo que presidiera la composición de los *Príncipes*, la obra definitivamente sistemática de Descartes, está expuesto hacia el final del prefacio: "Y por fin, cuando me pareció que, gracias a estos tratados precedentes, el espíritu de los lectores estaba lo suficientemente preparado como para recibir los *Príncipes de la Philosophie*, también los publiqué; y dividí el libro en cuatro partes, de las cuales la primera contiene los principios del conocimiento, que es lo que puede llamarse Filosofía primera, o bien Metafísica; por eso, para entenderla bien, conviene leer primero mis *Meditaciones*, obra que versa sobre el mismo asunto. Las otras tres partes contienen los conceptos más generales de la ciencia física, a saber: la explicación de las primeras leyes o principios de la naturaleza y la manera como están compuestos el cielo, las estrellas fijas, los planetas, los cometas y, en general, todo el universo; después, contiene en particular los conceptos relativos a la naturaleza del planeta que habitamos, a la del aire, del agua, del fuego, del imán, cuerpos éstos que comúnmente pueden encontrarse en todo el ámbito terrestre; y además, lo tocante a la naturaleza de todas las cualidades que se observan en esos cuerpos, tales como la luz, el calor, el peso y otras semejantes; por medio de lo cual creo haber comenzado a explicar toda la Filosofía por orden, sin omitir ninguna de las cosas que deben preceder las que trato en último término. Pero para realizar íntegramente este intento, yo debería explicar a continuación, en la misma forma, la naturaleza de todos los otros cuerpos más particulares que se encuentran en la tierra, a saber: los minerales, las plantas, los animales y principalmente el hombre; y por fin, tendría que tratar prolijamente la Medicina, la Moral y las Artes mecánicas. Esto es lo que yo debería hacer para dar a los hombres un cuerpo entero de Filosofía" (IX, 11, 164). La Filosofía comienza pues por la metafísica; y es necesario que así sea, porque la sabiduría, cuyo estudio constituye el fin de la filosofía, es algo más que la prudencia en la conducta; es también y sobre todo, por lo

menos idealmente, un conocimiento teórico perfecto "de todas las cosas que el hombre puede llegar a conocer, tanto para la dirección de su vida como para la conservación de su salud y la invención de todas las artes" (*ibid.*, 210). Y es evidente que este conocimiento perfecto no puede consistir ni en las nociones que todo el mundo encuentra en sí sin meditar, ni en la información que nos suministra la experiencia, la conversación o la lectura (*ibid.*, 53), sino en un conocimiento por las causas primeras y por los primeros principios, causas y principios que contienen implícitamente todo lo que el hombre es capaz de conocer (*ibid.*, 22). Y este carácter de servir de base a la deducción sólo constituye una parte de la definición de un principio, debiendo agregarse además que un principio es una verdad perfectamente clara¹. Estos caracteres nos revelan que los tales principios se identifican, según viéramos antes, en el primero de los textos citados, con la metafísica. Dada esta ciencia, todo el resto se deduce de ella: "Tomé el ser o la existencia de este pensamiento como el primer principio del cual deduje muy claramente los siguientes, a saber: que hay un Dios, que es autor de todo lo que existe en el mundo, y que, siendo la fuente de toda verdad, no ha dotado a nuestro entendimiento de una naturaleza tal que pueda equivocarse en el juicio que formula sobre las cosas que percibe muy clara y muy distintamente. Esos son todos los principios que yo uso con respecto a las cosas inmateriales o metafísicas, de los cuales deduzco con toda claridad los principios de las cosas corporales o físicas, a saber: que hay cuerpos extensos en el sentido de la longitud, latitud y profundidad, que tienen diversas

¹ Véase *ibid.* 913: "Después de haber hecho comprender bien esas cosas, hubiera querido dar a conocer aquí las razones que prueban que los verdaderos principios, mediante los cuales se puede llegar a ese más alto grado de sabiduría en el cual consiste el soberano bien de la vida humana, son los que he anotado en este libro; y dos solas razones bastan para ello, siendo la primera el que esos principios son muy claros, y la segunda, el que de ellos puede deducirse todo lo demás; porque esas dos son las únicas condiciones requeridas por los tales principios".

figuras y se mueven de distintas maneras" (*ibid.*, 10⁴). "Así, toda la Filosofía es como un árbol, cuya raíz es la Metafísica, cuyo tronco es la Física, siendo las ramas que salen de ese tronco todas las demás ciencias que, en lo esencial, se reducen a tres: la Medicina, las Artes mecánicas y la Moral. Entiendo la más alta y perfecta moral, la que suponiendo un conocimiento acabado de las demás ciencias, representa el grado más alto de la sabiduría. Y como no es en las raíces ni en el tronco donde se recogen los frutos, sino únicamente en las extremidades de sus ramas, de la misma manera la principal utilidad de la Filosofía depende de aquellas de sus partes que sólo al último se pueden aprender" (*ibid.*, 14²³). En una palabra, en el plan sistemático de la filosofía cartesiana la metafísica precede y funda la física, de la cual dependen, como sus aplicaciones y complementos, las tres ciencias prácticas de las artes mecánicas, la medicina y la moral.

A este orden lógico de los conocimientos se ha ajustado, si nos atenemos a las declaraciones formuladas por Descartes, el orden cronológico conforme al cual se engendraron sus ideas. Él afirma que comenzó por establecer su metafísica para pasar después a su física. Dos textos bien conocidos son terminantes a este respecto. El primero de ellos es el comienzo de la 5^a parte del *Discours de la Méthode*: "Me gustaría seguir y hacer ver aquí la serie de todas las otras verdades que he deducido de esta primera. Pero . . . creo que será mejor que renuncie a ello y me limite a enumerarlas, abandonando al cuidado de los más prudentes el juzgar si es útil dar a la gente enseñanzas más detalladas al respecto. Siempre me he mantenido firme en la resolución que había tomado de no suponer más principio que el que acabo de usar para demostrar la existencia de Dios y del alma, y de no aceptar como verdadero nada que no me pareciera más claro y más cierto de lo que hasta entonces me habían parecido las demostraciones de los geómetras. Y sin embargo, no sólo me atrevo a decir que he encontrado el medio de resolver en poco tiempo las principales dificultades que habitualmen-

te se discuten en Filosofía, sino también que he llegado al conocimiento de ciertas leyes naturales que fueron implantadas por Dios de tal manera, y de las cuales imprimió en nuestras almas nociones tales, que después de haber reflexionado en ellas, no podríamos dudar de que son estrictamente observadas en todo lo que es o sucede en el mundo. Luego, considerando las consecuencias de esas leyes, me parece haber descubierto varias verdades más útiles e importantes que todo lo que había aprendido hasta entonces, o aun esperado aprender" (VI, 40²¹). El otro texto es un pasaje de una carta dirigida a *Mersenne* fechada el 15 de abril de 1630: "Ahora bien; yo creo que todos aquellos a quienes Dios dió el uso de esta razón están obligados a emplearla sobre todo para tratar de conocerlo y conocerse. Por ahí he tratado yo de empezar mis estudios y os diré que no hubiera podido encontrar los fundamentos de la Física, de no haberlos buscado por ese camino" (I, 144⁵)¹. Así que lógicamente y cronológicamente el pensamiento cartesiano tendría su fuente en la metafísica, y por consiguiente, el orden a que habría que ajustarse en el estudio de la filosofía cartesiana sería: comenzar por la metafísica, para pasar después a la física.

- Pero esta manera de ver y las aseveraciones de Descartes que la fundan han sido sometidas a la crítica por Liard. Liard sostiene que es la física la que tanto en el orden lógico como real habría precedido a la metafísica en el pensamiento cartesiano. Antes de examinar las razones en las cuales se apoya nuestro autor, observemos dos cosas. Primero, aunque en cierta medida haya en Liard la manifiesta intención de apoyarse en la anterioridad de derecho, no habría que suponer en él sin embargo la pretensión de explicar toda la doctrina de Descartes, ni por consiguiente

¹ Cf. carta a *Mersenne* del 8 de octubre de 1629: "En cuanto a la rarefacción, estoy de acuerdo con ese médico, y ahora he tomado una posición con respecto a los fundamentos de la física". Ap. Liard, p. 94, n. 2. (Para la verdadera lección, cf. aquí mismo, p. 35.)

toda doctrina en general, por puros antecedentes cronológicos; porque él no cree que la física de Descartes pueda explicarse, si se prescinde de toda metafísica, por puros antecedentes de ese orden, sino partiendo de una razón germinal, ajena por otra parte a la metafísica (cf. Liard, p. 5). En segundo lugar, Liard reconoce que "Descartes es un filósofo de marcada propensión metafísica" (p. 108). Tal vez sea difícil conciliar esta declaración con la tesis del autor, pero por lo menos ella nos muestra que Liard ha querido precaverse de mutilar el pensamiento cartesiano.

Sea como fuere, la tesis de Liard afirma que Descartes no pasó de las matemáticas universales a la metafísica para volver luego a la física, sino que recién cuando su teoría del mundo material estuvo formulada, la puso en contacto con la noción del primer principio metafísico. Aquella teoría habría surgido directa y espontáneamente del método (Liard, p. 93; cf. p. 113).

Luego volveremos sobre el planteo de esta cuestión. Por el momento veamos las razones que aduce Liard. Para negar la importancia de los textos clásicos que citamos y a los cuales él mismo agrega los que se encuentran en los *Principes* (lib. II, arts. 36 a 42, a propósito de las leyes del movimiento), Liard se apoya en dos clases de argumentos: argumentos históricos, externos, y por otra parte argumentos internos.

He aquí los primeros. Descartes ha consagrado a la metafísica, a la preparación de las *Méditations*, los primeros nueve meses de su permanencia en Holanda, de marzo a diciembre del año 1629 (carta a Mersenne, del 15 de abril de 1630, I, 144¹⁸). Antes de ese entonces había permanecido ajeno a esta clase de problemas, como lo prueba el siguiente pasaje de la 3ª parte del *Discours de la Méthode*: "Sin embargo, se pasaron esos nueve años sin que yo tomara partido en las dificultades que suelen discutir los doctos y sin que hubiera empezado a buscar los fundamentos de una filosofía más cierta que la vulgar" (VI, 30¹⁰). Pero mientras se abstenía así de toda

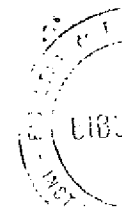
ocupación metafísica, se ocupaba en cambio de física. Primero, según Chanut, citado por Baillet¹ ya desde el tiempo en que invernaba en Alemania y descubría el método, "poniendo en cotejo los principios de la naturaleza con las leyes de las matemáticas, se atrevió a esperar que se nos revelarían —con la misma clave— los arcanos de ambas" (N. G.). Luego, en una conversación con el Cardenal de Bérulle, que tuvo lugar algunos días después de la conferencia pronunciada por el filósofo Chandoux en la casa del nuncio del Papa en noviembre de 1628 (Baillet, p. 160 s.; cf. a Villebressieu (1631), I, 213, 217 s.), Descartes, según el testimonio de Clerselier (citado por Baillet), se expresó de una manera tal que fácilmente se advertía su versación en las ciencias físicas². En tercer lugar, Baillet nos muestra, apoyándose en hechos (I, 149), que Descartes, ya por los años de 1627 y 1628, había hecho interesantes descubrimientos de óptica (Liard, p. 97). Por fin, las declaraciones del mismo Descartes en la 3ª parte del *Discours de la Méthode*, son expresas y concluyentes³.

Las razones internas son que Descartes deriva las proposiciones iniciales y determinantes de su física directa-

¹ I, 91 al margen: se trata del epitafio de Descartes, escrito por Chanut.

² "Le hizo entrever las conclusiones que de esos pensamientos se podrían derivar, siempre que se tuviera el cuidado de conducirlos bien, y la utilidad que el público obtendría de ellos, si se aplicaba su manera de filosofar a la medicina y a las artes mecánicas: la primera operaría el restablecimiento y la conservación de la salud, la segunda, la disminución y el alivio del trabajo de los hombres." (Ap. Liard, p. 96.)

³ "Y además continuaba ejercitándome en el Método que me había prescripto; porque aparte de que tenía cuidado de conducir generalmente mis pensamientos según sus reglas, me reservaba de tiempo en tiempo algunas horas que dedicaba sobre todo a aplicarlo a problemas matemáticos, como también a aquellas cuestiones que yo podía reducir a otras casi idénticas a ellos, para lo cual las separaba de todos los principios de las demás ciencias, principios que yo no encontraba lo suficientemente firmes. De este proceder encontré varios ejemplos en algunos de los problemas que explico en este volumen." (VI, 29²⁰.)



mente de los principios del método y que en ellos apoya, en parte, las leyes del movimiento. Las proposiciones iniciales y determinantes de su física dicen que en el mundo de los cuerpos todo es extenso y móvil. Ahora bien, el *Monde* y los *Principes* deducen estas proposiciones del principio de las ideas claras y distintas¹. Por lo que respecta a las leyes del movimiento, es sabido que Descartes las funda generalmente en la inmutabilidad divina. Pero ya hemos visto, en el texto de los *Principes* citado poco antes, que las reglas del movimiento, o sea las leyes de la mecánica, se cuentan en el número de las nociones claras y distintas y que están, por eso mismo, justificadas. En otro texto (*Princ.*, II, 37), la ley de inercia está probada no sólo por la inmutabilidad divina, sino también por un llamado a una idea clara y distinta de la razón, a una noción común². Y en general, aparte de la justificación por la inmutabilidad divina, toda ley del movimiento recibe otra, la que deriva del principio de las ideas claras y distintas, del análisis de las nociones. Liard agrega que Descartes, en realidad, no hubiera podido encontrar en su metafísica ningún elemento con qué poder construir su física: "Sería vano preguntarse —dice Liard— cómo hubiera podido Descartes deducirlas de la idea de Dios. Para él, Dios es el ser perfecto y su característica esencial, si así puede decirse, es la absoluta libertad. ¿Por qué camino podría concluirse que la esencia de las cosas materiales es la extensión y que todos los fenómenos de la naturaleza se resuelven en movimiento? ¿Sería, pues, incompatible con la perfección divina que la esencia de los cuerpos fuera algo diferente de la extensión, la fuerza por ejemplo? ¿La concepción de una materia por sí mis-

¹ *Monde*, cap. IV (XI, 35⁵); *Principes*, lib. IV, art. 203; Liard, p. 98, 100.

² "Una vez que una cosa ha empezado a moverse, y mientras no encuentre nada que retarde o detenga su movimiento, no tenemos ninguna razón para pensar que alguna vez deba dejar de moverse según lo hacía al comienzo." VIII, I, 62¹⁷; cf. art. 38 (Liard, p. 103).

ma indeterminada y que sólo gracias a un misterioso influjo revistiera formas cada vez más determinadas, según ocurre en Aristóteles, no podría conciliarse con la idea de un ser perfecto? De esta noción de una perfección suprema y absolutamente libre Descartes no hubiera podido deducir nada con respecto al mundo, ni siquiera con respecto a su existencia, porque esa existencia no podría ser un corolario de la libertad divina" (p. 101).

¡ Aunque muy cuidadosamente enlazadas, las razones de Liard no nos parecen inatacables. Se dice que antes de 1629 Descartes no se ocupó de metafísica porque hasta ese momento no había tomado partido en las cuestiones que dividen a los doctos, ni buscado los fundamentos de otra filosofía que no fuera la vulgar. Pero los textos aludidos también probarían que antes de 1629 Descartes tampoco se ocupó de física. En efecto, los problemas debatidos por los doctos no eran solamente problemas estrictamente filosóficos, sino también problemas físicos. El principio de la 5ª parte del *Discours* pone de manifiesto que las cuestiones a propósito de las cuales él no quiere "enojarse" con ellos son las referentes a la física y principalmente la del movimiento de la tierra (VI, 40²¹⁻²⁰). Por su parte, esa filosofía de la cual Descartes no investiga los fundamentos no es la metafísica, sino la filosofía en general, que incluye también la física; como testimonio, tenemos la verdadera lección contenida en la carta del 8 de octubre de 1629, que no obstante ser "fundamento de la filosofía" y no "fundamento de la física", conserva sin embargo este último sentido (AT, I, 25¹¹). ¿Y habrá necesidad de recordar el pasaje del *Discours de la Méthode*, (6ª parte) donde Descartes opone a la filosofía escolástica su propia filosofía, capaz de convertir al hombre en dueño y señor de la naturaleza (VI, 61¹⁹)? No está, pues, probado por ningún texto que Descartes haya permanecido completamente ajeno a toda metafísica hasta 1629. Y además, ¿es seguro que una obra como el *Studium bonae mentis*, que se ocupaba de la sabiduría, y en la que Descartes se entregaba a consideraciones que ahondaban ya

los problemas del método, no rozaba la metafísica? ¹. Una reflexión como ésta, que leemos en los *Inédits*: "Tres cosas admirables ha hecho el Señor: que el mundo salga de la nada, el libre arbitrio y el Hombre-Dios" (N. G.), supone muchos conceptos metafísicos. Lo mismo que esta otra: "Dada la extremada perfección con que los animales realizan ciertas acciones, cabría sospechar que carecen de libre arbitrio" (N. G.) ². Y por fin, ¿se pensará acaso que las *Regulae*, probablemente anteriores a 1629 ³, no es una obra que abunda en conceptos metafísicos? Lejos, pues, de estar establecido que antes de 1629, Descartes se mantuvo alejado de los problemas metafísicos, lo contrario es lo que parece probable. Pero se dirá: más seguro es todavía que antes de 1629 se dedicó intensamente a la física. En eso estamos de acuerdo y nada tenemos que objetar a esta tesis tan sólidamente establecida por Liard. Cuando Descartes se pone a trabajar en las *Méditations*, ya ha realizado un crecido número de investigaciones y descubrimientos físicos. Pero las investigaciones y los descubrimientos podrán ser todo lo importantes que se quiera, que mientras estén aislados no habrán de merecer el nombre de sistema; ni han de valer como tales los conocimientos sueltos, aunque potencialmente relacionados por un espíritu común, hasta tanto no se haya actualizado, mediante una reflexión consciente, la unidad que los preside. Ahora bien; es un hecho que las obras sistemáticas de física son posteriores a las *Méditations*. Descartes no comienza el *Monde*, que es la primera entre ellas, hasta fines de 1629 (*A Mersenne, 18 de dic. de 1629, I, 84¹⁵, 85⁷*). La sistematización de la física cartesiana es, pues, posterior a la de la metafísica, a menos que

¹ Sobre esta obra véase MILLET, *Desc. av. 1637*, p. 129 y AT, X, 176, 191-203, y la lección siguiente.

² Foucher de Careil, t. I, p. 14, 16 (1859), AT, 218¹⁹, 219³.

³ Véase MILLET, *op. cit.*, 158 s. y AT, X, 528-531 (cf. p. 57, n.). Baillet menciona (I, 170 s.) un tratado sobre la Divinidad, comenzado en París en 1628 (AT, I, 144a).

se suponga gratuitamente que Descartes tenía pensado su sistema de física mucho antes de escribirlo.

¿Las razones internas invocadas por Liard son más concluyentes? Ante todo, quizá sea discutible que de la idea de Dios, comprendido como absoluta libertad, Descartes no haya podido derivar nada con respecto a la existencia del mundo o de sus leyes. No hay duda que en una doctrina semejante, la creación es un hecho y que, como tal, no puede deducirse. Pero hay algo que cabe deducir y justificar y esto es, si no la existencia, por lo menos la posibilidad del ser creado o contingente, y ese es ya un comienzo de explicación. En cuanto a las leyes del mundo, nada impide que la permanencia de las cosas, que en sí misma quizá no sea tan clara, encuentre fundamento y garantía en la idea de un Dios libre, si este Dios, como lo creyó Descartes, puede ser pensado al mismo tiempo como inmutable.

Por lo demás, esto no es más que un punto accesorio. La demostración de Liard se reduce a lo siguiente: Para justificar las nociones iniciales de su física y las leyes del movimiento, Descartes recurre al principio de las ideas claras y distintas, es decir, a la esencia misma de su método; luego, la física no se apoya en la metafísica. Es verdad que el hecho buscado queda establecido, pero también es verdad que ese hecho no engendra las conclusiones que de él se pretenden derivar. Descartes efectivamente apoya su física en el principio de las ideas claras y distintas. Pero he aquí que en seguida se suscitan dos problemas: Primero, el del valor de ese principio. Es sabido y ya veremos qué espinosa es en Descartes la teoría del doble criterio de la certeza. El principio de las ideas claras no puede establecerse como un principio por sí mismo suficiente, sin ciertas restricciones y reservas. En segundo lugar, ¿este principio se establece abstractamente? ¿Descartes decide antes que nada que toda idea clara y distinta es verdadera, o no será ésta más bien la conclusión que él deduce de un caso especial y privilegiado, en una palabra del *cogito*? Es un problema que tendremos que

discutir. De todas maneras, no es evidente que el principio que nos ocupa sea originariamente una verdad abstracta. En general, es una cuestión ardua la de saber si en Descartes el método es independiente de la metafísica. Si no lo es, el hecho de que la física derive del método ya no probaría que la física es independiente de la metafísica.

Acceptemos sin embargo la cuestión tal como Liard la plantea. Supongamos como cosa ya establecida que el método es independiente. ¿Es cierto que el método basta para fundar la física? Se parte del principio de que las ideas claras tienen un objeto real y están fundadas, puesto que son claras. Pero tal vez no puedan ponerse todas las ideas claras en un mismo plano. Quizá haya grados en la claridad de las ideas y, por lo tanto, en su realidad. La existencia de una metafísica en Descartes, y luego la metafísica de Spinoza y sobre todo la de Leibniz, prueban precisamente que la idea de extensión no es absolutamente clara y que, por lo tanto no se basta a sí misma. Querer desligar completamente la física de la metafísica cartesiana es declarar implícitamente que el realismo es el fruto legítimo del método cartesiano. Pero no hay nada más dudoso que eso y Descartes, en una u otra forma, lo ha sentido.

- En definitiva, pues, creemos que, para estudiar la filosofía de Descartes, hay que volver al orden tradicional, porque el plan sistemático del autor expresa la conexión real y también el encadenamiento histórico de sus doctrinas. Por otra parte, hay que hacer notar que, siguiendo el orden tradicional, nos ponemos de acuerdo con el orden cronológico más estricto, porque, como lo hemos recordado antes, las obras de física son posteriores a las *Méditations*.

III

EL PROBLEMA DEL MÉTODO EN LA ÉPOCA
DE DESCARTES - DESCUBRIMIENTO Y
PRIMEROS ESBOZOS DEL MÉTODO
CARTESIANO

Prescindamos ahora del problema de saber si Descartes se mantuvo, al comienzo de sus indagaciones, alejado o no de toda reflexión metafísica, y de si su física depende o no de ella; lo que no puede negarse es que el comienzo de sus reflexiones está señalado por la búsqueda y determinación de un método. Sin duda, no podremos dejar de preguntarnos si ese método es independiente o no de su metafísica. Pero sea cual fuere la respuesta que debemos dar, lo cierto es que, de hecho, el método constituyó para él el objeto de un estudio aparte. Aun cuando el germen más primitivo del pensamiento cartesiano hubiera sido un pensamiento indiviso: metodológico, metafísico y científico, es innegable que la parte que primero se diferenció en él es la que se relaciona con el método, y nosotros, de acuerdo al criterio generalmente adoptado por los historiadores, abordaremos el estudio de Descartes encarando ante todo ese problema.

- El problema del método se imponía a la atención de Descartes antes que todos los demás por las preocupaciones de su época. Claro que los pensadores no habían esperado el fin de la Edad Media ni el quebrantamiento de toda autoridad en materia de filosofía para advertir que el es-

píritu emplea, en la investigación de la verdad, ciertos procedimientos definibles. Aristóteles conoce muy bien la palabra *μέθοδος* en este sentido y basta abrir las *Leçons de Logique* de Hamilton para ver los nombres de antiguos lógicos que, en sus manuales, no han dejado de reservar un capítulo a la exposición del método (t. II, p. 3 y 9, notas). Pero en la época de Descartes se piensa en él de modo distinto a antes y distinto también del modo como se lo piensa, no sólo ahora, sino ya desde mucho tiempo atrás. La prueba de ello la tenemos en la abundancia y el éxito de las obras consagradas a su estudio durante todo el siglo XVII, sobre todo en su primera mitad. Como precursor podríamos citar a Acontius, con su pequeño tratado, *De methodo* (1558), que el cartesiano holandés Huebner señalaba a Mersenne como lo más notable que se había escrito sobre el método analítico antes de Descartes¹, y no olvidemos que el opúsculo fué escrito por un protestante perseguido, en una época en que el movimiento de la Reforma aún no se había extinguido. La existencia de este escrito, que se adelanta a su época, no impide que el tiempo en que florecen y abundan las obras sobre el método comience hacia 1620. En ese momento aparece el *Novum Organum* de Bacon; luego vienen, después del *Discours de la Méthode*, *De emendatione intellectus* de Spinoza (con el cual hay que relacionar la *Medicina mentis* de Tschirnhaus), el *Art de penser* de Port-Royal, la *Recherche de la Vérité* de Malebranche, sin contar los diversos opúsculos de Leibniz, consagrados también al mismo tema y que, a veces, hasta admiten la palabra método en el título. Estas obras, cuya sola existencia es un testimonio de la importancia que sus contemporáneos asignaban al problema del método, realzan su poder en términos casi idénticos. Veamos primero cómo habla Bacon en el *Novum Organum* (Aphor. 61, lib. I; Fowler, p. 233): "Nada se saca pues con esto, siendo

¹ Baillet, II, 138, que erróneamente lo llama Huelner; cf. AT, III, 438 s. y también el art. Acontius en el *Dictionnaire de Franck*.

como es todo cuestión de método. Pues es manifiesto —todos lo reconocen— que el que corre por el camino se adelanta, aunque sea cojo, al que corre fuera de él, por hábil corredor que sea. Más aún: que cuanto más hábil y veloz sea, tanto más peligro habrá que se aleje de la meta. A la verdad, nuestra manera de concebir los descubrimientos científicos deja poco espacio en donde puedan ejercitarse la agudeza y vigor de los entendimientos, poniéndolos, hasta cierto punto, a todos al mismo nivel. Para trazar una línea recta o un círculo a mano, el pulso no debe temblar y la mano haberse acostumbrado a ello mediante un largo ejercicio; pero si nos valemos de la regla o, respectivamente, del compás, poco o nada de eso se requiere. Pues lo mismo se aplica a los descubrimientos científicos, según los concebimos nosotros". (Aphor. 122 *fin*, lib. I; Fowl., p. 320 hacia el final) (N. G.): "Nuestra manera de concebir los descubrimientos científicos pone, pues, hasta cierto punto, todos los entendimientos al mismo nivel, con lo cual les viene a quedar poco espacio donde poder ejercitar su excelencia: lo que importa son las reglas y demostraciones seguras mediante las cuales únicamente se efectúan todos los descubrimientos susodichos. Así, las observaciones aquí consignadas se deben —conforme lo hemos subrayado a menudo —a un dichoso azar, que no a una facultad especial, siendo más bien fruto de las circunstancias que parto de nuestro ingenio. Y es que en los pensamientos del hombre interviene no menos el azar que en sus obras prácticos" (N. G.). No desconocemos que el sensualismo que Bacon profesa lo lleva a concebir el trabajo científico de una manera extraordinariamente maquinal disponiéndolo por eso mismo a creer más que nadie y más de lo justo en el poder absoluto del método. Pero esa no es la causa adecuada de las declaraciones de Bacon. Descartes, en quien no puede sospecharse ni rastros de empirismo, habla casi de la misma manera. En efecto, releamos los dos primeros párrafos del *Discours de la Méthode* y veremos que para Descartes, lo mismo que para Bacon,

el método asegura a cualquier inteligencia el éxito en la investigación científica: es un arte infalible. A Malebranche le inspira la misma confianza: "No hay que imaginarse que sea preciso sufrir mucho en la búsqueda de la verdad; el único requisito indispensable es atender a las ideas claras que todos encontramos en nosotros mismos y seguir exactamente las reglas que daremos a continuación". (*Rech. de la Vér.* I, I Bouillier, I, 20). Provisto de esas reglas y prestando la debida atención, uno puede ponerse con toda confianza a investigar la verdad: el fracaso es imposible. En cuanto a Spinoza, es evidente que la infalibilidad del método le preocupa más que a nadie y que tiene en ella una confianza absoluta. Cuando se ha tomado como modelo de conocimiento la idea verdadera y encontrado las reglas que permiten llevar lo que todavía no se conoce a ser pensado del modo como se piensa aquella idea, la tranquilidad del investigador des cansa en la seguridad de llegar infaliblemente a la posesión de la verdad, porque el método no hace sino expresar en forma reflexiva y consciente la marcha necesaria que naturalmente sigue el espíritu que se encamina a la verdad. (*De emend. intell.*, § 49 y § 38.)

4. El problema del método era pues la preocupación general de todos los pensadores contemporáneos de Descartes y era corriente además que todos creyeran en su absoluto poder. Si nos preguntamos ahora cuál es la razón de este estado de espíritu, creemos que nos será fácil responder. Los pensadores acaban de romper con toda autoridad en materia de filosofía y, a veces, hasta con todo pensamiento y toda creencia, como en el caso de Spinoza. Les hace falta un apoyo, tienen necesidad de confiar en algo. No pueden pasar inmediatamente a la aceptación tranquila del probabilismo, que es hoy por hoy la suerte de la mayor parte de los espíritus verdaderamente cultos. El método es la garantía, casi exterior todavía, que su pensamiento necesita. Esa es la razón, según creemos, que explicaría su afán de procurarse ante todo un método o más bien el método, porque ellos se expresan así y ese

matiz tiene su significado. Y así se explicaría por qué Descartes en particular considera que su tarea primordial y más urgente es la de lanzarse a la búsqueda de un método.

Los primeros pasos en esta dirección se remontan muy lejos en su vida: "Me atreveré a decir, escribe Descartes en el *Discours de la Méthode* (1ra. parte), que creo haber sido muy afortunado al haberme encontrado ya en mi juventud por esos caminos que me condujeron a consideraciones y máximas con las que compuse luego un método que, según creo, me proporciona el medio de aumentar gradualmente mis conocimientos, elevándolos poco a poco al punto más alto que la mediocridad de mi espíritu y la corta duración de mi vida le permitan alcanzar" (VI, 3^a). Un pasaje de Baillet, conforme a un relato manuscrito del P. Poisson, nos muestra que, ya siendo estudiante, Descartes ha pensado en el método, y ese mismo pasaje nos indica también algunos de los rasgos del método cartesiano¹. El método allí esbozado es, aunque en sus grandes líneas, pero con todo fácilmente reconocible, el mismo que usan los geómetras; allí se habla de axiomas, definiciones y demostraciones. Un texto de

¹ II, 483, s.: "Parece ser que, en su caso particular, la excelencia de su espíritu suplía ya desde muy temprano algunos de los defectos del método escolástico, empleado en los colegios para el común de los estudiantes. Estando todavía en la Flèche, se había formado un método singular para la discusión filosófica que no disgustaba al P. Charlet, Rector del Colegio, su director particular, ni al P. Dinet, su Prefecto, aunque daba algún trabajo al Regente. Cuando se trataba de proponer algún argumento en la disputa, él hacía primero varias preguntas con respecto a las definiciones de los nombres (*al margen* rel. ms. de Poisson). Después quería saber qué se entendía por ciertos principios admitidos en la Escuela. Luego recibaba de los oyentes la aceptación de algunas verdades conocidas y formaba con ellas un solo argumento del cual era muy difícil desembarazarse. Es ésta una singularidad de sus estudios, que el P. Poisson, que en 1663 vivía en Saumur, supo por un hombre que había sido secretario en la Flèche y que había podido conocer el método empleado por Descartes durante el curso que ambos habían seguido con el mismo maestro".

los *Inédits*, que parece remontarse al 1º de enero de 1619, nos autoriza a creer que efectivamente Descartes se ha ocupado del método desde su primera juventud. El mismo texto nos suministra además dos noticias interesantes: nos muestra que, en efecto, el método cartesiano es ante todo y desde un principio un método de invención, y, por otra parte, que Descartes lo extrajo no de consideraciones abstractas, sino de la marcha efectiva de aquellos pensamientos que él lograba llevar a un feliz término: "De joven, cuando se ofrecía a mi consideración algún ingenioso descubrimiento científico, preguntábame si no sería yo capaz de realizarlos por mí mismo, sin ayuda del autor leído. Es así cómo, tratando de realizar descubrimientos por mi cuenta, llegué a percatarme poco a poco de que en mi pensamiento yo obedecía a reglas determinadas" (F. de C., I, 2 [X, 214¹]). (N. G.)

Pero dejemos las primeras reflexiones del Descartes escolar y veamos en lo posible cuáles fueron sus ideas sobre el método en la época anterior a las *Regulae*; veamos también en qué consiste lo que él mismo llamó el descubrimiento del método.

En su juventud Descartes había compuesto un cierto número de pequeñas obras que durante mucho tiempo permanecieron ignoradas y que aún hoy desconocemos casi por completo. La mayor parte de ellas había sido traída de Suecia después de su muerte y Clerselier las tuvo en sus manos. Desgraciadamente, como en ese tiempo las costumbres de los editores no eran como las actuales, dichas obras no fueron inmediatamente publicadas; y no sólo eso, ni siquiera se tomaron las precauciones necesarias para evitar que se extraviaran. Pero Baillet en cambio nos ha dejado algunos informes sobre esos escritos, y además, Foucher de Careil encontró en Hanovre algunos extractos de los mismos tomados por Leibniz en París e intitulados: *Cartesii cogitationes privatae*, extractos que él mismo Foucher de Careil publicó en 1859¹.

¹ Por lo demás, de una manera muy incorrecta (cf. AT, X, 208, 211, 215 a, 249 y otros; ver más adelante). Hasta ahora

Por desgracia, esos escritos no son muy abundantes y, sobre todo, Leibniz no siempre ha tenido el cuidado de indicar de qué obra los tomó, contentándose con poner, unos a continuación de otros, los pensamientos que, según él, merecían ser extractados. Las *Cogitationes privatae* son pues una especie de caos, aunque muy valioso, y es nuevamente Baillet quien nos suministra la mayor parte de las aclaraciones¹. Él nos permite hacer la siguiente

no ha podido encontrarse en Hanovre el ms. del cual F. de C. copió los fragmentos titulados, sin duda por él mismo: *Cogitationes privatae*. Cf. AT, *ibid.*, 210, 213 a. Ver F. DE C., *Inédits de Desc.*, I, p. X.

Los pasajes de Baillet que hay que consultar sobre la historia externa de los escritos de juventud son los siguientes: I, p. 50.

El señor Chanut, embajador de Francia en Suecia y el barón de Rönneberg, comisionados por la reina Cristina para asistir al inventario de lo que él había dejado a su muerte, encontraron, entre los papeles compuestos por él, un registro encuadernado en pergamino que contenía diversos fragmentos de obras diferentes en las que él parece que él trabajó durante ese tiempo. Estos fragmentos eran:

1. *Quinque considérations sur les Sciences en général*; 2. Algo relativo al Álgebra; 3. Algunos pensamientos escritos bajo el título de *Præambula*; 4. Una serie de observaciones bajo el título de *Præambula*; 5. Un tratado comenzado bajo el de *Præambula*; 6. El temor de no haber alcanzado el principio de la sabiduría; otro, en forma de discurso, sobre el *Principio de la Sabiduría* (citado por AT, X, 174 a) - 51: "Pero el primer de estos fragmentos y el primero de los que se encuentran en el registro era una serie de *Considérations mathématiques* con el título de PARNASSUS, del que no quedaban más que 36 páginas. El señor Borel (autor del opúsculo *Vitæ Renati Cartesii Compendium* (1656), en el cual se encuentra un *Elenchus mss. Cartesii Stockholmi repertorum post ejus obitum*. 1650. Cf. AT, X, 245, n.) ha creído que era un libro compuesto en el año 1619, basándose en la fecha, 1º de enero, con que Descartes encabezaba el registro (cf. *l'inventaire de Stockholm* AT, X, 720 y el comienzo de *Cogit. priv. F. de C., I, 2*). Pero pudiera ser que esa fecha no haya sido más que para el registro en blanco y que no significara otra cosa sino que Descartes comenzó a usar ese registro el 1º de enero de 1619... No por eso la opinión del señor Borel es menos probable, puesto que Chanut ha observado, en el inventario de Descartes, que todos los escritos contenidos en ese registro parecen haber sido compuestos en su juventud" (cf. *Inventaire* X, 812). (Citado *ibid.*, 213. b) - II, 403: "Esos escritos póstumos, que Clerselier y los otros cartesianos publicaron después de la muerte de su autor, no

El señor Borel (autor del opúsculo *Vitæ Renati Cartesii Compendium* (1656), en el cual se encuentra un *Elenchus mss. Cartesii Stockholmi repertorum post ejus obitum*. 1650. Cf. AT, X, 245, n.) ha creído que era un libro compuesto en el año 1619, basándose en la fecha, 1º de enero, con que Descartes encabezaba el registro (cf. *l'inventaire de Stockholm* AT, X, 720 y el comienzo de *Cogit. priv. F. de C., I, 2*). Pero pudiera ser que esa fecha no haya sido más que para el registro en blanco y que no significara otra cosa sino que Descartes comenzó a usar ese registro el 1º de enero de 1619... No por eso la opinión del señor Borel es menos probable, puesto que Chanut ha observado, en el inventario de Descartes, que todos los escritos contenidos en ese registro parecen haber sido compuestos en su juventud" (cf. *Inventaire* X, 812). (Citado *ibid.*, 213. b) - II, 403: "Esos escritos póstumos, que Clerselier y los otros cartesianos publicaron después de la muerte de su autor, no

El señor Borel (autor del opúsculo *Vitæ Renati Cartesii Compendium* (1656), en el cual se encuentra un *Elenchus mss. Cartesii Stockholmi repertorum post ejus obitum*. 1650. Cf. AT, X, 245, n.) ha creído que era un libro compuesto en el año 1619, basándose en la fecha, 1º de enero, con que Descartes encabezaba el registro (cf. *l'inventaire de Stockholm* AT, X, 720 y el comienzo de *Cogit. priv. F. de C., I, 2*). Pero pudiera ser que esa fecha no haya sido más que para el registro en blanco y que no significara otra cosa sino que Descartes comenzó a usar ese registro el 1º de enero de 1619... No por eso la opinión del señor Borel es menos probable, puesto que Chanut ha observado, en el inventario de Descartes, que todos los escritos contenidos en ese registro parecen haber sido compuestos en su juventud" (cf. *Inventaire* X, 812). (Citado *ibid.*, 213. b) - II, 403: "Esos escritos póstumos, que Clerselier y los otros cartesianos publicaron después de la muerte de su autor, no

lista para las obras de juventud: 1° *Parnassus*; 2° *Considérations sur les sciences*; 3° *Algèbre*¹; 4° *Democritica*; 5° *Experimenta*; 6° *Praeambula*; 7° *Olympica*; 8° *Thaumantis Regia*; 9° *Studium bonae mentis*. A estas nueve obras podría agregarse el *Compendium musicae*, que Descartes escribió para Isaac Beeckman, sin el propósito de publicarlo, como advierte al final de su obra, pero que luego fué editado en Utrecht en 1650, después de la muerte de su autor, según una copia del ejemplar de Beeckman (Baillet, I, p. 45 y 47). No todas estas obras son igualmente interesantes para nuestro estudio y, por otra parte, sabemos poca cosa sobre varias de ellas. De *Democritica* no conocemos más que el título, el cual nos autoriza a suponer que en ese opúsculo se contenían pensamientos relativos a la física. De *Experimenta*, sabemos casi tan poco como del anterior. Por un pasaje de Baillet (I, 102), donde este biógrafo, apoyándose en el escrito antes nombrado cuenta la aventura que Descartes tuvo con unos marineros, Millet (*Desc. av. 1637*, p. 101) supone que este libro versaba sobre experiencias "de orden moral y fisiológico". Porque Baillet nos dice

eran los únicos que se encontraban en la revisión que Descartes hizo de sus papeles... Además de esas pequeñas colecciones que había compuesto en su juventud y de las que hemos hablado bajo los títulos de *Parnassus*, de *Olympica*, de *Democritica*, de *Experimenta*, de *Praeambula*, a las cuales hubiéramos podido agregar la de *Thaumantis Regia*, que él había comenzado poco después que los otros y mucho antes del sitio de La Rochelle". (Citado *ib.*, 174, a) - 404: "Pero parece que diversos particulares, tanto en Holanda como en Francia, han distraído la mayor parte de esos fragmentos. Su verdadero tratado de *Algèbre* se encuentra todavía en posesión de algunos curiosos en Francia, los que podrán comunicarlo al público en la edición de las obras completas de nuestro Filósofo". - 406: "Otra obra en latín, que Descartes tenía bastante adelantada y de la cual nos queda un amplio fragmento es *l'Etude du bon sens* o *l'Art de bien comprendre*, que él había titulado *Studium bonae mentis*". (Citado *ib.*, 191). Sobre todos estos escritos menores, véase AT, 711,¹⁹ s. y 173-203.

¹ Descartes habla de ella en la carta a Beeckman del 17 de octubre de 1630, I, 159, y nota a la I, 29 (p. 168). Descartes la llama "mi vieja álgebra" en 1638. (Carta a Mersenne, *ibid.*, 501²⁴).

(I, 50) que los *Praeambula* tenían por epígrafe las palabras: "*initium sapientiae*", el mismo Millet cree que ese opúsculo debía tratar de una moral provisoria (*loc. cit.*). El único fragmento de álgebra que reproduce la copia de Leibniz es inaccesible porque no conocemos la clave de los signos que emplea su autor¹. Es fácil que hayan pertenecido a las *Considérations générales sur les sciences* y al *Parnassus*², algunos pensamientos que vamos a anotar en seguida. Los *Olympica*, cuyo contenido, tan característico que permite distinguirlo fácilmente en la copia de Leibniz, será el que más atraerá nuestra atención. El *Studium bonae mentis* es como una anticipación de las *Regulae*. A la *Thaumantis Regia*, "el palacio de las maravillas", dice Millet (*op. cit.*, p. 128), debe referirse todo lo que en los extractos de Leibniz se

¹ Véase MILLET, *op. cit.*, 112. Esos signos habían sido mal leídos por F. de C. (como lo ha probado, por otra parte [1906], la comparación con la copia de Leibniz en la parte que se refiere a *De solidorum elementis*). El descubrimiento (1905) del Diario de Beeckman ya había permitido saber, por una carta que allí se transcribe, que Descartes, en 1619, no conocía todavía los signos de Ramus y Viète y que en esa época usaba los caracteres cósicos. Este sistema de notación, en uso entre los matemáticos italianos y alemanes de fines del siglo XVI, era empleado por el jesuita Clavius en su *Algebra*, libro famoso que Descartes muy bien pudo haber tenido en sus manos en la Flèche. Cf. sobre este problema AT, R, 211 s., 154 c, 156 (fin de la nota d, p. 155). 249-251, 259-262. Ya se ha visto (Ira, lección, p. 16 y n. 2) que probablemente Descartes no conoció nada de Viète hasta después de establecerse en Holanda.

² Es difícil saber si el *Parnassus* y las *Considérations sur les Sciences* eran o no dos colecciones distintas (cf. AT, X, 210), como creía Millet, *op. cit.*, 100. Por una parte, cuando se examinan bien los textos citados, p. 45, n. 1, parece que Baillet no los distingue. Pero por otra es extraño que una misma obra, el *Parnassus*, pueda ser designada por él, primero con el título de "*Considérations sur les sciences en général*", después con el de "*Considérations mathématiques*", título que, por otra parte, es el único que está de acuerdo con los términos del inventario de Estocolmo (*ibid.*, 721). Quizá Baillet quiso reunir bajo el primer título todos los escritos que, exceptuando el *Parnassus*, se refirieran a cuestiones científicas diversas (véase el inventario). Por lo demás, la cuestión parece poco menos que insoluble.

relaciona con los medios de producir efectos singulares valiéndose de los recursos de la óptica y de las artes mecánicas. Es claro que el *Compendium Musicae* sólo por accidente podría sernos de alguna utilidad.

Efectivamente, resulta no ser inútil; y al anotar los pensamientos que sobre el método Descartes concibió desde su salida del colegio hasta las *Regulae*, debemos tomar de Millet (*op. cit.*, 58) una observación muy justa, y es que en ese tratado se nota ya una tendencia a la exposición geométrica. Las observaciones que sirven a Descartes de punto de partida son otros tantos principios sobre los cuales ha de fundar el resto de la obra; de modo que, en lo posible, tratará la música como una ciencia deductiva. Esta manera de proceder era de esperarse, teniendo en cuenta las ideas que, ya siendo estudiante, Descartes se había formado sobre el método.

A las *Considérations générales sur les sciences* pertenecía sin duda un pasaje capital, donde vemos a Descartes en posesión de la idea de la ciencia que expone al comienzo de las *Regulae*: "... y como ven que un solo hombre no sería capaz de aprender todas las artes a la vez, y que únicamente el que cultiva una sola llega a poseerla; porque las mismas manos difícilmente pueden labrar la tierra y pulsar la lira y, en general, prestarse al mismo tiempo a oficios tan diversos, piensan que lo mismo ocurre con las ciencias, y, distinguiéndolas entre sí por sus objetos, creen que hay que estudiarlas aparte e independientemente la una de la otra. Ese es un gran error; porque como las ciencias todas no son sino la inteligencia humana, que sigue siendo siempre la misma, sea cual fuere la variedad de los objetos a que se aplica, sin que esta variedad introduzca en su naturaleza más cambios de los que introduce la diversidad de los objetos en la naturaleza del sol que los ilumina, no es necesario circunscribir el espíritu humano dentro de ningún límite". (X, 359¹⁴, s.) (C. T., VI, p. 201-202.) He aquí ahora el pasaje de los *Inédits*: "Hoy por hoy, las ciencias se hallan enmascaradas. Cuando acertemos a quitarles la

máscara que las cubre, se mostrarán en toda su belleza. Podrá apreciarse igualmente entonces el nexo que las liga. Y viendo y notando ese nexo, nadie pensará que sea más difícil retener en la memoria la serie de las ciencias que la serie de los números". (F. de C., I, 4 hacia el final; AT, X, 215¹.) (N. G.)

Las *Regulae* (Reglas XIV y XV) nos invitan a recurrir a la imaginación en ayuda del entendimiento y a representarnos por figuras geométricas las cantidades que tenemos necesidad de considerar. Es lo que ya expresa con extraordinaria claridad y partiendo de un caso particular, que Descartes generaliza, un pasaje de las *Cogitationes* tomado sin duda del *Parnassus*. Descartes, que ignora todavía la experiencia de Galileo en Pisa, conoce un matemático ingenioso¹ que le propone determinar la ley de la caída de los cuerpos, suponiendo que la gravedad sea una fuerza aceleratriz constante, y, para encontrar la ley de que los espacios son proporcionales a los cuadrados de los tiempos, Descartes se vale de una representación geométrica. Después continúa: "Y así, cuando eche los fundamentos de esta ciencia, el movimiento uniforme se representará mediante una línea o una superficie rectangular o un paralelogramo o un paralelepípedo; por crecer, bajo el influjo de una causa, como el triángulo; bajo el de dos; como la pirámide...; bajo el de tres, como otras figuras". (F. de C., I, 18; AT, X, 220^o; cf. Millet, *op. cit.*, 104 s.) (N. G.)

Por fin, el *Studium bonae mentis* parece haber sido, según antes decíamos, como un primer esbozo de las *Regulae* y tal vez del mismo *Discours de la Méthode*. El libro, dividido en artículos (Baillet, I, 109) —se parecía en eso a las *Regulae*—, hablaba de la poca importancia que convenía darle a las ciencias tal como estaban cons-

¹ Este matemático sería Isaac Beeckman y el problema habría sido propuesto en nov. o dic. de 1618; véase el Diario de Beeckman en AT, X, 58-61 (principalmente 60 d.) y 75-78; cf. la advertencia del editor, *ibid.*, 26 s., como asimismo una nota de Paul Tannery, AT, I, 75.

tituidas en ese momento (Baillet, I, 34) e indicaba lo que debía hacerse para adquirir el verdadero saber (véase Baillet, II, 406 y AT, 191-203).

De todo esto resulta que el comienzo de la formación del método en Descartes se remonta a la época de su primera juventud; que él lo elaboró en varias redacciones sucesivas, parciales o de conjunto. Pero todas éstas son noticias históricas, en el sentido más real de la palabra, y no pueden por eso revelarnos el verdadero secreto de la creación del método cartesiano. Sin embargo, quizá podamos entrever ese misterio con ayuda de los *Inédits*, tales como han llegado hasta nosotros, valiéndonos sobre todo de los fragmentos de aquel opúsculo del que no hicimos más que dar el nombre: las *Olympica*. La razón externa que autoriza esta exposición es que las *Olympica* pertenecen, sin réplica posible, a la misma época en que se descubrió el método. El método ha surgido, pues, de la corriente de ideas expuestas en esa obra. En efecto, Descartes habla en forma literal del descubrimiento de su método, situando su invención en una época precisa, más aún, en un día determinado. Es conocido lo que él dice en la 2ª parte del *Discours*: "Yo me encontraba entonces en Alemania, donde el azar de las guerras, que allí aún prosiguen, me había llamado, y al volver de la fiesta de la coronación del Emperador para reunirme con mi ejército, el comienzo del invierno me sorprendió en un barrio, en el que, no encontrando ninguna conversación que me distrajera y no teniendo, por fortuna, inquietudes ni pasiones que me turbasen, permanecía todo el día solo, encerrado en una habitación caldeada por el fuego de una estufa, plácidamente entregado a la meditación" (VI, 11⁴). Las *Olympica* determinan la fecha con la más exacta precisión. Sólo que el texto, o más bien los textos que traen, suscitan una dificultad de detalle que no ha parecido insoluble a los historiadores recientes. He aquí el pasaje de Baillet donde ellos se transcriben: el tratado titulado *Olympica* "tenía en el margen, escrito con tinta más fresca pero siempre

por el mismo autor, una observación que todavía hoy da trabajo a los curiosos. La observación estaba concebida en estos términos: El 11 de noviembre de 1620 empecé a comprender el fundamento del admirable descubrimiento (N. G.), términos cuyo sentido no han podido descifrar ni Clerselier, ni los demás cartesianos. Esta observación se encuentra frente a un pasaje que quizá podría hacernos pensar que este escrito es posterior a los otros que se enumeran en el registro¹ y que fué comenzado sólo en el mes de noviembre de 1619. Este pasaje, escrito en² latín, dice así: El 10 de noviembre de 1619, como estuviera lleno de entusiasmo y hallara los fundamentos de la admirable ciencia, etc." (I, 50 s.; AT, X, 179, cf. 175) (N. G.). De la copia de Leibniz, o por lo menos de la transcripción que de ella nos da Foucher de Careil (I, 8; AT, 216¹), no hay que esperar aclaraciones, porque no hace sino reproducir, sin cuidado, las indicaciones que preceden. Pero como *admirable descubrimiento* es más particular que *fundamentos de la admirable ciencia*, sin duda hay que pensar, con Liard (p. 6 nota) que el admirable descubrimiento del 10 de noviembre de 1620 se refería a un procedimiento particular de la nueva geometría, aquel de que habla Baillet con arreglo a Lipsiorpius². Así, pues, la adición marginal no suprime el texto, no siendo una corrección que lleve de 1619 a 1620 la invención del método. Y aunque hubiera que considerar la adición marginal como una corrección, cosa no muy probable, siempre quedaría en pie el hecho de que Descartes creyó haber inventado su método súbitamente, en un día determinado.

Además, a juzgar por algunos detalles que aparecen

¹ Y sobre todo al *Parnassus*, si es verdad que es de enero de 1619, ver supra.

² "Se cree que por el mismo tiempo Descartes descubrió, por medio de una parábola, el arte de construir de una manera general toda clase de problemas relativos a los sólidos, reducidos a una ecuación de tercer o cuarto grado. Es lo que mucho tiempo después explicó en el libro 3º de su *Geometrie*." (I, 70.)

en las *Olympica* y que fueron reproducidos por Baillet (I, p. 80-86), no puede ponerse en duda que Descartes fué presa de una crisis psicológica con repercusiones fisiológicas características. Después de sus investigaciones y de su descubrimiento "le feu lui prit au cerveau", dice Baillet. Esa noche tuvo tres sueños, y, lo que es bastante característico, los interpretó con optimismo, casi supersticiosamente. Por fin, a raíz del notable suceso de que fué protagonista, Descartes decide su peregrinación a Nuestra Señora de Loreto (*Inédits*, F. de C., I, p. 12, AT, X, 217²⁵ s.; Baillet, I, 85 s., AT, 180-188).

Pero ¿cómo admitir que Descartes haya descubierto su método en forma repentina el 11 de noviembre de 1619, si es cierto que, ya siendo estudiante, tenía algunas ideas sobre él, y si, como lo dice él mismo, paulatinamente fué observando que se servía de reglas determinadas en la marcha de sus invenciones? Para responder a esta pregunta es preciso distinguir en el método varios elementos, y es aquí donde las *Olympica* van a sernos de gran utilidad. En 1619, ya hacía mucho tiempo que Descartes sentía preferencia por la concepción deductiva de la ciencia; desde mucho tiempo atrás estaba convencido de que únicamente los matemáticos saben demostrar y de que, por lo tanto, de ellos había que aprender el arte de la demostración; quizá también sabía, o por lo menos sospechaba, que los objetos físicos podían ser representados y tratados matemáticamente. ¿Qué le faltaba descubrir entonces para entrar en plena posesión de su método? Evidentemente, podía ser el principio de la nueva geometría, la idea de las coordenadas. Pero no era sólo eso. Según se sabe, para Descartes no hay más que un método. Él no habla de los métodos, sino de el método. Si al *Discours de la Méthode* agregó algo de medicina, física y metafísica, es —dice— para mostrar que él se extiende a todo (AT, I, 349²⁵ y 370^{20, 25}). Lo que en 1619 debía descubrir era, entonces, su alcance universal. Debía intuir, por una visión genial, que el

método, del cual las matemáticas no son sino la envoltura, como dicen las *Regulae* (Regla 4^a, X, 374¹²), se aplica no sólo a los objetos matemáticos, sino también a los objetos físicos y aun a los objetos espirituales. En ese momento, Descartes concibe la unidad del saber, idea que quizá dejó atenuar más tarde, y que sin embargo es la única que hace comprender bien lo que hay de más peculiar y característico en su método. Y lo que sugiere y justifica nuestro aserto es el simbolismo de las *Olympica*, simbolismo sobre el que Foucher de Careil y Millet han llamado la atención, pero del que tal vez no se han atrevido a ver todo el alcance. Las *Olympica* dicen: "Así como la imaginación se vale de figuras para concebir los cuerpos, así el intelecto se vale de algunos cuerpos sensibles —por ej., el viento, la luz— para figurar las cosas espirituales; gracias a lo cual, elevándonos en nuestro filosofar sobre el nivel ordinario, nos es dable exaltar la mente a la esfera de lo sublime" (F. de C. I., 10; AT, X, 217¹²) (N. G.). "Las cosas sensibles se prestan para concebir las espirituales. Así el viento simboliza el espíritu; el movimiento, conjuntamente con el tiempo, la vida; la luz, el conocimiento; el calor, el amor; la actividad instantánea, la creación" (*ibid.*, 14; X, 218⁸) (N. G.). Estas no son metáforas poéticas. El simbolismo de las *Olympica* debe ser tomado al pie de la letra. Según Descartes, tanto los objetos espirituales, o sea los pensamientos, como los objetos matemáticos, están constituidos por naturalezas simples, y la manera como ellos se componen puede representarse por símbolos matemáticos. Aunque después de las *Olympica*, nunca volvió Descartes a estar tan imbuído de esta idea, jamás la abandonó, como con toda claridad lo expresa en su carta sobre la invención de una lengua universal¹. En esta carta, fechada en 1629, volvemos a encontrar las mismas ideas de 1619. Lo que Descartes inventó el

¹ A Mersenne, 20 de noviembre de 1629, I, 80²⁰. Sobre la comparación de la serie de los pensamientos con la serie de los

11 de noviembre de 1619 es quizá su geometría, pero junto con ella también pensó, antes que Leibniz, en la posibilidad de una característica universal. Mientras esa idea no se le había revelado, el método no era general, vale; decir, no era un método.

números, cf. el texto de los *Inédits*, citado más arriba: "La cadena de las ciencias", etc. Cf. p. 46.

IV

ORIGENES DOCTRINARIOS DEL MÉTODO CARTESIANO

El *Studium bonae mentis* es el último de los esbozos del método cartesiano. Después de este opúsculo, nos encontramos en presencia de las *Regulae* y del *Discours*.

Las *Regulae* fueron publicadas más de medio siglo después de la muerte de Descartes. Aparecieron sólo en 1701, en las *Opera posthuma* de Amsterdam. Pero no se les había perdido de vista, de modo que su autenticidad está establecida por razones externas¹, descontando, claro está, las razones internas. Los autores de la *Logique* de Port-Royal, en una nota al comienzo del cap. II de la 4ª parte, dicen que la mayor parte de lo que ellos llaman "questions" ha sido sacada de un manuscrito de Descartes que les prestara Clerselier, y comparando la *Logique* con el texto de los *Posthuma*, con toda facilidad

¹ Aparte de las que daremos más adelante, debemos señalar: 1º, que las *Regulae* figuran en el inventario de Estocolmo (cote F): "nueve cuadernos reunidos en un volumen, que contiene una parte de las reglas útiles y claras para la dirección del espíritu en la búsqueda de la verdad". (AT, X, 913); 2º, que el P. Nicolás Poisson, del Oratorio, conocía el manuscrito original, que se refiere a él y que lo ha resumido brevemente en su libro *Commentaires ou remarques sur la Méthode de René Descartes* (Vendôme, 1670, París, 1671), p. 76 (AT, 352, 476). Sobre la historia de las *Regulae*, véase AT, X, 351-357.

se comprueba que el texto a que se alude es el de las *Regulae* y que el manuscrito empleado por Port-Royal no era tan incompleto como la copia impresa. En efecto, Garnier pudo sacar de él algunos agregados para las notas de su 3er. tomo¹. Charpentier, en su *Essai sur la méthode de Descartes* (Apéndice), ha puesto fuera de duda, por numerosos cotejos, que en puntos importantes Malebranche y las *Regulae* son casi idénticos. Baillet, hablando en su nombre y en el de Legrand, dice refiriéndose a las *Regulae*: "Es un manuscrito en latín, inconcluso, que actualmente está en nuestro poder"². Por fin, Foucher de Careil encontró entre los papeles de Leibniz en Hanovre una copia de las *Regulae* que, cuando más tarde Millet la hizo cotejar, fué identificada con el texto dado por los *Posthuma*.³ Después de esto, las dudas que Charpentier ha podido suscitar sobre la autenticidad de la obra, dudas en las que por otra parte él mismo no creía, no son sino un juego. (Véase Millet, *Desc. av. 1637*, p. 155-158.)

La fecha de la obra no puede precisarse con la misma exactitud. Sin embargo, Millet, con quien Bouillier (*H. de la Ph. Cart.*, I^a, p. 65, nota) se declara más o menos de acuerdo, anticipa serias razones para situar la composición de las *Regulae* en una época anterior al *Discours*, y hasta para asignarle una fecha determinada: las postimerías del año 1628 o los comienzos del 29. La obra

¹ Introd. p. IV, y p. 427, n. 1, formula la hipótesis de que esos agregados permiten llenar la laguna señalada por el editor de los *Posthuma* (Garn. 112 (AT, X, 434^b)). Sin embargo, un estudio más atento del texto de la *Logique* ha mostrado que esos desarrollos no pertenecen a Descartes y que son comentarios de Arnauld destinados a interpretar o ilustrar el texto con breves indicaciones (para las pruebas, cf. AT, X, 471 b, c, 472 a). Además hay que hacer notar que ese extracto de las *Regulae* figura recién en la 2^a edición de la *Logique* de Port-Royal, 1664, cf. *ibid.*, 352, 470.

² Él tradujo numerosos pasajes, y sobre todo la regla 4^a, casi íntegra. AT, X, 352 y 476-484.

³ Título: *Regulae de inquirenda veritate*. Sobre la manera como esta copia llegó a manos de Leibniz y sobre todo lo que a ella se refiere, véase AT, X, 354-357, 359 ad I. 1.

no puede ser tan antigua como piensa Baillet, que parece situarla en el año 1623, porque al final de la regla IV, Descartes anuncia su propósito de abandonar, a partir de ese momento, las "matemáticas universales", para pasar a ciencias "más altas" (AT, X, 379^b); y nosotros sabemos que sólo a fines de 1628, Descartes busca los fundamentos de una filosofía, es decir, también de una física mejor que la vulgar, y que, durante los nueve años que siguen al de 1619, se ejercita en practicar su método en cuestiones matemáticas, o en aquellos problemas de física que con más facilidad revisten la forma matemática (*Disc.*, 3^a parte, VI, 29^o-30^o¹⁴). Por otra parte, tampoco se la puede situar después de 1629. No sólo porque la Correspondencia nos va indicando paso a paso la actividad que, a partir de ese momento, Descartes desenvuelve como escritor, y no vemos que haya podido consagrar ningún momento a las *Regulae*; sino porque el estilo, cercano todavía al de los primeros opúsculos, denuncia un resto de juventud: a la regla V se la compara con el *hilo de Teseo que permite penetrar en el Laberinto de la ciencia* (380¹); a los filósofos que hacen caso omiso de la experiencia, con los hombres que creen que *la verdad saldrá de sus cerebros como salió Minerva de la cabeza de Júpiter* (*ibid.*¹⁴). Por fin, y esto es lo más importante, Descartes nos dice (Regla III, 364^a-11) que, habiendo llegado a la madurez, se ha desligado del compromiso que lo ataba a las palabras del maestro y ha sustraído sus manos a los golpes de la férula; después (Reg. IV, loc. cit.), que antes de abandonar las matemáticas universales, para descargar su memoria y en previsión del día en que con el aumento de los años ella se debilite, va a reunir y poner en orden en las *Regulae* lo más notable que ha recogido en sus estudios anteriores¹.

¹ Ver MILLET, *op. cit.*, p. 158-160. Ch. Adam (AT, X, 486-488), supone esta fecha: "alrededor de 1628", y más o menos por las mismas razones. Si no usa la que ofrece la regla II, en cambio da algunas otras: 1^o en la Regla XIV (442^b-11) "D. no teme decir

Indiscutiblemente auténticas, escritas por Descartes al entrar en la madurez, las *Regulae* constituyen una fuente tan segura como abundante para el estudio del método cartesiano. Sin embargo conviene subordinarlas al *Discours*, tomando a éste como base y a aquéllas como simple complemento. Las razones son las siguientes: Las *Regulae* parecen no haber estado nunca completas. En el texto se notan lagunas, y, en la copia impresa, falta toda la última parte. El plan era demasiado vasto. Comprendía tres partes, y cada una de esas partes contenía 12 reglas. La primera trataba de las proposiciones simples; la segunda de los problemas de fácil comprensión, problemas abstractos y generalmente matemáticos; y la tercera, de los problemas difíciles de comprender, problemas compuestos y concretos (Regla XII, último párr.). No tenemos más que 21 reglas y las tres últimas no están desarrolladas. No sería raro que Descartes hubiera pensado en los defectos de su obra anterior cuando escribía, en la 2ª parte del *Discours*: "Y como la multitud de las leyes proporciona a menudo excusas a los

que esta parte de su método no ha sido inventada en vista de los problemas matemáticos y que antes bien, es al contrario: uno debe ejercitarse en esos problemas casi únicamente para cultivar el método, declaración que, observa Ch. Adam, está en concordancia con las observaciones de la 3ª parte del *Discours*"; 2º, ciertos pasajes de las *Reg.* (XIII, 331⁰⁻¹⁵; XV, 453⁷⁻¹³) recuerdan algunos textos parecidos que Beeckman consignó en su Diario con fecha 1628-1629 (*ibid.*, 337, 333 sq.); 3º, un pasaje (VIII, 393^{23-395¹⁶}), relativo a la cuestión de la línea llamada en dióptrica "anaclástica", parece indicar que la solución, ya descubierta, no ha sido aún publicada, lo que permite situar este texto en una época anterior, por una parte, a la *Dioptrique* (1637) y posterior, por otra, a los trabajos de óptica continuados en París, con Mydorge, desde 1625 hasta 1628; 4º, en una carta dirigida a un amigo (V, 558²⁴⁻²⁶), Descartes cuenta que antes de establecerse definitivamente en Holanda, (1629), pasó todo un invierno en Francia, en el campo. Tal vez escribió las *Reg.* en ese retiro solitario; porque además, la composición de un trabajo semejante no puede situarse sin dificultad ni en el período de los viajes y estada en el extranjero, entre 1619 y 1625, ni el período de su estada en París, de 1625 a 1628, período poco propicio para dedicarse a un trabajo continuo.

vicios, de tal suerte que un estado está mucho mejor gobernado cuando, no contando sino con muy pocas, éstas son estrictamente observadas, de la misma manera, en lugar de esa infinidad de preceptos que componen la lógica, yo creí que tendría bastante con los cuatro siguientes, con tal de que tomara la firme y constante resolución de no dejar de observarlos ni una sola vez" (VI, 18^s). De todos modos, lo cierto es que si las *Regulae*, por otra parte una obra tan rica en contenido, fueran el único texto relativo al método, el lector no sabría a qué atenerse respecto del valor comparativo y la clasificación de tan vasto material. El *Discours*, denso y oscuro, ofrece en cambio un orden netamente marcado y fácil de seguir. La segunda obra es el texto del método cartesiano, la primera, el comentario. Juntas, constituyen la obra que hemos de estudiar, y, ya en presencia de ella, parecería que hemos terminado con todas las cuestiones previas.

La verdad es que ya hemos agotado el problema de la historia externa del método. Pero hay una cuestión de historia interna que no podemos eludir. ¿Cuáles son los orígenes del método cartesiano? ¿Cuáles son sus orígenes doctrinales? Ya no tenemos que investigar a través de cuántos y cuáles ensayos Descartes se ha encaminado a la perfección de su obra; pero debemos indagar, como lo han hecho todos los historiadores y como Descartes mismo invita a hacerlo, qué ideas anteriores a él le inspiraron su concepción del método.

En un texto único, pero perfectamente preciso, Descartes nos habla de las fuentes de su método: "Yo había estudiado un poco, siendo más joven, entre las partes de la filosofía, la lógica, y entre las que componen las matemáticas, el análisis de los géometras y el álgebra, tres artes o ciencias que, al parecer, iban a contribuir en algo a mi propósito. Pero cuando las examiné, me di cuenta de que con respecto a la lógica, sus silogismos y la mayor parte de sus otras reglas más bien sirven para explicar a los demás las cosas ya sabidas, o aún más,

como el Arte de Lulio, para hablar sin juicio de aquellas que se ignoran que para aprenderías. Y aunque efectivamente contiene muchos preceptos muy verdaderos y buenos, sin embargo, hay tantos otros, perjudiciales o superfluos, entremezclados con ellos, que es casi tan difícil separarlos como sacar una estatua de Diana o de Minerva de un bloque de mármol aún sin desbatar. Después, en cuanto al análisis de los antiguos y al álgebra de los modernos, aparte de que no se extienden más que a materias muy abstractas que, al parecer, no tienen ninguna aplicación, la primera está siempre tan sujeta a la consideración de las figuras, que no puede ejercitar el entendimiento sin fatigar mucho la imaginación, y los que se dedican a la segunda se han atenido en forma tan estricta a la observación de ciertas reglas y al uso de ciertas cifras, que de lo que debía ser una ciencia que cultiva el espíritu hicieron un arte confuso que lo entorpece" (VI, 17¹¹).

En seguida tendremos que investigar si, en lo tocante a la lógica, Descartes depende o no de los antiguos. El punto es muy discutido. Pero en cambio nadie niega que se haya inspirado en el análisis y el álgebra. Para ver ahora en qué podían ayudarlos esos dos procedimientos, volvamos a nuestro texto para analizarlo detenidamente. En primer lugar, que Descartes se haya o no inspirado en la lógica, lo cierto es que hay en ella dos puntos, según él, criticables, y para los cuales a no dudarlo ha debido recurrir al análisis y al álgebra. Los silogismos y demás preceptos de la lógica permiten hablar sin razonar de las cosas que se ignoran. ¿Cuáles son estos "demás preceptos"? Sin duda es algo que está en íntima relación con el silogismo, vale decir, es la jerarquía de los conceptos, o sea, el árbol de Porfirio. Esto es lo que indica la *Inquisitio veritatis*¹ (AT, X,

¹ Es un diálogo en francés, que Descartes había empezado a escribir pero que no llegó a terminar. Por mucho tiempo no fue conocido más que por la traducción latina que dió el editor francés de los *Posthuma* en el año 1701 (trad. franc. en Cousin XI, 331 ss.:

515 s., Cousin, XI, 355 s.). La lógica, y sobre todo la clasificación y la teoría de los opuestos en extensión, enseñan a hablar sin razonar y hasta a discurrir acerca de lo que se ignora, porque valiéndose de su ayuda es posible deducir consecuencias sin necesidad de relacionar las nociones, puesto que ni siquiera hay que formarlas; tal es por ejemplo el caso en que se aplica a algunos lo que es verdadero de todos, sin más razón que la inclusión del menos extenso en el más extenso. Por otra parte, este reproche alcanza también al silogismo fundado en el *dictum*: "Quizá muchas personas se extrañen, dice la regla X, de que tratando aquí de los medios que nos han de hacer más capaces de deducir unas verdades de otras, no hablemos de los preceptos de los dialécticos, que creen dirigir la razón humana prescribiéndole ciertas fórmulas de razonamiento tan concluyentes, que la razón que a ellas se confía, aunque no esté continuamente atenta a la deducción, por la sola virtud de la forma, puede llegar a una conclusión cierta. Observemos en efecto que, con frecuencia, la verdad escapa a esas redes mientras que los que las siguen quedan presos en ellas, cosa que no sucede tan a menudo a los que hacen caso omiso de ellas; y nuestra experiencia nos ha demostrado que los sofismas más sutiles no engañan sino a los sofis-

texto latino en Garnier III, 141). Sin embargo, en el inventario de Estocolmo (X, 11⁸) figura el manuscrito del texto original y Baillet llegó a tenerlo en su poder (*Vie de Desc.*, II, 406); además Leibniz tuvo una copia de ese manuscrito (X, 354, 355), que hasta ahora no ha sido posible encontrar. Pero en 1906 en cambio, se descubrió en Hanovre otra copia, que Tschirnhaus había tomado en París en 1676 en casa de Clerelier y que ese mismo año envió a Leibniz. Si decir verdad, esta copia no corresponde, cuando mucho, más que a la primera mitad de la traducción latina. El título exacto y completo es el siguiente: LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ PAR LA RAISON NATURELLE qui, toute pure et sans emprunter le secours de la Religion ni de la Philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme touchant toutes les choses qui peuvent entrer sa pensée, et pénètre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences. Adam supone que este esbozo ha de haber sido escrito en 1671. Sobre todo esto véase AT, X, 491-494 y 528-531.

tas, casi nunca a los que únicamente emplean su razón. Precisamente por eso, temiendo que nuestra razón nos abandone cuando estemos empeñados en la búsqueda de la verdad, rechazamos todas esas fórmulas como contrarias a nuestro fin y solamente recogemos aquellos recursos que mantengan despierto nuestro pensamiento, según mostramos a continuación" (X, 405²¹ s. [§ 64 s.]) (C. T. XI, p. 255-256). Pero no es este psitacismo el principal defecto que, según Descartes, puede imputársele a la lógica. La falla capital consiste indudablemente en que no permite inventar. Descartes ha insistido repetidas veces sobre este punto¹. Si los defectos de la lógica son los que hemos señalado, lo que Descartes va a pedir al álgebra y al análisis son pues precisamente los méritos opuestos: hacer pensar y servir para inventar. En seguida veremos cómo los procedimientos de estas dos ciencias responden a lo que Descartes esperaba de ellas.

Pero empecemos por ver lo que les critica, porque tampoco ellas están, según él, exentas de defectos. Volvamos a nuestro texto (VI, 17²⁷). El defecto común a estos dos procedimientos es la falta de generalidad. Esto es lo que la Regla IV expresa en forma tan enérgica: "En efecto, yo no daría mayor importancia a esas reglas si no sirvieran más que para resolver ciertos problemas con que calculistas y geómetras distraen sus ocios. En ese caso, yo no haría sino ocuparme de bagatelas con más sutileza quizá que los demás. Y aunque en este

¹ Véase sobre todo la continuación inmediata del pasaje anterior, última parte de la Regla X: "Para convencerse absolutamente de que el arte silogístico no es de ninguna utilidad en el conocimiento de la verdad, hay que observar que los dialécticos no pueden formar ningún silogismo concluyente sin tener antes la materia, es decir, sin conocer por anticipado la verdad que ese silogismo expone. De aquí se deduce que esta forma no ofrece nada nuevo, que, por consiguiente, la dialéctica vulgar es completamente inútil al que quiere descubrir la verdad y que solamente puede servir para exponer a los demás con mayor facilidad las verdades ya conocidas y que, por lo tanto, hay que transferirla de la Filosofía a la Retórica". (40614). Cf. Reg. XIV, 439²⁴ (§ 111): "Pero como... para descubrir". (Cit. p. 100, n. 1).

tratado hable a menudo de figuras y números, pues no hay otra ciencia a la que puedan pedírsele ejemplos más evidentes y más ciertos, el que siga atentamente mi pensamiento advertirá que ni remotamente me ocupo yo de las matemáticas comunes, sino que expongo otro método del cual aquéllas son más bien la envoltura que las partes. En efecto, dicho método debe contener los gérmenes de la razón humana y debe ayudar a extraer de todo objeto las verdades que él encierra. Y hablando francamente, estoy convencido de que es superior a cualquier otro medio humano de conocimiento porque es el origen y la fuente de todas las verdades" (373²⁰ s. [§ 20]) (C. T. XI, p. 218-219). La estricta sujeción a la consideración de las figuras dificulta extraordinariamente el manejo del análisis geométrico, y precisamente en eso estriba su peculiar defecto. El defecto particular del álgebra consiste asimismo en pareja dificultad. Ya sabemos en qué forma Descartes subsanó esos tres inconvenientes. En lugar de hacer que el método abarcara sólo la geometría y la aritmética, lo hizo extensivo a las matemáticas universales, que abrazan todas las relaciones de cantidad y, tal vez por eso, todas las relaciones posibles: "No es que yo me propusiera aprender todas las ciencias particulares comúnmente llamadas matemáticas; y viendo que, aunque sus objetos son diferentes, no por eso dejan de convenir en que no consideran en dichos objetos más que las diversas relaciones que en ellos se encuentran, yo pensé que era mejor examinar esas proporciones sólo en general, suponiéndolas únicamente en aquellos objetos que pudieran facilitarme su conocimiento; y consideré asimismo que convenía no someterlas demasiado a ellos, a fin de que después se las pudiera aplicar tanto mejor a los demás objetos que fueran susceptibles de recibirlas" (*Méth.*, 2^a parte; VI, 19²⁰ s.)¹. Además, Descartes simplificó el análisis, separán-

¹ Cf. Reg. IV: "Como esos pensamientos me separaban del estudio especial de la aritmética y de la geometría y me llevaban a la búsqueda de una ciencia matemática general, me pregunté en

dolo gradualmente de la consideración de las figuras, reemplazando éstas por líneas y finalmente por cifras; en suma, empleando el álgebra para expresar tanto las relaciones geométricas como las demás relaciones de cantidad. Y por fin, simplifiqué y facilité el manejo del álgebra misma, introduciendo en ella el uso de signos claros y cómodos, entre otros, el sistema de notación por exponentes¹. Esta doble reforma está indicada en el *Discours*: "Después, habiendo observado que, para conocerlas, a veces tendría necesidad de considerarlas por separado, y, a veces, solamente retenerlas, o abarcarlas en conjunto, pensé que para considerarlas mejor en particular debía representármelas por líneas, porque no encontraba nada más simple, ni nada que pudiera representar más distintamente a mi imaginación y a mis sentidos, pero que para retenerlas o considerar varias al mismo tiempo, tenía que explicarlas por algunas cifras, las más cortas posibles; y comprendí que por este medio, yo tomaba lo mejor del análisis geométrico y del álgebra y corregía los defectos de la una por la otra" (VI, 20¹⁰).

Como los defectos del análisis y el álgebra se podían subsanar, Descartes pudo aprovechar lo esencial de estos dos procedimientos. ¿Cuáles es ahora su parte esencial?

primer término que se entendía en sentido estricto por la palabra Matemáticas y por qué se creía que sólo la Aritmética y la Geometría y no la Astronomía, la Música, la Óptica, la Mecánica y tantas otras ciencias formaban parte de ella... Ahora bien; reflexionando atentamente en esas cosas, descubrí que todas las ciencias que tienen por objeto la investigación del orden y la medida se relacionan con las Matemáticas, sin que para esto importe que esa medida se busque en los números, en las figuras, en los astros, en los sonidos, o en cualquier otro objeto, y que, por lo tanto, debe haber una ciencia general que explique todo lo relativo al orden y la medida, tomados independientemente de toda aplicación a una materia especial, y que, por fin, a esta ciencia se la designa con un nombre propio, desde hace ya mucho tiempo consagrado por el uso, con el nombre de Matemáticas universales, así llamada porque ella constituye aquello por lo cual se dice que las otras ciencias forman parte suya". (X, 377^o s. [§ 21]).

¹ Véase BORDAS-DEMOULIN, *Le Cartésianisme*, 2^a edición, p. 368-379: citas de Chasles y de Biot.

Ante todo, es la misma en uno y otro. Todo el mundo está de acuerdo en que el álgebra, si se prescinde de su aspecto simbólico, es un análisis. Esto es lo que Descartes mismo expresa en un pasaje muy conocido de su *Geometría*: "... cuando se quiere resolver algún problema, debe considerárselo como ya resuelto y designarse todas las líneas que parezcan necesarias para construirlo, tanto las desconocidas como las que no lo son. Después, sin hacer ningún distinguo entre ellas, debe recorrerse la dificultad según el orden que con más naturalidad muestre cómo dependen recíprocamente unas de otras, hasta que se haya encontrado el medio de expresar una misma cantidad de dos maneras; entonces se habrá obtenido lo que se llama una ecuación, porque los términos de una de esas dos maneras son iguales a los de la otra. Y deben encontrarse tantas ecuaciones como líneas desconocidas se han supuesto. Y de lo contrario, si no se encuentran tantas, y sin embargo no se ha omitido nada de lo que el problema exigía, eso es prueba de que no está enteramente determinado; y entonces pueden tomarse a voluntad líneas conocidas para todas las desconocidas a las cuales no haya correspondido ninguna ecuación. Después de esto, si todavía quedan varias, hay que irse por orden de cada una de las ecuaciones que también quedan, ya sea considerándola sola, ya sea comparándola con las demás, a fin de explicar cada una de las líneas desconocidas, y hacer así, al despejarlas, que no quede más que una, igual a cualquier otra que sea conocida. Y de este modo pueden reducirse siempre las cantidades desconocidas a una sola..." (lib. I; 210^o s. — Cf. Rodier, *De vi propria syllog.*, 68, 69; *Les fonctions du syllog.*, en *Ann. phil.* XIX, 1908, p. 541).

Ha llegado pues el momento de preguntarnos en qué consiste el análisis de los antiguos. No se trata aquí de lo que ellos llamaban τόπος ἀναλυόμενος; este τόπος, este lugar de la geometría (véase Gow, *History of greek Mathem.*, p. 211, n. 1) no era un método, sino una

parte de la ciencia. Parece que ella enseñaba a resolver los problemas reduciéndolos parcialmente a otros más simples y generales; ella consideraba un determinado punto, por ejemplo, como uno de los puntos comprendidos en lugar geométrico; así, el punto situado a igual distancia de otros tres, se encuentra, por eso mismo, a igual distancia de otros dos, y, por consiguiente, sobre la perpendicular trazada por el centro de la recta que los une; de modo que para hallar el punto buscado, hay que empezar por determinar el lugar geométrico de que forma parte. Nosotros no tenemos que ocuparnos del análisis en este sentido, pues aun cuando el análisis, en cuanto procedimiento metódico, haya predominado en él, el τόπος ἀναλυόμενος no es sin embargo un procedimiento y Pappus nos dice¹ que en él se emplea tanto el análisis como la síntesis. Del análisis como procedimiento metódico usado por los géometras antiguos tenemos dos definiciones, por lo demás esencialmente idénticas: una, en el apéndice del libro XIII de los *Eléments* de Euclides, otra, en el libro VII de Pappus². Según Euclides, el análisis considera resuelto el problema que se investiga y parte de él para ir, por vía de inferencia, a algo ya establecido. Pappus agrega que el término del análisis señala el punto de partida de la síntesis, que recorre el mismo camino, pero en sentido inverso.

Tal era el análisis de los antiguos. Como vemos, nunca se separaba de la síntesis. Es que, como Pappus no lo dice, pero como con toda seguridad lo pensó, y como también observa Leibniz³, el análisis geométrico, por sí mismo, no prueba nada, vista la posibilidad de deducir lo verdadero de lo falso. Para obtener una prueba

¹ *Collect. math.*, libro VII, inmediatamente antes del pasaje a que en seguida remitimos.

² Para Euclides, ed. Heiberg, IV, p. 364 y para Pappus, ed. Hultsch, II, p. 634. Ver RODIER, *op. cit.*, p. 55, n. 2 y p. 56, n. 1 (*Ann. philos.*, XIX, 42, 2: 43, 1). Para la traducción, véase CHARPENTIER, *Ess. sur la Méth. de Desc.*, p. 81 s.

³ *Nov. Essais*, IV, 17, § 5; cf. DUIHAMEL, *Méth. dans les sc. de rais.*, I, p. 66-68.

ba rigurosa, hay que conducir la síntesis sobre los pasos del análisis, invirtiendo el orden de las proposiciones. Pero es preciso observar que, si se emplea el álgebra como la empleó Descartes y después de él los cartesianos, dado que todas las proposiciones son recíprocas, o mejor dicho, todas las igualdades reversibles, la síntesis ya está sobreentendida. Hoy, dice P. Tannery refiriéndose a esto (*La Géom. grecque*, p. 113), ya no hacemos síntesis. Por eso el análisis podía parecerle a Descartes un método completo y por sí suficiente.

En cuanto a la principal utilidad que Descartes esperaba del análisis, la de permitirle la invención, claro que era capaz de proporcionársela. Por definición casi, el análisis es un método de invención. Eso es lo que expresaba una feliz fórmula de Geminus (Ammonius, en Waitz *Organon*, I, p. 44, l. 5) ἀνάλυσις ἐστὶν ἀποδείξεως εὐρεσις. Por lo mismo que parte de la proposición que se ha de establecer, el análisis es un método de invención, o por lo menos, un método para inventar la prueba. Lo único que debe hacerse es relacionar dicha proposición con las proposiciones lógicamente anteriores de las cuales depende. Si, en cambio, como tendría que hacerlo la síntesis que estuviera librada a sí misma, hubiera que partir de una proposición ya establecida, sin saber qué camino tomar para llegar a la proposición que se quiere probar, no se sabría qué consecuencias elegir en cada paso de la progresión sintética y, según las palabras a menudo citadas de Leibniz (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 7) "ce sérail la mer à boire". Si la síntesis avanza firmemente —no obstante pretendérsela librada a sí misma—, es porque en realidad el orden todo de sus proposiciones está ya secretamente dispuesto; a decir verdad, allí no habrá invención. Y con seguridad a eso alude Descartes cuando le critica al silogismo, es decir, al silogismo de síntesis, el no poder constituirse a menos de estar ya en posesión de la verdad que quiere demostrar y de las premisas que la demuestran¹. Además

¹ Ya antes hemos visto esta crítica (Reg. X, última patte;

Descartes comparó detalladamente el análisis y la síntesis e hizo resaltar el valor que, como a método de invención, le corresponde exclusivamente al primero (*Rép. aux 2^{es} Obj.* hacia el final, *Cous.* I, 447; VII, 155²¹ s.). Pero debe reconocerse que no señaló la dificultad que detiene la síntesis con la misma claridad de Leibniz.

Ya hemos puesto en claro la cuestión relativa a los elementos que Descartes tomó del análisis geométrico y algebraico y hemos averiguado también por qué motivos se volvió hacia ellos. Ahora bien; ¿es verdad que no tomó nada a la lógica? Charpentier (p. 63) y Liard (p. 7) afirman que no; la declaración tan expresa del *Discours* no tendría, según ellos, ningún valor. Es muy grave recusar así un texto formal, y antes de decidirse a hacerlo, es preciso ver si alguna razón lo impone. Cuando Descartes les critica a los lógicos el dar por sentadas la conclusión y las premisas antes de construir su silogismo, lo que sobre todo les critica es no saber preparar el razonamiento; para decirlo en términos matemáticos, los encuentra incapaces de plantear un problema en forma de ecuación. Quizá Descartes cometió el error de olvidar que Aristóteles había hablado de la búsqueda del término medio y que había visto en ella el ejercicio por excelencia de la *ἀξιόνοια*. Pero eso no interesa. Queda el acto mismo de razonar, es decir, tanto para Descartes como para Aristóteles, el acto de deducir. Ahora bien;

cf. p. 62, n. 1). Volvemos a encontrarla al comienzo de la Regla XIII: mientras los lógicos suponen la respuesta, dice Descartes, yo no supongo más que los datos y un problema. "Sólo en esto imitamos a los Dialécticos: así como para enseñar las formas de los silogismos, ellos suponen conocidos sus términos o materia, de la misma manera nosotros exigimos previamente que el problema sea perfectamente comprendido. Pero no distinguimos, como ellos, dos extremos y un medio, sino que consideramos el problema entero así: 1º, en todo problema debe haber algo desconocido, pues de lo contrario no habría problema; 2º, ese algo debe estar designado de alguna manera, pues de otro modo no habría razón para investigar (investigar en lugar de inventar, *Corr. de M. J. Lachelier*), ese algo y no otra cosa; 3º, ese algo no puede estar designado sino por algo conocido." (X, 430¹¹) (C. T. XI, p. 284-285).

todo lo que Descartes objeta aquí a la lógica es la inutilidad de sus reglas¹. Pero él no dice que esas reglas sean falsas, y tampoco creemos que haya concebido la deducción en forma muy diferente a Aristóteles. Para sostener esta última opinión, sería necesario que, según la lógica de su sistema, Descartes hubiera debido declarar, más aún, que hubiera declarado en forma expresa que la deducción matemática y el silogismo no tienen nada de común. Ya volveremos a encontrarnos con este problema. Digamos mientras tanto que su doctrina no exigía quizá la declaración a que aludimos y que Descartes parece no haberla expresado nunca. Si es así, tuvo razón al decir que conservaba algo de la lógica. Agreguemos que respetó la idea aristotélica de la unidad de la ciencia construida según un método único, esto es, para decirlo en forma más precisa, la idea de una ciencia uniformemente sintética en el sentido de los geómetras, o, como decía Aristóteles, de una ciencia demostrativa. Esta idea está presente en todo Descartes. Se manifiesta en forma particularmente irrecusable en la 3ª regla del *Discours*, que es la regla de la síntesis y forma parte integrante del método.

Pero quizá pudiera argumentarse que Descartes pudo extraer directamente de las matemáticas las reglas o la regla de la deducción y además su ideal de ciencia sintética. Puede ser. Pero ese trabajo ya había sido hecho por Aristóteles. En efecto, cuando Aristóteles escribe sus *Analytiques*, la geometría griega está constituida y Euclides va a componer sus *Eléments*. Los ejemplos de demostraciones los toma Aristóteles de la geometría. Cuando quiere mostrar que los silogismos de la primera figura son los más científicos, dice que estos silogismos

¹ Cf. Reg. II: "Nótese además que la deducción (por oposición a la experiencia) u operación por la cual se infiere una cosa de otra, puede no hacerse, si no se ve, pero nunca se hace mal, ni aún por el espíritu menos acostumbrado a razonar. Y no me parece que a esta operación la ayuden mucho los vínculos con que los dialécticos traban la razón humana creyendo conducirla..." (X, 365² [§ 5]). (C. XI, p. 207-208).

afectan la misma forma de las demostraciones matemáticas (*Desc. Anal.*, I, 14 com.). El lenguaje de la silogística está calcado, como lo señala Trendelenburg (*El. log. Aristotel.*, 8ª ed., §§ 22 y 24), sobre el de la teoría de las proporciones, según lo prueban estas palabras: λόγος, ὄρος, ἄκρον, μέσον, διάστημα (en el sentido de proposición). Hasta la palabra ἀπόδειξις está tomada de las matemáticas. Con toda seguridad Descartes debió sentir que la tarea ya estaba realizada, que la teoría de la deducción y la demostración ya habían sido elaboradas a partir del pensamiento matemático, y así se explicaría por qué él recibe la lógica fríamente pero con todo respeto. Sólo que así como superó el análisis y el álgebra, no obstante haberse inspirado en ellas, de la misma manera superó la lógica. Aristóteles ya había dado una generalización del método matemático. Descartes entiende esta generalización de manera mucho más profunda, si es cierto, como creemos, que se elevó a la idea de una característica universal.

V

PROCEDIMIENTOS DEL MÉTODO
CARTESIANO

Respecto del método cartesiano, hemos tratado de ver cuál fué el proceso de su formación y qué antecedentes lo inspiraron. Quisiéramos investigar ahora cuál es su esencia, o, en otros términos, cuáles son los procedimientos que lo constituyen.

Descartes no ha dejado, en ninguna de sus obras, una exposición completa de su método; mal pudo entonces haber publicado alguna. Sabemos por Baillet que sus contemporáneos estaban desorientados respecto de cuál era la verdadera fuente del pensamiento cartesiano para este punto. Algunos, y sobre todo el P. Rapin, creyendo, no sin alguna razón, que el *Discours* era insuficiente, se inclinaban a creer que el método estaba consignado en los escritos inéditos¹. Rapin y los que pensaban como

¹ Véase BAILLET, I, 282: "Conocemos otros autores que han hablado de la Lógica de M. Descartes como de una obra aún no publicada. El P. Rapin, que se cuenta entre ellos, había oído decir que M. Descartes había comenzado una Lógica que aún no había terminado, y que algunos de sus fragmentos, reunidos bajo el título de *De l'Erudition* (sobre este escrito, cf. cartas de y a Elisabeth, 5 de dic. 1647, 31 de enero 1648, V, 97^{va} y 111^o s. y Baillet II, 337) habían quedado en poder de uno de sus discípulos. Este discípulo no puede ser sino Clerselier". "Pero —continúa Baillet— todo lo que Clerselier tenía sobre esa materia eran las *Règles pour la direction de l'esprit*, porción considerable de su método."

él no se equivocaban. Pero había otros pensadores que, aun cuando hubieran conocido las *Regulae*, hubieran sentido creyendo que esos textos no bastaban: tales, Gassendi y Lipstorijs. Gassendi creía que el verdadero método de Descartes estaba representado por las *Méditations*¹. Esta opinión no es del todo errónea, puesto que el método de Descartes pretende ser universal, y, sin embargo, en ninguna parte, salvo quizá en los escritos de juventud y en la carta sobre la invención de una lengua universal (I, 76 ss.), Descartes ha explicado cómo sería su método una vez aplicado al mundo del pensamiento, es decir, a la *res cogitans*. La tesis de Lipstorijs es aún más aceptable². En efecto, él pensaba que la lógica de Descartes estaba representada por su *Géométrie*, y, como ya veremos, esta obra corresponde a una parte inconclusa de las *Regulae*. Así, pues, los contemporáneos de Descartes tenía alguna razón al no saber qué pensar; y aun hoy, nosotros mismos, ya en posesión de toda la obra escrita de Descartes, para recomponer el método en su integridad, nos vemos obligados, no sólo a comparar trozos de origen diverso,

¹ BAILLET, *ibid.*: "Otros creyeron que la verdadera Lógica de M. Descartes era en rigor el tratado que él publicó tres años después (después del *Discours*) con el título de *Méditations métaphysiques*, porque es sobre todo ahí donde, después de haber propuesto la proscripción de todo prejuicio y el rechazo de todo conocimiento adquirido por la educación, la costumbre y la autoridad, establece el Pensamiento como el principio sumo sobre el cual intenta construir toda su Filosofía. Gassendi, que es uno de los principales partidarios de esta opinión, se tomó el trabajo de reducir esta obra a sus principales puntos y de componer con ellos un resumen que tituló *Logica Cartesii*."

² BAILLET, I, 281: "Algunos han pretendido (*al margen* Lips-
torp, part. I, specimin. Philos. Cartes. p. 8) que la verdadera Lógica de M. Descartes era su *Géométrie*, porque la han considerado como la llave de todas las artes liberales y de todas las ciencias. Apoyados por esta idea, han supuesto que ella sola, sin la ayuda de ninguna otra regla, ni conocimiento previo alguno, puede servirnos no sólo para juzgar acertadamente en todo asunto filosófico, sino también para probar de manera justa y cierta las teorías de los demás."

sino a suplir con la imaginación las lagunas que subsisten. Es evidente que el primer texto que debe consultarse es el *Discours*. Pero Descartes no deja de señalarnos sus insuficiencias, insuficiencias que, según él, subsisten, aunque se lo complete con ejemplos tomados de los *Essais*: "Primeramente os diré que mi propósito no ha sido el de enseñar todo mi método en el *Discours* en que lo propongo, sino sólo decir de él lo suficiente como para mostrar que las nuevas opiniones que se veían en la *Dioptrique* y en los *Météores* no habían sido concebidas a la ligera y que tal vez merecían ser examinadas. Tampoco pude mostrar el uso de este método en ninguno de los tres tratados que he publicado, porque dicho método prescribe un orden para buscar las cosas bastante diferente del que creí debe usar para explicarlas. Sin embargo, mi descripción del arco iris quizá pueda ilustrarlo en algo... Y he reunido esos tres tratados con el *Discours* que los precede, porque me he convencido de que bastarán para hacer juzgar a los que los examinen cuidadosamente y comparen con lo que hasta ahora se ha escrito sobre esos mismos temas, que empleo un método algo diferente del común, que acaso no sea de los más malos" (*au P. Vatiér, del 22 de feb. de 1638, I, 559*¹⁰ s.). De manera que el *Discours* es insuficiente. En cuanto a las *Regulae*, como lo decíamos incidentalmente hace un momento, están inconclusas. Aunque nos enseñan mucho, sobre todo porque nos permiten comprender el *Discours*, nos dejan en la duda y, a veces, en la ignorancia completa sobre muchos puntos. Sin embargo, creemos que es posible formarse una idea bastante precisa del método cartesiano, consultando la 6ª y la 2ª parte del *Discours*, comparando además toda su segunda parte con las *Regulae*, tratando de concebir bien el plan restituido de esta última, y, por fin, consultando algunos de los últimos artículos de los *Principes* y algunos pasajes de la Correspondencia.

— En seguida volveremos sobre esta idea. Pero antes se impone lo siguiente: 1º debemos indicar que entre las re-

glas del *Discours* y también en las *Regulae* hay un punto que no forma parte del método cartesiano con igual título que los demás; 2º debemos resumir las ideas de Descartes sobre la facultad de conocer y sobre el objeto del conocimiento.

La primera regla del *Discours* y las Reglas I, II y III de las *Regulae* no pertenecen al mismo orden de ideas que las reglas siguientes de ambos tratados. Las primeras prescriben que debemos atenernos a los conocimientos evidentes (ver los textos). Es manifiesto que estas reglas, como por otra parte lo proclama la primera de las *Regulae*, señalan el fin del conocimiento pero no indican los medios de obtenerlo. Ellas no constituyen, pues, procedimientos que hayan de emplearse en la investigación científica, como es el caso de las que el autor trata a continuación. Además, las nociones de verdad, de certeza y hasta la noción del criterio de la certeza, que constituyen el contenido de las reglas que nos ocupan, están por lo menos relacionadas con las nociones más estricta e innegablemente metafísicas. Si pertenecen, pues, al método, es sólo en tanto éste roza terreno metafísico, y, por consiguiente, no debemos estudiar o comenzar a estudiar la regla de la evidencia y lo que con ella se relaciona hasta tanto no examinemos las relaciones del método con la metafísica.

Tampoco es un punto que pertenezca estrictamente al método el de saber por qué facultad se conoce y en qué consiste el objeto del conocimiento. Pero puede y debe preguntarse si el método se identifica, en algunas de sus partes, con la teoría del conocimiento. Más tarde habremos de volver sobre la doctrina de Descartes relativa a la facultad de conocer y al objeto conocido. Pero ahora no podemos dejar de dar algunas breves indicaciones al respecto, y esto, por una razón de imperiosa claridad. En efecto, ¿cómo hablar inteligiblemente de los procedimientos que han de procurarnos el saber, si no sabemos nada ni de la facultad que estos procedimientos han de guiar, ni de los objetos que nos han de per-

mitir alcanzar? He aquí, pues, las indicaciones sumarias indispensables: La facultad de conocer es pura y simplemente el entendimiento; las otras facultades no hacen sino ayudarlo, y, hablando con propiedad, no conocen: "En nosotros hay sólo cuatro facultades que puedan servirnos para conocer las cosas, a saber: la inteligencia, la imaginación, los sentidos y la memoria. De éstas, solamente la inteligencia es capaz de concebir la verdad. Sin embargo debe ayudarse de la imaginación, de los sentidos y de la memoria, para no omitir ninguno de los medios que están a nuestro alcance" (R. XII [§71] X, 411^s (C. T. XI, p. 261); cf. *Reg.* VIII [§ 52] 398^{so, 2o}). El acto esencial del conocimiento es la visión intelectual, la intuición¹. ¿Cuál es ahora el objeto del conocimiento? Este objeto consiste en unos pocos datos elementales, que son captados por intuición, y en los agregados que ellos constituyen. Estos elementos son los que Descartes llama naturalezas simples². Las cosas, en cuanto son cognoscibles, están formadas por ellas: "En tercer lugar se deduce que toda la ciencia humana no consiste sino en ver en forma bien distinta de qué modo concurren estas naturalezas simples en la composición de las demás cosas" (R. XII [§93] 427^s). Agreguemos, cosa que, por otra parte, es una consecuencia inmediata de esta teoría sobre la constitución de los objetos cognoscibles, que el conocimiento se mueve dentro de una materia homogénea. Los compuestos no difieren de los componentes y entre sí más que por una cierta disposición de sus elementos. El compuesto no es, con relación a los componentes, algo tan nuevo como lo es la forma aristotélica con respecto a la materia. Si Descartes hubiera elaborado su proyecto de característica universal, habría reducido la *res cogitans* misma a un pequeño número de determinaciones elementales que, siempre las mismas, habrían constituido, por su agrupación, la totalidad de los pensamientos. Por lo

¹ Véase R. III (§ 12) 368¹³: "Por intuición... que se origina..." (citado p. 94).

² R. VI (§ 30) 383¹¹ (cit. *infra ibid.*)

que respecta al dominio opuesto al pensamiento, según se sabe, Descartes lo redujo por entero y sin exceptuar la naturaleza, por lo menos en cuanto la conocemos, a la adición de lo perfectamente homogéneo consigo mismo¹.

Hecha ya esta eliminación y sentados estos preliminares, todavía nos queda una doble tarea que cumplir: ante todo, debemos bosquejar el plan que Descartes se había trazado para distribuir los diversos procedimientos de su método; luego, y esto es lo que en forma más estricta constituye nuestro objeto, debemos destacar esos procedimientos.

El plan según el cual Descartes distribuyó los diversos puntos de su método no está señalado en el *Discours*. Pero en dos pasajes de las *Regulae* está trazado con mucha claridad, sólo que hay que tomarse el trabajo de extraer todo lo que contienen. El primer libro de las

¹ "... Es preciso hacer notar que cuando deducimos una cosa desconocida de otra conocida, no por eso encontramos un nuevo ser..." (R. XIV, 438¹³) (C. T. XI, p. 294). "Ahora bien: todos los entes ya conocidos, como la extensión, la figura, el movimiento y tantos otros, que no es el caso enumerar aquí, se conocen en los diversos objetos por una sola y misma idea; y el que una corona sea de oro o de plata no cambia en nada la idea que de su figura tenemos..." (*ibid.*, [§ 11] 439¹¹). (C. *ibid.*, p. 295). Si queremos conocer la naturaleza del imán, por ejemplo, no tenemos que buscar una naturaleza todavía enteramente desconocida, sin parecido con ninguna otra: "... cuando se pregunta cuál es la naturaleza del imán, en seguida y porque casi todos creen que el problema es arduo y difícil, alejan su espíritu de todo lo evidente, aplicándolo a lo más difícil, y, recorriendo el espacio vacío de las causas infinitas, esperan vanamente a que el azar les depara algo nuevo. Pero el que piense que en el imán no puede conocerse nada que no esté formado por naturalezas simples, directamente conocidas, seguro de lo que debe hacer, recogerá primero, con cuidado, todas las experiencias que pudo reunir sobre esa piedra y tratará luego de deducir de ellas cuál debe ser la mezcla de naturalezas simples necesaria para producir los efectos que reconoció en el imán. Hecho lo cual, puede afirmar decididamente que conoce la verdadera naturaleza de esa piedra en la medida en que un hombre, supuestas esas experiencias, puede conocerla". (R. XII [§ 93] 427¹⁰) C., *ibid.*, p. 281). El papel asignado a la experiencia se explicará más tarde, p. 84 ss.).

Regulae está consagrado a las proposiciones simples, mejor aún a las naturalezas simples. Esto significa que este libro tiene por objeto hacer comprender qué son las naturalezas simples, hacer ver que el conocimiento se reduce total o parcialmente al conocimiento de ellas, mostrar cómo debemos hacer para ponernos en situación de captarlas y qué es menester hacer para reducir a ellas, o de ellas deducir todos los conocimientos. El segundo libro, inconcluso, trata, o debía tratar, de las cuestiones o problemas perfectamente determinados, es decir de aquellos cuyo enunciado contiene las naturalezas simples que determinan la solución en forma tan implícita como se quiera, pero en número suficiente para resolverlos. En tales problemas la solución está enteramente determinada, de manera que se sabe perfectamente bien lo que se busca; el principio que define la solución está implícito, pero rigurosamente determinado; por fin, el modo de dependencia que enlaza la solución con su principio es tal, que la negación del principio traería consigo la negación de la solución, y recíprocamente, la negación de la solución implicaría la negación del principio. Estos problemas perfectamente determinados son casi siempre problemas abstractos, por consiguiente, problemas aritméticos o geométricos. Por eso es que, observémoslo al pasar, las Reglas XIII-XXI son reglas matemáticas, circunstancia que a veces ha inducido a los historiadores a pensar, equivocadamente, que a medida que avanzaba en su tratado, Descartes, sin quererlo, se circunscribía más y más a las ciencias matemáticas. El tercer libro de las *Regulae*, del que Descartes quizá no escribió nada, estaba destinado a los problemas imperfectos, es decir a aquellos cuyo enunciado es incompleto y no permite sino una solución en parte, indeterminada. Y en estos problemas el enunciado es incompleto, porque las naturalezas compuestas sobre las cuales versan son compuestas no sólo en y para el entendimiento (es decir de modo que el entendimiento pueda representárselas adecuadamente), sino que también son ;

compuestas en cuanto a la cosa, de tal forma que el entendimiento no puede ver todos sus elementos y operar, con sus solas fuerzas, la reconstrucción total de dicha cosa. Observemos en seguida, más tarde se verá con qué fin, que la solución de los problemas imperfectos, a diferencia de la solución de los problemas perfectos, podría, sin duda, resultar de principios distintos de los que se la deduce¹.

Tal es el plan del método cartesiano. En él se sitúan fácilmente todas las enseñanzas del *Discours* y de las demás fuentes. Fácilmente podremos darnos cuenta, por la simple lectura de los textos, que las reglas 2, 3 y 4 de la 2a. parte del *Discours* corresponden a las reglas V, VI y VII de las *Regulae*. Asimismo es fácil ver que los preceptos dados en el *Discours*, al final del párrafo que sigue a la 4ta. regla, corresponden a las reglas XIV y XVI de las *Regulae*, que parecen haber sido las más importantes del 2do. libro de esa obra². Por fin, creemos que el pasaje de la 6ta. parte del *Discours* relativo al método

¹ R. X: fin (§ 96) 428²¹ ss., y R. VIII (§ 53) 399⁶⁻²¹. Si se examinan los dos textos que acabamos de citar y comentar, se verá que el segundo tiene por principal finalidad la de hacernos comprender mejor qué son las proposiciones simples y la de indicarnos en qué consisten los problemas imperfectos, punto sobre el que el primer texto nos deja a oscuras.

² *Disc.*, loc. cit., VI, 201-21: "... viendo que, aunque sus objetos sean diferentes, no por eso ellas (las ciencias matemáticas) dejan de convenir en que no consideran en dichos objetos más que las diversas relaciones o proporciones que en ellos se encuentran, yo pensé que era mejor examinar sólo esas proporciones en general, suponiéndolas únicamente en aquellos objetos que pudieran facilitarme su conocimiento y sin someterlas demasiado a ellos a fin de que después se las pudiera aplicar tanto mejor a todos los demás objetos que fueran susceptibles de recibirlos. Después, habiendo observado que para conocerlas, a veces tendría necesidad de considerarlas por separado y a veces solamente retenerlas o abarcar varias al mismo tiempo, pensé que, para considerarlas mejor en particular, debía representármelas por líneas, porque no encontraba nada más simple, ni nada tampoco que pudiera representar más distintamente a mi imaginación y a mis sentidos; pero que para retenerlas o considerarlas más cortas y osibles; y comprendí que por este medio yo tomaba

experimental, los del final de los *Principes* y los de la Correspondencia sobre el mismo tema, son vestigios de aquella 3ra. parte de las *Regulae* que nunca llegó a escribirse.

Para ocuparse con provecho de lo que nos queda del 2do. libro de las *Regulae*, habría que ser geómetra, aunque quizá no se encuentre allí lo más característico del método cartesiano. La atención se ha vuelto siempre, preferentemente, hacia la 1ra. parte de las *Regulae* y hacia lo que nosotros consideramos como perteneciente a la 3ra. Justamente a propósito de estas dos partes debemos investigar cuáles son los procedimientos del método cartesiano.

Creemos que al destacar esos procedimientos daremos al mismo tiempo la esencia del método. ¿Qué es, en efecto, el método para Descartes? Él dijo, en alguna parte de su Correspondencia¹, que su método consiste más en práctica que en teoría. El método no es pues para él el estudio especulativo de las facultades del espíritu, sino un conjunto de preceptos para llegar a la verdad (R. IV [§ 17] 371²⁵ s.; cf. *infra*, p. 109 s.). Si recordamos ahora que todo conocimiento consiste en la captación de naturalezas simples y en la formación de agregados de naturalezas simples, veremos todavía mejor cómo y por qué el método cartesiano es en lo esencial un conjunto de procedimientos, casi de recetas, pero de recetas racionales e infalibles como la razón. Hemos visto que las naturalezas

lo mejor del Análisis geométrico y del Algebra y corregía los defectos de la una por la otra". R. XIV: "La misma regla debe aplicarse a la extensión real de los cuerpos, la cual debe representarse enteramente a la imaginación (comparar con R. IV [§ 21] 375¹³), mediante figuras simples; de esta manera el entendimiento las comprenderá mucho más distintamente". R. XVI: "En cuanto a aquello que el espíritu no debe tener siempre presente, pero se necesita para la conclusión, es mejor designarlo por cifras breves que por figuras. De este modo, la memoria no podrá fallarnos y, no obstante eso, no será necesario que, para retenerlo, el pensamiento se aparte de las demás operaciones que lo ocupan". (C. T. XI, p. 279.)

¹ Carta a Mersenne, marzo de 1637, I, 349²¹.

simples son captadas por intuición; la composición de estas naturalezas simples se hace por deducción¹. Ahora bien; la intuición y la deducción son teóricamente algo muy claro. Como tendremos ocasión de ver, Descartes no piensa estudiar el mecanismo de estas dos operaciones; por otra parte, prácticamente, es imposible equivocarse al intuir o al deducir². ¿En qué consistirá pues el método?

En procedimientos que nos sitúan frente a la naturaleza simple que se deba intuir o frente a la consecuencia que se deba deducir. El método no nos enseña ni a intuir ni a concluir; sólo nos indica cómo debemos situarnos para intuir o para encontrar nuestras premisas³.

¿Cuáles son los procedimientos del método cartesiano, por lo menos los que están contenidos en la I.ª parte

¹ Sobre este último punto véase R. XII (§ 90) 424¹⁹.

² Ver R. XII (§ 85 in.) 420¹⁴⁻¹⁸ y R. II (§ 5) 365³ (C. T. XI, p. 207-208): "... la deducción, al contrario, u operación por la cual se infiere una cosa de otra, puede no hacerse si no se ve, pero nunca puede ser mal hecha ni aun por el espíritu menos acostumbrado a razonar... Así, todos los errores en que puedan incurrir, no digo los animales, sino los hombres, vienen de una falsa inducción..."

³ Véase R. IV (§ 18) 372⁷ (C. T. XI, p. 216): "... En efecto, si ignoramos algo de todo lo que podemos saber, es porque nunca hemos advertido el camino que pudiera conducirnos hasta ese conocimiento, o porque hemos incurrido en el error contrario. Ahora bien; si el método muestra con claridad cómo hay que servirse de la intuición, para evitar tomar lo falso por verdadero, y cómo debe operarse la deducción para que pueda conducirnos al saber de todas las cosas, nada le faltará a ese método, según mi parecer, para ser completo, porque como ya he dicho antes, la ciencia solamente es posible con la intuición y la deducción" (véase R. III [§ 11, 15] 368¹¹, 369¹⁸). R. XII (§ 92) 425²⁰ s. (C. T. XI, p. 279): "En segundo lugar, se deduce que no cuesta mucho trabajo conocer esas naturalezas simples, porque por sí mismas son suficientemente conocidas. Lo único que hay que hacer es distinguirlas unas de otras y considerarlas con atención por separado y sucesivamente. En efecto, no hay hombre de espíritu tan torpe, que no perciba que hay en él alguna diferencia entre estar sentado y estar de pie. Pero no todos distinguen con la misma claridad la naturaleza de la posición de las demás cosas contenidas en esa idea (la que el hombre tiene de sí), ni pueden afirmar que en ese caso nada ha cambiado salvo la posición".

de las *Regulae*, o en los pasajes correspondientes del *Discours*? Nos parece que podrían dividirse en dos grupos: procedimientos secundarios y auxiliares, comprendidos en las reglas VIII-XII, y procedimientos capitales, contenidos en las tres últimas reglas del *Discours* y en las reglas V, VI y VII de las *Regulae*. A su vez, los procedimientos capitales están regidos por uno de ellos. Este procedimiento dominante, que se aplica tanto al análisis como a la síntesis, aunque ésta parezca por esencia destinada a usarlo, y que el *Discours* enuncia al comenzar la tercera regla, es la observación del orden. Si, en efecto, los objetos del conocimiento son, en cuanto al conocimiento —porque Descartes repite más de una vez que en el método él considera las cosas en tanto se relacionan con el conocimiento¹—, reuniones progresivas de naturalezas simples, lo que ante todo importa es desentrañar los diversos grados de complejidad que constituyen los objetos, o, por el contrario, componerlos siguiendo esos mismos grados. De ahí la regla V y las primeras palabras del comentario que Descartes le agrega². Y tan importante es la observación del orden, tan característico de todo proceder metódico del espíritu, que hay que suponerlo aun cuando en el objeto no hubiera complejidad jerárquica. Como dice el *Discours*, es preciso suponer un orden aun en las cosas que por naturaleza no se preceden las unas a las otras. Las *Regulae* (X [§ 63] 404²⁵ s.) nos dan un ejemplo de esta clase. A este precepto capital de observar el orden, se le

¹ Véase, por ej., el comienzo de la regla VI, 381⁹⁻¹³.

² "REG. V. El método todo consiste en el orden y la disposición de los objetos sobre los cuales el espíritu ha de dirigir sus esfuerzos para alcanzar algunas verdades. Para seguirlo con toda exactitud, hay que reducir gradualmente las proposiciones complicadas y oscuras a otras más simples, y partir luego de la intuición de estas últimas para llegar, por los mismos grados, al conocimiento de las otras. En esto solo consiste la perfección del método y el que quiera tener acceso a la ciencia, debe seguirlo con la misma fidelidad con que debe seguir el hilo de Teseo, el que quiera penetrar en el laberinto". (379¹⁸ s.) (C. T. XI, p. 224-225).

subordina inmediatamente, en calidad de medio suyo¹ un segundo precepto; si estamos en presencia de un conjunto de nociones dispuestas de modo tal que su orden natural se encuentre disimulado y trastocado, como ocurre, por ejemplo, si se nos pregunta cuál es el término medio comprendido entre dos extremos dados de una progresión geométrica, hay que restablecer el orden directo, y, en este caso, imaginarnos frente a la progresión geométrica que podríamos construir directamente si conociéramos su razón. Podemos anotar así cuál es lo simple o lo absoluto, aquí la razón de la progresión; luego, que, a cada alteración del orden natural, nos alejamos un grado, después dos, etc., de lo absoluto. Y si ocurre que para un mismo grado de alejamiento de lo absoluto, se dan varios objetos, los anotaremos todos en un mismo plano. Esto es lo que expresa la fórmula de la regla VI de las *Regulae*². Por fin, creemos que este segundo precepto trae aparejado otro, también en calidad de auxiliar suyo. ¿Cómo hacer para establecer la lista de los diversos grados de complejidad, la serie de las relaciones progresivamente complejas donde entra lo simple o absoluto? ¿Cómo hacer para indicar, en cada grado de la serie, las cosas que en él están situadas? Es evidente que, salvo casos excepcionalmente simples, en que el pensamiento abarca simultáneamente los diversos grados de la serie y los diversos objetos situados en cada grado, en todos los demás hay que enumerar o especificar los grados y los objetos situados en cada uno de ellos. Tal es el sentido de la 4ta. regla del *Discours* y de la VII regla

¹ Reg. V, fin, 380¹⁸ (C. T. XI, p. 226): "Pero como el orden que aquí se exige es bastante oscuro y complicado, razón por la cual no todos podrían reconocerlo, es de temer que se pierdan al querer seguirlo, a menos que observen exactamente lo que será expuesto en la regla siguiente".
² "Para distinguir las cosas más simples de las más complicadas y observar el orden, hay que reconocer, en cada serie de objetos en la cual de unas verdades hemos deducido otras, cuál es la cosa más simple y cómo las demás se alejan, ya más, ya menos, ya igualmente de ella." (381¹, enunciado de la regla) (C. T. XI, p. 226).

de las *Regulae*¹. Situada así en su lugar, la regla de la enumeración cobra inmediatamente un sentido claro. No es un procedimiento de verificación, como se ha creído a veces, sino una parte integrante del método. Siempre que la intuición es imposible en un primer momento, debe recurrirse forzosamente a la enumeración. Su lugar está allí donde haya que reunir apercepciones dispersas. Es una inferencia sacada de una pluralidad de cosas aisladas: "illationem ex multis et disjunctis rebus collectam" (R. XI [§ 66] 407¹²). Y es sin duda en razón de ese carácter externo que se origina en la dispersión de sus objetos, que Descartes le ha dado el nombre de inducción. Este nombre no debe engañarnos, porque Descartes no trata de la inducción a propósito de la enumeración. La enumeración, en el fondo, no es otra cosa que la deducción; pero a diferencia de ésta está en vías de hacerse y su conclusión aún por obtener². Descartes dice que debe ser suficiente porque no siempre tiene necesidad de ser completa (R. VII [§ 40] 390⁹), y que debe ser ordenada porque a menudo basta con sólo enumerar tipos o títulos de clase (*ibid.* [§ 41] 390²³ s.). Así pues: observar el orden; para eso, desentrañar los diversos grados de complejidad considerando la marcha de una deducción directa y natural, para poder anotar todos los grados y todo en cada grado; enumerar, he ahí los tres procedimientos capitales del método cartesiano.

¹ "... Hacer, en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales como para tener la plena seguridad de no haber omitido nada", con la adición en latín (VI, 550): "ya en la búsqueda de los medios, ya en el examen de las diversas partes en que pueda descomponerse cada dificultad." (N. G.). R. VII, enunciado (387¹⁰) (C. T. XI, p. 233): "Para completar la ciencia, conviene que el pensamiento recorra en forma ininterrumpida y ordenada todos los objetos pertenecientes al fin que se propone y que luego los resuma en una enumeración metódica y suficiente".
² *Ibid.* (§ 67) 408³ (C. T. XI, p. 257-258): "Por eso suponemos que se la (a la deducción) ve por intuición cuando es simple y clara, pero no cuando es múltiple y complicada. En este caso, la hemos llamado enumeración o inducción, porque el espíritu no puede comprenderla por entero de una sola vez..."

Regla 4^a
 DISC

Regla 7^a
 DE REGULA

Regla
 de las Regulas

40 de 198

siano, tal como está contenido en la primera parte de las *Regulae* o en los pasajes correspondientes del *Discours*.

He aquí ahora los procedimientos accesorios. La regla VIII prescribe lo siguiente: cuando alguien haya empleado sin resultado todos los procedimientos ya indicados, no debe seguir adelante, porque se encuentra en presencia de algo que supera las fuerzas del espíritu humano. En otros términos, el alcance del método es el alcance mismo del espíritu humano. Las reglas IX y X prescriben algunos ejercicios sencillos para aumentar la perspicacia, es decir el poder de discernir o separar las naturalezas simples que han de ser captadas por la intuición, y acrecentar la sagacidad, esto es, la habilidad para elegir el punto de partida de cada deducción. En el primer caso, hay que examinar insistentemente ejemplos fáciles y familiares de naturalezas simples; en el segundo, hay que habituarse al orden por la práctica de ciertos oficios: por ejemplo, la fabricación de tejidos, en que los hilos se cruzan y entrecruzan ordenadamente. La regla XI nos enseña a reducir, en lo posible, la enumeración, o sea el discurso, a la intuición, habituándonos a recorrer las series deductivas con un movimiento continuo del pensamiento. Por fin, la regla XII recomienda utilizar todos los recursos del espíritu humano, es decir, el recurso de los sentidos, de la imaginación y la memoria, así como los símbolos que ellos proporcionan, para llegar a captar, cada una por separado, las naturalezas simples que necesitan considerarse, para encontrar las cosas desconocidas que deben compararse con las conocidas y para llegar a reconocer las primeras cuando se presentan en comparación con una cosa conocida, sobre todo bajo una relación de igualdad.

Ahora queda lo que para nosotros corresponde a la 3ra. parte de las *Regulae*, aquella que no pasó de ser mero proyecto. Aparentemente, Descartes desdénó la experiencia e ignoró el método experimental. Así lo han creído ciertos historiadores superficiales. Lo que hay de cierto en esto es que él pensó que se podía, en principio, aunque no en realidad, construir toda la ciencia con no-

ciones claras y distintas, o, en otros términos, que teóricamente podía justificarse la pretensión de tratar todos los problemas físicos como problemas perfectos, es decir como problemas en que todo pudiera reducirse a elementos definidos, a naturalezas simples captables por intuición, en una palabra, como problemas abstractos o matemáticos. Aun cuando Descartes hubiera tomado semejante ideal por algo factible, esto no implicaría en él el desdén de toda experiencia. Hay en efecto, según Descartes, una experiencia bien definida, que tiene por objeto nociones distintas, es decir separadas de todo lo ajeno a ellas, y esta experiencia es una clase de una intuición. En las *Regulae*, emplea *experientia* como sinónimo de *intuitus*¹. La sensación da lugar a una intuición infalible del entendimiento, siempre que uno se limite a ver cada sensación tal como es, sin agregarle nada². Descartes nunca pensó prescindir de esta experiencia. Se burla de los filósofos que no piensan de este modo y hasta los acusa de violar el orden, que es el principio supremo del método, de no empezar por el principio³. Y aún más. Descartes ni des-

¹ R. II [§ 5] 364²⁶ s. (C. T. XI, p. 207): "...observemos que llegamos al conocimiento de las cosas por dos caminos, a saber: la experiencia y la deducción". Cf. R. III y IV [§ 11 y 18] en que los dos caminos son *intuición* y *deducción* (en lugar de *inducción* 368¹² [§ 11] hay que leer *deducción*, como se ve evidentemente comparado con 369¹⁸⁻²⁰ [§ 15 in.]).

² R. XII [§ 88] 422²⁵ s. (C. T. XI, p. 275-276): "Tenemos experiencia de todo lo que percibimos por los sentidos, de todo lo que oímos decir a los demás, y, en general, de todo lo que llega a nuestro entendimiento, ya sea de fuera, ya sea de la reflexión que el entendimiento opera sobre sí mismo. Aquí hay que observar que el entendimiento no puede ser engañado por ninguna experiencia, si se limita a la intuición precisa de su objeto, tal como lo posee en su idea o en su imagen..."

³ Reg. V. [§ 23] 380¹⁴ (C. T. XI, p. 225): "Así también [como los que examinan los problemas más difíciles con tan poco orden, que se parecen al que intentara llegar de un salto desde la parte más baja de un edificio... 380¹⁴] son aquellos filósofos que, prescindiendo de la experiencia, creen que la verdad saldrá de su cerebro como Minerva de la cabeza de Júpiter".



deñó la experiencia en otro sentido, la experiencia que no es pura intuición, la experiencia que no es sino la observación o experimentación ordinaria del físico; y si no pronunció aquí la palabra inducción, si la pronunció en otro lugar no tan oportuno, por lo menos de ninguna manera ignoró la cosa. En efecto, él por su parte recogió y pidió a los demás que recogieran observaciones tales como las que Bacon reclamaba como etapa previa indispensable a la constitución de la ciencia¹ y también realizó experiencias (véase Liard, p. 113). Pero todavía hay algo más importante que decir. Como Renouvier (*Man. de phil. mod.*, p. 57) y sobre todo Liard (p. 127-138) lo han señalado, Descartes conoció el método experimental, es decir, el uso de la hipótesis, la verificación por la experimentación aplicada a las consecuencias deducidas de ella y la limitada certeza que dicha verificación engendra². En el *Discours* se encuentran claramente explicados el papel de la hipótesis y su prueba por los hechos³. Por fin, los límites y la amplitud de la certeza que la

¹ A Mersenne, 10 de mayo de 1632, I, 251 s.: "Usted me había escrito una vez que conocía personas que se complacían tanto en contribuir al adelanto de las ciencias, que no hubieran tenido inconveniente en realizar toda clase de experiencias a expensas suyas. Si alguna de ellas quisiera emprender la tarea de escribir la historia de los fenómenos celestes, según el método de Verulamius y nos describiera exactamente el cielo, tal como aparece ahora [aquí una lista de todas las observaciones que Descartes juzga importante recoger]... sin hacer uso de razones ni de hipótesis, esa obra sería más útil al público de lo que a primera vista parece y, además, me aliviaría mucho el trabajo". Cf. al mismo, 23 de dic. 1630, 195²⁵ s.

² Descartes prueba que comprende el uso de la hipótesis, cuando en dos palabras observa el defecto del método de Bacon: "En cuanto a las (cosas) más particulares, es imposible que no se realicen muchas (experiencias) superfluas y aun falsas, si no se conoce, antes de hacerlas, la verdad de dichas cosas". (A Mersenne, 23 de dic. 1630, I, 196¹⁰.)

³ 6ª parte: "Si alguna de las (cosas) que trato al comienzo de la *Dioptrique* y de los *Météores* chocan al principio porque las llamo suposiciones y porque no parece que tuviera el propósito de probarlas, téngase la paciencia de leer atentamente hasta el final, y espero que entonces quedarán satisfechos, porque me parece que las razones que allí expongo están en tal modo relacionadas, que

verificación de las consecuencias confiere a la ley hipotética están explicados por lo menos en los *Principes*. Sabe que los hechos constatados podrían resultar en rigor de una causa distinta de aquella que la hipótesis señala. Pero también muestra que la probabilidad de la hipótesis aumenta con el número de los hechos explicados, y se sirve de la brillante comparación de un texto cifrado al que una clave diera un sentido perfectamente razonable y coherente (Parte IV, arts. 204 y 205); tampoco deja de agregar que, desde el punto de vista de las aplicaciones prácticas, basta con que todo suceda como si la hipótesis fuera verdadera. Pero no tenemos por qué insistir; Liard ha dicho ya todo lo necesario (*loc. cit.*). Sólo que nos pareció útil completar el estudio del método de Descartes, agregando las ideas que él concibió sobre el método experimental.

así como las últimas son probadas por las primeras, que son sus causas, éstas lo son recíprocamente por las últimas, que son sus efectos. Y no debe creerse que al proceder así, incurro en la falta que los lógicos llaman círculo vicioso; porque como la experiencia pone en claro la mayor parte de estos efectos, las causas de donde los deduzco no sirven tanto para probarlos, como para explicarlos. No son las causas las que prueban los efectos, sino al contrario, son los efectos los que prueban las causas". (VI, 76⁶; cf. A Plompius, 20 de dic. 1637, I, 476⁸-30.) Y la posición que asume aquí Descartes está explicada y defendida en una respuesta dada a Morin, 13 de julio de 1638, II, 197²⁵-198²⁸.

VI

LA DEDUCCIÓN Y LA INTUICIÓN SEGÚN DESCARTES

Al ocuparnos en esta lección de las dos operaciones fundamentales de la inteligencia, según Descartes, estaremos en el dominio de la teoría del conocimiento más bien que en el del método en sentido estricto. Los procedimientos del método, el arte de investigar la verdad, no pueden comprenderse, como antes vimos, sin tener siquiera una ligera noción de las operaciones intelectuales: ya hemos tenido que resumir en pocas palabras la doctrina cartesiana de la deducción y la intuición. Como ésta es una doctrina capital en el sistema, ese resumen no basta. Y como por otra parte esta doctrina, que el autor jamás repudió ni mucho menos, ha sido expuesta en forma detallada únicamente en las *Regulae*, es natural que la estudiemos a continuación inmediata del método propiamente dicho. Cuando hayamos expuesto con algún detalle la teoría de la deducción y la intuición, ajustándonos estrictamente a los textos, nos preguntaremos si la deducción cartesiana, fundada en la intuición, es esencialmente diferente del silogismo, y si las explicaciones que da Descartes sobre las dos operaciones que él juzga fundamentales (intuición y deducción) constituyen un conjunto tan definitivo y completo como él cree. Agregaremos a nuestra exposición estas dos investigaciones complementarias porque la exposición sola no haría resaltar con bastante claridad, junto a su tenor literal, el espíritu

de la doctrina cartesiana relativa a la esencia de esas dos operaciones intelectuales.

- Dos caminos, y solamente dos, conducen al conocimiento digno de este nombre, al conocimiento verdadero: la intuición y la deducción¹. Veamos en qué consisten una y otra y cómo en última instancia se confunden.

Es evidente que Descartes toma la palabra *deducción* en un sentido muy amplio. En él, deducción significa toda inferencia. No tenemos ningún texto del autor sobre la inducción en cuanto razonamiento. Pero si hemos tenido razón al pensar que las declaraciones aisladas que Descartes formula sobre el método experimental representan la 3ra. parte de las *Regulae*, y si, por consiguiente, las cuestiones experimentales no son más que problemas imperfectos, el razonamiento que en ellas interviene es, como razonamiento, del mismo género que el que interviene en los problemas determinados, vale decir, es también la deducción. Por otra parte, y es ésta una presunción negativa que el desarrollo de este tema ha de confirmar, no parece que Descartes haya podido distinguir entre una inferencia analítica y una inferencia sintética, en el sentido kantiano de la palabra, que haya advertido que ciertas inferencias nos hacen pasar a propiedades que no están contenidas en la esencia del sujeto. Por fin, si se toman las palabras *análisis* y *síntesis* en el sentido en que las empleaban los geómetras antiguos, podremos decir que Descartes llama deducción tanto a la inferencia analítica como a la sintética. La prueba la tenemos ante todo en ese texto, tan a menudo citado, de Descartes: "En el análisis se deduce lo conocido de lo desconocido, tratando lo desconocido como conocido y lo conocido como desconocido"². La tenemos luego en el pasaje de las

¹ Ver, por ej., R. XII [§ 91] 425¹⁰ (C. T. XI, p. 278): "... el hombre sólo dispone de dos caminos para el conocimiento de la verdad: la intuición evidente y la deducción necesaria." Cf. R. III [§ 11] 368¹¹ (con la corrección indicada, p. 85, n. 1).

² Citado sin referencia por RAVAGSON, *Rapport*, p. 233, 3ª ed. y a menudo por otros autores sin agregar ninguna indicación.

Regulae donde Descartes enumera todos los supuestos de los cuales puede inferirse algo; se observará que en esa lista figuran los dos procedimientos inversos, la inferencia sintética, de la causa al efecto, y la inferencia analítica, del efecto a la causa¹. Así, pues, la deducción es todo razonamiento, la inferencia en general. ¿En qué consiste para Descartes la inferencia, cómo la define, por lo menos en un primer momento? Para caracterizarla, la opone a la intuición. Como esta oposición es, en cierto sentido, evidente para todo el mundo, Descartes se apoya, en parte, sobre la diferencia que naturalmente uno se inclina a reconocer entre ver y concluir. Para hacer comprender su pensamiento, recurre primero a las expresiones corrientes; pero no se atiene solamente a ellas, y precisando más lo que quiere decir, afirma que la deducción es sucesiva, mientras que la intuición es instantánea, *tota simul*, y hasta llega a afirmar que la certeza de la deducción depende de la seguridad de la memoria. En tanto es distinta de la intuición, la deducción nos conduce de un extremo a otro de una serie de razones, pasando por las instancias intermedias, sin que veamos otra cosa más que la relación de cada instancia con la precedente, sin que enlacemos el último momento con el primero más que por el recuerdo de que el último se enlaza con el penúltimo, éste con el anterior, y así sucesivamente. El verdadero nombre de la deducción así entendida es el de "enumeración", porque esta palabra expresa con claridad su carácter discontinuo, y muestra que la inteligencia que deduce, hablando con rigor, se apoya en la memoria². Esta manera de caracterizar la deducción, no por ser muy tradicional, es más apropiada para dis-

¹ R. II [§ 91] 428¹⁷ (C. T. XI, p. 282): "Decimos, en otro lugar, que sólo pueden deducirse las cosas de las palabras, la causa del efecto, el efecto de la causa, lo semejante de lo semejante, o las partes y el todo mismo de las partes..." Cf. R. XIII, 433¹-434⁰ [§ 100-102].

² Todo esto está expuesto en las *Regulae* III [§ 15] y XI [§ 67], 369¹⁸ s., 407¹⁵ s.

tinguir esa operación por rasgos verdaderamente internos, ni para poner de manifiesto su peculiaridad de función especial y distinta. Efectivamente, Descartes la distingue por una nota puramente psicológica. Y éste es un carácter externo, si es cierto que la psicología cae fuera del dominio de la teoría del conocimiento; en todo caso, es un carácter externo, según el testimonio de Descartes, porque la memoria, para él, puede ayudar o impedir el conocimiento, pero no es una facultad cognoscitiva que forme parte de la inteligencia¹. Por eso Descartes reduce la deducción a la otra operación del espíritu. La reduce, primero en cierta manera, psicológicamente, así como la había distinguido. La regla XI de las *Regulae* nos indica la conveniencia de que el pensamiento recorra las series enumerativas tantas veces como sea necesario para poder llegar a abarcarlas por entero con tanta rapidez como seguridad. Cuando estamos suficientemente ejercitados, la perfección de la memoria suprime, por así decirlo la memoria misma, y todo sucede como si abarcáramos la serie completa en una sola intuición, como si enlazáramos el último momento directamente con el primero². Pero esta reducción de hecho no basta; la deducción de dere-

¹ R. XII in. (571), 411³⁻⁹, cf. p. 93, n. 1 y p. 75; ver además R. XII [§ 80] 416²¹ s.: de qué modo la memoria puede ayudar o impedir el conocimiento, según se trate de objetos espirituales o no.

² R. XI [§ 69] 408²¹ s. (C. T. XI, p. 258-259): "... la memoria, de la cual hemos dicho que depende la certeza de las conclusiones demasiado complejas para que el espíritu pueda abarcarlas simultáneamente, la memoria, por naturaleza débil y frágil, necesita ser renovada y afirmada por ese movimiento continuo y repetido del pensamiento. Así, cuando después de varias operaciones, llego a conocer cuál es la relación existente entre la primera y la segunda magnitud, entre la segunda y la tercera, entre la tercera y la cuarta, y por fin, entre la cuarta y la quinta, no por eso veo la relación existente entre la primera y la quinta; ni puedo deducirla de las relaciones ya conocidas, si no las recuerdo todas. Es necesario, pues, que mi pensamiento vuelva a recorrerlas repetidas veces, hasta que por fin pueda pasar de la primera a la última con la suficiente rapidez como para que parezca que sin el auxilio de la memoria, abrazo la totalidad en una sola y casi misma intuición".

cho se impone. La deducción no difiere de la intuición porque derive consecuencias, sino solamente porque, tomada en los casos más comunes, nos conduce a través de muchas conclusiones. En otros términos, la diferencia que la separa de la intuición no resulta de su esencia, sino del hecho accesorio de ser larga y complicada. Por consiguiente, extraer una consecuencia es también "ver", y la deducción es esencialmente una intuición. Tal es la doctrina que Descartes profesa de la manera más explícita¹. A decir verdad, reconoce que la deducción, cuando está en vías de hacerse, supone un cierto movimiento del espíritu; pero no insiste en ello, e inmediatamente concluye que la deducción, una vez acabada, no es más que un término inmóvil, objeto de una verdadera intuición; porque, sin duda, el movimiento en cuestión no cuenta para él más que desde el punto de vista psicológico y no revela una operación irreductible del espíritu y una articulación de las cosas².

Henos pues ahora en presencia del primero, o más bien del único camino del conocimiento. Para comprender bien la naturaleza de la intuición, tendremos que ocuparnos correlativamente de su objeto. Aunque Descartes

¹R. VII [§ 38] 389¹⁵ (C. T. XI, p. 236): "...todas las proposiciones que hayamos deducido inmediatamente unas de otras serán equivalentes a una verdadera intuición, si la deducción ha sido evidente". R. III [§ 14] 369¹¹ (C. T. XI, p. 213): "Y por cierto que la evidencia y certeza de la intuición debe encontrarse no sólo en las enunciaciões, sino en todo discurso. Pues si se dice que $2 + 2 = 3 + 1$, no sólo debe verse intuitivamente que $2 + 2 = 4$ y que $3 + 1 = 4$, sino que también es preciso ver que de estas dos proposiciones se concluye necesariamente la tercera, a saber, que dichas proposiciones son iguales entre sí". *frontera*

²R. XI [§ 67] 407¹⁸ s. (C. T. XI, p. 257): "Si, tal como se hizo en la Reg. 3, examinamos la formación de la deducción, veremos que ella no parece operarse instantáneamente, sino que, como infiere una cosa de otra, implica un cierto movimiento de nuestro espíritu; por eso, en esa regla la hemos distinguido legítimamente de la intuición. Pero si la consideramos una vez hecha, según dijimos en la Reg. 7, entonces ya no designa un movimiento, sino el término de un movimiento; por eso suponemos que se la ve por intuición cuando es simple y clara..."

distingue en el conocimiento de una manera muy general, el espíritu que conoce y la cosa conocida¹, insiste poco sobre el objeto de la operación deductiva; todo lo importante que sobre él dice es que este objeto es el compuesto de elementos que tenemos que constituir (R. XII [§ 90] 424¹⁰), o al contrario, es claro, analizar. Tratóndose de los objetos de la intuición, es decir, de las naturalezas simples, estamos en presencia de observaciones mucho más detalladas e instructivas; tanto, que la naturaleza de la intuición, sólo a medias se comprendería, si no se tuviera en cuenta lo que Descartes dice sobre la naturaleza de sus objetos.

Sobre la intuición misma, Descartes es bastante breve. Acabamos de ver cómo la distingue, en un sentido, de la deducción. También la distingue del juicio; pues Descartes comprendió en seguida que, sea cual fuere la manera conveniente de presentarla, era preciso en suma hacer una distinción entre el acto de ver intelectualmente una cosa y el de referir un atributo a un sujeto. Pero la distinción, que cobrará importancia a medida que el sistema se desarrolle y que en las *Méditations* ocupará un lugar preponderante, en las *Regulae*, está solamente indicada². Por lo demás, observemos que, excepción hecha de la faz voluntaria de la afirmación y la negación, el problema del juicio, es decir el problema de la relación que une el predicado con el sujeto, no es más que un caso particular del problema que Descartes se plantea a propósito de la deducción, esto es, el de saber cómo se pasa de un elemento del conocimiento a otro. De manera que no podemos decir que nos falten materiales para el estudio de la intuición, aunque en las *Regulae* encontremos

¹R. XII s. in., 411⁸ (C. T. XI, p. 261): "En materia de conocimiento no hay que considerar sino dos cosas: nosotros que conocemos y las cosas que se han de conocer." La cosa conocida se considera en cuanto conocida y no en cuanto cosa. Cf. R. VI [§ 25] 381¹⁰⁻¹³.

²*Ibid.* [§ 85] 420¹⁶ (C. T. XI, p. 272): "...si distinguimos la facultad intelectual que ve y conoce las cosas, de la que juzga afirmando y negando..."

mos apenas algo más para caracterizarla que la distinción por la cual Descartes la opone a la deducción. Ya hemos indicado al pasar en la lección anterior (p. 85 s.) ese carácter tan interesante de la intuición, como es el de ejercerse tanto a propósito de la experiencia, como a propósito de lo que es superior a ella. Descartes, que admite una experiencia de los objetos simples y absolutos (solamente de las cosas simples y absolutas puede haber una experiencia cierta, R. VIII [§ 46] 394¹²), habla sin dificultad de una intuición experimental: "... debe advertirse que el entendimiento no puede ser engañado por ninguna experiencia, si se limita a la intuición precisa del objeto tal como se le da... en la imaginación o en el entendimiento" (R. XII [§ 88] 423¹¹) (C. T. XI, p. 275-276). La equipara a la intuición de los gérmenes de verdad que nos son innatos¹: "En segundo lugar, es preciso hacer notar que sólo hay un pequeño número de naturalezas simples y absolutas, que podamos ver en sí mismas, por intuición, e independientemente de todas las demás, ya sea por experiencias o con ayuda de la luz natural que está en nosotros" (R. VI [§ 30] 383¹¹) (C. T. XI, p. 229).

Eso es poco más o menos todo lo que Descartes nos dice explícitamente sobre la intuición, aparte de la definición que de ella nos indica. Esta definición se encuentra en el comentario de la Regla III. "Por intuición entiendo no el testimonio variable de los sentidos, ni el juicio engañoso de la imaginación, por naturaleza desordenada, sino la concepción que para un espíritu atento es tan clara y distinta, que le es imposible abrigar la menor duda respecto de lo que concibe, o lo que es igual, la concepción evidente de un espíritu puro y atento, concepción que se origina por entero por la sola luz de la razón, y cuya certeza es mayor que la de la deducción, porque es más simple..." ([§ 12] 368¹³) (C. T. XI, p. 212).

¹ Sobre esos gérmenes, véase R. IV [§ 19] 373⁷ (C. T. XI, p. 277): "La mente humana tiene un no sé qué de divino donde reside los gérmenes primeros... de los conocimientos útiles..."

Como vemos, Descartes se limita a insistir sobre estos dos puntos: el carácter puramente intelectual del acto intuitivo, con exclusión de toda intervención de lo que sea memoria o imaginación, y la certidumbre absoluta que la intuición nos procura. Si el primer punto se comprende por sí mismo, el segundo, en cambio, necesita una explicación, pues no se nos dice por qué la intuición es infalible, y solamente pensando en su objeto, encontraremos la razón que aquí nos falta.

El objeto de la intuición lo constituyen las naturalezas simples. ¿Y qué son estas naturalezas simples? Descartes les reconoce varias propiedades capitales de que en seguida hablaremos, pero no las define, sólo da ejemplos. Sin embargo, no nos sería difícil procurarnos una definición, si pensamos de qué manera fué llevado Descartes a la consideración de esas naturalezas simples. Ellas son el término de todo análisis y el punto de partida de toda síntesis. Se las podría definir entonces como los elementos indivisibles del pensamiento. ¿Pero en qué sentido son indivisibles? Son indivisibles, no en tanto cosas en sí, sino en tanto cosas conocidas. Descartes explica este punto en la Regla XII: "Decimos pues, en primer lugar, que debemos considerar las cosas de manera diferente cuando las examinamos con respecto a nuestro conocimiento y cuando hablamos de ellas con respecto a su existencia real. Sea, por ejemplo, un cuerpo extenso, dotado de cierta forma; confesamos que en sí mismo es uno y simple; efectivamente, no puede decirse que sea compuesto porque tenga una naturaleza corporal, extensión y figura, pues esos elementos nunca existieron independientemente los unos de los otros. Pero con respecto a nuestra inteligencia, dicho cuerpo está efectivamente compuesto por esos tres elementos, porque cada uno de ellos se presenta por separado a nuestro espíritu, antes de que tengamos tiempo de reconocer que los tres se encuentran reunidos en un solo y mismo objeto. De modo que, como aquí no tratamos de las cosas sino con relación a nuestra inteligencia, llamaremos simples solamente a aquellas cuya

noción sea tan clara y tan distinta, que el espíritu no pueda dividirla en otras nociones todavía más simples; ellas son, por ejemplo, la figura, la extensión, el movimiento, etc. Concebimos que todas las demás están, en alguna manera, compuestas por ellas" ([§ 82] 418¹) (C. T. XI, p. 269-270). Podría decirse que una naturaleza simple es un átomo de evidencia. Pero hay que tener cuidado de no dar a estas palabras y a las declaraciones que acabamos de citar un sentido psicológico. La naturaleza simple es lo indivisible para un pensamiento normal, para un pensamiento de derecho; no es lo que parece, con razón o sin ella, indivisible a un pensamiento cualquiera. Puede suceder, nos dice Descartes, que, llevados por la dificultad de un análisis exhaustivo, nos sintamos inclinados a detenernos en un complejo de naturalezas simples. Esto no impide que el pensamiento por el cual captamos ese complejo sea compuesto; así como tampoco el hecho de no percibir en una esencia las propiedades que de ella se derivan, no impide que esas propiedades se contengan efectivamente en ella¹.

Así pues, las naturalezas simples son los objetos indivisibles de un pensamiento normal. De esta definición inmediatamente derivan tres propiedades importantes. La primera y la menos importante es que las naturalezas simples pueden ser tanto privaciones y negaciones, como cosas positivas²; que pueden ser pues, en un sentido, re-

¹ R. XII [§ 87] 422⁹ (C. T. XI, p. 275): "... y a menudo es más fácil examinar varias en conjunto, que abstraer una sola. Así, puedo conocer un triángulo sin haber observado nunca que este conocimiento contiene el del ángulo, el de la línea, el del número tres, el de la figura, el de la extensión, etc., lo que no nos impide decir que la naturaleza del triángulo está efectivamente compuesta por todas esas naturalezas, y que éstas se conocen mejor que el triángulo, porque son ellas las que en él se aprehenden. Todavía más: la misma noción del triángulo implica muchas otras naturalezas que escapan a nuestro conocimiento, tales como el valor de sus ángulos que equivalen a dos rectos y las innumerables relaciones de los lados con respecto a los ángulos o a la superficie, etc."

² *Ibid.* [§ 84] 420³ (C. T. XI, p. 272): "Entre las naturalezas simples hay que contar sus negaciones y privaciones en cuanto son

laciones, circunstancia ésta que nos ayuda a comprender los ejemplos de naturalezas simples y absolutas que nos da Descartes (R. VII [§ 27, 29] 381²², 382¹⁷). La segunda propiedad es que en el número de las naturalezas simples hay que contar no sólo las esencias separadas, las cosas que subsisten por sí mismas como los individuos, sino también los lazos que unen entre sí las nociones, o como diríamos hoy, las ideas de relación¹. Esta propiedad nos hace comprender plenamente y por primera vez, por qué la deducción puede reducirse a la intuición. Por fin, la tercera propiedad, la que domina todo el pensamiento de Descartes en materia de teoría del conocimiento, es que, siendo las naturalezas simples, en virtud de su simplicidad o indivisibilidad, conocidas por entero no bien se entra en contacto con ellas, la falsedad no cabe en su conocimiento². Toda la teoría cartesiana del

aprehendidas por nuestra inteligencia; porque la idea de la nada, del instante o del reposo, es tan verdadera como la de la existencia, la de la duración o la del movimiento. Esta manera de ver nos permitirá decir en adelante que todo lo que conocemos está compuesto por esos elementos simples; de modo que cuando juzgo que una figura no está en movimiento, puedo decir que mi idea se compone, en cierta manera, de la figura y el reposo, y así todas"

¹ R. VI [§ 26] 381¹⁷ (C. T. XI, p. 227): "... primero hay que observar que las cosas, dado el uso que de ellas quiere hacer nuestra regla, que no las considera aisladamente, sino que las compara recíprocamente para conocer la una por la otra, pueden llamarse absolutas o relativas". R. XII [§ 91] 425¹² (C. T. XI, p. 278-279): "... además, hemos explicado qué son esas naturalezas simples de que hablamos en la regla 8^a. Es evidente que la intuición se aplica a esas naturalezas y a sus conexiones necesarias..." *Ibid.* [§ 83] 419²² (*Ibid.* p. 271-272): "A esta clase deben ser referidas esas nociones comunes que son como los lazos que unen entre sí las diversas naturalezas simples, y sobre cuya evidencia reposan las conclusiones del razonamiento: por ej., la proposición: dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, y también ésta: las cosas que no pueden referirse de la misma manera a una tercera, difieren en algo. Estas ideas pueden ser conocidas por la inteligencia pura, o por la inteligencia aplicada al examen de las imágenes de los objetos materiales"

² R. XII [§ 85] 420^{14, 23} (C. T. XI, p. 272-273): "Decimos, en tercer lugar, que todos estos elementos simples se conocen

conocimiento se reduce pues a esto: conocer es captar por una intuición infalible las naturalezas simples y los lazos que las unen, lazos que, a su vez, son también naturalezas simples.

Volvamos ahora a la deducción cartesiana y para acabar de comprender bien su sentido, veamos si difiere radicalmente de la deducción silogística. Primero indagaremos si las objeciones que Descartes hace al silogismo efectivamente lo obligaban a renunciar a lo fundamental de este modo de razonamiento. Luego examinaremos si, por su manera de entender la relación de las naturalezas simples, Descartes se apartó en verdad de la silogística.

Las críticas que Descartes hace al silogismo se reducen a dos: le reprocha el ser un mecanismo ininteligente y el presuponer descubierta la verdad, en lugar de descubrirla.

Es sabido cómo criticó, en el *Discours de la Méthode*, el *Arte de Lulio*, es decir, el mecanismo lógico que permitía extraer consecuencias sin juzgar. La misma objeción se repite en las *Regulae* a propósito de las reglas del silogismo: ellas son un mecanismo inerte en que el juicio está ausente, y es preciso reemplazarlas por una razón atenta, siempre alerta y constantemente dueña de sí (Reg. X [§ 64 s.] 405²¹ s., cit. p. 61 s.). Y es esta misma crítica la que en la *Inquisitio veritatis* va dirigida contra la doctrina escolástica, no ya precisamente contra la doctrina de la deducción, sino contra la de la formación de los conceptos: La clasificación escolástica es un vano formalismo que nos deja siempre fuera del pensamiento, que nos enseña a subordinar, unos a otros, términos que no

por sí mismos y no contienen ninguna falsedad... es evidente que nos equivocamos si creemos no conocer por completo alguna de estas naturalezas simples, pues apenas nuestra inteligencia las toca, lo que es necesario dado que se supone que algún juicio formulamos sobre ellas, debe concluirse de ese solo hecho, que las conocemos por entero; no siendo así, no podría decirse que son simples, sino al contrario, compuestas; primero, de lo que en ellas conocemos luego, de lo que de ellas creemos ignorar."

conocemos, cuando lo importante sería que nos aplicáramos a la aprehensión directa de las nociones¹. En rigor, ¿contra qué lógica se dirigen los ataques de Descartes? Nos parece que la misma *Inquisitio veritatis* nos pondrá sobre la pista de la respuesta. El árbol de Porfirio es un sistema de clases y, por consiguiente, una ordenación de los conceptos desde el punto de vista de la extensión. Descartes se ha rebelado entonces contra la lógica de la extensión y, en particular, contra el silogismo interpretado en esa misma forma. El silogismo interpretado en comprensión ya no permite extraer consecuencias sin atender al sentido de los términos, y Descartes en verdad nada ha dicho contra el silogismo así entendido.

La segunda objeción que Descartes hace al silogismo es ésta: una vez sentadas las premisas y cuando el término medio ha sido instalado en su función de tal, la conclusión está ya virtualmente lograda, y no es más que una cuestión gramatical el expresarla en forma diferente². Pero si bien es cierto que cuando se han sentado las premisas, es decir, cuando se ha encontrado la razón de la conclusión, el trabajo de investigación está ya adelantado, sin embargo hay que confesar que el razonamiento consiste en relacionar los extremos por un término medio. Descartes hizo esta confesión inevitable, y por lo tanto, no vemos que haya echado por tierra ni reemplazado el silogismo. Solamente afirma que es inútil razonar según

¹ X. 515 s. *fin.* y s. [§ 44, 45]: para explicar qué es hombre, es una locura construir una especie de árbol genealógico en el que el número de los problemas va creciendo constantemente (animal racional, animal, racional, viviente, cuerpo animado, cuerpo, etc.), "y por último esta notable serie de cuestiones debía degenerar —como se comprende fácilmente— en una mera batología incapaz de explicar nada, ni de sacarnos de nuestra ignorancia primitiva". (N. G.) Contra esta crítica de Eudoxio, Epistemón definiendo luego el árbol de Porfirio (c. *supra*, p. 60 y n. 1), ver también 523²²⁻²⁴ [§ 65].

² Ver Reg. X, *fin.*, 406¹⁴, citado p. 62, n. 1, y R. XIII in., 430¹¹⁻¹⁶ (las cuatro primeras líneas del texto citado p. 67, n. 1).

reglas, que la operación deductiva marcha por sí sola¹.
 ¿Se habrá apartado entonces de la deducción silogística por su manera de comprender la relación de las naturalezas simples? Se ha dicho que la deducción cartesiana no es sino la deducción matemática y que ésta nada tiene que ver con el silogismo. Afirmar que la deducción matemática nada tiene de común con él es sentar una tesis que supone una manera muy estrecha de entenderlo. Para los pensadores que admiten esta tesis, aun cuando concedan que el silogismo puede interpretarse en comprensión, la premisa menor tomaría el término medio en un sentido muy distinto a la mayor, no siendo en ella más que un caso particular de lo que en la mayor es un término general, un concepto necesario, algo no contingente, superior a los hechos, algo legal. Pero ese es un resabio de la interpretación extensivista. Lo que constituye la esencia del silogismo decididamente interpretado en comprensión es la mediación, y, por lo tanto, no vemos por qué las proposiciones $C = A$, $B = C$, $B = A$, no podrían constituir un silogismo. No porque Descartes haya tomado como tipo de deducción, la deducción matemática, se apartaba entonces de la deducción silogística. También podría contemplarse la posibilidad de que Descartes haya comprendido la relación de las naturalezas simples, y sobre todo la relación de las naturalezas simples matemáticas, de manera completamente distinta a la de una relación de inherencia analítica, y aun en general, de modo diferente a la de una relación fun-

¹ Ver R. XIV [§ 111] 439¹⁰ s. (C. T. XI, p. 295):
 "... de manera que en todo razonamiento, sólo por comparación se conoce la verdad en forma precisa. Así, en este razonamiento: todo A es B, todo B es C, luego todo A es C, se compara la cosa buscada y la cosa dada, es decir A y C, bajo la relación de que A y C son B. Pero como ya lo hemos repetido varias veces, las formas y silogismos no sirven de nada en la investigación de la verdad, de modo que sería conveniente que el lector los rechazara completamente y se convenciera de que el conocimiento que no deriva de la intuición pura y simple de un objeto individual, deriva de la comparación de dos o más objetos

dada sobre conceptos, y que precisamente fuera esa la diferencia que lo separa de la silogística. Esto sería suponer que Descartes habría ya encontrado la idea kantiana de una intuición diferente del concepto. Pero el examen de los textos parece probar que la intuición de Descartes es intelectual, y además, analítica. Debemos tener en cuenta la vaguedad de la expresión que Descartes emplea; habla de inseparabilidad, no de inherencia; pero los ejemplos nos autorizan a sacar partido de esa indeterminación; y por último, es difícil admitir que él no haya identificado la relación necesaria con una relación analítica (véase R. XII [§ 86] 421³ s.). Aunque es forzoso reconocer que Descartes ha manejado la deducción con suma maestría, es preciso confesar también que, en resumidas cuentas, la concepción que de ella se ha formado no difiere de la concepción aristotélica en la medida en que él mismo suponía.

Y hasta nos atreveríamos a decir que, en un sentido, la teoría cartesiana de la deducción no es tan satisfactoria como la teoría aristotélica. La teoría cartesiana insiste en rechazar como inútiles las reglas del silogismo en razón de que la deducción no es, en suma, sino una intuición, y porque además, basta con que la inteligencia se abra a la representación de sus objetos para que pueda captarlos bien, ya que el error es imposible dada la simplicidad del objeto intuitivo.

Aristóteles no había ignorado lo simple, ni la intuición de lo simple. Esta doctrina, tan fundamental en el cartesianismo, y que volvemos a encontrar íntegramente en Spinoza (*De intell. emend.*, VIII, XI § 85), reproduce punto por punto la doctrina aristotélica. Aristóteles sienta proposiciones que constituyen los elementos primeros de cada ciencia y, en general, afirma principios que son objeto de la intuición del nous. Él declara que es imposible equivocarse en los objetos simples, que para no conocerlos es preciso no entrar en contacto con ellos, porque no bien se los toca se los conoce por entero (*Metaph. θ*, 10, 1051 b, 17). Pero aunque también Aristóteles tendió a reducir la deducción a la intuición, eso no le impidió ver

que la deducción puede hacerse de muchas maneras, que vale pues la pena indicar a qué leyes se ajusta una deducción cuando es correcta. Para Descartes el interés del método no residía allí; otros problemas solicitaban su atención. Sin embargo, se nota en él un afán precipitado por llegar a la práctica; hay un positivismo demasiado estrecho en la manera como él se explica con respecto a la deducción, pues es contentarse sin mucho esfuerzo el remitirse pura y simplemente a la rectitud natural de la razón. Por otra parte, quizá la reducción de la deducción y de todo modo de pensamiento a la intuición no sea tan satisfactoria como Descartes lo creyó y como Aristóteles, antes que él, tendió a creerlo. Esta reducción denuncia una filosofía todavía demasiado realista y demasiado simplista. El pensamiento, así dislocado en fragmentos, sería algo inerte. Es verdad que Descartes restablece su contacto mediante una relación, que es, a su vez, una naturaleza simple, aprehensible por intuición. Pero no era el término medio el que había que concebir a modo de elemento. Quizá era necesario hacer lo contrario: considerar la mediación y el razonamiento como el acto esencial del pensamiento y, correlativamente, hacer consistir la certeza, no en la posesión de pensamientos aislados, sino en la relación de los pensamientos entre sí.

VII

LUGAR QUE OCUPA EL MÉTODO DENTRO
DEL PENSAMIENTO CARTESIANO

Hemos estudiado el método de Descartes primero en su formación, luego en sus fuentes y por último en sí mismo. No nos resta ahora sino tomarlo en conjunto y preguntarnos qué lugar ocupa dentro del pensamiento cartesiano y en qué relaciones está con las demás partes de la doctrina. Porque sería demasiado simple admitir por preterición, o sin análisis ni examen, que el método es el comienzo lógico e histórico del pensamiento cartesiano, y que la metafísica, lo mismo que la física, son sus fáciles consecuencias. Primero veremos que, de hecho, Descartes introduce en la exposición de su método conceptos estrictamente filosóficos, y que, reciprocamente, en ciertas partes de su filosofía propiamente dicha, aparecen constantes preocupaciones metodológicas. Veremos luego que, no obstante eso, él ha considerado el método como un dominio aislado, que, sin embargo, se da cuenta, por lo menos a medias, de las dificultades que la delimitación de dicho dominio ofrece, y que, en razón de eso, él ha esbozado, ya que no desarrollado en forma clara, una teoría de las relaciones del método con el conocimiento.

- La matemática universal es algo más que un método; es a no dudarlo una ciencia. Ella es la que rige las ciencias comúnmente llamadas matemáticas y, por su inter-

medio, las ciencias físicas. Por eso la matemática universal está expuesta en la *Géométrie*, aunque no en forma absolutamente pura, sino mezclada ya con aplicaciones. Pero su noción está indicada en la 2ª parte del *Discours* y también en las *Regulae*; y en esta última obra está, hasta cierto punto, desarrollada, porque las reglas de su segunda parte enseñan a tratar los problemas perfectos según el espíritu de esta nueva ciencia general de la cantidad¹. He aquí, pues, una ciencia —verdad que es la de máxima generalidad— que, de hecho, es inseparable del método en el pensamiento cartesiano. Esta es la primera razón que nos autoriza a creer que no es tan fácil distinguir entre el conocimiento y el método, pues, como vemos, las primeras ideas del autor no fueron exclusivamente metodológicas.

^ Pero sobre todo con la metafísica está ligado el método en el espíritu y en las obras de Descartes. Esta mezcla es sensible tanto en las obras de metafísica como en las de metodología, y en un punto particularmente interesante, era inevitable.

Veremos más de una vez, al ocuparnos de la metafísica cartesiana, que, dominada como ella está por la cuestión de la certeza, no es pura, ni tal vez propiamente, una teoría del alma, de Dios y del mundo. Es eso sin duda, porque el título completo de la 1ª edición de las *Méditations* (1641) es, según se sabe, *Méditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et Animae immortalitas demonstratur*, y por cierto que Descartes deseaba vivamente establecer los principales dogmas tradicionales de la religión natural. Sin embargo, ella es además, y quizá sobre todo, una propedéutica del conocimiento en general, pero en especial, una propedéutica del conocimiento científico. A lo largo de todo el curso de las *Méditations* se vuelve siempre a esta pregunta: ¿cómo podremos salir

¹ *Méth.* VI, 192^o s.: "No que yo me propusiera..." (cit. p. 63). R. IV, sobre todo 377^o s. [§ 21] (cit. p. 63, n. 1); R. XIV [§ 111] 439¹¹ (cit. p. 76, n. 1).

de la duda, en general primero, en tal punto particular después, luego en tal otro? Y lo que quizá sea aún más sorprendente es la conclusión de la 1ª parte de los *Principes*, la obra definitiva y más sistemática de Descartes¹.

De modo, pues, que las preocupaciones metodológicas no están ausentes de las obras de metafísica.

Recíprocamente, ya hay mucha metafísica en las obras de metodología. En la 2ª parte del *Discours* quizá no la haya, por lo menos en forma franca y explícita. Haciendo todas las salvedades relativas a la primera de las cuatro reglas, hay que reconocer que en esa 2ª parte el método se encuentra casi puro de todo elemento extraño. Allí es donde el autor logró, mejor que en ninguna otra parte, conferirle una efectiva autonomía, separarlo realmente de la metafísica. Pero el caso de las *Regulae* es muy distinto. Allí hay metafísica en abundancia. Primero porque Descartes recurre, durante el curso de su trabajo, a algunas nociones metafísicas, que le son más o menos indispensables para constituir sus pensamientos metodológicos, o que simplemente quizá le facilitan su clara exposición. Anotemos algunas de estas nociones metafísicas auxiliares. Descartes, en su calidad de metodologista, debía definir su posición con respecto a la naturaleza de los cuerpos porque para constituir un método universal, es decir un método susceptible de aplicarse también a la física, era necesario tener a una noción del objeto estudiado por esta ciencia. Por eso la concepción cartesiana que identifica el cuerpo con lo extenso se encuentra ya en las *Regulae*. En esta obra el cuerpo es concebido como la extensión que percibe la facultad imaginativa². Es posible que correlativamente con

¹ Véase el título y las dos últimas líneas del art. 75.

² R. XIV [§ 116] 444¹ (C. T. XI, p. 300-301): "Pasemos ya a estas palabras: todo cuerpo tiene extensión; por cierto que aquí extensión no significa lo mismo que cuerpo; pero no por eso formamos en nuestra imaginación dos ideas distintas, relativa una al cuerpo, y otra a la extensión, sino simplemente una, la de un cuerpo extenso, en el fondo es como si yo dijera: todo cuerpo es extenso, o más bien: lo extenso es extenso."

esta idea, poseyera ya en las *Regulae* su doctrina de la heterogeneidad absoluta del pensamiento y la extensión. Sea como fuere, y pensara aquí por su cuenta o no hiciera sino apropiarse la tradición aristotélica y escolástica, lo cierto es que, por necesidades de su método, él debió hacer un distinguo entre la imaginación y el entendimiento y concebir este último como una actividad puramente espiritual. La teoría de la imaginación, como facultad esencialmente corporal, volverá a encontrarse más tarde en el *Traité des passions*¹. En términos generales, la regla XII enumera, y en cierta medida emplea, una gran cantidad de nociones metafísicas. Algunos pasajes muestran que el autor se complace en ellas, y ponen de manifiesto además, en forma indiscutible, que la metafísica de Descartes, en el momento en que él escribió las *Regulae*, está, si no impregnada, todavía teñida por el pensamiento escolástico². Pero lo importante no es eso. Lo que debemos retener y está fuera de toda duda es que la metodología y la metafísica se mezclan y prestan mutuo apoyo; que por mucho que Descartes las distinga, ambas están simultáneamente presentes en su pensamiento.

En un punto particularmente interesante la interferencia de la metafísica y de la metodología era inevitable. Ya hemos visto cuántas ideas relativas a la teoría del

¹ Sobre la espiritualidad, véase R. XII [§ 79] 415¹⁰ (C. T. XI, p. 266): "hay que concebir que la fuerza por la cual conocemos en realidad los objetos es puramente espiritual y tan distinta de todo el cuerpo..." y sobre la imaginación, *ibid.* [§ 77] 414¹⁰: "... esta imaginación es una verdadera parte del cuerpo, y de una dimensión tal, que sus diversas partes pueden recibir varias figuras distintas las unas de las otras..."

² 411¹⁷ [§ 72] (C. T. XI, p. 262): "... yo quisiera poder mostrar aquí qué es el alma del hombre, qué es su cuerpo, cómo el uno está formado por el otro, cuáles son, en ese todo complejo, las facultades que sirven al conocimiento y en qué medida cada una de ellas contribuye a ese fin", etc. — 414¹⁰ [§ 77] "... hay que concebir que el *sensorium commune* desempeña el papel del sello que imprime en la imaginación, parecida en esto a la cera, esas figuras o ideas puras e incorpóreas que los sentidos le envían..."

conocimiento contienen las *Regulae*; toda nuestra última lección sobre la intuición y la deducción fué tomada de allí. Pero todavía hay algo más. Las *Regulae* contienen y declaran contener toda la teoría del conocimiento. Esta unión de la teoría del conocimiento con el método, fundidos ambos en una misma obra, era —repetámoslo una vez más— inevitable y más bien constituye un mérito en Descartes el no haber confundido las dos cosas al unir las. Decíamos que la fusión de ambas doctrinas era una imposición ineludible. En efecto, ¿qué es el método sino un arte que tiene por objeto la investigación de la verdad? Ahora bien; un arte es, en principio, la aplicación de una ciencia, es decir, un arte prescribe establecer ciertos principios o realizar ciertas condiciones a fin de obtener ciertas conclusiones o procurarse determinados efectos. Pero como las exigencias prácticas son siempre urgentes, las artes se constituyen antes que las ciencias, fundando sus prescripciones en leyes empíricas y sin distinguirlas expresamente de ellas. Sólo más tarde, estas leyes, mejor comprendidas, se organizan en una ciencia que se separa netamente de los imperativos del arte. El arte de investigar la verdad se ha desarrollado según idéntico proceso. Precedió a la teoría del conocimiento y la contuvo primero en forma rudimentaria. En la época de Descartes, en que las preocupaciones metodológicas se imponían a todas las demás, el método era todavía lo que más interesaba; primaba sobre la teoría del conocimiento; y aunque ésta ya había progresado un tanto, sólo con Kant se independiza y pasa a ocupar el primer plano; tanto que hoy se habla mucho menos de método, sobre todo de método en general, que de teoría del conocimiento. Pero ya que, en la época de Descartes, el estado de cosas era precisamente inverso, era inevitable que la teoría del conocimiento estuviera, si no totalmente, en su mayor parte al menos, incorporada a las *Regulae*; y es un mérito singular el haber percibido

la diferencia de dos cosas cuya íntima relación se imponía forzosamente ¹.

De todo lo que llevamos dicho hasta aquí, se deduce que los pensamientos metodológicos de Descartes nunca se desligaron de sus pensamientos científicos, y sobre todo de sus pensamientos metafísicos; es que en el espíritu todo se implica y es vano buscar en él, por lo menos *in concreto*, series lineales. Pero Descartes distinguía estos diversos pensamientos unos de otros no obstante su efectiva e íntima colaboración. Acabamos de anotar una prueba de ello. Veamos pues cómo concibe las relaciones del método, que siente y sabe distinto, con las diferentes partes de la filosofía.

Que para él el método esté fuera de la filosofía y la preceda, como había sido el caso de los *Analytiques* de Aristóteles, y como también parece exigirlo el sentido común, es lo que está claramente expresado en el Prefacio de los *Principes*. La primera parte de la filosofía es la

¹ Esta relación y diferencia están indicadas en la R. VIII (§ 48), 395¹⁷ s. (C. T. XI, p. 243): "... Si alguien se propone como problema el examen de todas las verdades que el espíritu humano es capaz de conocer —problema que, para mí, debe proponerse alguna vez en su vida todo el que ~~quisiera~~ quisiera alcanzar la sabiduría—, encontrará, mediante las reglas que han sido dadas, que nada puede ser conocido antes que el entendimiento, porque de él depende el conocimiento de todo lo demás, y no a la inversa: ... después del conocimiento del entendimiento puro, pasará revista a los demás medios de conocer que poseemos, excepción hecha del entendimiento; y encontrará que no son sino dos: la imaginación y los sentidos. ... Y viendo que en rigor la verdad y el error no pueden darse sino en el entendimiento, pero que a veces sólo en aquellos dos se originan, evitará con cuidado todo lo que pueda extraviarlo, y a fin de seguir el recto camino en la búsqueda de la verdad, enumerará exactamente todas las vías de que el hombre dispone para llegar a ese fin; y no son tan numerosas como para que no pueda descubrirlas todas por una enumeración suficiente". — 397²⁷ s. (§ 51) (C. T. XI, p. 245-246): "Ningún problema es tan importante como el de saber qué es el conocimiento humano y hasta dónde se extiende. Reunimos estos dos puntos en un único problema que es preciso tratar antes que todos los demás, según las reglas dadas anteriormente. ... porque en su investigación se contiene todo el método y los verdaderos instrumentos de la ciencia. ..."

metafísica, la segunda, la física, con sus diversas subdivisiones (IX, II, 145-23). Ahora bien; Descartes nos dice que antes de abordar la filosofía y después de haberse trazado el plan de una moral provisoria, es preciso estudiar la lógica, pero la verdadera lógica, esto es; el método (13²³ s.). Además, este texto de los *Principes*, que acabamos de citar, no hace sino expresar el orden efectivamente seguido en el *Discours de la Méthode*. Y es evidente que el método debe ser anterior a la filosofía porque es el arte de encontrar la verdad, porque consiste, como dice Descartes, más en práctica que en teoría (p. 79 y n. 1), porque debe ser eficaz y creador, creador precisamente de la filosofía. Parece tan natural que así sea, que casi nos atreveríamos a pensar que no había por qué decirlo. Sin embargo, vale la pena observarlo porque la prioridad del método, aunque muy indispensable, es tan poco evidente, que no siempre Descartes lo ha admitido. En un texto por lo menos, la ha negado, y este texto es importante porque pertenece a una obra escrita bastante tarde; si no ya muy tarde. Nos referimos a la *Inquisitio veritatis*. Como en seguida veremos, la metafísica ocupa en ella el primer lugar; sigue después un estudio, no científico, sino descriptivo de las artes y de la naturaleza, y sólo entonces, después de la metafísica y antes de la ciencia, viene el método: "*Polyandre*: Entonces decidnos también qué orden vais a seguir para explicar cada materia. *Eudoxe*: Habrá que comenzar por el alma racional porque en ella reside nuestro conocimiento, y después de haber considerado su naturaleza y sus efectos, pasaremos a considerar su autor; y tras de haber examinado sus cualidades y la manera cómo creó todo lo que existe en el mundo, observaremos lo que haya de más cierto respecto de las demás criaturas, y examinaremos de qué manera nuestros sentidos reciben los objetos y qué es lo que constituye la verdad o falsedad de nuestros pensamientos. Expondré luego las obras materiales de los hombres, y, después de haberos hecho examinar los autómatas más raros, las máquinas más poderosas, las más engañosas visiones y

las más sutiles imposturas que imaginar se pueda, os revelaré sus secretos, que serán tan simples e inocentes que en adelante ya no tendréis motivo para admitaros de las obras salidas de nuestras manos. Pasaré luego a las obras de la naturaleza, y después de haceros ver la causa de todos sus cambios, la diversidad de sus cualidades, la razón por la cual el alma de las plantas y la de los animales difiere de la nuestra, os haré considerar la arquitectura de todas las cosas sensibles, y tras de haber descrito lo que se observa en el cielo y expuesto lo que sobre ello se pueda juzgar de cierto, pasaré a exponer las más sanas conjeturas relativas a aquello que no es dado al hombre determinar, a fin de explicar la relación de las cosas sensibles con las intelectuales y la de ambas con el Creador, la inmortalidad de las criaturas y el estado de su ser después de la consumación de los siglos. Llegaremos así a la segunda parte de esta conferencia, en la que trataremos en especial de cada una de las ciencias, eligiendo lo más sólido que haya en ellas; y por fin, propondremos el método que les permitirá alcanzar un grado de perfección, desconocido hasta ahora, y que ha de hacer posible que un espíritu mediocre encuentre por sí mismo todo lo que los más sutiles puedan inventar"¹.

Antes de examinar hasta qué punto debemos tener en cuenta este texto, tenemos que indagar por qué motivo Descartes lo escribió. Esta investigación, por lo demás bastante sencilla, nos hará comprender mejor que no es tan fácil como se cree situar el método en el lugar que debidamente le corresponde. En las *Regulae* el método se define así: "Por método entiendo un conjunto de reglas fáciles y ciertas que impiden a todo el que se atiene

¹ Texto original, X, 505^o s. [§ 20 s.]. Véase *supra*, p. 60, n. La fecha de la composición del diálogo es sumamente incierta. Baillet (II, 475) lo sitúa en los últimos años de Descartes. M. Adam, que rechaza esta opinión, supone que fué compuesto, o en la primavera de 1628, o quizá con alguna mayor probabilidad, en el verano del año 1641; cf. *ibid.*, 529-532.

rigurosamente a ellas tomar lo falso por verdadero y que hacen que el espíritu, sin consumirse en esfuerzos inútiles y aumentando gradualmente su ciencia, se eleve al conocimiento exacto de todo lo que es capaz de conocer." (R. IV [§ 17] 371^{as} s.) (C. T. XI, p. 216). Como vemos, esta definición comprende dos partes: primero se ha de estar en condiciones de distinguir lo verdadero de lo falso; segundo se dispondrá de procedimientos capaces de alcanzar todas las verdades que el hombre puede conocer. De acuerdo con esta definición, la 1^a Regla de las *Regulae* nos dice que lo que ante todo debemos proponernos es la búsqueda de la verdad¹, y más expresamente, la primera regla del *Discours*, que jamás debe aceptarse como verdadero nada que no se reconozca *evidentemente* como tal. En una palabra, nos dice que la *evidencia* es el criterio de la certeza, el signo de la verdad. Pero éste es el momento de observar algo fácil a la vez que sorprendente. Y es que el criterio de la evidencia figura dos veces, y en dos lugares distintos, en la filosofía de Descartes. En el *Discours* es donde se lo ve mejor. Se lo ha tratado en la 2^a parte, como primera instancia del método, y otra vez en la 4^a, es decir en la metafísica. Y no cabe duda; sólo esta segunda vez el criterio está fundado en razón. Primero, que el mismo pasaje de la 4^a parte del *Discours* así lo declara² y segundo, que Descartes funda constantemente lo general en lo particular. Ya hemos visto y tendremos ocasión de volver a repetir qué hostil es Descartes a la lógica escolástica de extensión, cómo exige que el pensamiento vuelva siempre a la intuición, es decir a la percepción de algo inextenso, de algo singular. Pero siendo así, lo que parece ser pri-

¹ "El propósito del conocimiento debe consistir en dirigir el espíritu de manera tal que formule juicios sólidos y verdaderos sobre todo lo que se le presente." (359, *enunciado*) (C. T. XI, p. 201).

² "Y habiendo observado que lo único que hace la verdad del yo pienso, luego existo es la claridad con que veo que para pensar es necesario ser, juzgué que podría tomar como regla general...". etc. (VI, 3310).

mero es la metafísica, no el método. Como dice la *Inquisitio*, "hay que comenzar por el estudio del alma humana porque todos nuestros conocimientos dependen de ella". Ésa es sin duda la razón que indujo a Descartes a admitir la prioridad de la metafísica.

¿Adoptaremos entonces el texto de la *Inquisitio* como la verdadera y definitiva expresión del pensamiento cartesiano? No creemos que sea posible. Primero, porque si situamos el método después de la metafísica, lo situamos entonces dentro del cuadro mismo de la filosofía, hacemos de él un momento del pensamiento filosófico estricto, cosa que está en violenta contradicción con el Prefacio de los *Principes* y con los demás textos y razones del mismo orden. Después, aun cuando se prescindiera de esta primera observación, otra más grave se presentaría. Si el método es posterior a la metafísica, es evidente que ya no puede servir para construirla, que sólo puede ser útil a las ciencias, y que pierde con eso su universalidad. Y sabemos que Descartes está empeñado en conservarla. A los textos citados en favor de este punto de vista se suma otro, estrictamente formal, el que nos proporciona la Epístola dedicatoria de las *Méditations*: "Y por fin, puesto que varias personas han deseado eso de mí, personas que han llegado a saber que yo cultivé un método para resolver toda clase de dificultades científicas... del cual también saben que me he servido con tanto éxito en otras ocasiones, pensé que mi deber era ensayarlo también en materia tan importante" (C. I, 218 [VII, 3²²]). Si, pues, el método debe conservar su universalidad, hay que dejarlo, en suma, antes de la metafísica.

Sin embargo, esta prioridad no ha de pertenecerle al pie de la letra, ni en todo sentido. En efecto, primero que no hemos resuelto la dificultad creada por el hecho de que la evidencia, como criterio de verdad, supone el *cogito*, es decir la metafísica. Luego, que las reglas del método son forzosamente reglas generales. Lo que se llama un método es precisamente una manera de proceder definida de una vez por todas y aplicable toda vez que

se presente el mismo caso; y según toda apariencia, es muy difícil concebir un método susceptible de aplicarse a un conocimiento exclusivamente constituido por casos singulares que, por añadidura, no fueran susceptibles de subordinarse los unos a los otros según un orden de complejidad creciente o decreciente, circunstancia esta última que permitiría restablecer una especie de generalidad. Sea como fuere, no cabe duda que Descartes consideró el método como aplicable a casos que se repiten, pues ¿cuál es para él el fruto más hermoso de su método, o más bien su más bella encarnación? Es su *Géometrie*, que es precisamente una geometría general. Pero hemos recordado hace un momento, y no podemos olvidar ahora, que lo general, según Descartes, debe apoyarse siempre en lo singular. Y puesto que el método es general, forzosamente supone entonces conocimientos singulares, y, por consiguiente, mientras no nos expliquemos, quizá la metafísica. Y por fin, si, según una manera de pensar, familiar a los escépticos y, por lo tanto, a Descartes, el método es anterior a todas las demás disciplinas, y no obstante eso pretende prescribir reglas absolutamente universales para la búsqueda de la verdad, ¿no le alcanzará una objeción, que preocupó al cartesiano Spinoza (*De intell. emend.*, VI, 30 com.), a saber, la de que para encontrar el método es preciso disponer antes de otro?

De las tres dificultades que acabamos de señalar, la más difícil de resolver es sin duda la primera, porque no encontramos en Descartes ninguna explicación que nos permita poner en claro su sentido. La dificultad no quedaría resuelta si uno se limitara a distinguir entre el sentido de la primera regla de la 2ª parte del *Discours* y el del pasaje de la 4ª, relativos ambos a la evidencia. Sin duda podría decirse: la primera regla del método indica el criterio de la evidencia sin indagar su origen; el pasaje de la 4ª parte señala su fuente y establece su fundamento. La distinción es indiscutible y manifiesta, pero no basta. Pues lo que se trata de saber es precisa-

mente por qué el método puede estar autorizado a sentar un criterio sin fundarlo, si es que se presenta como anterior a todo conocimiento y, por consiguiente, como suficiente por sí mismo. Y la otra dificultad sería la de saber de qué manera algo general como la 1ª regla del *Discours* podría preceder la intuición singular que es su necesario fundamento, es decir, cómo podría preceder al *cogito*. La respuesta parece ser aquí que el caso de la regla en cuestión es completamente distinto al de las otras reglas, que ella es una suposición, una hipótesis gratuita, que puede adelantarse sin inconvenientes con tal de que se la justifique luego. En efecto; ¿por qué es necesario que el método se baste a sí mismo y sea anterior a la metafísica? Precisamente porque es preciso que pueda aplicarse a ella, porque debe enseñarnos a construirla. Pero la 1ª regla no es un procedimiento destinado a construir la ciencia y, paralelamente, la primera verdad es anterior a la construcción de la metafísica, puesto que es su base. La comprobación de la primera verdad no necesita del método; puede ser entonces, en un sentido, anterior a él, es decir anterior a las reglas que lo constituyen, excepción hecha de la primera. O si se prefiere tomar las cosas desde un punto de vista algo diferente, pero que en cambio tendría la ventaja de resolver nuestra primera dificultad en el mismo sentido que las dos últimas, he aquí lo que podría decirse: La primera verdad segura de la metafísica es una verdad común, que se ofrece a todos por igual, aunque no todos quizá reparan en ella, una verdad que no supone ninguna ciencia. Ella puede ser la base común del método y la metafísica, puesto que es anterior a lo que en la metafísica es ciencia, a lo que supone el método. La primera regla del método ya no sería una suposición gratuita, cuya aceptación no ofrecería inconvenientes, sino la generalización de una intuición, que pertenece, sin duda, a la metafísica, pero que puede darse antes de la metafísica en cuanto ciencia.

Pasemos ahora a nuestras dos últimas dificultades.

¿Puede darse el método sin suponer antes otro? ¿Puede establecerse el método sin suponer precisamente el conocimiento que tiene por función enseñarnos a organizar? O en otros términos, ¿el método, regla general para constituir el conocimiento, puede establecerse sin suponer, como hecho singular y concreto del cual sería la expresión general y abstracta, el saber mismo? Para las dos preguntas tenemos una respuesta de Descartes y un comentario de Spinoza. La respuesta de Descartes es simple. Consiste en distinguir el conocimiento natural de un conocimiento reflexivo y metódico. Por una parte, el método ya está dado con la marcha natural del pensamiento; no hay sino recogerlo allí, sin ir más lejos. La marcha natural del pensamiento no supone otra, puesto que es general. Además, es muy cierto que sólo hay reglas generales después de la intuición de casos singulares. Pero los casos singulares que nosotros necesitamos nos son proporcionados por el conocimiento natural. Las reglas del método se fundan sobre el conocimiento espontáneo de cosas muy fáciles y familiares, de modo que dichas reglas pueden servir para constituir el conocimiento científico, puesto que no lo presuponen. Las primeras reglas están, no hay duda, desprovistas de toda complejidad; pero ello no obsta para que puedan ayudarnos a elaborar un conocimiento algo más complicado, del cual derivan a su vez reglas más complejas, y así sucesivamente hasta la definitiva elaboración del método. Todo esto está claramente indicado en el desarrollo de la *Regla VIII* y en los §§ 30 y 31, c. VI de la *De intellectus emendatione*¹.

¹ 3974 [§ 50] (C. T. XI, p. 245): D. expone primero el ejemplo de un hombre que quisiera desempeñar el oficio de herrero y no tuviera para ello los instrumentos necesarios; como yunque, tendría que usar una piedra dura, como martillo, un guijarro, etc. Una vez hecho eso, no empezaría por forjar, para uso de los demás, espadas y cascos, sino que, ante todo, forjaría, para su propio uso, un yunque, un martillo, unas pinzas, etc. De la misma manera, no es en nuestros comienzos, valiéndonos de unas cuantas reglas oscuras, que no debemos al arte, sino que son más bien inherentes a la constitución misma de nuestro espíritu, cuando debemos tratar de dirigir

Así, a pesar de las dificultades efectivas, pero no insolubles, podemos situar el método en el lugar que —evidentemente— Descartes le asignó: el de una propedéutica filosófica. Por otra parte, examinando las relaciones del método y la metafísica, se ve que ambas disciplinas están íntimamente ligadas por el fundamento común del *cogito*. Esa es su raíz lógica y quizá también histórica, porque en el punto de partida el pensamiento cartesiano se vuelve sobre sí, y en esta reflexión, aunque oscuramente, está envuelto el *cogito*.

inmediatamente las disputas de los filósofos, o resolver los problemas matemáticos. Primero tendremos que servirnos de esas reglas para encontrar lo que más necesitamos para el examen de la verdad: porque no hay razón para que eso sea más difícil de descubrir que cualquiera de los problemas que se discuten en Geometría, en Física, o en las otras ciencias". *Intell. em.*, 31 (*App. op. cit.*, p. 236-237): "En realidad, los hombres, con los instrumentos naturales, han podido lograr, aunque imperfectamente y con esfuerzo, algunos trabajos muy fáciles. Una vez terminados, ejecutaron con mayor perfección y menos trabajo, otros más difíciles, y yendo paulatinamente de los trabajos más simples a los instrumentos, de estos instrumentos a otros trabajos y otros instrumentos, por un progreso constante, lograron por fin ejecutar con muy poco esfuerzo tantas y tan difíciles obras como vemos. De la misma manera el entendimiento, con su potencia innata, se conforma instrumentos intelectuales mediante los cuales acrecienta sus fuerzas para ejecutar otras tareas intelectuales; de estas últimas deriva otros instrumentos, es decir, el poder de llevar más adelante su investigación; y de esta manera continúa progresando hasta alcanzar el ápice de la sabiduría".

VIII

LA DUDA METÓDICA

Puesto ya en claro el carácter propedéutico del método cartesiano, carácter que, según hemos visto, y no obstante ciertas objeciones, le pertenece en forma legítima, debemos abordar el estudio de la filosofía cartesiana propiamente dicha, comenzando por aquella de sus partes que, según el mismo Descartes, constituye el tronco, esto es, por la metafísica.

Pero en metafísica todo es incierto; ésa es la comprobación que la experiencia nos impone antes ya de que el pensamiento se ponga a la tarea de ejercerse en forma estrictamente racional. El espectáculo de lo que pasa en las escuelas y el cuadro de la diversidad de las opiniones y costumbres nacionales nos enseña, tal como lo expone la 1ª parte del *Discours de la méthode*, que no hay sistema de pensamiento, ya sea individual o colectivo, que no esté en pugna con algún otro y quizá también consigo mismo. Por eso es que, si nuestro espíritu se resuelve, pero en forma reflexiva y perfectamente consciente, a elaborar, si es posible, una filosofía primera o fundamental, la elección del punto de partida no está librado a nuestro antojo; fatalmente habremos de comenzar por la duda: "*De las cosas que pueden ponerse en duda*", tal es el título de la primera meditación.

Ese es el punto de partida del pensamiento cartesiano, y nuestra primer tarea, por otra parte fácil, consistirá

en exponer los motivos de duda que Descartes invoca respecto de aquellas cosas cuya verdad no le aparece perfectamente clara. Pero antes de entrar de lleno en el estudio de ese tema, debemos: 1º aclarar el sentido de la duda cartesiana, 2º examinar si, dentro del dominio de la razón, no hay una zona que nuestro autor sustrae de antemano a todo examen por no dar, según él, asidero a la duda. Ambos puntos han suscitado dificultades.

El nombre clásico de la duda cartesiana es el de "duda metódica", nombre que acentúa con fuerza su carácter diferencial respecto de la duda escéptica. La indicación es justa, por lo menos en parte, como lo atestigua, sin ir más lejos, esta célebre frase del *Discours*: "No es que yo imitase por eso a los escépticos, que dudan por dudar y fingen estar siempre indecisos; pues al contrario, toda mi intención tendía a asegurarme, a rechazar la tierra movediza y la arena hasta encontrar la roca o la arcilla" (3ª parte, VI, 29¹). Pero hay que tener cuidado de no llevar la diferencia demasiado lejos, hasta el extremo de no ver en la duda cartesiana más que un artificio, un procedimiento como cualquier otro, porque eso falsearía completamente el primer paso del pensamiento cartesiano. Decíamos que este primer paso no puede ser sino la duda. Puesto que la duda es aquí indispensable, debe ser sincera y genuina, debe ser, mientras dure, una auténtica duda escéptica, igual en todo a ella salvo en su limitada duración. Esto es lo que muchos adversarios e intérpretes no han comprendido. Primero están los que son incapaces de comprender qué es la duda y el escepticismo. Tal es, en primer lugar, la posición del P. Bourdin, autor de las 7^{as} objeciones. Para él la duda de Descartes no existe, porque la duda es un estado de espíritu imposible. Toda la serie interminable de las puntillosas observaciones de Bourdin se reducen a esto: dudar de una opinión es afirmar la opinión opuesta. A Descartes no le cuesta ningún trabajo responder; para eso no tiene más que

restablecer el sentido de los términos.¹ Pero un adversario un poco más inteligente que el P. Bourdin, Gassendi, tampoco interpreta bien la duda cartesiana, porque no obstante admitir que pueda estarse en duda, cree sin embargo que la duda cartesiana sería mejor si fuera más sensata y limitada: "Por más que digáis, nadie se convencerá de que estáis persuadido de la falsedad de todo lo que supisteis siempre y de que los sentidos o el sueño, Dios o un mal genio, os han estado engañando continuamente. ¿No hubiera sido más digno del candor de un filósofo y de su afán de verdad, el decir las cosas simplemente, de buena fe, tales como son, sin recurrir, como se os podría objetar, a maquinar esos artificios, a imaginar esos engaños, a buscar esos rodeos y novedades? Sin embargo, puesto que os ha parecido bien así, no insistiré más" (C. II, 92 [258¹⁰]).

Gassendi se equivoca absolutamente; para comenzar por no dudar más que de aquello que es razonablemente dudoso, hubiera sido necesario que Descartes poseyera previamente un criterio que le permitiera discernir lo que conviene de lo que no conviene poner en duda. Este error de Gassendi viene a coincidir con el de aquellos intérpretes que creen que la 1ª regla del método es anterior, en toda la fuerza del término, a toda la metafísica cartesiana, inclusive al *cogito*. Porque, repitámoslo una vez más: profesar una duda limitada es tener una regla capaz de asignarle límites a la duda, y recíprocamente, si se dispone de un criterio de verdad, es imposible dudar de lo que en forma manifiesta satisface a ese criterio. Si al contrario, es verdad, o bien que la 1ª regla del método no es al comienzo más que una mera hipótesis, o que supone ya el *cogito*, percibido y destacado en forma más o menos clara, entonces la duda cartesiana es y debe ser una duda perfectamente seria y sincera, una duda absoluta, mientras dure. De la duda misma, practicada

¹ Es lo que hace, por ej., en C. II, 385: "Cuando dije..." hasta el final del párrafo (4611-10).

sin ninguna reserva, brotará la certeza. Y habrá de sobrevenir un hecho capaz de detenerla, no porque satisfaga un criterio preestablecido, sino porque él mismo, a título de hecho, resultará ser indubitable. Tal es, para nosotros, la marcha del pensamiento cartesiano. Descartes se abandona a la duda tan francamente como un escéptico, y sólo difiere de él en que lleva el escepticismo hasta un extremo tal, como nadie hasta entonces había pensado hacerlo, y en este grado final, la refutación del escepticismo resulta de su mismo agotamiento¹.

Tal es la duda cartesiana. Aunque muy radical, veamos si no hay, en el pensamiento, algún dominio en que Descartes no la aplique. La 1ª *Méditation* no señala ninguna excepción de esta especie, y no es porque ella sea artificial, o esté hecha a destiempo, sino porque, aunque estuvo presente en el espíritu de Descartes, sólo más tarde el desarrollo de su pensamiento le ofreció la ocasión de expresarla. La respuesta a las *Instances* de Gassendi dice muy claramente que las ideas no dan lugar a dudas: "... Yo he negado solamente los prejuicios y no las nociones como ésta (*la noción de pensamiento*), que se conocen sin afirmación ni negación" (C. II, 306 [IX 1, 206²⁰]). Pero ya en la 3ª *Méditation*, había hecho, y con más detalles, la misma indicación: "... aquí es necesario que divida mis pensamientos en ciertas clases y considere en cuáles hay, hablando con propiedad, verdad o error. Entre mis pensamientos, algunos son como las imágenes de las cosas, y son ellas las únicas que en rigor merecen el nombre de ideas, como cuando me represento un hombre, o una quimera, o el cielo, o un ángel, o Dios *mismo*.... Ahora, por lo que respecta a las ideas, si sólo se las considera en sí mismas, sin referirlas a otra cosa, no pueden en rigor ser falsas: porque ya sea que imagine una cabra, o una quimera, es tan

¹ Imposible admitir con Liard (p. 143-145) que la duda metódica no sea sino un "parti-pris" de la voluntad; no es el propósito de resistirse a la evidencia, sino la firme resolución de mantener la duda hasta que la razón imponga su cesación.

cierto que imagino una como otra... De modo que sólo en los juicios debo tener cuidado de no equivocarme. El principal y más común error que en ellos se comete consiste en juzgar que las ideas que están en mí son parecidas o conformes a las cosas que están fuera de mí; pues es cierto que si yo considerara las ideas únicamente como *modos* o *maneras* de mi pensamiento, sin pretender referirlas a algo externo, apenas podrían serme ocasión de error" (C. 267 s. [36³⁰ s.]).

Hasta aquí las declaraciones de Descartes son tan claras como tradicionales. En suma, se reducen a decir que la existencia de un hecho de conciencia es indiscutible y no está sujeto a error; que la posibilidad de equivocarse comienza sólo con el juicio, el cual interviene únicamente para hacer corresponder a la idea un objeto. Pero Descartes agrega algo más, de muy distinto alcance. ¡Acabamos de leer estas palabras: las ideas, tomadas en sí mismas, apenas podrían darnos ocasión de errar. ¿Y en absoluto no? Eso es lo que nos preguntamos con inquietud. Más adelante Descartes nos confiesa que las ideas podrían comportar una cierta falsedad material: "Pues a pesar de que haya observado antes que solamente en los juicios puede darse la verdadera y formal falsedad, sin embargo en las ideas puede encontrarse una cierta falsedad material, como en el caso en que ellas representan lo que no es como si fuera algo. Por ejemplo, las ideas que tengo del frío y del calor son tan poco claras y distintas, que no podrían enseñarme si el frío es una privación del calor, o el calor una privación del frío, o bien si ambas son o no cualidades reales; y puesto que *las ideas son como imágenes*, no puede haber ninguna que no *parezca* representarnos algo; y si es cierto que el frío no es más que la privación del calor, la idea que me lo representa como algo real y positivo no será, sin razón, llamada falsa, y así las demás" (C. 278 [43²⁰ s.]).

Es lamentable que Descartes no insista. La falsedad material de que aquí se habla ya es algo grave. Pero

todavía es posible otra clase de falsedad para las ideas tomadas en sí mismas. Descartes, situándose en un punto de vista realista, reconoce que sería enojoso atribuir un objeto a una idea que, por ser negativa, no podría tenerlo. Pero más enojoso todavía sería formar una pretendida noción por la reunión de elementos incompatibles. Eso bastaría para crear una falsedad de enorme importancia, pues Descartes mismo reconoce, como en seguida veremos, que el espíritu especula a veces, en matemáticas por ejemplo, pura y simplemente con meras ideas, desentendiéndose de si ellas tienen o no objetos. Dado el carácter de esas especulaciones, es fácil imaginarse que bastará con que una sola noción falsa se introduzca en ellas para que inmediatamente deba convertirse en una fuente de inagotables errores. Una de las fallas esenciales de Descartes es el no haber advertido con perfecta claridad todas las clases de falsedad que las ideas comportan, y el haberlas sustraído al examen de su duda, no obstante todos los riesgos de error que ellas suponen. Hay ahí, en los fundamentos del sistema, una laguna por donde la construcción amenaza desmoronarse y desaparecer. En efecto, la operación esencial y primordial de la inteligencia es, para Descartes, como ya sabemos, no el razonamiento o el juicio, sino la intuición. Él trata, por lo menos en la medida de su intelectualismo, de reducir el razonamiento y el juicio a la intuición, es decir a la idea; porque no olvidemos que no sólo los razonamientos y los juicios se fundan, según él, quizá en las definiciones, o si se prefiere, en las nociones, sino que también las relaciones mismas entre las ideas, los vínculos, son a su vez ideas, objetos de intuición. Siendo así, y si la base última de todo el sistema está en las ideas, naturalmente sobre ellas hubiera debido recaer ante todo la duda. Quizá sería absurdo pretender que Descartes se haya representado las ideas como síntesis y haya comprendido la necesidad de construirlas con los inevitables riesgos de error y circunscribiendo sus afirmaciones dentro de ciertos límites. Pero hubiera podido abordar

la dificultad desde otro punto de vista. La prueba es que sus adversarios lo hicieron, y que él mismo, en cierto modo, también lo hizo a propósito de la idea de Dios. Debería haber visto, como con toda claridad vió Leibniz, que respecto de toda noción, por lo menos de toda noción compuesta, cabe investigar si ella es una verdadera noción o solamente una pseudo-noción, es decir, si los elementos que ella reúne son o no compatibles entre sí.]

Caracterizada ya la duda y señalada cuál es la zona de la razón que se sustrae a ella, sólo nos resta analizar su marcha efectiva. Para eso no tendremos más que seguir la *1^{re} Méditation*, completándola a veces con ayuda de la *3^e*.

Recordando los preceptos relativos a la enumeración, que había consignado en las *Regulae*, Descartes reduce a ciertas clases todas las opiniones que ha de poner en duda. Por un lado, aparta toda cuestión de grado en la incertidumbre de las opiniones que debe examinar, clasificando en una sola y misma clase todas las que le ofrecen algún motivo de duda. Por otro, pone de lado las opiniones fundamentales para examinarlas por separado¹. Agreguemos que, en suma, divide los conocimientos que ha de examinar en: conocimientos originarios de los sentidos (con diversos grados) y conocimientos procedentes del entendimiento.

Nosotros nos inclinamos a creer que existen las cosas que nuestros sentidos nos representan. Pero ¿por qué

¹ *1^{ro} Méd.*, s. in. (C. 236 s. [18^a]): "...no será necesario que muestre que todas (mis antiguas opiniones) son falsas, tarea a la que quizá nunca podría dar término. Pero puesto que la razón me ha convencido de que debo poner el mismo cuidado en evitar el creer las que no son enteramente ciertas e indubitables, como las que manifiestamente me parecen falsas, el que encuentre en ellas la menor sospecha de falsedad será motivo suficiente para rechazarlas todas. Y para eso tampoco ha de ser necesario que examine cada una de ellas por separado, lo que supondría un trabajo infinito; pero como la ruina de los cimientos trae consigo el derrumbe total del resto del edificio, atacaré primero los principios en que mis antiguas opiniones se fundaban".

propendemos a ello? Ante todo, por una inclinación natural; luego, porque las representaciones de los sentidos se nos imponen a pesar nuestro. Pero no hay que creer que una inclinación natural equivalga a la luz natural. Las inclinaciones naturales a veces nos engañan con respecto al bien; muy bien pueden entonces engañarnos en materia de verdad. Y en cuanto al hecho de que las representaciones de nuestros sentidos se nos imponen a espaldas de nuestra voluntad, eso no constituye una prueba inexpugnable de la existencia de los cuerpos, porque las representaciones sensibles pueden ser producidas, sin que lo sepamos, por un poder misteriosamente presente en nosotros. En el momento en que la duda metódica comienza, no tengo, pues, ninguna razón para creer en la existencia de las cosas que mis sentidos me representan, y, si mi creencia resulta ser verdadera, lo será por casualidad (3^o Méd.)¹. La 1^o Méditation (casi tan breve sobre este punto como el resumen del Discours, 4^o parte, VI, 31^o s.) dice simplemente: "... algunas veces he comprobado que estos sentidos eran engañosos, y es prudente no confiar ciegamente en los que una vez nos engañaron" (C. 237 [18¹⁶]). Pero luego distingue grados dentro del conocimiento sensible y examina si ese conocimiento no podría mantenerse en algunos de esos grados. Por encima del conocimiento de objetos lejanos y poco sensibles, está el de los objetos cuya percepción no ofrece tales dificultades, por ejemplo el de mi cuerpo sentado aquí, cerca del fuego. Sin embargo, también en este caso la duda es posible, porque los locos se imaginan erróneamente cuadros semejantes (C. 237 [18¹⁸ - 19⁵]). Es cierto que la locura es una excepción; pero el sueño, que es un estado al que nadie escapa, se acompaña de ilusiones parecidas²; y no

¹ "Sin embargo he recibido..." hasta el final del párrafo (C. 264 s. [35¹⁰-29]). "Y lo que sobre todo..." hasta "... sin ayuda de los objetos que ellas representan" (C. 269-271 [38¹¹-39¹⁴]).

² "¡Pero cómo!, éstos son locos y no sería yo menos extravagante

hay indicios ciertos que permitan el claro deslinde de sueño y vigilia (C. 238 [19²⁰]). Todavía podría hacerse una distinción entre los cuadros complicados que nos presenta el sueño o la vigilia (ambos son indistinguibles) y los elementos de esos mismos cuadros. El sueño puede reunir, según su peculiar manera, determinados elementos, pero es necesario que esos elementos le hay: si sido previamente dados. Puede reunir antojadizamente pies, manos, cabezas; pero esos pies, esas manos y esa cabeza, han debido ser antes realmente aprehendidos por los sentidos (C. 238-240 [19²³ s.]). Descartes, en lugar de atacar en seguida y en sí misma la representación sensible promovida así a su más alto grado, la eleva todavía uno más transformándola así en un conocimiento plenamente intelectual. Estas representaciones, elementales ya, pero todavía complejas, de cabezas, pies y manos, suponen representaciones mucho más simples: el cuerpo en general, la figura, el número y la duración; estos son los objetos de las ciencias más sólidas, de las matemáticas, ciencias que en un primer momento parecen inaccesibles a la duda¹. Sin embargo esta indubitabilidad de los objetos matemáticos es también aparente.

que ellos si me atuviera a sus ejemplos. Sin embargo he de considerar aquí que soy hombre y como tal no puedo sustraerme al hábito del sueño, y que suelo representarme, en él, las mismas cosas y a veces cosas más inverosímiles que esos insensatos cuando están despiertos" (C. 237 s. [19⁵]).

¹ A este género de cosas pertenecen la naturaleza corporal en general y su extensión, junto con la figura de las cosas extensas, su cantidad o dimensión y su número, como así también el lugar que ocupan, el tiempo que mide su duración y otras propiedades semejantes. Por eso es que quizá no estaría mal que de ahí concluyéramos... que la aritmética y la geometría y las demás ciencias de naturaleza semejante, que no tratan sino de cosas muy simples y generales sin preocuparse mucho de si existen o no en la realidad, contienen algo de cierto e indudable; porque esté despierto o dormido, dos más tres sumarán siempre cinco y el cuadrado nunca tendrá más de cuatro lados; y al parecer no es posible que verdades tan claras y "aparentes" puedan ser sospechosos de falsedad o "incertidumbre" (C. 240 [20¹⁵]).

El *Discours* nos dice a este respecto (VI, 32³) "que hay hombres que se equivocan al razonar y cometen paralogismos aun en los más simples asuntos de geometría". La 1^{re} *Méditation* no contiene nada semejante a esta observación; pero en cambio suscita una duda suprema de la que a su vez, el *Discours* no habla¹. Se trata de la hipótesis de un genio maligno a cuyo arbitrio estaría librada nuestra inteligencia. Dios es todopoderoso, tal vez quiera que yo me equivoque toda vez que creo ver objetos sensibles poco complicados, o completamente simples como el cuerpo en general, la figura, la dimensión; tal vez hace también que yo me equivoque siempre que sumo dos más tres. ¿Se dirá que, siendo Dios soberanamente bueno, no puede haberme creado de modo tal que me equivoque siempre?; pero es innegable que me creó de manera que me equivoque a veces. Entonces, no hablemos más de Dios; supongamos que no exista. De todos modos, mi ser debe tener una causa, ya sea ésta la fatalidad, el azar o el encadenamiento sucesivo de las cosas; y cuanto más imperfecta sea esta causa, tanto más probable será que yo, su efecto, esté siempre librado al error. Supongamos el peor de los casos, como aquí es prudente y aun obligatorio hacerlo, e imaginemos que un genio maligno muy poderoso emplea todo su ingenio en engañarme. Heme aquí falto de recursos contra el escepticismo y obligado a aceptar que nada, ni aun en las regiones más altas y puras del pensamiento, puede escapar a la duda. Por eso yo suspenderé universalmente mi juicio, y, si no puedo conocer ninguna verdad, por lo menos, ni aun el mismo genio maligno podrá engañarme (C. 240-244 [21-23]); porque, como dicen los *Principes* (I, 6), "tenemos un libre arbitrio que hace que podamos abstenernos de creer las cosas dudosas, impidiendo así que nos engañen".

Convendría que antes de terminar nuestro estudio so-

¹ Los *Principios* I, 5 reúnen los dos motivos de duda, pero destacan la mayor importancia de la razón suprema de que hablamos.

bre la duda metódica, agregáramos algunas explicaciones relativas a la hipótesis del genio maligno, porque no siempre se la ha entendido en la forma debida. Lo que sobre todo querriamos hacer notar es que no es una fantasía de Descartes y que si se penetra bien su sentido, se comprende que no nos condena a mantenernos para siempre en la incertidumbre respecto de todas las cosas. "Tal sospecha, dice Liard, colma la duda. ¿A qué se debe esa idea de un Dios soberanamente poderoso? ¿Expresa algo real? ¿Tengo entonces motivos para temer seriamente que a mi razón le tiendan lazos invisibles?" Descartes pasa por alto estas preguntas e inmediatamente concluye "que no hay nada, de todo lo que antes creía ser verdadero, que, en alguna forma, no pueda poner en duda". (1^{re} *Méditation*, I, 241) [150]. Pero Descartes ha insistido en que la hipótesis del genio maligno no presupone la existencia de Dios; y efectivamente, en realidad la contradice, y hasta tal punto es opuesta a ella, que precisamente es la existencia de Dios lo que ha de invalidar el fundamento último de toda duda¹. ¿Cuál es pues la verdadera razón de esa hipótesis, puesto que debe descartarse toda preocupación teológica? Evidentemente es ésta: somos seres contingentes y, como dice la escuela cartesiana, seres finitos. Siendo limitados, estamos sometidos a influencias extrañas; nuestro pensamiento no es puro y dueño de sí mismo; a veces circunstancias externas lo dominan y los juicios que entonces emitimos, presionados así por influjos extraños, son profundamente irracionales, no obstante la aparente racionalidad que

¹ Descartes indica estos dos puntos en forma perfectamente clara en las *Rép. aux les obj.* (C. II, 342 [428¹]): "Por lo que respecta a la ciencia de un ateo, es fácil mostrar que éste no puede saber nada con certeza y seguridad; pues como acabo de decir, cuanto más imperfecta sea la causa a que él atribuya el origen de su ser, tanto mayor motivo tendrá para dudar de si no será tan grande la imperfección de su naturaleza, que se equivoque aun en las cosas que le parezcan más evidentes; y nunca podrá librarse de esa duda si antes no reconoce que ha sido creado por un Dios que es principio de toda verdad y que no puede querer engañarlo".

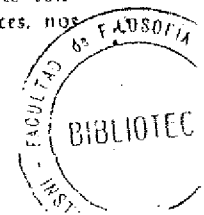
aún les resta. El genio maligno no es sino el símbolo de la violencia que podría imponerle al espíritu la naturaleza tal vez irracional del universo. Y para refutarla habrá que hacer desaparecer esa irracionalidad. Es verdad que con ello Descartes correrá el riesgo de verse envuelto en muchas dificultades; pronto tendremos que ocuparnos de ellas, pues todas nacen de lo que ha dado en llamarse el círculo cartesiano en la teoría de la certeza. Pero aquí debemos observar que la hipótesis del genio maligno, siempre que se la interprete en la forma debida, no hace imposible y contradictorio el establecimiento de la certeza. Se ha dicho, quizá más de una vez, que la hipótesis del genio maligno equivale a suponer la falsedad esencial de la razón. Nada más inexacto, suponiendo que nuestra interpretación sea verdadera, ni más contrario a las declaraciones del mismo Descartes. La hipótesis del genio maligno equivale tan poco a la de una falsedad esencial de la razón, que precisamente significa que una presión externa la amenaza constantemente. La hipótesis no puede concebirse ni expresarse, si no se empieza por admitir que existe una razón, susceptible de ser influenciada desde fuera, razón que llama en su auxilio a la voluntad para que defienda sus derechos negándose a juzgar. Recordemos el pasaje de los *Principes* ya citado (I, 6): "tenemos un libre arbitrio que hace que podamos abstenernos de creer las cosas dudosas, impidiendo así que nos engañen". De este modo se plantea y afirma la autonomía del hombre, su independencia frente a cualquier violencia de la sensación. Si llega un momento en que el sujeto formula un juicio sin haber sido presionado en modo alguno por la violencia de la sensación, estaremos en presencia de un primer juicio verdadero y cierto. Así pues, para Descartes, la formulación de la hipótesis del genio maligno era una exigencia ineludible, y el escepticismo, extremado por ella hasta su máximo rigor, no le cerraba a Descartes toda salida hacia la certeza.

IX

COGITO, ERGO SUM

Al término de la duda apunta ya la primera verdad; por eso es que, cuando, gracias a la hipótesis del genio maligno, hemos llevado la duda hasta su extremo de máxima universalidad, tocamos ya muy de cerca la certeza. En efecto, como dicen los *Principes* (I, 7 [VIII, i, 7^a]), "no podríamos suponer... que no existimos, mientras dudamos de la verdad de todas esas cosas; porque repugna tanto a nuestra razón concebir que lo que piensa no es verdaderamente mientras piensa, que, a pesar de las más extravagantes suposiciones, no podríamos evitar el creer que esta conclusión: *Yo pienso, luego existo*, sea verdadera y, por consiguiente, la primera y la más cierta que se presenta al que conduce ordenadamente sus pensamientos". Para atenernos, pues, al orden lógico del pensamiento de Descartes, hoy debemos ocuparnos del *cogito*, después de haber tratado, en clases anteriores, de la duda metódica. En general, y de acuerdo con lo ya anunciado, seguiremos ajustándonos a ese mismo orden, vale decir que tomaremos como guía, en el dominio de la metafísica, el plan mismo de las *Méditations*, apartándonos únicamente en puntos secundarios y por razones de claridad.¹

¹El siguiente pasaje de una carta a Mersenne (segunda quincena de diciembre de 1640) nos hará comprender por qué es conveniente ajustarse al plan de las *Méditations*, y por qué, a veces, nos



Nada tan claro y fácil de seguir como la serie de ideas que de la 1^{ra} Méditation nos lleva a la 2^a, como el paso de la duda a la primera verdad. Repitémoslo una vez más: el término de la duda señala el comienzo de la certeza. Eso es lo que dice la 2^a Méditation¹, y los textos correspondientes del *Discours* y los *Principes* nos hablan de "las más extravagantes suposiciones de lo escépticos". De modo pues que el exceso de mal engendra el bien; aunque me equivocara siempre, y por eso mismo, yo existiría. Ese es, en el orden lógico el primer gran descubrimiento de Descartes, el que prepara todos los demás,

será forzoso desviarnos de él; "Es dado observar que, en ninguno de mis escritos, me atengo al orden del asunto, sino sólo al orden de las razones; es decir, que no me propongo exponer, en un mismo lugar, todo lo perteneciente a un tema, porque me sería imposible probarlo bien, dado que en él hay razones que es necesario traer de mucho más lejos que otras; pero razonando por orden, de las más fáciles a las más difíciles, deduzco de ellas lo que puedo, ya sea para una u otra materia; y ese es, según mi parecer, el verdadero camino para encontrar y explicar como es debido la verdad. El orden del asunto no es bueno más que para aquellos que sólo disponen de razones aisladas, y que tanto pueden hablar de una dificultad como de otras". (III, 266¹⁰).

1 "¿Pero acaso sé yo si no habrá algo diferente de las cosas que acabo de juzgar inciertas, y de lo cual sea imposible dudar? ¿No será algún Dios o alguna otra potencia, la que pone en mi espíritu estos pensamientos? No es necesario que así sea porque quizá yo mismo pueda producirlos. ¿Entonces, yo, por lo menos, soy algo? Pero ya he negado que tenga sentidos ni cuerpo. Sin embargo, dudo: ¿pues qué se deduce de ahí? ¿Hasta tal punto dependo yo de los sentidos y del cuerpo, que sin ellos no puedo existir? Pero ya me he persuadido de que no hay absolutamente nada en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpos. ¿No me he persuadido entonces de que yo tampoco existo? ¡Muy lejos de eso!, pues si he creído, o solamente pensado algo, es indudable que existía. Pero hay un no sé quién, burlador muy astuto y poderoso, que pone todo su ingenio en engañarme siempre. No hay duda, pues, de que existo, si me engaña; y engáñeme cuanto quiera, que nunca podrá hacer que yo no sea nada mientras piense ser algo. De manera que después de haberlo pensado bien y de haber examinado con sumo cuidado todas las cosas, hay que concluir y tener por indudable que esta proposición: yo soy, yo existo es necesariamente verdadera toda vez que la pronuncio o concibo en mi espíritu". (C. I. 247 s. [24¹⁹ s.]).

no sólo dentro del cartesianismo, sino en toda la línea racionalista moderna. Descartes lo presenta o parece presentarlo, al menos, en forma excesivamente rápida, sobre todo para el que no ha comprendido bien el objeto de la 2^a Méditation. No hay punto, en toda la filosofía cartesiana, que exija un examen más a fondo que éste, no sólo porque su importancia es fundamental, en toda la fuerza del término, sino porque da lugar a graves dificultades.

1 Ante todo, hagamos una pequeña aclaración de orden histórico. Se ha dicho siempre que Arnauld le señaló a Descartes un antecedente del cogito en San Agustín (véase, por ejemplo, Bouillier, *Philos. cart.*, I³, p. 71), y efectivamente, en las 4^{es} *Objections* (las de Arnauld) se lee: "Lo primero que aquí encuentro digno de observarse es que Descartes establece como fundamento y primer principio de toda su filosofía, lo que antes que él San Agustín... había tomado por base y sostén de la suya. Pues en el tercer capítulo del segundo libro del *Libre Arbitre*, Alipius, que disputa con Evodius y quiere probar que Dios existe, dice: "Ante todo, yo os pregunto, para empezar por las cosas más manifiestas, si es verdad que existís, o si acaso no teméis equivocaros al responder a mi pregunta, porque a decir verdad, si no existierais, jamás podríais ser engañado". Palabras que significan lo mismo que estas otras de nuestro autor: *Pero existe un no sé quién, burlador desconocido, muy astuto y poderoso que usa de todo su ingenio para engañarme siempre. Entonces, sin duda existo, si me engaña. Mas continuemos...*" (C. II, 5 [197²¹ s.]). Pero al parecer, ya otros se habían adelantado a Arnauld: En efecto, en diciembre de 1640, Descartes le recuerda a Mersenne (III, 261⁹) que él (Mersenne) le ha indicado, hace ya algún tiempo, el pasaje de San Agustín en *De civit. Dei*, XI, 26. Todavía más; en una carta en que Descartes dice que su

1 El pasaje de San Agustín está citado en BOUILLIER, p. 71, n. 3.

"Metafísica está ya camino de París", carta dirigida a un amigo cuyo nombre se ignora, pero que al parecer residía en Holanda, Descartes agradece a ese amigo el haberle señalado el pasaje de la *Ciudad de Dios* (III, 247). Por fin, es posible que ese mismo pasaje le haya sido indicado a Descartes no bien publicado el *Discours*, por que el 25 de mayo de 1637 (I, 376¹⁰) escribe a Mersenne: "... no os he escrito nada del pasaje de San Agustín porque no me parece que lo emplee con el mismo fin que yo". Pero sea quien fuere el que por primera vez notó esa coincidencia, lo cierto es que, en primer lugar, aun cuando Descartes hubiera concebido una primera idea del *cogito* por influjo de San Agustín, su originalidad no se vería comprometida en nada, como muy bien observa Pascal (*Esprit géométrique*, hacia el final, Brunschv. ed. minor, 192 s.); en segundo lugar, con toda seguridad no ha habido allí influencias externas. Así lo declara el mismo Descartes, quien, al mostrar en cierto modo cuál es el sentido y alcance del *cogito*, defiende con toda justicia sus derechos de innovador¹. El *cogito* es pues un auténtico descubrimiento cartesiano y a Descartes corresponde el mérito indiscutible de haber inaugurado así la filosofía moderna. Pero es hora ya de que volvamos a él para determinar su sentido y examinar sus dificultades.

Al considerar este problema, trataremos dos puntos ca-

¹ "Os agradezco que me hayáis informado del pasaje de San Agustín con el que *mi pienso, luego existo* tiene alguna relación; hoy he ido a leerlo a la Biblioteca de esta ciudad [*Leyde*] y encuentro que, en verdad, se sirve de él para probar la certeza de nuestro ser, y luego, para hacer ver que en nosotros hay una cierta imagen de la Trinidad, porque somos, sabemos que somos y amamos ese ser y esa ciencia que están en nosotros; en cambio, yo me sirvo de ella para hacer conocer que ese yo que piensa es una *sustancia inmaterial*, absolutamente ajena a lo corporal, lo cual es muy distinto. Y es una cosa en sí tan simple y natural, el inferir que el que duda existe, que hubiera podido ocurrirle a cualquiera; pero celebro mucho el haber coincidido con San Agustín..." (III, 247 s.); el pasaje está citado en BOUILLIER, p. 72. Cf. *Rép. aux 4^{es} Obj.* C. II, 38 [2197].

pitales: 1) ¿Qué clase de ser establece y garantiza el *cogito*? 2) ¿El *cogito* es una afirmación inmediata o un razonamiento?

Indudablemente, el *cogito* tiene por fin establecer, contra todos los esfuerzos de los escépticos por encerrarnos en un pensamiento incapaz de tomar posesión del ser, que, en un determinado caso, el ser responde al pensamiento. Efectivamente, lo que más preocupa a Descartes, en el problema de la certeza, es, como muy bien se ha dicho (Liard, p. 150, n. 3), saber si nuestras ideas tienen objetos, si corresponden a realidades. Y en el caso que nos ocupa, Descartes se ha explicado con toda claridad: "Así, considerando que el que duda de todo no puede, sin embargo, dudar de que existe mientras duda, y que lo que así razona, al no poder dudar de sí mismo, dudando, sin embargo de todo lo demás, no es lo que llamamos nuestro cuerpo, sino lo que llamamos nuestra alma, o nuestro pensamiento, tomé el ser, o la existencia de este pensamiento como primer principio del cual deduje con mucha claridad los siguientes..." (*Princ.* pref., IX, II, 9²⁹ s.). Y lo mismo en la 2^a *Méditation*: "Soy algo verdadero y realmente existente". (C. 251 27¹⁵). ¿Qué clase de ser, entonces, funda y garantiza el *cogito*? Lo que importa ante todo comprender bien es que el ser que el *cogito* establece, de cualquier modo que se lo interprete (ya sea, en el fondo, no un fenómeno, sino una forma kantiana, o aún más, un acto, ya sea una actividad individual o una sustancia), de todos modos el ser que él establece es el ser de nuestro pensamiento, el ser que el hecho de nuestro pensar requiere y supone. En otros términos, en el *cogito* no se trata de alcanzar, no digo ya la totalidad del ser, pero ni siquiera de nuestro ser; se trata sólo de alcanzar nuestro ser en la medida en que pensamos. Y no podría tratarse sino de eso, porque en el momento en que el *cogito* aparece, sólo una cosa es innegable: el hecho de la duda, el hecho del pensar. Así pues, el *cogito* parte del pensamiento y sólo de él y, correlativamente, no alcanza del ser más

que lo que el pensamiento supone, dejando de lado la cuestión de saber si nuestro ser total es o no algo más.

El primero de estos dos puntos está establecido con particular precisión en una carta fechada en marzo de 1638. El pasaje, por lo demás tan a menudo citado, es el siguiente: "Cuando se dice: *Yo respiro, luego existo*, si se quiere concluir la existencia del hecho de que la respiración no puede ir sin ella, se concluye mal, porque primero habría que probar que es verdad que se respira, lo cual es imposible, a menos que se haya también probado que se existe. Pero si se quiere concluir la existencia del hecho de tener el sentimiento o la opinión de que se respira, de suerte que aun cuando esa opinión fuese falsa, se juzgaría, sin embargo, que sería imposible tenerla si no se existiera, se concluye muy bien, porque en ese caso el pensamiento de respirar se presenta a nuestro espíritu antes que el de nuestra existencia, y porque no podemos dudar de tenerlo, mientras lo tenemos (véase p. 36, I. 22 [*Disc.*, 4ta. p., VI 35¹⁰]). Y decir, en este sentido, *Yo respiro, luego existo*, no significa sino decir, *Yo pienso, luego existo*. Y si bien se mira, se encontrará que todas las demás proposiciones de las cuales podemos deducir así nuestra existencia quieren decir lo mismo, de tal suerte que por ellas no se prueba la existencia del cuerpo, es decir, de un ser espacial, etc., sino únicamente la del alma, es decir, la existencia de un ser que piensa; y aunque se pueda abrigar dudas respecto de si no será el mismo ser el que piensa y el que es extenso, es decir, si el ser intelectual no será a la vez corporal, de todas maneras, por el camino que yo he propuesto, no se lo conoce sino como intelectual" (a *** [marzo de 1638], II, 37²⁰ s.).

La última parte del texto citado se refiere al segundo punto: el ser que el *cogito* establece es el ser del pensamiento, nada más. Pero en la 2ª *Méditation*, Descartes se explica a este respecto con tanta o mayor claridad: "Yo soy, yo existo, eso es verdad; ¿pero por cuánto tiempo? Por todo el tiempo que dura mi pensar; pues

muy bien pudiera suceder que, al dejar por completo de pensar, dejara al mismo tiempo totalmente de ser" (C. 25 [27⁰]). "Pero quizá sea cierto que estas mismas cosas (*miembros, cuerpo*) que yo supongo inexistentes porque me son desconocidas, no sean, en realidad, diferentes de mí, del yo que conozco. Yo no sé nada de eso; ahora no lo discuto; yo no puedo juzgar sino de las cosas que conozco; yo sé que existo y trato de ver qué es ese yo que con tanta certeza sé que existe" (C. 252 [27²⁴]). Incurren, pues, en un grave error los que piensan que el *cogito* y la 2ª *Méditation* pretenden establecer la existencia de una sustancia puramente espiritual, la existencia del alma. A decir verdad, fué el mismo Descartes quien, no obstante la claridad de sus ideas y explicaciones al respecto, dió lugar a ese error; en primer lugar, porque a menudo dice alma, cuando debiera decir simplemente pensamiento, o mejor aún conocimiento, y en segundo lugar, porque en el *Discours*, para ir más rápido, parece hacer suya tan grosera confusión.¹ Por eso no hay que extrañarse mucho si hasta Mersenne se equivoca. De todos modos, Descartes lo corrige de la manera más clara: "Tampoco debéis extrañaros de que no pruebe, en mi segunda Meditación, que el alma es realmente distinta del cuerpo y que me limite a hacerla concebir sin él, dado que en ese lugar no tengo todavía las premisas necesarias para deducir esa conclusión; pero ella aparece luego, en la sexta Meditación" (III, 266⁰). Las mismas declaraciones, pero aún mucho más claras, encontramos en el *Abrégé des Méditations*: "Pero como pudiera ser que algunos esperaran de mí, en ese lugar, las razones que prueban la inmortalidad del alma, creo deber advertirles que, como he tratado de no escribir, en ese libro, nada para lo cual no tuviera demostraciones muy exactas, me he visto obligado a seguir un orden semejante al que usan los geómetras y que consiste en

¹ 4ª parte: "de modo que ese yo, es decir el alma...", etc., VI, 337.

adelantar primero todo lo que determina la proposición buscada, antes de deducir nada relativo a ella. Ahora bien; lo primero y más importante que se requiere para conocer bien la inmortalidad del alma es formarse de ella una concepción clara y neta y enteramente distinta de todas las concepciones que acaso se tuvieran relativas al cuerpo: requisito que ha sido cumplido en ese lugar; además de eso, es preciso saber que todas las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas de la manera como las concebimos, cosa que, hasta la cuarta Meditación, no pudo ser probada. Además, es necesario tener una concepción distinta de la naturaleza corporal, la que en parte se forma en esta segunda Meditación, y parte, en la quinta y sexta. Y por fin, de todo eso debe concluirse que las cosas que se conciben clara y distintamente como sustancias diversas, tal como se conciben el espíritu y el cuerpo, son, en efecto, sustancias realmente distintas unas de otras, que es lo que se concluye en la sexta Meditación" (C. 230 12¹⁰ s.). Cuando Descartes se pregunta entonces en la 2^a Méditation, qué es ese yo de cuya existencia está seguro, su búsqueda recae sobre el yo tal como se le aparece a esa altura de su examen, nada más, y si dice que es algo que piensa, eso significa que, por el momento, no está autorizado a considerarse más que como tal. Pero en cambio, hace estas tres observaciones: 1^o) Si bien es verdad que no está autorizado a considerarse más que como ser pensante, si todos los atributos que estaría tentado de reconocer han sido alcanzados por la duda, por lo menos puede atribuirse todos los modos del pensamiento tales como: dudar, afirmar, negar, querer (C. I, 253 [28²⁰] 2). El pensamiento, o mejor dicho, sus modos, se conocen con más claridad que los modos del ser extenso, y la vivacidad sensorial e imaginativa del conocimiento de las cosas materiales no significa ninguna ventaja frente a aquel, porque puestos a analizar el conocimiento de un trozo de cera, por ejemplo, encontramos que lo esencial de él está dado por las notas que discierne el entendi-

miento, exactamente lo mismo que si se tratara de una esencia espiritual (C. 250-260 [30³-32²⁸] 3). Por fin, puesto que es posible que mi cuerpo no sea necesario a mi pensar, lo que primero se conoce no es, entonces, lo corporal, sino al contrario, lo espiritual: "Es muy cierto que el conocimiento de mi ser, tomado precisamente así (es decir en el momento del cogito), no depende de las cosas cuya existencia todavía ignoro" (C. 252 [27²⁰ s.]). [Está bien claro, pues, que el ser que el cogito establece es el ser del pensamiento, por cuanto todavía no nos conocemos más que como tal. Hasta aquí la lógica de Descartes es inatacable y a él corresponde indiscutiblemente el mérito de haber fundado el idealismo moderno. Pero ya al término de su investigación, los hábitos realistas, que, no obstante el heroísmo de su duda todavía pesaban mucho sobre él, van a vencerlo. El ser del pensamiento va a resultar concebido conforme al tipo de la sustancia y de la cosa.] Como con toda justicia se lo reprocha la crítica kantiana, Descartes, no obstante creer que en el cogito se ajustaba estrictamente a la realidad que el pensamiento puede fundar, en verdad la trascendía. No es precisamente en las respuestas a Hobbes donde da el salto mortal, sino donde, acorralado por las objeciones materialistas, nos hace comprender claramente que ya lo ha dado. Hobbes le reprochaba, justamente, el erigir el pensamiento mismo en realidad, sin sustentarlo en nada; Yo soy una cosa que piensa, está muy bien dicho, porque del hecho de pensar o de tener una idea, ya sea estando despierto o dormido, se infiere que soy pensante; porque las dos cosas: pienso y soy pensante significa lo mismo. Del hecho de ser pensante se infiere que soy, porque lo que piensa es algo. Pero donde nuestro autor agrega: es decir, un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón, nace una duda; porque este razonamiento: soy inteligente, luego soy un intelecto, no me parece que esté bien deducido, porque de la misma manera se podría decir: Soy un paseante, luego soy un paseo". (C. 468 [172¹²]). Descartes le

responde: "Donde digo: *es decir un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón, etc.*, no me he querido referir solamente a las facultades, sino también a las cosas dotadas de la facultad de pensar, como generalmente se entiende por las dos primeras, y bastante a menudo también por las dos últimas: cosas que he explicado tantas veces y en términos tan claros, que no veo cómo hayan podido dar lugar a dudas. Y los ejemplos del paseo y del pensamiento no se corresponden, porque por paseo se entiende únicamente la acción, mientras que por pensamiento se entiende, a veces, la acción, a veces, la facultad, a veces la cosa en que la facultad reside. Y yo no digo que la intelección y la cosa que entiende sean lo mismo, ni que el entendimiento se identifique con la cosa que entiende, salvo en el caso en que se tome la palabra entendimiento, no en el sentido de facultad, sino en el de cosa que entiende. Y confieso francamente que, para significar una cosa o sustancia que yo quería despojar de todo lo que no le perteneciera, me he servido de términos tan simples y abstractos como he podido..." (C. 470 s. [174¹]). "Después dice muy bien que no podemos concebir ningún acto sin sujeto, ejemplo, el pensamiento sin una cosa que piense, porque lo que piensa es algo. Pero agrega, sin ninguna razón y contra toda lógica y hasta contra la manera común de hablar, que de ahí parece seguirse que una cosa que piensa es algo corporal; pues al sujeto de todo acto se lo considera, en verdad, como una sustancia (o si queréis, como *materia*, es decir como materia metafísica), pero no por eso como un cuerpo" (C. 472 [175⁰]). "Es verdad que el pensamiento no puede existir sin una cosa que piense y, en general, ningún accidente, ni ningún acto, puede existir sin una sustancia de la cual sea acto" (C. 473 [175²⁸]). "No niego que yo, que pienso, sea distinto de mi pensamiento, como una cosa lo es de su modo..." (C. 475 [177¹⁶]).

[Sin duda, Descartes creyó que "ser" era sinónimo de "ser sustancial". Sin darse cuenta, excedió el alcance le-

gítimo del *cogito*. Pero supongamos que se haya corregido y que el ser por él afirmado no fuera, en rigor, una sustancia. ¿Qué clase de ser sería entonces, y a qué equivaldría su afirmación? Descartada ya toda posición substancialista, todavía quedaría abierta la posibilidad de que el ser que el *cogito* afirma fuera un individuo o si se prefiere, una persona. Pero aquí también Kant negaría la legitimidad de la afirmación, porque según él es imposible atribuirle al yo los caracteres de una sustancia numérica¹. Pero en este caso, la refutación de Kant se apoyaría en razones que le son muy particulares y no sabemos si Descartes no hubiera podido defenderse. En efecto, el verdadero problema parece ser el de saber si del hecho del pensar es posible concluir la existencia de un ser libre a la vez que dependiente. No creemos que ello ofrezca ningún inconveniente, por lo menos directo, aunque sí, quizá pudiera haber dificultades mediatas. Por una parte, Descartes hubiera podido alegar que la dependencia y la imperfección del sujeto pensante establece la duda misma; por otra, nos encontramos con el hecho de que su sistema dispone de más recursos que cualquier otro para probar que el pensamiento, por lo menos el pensamiento íntegro y vivo, el pensamiento que juzga, es imposible sin la libertad.

Si, en fin, por una última restricción, se redujera el alcance del *cogito* limitándose a establecer el yo formal de la aperecepción pura, también se suscitaría en este caso una objeción, que sería ésta: el hecho de pensar, es decir el hecho de dudar, la mera constatación de estados de conciencia no consiste más que en fenómenos, en sentido estricto, y, por consiguiente, no es posible deducir de ellos algo que los trascienda. Pero indudablemente, Descartes podría defenderse, argumentando que los escépticos no describen exactamente el pensar al pretender reducirlo a estados inconexos; que poco importa que las

¹ En el original figura, por una inadvertencia del autor, *fenoménica* en lugar de *numérica*. (N. del T.)

relaciones establecidas por el pensamiento sean falsas o no, ya que en todo caso el pensamiento es un acto de relacionar y que un sujeto que no tuviera como función establecer relaciones no tendría sentido ni siquiera como apariencia; es decir: podrán existir tantas relaciones falsas como se quiera, que eso no obsta para que exista, detrás de ellas y como hecho innegable, una capacidad de relacionar. De manera que el *cogito*, que no puede alcanzar la sustancia, que tropieza quizá con dificultades insalvables al querer fundar la afirmación de un sujeto personal, lograría, en todo caso, establecer la existencia del sujeto indeterminado del pensamiento, triunfando, así, del escepticismo.

Vayamos ahora a nuestro segundo problema. Si, en realidad, en el *cogito* se pasara de la comprobación del pensar a la afirmación de la sustancia pensante, y si, en efecto, Descartes lo hubiera reconocido así, indudablemente habría allí un razonamiento. Pero no queremos plantear el problema sobre ese terreno. Admitiendo que el ser aprehendido en el *cogito* no excede los límites del pensamiento —y después de todo eso es lo que Descartes había admitido— vamos a preguntarnos si la afirmación de ese ser se hace o no por razonamiento. La forma gramatical del *cogito* es la de una conclusión. Todavía más; el *Discours de la méthode*, los *Principes*, la *Inquisitio veritatis*, y en realidad, casi podría decirse todos los textos de Descartes que exponen el *cogito*, (por ejemplo el del *Préface* de los *Principes*), lo presentan como un razonamiento.¹ Pero las declaraciones formales que

¹ Véase *Disc.*, 4ª parte: "Y habiendo observado que en el *yo pienso, luego existo* no hay nada que me asegure la verdad de lo que digo, como no sea la claridad con que veo que para pensar es necesario ser, juzgué... etc.". *Princ.* I, 7: "... Porque repugna tanto a nuestra razón, etc." (texto citado, p. 129); 10: "... cuando dije que esta proposición: *Yo pienso, luego existo*, es la primera y la más cierta que se presenta al que conduce ordenadamente sus pensamientos, no he negado por eso la necesidad de saber antes qué es pensamiento, certeza, existencia, como asimismo que fuera necesario saber que para pensar es necesario ser, y otras cosas seme-

encontramos en esos pasajes están en pugna con otras que no lo son menos¹. La solución clásica de la dificultad es la que ya Spinoza daba en sus *Principes de la Philosophie de Descartes* (Ch. Appuhn, *Oeuvres de Spinoza*, 1907, p. 307): "... con respecto a ese principio: *dudo, pienso, luego existo*, es importante ante todo observar que esa afirmación no es un silogismo en que la premisa mayor esté tácita, pues si así fuera; las premisas tendrían que ser más claras y mejor conocidas que la conclusión: *luego existo*, y, por consiguiente, *yo existo* no sería el primer fundamento de todo conocimiento; aparte de que esa conclusión no sería cierta, puesto que su verdad dependería de las premisas universales

jantes: pero como esas sean nociones tan simples, que por sí mismas no nos dan a conocer la existencia de cosa alguna, no creí que debieran ser tomadas en cuenta". *Inquis. verit.*: "Eres, pues, y sabes que eres, y lo sabes porque dudas... Repitámos el argumento: Eres y sabes que eres y lo sabes porque sabes que dudas..." (X, 51521) (C. T. XI, p. 354).

¹ Véase *Rép. aux 2^{as} obj.*: "... cuando nos apercebimos de que somos sustancias pensantes, estamos en presencia de una primera noción que no ha sido deducida de ningún silogismo; y cuando alguien dice: *Pienso, luego soy o existo*, el pensamiento no es la premisa que le permite inferir, en virtud de un silogismo, la conclusión de que existe o es, sino que su existencia se le revela a una simple inspección de su espíritu como una cosa conocida por sí. Porque si hubiera que derivarla de un silogismo, sería preciso conocer antes la premisa mayor: Todo lo que piensa existe; pero el proceso no es ese; al contrario, esta premisa se le hace patente en el hecho de sentir él, en sí mismo, que no lo sería posible pensar, si no existiera. Nuestro espíritu tiene la particularidad de formar proposiciones generales por el conocimiento de las particulares" (C. 427 [14018]). *Rép. aux Inst. de Gassendi* (carta a Clerelier): "Contra la segunda Meditación vuestros amigos observan seis cosas, siendo la primera ésta: El autor de las Instancias pretende que, al decir: *yo pienso, luego existo*, estoy presuponiendo la premisa mayor: *lo que piensa existe*, lo cual significaría haber admitido un prejuicio. Pero aquí vuelve a abusar de la palabra *prejuicio*; porque aun cuando pueda darse el nombre de tal a una proposición que se enuncia distraídamente y que es tenida por verdadera sólo porque se recuerda haberla juzgado así antes, sin embargo no puede ser llamada *prejuicio* cuando se la examina, porque entonces se le aparece al entendimiento con una evidencia tal, que difícilmente podría dejar de creerla, aunque fuera la primera

que nuestro autor, hace ya tiempo, puso en duda. De modo que *pienso, luego existo* es una proposición única equivalente a *yo soy pensante*. Pero la facilidad de esta solución es más aparente que real. En primer lugar, que la existencia de los textos que exponen el *cogito* en forma de silogismo es un hecho que, como tal, no puede ser suprimido por la existencia de los que parecen contradecirlos, aparte de que Descartes nunca ha dejado de dar al *cogito* toda la apariencia de una conclusión. En segundo lugar, el *cogito* es el tipo de la certeza, es decir del juicio cierto, porque ésta es la única clase de certeza indiscutible e interesante. Admitido, pues, que el *cogito* es un juicio —cosa que nadie discute— veamos qué clase de juicio es. Si fuera un juicio comparable a los juicios sintéticos de Kant, en que el predicado y el sujeto pertenecen evidentemente y sin razón, el tipo de la certeza resultaría muy estrecho, pues ya no podría servir de modelo a los juicios en que el predicado tiene su razón en el sujeto, aparte de que es dudoso que Descartes haya pensado alguna vez en esa clase de relación necesaria. Si, al contrario, el *cogito* es un juicio en que el sujeto es la razón del predicado, la cuestión cambia de aspecto; en ese caso ya no habría interés serio en negar que es un razonamiento abreviado, porque un juicio analítico es, en principio, la conclusión de un razonamiento. A esto

vez en su vida que pensara en ella, y, por consiguiente, aunque no tuviera acerca de ella ningún prejuicio. Pero el error más notable que encuentro en esto es que este autor supone que el conocimiento de las proposiciones particulares debe deducirse siempre de las universales, según el orden de los silogismos dialécticos. Esta opinión revela cuán poco sabe de qué manera debe indagarse la verdad; por que para descubrirla, es preciso comenzar siempre por las nociones particulares, para ir luego a las generales, aunque también puede procederse a la inversa: habiendo encontrado las nociones generales, deducir de ellas otras particulares. Así, cuando se inicia a un niño en el estudio de la geometría, no puede hacerse entender estas proposiciones generales por ejemplo: *si de dos cantidades iguales, se sustraen partes iguales, las diferencias resultantes son también iguales, o el todo es mayor que sus partes, si no se las ejemplifica en casos particulares*" (C. II, 305 s. [IX, I, 205¹¹ s.]).

podría objetarse que Descartes tiende más bien a reducir el razonamiento al juicio, y éste, a la intuición, que a ver en el razonamiento el acto primordial del entendimiento. Pero no hay duda de que eso es más cierto del Descartes de las *Regulae* que del Descartes de las *Méditations*, ya que éste comprende mejor —recuérdese su teoría del juicio como acto voluntario— que el movimiento es esencial al espíritu. Además, si según las *Regulae*, los *vincula* son naturalezas simples, es decir ideas, ¿no se sigue de esta identificación que las ideas también pueden ser *vincula*? Ello es tanto más fácil cuanto que las naturalezas simples de la *Regulae* pertenecen al orden del conocimiento y no al orden del ser, que son, pues, por lo menos a veces, actos. ¿Se repetirá que para que el *cogito* fuera un razonamiento, la premisa: "Lo que piensa existe", debería ser anterior a la conclusión, más cierta que ella y fuente además de su certeza? Pero es que toda la operación es una intuición y una experiencia. La premisa mayor no es un universal que trascienda al yo, pues lo que piensa es mi yo pensante. El silogismo se funda y se justifica en el *cogito* así entendido, sin más dificultad que el juicio; y así se explica que Descartes lo presente siempre como una marcha, como una progresión, porque en realidad es eso.

Con todo, hay en los que niegan absolutamente que el *cogito* sea un silogismo el sentimiento de una verdad importante que no saben, sin embargo, interpretar bien. Ellos sienten, y efectivamente es así, que en el *cogito* se plantea una cuestión de hecho. Y en verdad, el *cogito* es una experiencia, no sólo por lo que tiene de proceso vivido, sino también por lo que hay en él de dado. Y así debe ser para que el *cogito* no constituya una especie de prueba ontológica. En efecto, para Descartes la prueba ontológica consiste en pasar de la esencia a la existencia, en afirmar la existencia en virtud de la esencia. Si en el *cogito*, entonces, dedujéramos de la esencia del pensamiento, la existencia del ser pensante, éste sería la razón de sí mismo, no siendo ya un ser dependiente.

Pero el *cogito* no constituye la *ratio essendi* del ser pensante, sino únicamente su *ratio cognoscendi*. El pensamiento implica un sujeto pensante y porque veo eso en mí, veo que existo. Sólo que lo que se establece como punto de partida no es únicamente la esencia del pensamiento, o mejor dicho, ni siquiera la esencia de mi yo pensante, sino mi yo efectivo y real, el hecho de mi duda o de mi pensar. Y es este hecho, este dato, este elemento empírico, el que contiene la existencia, de manera que el razonamiento no tiene más que derivar, de la existencia del pensamiento, la existencia del sujeto pensante.

En suma, pues, el *cogito*, primera verdad, es la verdad de un razonamiento más que la de un juicio; él constituye, pero sólo en el orden del conocimiento, una progresión, una marcha del pensamiento al ser. Y además, el ser que él establece, partiendo así del pensamiento, ha sido, en la intención de Descartes y como legítimamente debe ser, un ser interior al pensamiento.

X

EL CRITERIO DE LA CERTEZA

Una vez establecida la primera verdad, Descartes deduce de su examen las condiciones que, en general, toda proposición debe reunir para ser verdadera, o, en otros términos, del análisis de ese caso particular, tan privilegiado, que acaba de encontrar, deriva el criterio de la certeza: "Después de eso, consideraré, en general, qué se requería para que una proposición fuera verdadera y cierta; pues como acababa de encontrar una que yo sabía que lo era, pensé que también debía saber en qué consistía su certeza" (*Disc.*, 4ª parte, VI, 33¹²). Y en la 3ª *Méditation* se lee: "Estoy seguro de ser una sustancia pensante; ¿pero no sabré también qué se requiere para asegurarse de algo?" (C. 264 [35^o]). ¿Cuáles son las condiciones necesarias y suficientes que hacen que esta primera verdad sea tal? Descartes las descubre con la mayor facilidad, según él cree, por un examen excesivamente rápido¹. La primera regla del método en el *Discours* y las reglas I, II y III de las *Regulae* no son sino la transposición técnica al modo imperativo de esas proposiciones teóricas e indicativas. Todo lo que es claro y distinto es verdadero, y en el conocimiento científico debe aceptarse todo lo que sea claro y distinto y nada

¹ Ver en el *Disc.* y en la 3ª *Méd.* la continuación de los pasajes que acabamos de citar.

más: tal es la norma del pensamiento cartesiano. Como aclaración inmediata, conviene agregarle la definición de ideas claras y distintas que aparece en los *Principes*¹. Una idea clara es la que no puede dejar de presentarse al espíritu atento que se abre a la representación; una idea distinta es la que se separa netamente de todas las demás, no confundiendo con ninguna otra. Pero con haber destacado y aun aclarado literalmente el criterio cartesiano, no se ha dicho todo.

Inmediatamente Descartes percibe una dificultad grave que indica en las *Méditations* no bien ha enunciado su criterio. Por una parte, ha admitido antes, como muy cierta y manifiesta, la existencia externa de las cosas sensibles. Pero una crítica seria le hizo comprender lo injustificado de ese juicio. He ahí, pues, una cierta evidencia, la evidencia sensible, que no es garantía de verdad (3^ª *Méditation*, C. 264 [35¹⁶]). Además, tampoco la evidencia matemática le ha parecido irrefutable, porque quizá existe un genio maligno capaz de engañarlo toda vez que efectúa una suma por ejemplo, como decía la 1^ª *Méditation* (C. 241 [21^º]). Y no porque ese motivo de duda sea "ligero" y "metafísico" es menos real. Pero entonces ya no puede confiarse en la evidencia como criterio de certeza; no es seguro que todo lo que se concibe clara y distintamente sea verdadero. Es cierto que

¹ I, 45: "Llamo clara a la [idea] que es presente y manifiesta a un espíritu atento; así como decimos que vemos claramente los objetos, cuando, estando presentes a nuestros ojos, actúan de lleno sobre ellos y éstos están dispuestos a mirarlos; y distinta, a la que es tan precisa y diferente de todas las demás, que no comprende en sí sino lo que manifiestamente aparece al que la considera como es debido."
46: "Por ejemplo, cuando alguien siente un dolor agudo, el conocimiento que de él tiene es claro, y no por eso es siempre distinto, porque ordinariamente lo confunde con el juicio falso que formula sobre la naturaleza de lo que, según él, está en la parte herida, que él juzga semejante a la idea o sentimiento del dolor que está en su pensamiento, cuando lo único que percibe claramente es el sentimiento o pensamiento confuso que está en él. De modo que el conocimiento puede, a veces, ser claro sin ser distinto; pero nunca puede ser distinto sin que por la misma razón no sea al mismo tiempo claro".

cuando uno se repliega en sí mismo y se encuentra en presencia de proposiciones muy claras y distintas, en presencia del *cogito* sobre todo, se siente irresistiblemente inclinado a creerlas. No importa, los motivos de duda que acabamos de recordar subsisten. El criterio de la certeza necesita una garantía. Es preciso que nuestra propensión a escuchar la evidencia sensible y nuestra inclinación a considerar la evidencia matemática como incontrastable se funden en la existencia de un Dios veraz que suplante al genio maligno de la hipótesis, pues hasta entonces, y mientras estemos librados a nosotros mismos, siempre debemos temer que nos engañe. De modo que lo que habíamos tomado como regla, a saber, que todas las proposiciones claras y distintas son verdaderas, sólo se justifica gracias a la existencia de Dios.¹ El criterio de la claridad y distinción tampoco era seguro; fué necesario que un segundo criterio, el de la veracidad divina, lo confirmara. La dificultad parece resuelta.

Desgraciadamente, para dar lugar quizá a una dificultad todavía más grave. Se trata de la dificultad célebre en la historia bajo el nombre de círculo cartesiano. Los autores de las 2^ª *Objections* decían ya: "... puesto que todavía no os habéis asegurado de la existencia de Dios, y como sin embargo decís que no podríais estar seguro de nada, o que no podéis conocer nada clara y distintamente, si antes no conocéis cierta y claramente que Dios existe, resulta que todavía no sabéis que sois una cosa pensante, puesto que, según vos, este conocimiento depende del conocimiento claro de que un Dios existe, conocimiento que, en el lugar en que deducís que conocéis claramente lo que sois, todavía no habéis demostrado" (C. 403 [124^{2º} s.]). Arnauld habla poco más o menos en la misma forma: la verdad de las ideas claras y distintas, que funda la existencia de Dios, tiene, a su vez, necesidad de ser demostrada (4^ª *Objections*, C. II,

¹ 3^ª *Méd.*: "Pero cuando consideraba, etc." (C. 265 s., hasta el final de la página [353^º-362^º]); *Disc.*, 4^ª parte: "Por fin, si todavía hay, etc." (VI, 37^º-38^{1º}).

29 s. [214¹]). Pero Gassendi, en sus *Instances*, fue mucho más preciso: "Vos admitís que una idea clara y distinta es verdadera, porque Dios existe, porque es el Autor de esa idea y porque es veraz; y por otra parte, admitís que Dios existe, que es creador y veraz, porque tenéis de El una idea clara y distinta. El círculo es evidente. (*In Médit. V., dubit. IV, inst. 2., G. II, 523* [cf. AT. VII, 405]).

Para esta dificultad Descartes tiene una sola respuesta expresa, que reproduce bajo diferentes formas, sin cambiarle o agregarle nada en el fondo. He aquí primero lo que responde a los autores de las 2^{as} *Objections*: "... donde dije que no podemos saber nada a ciencia cierta si no sabemos primero que Dios existe, agregué, en términos expresos, que no me refería más que a la ciencia de aquellas conclusiones, cuyo recuerdo puede volver a nuestro espíritu cuando ya no pensamos en las razones que nos permitieron inferirlas. Porque los dialécticos no acostumbran llamar ciencia al conocimiento de los primeros principios o axiomas" (C. I, 426 s. [140¹²]). A Arnauld le responde en la misma forma: "... ya he hecho ver con suficiente claridad, en las *Respuestas a las Segundas Objeciones*, que no he incurrido en la falta llamada círculo vicioso, al decir que no estamos seguros de que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son verdaderas, sino porque Dios es o existe, y que no estamos seguros de que Dios es o existe, sino porque concebimos eso muy clara y muy distintamente, porque hago una distinción entre las cosas que efectivamente concebimos muy clara y muy distintamente y las que sólo recordamos haber concebido en otro tiempo de ese modo. Pues primero nos aseguramos de que Dios existe, porque atendemos a las razones que nos prueban su existencia; pero después de eso, bastará con que recordemos haber concebido con claridad una cosa para estar seguros de su verdad, lo que no sería suficiente si no supiéramos que Dios existe y no puede

engañarnos" (C. II, 74 s. [245²⁶ s.])¹. Así pues, a la objeción de incurrir en un círculo vicioso, Descartes responde que el conocimiento intuitivo no necesita de la garantía divina, siendo únicamente el conocimiento discursivo el que tiene necesidad de tal justificación.

Pero en un primer momento, esta respuesta no satisface; ella necesita ser interpretada y quizá sea preciso, también, completarla. Tampoco es satisfactoria la interpretación —ensayada a veces— que se limita a hacer un distingo entre los dos criterios, haciendo valer las notas de claridad y distinción como criterio de verdad en el orden del conocimiento, mientras reserva el criterio de veracidad para el orden ontológico; porque la distinción, que indudablemente corresponde a una diferencia real, no la presenta, sin embargo, en la forma debida. Sin duda alguna, Descartes confirma el conocimiento, afianzándolo en la realidad más profunda y más ontológica

¹ Los *Principes* resumen esta doctrina con perfecta precisión (I, 13): "Por ejemplo, él (*el pensamiento*) tiene en sí las ideas de los números y de las figuras geométricas; tiene, además, entre las nociones comunes, ésta: *si a cantidades iguales se agregan cantidades iguales, las sumas resultantes son iguales*, y muchas otras tan evidentes como ella, mediante las cuales es fácil demostrar que los ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos, etc. Pues bien; mientras el pensamiento percibe esas nociones y el orden según el cual dedujo esa conclusión u otras semejantes, está muy seguro de su verdad: pero como no siempre podrá pensar en ellas con la misma atención, si alguna vez recuerda alguna conclusión sin atender a la serie de razones que pueden demostrarla y mientras tanto piensa que el Autor de su ser hubiera podido dotarlo de una naturaleza tal que se equivocata en todo lo que le parece muy evidente, verá también que tiene justo motivo para desconfiar de la verdad de todo lo que ni percibe distintamente y que no podrá tener ninguna ciencia cierta hasta tanto no haya conocido su Autor. "Pero hay que convenir en que esta doctrina estaba ya formalmente contenida en las *Méditations*; véase 5^a, último §: "y así, reconozco con mucha claridad, que la certeza y la verdad de toda ciencia dependen únicamente del conocimiento del verdadero Dios: de manera que antes de conocerlo, no podía saber perfectamente ninguna otra cosa" (C. 321 [71³]). Los dos párrafos anteriores (C. 318 ss. [69¹⁰ ss.]), preparan esta conclusión por premisas perfectamente análogas a las de la *Rép. aux Object.* y los *Principes*.

de Dios; y aquí, como en tantos otros momentos de la doctrina cartesiana, el problema de los dos criterios nos pone frente a la dualidad de puntos de partida, implícita en toda ella y según la cual se hace preciso partir de Dios a la vez que del sujeto.¹ Pero el orden del conocimiento no está estrictamente separado del orden del ser, porque entonces el tránsito de uno a otro sería imposible, y, de hecho, hemos visto que el *cogito* envuelve una existencia. Por consiguiente, ya que los dos órdenes, el ser y el conocer, se encuentran y comunican, el problema del círculo cartesiano no podría resolverse separándolos absolutamente.

La verdad es que el ser ya está presente en el primer paso del conocimiento, y en general, en la evidencia puramente intelectual; pero también es verdad que la presencia del ser es aquí un hecho para nosotros tan falto de razón como innegable. Yo estoy seguro de existir puesto que pienso; de ello tengo la plena seguridad, porque veo clara y distintamente que para pensar es necesario existir. Nada puede afianzar esa certeza; nada, tampoco, puede conmoverla. Pero en cambio, es posible explicarla. En efecto, la veracidad divina, como luego veremos con

¹ Este recurrir al ser para apoyar el conocer se manifiesta en forma clarísima en este pasaje del *Discours*, 4ª parte: "Porque ante todo, eso mismo que tomé poco antes como regla, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas, no es seguro sino porque Dios es o existe, porque es un ser perfecto y porque todo lo que está en nosotros procede de Él. De lo cual se deduce que, como nuestras ideas o nociones son cosas reales que provienen de Dios, en todo lo claro y distinto que tengan no pueden ser sino verdaderas. De manera que si bastante a menudo tenemos ideas que encierran falsedad, eso sólo puede suceder con aquellas que son algo confusas y oscuras, porque en eso participan de la nada, es decir que en nosotros son confusas porque no somos perfectos. Y es evidente que es tan absurdo que la falsedad o imperfección como tal proceda de Dios, como que la verdad o perfección proceda de la nada. Pero si no supiéramos que todo lo real y verdadero que hay en nosotros viene de un ser perfecto e infinito, por claras y distintas que fueran nuestras ideas, no tendríamos ninguna razón que nos asegurara que tienen la perfección de ser verdaderas" (VI, 38^{to} s.).

más detalle, es un modo de expresar la racionalidad del ser. Supuesto esto, y si, tomando como punto de partida el principio de la claridad y distinción de las ideas, es posible construir una teoría satisfactoria del ser, es decir, si el racionalismo es capaz de elaborar una teoría que responda a todas las exigencias del conocimiento, entonces, y tomando esta vez como punto de partida la naturaleza del ser tal como se lo haya logrado definir y establecer, deberá concluirse de su examen, que la verdad ha de manifestarse al espíritu por la claridad y distinción de las ideas. O dicho en otros términos, que Dios nos descubre la verdad a través de ideas claras y distintas. Entre el principio de la claridad y distinción, por un lado, y el lenguaje de Dios, o el ser racional en tanto se manifiesta a nosotros, por otro, la relación parece ser poco más o menos la misma¹ que la que Descartes admitió entre los hechos y las hipótesis en física; aquí, como es sabido, los hechos prueban la hipótesis y la hipótesis explica los hechos, sin que haya, en esa reciprocidad, el menor círculo vicioso². Como no hay en juego dos criterios, sino uno solo y su explicación, Descartes, no obstante pasar de la evidencia puramente intelectual a la teoría del ser y del ser a la evidencia intelectual, ni por un momento pensó que podría acusársele de incurrir en ese error. Él hubiera considerado superflua la respuesta que acabamos de dar. La suya trata otro punto.

Volvamos, pues, a la respuesta de Descartes. ¿Por qué no satisface, por lo menos al principio? Es que la cuestión que allí se ha suscitado parece ser más amplia que la relativa a los dos órdenes del conocimiento: intuitivo y discursivo. En segundo lugar, no se comprende cómo la regla general: "todo lo que concebimos clara y distintamente es verdadero", constituya un conocimiento discursivo.

¹ En el texto del *Disc.* que acabamos de citar y en algunos otros.

² Ver *Discours*, 6ª parte, VI, 76^{to}-22, cf. Lección V, p. 86, n. 3.

Decíamos, primero, que la cuestión allí planteada es más vasta que el problema de la diferencia entre intuición y discurso. Creemos, en efecto, que esta última cuestión no es sino un caso especial de la cuestión general que aquí se discute. Recordemos lo que decíamos a propósito de la hipótesis del genio maligno. El genio maligno personifica las influencias irracionales a que nuestro pensamiento podría estar sujeto. Nuestra única facultad cognoscitiva es el entendimiento. Sin embargo, en la tarea del conocer intervienen, además de él, otras facultades, a saber: los sentidos, la imaginación y la memoria. Supongamos ahora que estemos situados en el seno de un mundo hostil al pensamiento. Por lo que respecta al conocer, esta hostilidad se traducirá, ante todo, por la falsedad radical de todas las representaciones sensibles, luego por la constante presión que sobre el entendimiento ejercerán los sentidos y la imaginación —en este caso completamente falseados— además, por las continuas ilusiones de la memoria, en suma, por la dificultad de pensar en sentido estricto y, por consiguiente, de discernir el pensamiento de lo que no es tal. Supongamos, al contrario, que el mundo que nos rodea sea, en el fondo, racional. Sin duda es posible que nuestro entendimiento se sienta aún amenazado por algunos peligros; pero como en resumidas cuentas, los sentidos, la imaginación y la memoria no están hechos sino para servirlo, el entendimiento no tendrá más que encontrar la manera de emplearlos en la forma debida, y usando de ciertas precauciones podrá dar fe a su testimonio. En una palabra, en esta hipótesis, el genio maligno ya no existe. Efectivamente, ¿qué es la doctrina del segundo criterio de verdad sino precisamente la refutación de esa hipótesis, ya que, como hemos visto, era ella la principal razón que obligaba a Descartes a dudar de las verdades, al parecer más claras y distintas? ¿No era acaso ella la que hacía temer que una claridad y distinción sólo aparentes usurparan el papel de la verdadera claridad y distinción? Y ¿cómo habremos de poner fin a esta duda hiperbólica o

metafísica? Para ello es menester que el pensamiento, atravesando el plano de lo meramente sensible, encuentre en las cosas un fondo racional; es necesario que él pueda elevarse a un pensamiento todopoderoso capaz de darle la razón del mundo. La operación, evidentemente, constituye una especie de círculo; pero no puede tachárselo de vicioso, si el pensamiento, en el punto de partida, y cuando todavía no se ha salido de la hipótesis del genio maligno, puede ser, en dos o tres actos privilegiados, un auténtico pensamiento, y si la verdad para la cual se busca una garantía es, no la verdad del entendimiento puro, sino esa otra verdad en cuyo conocimiento intervienen las facultades que no son puramente intelectuales. En una palabra, lo que necesita y en efecto recibe una justificación es el conocimiento sensible en general: el conocimiento por los sentidos y el conocimiento por la memoria.

Una vez establecido esto, comprendemos por qué la respuesta en que Descartes se defiende frente a la acusación de haber incurrido en un círculo vicioso, tomada en su sentido literal, es muy limitada, y asimismo podemos también ver cómo ella es sólo una parte, aunque importante, de la respuesta general que debió darse. Pero si bien se mira, esa respuesta está en Descartes, pues aunque la que él da en forma expresa es, según decíamos, muy estrecha, su sistema nos brinda los elementos suficientes para completarla. Nos parece muy fácil establecerlo. Si se recuerda el papel que la veracidad divina desempeña en Descartes, se verá que ella garantiza, aparte del conocimiento discursivo o conocimiento por la memoria, algo muy distinto. No es éste el lugar de exponer en qué forma la veracidad divina nos proporciona la prueba de la existencia real de los cuerpos; pero no debemos olvidar que ésa es una de sus funciones y que, por consiguiente, ella constituye, junto con la garantía del testimonio de la memoria, la garantía, a su vez, del testimonio de los sentidos. Gracias a la intervención de Dios, la voz de la naturaleza que, en tanto se expresa por los sentidos,

es irracional y sospechosa de estar bajo el dominio del genio maligno, se transforma, aunque indirectamente, en un auténtico lenguaje racional. Esto es lo que muestra muy bien, entre otros, el siguiente pasaje de la 6^o *Méditation*: "Pero en cuanto a las demás cosas, que o sólo son particulares, como sería por ejemplo la de que el sol tiene tales o cuales dimensiones, o tal o cual forma, etc., o que se conciben con menos claridad y distinción, como la luz, el sonido, el dolor y otras semejantes, es verdad que aunque muy dudosas e inciertas, sin embargo, como Dios no es capaz de engañarme y, por lo tanto, no ha permitido que pueda haber falsedad alguna en mis opiniones, si no me ha dado, al mismo tiempo, alguna facultad capaz de corregirla, por eso sólo creo poder deducir con seguridad que tengo en mí los medios de conocerlas con certeza. Y ante todo, no hay duda de que todo lo que la naturaleza me enseña encierra alguna verdad; pues por la naturaleza considerada en general, no entiendo ahora otra cosa sino Dios mismo o bien el orden y la disposición que Dios ha establecido en las cosas creadas; y por mi naturaleza en particular, no entiendo sino la complexión o conjunto de todas las cosas de que Dios me ha dotado. Ahora bien; esta naturaleza me enseña, más expresa y más sensiblemente que cualquier otra cosa, que tengo un cuerpo, que está indispuerto cuando siento dolor, que tiene necesidad de comer o de beber cuando experimento los sentimientos de hambre o de sed, etc. Y por lo tanto, de ninguna manera debo dudar de la verdad que en ello se encierra" (C. 335 s. [80¹¹]). Imposible decir con más precisión que la veracidad divina cuenta, en el número de sus funciones, la de garantizar el testimonio de los sentidos.

Esto de ninguna manera impide, claro está, que también tenga como función la de garantizar el testimonio de la memoria. Y aún más; quizá este papel sea particularmente interesante, y en tal medida, que ello explicaría por qué Descartes se ha ocupado casi exclusivamente de él. En efecto, nada tan próximo del conocimiento pura-

mente intelectual como el conocimiento discursivo, pues como hemos visto en las *Regulae*, sobre todo en la regla XI (§ 67) X (407¹⁵), la deducción, según se la considere, es una intuición o un discurso cuya certeza depende, en cierto modo, de la memoria. Por consiguiente, es en el conocimiento discursivo donde el genio maligno puede hacer sus primeros estragos, siendo en este dominio donde por primera vez aparece la necesidad del segundo criterio de verdad, la necesidad de recurrir a la veracidad divina. Se trata siempre del conocimiento a medias sensible e irracional; pero en este caso, ese conocimiento sólo dista muy poco del puramente intelectual y hasta podría decirse que casi se confunde con él. Que el conocimiento discursivo, basado en la memoria, esté expuesto a influencias irracionales, se comprende fácilmente con sólo pensar que es una actividad que se escinde en el tiempo; y como según Descartes los momentos de la duración son independientes entre sí, cuando una serie de pensamientos se ha desplegado en el tiempo, el lazo que une sus diferentes partes ya es exterior al pensamiento mismo. Más adelante veremos cómo la sustancia divina, gracias a la creación continua, enlaza esos diferentes momentos mediante vínculos que, en resumidas cuentas resultan ser racionales. Con lo que acabamos de decir, queda claramente establecido el parentesco que une el conocimiento discursivo y el conocimiento obtenido mediante los sentidos, y perfectamente aclarado que la respuesta de Descartes es sólo una parte, aunque esencial, de una respuesta más amplia.

Nos faltaría analizar la segunda dificultad que hemos señalado, a saber: de qué manera la respuesta de Descartes permitiría comprender que la regla: "todas las proposiciones que comprendemos clara y distintamente son verdaderas", tenga necesidad de ser garantizada por la veracidad divina, y eso en virtud de las mismas razones a que obedecía una necesidad semejante por parte de la memoria. Aquí, preciso es confesarlo, los textos faltan por completo. Sin embargo, es forzoso ensayar una in-

7 Interpretación porque allí es donde los adversarios podrían concentrar todos sus ataques. Del *cogito* Descartes extrae inmediatamente las condiciones que toda proposición debe reunir para ser verdadera y cierta, y a continuación declara que dicha regla no es segura a menos que se apoye en la veracidad divina. ¿Cómo es posible conciliar ambos momentos y cómo puede asimilarse la regla en cuestión a un conocimiento discursivo basado en la memoria? Quizá sea necesario distinguir en las palabras *general* o *todo* dos sentidos. "Todos los hombres son mortales" puede entenderse de dos maneras. Puede significar que el hombre es esencialmente mortal y puede significar que, como colección, los hombres son mortales. En el primer sentido, la proposición es puramente intelectual e intuitiva; en el segundo, es discursiva y supone la memoria. Cuando Descartes extrae del *cogito* las condiciones que toda proposición requiere para ser verdadera y cierta, toma la palabra *todo* en el primer sentido. Cuando, al contrario, pasa a la regla, en tanto se aplica a los hechos, toma esa misma palabra en el segundo sentido: "todas las proposiciones claras y distintas son verdaderas", es decir, "todas las proposiciones de esa clase que puedo reunir en mi memoria (por ejemplo, tal teorema y luego tal o tal otro) son verdaderas". Así quedaría resuelta la última dificultad suscitada por el círculo cartesiano. En general, tal círculo no sería vicioso, ya que los dos criterios no tienen que garantizar la misma clase de conocimiento. El criterio fundamental, el criterio del conocimiento intelectual quedaría perfectamente asegurado en sí mismo, o mejor, perfectamente justificado, en tanto se lo ha extraído directamente del *cogito*.

Es este criterio el que ha pasado a ser, quizá, el rasgo más característico del cartesianismo. Importa, pues, considerar su sentido y precisar su alcance.

^ Su sentido es claro. Decir que todo lo que se concibe, se percibe, se juzga o se concluye clara y distintamente es verdadero, equivale a afirmar que el pensamiento es la medida del ser, o, en otros términos, que la verdad y la

racionalidad son una y la misma cosa. El sentido de la regla cartesiana subsiste aún hoy, no obstante las modificaciones de detalle que han tratado de introducirse en ella. En efecto, se le puede criticar el ser literalmente vaga y sin embargo estrecha; se le puede objetar también el ser un criterio de certeza en la vieja acepción del término; pero a pesar de estas objeciones, la regla subsiste en su parte esencial.

La primera objeción, según se sabe, fué presentada por Leibniz. Leibniz juzgaba peligroso el remitirse a la simple evidencia para juzgar de la verdad de algo, pues pensaba que no había proposición que no se lograra justificar alegando que se la conocía clara y distintamente. Pero lo que esta crítica exige es un simple perfeccionamiento que la regla de Descartes comporta y que su origen quizá implica. Cuando Descartes nos dice que todo lo que hace la certeza del *cogito*, *ergo sum* no es sino la relación clara y distinta de mi existencia con el hecho de mi pensar, tal vez empobrece mucho el contenido del *cogito*. Aquí la claridad y distinción con que los dos términos del juicio están relacionados se presenta bajo una forma muy particular. En general, nada impide asignar modos precisos y detallados de relación clara y distinta que puedan servir de reglas a los diversos órdenes del conocimiento. Por ejemplo, el principio de no contradicción, que es algo muy general y todavía muy vago, especifica, sin embargo, una clase particular de relación clara y distinta. Es muy diferente decir que hay que rechazar las proposiciones inconcebibles y decir que hay que rechazar las proposiciones contradictorias, o decir que hay que afirmar de un sujeto todo lo que evidentemente le pertenece, y decir que hay que afirmar de él todo lo que su noción contiene. Pero una claridad y una distinción, enriquecidas por la asignación de detalles precisos, no dejan de ser, por eso, claridad y distinción.

^ ¿Se dirá, situándose en el punto de vista opuesto, que la regla de Descartes es muy estrecha? A veces podría creerse que la claridad y distinción en que Descartes piensa

son, pura y simplemente, las de la aritmética y geometría. Pero a pesar de todo lo que Descartes haya podido decir en ciertos momentos, estos dos hechos son indudables: por una parte, él mismo pensó, en suma, en una claridad y distinción diferentes de la claridad y distinción matemáticas el día, por ejemplo, en que escribió su maravillosa carta sobre la invención de una lengua universal. Por otra, si él no hubiera generalizado su regla, no habría inconveniente en que lo hiciéramos nosotros. En el mismo orden de ideas, otra objeción que sería más justa, pero que en nada afectaría el espíritu del cartesianismo, sería la de haber presentado Descartes su criterio en forma tal, que excluye del cuadro de las ciencias a la historia y quizá también a las ciencias sociales. Pero en cuanto a esta última, tendremos que ver si, en lo que se refiere a la moral sobre todo, Descartes no habría estado dispuesto a contarla entre las verdaderas ciencias. En todo caso, los políticos geómetras del siglo XVIII son cartesianos por el método. Por fin, recordemos el célebre desprecio que Descartes y sus discípulos sintieron por la historia. Pero ello sólo prueba que él no pudo prever, o que quizá no hubiera comprendido los trabajos que eruditos tales como Du Cange y Lenain de Tillemont realizarían con tanto éxito en el siglo XVII. En su sentido más estricto, y en tanto se propone la escueta verificación de los hechos, la ciencia necesita algo más que meras comprobaciones, sean ellas las que fueren: es lo que pasa con la historia misma, que no podría ser un puro ejercicio de memoria. El principio de las ideas claras y distintas también encuentra aplicación en ella.

Hoy ya no tiene del criterio de certeza el mismo sentido que Descartes le asignaba, es decir, ya casi no se admite que una proposición pueda ser plenamente verdadera en sí misma, fuera de su relación con otras. Más bien se piensa que todas las proposiciones de una ciencia o de un sistema se influyen recíprocamente y se sirven mutuamente de apoyo, y que la certeza ha de alcanzarse definitivamente sólo en la ciencia o sistemas acabados.

Pero si bien se mira, eso no es una negación del principio de las ideas claras y distintas, sino una nueva aplicación, porque la verdad, así entendida, es idéntica a la perfecta inteligibilidad.

Las críticas de detalle no invalidan, pues, la regla de Descartes y, por consiguiente, lo que ella destruyó ya no existe, lo que ella estableció está en pie.

Lo que destruyó, no obstante sus reservas, sin duda alguna sinceras, fue la autoridad social: religiosa y política; pero en particular, la autoridad individual de determinados filósofos, principalmente la de Aristóteles. Hoy cuesta trabajo comprender la importancia de esta revolución que, por otra parte, Descartes no subrayó, sobre todo por un llamado a los hechos. Pero relejendo, sin embargo, la *Autorité en matière de philosophie* de Pascal, inspirado en las mismas ideas de Descartes, es posible imaginarse cuán intenso fue su esfuerzo y en qué sentido se orientó. A juzgar por el tono apasionado del autor, la autoridad de los antiguos, es decir, sobre todo de Aristóteles, debió ser aplastante, tanto más cuanto que ella se ejercía en el dominio de la física, ciencia que ya había alcanzado el grado de madurez necesario para independizarse.

Lo que la regla de Descartes estableció es que el fin de las ciencias y la filosofía es la constitución de sistemas de ideas claras y distintas, y que la inteligibilidad de esos sistemas es la verdadera medida de su efectividad. Las protestas no han faltado y quizá hoy sean más vivas que nunca. Pero es preciso darse cuenta de que las unas no son, en el fondo, sino un malentendido y que las otras significan la plena abdicación del espíritu. Se ha protestado contra el ideal cartesiano del saber, en nombre del sentimiento de la complejidad de las cosas. Se ha sostenido, en toda forma, que sólo la experiencia y la inducción permiten penetrar en la trama apretada de lo real. Pero el saber cartesiano habrá sido simplista de hecho sin que por eso todo saber entendido como conjunto de ideas claras y distintas, deba ser forzosamente simplista.

Además, Descartes no hubiera tenido inconveniente en asignar a la experiencia y la inducción toda la importancia que se quiera, pero eso sí, hubiera sostenido que los hechos sólo se constituyen en saber cuando son interpretados mediante una hipótesis o idea. Fuera de esta protesta, que en resumidas cuentas resulta no tener objeto, la única posible es la del agnosticismo. Dentro del agnosticismo caben dos posiciones: o bien se considera el espíritu como algo que, surgido accidentalmente en el seno de lo real, sólo por milagro puede lograr algunos frutos, debiendo, a la larga, ser aniquilado en su doble tentativa de comprender y dominar el mundo; o bien se lo disuelve, desde un punto de vista opuesto, en una serie de actos contingentes. Tanto en uno como en otro caso, el resultado es siempre el mismo: la completa negación del saber; y sólo así era posible situarse realmente fuera del principio cartesiano de las ideas claras y distintas.

XI

LA CERTEZA

Sería sin duda difícil tratar el problema del criterio de la certeza, o, en forma más general, el problema de su valor, sin abordar al mismo tiempo, la cuestión de su naturaleza. Descartes se ha guardado siempre de ser tan incompleto o superficial, y naturalmente, en el caso que nos ocupa, ha considerado los dos problemas, siendo quizá en el segundo donde más brilla su genio. Antes que él, únicamente los estoicos habían comprendido, hasta cierto punto, que la certeza es un hecho particularmente interno, que interesa lo más profundo del pensamiento, es decir, el sujeto pensante mismo en su más recóndita intimidad. Descartes, como se verá, ha ahondado más que ellos, pues el papel que concede a la persona en la certeza es tan amplio como lo permite el carácter objetivo de la verdad. Esto resultará claro en una exposición que vaya de lo más externo a lo más subjetivo.

Cuando Descartes quiere ir al fondo de las cosas, es decir, situarse en Dios, quizá la verdad misma lleve impreso, según él, el sello de la subjetividad. Pronto hemos de estudiar su célebre doctrina de las verdades eternas como creaciones de Dios. Pero la certeza de que Descartes se ocupa es exclusivamente la certeza humana, y la situación del hombre con respecto a la verdad, es, según él, muy distinta a la de Dios. Dios crea las esencias; nosotros, por el contrario, las encontramos ya constituidas.

Decir que las encontramos ya constituidas es usar la expresión más adecuada, pues Descartes no ha sospechado que, entre crear arbitrariamente las esencias y encontrarlas ya completamente hechas, pudiera darse una tercera posibilidad. Jamás se le ha ocurrido, o, por lo menos, si es que alguna vez pensó en ello, nunca ha tomado en serio la posibilidad de que las esencias pudieran ser necesarias sin que para ello tuvieran que imponerse al sujeto desde fuera; que muy bien podrían ellas conservar su carácter de necesidad aun naciendo del pensamiento mismo. En una palabra, no advierte que ellas podrían ser creaciones necesarias del pensamiento aun cuando sólo fueran realmente creadas por Dios y nada más que recreadas por nosotros; recreadas y no solamente aceptadas como sucede en su sistema. Tratándose del hombre, las esencias están, pues, frente al entendimiento, poco más o menos como los objetos en el antiguo dogmatismo. De modo que Descartes, por lo menos en tanto se sitúa en el punto de vista humano, no introduce ninguna innovación en la concepción de la verdad; de manera alguna trata de definirla por algún acuerdo analítico o sintético del pensamiento consigo mismo. Para él, la verdad sigue siendo, como para los escolásticos, la correspondencia entre una cosa y su representación. Es sobre todo en su carta a Mersenne sobre el libro *De la vérité* de Herbert de Cherbury, donde Descartes expresa sus ideas a este respecto: "Él examina qué es la verdad; yo jamás dudé de ello, porque me parece una noción tan trascendentalmente clara, que es imposible ignorarla; en efecto, hay muchos medios para probar una balanza antes de usarla, pero no habría medio alguno de llegar a saber qué es la verdad, si no se la conociera de suyo; pues ¿qué razón tendríamos para aceptar las pruebas que nos la enseñan, si no supiéramos que ellas son verdaderas, es decir, si no conociéramos de antemano la verdad? Se puede, es claro, explicar *quid nominis* a quienes no entiendan la lengua la palabra *verdad*, diciéndoles que en su significación propia denota la conformidad del pensamiento con el objeto,

pero que cuando se atribuye a las cosas que están fuera del pensamiento, significa solamente que esas cosas pueden servir de objeto a pensamientos verdaderos, sea a los nuestros, sea a los de Dios; pero es imposible dar una definición conceptual que ayude a conocer su naturaleza" (16 de oct. de 1639, II, 596^{as} s.).

Poco importa ahora que la noción de verdad sea clara por sí misma y no tenga necesidad, según Descartes, de ser definida. Esto significa que la noción de verdad es, para él, una idea natural o innata, y ahora no tenemos que preguntarnos si el innatismo nos exime de definir, justificar y deducir, y en qué sentido nos dispensa de ello. Pero ¿por qué dice Descartes que la noción de verdad es trascendentalmente clara? Es que él se refiere a la doctrina de los predicados trascendentales, *quæ circumcunt omne ens*, como dice Santo Tomás. La verdad, en uno de los dos sentidos que en ella cabe distinguir, como veremos en seguida, se afirma de todo ser, cualquiera que él sea: *omne ens est unum "verum" bonum*. La verdad es, pues, tan amplia como el ser, y para no comprender qué es la verdad sería necesario no comprender qué es el ser. Por estos términos podemos ya sospechar cuál es la verdadera fuente del pensamiento cartesiano, y nuestra presunción de su posible origen escolástico se ve confirmada al comprobar que la definición de verdad que aparece en Descartes es precisamente la misma que figura en la escolástica. Para ella, la verdad tiene dos sentidos: *veritas in cognoscendo, adaequatio rei et intellectus; veritas in essendo*, conformidad de la cosa con la idea o con su modelo intelectual: una verdadera casa, un verdadero sol. De todos modos, la verdad es siempre el acuerdo entre la representación y la cosa. De la noción de verdad así entendida, parte Descartes para establecer su teoría de la certeza. Por lo mismo que es muy dogmática y muy realista, acentúa con fuerza el carácter objetivo de la verdad, como diríamos hoy en un lenguaje muy diferente tanto del escolástico como del cartesiano.

— Descartes comienza, pues, su teoría de la certeza como

la comenzará Spinoza, ese restaurador del dogmatismo antiguo dentro del cartesianismo. Pero ni remotamente podría ocurrírsele decir que: *idem est certitudo et essentia objectiva*. En Spinoza, la idea se encarga de afirmarse a sí misma, y en cambio Descartes, como veremos, está muy lejos de pensar así. Esto no impide que en el punto de partida ambas teorías sean idénticas, salvo algunas diferencias de poca monta que no alteran, sin embargo, lo esencial. Ambas coinciden en lo que hay de intelectual en la certeza. Dada su definición de la verdad, se comprende fácilmente cuál será, según Descartes, la naturaleza del entendimiento y de la idea. El entendimiento es puramente receptivo y pasivo. Las ideas son, por definición, entidades representativas, y si no puede decirse que la certeza sea la *essentia objectiva*, debe decirse, en cambio, que la idea sí lo es. La idea es la *essentia objectiva*, la esencia misma de la cosa en tanto esta esencia está, no en la cosa, sino en el pensamiento.¹ De modo que por su manera de comprender la idea y el entendimiento, Descartes coincide estrictamente con Spinoza. Hagamos, sin embargo, una salvedad a este respecto. La *essentia objectiva*, que en Spinoza ha de afirmarse a sí misma, comienza, con tanta mayor razón, por darse a sí mis-

¹ Al P. [Mesland] (2 de mayo de 1644) IV, 11322: "Entre el alma y sus ideas, no hago más diferencia que la que existe entre un trozo de cera y las diversas figuras que puede recibir. Y como en la cera no es precisamente una acción, sino una pasión el recibir diversas figuras, me parece que también en el alma es una pasión el recibir tal o cual idea..." *Passions*, art. 17 (XI, 34217): "...todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros pueden llamarse, en general, pasiones. [de nuestra alma], porque a menudo no es nuestra alma quien las hace tales como son y porque siempre las recibe de las cosas que representan". 3.^o Méd. (C. 278 [444]): "...puesto que las ideas son como imágenes, no puede haber ninguna que no parezca representarnos algo". *Ibid.* (C. 275 [4217]): "...la luz natural me hace conocer con evidencia que las ideas son en mí como cuadros e imágenes, que, a la verdad, pueden fácilmente ser rucnos perfectos que las cosas de donde proceden, pero que jamás pueden contener nada más grande o más perfecto".

ma, sin más recurso que su estricta realidad de idea. Al contrario, en Descartes, como lo comprenderemos al estudiar su definición del pensamiento, la idea supone siempre un sujeto pensante, lo dado, un donante.

Esta primera diferencia con Spinoza, esta primera intervención de la persona, es sin embargo poca cosa comparado con lo que ha de venir luego. Mientras Spinoza distingue apenas entre concebir y juzgar, y en todo caso, hace de esto una simple consecuencia de aquello, Descartes distingue profundamente entre esas dos operaciones. Aunque en un principio (y quizá también en épocas más tardías) propendiera a reducir todo conocimiento a la intuición, lo que significa reducir lo móvil a lo estático, y, por consiguiente, el juicio a la idea, el papel que concede a la vida del pensamiento es de suma importancia, porque reconoce la especificidad del juicio. Para conciliar estos antagonismos, Descartes podría haber dicho, y efectivamente así lo hizo, que es preciso distinguir entre la certeza hecha y la que está en vías de hacerse, y, por otra parte, que esas naturalezas simples, que son *vincula*, no constituyen juicios hasta tanto no son actualizadas por el sujeto pensante, y que, mientras eso no ocurre, ellas se mantienen en su carácter de meras relaciones. Por lo demás, sea cual fuere la manera necesaria de conciliar la doctrina de las *Regulae*, o lo que de ella subsiste hasta el final, con la doctrina de las *Méditations* y de las otras obras del período de madurez, lo cierto es que estas obras declaran que no hay verdad, por lo menos en el sentido en que ésta se opone al error, y, por consiguiente, que no hay certeza propiamente dicha más que en el juicio. En sí mismas, las ideas son siempre verdaderas, y por consiguiente, la certeza a que dan lugar es de un orden diferente. Una idea es lo que es; ella es el contenido de una certeza infalible, que no requiere investigaciones sobre su naturaleza, precisamente porque su valor no es discutible. Cuando mucho, hay que reconocer que hay pseudo-ideas, ideas oscuras y confusas, la del frío, por ejemplo, que son materialmente falsas, esto es, que pueden inducir

a error, pues solicitan, por así decirlo, un juicio que las reconozca como verdaderas ideas, o como ideas verdaderas (ambas expresiones son equivalentes tratándose de la verdad *in essendo*). Pero el error en acto, el error formal, no existe más que en el juicio¹. De manera que la certeza propiamente dicha comienza con la afirmación o negación. Pero mientras la concepción es pasiva, la afirmación o negación, el juicio en una palabra, es un acto en toda la fuerza del término. Ahora bien; los únicos actos que existen en el alma son las voliciones². El

¹ Son esos los puntos que Descartes expresa o permite inferir en los siguientes textos: 3^o Méd. (C. 267 s. [373-28]); "Entre mis pensamientos, [texto citado en la 8^o lección, p. 120] ... o Dios mismo. Otros, además de eso, tienen otras formas, como cuando quiero, temo, afirmo o niego; entonces concibo, a la verdad, algo así como el sujeto de la acción de mi espíritu; pero además, por esta acción, agrego algo nuevo a la idea que tengo de esa cosa; y ese género de pensamientos comprende los que se llaman voliciones o afecciones y los que se llaman juicios. Ahora [citado *ibid.*] ... que el otro. Tampoco hay que temer que haya falsedad en las afecciones o voliciones; porque aunque pueda desear cosas malas, o cosas que nunca han existido, no por eso es menos cierto que las deseo. Así [cf. *ibid.*] ... de errar". Rép. aux 4^{es} obj. (C. II, 57 s. [232²¹ s.]): "... Sea el frío algo positivo, sea una privación, no por eso tengo de él una idea diferente; ésta sigue siendo en mí la misma de siempre, la que yo digo que me da materia u ocasión de error, si es cierto que el frío es una privación y que no tiene tanta realidad como el calor, puesto que cuando considero una y otra, tales como las he recibido de los sentidos, no puedo reconocer si una de ellas me representa más realidad que la otra. Y por cierto que no he confundido el juicio con la idea; porque he dicho que en ésta se encontraba una falsedad material; en el juicio, en cambio, no puede haber más falsedad que la formal. Y cuando dice que la idea del frío es el frío mismo en tanto está objetivamente en el entendimiento, yo creo que aquí se impone una distinción; porque sucede a menudo, en las ideas oscuras y confusas, entre las cuales deben ser contadas las del frío y el calor, que no se refieren a aquellas cosas de las cuales son realmente las ideas, sino a otras. Así, si el frío es solamente una privación, su idea no será el frío mismo, en tanto está objetivamente en el entendimiento, sino alguna otra cosa que erróneamente se toma por esa privación, a saber, un cierto sentimiento al que no corresponde ningún ser fuera del entendimiento".]

² Véase la carta dirigida al P. Mesland, a continuación del pasaje

juicio es, pues, un acto voluntario¹, y como tal, un acto libre, porque quien dice voluntad dice libertad². Para el sujeto pensante, tener la certeza de algo es entonces asentir libremente a las relaciones que el entendimiento, ya sea puro, ya sea mezclado con elementos sensibles, le propone.

Llegados a este punto, comprendemos por qué Descartes fué el adversario implacable de la autoridad. Claro que la distinción entre conocimiento racional y conoci-

citado, p. 164, n.: "... que solamente sus voliciones son acciones; y que parte de sus ideas son puestas en ella por los objetos que impresionan los sentidos, parte por las impresiones que están en el cerebro, parte también por las disposiciones originarias del alma misma y por los movimientos de su voluntad. Es comparable en esto a la cera, que recibe sus figuras, en parte, de los cuerpos que la presionan, en parte, de las figuras o de otras cualidades que están en ella, por ejemplo, de su mayor o menor peso o consistencia, y parte también, de su mismo movimiento, como cuando habiendo sido agitada, tiene en sí la fuerza de seguir moviéndose". *Passions*, art. 17: "A todas nuestras voliciones yo las llamo acciones, porque sentimos que proceden directamente de nuestra alma y parecen no depender sino de ella..."

¹ Véase *Princ.*, I, 34: "Confieso que no podríamos juzgar respecto de nada sin la intervención de nuestro entendimiento, pues al parecer, nuestra voluntad no se determina sobre lo que nuestro entendimiento en manera alguna, percibe; pero, como la voluntad es absolutamente necesaria, para que demos nuestro asentimiento a lo que en manera alguna hemos percibido..." *Notae in programma (Rép. au placard de Regius VIII, II, 363¹¹)* (C. T. X, p. 102): "... divido lo que ha llamado entendimiento en percepción y juicio, en lo cual se aparta de mi opinión, porque yo, viendo que, además de la percepción, que es absolutamente imprescindible para que podamos juzgar, todavía se necesita, para establecer la forma de un juicio, una afirmación o negación, y observando que con frecuencia, aun teniendo la percepción de la cosa que debemos juzgar, somos libres de detener y suspender nuestro asentimiento, referí este acto de nuestro juicio, que no consiste sino en la conformidad que damos, es decir, en la afirmación o negación de lo que juzgamos, a la determinación de la voluntad y no a la percepción del entendimiento". Cf. 4^o Méd. (C. 298 [56¹¹]).

² Ver Rép. aux 3^{es} obj.: "no hay... quien al contemplarse a sí mismo, no sienta y experimente que la voluntad y la libertad no son sino una y la misma cosa, o más bien, que no hay diferencia alguna entre lo voluntario y lo libre". (C. 496 [181¹¹]).

miento histórico, que Descartes reproduce en las *Regulae*¹, ya era clásica y ningún filósofo ignoraba que el conocimiento no se adquiere sino por un esfuerzo interior. Pero hasta entonces, nadie había ahondado tanto como él en el análisis de ese hecho, y ésa es la razón que explica por qué Descartes pudo condenar definitivamente toda autoridad. Pero entiéndase bien que el repudio de la autoridad —proclamado en forma definitiva por Descartes— no significaba, en modo alguno, como a veces se ha dicho, el advenimiento del sentir individual, y si, en el problema del conocer, Descartes sólo hubiera tenido que dar cuenta de la intimidad de la certeza y de la autonomía de la razón, con toda seguridad que el papel asignado a la persona y a la libertad en el problema de la certeza hubiera sido mucho más restringido de lo que en realidad es. Establezcamos esos dos puntos.

Decíamos, primero, que Descartes no entendió inaugurar el imperio del subjetivismo. Claro que la razón no puede ejercerse con entera libertad si el individuo no se libera de toda coacción mecánica, tanto de la que procede de fuera, como de la que sólo a medias es interna (con esta última entendemos referirnos a las pasiones). Por eso Descartes proclama que todos deben consultarse a sí mismos, y tomar, como criterio de verdad, la claridad y distinción de sus propias ideas². El hombre debe volver

¹ R. III [§ 9] X. 367¹⁶. (C. T. XI. p. 211): "...nunca seremos matemáticos, aunque sepamos de memoria todas las demostraciones ajenas; si no somos capaces de resolver por nosotros mismos toda clase de problemas, y de la misma manera, aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles, no seremos por eso más filósofos, si no podemos formular un juicio sólido sobre un problema cualquiera; pues, efectivamente pareceríamos haber aprendido, no una ciencia, sino una serie de hechos".

² *Rép. aux Instances de Gassendi*. (C. II, 308 s. [IX 1, 207²⁰ s.]): "Pero aquí hay que observar ante todo el equívoco que hay en estas palabras: *mi pensamiento no es la regla de la verdad de las cosas*; pues si se quiere decir con ello que mi pensamiento no debe ser la regla que obligue a los demás a creer algo a causa de que yo lo creo verdadero, estoy plenamente de acuerdo; pero eso no viene al caso aquí, porque nunca quise obligar a nadie a acatar mi autori-

sobre sí, pues en su intimidad es donde se le ha de revelar la verdad. Pero por una parte, la verdad es impersonal; en efecto, ese carácter está implícito en toda la doctrina cartesiana, sin contar con que ha sido explícitamente denunciado en aquel pasaje en que se afirma que el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, es decir que la razón es idéntica en todos, o como dice la carta sobre Herbert de Cherbury, que "todos los hombres tienen una misma luz natural" (II, 598¹): Por otra parte, esta impersonalidad del factor intelectual de la certeza tiende a atenuar al máximo el carácter personal del factor voluntario. Esta tendencia es muy manifiesta en Descartes; él declara repetidas veces que *Omnis peccans est ignorans* (a Mersenne I, 366¹⁰ y carta citada al P. Mesland IV, 117²⁰) y sobre todo, tiene una manera de entender la libertad que amenaza con reducirla a la simple espontaneidad. Nos referimos al célebre pasaje de la 4ª *Méditation*, que dice: "Porque ella [*la libertad*] sólo consiste en que podemos hacer o no hacer una misma cosa, es decir afirmarla o negarla, perseguirla o huir de ella, o mejor dicho, sólo consiste en que para afirmar o negar, perseguir o rechazar las cosas que el entendimiento nos propone, actuamos de tal manera que no sentimos que una fuerza exterior nos obligue a ello. Pues para ser libre, no es necesario que me sea indife-

dad; al contrario, he advertido en diversos escritos que no hay que dejarse persuadir sino por la evidencia de las razones. Por eso, en el sentido en que aquí debe darse a estas palabras, digo que el pensamiento de cada persona, es decir, la percepción o conocimiento que ella tenga de una cosa debe ser para ella la regla de la verdad de dicha cosa; es decir, que todos los juicios que formula respecto a ella, para ser buenos, deben ser conformes a esa percepción; aun respecto de las verdades de la fe, debemos percibir alguna razón que nos convenza de que han sido reveladas por Dios, antes de decidimos a creerlas; y aunque los ignorantes hagan bien en seguir el juicio de los más capaces con respecto a las cosas difíciles de conocer, sin embargo es menester que sea su percepción la que les enseñe que son ignorantes y que aquellos cuyos juicios quieren seguir no lo son quizá tanto, pues de otra manera harían mal en seguirlos y perderían más como autómatas o animales, que como hombres, etc."

rente elegir uno u otro de los dos contrarios, sino al revés, cuanto más me inclino hacia uno, sea porque conozca evidentemente que el bien y la verdad se encuentran en él, sea porque Dios disponga así el interior de mi pensamiento, tanto más libremente lo elijo y lo sigo; y por cierto que la gracia divina y el conocimiento natural, muy lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y fortifican; de manera que esta indiferencia que yo siento, al no inclinarme hacia un lado más que hacia el otro por el peso de alguna razón, es el grado más bajo de la libertad y más bien denota un defecto en el conocimiento, que una perfección en la voluntad; porque si supiera siempre discernir lo verdadero de lo falso y lo bueno de lo malo, nunca tendría que deliberar respecto al juicio o a la elección que debería hacer, y así sería siempre enteramente libre, no siendo nunca indiferente" (C. 300 s. [57^a s.]). La libertad parece aquí transformarse en la simple espontaneidad de la razón. Libre de toda coacción externa, o mejor psicológica, la razón llegaría a la verdad por su propio determinismo. Notemos de paso que con esto quedaría resuelta la dificultad que le ofrecía a Descartes la marcha armónica y paralela de la evidencia como hecho psicológico, por un lado, y la claridad y distinción, como notas lógicas o metafísicas de las ideas y relaciones percibidas por el entendimiento puro, por otro. Pero al mismo tiempo, desaparecería también la personalidad individual del sujeto pensante. Lo que pensaría y aun juzgaría en nosotros, como le insinúa Hyperaspistes a Descartes, sería un espíritu impersonal, o, para usar sus mismos términos, el alma del mundo, o Dios mismo, como diríamos más bien nosotros (para la objeción de Hyperaspistes, véase III, 403^r). Vuelta así por entero hacia su elemento intelectual y absorta en él, la teoría cartesiana de la certeza sería idéntica a la de Spinoza y a la de los estoicos, pues también ellos comprendieron la intimidad y autonomía de la razón.

Pero hay un hecho de importancia capital y cuyo valor Descartes sintió mejor que nadie, que le impide renunciar

al elemento personal en su teoría de la certeza, obligándolo por el contrario, a ponerlo en plena luz. Este hecho, que la experiencia nos ofrece a cada paso, es el error. Descartes se plantea en seguida el problema de su posibilidad, preguntándose, además, cómo se explica que Dios no sea responsable de él (pues como el ser es Dios, Descartes es llevado inmediatamente a una cuestión de teodicea). Toda la 4^a *Méditation* está consagrada a resolver este problema; por eso nuestra exposición debe ajustarse estrictamente a ella. Muy bien puede Dios tener el poder de engañarme, pero es imposible que quiera hacerlo, porque en Él eso sería debilidad y malicia. ¿De dónde derivan entonces mis errores? Soy el término medio entre Dios y la nada. Nada de lo que en mí procede del soberano ser conduce al error; el error, en tanto es un defecto, se explica porque mi capacidad de pensar es limitada o participa de la nada. Me equivoco en tanto no pienso. Sin embargo el error no es solamente una negación o privación. No sólo consiste en que mi pensamiento tiene límites, sino en que no pienso algo que podría y debería pensar. Entonces, ¿habrá puesto Dios en mí alguna facultad imperfecta aun en su género, que no es como debería ser? Me podría haber creado de modo que no me equivocara nunca y siempre quiere lo mejor. ¿Es, pues, mejor que pueda equivocarme? A esto respondo, ante todo, que ignoro los fines de Dios; luego, que es necesario considerar a las criaturas en conjunto y no por separado, pues bien pudiera ser que los errores aislados de algunas de ellas realizaran la perfección del mundo visto en su totalidad. Pero si dejo de lado estas preguntas un tanto superficiales y, abundando en mi naturaleza, busco una causa más profunda, encuentro que hay en mí dos facultades: la de conocer y la de elegir. Ahora bien; como el entendimiento no afirma ni niega, no puede equivocarse. Es verdad que hay ideas que él no tiene; pero eso no es una privación en él, porque nada prueba que Dios hubiera debido darme un entendimiento más amplio. En cuanto a mi voluntad o libre arbitrio es, en

sí misma, a diferencia del entendimiento, una facultad infinita, tanto en mí como en Dios. Consiste en hacer o no hacer, afirmar o negar de acuerdo a las propuestas del entendimiento. Pero como el entendimiento es perfecto en sus límites y la voluntad es ilimitada, no son estos dos dones de Dios los que pueden ser los responsables del error. El error procede de que, siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, se extiende a cosas que no entiendo, y en vez de la verdad, elige el error, en vez del bien, el mal. O mejor dicho, la privación que constituye la esencia o forma del error reside en el mal uso que hago del libre arbitrio. Esta privación no procede ni de la facultad, ni aun de la operación de dicha facultad, en tanto la operación depende de Dios; procede de mí. Yo no puedo quejarme de que mi entendimiento sea limitado, ni de que mi voluntad sea tan amplia como es; por otra parte, siendo indivisible, tiene que ser infinita como es, o no ser en absoluto. ¿Podré quejarme porque Dios con su concurso me permite afirmar demasiado a menudo? Pero el acto de afirmar, en sí mismo, es bueno. Tampoco puedo quejarme de la privación que constituye para mí el error, porque no siendo una cosa o un ser, no necesita del concurso de Dios, procediendo por entero de mí. Y si Dios no me ha creado, como podía hacerlo, de manera que no me equivocara nunca, por lo menos me ha dado el medio de no errar, suspendiendo mi juicio. Tal es la teoría del error expuesta en la 4^a *Méditation*. Considerada como ensayo de teodicea, quizá sea un poco oscura; no nos atreveríamos a afirmar que no envuelve dificultades; pero tal vez en este terreno, la solución se hubiera encontrado acentuando aún más el papel de la libertad. Por otra parte, dejando de lado el punto de vista teológico, debemos reconocer que Descartes penetró a fondo en el problema del error y que lo solucionó en forma profunda, siguiendo el único camino viable para ello, vale decir, acentuando definitivamente el papel de la persona individual en el acto de juzgar.

Con esto no queremos decir que su explicación, tal como hasta este momento se nos presenta, esté ya a salvo de dificultades. Para poder defenderse de las objeciones que han de hacersele, deberá dar aún un paso más en la misma dirección. Es lo que en seguida veremos. Entre las objeciones, hay algunas de poco valor y otras muy sólidas, y entre estas últimas se encuentran dos, célebres y graves, cuya respuesta ya va implícita en lo que acabamos de exponer.

Gassendi le objeta en sus *Instances* (G. II, 520 al final): "Nuestra facultad de juzgar no sólo es limitada, sino falsa". Esto quiere decir que el error no es una verdad incompleta, sino algo contrario a la verdad. Gassendi hubiera querido que Descartes atribuyera al entendimiento el poder de pensar algo distinto de lo que es. Pero entonces ya no hubiera habido verdad, o lo que es lo mismo, hubiera habido tantos objetos como sujetos y una infinidad de verdades. Descartes no podía aceptar una tesis grávida de semejantes consecuencias, ni tenía necesidad de hacerlo. Para obtener la falsedad, basta con que una idea inadecuada sea afirmada como adecuada, sin que para ello el entendimiento tenga necesidad de concebir algo distinto de la verdad. Por ejemplo, decir que el movimiento más rápido posible existe es falso, algo distinto de la verdad, y, sin embargo, es la simple afirmación de una idea inadecuada, porque es muy cierto que el movimiento más rápido posible existe, para una máquina dada dotada de una fuerza también dada.

Nuevamente Gassendi (ver G. II, 523 hacia la mitad) pero sobre todo Hyperaspistes¹ hacen otra objeción, al parecer más grave. La voluntad no puede afirmar nada que esté más allá de lo que el entendimiento le presenta,

¹ III, 408²² (C. T. VIII, p. 259-260): "11^o... decís muchas cosas con respecto a la determinación de la voluntad; pero sostengo que no podría determinarse si el entendimiento no la iluminara; pues si pudiera decidirse por algo sin que el intelecto se lo haya antes mostrado, vería y entendería ese algo sin el concurso del intelecto, de modo que ella misma sería intelecto, lo cual es absurdo".

sin convertirse ella misma en conocimiento y entendimiento. Porque ¿cómo afirmar lo que uno no se representa en absoluto? Descartes responde a esto invocando la experiencia y sosteniendo que, de hecho, afirmamos más de lo que vemos (III, 432³⁻⁸). Pero hubiera podido responder apelando al conocimiento sensible; aparte de las ideas claras y distintas, el entendimiento se representa todavía algo más; pero este algo está interrumpido por lagunas que la voluntad, en su precipitación, puede no tener en cuenta.

Todavía faltaría resolver una dificultad más grave. ¿Cómo se explicaría que puedan imputársele al sujeto los errores que comete, si tanto lo que ve, como lo que no ve, depende estrictamente de su naturaleza?; pues siendo así, la causa de ellos no estaría en él, sino en la fuente de su ser, sea Dios o la que fuere. A esto Descartes responde que, por lo menos dentro de los límites de nuestro entendimiento, de nosotros depende la amplitud de nuestra visión. Claro que no es posible que siendo pasivo, nuestro entendimiento se vuelva activo y marche a la conquista de nuevas verdades. Pero mediante la atención, podemos hacer que la verdad actúe en forma más intensa sobre nosotros, pues las ideas claras y distintas sólo al espíritu atento se revelan¹. De esta manera, sin que el entendimiento se torne individual, la percepción clara y distinta resulta, sin embargo, depender de la persona. Por consiguiente, el error nos es definitivamente imputable, y la certeza tan profundamente personal como lo permite la posibilidad de la verdad.

Resumiendo, podríamos decir que la teoría cartesiana de la certeza sigue, al hacerse más profunda, una marcha

¹ *Princ.*, I, 45: "... llamo [conocimiento] claro al que es presente y manifiesto a un espíritu atento..." Carta ya citada al P. Mesland, IV, 117²⁴: "... Como no siempre es posible que el hombre atienda perfectamente a las cosas que debe hacer, sería conveniente que pusiera en ellas su entera atención, haciendo de modo que mediante ella, nuestra voluntad siga tan marcadamente la luz de nuestro entendimiento, que no sea en absoluto indiferente".

progresiva hacia la personalidad. Primero, es un sujeto pensante lo que Descartes reconoce como necesario a la certeza, luego es un sujeto personal, hasta que, por fin, el poder personal hace presa indirectamente en el entendimiento.

EL PENSAMIENTO SEGÚN DESCARTES

En lo que va de nuestra exposición, hemos visto que el hecho del pensar le ha revelado a Descartes una primera verdad: la afirmación de su existencia como ser pensante, al mismo tiempo que, indirectamente y a través de ella, le ha señalado el criterio de la certeza. Nuestro filósofo ha de ahondar aun más en él, tratando de descubrir nuevas verdades. Pero antes de seguirlo en sus indagaciones, nos parece lógico examinar cómo comprendió y definió el pensamiento.

No se trata, claro está, de preguntarnos por su concepción del alma y el cuerpo; este problema no podrá ocuparnos sino mucho más tarde, cuando estemos al final del ciclo de las *Méditations*. Por el momento, debemos abordar el estudio del pensamiento, situándonos en el punto de vista de la 2ª *Méditation*. Sin duda, nos sería imposible pasar por alto el resto del sistema y, sobre todo, no podríamos desinteresarnos del papel que en él desempeña el pensamiento. Pero aquí no hablaremos del pensamiento erigido en sustancia, es decir del alma, sino del pensamiento en cuanto tal. La caracterización del pensar que, enfocado desde este punto de vista, se realiza mediante la escueta numeración de sus notas, tal como ocurre en la 2ª *Méditation* (C. I, 253 hacia el final [38] cf. 3ª *Méditation*, C. 263 mil. (34)), se corresponde exactamente con la definición examinada luego, en las *Réponses*

aux Objections y en los *Principes*. Esa definición será el objeto primordial de nuestro estudio. Para facilitar la exposición, dispondremos las distintas opiniones que Descartes emite sobre el pensar, para cada momento del sistema, en una serie gradual orientada hacia el idealismo; podremos apreciar entonces que en el extremo final de esa serie su concepción cobra un tinte idealista y quizá también subjetivista notablemente marcados. A decir verdad, dicha concepción está presente ya en el momento inicial del sistema, y el hecho primitivo que sirve a Descartes de punto de partida, el hecho del pensar, reducido, bajo la presión del escepticismo¹, a lo que hay en él de realmente medular e irreductible, no es sino la expresión concreta de la definición cartesiana del pensamiento. Pero aunque ya al comienzo del sistema se manifieste la misma concepción que sólo más tarde ha de formularse en una definición prolijamente elaborada, no hay duda que Descartes se puso, durante el curso de su trabajo, a la tarea de restaurar un realismo dualista y, en general, un dogmatismo, que rebasa en mucho su concepción del pensamiento. Nos parece que el sentido y la importancia de esta concepción cobrará mayor relieve si la mostramos siempre pronta para reprimir en todo momento el realismo, que si nos contentamos con mostrar que, presente desde el comienzo, anula de antemano o limita singularmente las empresas realistas de Descartes. Podría decirse que ya desde el comienzo, el idealismo está presente, habiéndose ya logrado, aunque virtualmente, la definición idealista más pura. Sin embargo preferimos ir viendo cómo esta definición es requerida por las exigencias e insuficiencias del dualismo y del realismo. De modo que, partiendo

¹ *Abrégé des Méd.* (C. 229 s. [12¹⁰]): "En la segunda, el espíritu que, usando de su propia libertad, supone que ninguna de las cosas respecto de las cuales tiene la menor duda existe, reconoce, sin embargo, que es absolutamente imposible que él mismo no exista. Lo que también es de gran utilidad, ya que por ese medio el espíritu distingue fácilmente las cosas que le pertenecen, es decir que pertenecen a la naturaleza intelectual, de las que pertenecen al cuerpo."

del momento más realista del sistema, iremos viendo cómo la concepción del pensamiento que ese momento implica o debería implicar se orienta hacia la concepción opuesta, que es en realidad la que Descartes profesa.

Conforme a este programa, supongámonos primero situados en pleno dualismo. Frente al pensamiento, está la cosa no-pensante. El pensamiento debe depender de ella, que es la causa y objeto de sus representaciones, siendo así una realidad subordinada; pero ante todo y en virtud del simple enunciado de la tesis dualista, el pensamiento es una realidad limitada, una parte de la realidad. ¡Pues bien! Ya este primer momento reclama en seguida una observación, que realza singularmente la importancia y, por así decirlo, el quantum de realidad que se hace preciso atribuir al pensamiento. Dejemos de lado la cuestión de saber si la realidad de la cosa no-pensante no será ilusoria e infundada por el solo hecho de darse a través del pensamiento y por la circunstancia de que, encerrados como estamos en el pensamiento cuando comienza la construcción de la metafísica, quizá sea en el pensamiento donde toda realidad puede darse. Dejemos eso. Supongamos que el pensamiento no sea, en el punto de partida de la metafísica cartesiana, el lugar de toda realidad; por lo menos podemos asegurar que es la medida de todo lo real; sobre eso Descartes no abriga la menor duda. En vano se buscaría en él, no bien superado el escepticismo, el rastro de una afirmación de lo incognoscible, como cosa no-pensante al menos. El pensamiento, por intermedio de Dios, es la fuente de todo, inclusive de la cosa no-pensante. Esta no puede, pues, contener ningún trasfondo misterioso, nada análogo a esa contingencia que Platón y Aristóteles atribuían a la materia y de la cual tanto trabajo les costaba desembarazarse luego. De ninguna manera el pensamiento es una realidad excepcional, misteriosamente surgida en el seno de un mundo extraño y hostil. No debe atribuirse a una feliz coincidencia el hecho de que llegue a reflejar la cosa no-pensante y, por lo tanto, no debe temerse que sólo alcance a expresar una ínfima parte. En

Descartes se da por sentado que el pensamiento expresa la realidad total de la cosa no-pensante. Sin duda no es Descartes sino Spinoza quien formula la doctrina del paralelismo. Pero no por eso es menos cierto que el dualismo de Descartes es ya un paralelismo, o mejor dicho, una doctrina que contiene todo lo que el paralelismo espinocista implicará de ventajoso para el pensamiento. Para Spinoza, el pensamiento no contiene o no debería contener nada fuera de lo que existe en el otro atributo de la sustancia, pero en cambio para Descartes no es así; pues según él el pensamiento contiene muchas realidades ajenas a la cosa no-pensante. Pero esta diferencia entre discípulo y maestro redundará, en éste, en beneficio del pensar y de todos modos es innegable que para Descartes el pensamiento expresa, por lo menos, todo lo que se da en la cosa no pensante, no habiendo en ella nada que no pueda y deba traducirse en él. De modo que el dualismo de Descartes está constituido de tal manera que no existe realidad alguna que el pensamiento no contenga. Que contenga la realidad solamente a su modo, lo cierto es que tiene el singular privilegio de contenerla toda.

En otro aspecto del dualismo cartesiano volvemos a encontrar el mismo predominio del pensamiento. Nos referimos al atributo que Descartes emplea para definir la cosa no pensante y por cuya exclusión define, al menos secundariamente, el pensamiento. Descartes opone constantemente la extensión al pensamiento. A menudo se limita a decir que no hay entre ellos nada de común, tal como puede verse en el siguiente pasaje de las *Réponses aux 5^{es} Objections*: "... muchas veces me he referido a la verdadera nota por la cual podemos conocer que el espíritu es diferente del cuerpo; ella es que la esencia o naturaleza toda del espíritu consiste sólo en pensar, mientras que la naturaleza toda del cuerpo consiste sólo en ser extensa; de manera que no hay absolutamente nada de común entre el pensamiento y la extensión" (C. II, 257 [358¹³]). Otras veces dice que puede y debe negarse al pensamiento todo lo que se afirma del cuerpo, es decir,

ante todo la extensión: "... no sólo concebimos que él [el espíritu] existe sin el cuerpo, sino que también podemos afirmar que ninguna de las cosas que pertenecen al cuerpo pertenecen al espíritu..." (*Rép. aux 4^{es} Obj.*; C. II, 49 [227]). Y esta manera de presentar las cosas vuelve a encontrarse en la 6^a Méditation, a propósito de un atributo derivado del atributo fundamental de la extensión, a propósito de la divisibilidad¹. Cuando Descartes excluye, así, la extensión del pensamiento, puede decirse que, por una parte, caracteriza la cosa no-pensante por la extensión y, por otra, el pensamiento por el hecho de rechazarla o de ser lo que no es extenso.

Esta célebre definición o sub-definición del pensamiento, que Descartes funda en el dualismo y que no es válida sino en la hipótesis dualista, tiene, a no dudarlo, una relativa consistencia; y es precisamente eso lo que le ha permitido desempeñar un papel tan considerable en el desarrollo histórico de la concepción moderna del pensamiento. Ella tiene, en efecto, una relativa solidez, porque en el supuesto de que hubiera cosas, nada podría caracterizarlas mejor que la extensión, o dicho de otro modo, nada se presta tanto como la extensión para ser realizada u objetivada. Efectivamente, ella funda o expresa la idea de exterioridad, siendo justamente esa circunstancia la que le confiere toda la independencia posible

¹C. 343 s. (85²⁸): "... observo aquí, en primer lugar, que hay una gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo, ya que éste, por naturaleza, es infinitamente divisible, mientras el espíritu es, al contrario, absolutamente indivisible... Y aunque todo el espíritu parezca estar unido a todo el cuerpo, sin embargo, cuando un pie, un brazo, o cualquiera otra de sus partes, llega a separarse de él, yo sé muy bien que no por eso se le ha cercenado nada a mi espíritu. Y tampoco puede decirse que las facultades de querer, sentir, concebir, etc., sean partes suyas, porque es el mismo espíritu el que por entero quiere y por entero siente y concibe. Pero en las cosas corporales o extensas sucede todo lo contrario, pues no puedo imaginar ninguna de ellas, por pequeña que sea, que yo no pueda descomponer fácilmente con mi pensamiento, o que mi espíritu no pueda dividir con toda facilidad en varias partes y, por consiguiente, que no conozca como divisible..."

frente al sujeto pensante; y además, se da en ella el hecho de que, siendo las partes de la extensión, al parecer, separables entre sí, ellas podrían constituir otros tantos puntos de apoyo para las cosas o entes absolutos que, en ese caso existirían en sí mismos y no como simples términos de relación. Y la utilidad que ha prestado la subdefinición del pensamiento, que se apoya en la referida concepción de la cosa no-pensante, es el haber obligado a los filósofos a volverse hacia lo que el pensamiento tiene de más íntimo y peculiar. La oposición de cosa y pensamiento, el dualismo, en una palabra, propendió así a una más profunda elaboración del concepto de pensamiento, y eso en tal medida, que algún recuerdo del dualismo cartesiano persiste aún en la definición hegeliana del espíritu comprendido como supresión de la cantidad. Pero la caracterización de la cosa no-pensante por la extensión, no obstante haber sido lo suficientemente sólida como para servir de base a una subdefinición del pensamiento que tuvo en la historia de las ideas un papel considerable, no era en modo alguno, en verdad consistente. En efecto, lo peculiar de la cosa no-pensante terminó por absorberse en el pensamiento. Y fueron los mismos cartesianos los que más contribuyeron a poner de relieve esta verdad. En primer término, fué el propio Descartes quien hizo de la extensión el objeto de una concepción clara y distinta. Esta manera de ver está presente en todo su sistema; constituye la base de su física y quizá también de su matemática. Pero en Spinoza y Malebranche aparece ya mucho más desarrollada. El primero admite, como se sabe, una extensión que es objeto del entendimiento y que, a diferencia de la falsa extensión de la imaginación, no permite que se la divida en partes, lo que equivale a reconocer algo así como una unidad espiritual en el fondo de lo extenso. Malebranche habla de una extensión inteligible, expresión que compendia y revela toda una doctrina, y hasta llega a decir que si Dios no es extenso a la manera de los cuerpos, también, como ellos, es extenso. En suma, los pensadores cartesianos tenderían a creer que el pensa-

miento, al menos en parte, es la extensión comprendida, mejor aún que la extensión suprimida, o, en otros términos, que la extensión comprendida se absorbe en el pensamiento. Y si aún queda algo ininteligible en el fondo de la extensión, por cuanto siendo ella un orden de cosas, es, sin embargo, un orden confusamente percibido, ahí está Leibniz, quien concluye precisamente de allí que la extensión es algo mental. Y si, siguiendo la línea cartesiana, nos detenemos en Kant, veremos que la extensión, aun considerada como principio de individuación, vale decir, como elemento que transforma el ser racional en ser material, o si se quiere, sensible, también entra a formar parte del espíritu o pensamiento en sentido amplio, ya que también la sensibilidad pertenece, según Kant, al dominio espiritual. De modo tal que la nota distintiva que Descartes asigna a la cosa no-pensante termina por absorberse en el pensamiento. Réplica de la cosa, el pensamiento reproducía todos los detalles del original que duplicaba; he aquí que ahora reproduce aun hasta el carácter que permitía al original distinguirse de él: la copia suplanta al original.

¿Será necesario agregar que la riqueza atributiva del pensamiento, siempre en aumento frente a la escuálida extensión, promete llegar a imponerlo como la auténtica realidad? Todo lo que no es extenso o derivado de lo extenso pertenece, según Descartes, al pensamiento. De aquí se deduce, en primer lugar y según es sabido, que las calidades que el sentido común y la filosofía tradicional refieren a la materia pasan a formar parte del pensamiento. Todas las calidades afectivas, como decía la escuela peripatética, y todo lo que de ellas depende, así como también los movimientos no-locales cuyo tipo es la alteración, por ejemplo, se atribuyen al pensamiento. Sin duda, pertenecen al pensamiento en tanto éste está vuelto hacia el cuerpo y unido a él; pero dado el caso, sería preciso decir que pertenecen, sin más, al pensamiento, porque la presencia de la imaginación y de los senti-

mientos no constituye una prueba indiscutible de la existencia de las cosas materiales¹. En segundo lugar, esas otras cualidades de mayor jerarquía, que eran atribuidas a la materia y que, con gran detrimento de la claridad, constituían ambiguos poderes, a medias materiales y a medias espirituales, en virtud de las notas que Descartes atribuye a la cosa no-pensante, debían pasar al pensamiento o desaparecer. Para Descartes, nada subsiste de la naturaleza de Aristóteles: ni el principio del movimiento y del reposo en los cuerpos naturales, ni el arte inconsciente de la naturaleza. Pero si después de Descartes esos poderes, en parte, se restituyen, el principio que vendrá a reemplazarlos habrá de residir en el pensamiento, siendo, por lo tanto, una actividad mental.

¶ Pero no insistamos en la consideración de estos dos puntos un tanto secundarios ya que, en efecto, uno mucho más importante reclama nuestra atención. Nos referimos a la doctrina de las ideas innatas. Se recordará que Descartes, en la 3^ª Méditation, para prescribirse un orden en el examen de sus ideas, respecto de si son susceptibles de atestiguar alguna otra existencia distinta de la suya, divide a éstas, de manera enteramente provisoria, en tres

¹ Ver 6^ª Méd. (C. 324-331 [735-772]): "Además de eso observo..." etc.; C. 324 s. (731^o): "Y fácilmente concibo que si existe algún cuerpo al cual mi espíritu esté de tal modo unido, que pueda aplicarse a considerarlo cuando le plazca, es posible que por ese medio yo imagine las cosas corporales; de suerte que esta manera de pensar difiere de la pura intelección, sólo en que el espíritu, cuando concibe, se vuelve en cierto modo hacia sí mismo y considera alguna de las ideas que tiene en sí; pero cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo y considera en él algo conforme a la idea que él mismo se ha formado, o que ha recibido por intermedio de los sentidos. Concibo, digo, fácilmente que la imaginación pueda explicarse así, si es cierto que hay cuerpos; y, como no puedo encontrar ningún otro camino para explicarla, presumo que probablemente los hay; presumo, nada más; y, aunque examino cuidadosamente todo, no encuentro, sin embargo, en la idea distinta que de la naturaleza corporal tengo en mi imaginación, ningún argumento que me permita concluir con necesidad la existencia de algún cuerpo".

clases¹. La existencia de las ideas ficticias, no siendo un problema, no puede interesarnos; en cambio es de gran interés para nosotros saber que hay ideas innatas y debemos preguntarnos si no sería un contrasentido admitir, junto a ellas, la existencia de ideas adventicias. Descartes tiene varias razones para admitir las ideas innatas. Primero, está ya en posesión de las que son familiares al apriorismo kantiano. Una idea que el espíritu no puede modificar en nada, que, por ejemplo, no puede dividirse como le plazca, en una palabra, una idea que se le impone necesariamente, es, en virtud de esa misma necesidad, una idea innata². Las ideas universales tales como los axiomas o nociones comunes no pueden explicarse por movimientos corporales, dado que éstos son particulares; es pues innata por ser universal³. Por fin, las nociones geométricas son innatas, porque no

¹ C. 268 s. (372^o s.): "Ahora bien: de entre esas ideas, unas me parecen haber nacido conmigo [*innatae*], otras ser extrañas y venidas de fuera [*adventitiae*], y otras, por fin, hechas e inventadas por mí mismo [*a me ipso factae*]. Pues no creo que el que yo tenga la facultad de concebir qué es lo que en general se llama una cosa, una verdad, o un pensamiento, me venga de otra parte que no sea mi misma naturaleza. Pero que oiga yo ahora algún ruido, que vea el sol, que sienta calor, todo eso se debe, según he juzgado siempre, a la influencia de cosas extrañas a mí; y por fin, me parece que las sirenas, los hipogrifos y todas las demás quimeras parecidas, son ficciones... de mi espíritu. Pero quizá también pudiera imaginarme que todas estas ideas son del género de las que yo llamo extrañas... o bien que todas han nacido conmigo o que todas han sido hechas por mí, dado que todavía no he descubierto su verdadero origen".

² Ver *Rép. aux Ires Obj.* (C. 391 [117^o]): "... hay que observar que las ideas, cuyas naturalezas no son verdaderas e inmutables, sino ficticias y compuestas por el entendimiento, pueden ser divididas por ese mismo entendimiento, no sólo por una abstracción o restricción de su pensamiento, sino por una operación clara y distinta: de manera que las cosas que el entendimiento no puede dividir así, indudablemente no han sido compuestas por él".

³ *Notae in Progr. (Rép. au placard de Regius)* VIII, II, 35916, C. T., X, p. 96. "¿Pero cabe algo más absurdo que decir que todas las nociones comunes que están en nuestro espíritu proceden de esos movimientos y que sin ellos no pueden existir? Yo quisiera que nuestro autor me enseñara cuál es el movimiento corporal que puede

hay en la naturaleza figuras regulares susceptibles de ser percibidas por los sentidos¹. Pero si bien es cierto que el innatismo cartesiano obedece, en parte, a razones que le son comunes con otros sistemas aprioristas, también es verdad que reconoce motivos específicamente cartesianos, siendo precisamente estos últimos los que mejor nos hacen comprender que el innatismo de las ideas significa la independencia, la aseidad, la suficiencia del pensamiento. Hemos visto que el dualismo cartesiano no llevaba a poner en el pensamiento, por lo menos, todo lo que existía en la cosa no-pensante. Faltaría saber de qué manera lo que está en la cosa resulta estar también en el pensamiento. El semi-cartesiano Arnauld, en su libro sobre las *Vraies et les fausses idées*, inventa, antes que Reid, el percepcionismo, teoría que consiste en admitir que el alma percibe las cosas directamente sin necesidad de que éstas actúen sobre ella. A Descartes no se le ocurre esta invención original, pero sin duda desprovista de valor y alcance, puesto que se limita a invocar un poder misterioso del alma. Descartes cree que para que el pensamiento pueda llegar a conocer algo por vía sensible, e

formar en nuestro espíritu una noción común, por ej., ésta: que *las cosas que convienen con una tercera convienen entre sí*, u otra cual quiera; pues todos esos movimientos son particulares, y esas nociones que no tienen ninguna afinidad ni relación con el movimiento, son universales".

¹ *Rép. aux 5^{es} obj.* (C. II, 288 [380^o s.]): "... fácilmente os haré confesar que las ideas de aquellas [esencias que conocemos clara y distintamente, tales como la del triángulo, o la de cualquier otra figura geométrica] que están en nosotros, no han sido deducidas de las ideas de las cosas singulares; porque lo que aquí os mueve a decir que son falsas es el hecho de no estar conformes con la opinión que habéis concebido acerca de la naturaleza de las cosas. Y también decís un poco más adelante que el objeto de las matemáticas puras, como el punto, la línea, la superficie y los indivisibles que de ellos están formados, no pueden existir fuera del entendimiento; de donde se sigue necesariamente que jamás hubo ningún triángulo en el mundo, ni nada tampoco de lo que concebimos como perteneciente a su naturaleza, o a la de cualquier otra figura geométrica, y, por lo tanto, que las esencias de estas cosas no han sido derivadas de ninguna cosa existente".

menester que ese algo actúe sobre él por intermedio de los sentidos; ahora bien, una acción semejante debe ser poco menos que nula, porque si lo extenso no tiene acceso al pensamiento, ¿cómo podría la cosa no-pensante actuar sobre él? Si, por un lado, entonces, el pensamiento debe contener, a su modo al menos, todo lo que existe en la realidad material, y si, por otro, esta realidad material no puede transmitírsele mediante una operación transitiva, es menester que el pensamiento esté por sí mismo en posesión de las ideas que representan la realidad material; en una palabra, es necesario que las ideas, aun y sobre todo las ideas de las cosas externas, sean innatas en el pensamiento. Esa es la razón de ser del innatismo cartesiano y he ahí cómo el dualismo conduce, con pleno éxito por otra parte, a hacer del pensamiento una realidad perfectamente independiente. Descartes expresa con absoluta claridad este aspecto de su innatismo, en su *Réponse au placard de Regius*¹. En la *Introduction* de Garnier (I, p. CX-CXII) puede verse una lista de las

¹ *Notae in Progr. (Rép. au placard de Regius)*, VIII, II, 358²⁰ s. C. T., X, p. 95: "... todo el que haya comprendido bien hasta dónde se extienden nuestros sentidos y qué es lo que en rigor pueden llevar hasta nuestra facultad de pensar, debe confesar, al contrario, que ellos no nos representan las ideas de las cosas tales como nosotros las formamos en nuestro pensamiento; de manera que, salvo ciertas circunstancias que no pertenecen sino a la experiencia, no hay nada, en nuestras ideas, que no sea natural al espíritu o a su facultad de pensar. Por ejemplo, es únicamente la experiencia la que nos hace juzgar que estas o aquellas ideas, actualmente presentes en nuestro espíritu, se refieren a algunas cosas que están fuera de nosotros; pero si juzgamos así, no es en verdad porque esas cosas las hayan transmitido a nuestro espíritu por intermedio de los órganos de los sentidos tales como las percibimos, sino porque le han transmitido a nuestro espíritu algo que le ha servido de ocasión para que, por la facultad natural que él tiene, las formara en ese momento y no en otro. Pues como nuestro autor asegura en el *art. 19*, según los principios de mi doctrina, lo único que los sentidos pueden llevar, desde los objetos externos hasta el alma, son ciertos movimientos corporales; pero ni esos mismos movimientos, ni las figuras que de ellos provienen, son concebidos por nosotros con la forma que afectan en los órganos de los sentidos, como he explicado extensamente en

ideas innatas de Descartes que comprende, en suma, todas las ideas que no son ficticias. En una carta a Mersenne (22 de julio de 1641, III, 418³), Descartes termina por declarar que las ideas que no implican negación ni afirmación son innatas, y hasta llega a afirmar que los ciegos no existen. Pero después de esto, ¿qué más le falta al pensamiento para ser plenamente autónomo y suficiente? Concentrado así en sí mismo, ya no se lo podrá definir por su relación con algo externo, sino que será preciso recurrir a un carácter interno. Y aparentemente al menos ya no nos quedaría sino citar y comentar la definición de Descartes. Sin embargo, el problema, al parecer resuelto, vuelve a suscitarse para plantearse ahora en un nuevo terreno. La manera ya como Descartes presenta la idea innata no deja de despertar inquietudes. En clases anteriores hemos tenido ocasión de ver que, según Descartes, hay ciertas ideas que se nos ofrecen espontáneamente y que percibimos en forma inmediata, en el sentido más estricto del término. No es preciso que el pensamiento se esfuerce por descubrirlas o por desarrollar su contenido pues se nos dan, desde un principio, según su forma definitiva. Es verdad que Descartes, en su *Réponse au placard de Regius*, (y también en escritos diferentes) redujo la noción de innatismo a la de la facultad de producir las ideas¹. Mas esta idea de facultad es demasiado oscura, resabio quizá de la idea de "cosa", o

la *Dioptrica* (4^o disc. [VI, 109], y *Princ.* 4^o parte, art. 196-199). De donde se infiere que hasta las ideas del movimiento y de las figuras son innatas en nosotros, y que con mayor razón deben serlo las ideas del dolor, de los colores, de los sonidos y de tantas otras cosas parecidas, a fin de que nuestro espíritu, en ocasión de ciertos movimientos corporales con los cuales no tiene ningún parecido, pueda representárselas".

¹ *Ibid.*, 357²⁹ s. C. *ibid.*, p. 94: "... reconociendo que había ciertos pensamientos que no procedían ni de los objetos exteriores, ni de la determinación de mi voluntad, sino solamente de la facultad de pensar que existe en mí, y con el objeto de establecer alguna diferencia entre las ideas o nociones que son las formas de esos pensamientos y poder así distinguirlos de las otras que pueden llamarse *extrañas o forjadas a voluntad*, las llamé *innatas*; pero lo dije en el

por lo menos algo así como una especie de mecanismo realista. Pero si prescindimos del innatismo podremos observar que Descartes habla a menudo de las ideas como si éstas fueran realidades que el sujeto pensante tuviera que percibir dentro de sí. El pensamiento seguiría siendo, en tal forma, un espejo, con la única diferencia de que tanto este último como la cosa que se ha de reflejar, se encontrarían, ahora, dentro del sujeto pensante. ¿Habrá que admitir entonces que si Descartes no es realista como Aristóteles, sobre todo como el Aristóteles tan sensualista de la tradición escolástica, es por lo menos tan realista como el Platón de los Alejandrinos? No pretendemos negar que Descartes tiende al realismo platónico. Pero si queremos hacer notar que esa tendencia es reprimida por una tendencia opuesta cuyos efectos se hacen sentir sobre todo a propósito de los universales. El espíritu de la teoría de los universales es, en Descartes, indiscutiblemente nominalista. Él declara que los universales no existen fuera de nuestro pensamiento, queriendo significar con eso que no sólo no son cosas en sí, sino que no existen de ninguna manera, ni siquiera mentalmente a la manera de cosas, no siendo en el pensamiento más que relaciones, actos y no objetos. (véase, por ej. *Princ.*, I, art. 58 y la primera frase del artículo 59). Pero es verdad que Descartes distingue entre los universales y las esencias (véase *Rév. aux 5^{as} Obj.*, C. II, 288, al comenzar el párrafo 380¹⁴). Es la misma distinción que hace Spinoza entre las abstracciones y las *essentiae particulares affirmativae* (*De intell. em.*, § 93 (las dos primeras frases), § 99 (3^a frase), y § 101 (2^a frase). La misma expresión de *natura particularis* se encuentra en Descartes (carta a Arnaud, 29

del mismo sentido en que decimos que la generosidad, por ejemplo, es natural o innata en ciertas familias, o que ciertas enfermedades, como la gota o los cálculos, son naturales en otras, pues al expresarnos en esa forma, no queremos decir que los niños nacidos de esas familias contraigan esas enfermedades en el seno materno, sino que nacen con la disposición o facultad de contraerlas".

de julio de 1648, V, 221²¹⁻²⁶). Son las ideas de e naturalezas las que tienen una realidad objetiva, realidad que desempeña un papel tan importante en 3^a Méditation. Y son también ellas las que constituyen en otro sentido de la palabra "naturaleza", esas naturalezas verdaderas e inmutables, tratadas en un texto antes citado (p. 184, n. 2). Pero aunque tales ideas — referirnos ahora a su objeto o "ideat", como hubiéramos dicho Spinoza, objeto que en última instancia también ellas requieren según Descartes —, aunque tales ideas — pito — sean sin duda reales, Descartes nunca hizo presamente de ellas objetos inmediatos internos, como dice y quiere Leibniz. Bordas Demoulin, que cree en esta doctrina de las ideas por verdadera y que quisiera verla predominar en Descartes, sólo ha podido citar en su apoyo, textos poco concluyentes. (Parte I, cap. sec. I, § 1.) En suma, pues, ni aun a propósito de ideas de las *naturae particulares*, cede Descartes a la tendencia realista, o, si se prefiere, sólo cede a ella con grandes reservas. Y toda su teoría del pensamiento, a través de tantas vacilaciones como se quiera, se orienta hacia una definición idealista más pura, por lo menos en espíritu en verdad, que se haya dado del pensamiento.

Esta definición, que en las *Méditations* permanece velada e implícita, es destacada, en cambio, en las *Reponses aux 2^{as} Objections* (C. 451 [1607] con absoluta claridad: "Por el nombre de *pensamiento* entiendo todo lo que en nosotros se da de tal manera que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos [*ut cum immediate consciimus*], teniendo de ello un conocimiento interior; de modo que todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y los sentidos son pensamientos. Pero he agregado *inmediatamente* para excluir las cosas que se siguen y dependen de nuestros pensamientos; por ejemplo, el movimiento voluntario, no obstante tener a la voluntad por principio, no es sin embargo un pensamiento. Así, el *searse* no es un pensamiento, pero en cambio el *sentir*

miento o conocimiento de que uno se pasea, si lo es". La misma definición se encuentra en los *Principes* (I. art. 9): "Por la palabra pensar, entiendo todo lo que sucede en nosotros de tal manera que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos [*quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est*]; por eso, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir, es aquí lo mismo que pensar". Descartes define, pues, el pensamiento por la conciencia. Esto equivale a decir que el sujeto que conoce y el objeto conocido ya no son para él, cuando formula esta definición, dos términos extraños el uno al otro y relacionados entre sí por un vínculo externo; eso significaría adoptar una postura en la que ya no se sabría por qué uno de los términos tiene por función expresar el otro y en la que no podría encontrarse, para designar el acto de representar, más que metáforas impotentes, como lo es el término mismo de representación. Si la conciencia es la esencia del pensamiento, la relación que une al sujeto con el objeto debe ser recíproca y natural, y en tal caso la metáfora de la representación se desvanece para ceder el paso a la noción clara de dos términos correlativos unidos por su misma oposición. Esta concepción del pensamiento es la menos realista que cabe imaginar, puesto que ninguno de los términos que en ella figuran está concebido bajo la categoría de sustancia: dos de ellos son correlativos, siendo el tercero su relación.

Quizá este comentario sea excesivo; tal vez lleve demasiado lejos la definición de pensamiento; pero las consecuencias que de ellas deducimos, no por ser extremas son menos legítimas, y podría decirse que el mismo Descartes las dedujo, al menos en parte. Si es cierto que el pensamiento consiste en la correlación de un sujeto y de un objeto, el hecho de ser para sí ya no es un acto especial que se sobreañada al pensamiento. Pensar ya es ser para sí, no siendo necesario, para ello, pensar que se piensa, o en otros términos, no es menester una ulterior reflexión a fin de que el pensamiento se dé a sí mismo

como objeto. Ello sería necesario, en cambio, si el pensamiento no fuera inmediatamente el acto de darse como objeto. ¡Pues bien! Descartes advirtió esta consecuencia, probando así que no ignoraba hacia dónde tendía su definición. El P. Bourdin quería, precisamente, que el espíritu consistiera en los actos de reflexión. Descartes le responde que eso sería una duplicación y que, antes de ella, el espíritu es íntegramente todo cuanto debe ser. Darse a sí como objeto, o, en general, darse un objeto, es todo lo que constituye el pensamiento, siendo la reflexión el acto de darse para sí el darse un objeto. El "para sí" ya está en el pensamiento; la reflexión no tiene que introducirlo, y al duplicarlo no hace sino destacarlo¹.

Lo que hay de más nuevo en la definición de Descartes, lo que hace de él el iniciador de todas las especulaciones modernas sobre el pensamiento, es el lugar que concede al sujeto en el acto de pensar. Sintió tan vivamente, como hasta entonces nadie había sentido, que pensar o darse a sí como objeto es, hasta tal punto, un acto del sujeto, que ser para sí es, en cierto modo,

¹ *Rép. aux 7^{es} Obj.* (C. II, 341 s. [559^a]): "E igualmente cuando nuestro autor dice que no basta que una cosa sea una sustancia pensante para ser absolutamente espiritual y superior a la materia, sustancia ésta que, según él, es la única que merece el nombre de espíritu, sino que además de eso se requiere que por un acto reflejo sobre su pensamiento, ella piense que piensa, o que tenga un conocimiento interior [*conscientiam*] de su pensamiento, se equivoca en esto como se equivocaría el albañil que dijera que un hombre versado en el arte de la construcción no puede ser llamado arquitecto, si antes no considera, por un acto reflejo, que está en posesión de ese conocimiento; porque aunque no haya arquitecto alguno que a menudo no haya considerado, o por lo menos no haya podido considerar que conoce el arte de construir, es, sin embargo, cosa manifiesta que, para ser realmente arquitecto, no es necesaria esa consideración; y así como esa, tampoco se requiere semejante consideración o reflexión para que una sustancia que piensa sea superior a la materia. Porque el primer pensamiento, cualquiera que sea, por el cual nos apercebimos de algo, no difiere del segundo, por el cual nos apercebimos de que ya lo hemos apercebido antes, más de lo que éste difiere del tercero por el cual nos apercebimos de que ya antes nos hemos apercebido de ello".

ser por sí. Este hecho queda expresado en el *sum* del *cogito* cartesiano. Y por cierto, era ése un descubrimiento de importancia. Pero al mismo tiempo, por impulso de ese vivísimo sentimiento, Descartes quizá se extralimitó. En su espíritu, la definición no siguió siendo simplemente idealista, pues como dijéramos al comienzo, cabe notar en ella una marcada tendencia subjetivista. Claro que, por lo que respecta al pensamiento humano, Descartes está muy lejos de propender a suprimir el objeto en favor del sujeto, pero por lo que toca a Dios no ocurre lo mismo. Cuando estudiemos los atributos del ser supremo, tendremos ocasión de ver cómo el pensamiento, al transformarse en el ser infinito, en el acto absoluto del sujeto, parece abismarse en lo arbitrario. Pero de todos modos, lo cierto es que Descartes, formado en el realismo, y realista aun en muchísimos aspectos, fué arrastrado por un ímpetu invencible, aunque incierto, hacia una posición donde por primera vez el pensamiento se torna consciente de sí mismo.

XIII

PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS
POR SUS EFECTOS

La exposición de las pruebas de la existencia de Dios según Descartes nos vuelve al cauce de las *Méditations*. Pero si, para los asuntos que han sido objeto de nuestras precedentes lecciones relativas a las *Méditations* y a lo que con ellas se relaciona, no encontrábamos en nuestro autor, fuera de la exposición de los motivos de la duda metódica, más que rápidas indicaciones y, a veces hasta meros supuestos, aquí en cambio estamos en presencia de consideraciones analíticamente desarrolladas. Es que Descartes se complace en exponer minuciosamente sus pruebas de la existencia de Dios. Por eso no tendremos, por lo menos al principio, más que leer las *Méditations* así como las *Objections* y las *Réponses*, esforzándonos, eso sí, por comprender y precisar bien el sentido de cada uno de los pasos de la exposición.

Descartes reparte sus pruebas de la existencia de Dios, siguiendo un criterio muy natural, en dos grupos: en uno de ellos, la existencia de Dios se demuestra por sus efectos; en otro es demostrada por su misma esencia (*Rép. aux 1^{res} obj.*, C. I, 395 [120^o]). En esta lección sólo nos ocuparemos del primer grupo de pruebas, grupo que, como se sabe, se divide a su vez en: prueba de la existencia de Dios por la presencia en nosotros de la idea de lo perfecto, y prueba de la existencia de Dios por la

existencia de seres imperfectos que tienen la idea de perfección. Admitir, aparte de la precedente y como una prueba especial, la que se fundaría en la conservación de los seres finitos es un contrasentido, como pondrá de manifiesto, según nos parece, la simple exposición de la prueba por la existencia de seres imperfectos que tienen la idea de perfección.

- Establecidos ya estos preliminares, sigamos paso a paso la 3ª *Méditation*.

Yo soy en cuanto cosa pensante, y sé bastante bien, al menos por una enumeración de atributos, qué es una cosa pensante; es algo que duda, comprende, imagina, quiere, etc. También sé cuál es el criterio de la verdad. Sin embargo, he visto que, por lo menos en casos no desprovistos de interés, es decir, toda vez que se trata de salir de mí, la verdad depende de Dios. Necesito, pues, elevarme lo más pronto posible al conocimiento de la existencia y de los atributos de Dios.

Con ese fin, vuelvo a mis pensamientos y retomo el orden que me había prescrito en la meditación; es decir, trataré de pasar gradualmente de las nociones que primero encuentre en mi espíritu a las que en él pueda luego encontrar.

Entre mis pensamientos hay algunos, las ideas, que son como imágenes de las cosas; existen luego las voliciones y por fin los juicios. El error sólo puede darse en los juicios; en las voliciones en sentido estricto no puede residir; y en cuanto a las ideas, si se las toma en sí mismas, están exentas de error. En razón de que las ideas son, según su parecer, indubitables, Descartes va a limitar a ellas su examen para ver si acaso no podría deducir, a partir de allí, alguna verdad que trascienda el sujeto. Va a esforzarse por tomarlas como base y hasta como modelos de sus juicios; va a tratar de encontrar juicios que no hagan sino expresar y traducir lo que las ideas contienen. No olvidemos la teoría de las naturalezas simples, fuente última de todo conocimiento legítimo.

Hay tres clases de ideas: ficticias, adventicias e innatas. Por definición, nada puede derivarse de las ideas ficticias; hechas por nosotros, no pueden contener ninguna afirmación que nos trascienda. De las otras dos clases de ideas, las adventicias serían las que más pronto nos conducirían a nuestro fin. Entonces, "lo que sobre todo debo hacer aquí es considerar, respecto de las que me parecen proceder de ciertos objetos que están fuera de mí, cuales son las razones que me obligan a creerlas parecidas a ellos". (C. 269 [38¹¹]). Pero la disposición que me induce a creer que las ideas adventicias son semejantes a sus objetos no es la razón, sino una inclinación natural siempre sujeta a error. Además, si es cierto que las representaciones de los sentidos se me ofrecen sin el concurso de mi voluntad, quizá ello se deba únicamente a que proceden de una facultad que, no obstante estar en mí, todavía no conozco, facultad que sería, sin embargo, totalmente independiente de las cosas externas. Por fin, hay casos efectivos en que las ideas son diferentes de sus objetos: del sol, por ejemplo, tenemos dos ideas, y la que proviene de la apariencia sensible es, sin duda, la que menos se parece a él. "Todo esto, concluye Descartes, me basta para saber que hasta ahora no ha sido un juicio cierto y premeditado, sino sólo un ciego y temerario impulso, lo que me hizo creer que fuera de mí existían cosas diferentes de mí ser, que, por los órganos de los sentidos, o por cualquier otro medio posible, me enviaban sus ideas o imágenes, imprimiendo en mí sus semejanzas" (C. 271 s. [39³⁰ s.]). De manera que la consideración de las ideas adventicias no conduce a nada; la aceptación inmediata y directa del realismo sensible no es posible. Pero subrayemos aquí dos cosas: Descartes se vuelve hacia las ideas innatas porque las adventicias se revelaron incapaces de atestiguar una realidad ajena a la del sujeto pensante. En segundo lugar, en el momento de volverse hacia ellas acababa de combatir una vez más el realismo sensible, acababa de reconocer que

la luz natural no podría justificarlo. Más adelante tendremos que volver sobre este último punto.

Descartes va pues a ensayar otro camino. Es lo que indica en términos expresos aquella transición característica sobre cuya importancia nunca se insistirá demasiado: "Pero todavía dispongo de otro camino para indagar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, se dan algunas que existan fuera de mí" (C. 272 [40⁵]). Este nuevo camino ya no es el de las ideas adventicias, ni tampoco, claro está, el del realismo. En la idea en cuanto tal, cabe distinguir dos especies de realidad. La idea es, ante todo, un modo o un hecho de pensamiento, un ejercicio de nuestra facultad de pensar. En cuanto tal, vale decir a título de hecho, ella tiene una realidad formal o actual, ya que acto o hecho es lo mismo. Pero además, la idea representa o se supone que representa un objeto; este acto de concebir que constituye la idea es al mismo tiempo la concepción de algo, o si se prefiere, la idea tiene un contenido. Este contenido es, a su manera, algo real. En tanto la idea lo contiene, ella tiene una realidad objetiva. Descartes toma estos términos de la escolástica sin alterarlos, y efectivamente son muy claros. Es cierto que la realidad objetiva está en la entidad representativa, si se admite que ésta contiene a la representación; pero es, en la entidad representativa, lo que en ella hay de lo representado, de manera que se opone al sujeto, inclinándose en cambio del lado del objeto; de ahí que el nombre de objetiva sea perfectamente adecuado. La realidad objetiva de las ideas —continúa Descartes— no es la misma en todas, sino que cada una tiene su propio grado. Cuanto más rico es el contenido de la idea, por el número o importancia de sus notas, tanto más realidad objetiva tiene la idea, y, sobre todo, "las que me representan sustancias son sin duda algo más y contienen en sí, por así decirlo, más realidad objetiva, es decir, participan por representación de más grados de ser o perfección que las que sólo me representan modos o accidentes" (C. 272 [40¹²]). Guar-

démonos de dejar pasar inadvertida esta asimilación entre la realidad sustancial y la realidad de los atributos o cualidades, que vemos aquí reunidos en un mismo género, separados por una simple diferencia de grado: es el preludio de la prueba ontológica.

Toda idea tiene, pues, una realidad formal y un cierto grado de realidad objetiva. La realidad formal de la idea requiere una explicación, y esta explicación la encuentra en nosotros, que somos quienes la producimos por el ejercicio de nuestra facultad de pensar. Pero la realidad objetiva también exige una causa, porque "por imperfecta que sea esta manera de ser según la cual una cosa está objetivamente o por representación en el entendimiento mediante su idea, no puede decirse, sin embargo, que este modo y esta manera de ser sean nullos, ni por consiguiente que esta idea derive su origen de la nada". (C. 274 s. [41²⁰]).

Ahora bien; ¿qué condiciones debe reunir una causa o razón para ser explicativa? Eso es lo que nos enseña la luz natural, o, en otros términos, es lo que podemos deducir de la consideración de una de esas puras y simples ideas, de una de esas naturalezas simples que la duda no llega a alcanzar, vale decir es lo que se sigue de la consideración de la idea de causa: "... es cosa manifiesta por la luz natural que en la causa eficiente y total debe haber, por lo menos, tanta realidad como en su efecto; porque de donde podría el efecto sacar su realidad sino de la causa? ¿cómo podría esa causa comunicársela si no estuviera en sí misma? Y de aquí no sólo se deduce que el efecto nada podría producir, sino también que lo mismo podría decirse lo que contiene en sí más realidad, no podría ser una consecuencia o una dependencia de lo mismo o de otro. Y esta verdad no sólo es clara y evidente en los efectos que tienen esa realidad llamada por los filósofos actual o formal, sino también en las ideas, donde sólo se considera la realidad que llaman objetiva" (C. 273 [40²¹ s.]).

Según esto, para explicar la realidad objetiva de una

idea no basta con hacerla derivar de otra anterior a ella. Esta explicación es legítima, pero exige ser completada, porque aun faltaría dar cuenta de la realidad objetiva de la última idea a que se hubiera llegado en ese proceso explicativo. En última instancia, pues, es necesario explicar la realidad objetiva por una causa que posea formal o actualmente la realidad que en la idea se da por representación. Observemos bien los términos que emplea Descartes: "... por fin hay que llegar a una primera idea cuya causa sea como un patrón u original en el cual toda la realidad o perfección esté contenida formalmente y en efecto..." (C. 275 [42⁸]). Y un poco más adelante: "... la luz natural me hace conocer con evidencia que las ideas son en mí como cuadros e imágenes, que pueden, a la verdad, ser menos perfectas que las cosas de donde proceden, pero que jamás pueden contener nada más perfecto ni más grande" (C. 275 [42¹¹]). En otro texto más, en las *Rép. aux 2^{es} Obj.*: "Es también una noción primera que toda la realidad o perfección que en las ideas sólo está objetivamente debe estar formal o eminentemente en sus causas, y la opinión que siempre hemos tenido de que fuera de nuestro espíritu existían cosas, sólo en ella se apoya. Porque ¿de dónde ha podido venirnos la sospecha de que existían, sino sólo de que sus ideas, por intermedio de los sentidos, venían a herir nuestro espíritu? (C. 419 s. [135¹⁹]). Patrón original (*archetypus*), cuadros, imágenes (*imagines*), comparaciones con la sensación: he aquí un paralelo y unos términos característicos. En cambio, tenemos en la 3^a *Méditation*, con diferencia de pocas páginas, un pasaje relativo al mismo punto y en el cual ya no se trata de patrón ni original: "... Comprendo muy bien que

¹ E igualmente, sino mejor, *ibid.* C. 458 s. [165¹⁸]. Cf. *Princ.*, I, 18: "... vemos, por intermedio de esta misma luz [natural], que es imposible que tengamos la idea o imagen de un objeto, cualquiera que él sea, si no hay en nosotros o en alguna otra parte un original que comprenda en efecto todas las perfecciones que así se nos dan por representación".

el ser objetivo de una idea no pueda ser producido por un ser que exista sólo en potencia, el cual, hablando con propiedad no es nada, sino solamente por un ser formal o actual" (C. 284 [47²⁰]). Aquí no se trata de servir de modelo a la idea, sino de producirla. Igualmente veremos en seguida que yo, por ejemplo, puedo producir por mí mismo ciertas ideas, cuyos modelos, sin embargo, no tengo en mí. Y por fin, no olvidemos, al hablar de la causa de la realidad objetiva de las ideas, que "esa causa" no trasmite "a mi idea, nada de su realidad actual o formal" (C. 274 [41¹⁵]). Con todo, es verdad que la causa podría ser un modelo, aunque la supresión de toda acción transitiva deba dificultar mucho este modo de explicación. Por el momento sólo debemos tomar nota de la vaguedad de la expresión en Descartes. De todos modos, la conclusión a que llegamos es *grosso modo* ésta: para explicar la realidad objetiva de una idea se necesita una causa adecuada a esa realidad.

Se trata ahora de aplicar esta conclusión al problema que Descartes se plantea, tras haber descubierto el *cogito*, y luego de fijar el criterio de la certeza, problema que resulta no ser otro que el de la existencia de Dios. ¿Cómo salir de mí? Eso he de lograrlo si en mí encuentro alguna idea cuya realidad objetiva exceda mi realidad formal; porque entonces no tendré, ni formal ni eminentemente, con qué dar razón de dicha realidad¹. El nuevo camino que yo necesitaba se ha de encontrar, "o de lo contrario, si tal idea no existe en mí, no tendré argumento alguno que pueda convencerme y asegurarme de la existencia de algo que no sea mi propio yo, pues los he examinado todos cuidadosamente y hasta ahora no he encontrado ningún otro" (C. 276 [42⁰⁴]).

Y bien; ¿qué ideas hay en mí? Está primero la de mí mismo, que según Descartes no entraña dificultades. No

¹ *Eminentemente*, otro término tomado de la escolástica; contener algo eminentemente es contenerlo como una perfección mayor contiene a otra menor, como el alma intelectiva contiene a las demás, como la causa en general contiene al efecto.

nos detengamos ahora a examinar si la idea de mí es cosa diferente de mí mismo y sigamos adelante. Tengo, además, las ideas de las cosas corporales, y ante todo las de aquellas cosas corporales que concibo confusamente como la luz, el calor, los sabores. Estas pueden ser materialmente falsas, es decir que puedo tomar por ideas de realidad lo que no es más que una idea de privación: el frío, por ejemplo, tal vez no sea más que una privación. Cuando las ideas confusas son falsas, su falsedad procede de la nada, pues ¿qué otra causa podrían requerir?; y cuando son verdaderas, tienen tan poca realidad, que no sé a ciencia cierta si son en efecto verdaderas; y es evidente que tengo en mí suficiente realidad como para explicar su realidad objetiva. Tengo luego las ideas claras y distintas de las cosas corporales: extensión, figura, situación, movimiento, con el agregado de sustancia, duración y número. Estas tres últimas ideas pueden derivarse de mí porque yo soy una sustancia, mi existencia transcurre en el tiempo, paso por varios estados. Las tres anteriores también pueden derivarse de mí, porque en cuanto sustancia, tengo más realidad que un simple atributo como la extensión, de modo que puede decirse que la contengo eminentemente¹. En cuanto a las ideas de los animales, de los demás hombres y de los ángeles, éstas pueden obtenerse de las ideas de las cosas corporales combinadas con la idea de Dios "aunque fuera de mí no existieran en el mundo otros hombres, ni animales, ni ángeles" (C. 277 [43⁸]). Observemos de paso que esas ideas se explicarían sin patrón ni original; cosa que por el momento no debe preocuparnos.

¹ Pasaje que no deja de ser notable por su alcance antirrealista: "Por lo que concierne a las demás cualidades que componen las ideas de las cosas corporales tales como la extensión, la figura, la situación y el movimiento, es verdad que no están formalmente en mí, puesto que no soy sino una cosa que piensa; pero como son solamente modos de la sustancia, y yo, en cambio, soy una sustancia, tal vez pudiera contenerlos eminentemente" (C. 279 s. [45²]).

porque lo único importante aquí es que para explicarlas yo no tendría necesidad de trascenderme.

5
Pero además tengo en mí la idea de Dios. Elja es la única que no puede provenir de mí. Y en efecto, su realidad objetiva es infinita: "Por el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omniscente, omnipotente, y por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si es cierto que existen cosas) han sido creadas y producidas" (C. 280 [45¹¹]). Semejante realidad objetiva no puede, sin duda, encontrar en mí su razón. ¿Se dirá que yo contengo la sustancia? Sí, pero no la sustancia infinita. ¿Se objetará que la idea de infinito es negativa como la del reposo y las tinieblas y está formada por negación de lo finito? Absolutamente. Primero, porque contiene más realidad que la idea de lo finito, ya que lo infinito supera y aumenta lo finito; en segundo lugar, la idea de infinito es anterior, en mis nociones, a la de mí mismo; pues, ¿cómo sabría que soy limitado e imperfecto sino por comparación con la idea de infinito y perfección? ¿Se pretenderá que la idea de infinito es materialmente falsa, es decir que es una idea nula? Es imposible, porque es una idea clara y distinta, visto que está compuesta por todo lo que se concibe clara y distintamente, y ya que, además, sin llegar a alcanzar todo lo que hay en él, sé que el infinito contiene todas las perfecciones. Por otra parte, es imposible que una idea así constituida sea una privación realizada. ¿Se objetará por fin, que todas las perfecciones de Dios están potencialmente en mí? Pero no es posible que el infinito pueda alcanzarse por el desarrollo de lo finito, aparte de que un ser en potencia no es nada, en suma, y siendo nulo, no podría dar cuenta de la realidad objetiva de la idea de Dios.

De manera que la idea de Dios no puede haber sido puesta en mí más que por El. Esta idea, que no es en mí ni ficticia, ni adventicia, ha sido impresa en mí por Dios. Forma, por así decirlo, parte de mi naturaleza.

porque es en mí lo que me permite juzgarme imperfecto y dependiente¹.

Tal es la prueba de la existencia de Dios por la presencia, en nosotros, de la idea de lo perfecto. Descartes pasa luego a demostrar la existencia de Dios por el hecho de que nosotros, que poseemos la idea de lo perfecto, existimos. Esta no es tanto una prueba nueva, como otra forma de la prueba precedente, de comprensión más fácil².

Si yo, que poseo la idea de lo perfecto, no existo por Dios, es necesario; o que exista por mí, o que haya existido siempre, o que exista por causas menos perfectas que Dios. Que exista por mí, es imposible; porque en ese caso me habría sacado de la nada, me habría dado la sustancialidad o la existencia. Y como darse el ser es más difícil que darse atributos o maneras de ser, si me hubiera dado el ser, me hubiera dado, entonces, todos los atributos que componen la idea de Dios, idea que por hipótesis poseo. ¿Habré existido siempre tal como soy? Pero el hecho de no haber comenzado no me exime de la necesidad de tener causa; porque mi existencia transcurre en el tiempo y como los momentos que lo constituyen son independientes entre sí, el hecho de existir ahora no implica en absoluto que deba existir luego. Conservar es crear. Es necesaria pues, una causa que me conserve, una causa capaz de crear sin cesar un ser que lleva en sí la idea de Dios. ¿Existiré, entonces, por causas que tienen la idea de Dios, pero son menos perfectas que Él? Aquí se presenta esta alternativa: o la causa por la cual existo es por sí, o bien es por otras. Si es por sí, será Dios. Si no es por sí, necesitará, a su vez, de otra causa que ha de ser por sí, es decir, será Dios. Aquí no

¹ (C. 289-291 [51^o s.]), pasaje muy importante, fuente de la opinión de que Dios está en nosotros.

² Véase *Rép. eux 1^{es} obj.* (C. 375 (106^o)): "Por eso pregunté además si yo podría existir en el caso de que Dios no existiera, no tanto para aducir una razón diferente de la anterior como para explicarla mejor".

puede tratarse de admitir un proceso infinito de causas, porque no preguntamos por la causa que hace comenzar, sino por la que sostiene y conserva. Y no hay que pensar en decir que soy el producto de varias causas, cada una de las cuales me ha dado la idea de una de las perfecciones que entran en la idea de Dios, porque la idea de Dios es una. Por fin, con respecto al hecho de que en un sentido fueron mis padres quienes me engendraron, hay que observar que la generación física no explica la producción de una sustancia pensante, y que, por otra parte, no se comprende cómo, al engendrarme, mis padres me hubieran transmitido la idea de Dios.

Expuestas ya las dos pruebas de la existencia de Dios, cuyo desarrollo debía constituir el tema de esta clase, pasemos a ocuparnos de las objeciones que han suscitado y de las respuestas dadas por Descartes. La exposición sin embargo no podrá ser completa, pues tendremos que dejar a un lado muchas objeciones, y aun muchas respuestas, ya que éstas no agregan gran cosa a esos puntos tan estudiados por Descartes en el texto de las *Méditations*, en el cual habían sido previstas y estaban ya refutadas tantas posibles objeciones.

Las 7^{as} *Objections* están exclusivamente consagradas a la duda metódica; las 6^{as} no hablan de las pruebas de la existencia de Dios. Los autores de las 3^{as} y las 5^{as} están demasiado lejos de Descartes para haber comprendido su pensamiento y haberle proporcionado, Hobbes sobre todo, ocasión de explicarlo. Hobbes, sensualista riguroso e intransigente, repite sin cesar que la idea de Dios no existe, y cuando Descartes habla de diversos grados de realidad, pregunta qué sentido tiene eso, y si, según Descartes, hay cosas que sean más cosas que otras¹. Gassendi, claro está, sostiene que la idea de in-

¹ 3^{as} *Obj.*, IX (C. 487 [185^o]): "... parece que Descartes no ha considerado con el suficiente cuidado lo que quiso decir con estas palabras: tienen más realidad. ¿La realidad es susceptible de recibir el más o el menos? Y si cree que una cosa es más cosa que otra, que piense cómo es posible hacer eso inteligible para el

finito no existe, y sin afirmar precisamente que no existe la idea de Dios, trata de hacerla derivar de la experiencia sensible. Pero lo más interesante que él dice lo volveremos a encontrar en las 2^{as} *Objections*. Arnauld, autor de las 4^{as}, no dijo nada importante sobre nuestras dos pruebas, salvo algunas afirmaciones sobre el sentido de la expresión *ser por sí*, que también, o mejor aún, podrían referirse a la prueba ontológica. Faltarían, pues, las 2^{as} y las 1^{as} *Objections*; pero estas últimas son mucho más interesantes.

He aquí en suma las cinco dificultades que los autores de las 2^{as} *Objections* presentan y las respuestas que Descartes les opone: (1^o) La idea de lo perfecto se forma por una elevación de grado; basta que yo tenga la idea de una cualidad cualquiera, del calor, por ej., para que me sea posible dilatarla y llevarla hasta el infinito, o por lo menos, indefinidamente lejos (C. 400 s. [1237]). (2^o) Hay causas que no contienen tanta perfección como sus efectos: el sol, la lluvia y la tierra producen plantas, moscas, etc. (C. 401 [1232^a s.]); Descartes responde que tales causas no son causas totales (*causas adaequatas*) (C. 417 [1342]; (f. también *carta a Mersenne*; 31 de diciembre de 1640, III, 274²⁰)). (3^o) La idea de Dios que encontráis en vos no es innata, sino que la habéis recibido de la tradición (C. 401 s. [1242^a]). A esta objeción, no desprovista de importancia, Descartes da una respuesta que deja de lado muchos puntos que hubieran podido proporcionarle materia de discusión y de explicación. Se limita a decir que los que le hubieran transmitido la idea de Dios hubieran debido, a su vez, tomarla de otra parte (C. 420 s. [1361^a]). (4^o) El infinito es incognoscible porque no se le puede dar término (C. 403 [1242^a]). Aun cuando lo perfecto, responde Descartes, no se manifiesta sino por la necesidad que nos constriñe a ir siempre más lejos, esa necesidad no podría venirnos

espíritu y explicarlo con toda la claridad y evidencia que requiere una demostración, con esa claridad con la que tantas veces trató otras materias".

de nosotros mismos porque nos trasciende (C. 425 [1391^a]). (5^o) La unidad de las perfecciones de Dios está toda en vos: es del mismo orden que la unidad genérica, o la unidad trascendental, es un puro universal (C. 403 [1242^a]). La asimilación es inadmisibile, responde Descartes: la unidad de Dios es la unidad real de un individuo (C. 426 [146^o]). Agreguemos que los autores de las 2^{as} *Objections* han prestado un gran servicio a la filosofía al instar a Descartes a que expusiera las *Méditations* en forma geométrica. Este resumen geométrico, que precisa las ideas, o por lo menos su expresión, es útil como texto de consulta.

Las objeciones de Caterus, relativas a la expresión *ser por sí* (C. 359 s. [95^a]) y a la posibilidad de conocer el infinito (C. 361 [96^o]), dan a Descartes la ocasión de explicarse mejor, esbozando la noción de causa de sí (C. 380-382 [109²⁰ s.]) y diciendo que del infinito sabemos su infinitud, sin conocer, no obstante, el detalle de su contenido (C. 385 s. [112¹⁷]). Pero las dos objeciones más interesantes de Caterus son: la que se dirige contra lo que hay de específico en la prueba de la existencia de Dios por la existencia de un ser imperfecto que tiene la idea de perfección, y aquella en que combate la tesis de que la realidad objetiva de una idea también es una realidad.

Caterus cree que Descartes complicó inútilmente la prueba escolástica que se deriva de la simple existencia de un ser contingente (C. 358 [94¹⁵]). Descartes le responde, en primer lugar, que él no admite la prueba escolástica, porque un proceso infinito de causas puede existir en sí mismo, aunque sea incomprendible para nosotros; que, al introducir la idea de que somos impotentes para conservarnos, hizo ver la verdadera razón de nuestra insuficiencia, al mismo tiempo que se desentendía de la embarazosa consideración de las causas sucesivas. Por fin, insiste, sobre todo, en que su argumento es el único que puede probar, no la existencia de una causa cualquiera del ser contingente, sino la existencia

de Dios, visto que es necesario que Dios exista para explicar la existencia de un ser contingente que tenga la idea de Dios, pero quizá no lo sea para explicar la de un ser contingente cualquiera (C. 376-378 [106^{va} s.]). Como se ve, Descartes conoce ya y evita la dificultad que suscitará Kant contra la prueba *a contingentia mundi*.

Según Caterus, la idea nada tiene que ver con la realidad de las cosas, porque ser representado no es, con relación a la cosa, más que una denominación extrínseca, que no le agrega, ni le quita, ni recibe tampoco nada de ella. Las causas están hechas para producir y explicar una realidad actual como la de las cosas; las ideas, entonces, no tienen causa; es que no la necesitan, pues han sido desde toda eternidad lo que son ahora; la esencia de un triángulo es la de un triángulo, la esencia de un barco es la de un barco. ¿Se quiere saber por qué una esencia particular es lo que es y no todo lo demás? Es que no pudiendo concebir todo a la vez, concebimos el ser parte por parte. Sin embargo, es cierto que una idea es algo, en tanto no es fingida; pero con todo, no existe más que en el entendimiento (C. 355-357 [92^{va} ss.]).

Caterus vió el fondo del asunto. Pero no por eso la respuesta de Descartes deja de ser muy superior a sus objeciones. Descartes en seguida le toma a Caterus la declaración de que la idea es algo (C. 371 [103^{va}]); hace observar que no reclama para ella una realidad que la ponga fuera del entendimiento y luego vuelve a su tesis capital: puesto que la idea tiene una realidad objetiva, hay que explicarla. Y vence aquí fácilmente a Caterus explicándose con más claridad de lo que lo había hecho hasta entonces. Caterus, a fin de explicar que una esencia es lo que es, recurre, en suma, a lo que más tarde será la famosa proposición: *determinatio negatio*, proposición tan equívoca, que él toma en el peor sentido, negándose a ver lo que hay de positivo en las determinaciones constitutivas de cada esencia. Descartes, al contrario, insiste sobre ese elemento positivo y da a entender bien a las claras que reclama una razón positiva:

“... agregó: Si no obstante, exigís que os dé una razón, os diré que eso viene de la imperfección de nuestro espíritu, etc. Con semejantes respuestas no parece haber querido significar otra cosa, sino esto: los que aquí quierán apartarse de mi manera de pensar no podrán objetarme nada verosímil. Porque en efecto, es tan probable que la causa por la cual la idea de Dios está en nosotros sea la imperfección de nuestro espíritu, como verosímil sería el que la ignorancia de las artes mecánicas fuera la causa de que imaginemos más bien una máquina lleña de artificio que otra menos perfecta; porque al contrario, si alguien tiene la idea de una máquina en la cual está contenido todo el artificio que pueda imaginarse, de ahí se infiere legitimamente que esa idea procede de una causa en la cual había realmente y en efecto todo el artificio imaginable, aunque este artificio no esté en la idea más que objetivamente, y en realidad” (C. 374 [104^{va} s.])¹.

Pasemos ahora a examinar dos objeciones que se deben a dos historiadores de la filosofía cartesiana, y que van dirigidas respectivamente, una contra la segunda, y otra contra la primera de las pruebas que acabamos de exponer. La objeción que nos ocupará en segundo término nos permitirá penetrar bien el sentido de la prueba que critica.

La prueba de Dios por la existencia de un ser imperfecto que tiene la idea de perfección invoca el principio que afirma que darse la sustancialidad es más difícil que darse atributos. Rabier (*Disc. de la méth.*, p. 119 y 121) cree que este principio contradice la prueba por la idea de lo perfecto; porque —dice— somos sustancias, y si la sustancia es más que un atributo, cualquiera que él sea, tenemos en nosotros elementos suficientes para explicar, por nosotros mismos, la idea de lo perfecto. Pero quizá haya que distinguir entre ser una sustancia y darse

¹ Descartes repite esta brillante comparación en los *Principes*: I, 17 (VIII, I, 111).

la sustancia, *hacerse* sustancia. Para hacerse sustancia, sin duda es necesario no estar sometido a ninguna dependencia, es necesario ser infinito. Crearse sólo es posible para un ser infinito, y, por consiguiente, el que se crea a sí mismo, se da, y no puede menos de darse, todas las perfecciones. Sólo restaría decir que es absurdo pretender que hemos podido crearnos a nosotros mismos; pero Descartes nunca dudó de que tal hipótesis fuera absurda.

En su edición de los *Principes* (p. 102), Liard hace una objeción extraordinariamente grave a la prueba por la idea de lo perfecto. Esta prueba constituiría, con respecto al resto del sistema, una falta de lógica: "Fácilmente podrá verse que esta prueba es ilegítima dentro del sistema. A esa altura de su deducción, Descartes no está todavía autorizado a aplicar principios como éste: es imposible que tengamos la idea o imagen de un objeto, cualquiera que él sea, si no hay en nosotros, o en alguna otra parte, un original que reúna en realidad todas las perfecciones que nuestras ideas o imágenes nos representan; pues ese principio supone resuelto el problema de la certeza, a cuya solución van a concurrir la idea y la existencia de Dios. Por otra parte, si tales principios son verdaderos y como tales se imponen al espíritu, la duda cesa, la realidad de las cosas queda establecida, y ya no es necesario recurrir a la existencia de Dios para afirmar la verdad". Si es cierto que, para establecer su prueba, Descartes recurrió al principio realista de que nos habla Liard, no hay duda de que incurrió en una violenta contradicción. Su duda sobre la existencia de los objetos correspondientes a nuestras ideas ya no tiene sentido; el realismo sensible está justificado por la luz natural y es absurdo hacer intervenir a Dios para legitimar la creencia en un mundo externo. Pero precisamente lo grosero de la contradicción debe precavernos contra ese posible malentendido. Estamos muy lejos de negar que en la presentación de su prueba por la idea de lo perfecto, su modo de hablar y hasta su modo de pensar, denuncien un cierto realismo, lo cual no quiere decir que lo esencial

de esa prueba deba forzosamente consistir en el pretendido principio de que a toda idea corresponde un objeto. Si Descartes hubiera recurrido a él, ¿cómo admitir que haya podido hablar de la explicación de ciertas ideas por la realidad eminente del sujeto que las piensa? ¿Cómo hubiera podido decir que nuestra realidad de sustancias pensantes bastaría, si ello fuera necesario, para dar cuenta de la realidad objetiva de la idea de extensión? Lo cierto es que lo que Descartes reclamó para explicar la realidad objetiva de las ideas fué, no un objeto o una causa ejemplar, sino una causa en otro sentido, y si pudiera decirse así, una causa eficiente. Si el lenguaje de las *Méditations* y el de los *Principes* está inficionado de realismo, merece destacarse que el del *Discours* está totalmente exento de tal defecto (4ª parte, VI, 33²⁵ s.).

XIV

LA PRUEBA ONTOLÓGICA

El problema del error está en íntima conexión con el problema de la certeza, y la certeza a su vez se relaciona estrechamente con el problema de su criterio; por eso es que, pasando por alto el inconveniente de anticipar y suponer lograda la existencia de Dios y el conocimiento rudimentario de sus principales atributos, hemos expuesto el objeto de la 4ª *Méditation* sin haber penetrado en el núcleo de la 3ª. Ahora que ya hemos terminado con la 3ª *Méditation*, podemos pasar directamente a la 5ª ya que ésta es la natural continuación de aquélla.

Terminábamos la lección anterior observando que la prueba de la existencia de Dios por la idea de lo perfecto se apoya, no en el pretendido principio de la estricta correspondencia entre idea y objeto, sino en el principio de causalidad. Tratándose de la idea de Dios, los dos principios llevan forzosamente al mismo resultado, pues la idea de la absoluta perfección no puede tener por causa una realidad que contenga en forma eminente el contenido de su idea, porque eso equivaldría a admitir una perfección aun mayor que aquella que, no obstante, está representada como absoluta en su idea. Por consiguiente, la idea de la absoluta perfección tiene por causa una realidad formalmente absoluta. Todo pasa aquí como si se tratara de hacer corresponder un objeto a una idea.

Pero no por eso el principio que está en juego es menos diferente. Vale la pena insistir sobre ello, porque si Descartes hubiera incurrido en el error de invocar el pretendido principio del objeto, habría que concluir que la prueba ontológica es la única prueba cartesiana de la existencia de Dios y que sin ella el cartesianismo no existiría. Nosotros creemos, por el contrario, que no porque la prueba ontológica sea importante, debe restársele valor a la prueba derivada de la idea de perfección. Más aun. Sostenemos que la importancia de esta última es preponderante, como lo declara el mismo Descartes: "El cartesianismo subsistiría casi íntegramente sin más prueba que la que deriva de la idea de perfección." La realidad histórica justifica este punto de vista porque la prueba ontológica parece habersele ocurrido a Descartes en el curso de sus meditaciones en forma repentina e inesperada y a no dudarlo la recibió complacido porque significaba un nuevo recurso para su sistema. Una vez establecida la existencia de Dios por la prueba basada en la idea de perfección, Descartes continuaba desarrollando su sistema, es decir pasaba a ocuparse del problema de la existencia de las cosas materiales, problema que le imponía, como principal tarea, la de considerar en ellas su esencia, y dentro de ésta, la de examinar aquellas de sus partes compuestas por elementos claros y distintos. Y fué entonces, en el momento en que se volvía hacia el objeto de las matemáticas, de la geometría y de la física, cuando repentinamente advirtió que se le ofrecía un nuevo camino para salir de sí mismo, o en otros términos, que era posible demostrar la existencia de Dios valiéndose de un nuevo argumento. El texto del *Discours* y el de las *Méditations* están en perfecto acuerdo² y la exposición

¹ *Rép. aux 4es Obj.* (C. II, 64 [238¹¹]): "...creo que está claro para todo el mundo que la consideración de la causa eficiente es el primer y principal medio, por no decir el único, que tenemos para probar la existencia de Dios". Cf. también *Rép. aux 1res Obj.* C. 369 [101¹⁷] y *Abrégé des Méd.* C. 231 s. [14¹⁸].

² *Discours*, 4ª part., VI, 364-31: "Después de eso quise bus-

impresiona como un relato muy natural, desprovisto de todo artificio expositivo¹. La 5ª *Méditation* es la 6ª que, a poco de comenzar, se ha detenido para ceder el lugar a un episodio, todo lo importante que se quiera, pero episodio al fin. Descartes ya disponía de un camino para salir de sí; dado el caso, hubiera podido prescindir del segundo, lo que no impide, de más está el decirlo, que éste sea bien acogido, porque es enteramente independiente del otro y porque constituye para el sistema un recurso inesperado, al mismo tiempo que una nueva confirmación. Aquí aparece una vez más que el punto de partida del filosofar debe situarse en el pensamiento².

Veamos, pues, como enuncia Descartes la prueba ontológica. Luego tendremos que insistir sobre el punto de partida que le asigna, vale decir, sobre la utilidad que de ella espera. Después de eso, considerando la prueba más en sí misma que en el papel que Descartes le confiere, veremos cómo la defiende contra las objeciones, victoriosamente quizá, si nos situamos en este nuevo punto de vista. Por fin, diremos algunas palabras sobre las relaciones de la prueba ontológica con la noción de *causa sui* por un lado y con el voluntarismo cartesiano por otro.

La exposición de la prueba de la existencia de Dios por sus efectos ha sido a veces trabajosa tanto para Des-

car...”, etc. 5ª *Médit.* comienzo, C. 309 [634-15] y 312 (primera frase del 2º parág. [6510-20]).

¹ Quizá el *Ms. de Göttingen* resuelva la cuestión (AT, V, 153, al comienzo): la prueba ontológica fué concebida después que la otra, y, si en los *Principes* se la presenta antes, es “porque el camino y el orden de la concepción es uno y el de la enseñanza es otro; y en los *Principes*, se enseña”. — Se sabe que el *Ms. de Göttingen* es el relato de una conversación de Descartes y Burman del 16 de abril de 1648, escrita por Burman quizá en colaboración con Clauberg. Fué impresa por AT, junto con la correspondencia, V, 146-179. Adam la había publicado por primera vez en la *Rev. bourguignonne de l'Ens. sup.*, 1896, p. 1-52).

² “... aunque todas las conclusiones de las *Meditaciones* precedentes resultaran falsas, yo habría de estimar la existencia de Dios por lo menos tan verdadera como me han parecido hasta ahora las verdades matemáticas...” (C. I, 313 [6520]).

cartes como para nosotros. La de la prueba ontológica, por lo menos al principio, es extraordinariamente fácil, lo cual es muy natural porque según Descartes sólo los prejuicios pueden oscurecerla, de manera que cuando uno se ha desembarazado de ellos, la prueba se manifiesta en seguida (cf. 5ª *Méd.* C. 317 s. [694]). Hela aquí:

Yo encuentro en mí, así no existieran fuera de mi pensamiento, una infinidad de ideas o naturalezas que no son ficticias ni han sido derivadas de los sentidos: por ejemplo, y ante todo, las esencias matemáticas. Estas esencias no son una pura nada, al contrario son algo real porque son verdaderas y porque lo que es verdadero es, ya que “la verdad es lo mismo que el ser” (C. 312 [654]). Pero si para establecer verdades, para establecer algo que sea, basta con que encuentre en mí, o que derive de mi pensamiento la idea de algo y afirme luego de ese algo todo lo que en él concibo clara y distintamente, tengo en mí todo lo necesario para establecer una existencia real fuera de mí, o para probar la existencia de Dios. En efecto, tengo la idea de un ser soberanamente perfecto. Ahora bien; en la esencia de la soberana perfección o de la perfecta realidad está contenida la existencia; luego, se habla con verdad cuando se dice que Dios existe, o, en otras palabras, Dios existe.

Pero —se dirá— ¿no es ese un sofisma? Si puedo concebir todas las demás cosas sin existencia actual, ¿no pasará lo mismo con Dios? ¿No puedo acaso concebir a Dios como no-existente? — No —. Lo que ocurre con las demás cosas no podría ocurrir con Dios. A una cosa finita cualquiera se la puede concebir sin existencia actual. Pero es viciar el concepto de Dios, es negarle lo que precisamente constituye su carácter distintivo y propio, querer separarle la existencia.

De acuerdo —se dirá—; cuando concebimos a Dios, lo concebimos como existente. Pero concebir a Dios como existente no hace que Dios exista. — Seguramente que no. Pero es aquí donde hay un sofisma, un sofisma de parte de los adversarios de la prueba; pues son ellos los que

invierten el orden de las cosas hablando de nuestro pensamiento como de algo primordial, como de algo radicalmente diferente del ser. Claro que mi pensamiento no podría hacer que la existencia perteneciera a Dios. Pero mi pensamiento se funda en la necesidad de las cosas, y si atribuye la existencia a Dios, es porque no depende de él pensar de otra manera, es porque no soy libre de pensar a Dios sin la existencia.

3061. Por fin, podría objetarse que sin duda si Dios es perfecto existe, porque la existencia es una perfección, pero que es tan arbitrario, por no decir más, suponer que Dios sea perfecto como suponer que todos los cuadriláteros pueden inscribirse en el círculo, de tal suerte que estas dos conclusiones: Dios existe y el rombo puede inscribirse en el círculo tienen el mismo valor. Pero que Dios sea perfecto no es una suposición, sino el enunciado de una idea que es necesariamente lo que es porque la idea de Dios "es la imagen de una naturaleza verdadera e inmutable" (C. 316 [68¹²]). No puedo alterar en lo más mínimo la idea de Dios porque no es ficticia. De manera que Dios existe, ya que concibo clara y distintamente que la existencia pertenece a su naturaleza.

Tal es la exposición de la prueba ontológica y de las objeciones que Descartes prevé, contenidas en la 5^a Méditation. Veremos que tanto estas objeciones ideales, como las objeciones efectivas que se le harán más tarde, se reducen, en suma, a tres dificultades que en seguida indicaremos. Pero por el momento, hay otra dificultad, que es en cierto modo previa y que resulta de la posición particular en que Descartes se sitúa. Por esta dificultad debemos empezar ya que las respuestas que da Descartes a las dos últimas objeciones que él prevé, nos llevan forzosamente a reparar en ella, remitiéndonos desde nuestro pensamiento a algo que lo trasciende y de lo cual es la imagen.

No nos detengamos a suponer que ese algo sea el ser concebido de manera realista, y admitamos que Descartes haya sido, en el caso que nos ocupa, tan nominalista,

es decir tan conceptualista como sea posible. Lo que nuestras ideas suponen no son cosas, sino ideas absolutas; en el fondo de nuestro pensamiento y a la manera de fundamento suyo, está el pensamiento absoluto, y observemos bien que por nuestro pensamiento no debemos entender el pensamiento humano en general, sino el pensamiento de cada uno de nosotros en particular, porque el punto de partida del pensamiento cartesiano es precisamente el pensamiento individual. De manera que la prueba ontológica no puede dar un paso sin suponer que de mi pensamiento paso al pensamiento absoluto. Y tal tránsito es sin duda de una dificultad muy grande.

Es difícil que Descartes se haya formado una noción perfectamente clara y consciente de ese paso, pero lo cierto es que intentó darlo antes de pensar en la prueba ontológica de la cual es preludio indispensable. Nos referimos a aquellas páginas del *Discours* y de la 3^a Méditation referentes a la relación e íntimo contacto entre las nociones de lo imperfecto y lo perfecto: "Después de lo cual, pensando en que dudaba y en que, por consiguiente, mi ser no era perfecto porque veía claramente que había más perfección en el conocimiento que en la duda, se me ocurrió buscar de dónde había yo aprendido a pensar en algo más perfecto que yo; y conocí evidentemente que debía ser de alguna naturaleza que en efecto fuera más perfecta" (*Discours*, 4^e partie, VI, 33²⁵). "Y realmente no debe parecer extraño que Dios, al crearme, haya puesto en mí esta idea para que sea como el sello del artifice impreso en su obra; y tampoco es necesario que este sello sea cosa diferente de la obra misma. Pero por el solo hecho de haberme Dios creado, es casi seguro que me ha hecho en cierto modo a su imagen y semejanza, y es muy probable que conciba esta semejanza, en la cual se encuentra contenida la idea de Dios, por la misma facultad que me concibo a mí mismo, es decir que, cuando pienso en mí, no sólo veo que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otros seres, que tiende y aspira siempre a algo mejor y más grande de lo que soy, sino que tam-

bién veo al mismo tiempo que aquel de quien dependo posee en sí todas esas perfecciones a que aspiro y cuyas ideas encuentro en mí, no infinitamente y sólo en potencia, sino que goza de ellas en efecto, actualmente e infinitamente, y que por eso es Dios" (3ª *Méditation*, C. 290 [51¹⁵⁻²⁰]). Vemos aquí cómo lo imperfecto llega a hacerse inteligible sólo por su solidaridad con lo perfecto.

Por cierto que es éste motivo más que suficiente para hacer vacilar el idealismo subjetivo. Porque si el yo aparece como dependiente y no es inteligible sino en cuanto sometido a esa dependencia, resulta difícil hacer de él el centro absoluto y el sostén de todo. Hasta habría que decir que para un sistema unitario y panteísta, la realidad de un pensamiento ajeno al mío estaría suficientemente establecida por la ininteligibilidad del yo finito exaltado hasta lo absoluto. Mi pensamiento sería un punto de vista particular dentro del pensamiento absoluto; ambos estarían en contacto, uno sería la continuación del otro; de manera que no sería difícil que, partiendo del pensamiento individual, se encontrara el pensamiento absoluto. Pero en Descartes, la realidad del individuo (y es éste uno de los méritos y una de las fuerzas del sistema) está tan sólidamente establecida que se hace difícil luego salir de él. Las doctrinas unitarias y panteístas no logran explicar bien el individuo y en particular el error, esa manifestación tan indiscutible de la individualidad. En Descartes, al contrario, ambas se justifican plenamente en razón de la libertad, que es el principio en el cual reside su explicación. En cambio, la sujeción del individuo respecto de lo absoluto se hace singularmente difícil. Si mi conciencia es un sistema cerrado e independiente, es inútil que yo parezca depender de algo extraño, pues la realidad absoluta que parece fundamentar la mía estará siempre en mi conciencia, sino propiamente en mí; lo absoluto no será pues para mí sino una ilusión necesaria, y no habrá medio alguno de fundar en él la realidad finita de mi pensamiento. Si es así, la prueba

ontológica está detenida desde el primer paso. La verdadera e inmutable naturaleza de Dios no trasciende mi pensamiento y, por consiguiente, no puedo fundarme en su esencia para alcanzar la existencia que ella parece establecer.

No sería fácil decidir si Descartes no hubiera podido salvar esta dificultad poniendo en juego los recursos que pudiera ofrecerle lo más profundo de su sistema. Quizá hubiera logrado demostrar que la determinación del individuo por lo absoluto no se interrumpe sino parcialmente, de tal manera que podríamos retener las ventajas ofrecidas por las doctrinas panteístas en el problema que nos ocupa. De todos modos, ahora supondremos que, partiendo del pensamiento individual, Descartes llegó a alcanzar el pensamiento absoluto, y en las consideraciones que siguen habremos de enfocar la prueba ontológica desde el nuevo punto de vista que aquella hipótesis implica.

Esta prueba puede interpretarse de dos modos: o bien se considera que la existencia es el complemento de la esencia, o, en otros términos, que la conciencia y la voluntad son las necesarias exigencias de los otros elementos del ser; o bien, que la esencia, tomada en su totalidad, incluye la existencia como una de sus partes. Esta segunda interpretación es la que más se ajusta al espíritu del sistema, pues la primera supone una progresión sintética, extraña a Descartes. Hay en esta prueba tres momentos y una dificultad para cada uno de ellos. Ante todo cabría preguntarse si el concepto de un ser soberanamente real es posible. Después, si la necesidad del pensamiento constituye una ley para las cosas, de tal suerte que lo que se concibe como existente, existe. Por fin, si la existencia es homogénea con la esencia, o, en otros términos, si la existencia es una determinación que depende del pensamiento, como los atributos y cualidades, o dicho a la manera de Descartes, si la verdad y el ser o lo real son una y la misma cosa. Estos tres momentos y las tres dificultades correspondientes son tan esen-

ciales en la prueba ontológica, que se los vuelve a encontrar más tarde en la discusión de Kant, y también constituyen, como luego veremos, lo sustancial de las objeciones hechas a Descartes por sus contemporáneos.

Abordemos esas objeciones. En las 1^{res} Objections, las de Caterus, se pregunta si lo que está en el pensamiento está por eso mismo en las cosas, y por consiguiente, si para probar la existencia por la esencia no habría que comenzar por hacer de ésta una realidad de tal suerte que Dios sería establecido antes y a fin de ser demostrado, lo que constituiría una petición de principio. Las 2^{as} Objections se refieren a la posibilidad del concepto de un ser soberanamente real. Por fin, las 5^{as} y las 6^{as} Objections se relacionan con el problema de saber si hay homogeneidad entre la esencia y la existencia. Tal es, por lo menos *grosso modo*, la clasificación que podría hacerse de las objeciones de los contemporáneos de Descartes. Por supuesto, hay detalles que escapan a esta clasificación, porque algunos adversarios objetan varias cosas a la vez; sin embargo, hay para cada uno de ellos un punto de preponderante interés y eso es lo que creemos haber destacado en la forma más clara.

Las 2^{as} Objections, decíamos, se refieren a la posibilidad del concepto de un ser soberanamente real. Descartes, en sus respuestas a las 1^{res} Objections, había reproducido su prueba al siguiente silogismo (que después exposición geométrica de las Méditations): "Si concebimos clara y distintamente que algo pertenece a la esencia, a la naturaleza, o a la forma inmutable y verdadera de una cosa, ese algo puede ser dicho o afirmado con verdad de dicha cosa; pero después de haber examinado cuidadosamente lo que es Dios, concibo clara y distintamente que a su verdadera e inmutable naturaleza pertenece la existencia; luego podemos afirmar con verdad que Dios existe, o por lo menos, la conclusión es legítima" (Rép. aux. 1^{res} Obj. C. 389 [115²² s.]). Los autores de las 2^{as} Objections rechazan la conclusión

de Descartes. Pretenden que hubiera debido concluir "luego podemos afirmar que a la naturaleza de Dios pertenece el existir". Uno espera verlos objetar la imposibilidad de pasar de la esencia a la existencia. Contrariando la lógica y la claridad, cosa que por el momento no interesa, no es eso lo que hacen. Después de haber corregido, como queda señalado, la conclusión de Descartes, todavía faltaría, dicen, saber si Dios existe, porque sólo existiría si "su esencia es", es decir si la esencia de Dios está exenta de contradicción. Y aducen un argumento concebido así: "Si no es contradictorio que Dios exista, es verdad que existe; no es contradictorio que exista, luego, etc." (C. 407 [127¹⁷]); argumento en el cual, dicen ellos, la discutible es la premisa menor. De modo que para los autores de las 2^{as} Objections lo dudoso sería, no si el concepto del ser soberanamente real reúne, en general, perfecciones compatibles, sino solamente si esa perfección particular, la existencia, es compatible con los demás elementos del concepto de Dios. Vemos que estos adversarios están muy lejos de plantear con claridad el problema que preocupará a Leibniz: ¿el concepto de Dios es posible? Pero eso no tiene mayor importancia, porque Descartes abordará, a pesar de todo, la cuestión. En efecto, después de haber establecido el legítimo derecho de su conclusión y tras de mantener que lo que está en la esencia de una cosa está también en la cosa, muestra que sus adversarios, para presentar su objeción en la forma debida, hubieran tenido que criticar la premisa mayor corrigiéndola así: lo que clara y distintamente está en la esencia de una cosa, sólo puede afirmarse de ella si su esencia es posible. Y entonces, aunque brevemente, responde al problema que se planteará Leibniz en la misma forma que él. Si se entiende por posible lo que es posible para el pensamiento (Descartes dice "para el pensamiento humano", pero dejemos eso ya), es decir, lo que no implica para él ninguna contradicción, entonces el concepto de Dios es posible por definición, porque la contradicción sólo tiene

lugar en las nociones oscuras y confusas y a causa de ellas, y el concepto de Dios no implica sino nociones claras y distintas. Leibniz dirá que no contiene más que nociones primitivas, y que realidades como éstas nunca se contradicen entre sí. La respuesta de Descartes va, pues, a la verdadera dificultad y es de suma importancia para la historia de las ideas. Lo que después agrega ya no se refiere a lo mismo, pero sin embargo debemos señalarlo porque es muy interesante para otro problema, el de saber si se puede admitir una realidad que tenga exigencias propias y contrarias a las del pensamiento, de suerte que fuera ilegítimo pasar del pensamiento al ser. Si cuando se pregunta si la esencia de Dios es posible, dice, se quiere hablar de una posibilidad, no ya para el pensamiento, sino "de parte del objeto mismo", entonces se suscita una objeción que podría repetirse a propósito de todo, pero que en el fondo no significa nada, porque lo que no responde a las exigencias del pensamiento no tiene sentido para él¹.

Las objeciones de Caterus se refieren, decíamos, al

¹ "O bien imagináis alguna otra posibilidad de parte del objeto mismo, la que, si no está de acuerdo con la precedente, jamás podrá ser conocida por el entendimiento humano, y por lo tanto, tanta fuerza tendrá para obligarnos a negar la naturaleza de Dios o su existencia, como para destruir todas las demás cosas susceptibles de ser conocidas por el hombre; pues por la misma razón que se niega la posibilidad de la naturaleza de Dios, aunque no se encuentre en su concepto o pensamiento ninguna imposibilidad, sino al contrario, una conexión tal entre todas las cosas que en él se contienen que nos parecería contradictorio decir que alguna de ellas no le pertenece, por la misma razón, repito, podrá también negarse que el valor de la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos, o que el que piensa existe; y con tanta mayor razón podrá negarse que hay algo de cierto en lo que percibimos por los sentidos; y así, todo el conocimiento humano será echado por tierra sin ninguna razón ni fundamento". (C. 441 s. [150²⁵ s.]). Nada digamos de la crítica que le hace Descartes al argumento: "Si no es contradictorio que Dios exista", etc. (véase C. 442 [151¹⁴ s.]), porque con mucho artificio parece viciar gratuitamente el sentido de ese silogismo, sin contener, por otra parte, nada interesante.

paso del pensamiento (ya no decimos pensamiento individual) al ser. Caterus cree que el argumento de Descartes es idéntico a un argumento que fué refutado por Santo Tomás. El argumento es el siguiente: el nombre de Dios designa un ser tal como no puede imaginarse otro más perfecto; tal ser está entonces en la realidad a la vez que en el entendimiento. Luego, Dios está, etc. Santo Tomás responde que la conclusión legítima no podría ser sino: luego se tiene la idea de que Dios está, etc. Para poder concluir que Dios existe sería necesario, agrega, admitir que hay en la naturaleza un ser tal como no podría imaginarse otro mayor, y eso sería incurrir en una petición de principio. Caterus repite la misma respuesta presentándola aun con más claridad¹.

Descartes responde que no se ha situado en el mismo punto de vista que Santo Tomás. Santo Tomás tenía que examinar un argumento fundado en la significación de la palabra Dios, no en su naturaleza. La conclusión legítima de ese argumento sería: luego el nombre de Dios designa un ser que está en el entendimiento a la vez que en la realidad, conclusión que no se refiere a la existencia de Dios. Pero yo, continúa Descartes, parto, no del nombre de Dios, sino de su verdadera e inmutable naturaleza, de manera que la conclusión formalmente legítima es: Dios existe, y además esta conclusión es verdadera porque es verdadera la premisa mayor, ya que todo lo que concebimos clara y distintamente es verdadero y que lo verdadero es. No sigamos a Descartes en la justificación de su premisa menor: la existencia pertenece a la naturaleza de Dios, premisa que Caterus no

¹ "Aunque se convenga en que el ser soberanamente perfecto envuelve, por su propio nombre, la existencia, no se deduce, sin embargo, que esa misma existencia sea algo efectivo en la naturaleza, sino solamente que el concepto o noción de existencia está inseparablemente unido al del ser soberanamente perfecto. De manera que no podéis inferir que la existencia de Dios sea efectivamente algo, si no suponéis que este ser soberanamente perfecto existe efectivamente, porque entonces contendrá actualmente todas las perfecciones y, también, la de una existencia real" (C. 366 [99¹³]).

había atacado y que Descartes defiende haciendo apenas algo más que repetir lo que ya había dicho en la 5ª *Méditation*, a saber, que la existencia necesaria pertenece a la naturaleza de Dios, contrariamente a las demás esencias, que sólo contienen la existencia posible; y que la existencia adhiere a Dios no por ficción, sino por una verdadera e inmutable naturaleza de la cual ella se deriva como de una razón. Más vale observar que Descartes no responde a toda la objeción que Santo Tomás y Caterus oponen a la premisa mayor del argumento ontológico. Ellos indican claramente, aunque no lo digan en términos expresos, que esa premisa constituye para ellos una petición de principio, porque habría que empezar por admitir que en la naturaleza existe un ser tal como no podría concebirse otro más perfecto. Descartes hubiera podido responder fácilmente que la petición de principio no existe, puesto que lo que él admite es la esencia de Dios y no Dios mismo, que lo que él establece como punto de partida en el pensamiento absoluto, es la naturaleza, no la existencia de Dios. --

Las objeciones de Gassendi¹ consisten esencialmente en sostener que la existencia no es una perfección. Comienza por indicar, de acuerdo con la doctrina sensualista, que las esencias son posteriores a las cosas existentes, que la idea del triángulo deriva del triángulo percibido; después dice con bastante claridad lo que Kant dirá más tarde con fuerza incomparable, a saber, que la existencia es un orden aparte; y agrega que contar la existencia en el número de las perfecciones de Dios es suponer lo que se discute².

¹ Ya indicadas en parte por Hobbes (C. 499 s. [1931^o s.]), sin que obtuvieran de Descartes más que una respuesta de cinco líneas (C. 500 [1941^o]).

² "... A decir verdad, ya sea que consideréis la existencia en Dios o en cualquier otro sujeto, ella no es una perfección, sino solamente una forma o acto sin el cual la perfección no existiría. Y efectivamente, lo que no existe no tiene perfección ni imperfección; pero lo que existe, y tiene, además de la existencia, varias perfecciones, no posee la existencia como una perfección singular

A esto Descartes responde que no sólo existen las imágenes derivadas de las percepciones sensibles, sino también las esencias; y a la objeción dirigida contra la pretendida petición de principio opone, con toda justicia, el siguiente argumento: "... si he incurrido en la falta llamada por los lógicos petición de principio al contar la existencia en el número de los atributos que pertenecen a la esencia de Dios, el mismo error he cometido entonces al incluir, entre las propiedades del triángulo, el valor constante de 180 para la suma de sus ángulos" (II, 291-383)¹. Cabe, en efecto, discutir si la existencia debe contarse entre las notas de la esencia de Dios; pero si está comprendida en ella, se concluye legítimamente si se la deduce a partir de allí. Al punto capital, Descartes responde brevemente, pero su respuesta es de gran importancia: "Yo no veo aquí de qué género de cosas queréis que sea la existencia, ni qué dificultad hay en que se la llame propiedad como a la omnipotencia, si se toma el nombre de propiedad para designar toda clase de atributo, o todo lo que pueda ser atribuido a una cosa, como en efecto debe ser tomado aquí. Más aun; la existencia necesaria realmente es en Dios una propiedad, en el sentido más estricto del término, porque conviene sólo a él, y sólo en él forma parte de la esencia" (C. II, 291 [382^o s.]). Lo que aquí se discute, como lo comprende muy bien Descartes, es la teoría general de la existencia. Se trata

entre las otras, sino sólo como una forma o un acto mediante el cual la cosa misma y sus perfecciones existen, y sin el cual ni la cosa ni sus perfecciones existirían. Por eso no se dice que la existencia esté en una cosa como una perfección, y, si a una cosa le falta la existencia, no se dice que es imperfecta o que está privada de alguna perfección, sino más bien que es nula o que no existe en absoluto. Por eso, así como al nombrar las perfecciones del triángulo, no contamos entre ellas la existencia y por lo mismo no concluimos que el triángulo existe, de la misma manera, al enumerar las perfecciones de Dios, no deberíamos haber comprendido entre ellas la existencia para concluir de allí que Dios existe, si no queríamos tomar por cosa probada lo que está en discusión y hacer de la cuestión un principio" (C. II, 201 s. [3231^o]).

¹ Cf. carta a Mersenne, 16 de junio de 1641, III, 38311.

de saber si la existencia pertenece al orden sensible, si existir es ser percibido, o si, por el contrario, la existencia compete a la razón.

Con excepción de la dificultad previa relativa a la cuestión de saber si Descartes pudo pasar del pensamiento individual al pensamiento absoluto, en lo demás parece haber dado respuestas, si no decisivas, por lo menos considerables a las objeciones de sus adversarios. Pero todavía habría que preguntarse cómo concilió Descartes la prueba ontológica con su voluntarismo; porque, ¿cómo es posible que Dios exista, por una parte, en virtud de una necesidad racional, y por otra, por un acto contingente de su voluntad? No hay duda de que frente a una pregunta semejante, Descartes se hubiera atrincherado en el misterio de la naturaleza divina. Pero hay un hecho cierto que, no obstante estar muy lejos de ser una respuesta al problema que acabamos de plantearnos, ya que no nos hace salir de la necesidad racional, no deja, sin embargo, de estar en relación con él. Este hecho es que Descartes no comprende la prueba ontológica como seguramente la comprendieron los escolásticos que la admitieron y como la comprende Arnauld en todo momento. Mientras que para estos filósofos la existencia de Dios es puramente estática y no implica ningún movimiento, ni el tránsito de un atributo a otro, para Descartes decir que Dios existe necesariamente es decir que es causa de sí. Caterus y después Arnauld repudiaron enérgicamente esta expresión que a Descartes se le había ocurrido a propósito de la prueba de la existencia de Dios por la existencia de un ser imperfecto que tiene la idea de la perfección. Y en vez de abandonarla, la mantuvo, explicándola. Para Caterus, ser por sí no puede tener más que un sentido y no significa ser su causa, sino precisamente no tener causa (C. I. 359 [95^a]). Arnauld repite, en toda forma, que la causa eficiente es, por naturaleza, diferente de su efecto y que, por consiguiente, una cosa no puede ser causa eficiente de sí misma, de donde se deduce que Dios es por su esencia,

es decir, simplemente porque a su esencia pertenece el ser, sin que haya en ello nada que se parezca a la causalidad (C. II, 21-28 [208-213]). Descartes recuerda que jamás quiso tomar la expresión causa eficiente de sí misma al pie de la letra. Pero mantiene enérgicamente contra Caterus (C. I. 381 s. [110² s.]) y contra Arnauld (C. II, 60-74 [235¹⁰-245]), que, cuando decimos que Dios es por sí, lo entendemos de manera bien positiva. La inmensidad de esencia, en cuya virtud decimos que Dios es, es algo positivo. Y cuando empleamos esta inmensidad de esencia para explicar la existencia, la causa formal tiene estrecha relación con la causa eficiente, aun cuando se trate de la existencia de Dios. La causa formal, la esencia en tanto causa de la existencia, es como el límite hacia el cual tiende la causa eficiente. Cuando comenzamos a explicar por la causa, nos servimos de la causa eficiente; y cuando llega el momento en que la causa eficiente ya no puede ser invocada, no por eso ella desaparece sin que ninguna causalidad la reemplace; antes al contrario, ella es sustituida en su función, o en el prolongamiento de lo que fué su función, por una causa positiva que, en ese grado supremo, explica lo que la causa eficiente explicaba en los grados inferiores. La regresión de causa en causa no se detendría nunca si no se llegara a algo que en cierta medida puede ser, con respecto a sí mismo, lo que la causa eficiente es con respecto a su efecto ¹.

¹ *Rép. aux 4^{es} obj.*: "Pero para responder a ello pertinentemente, estimo necesario mostrar que entre la *causa eficiente* propiamente dicha y la *ausencia de causa* hay algo así como un término medio que estaría constituido por la *esencia positiva de una cosa*, a la cual podemos extender la idea o concepto de causa eficiente, así como en geometría solemos extender el concepto de línea circular más grande que pueda imaginarse al concepto de línea recta, o el concepto de polígono rectilíneo de infinito número de lados, al concepto de círculo" (C. II, 65 s. [239¹⁵]). "Pero para conciliar ambas cosas entre sí, debe decirse que a aquel que pregunte por qué existe Dios, no debe responderse que Él existe en virtud de la causa eficiente propiamente dicha sino en virtud de su misma

- Se ha preguntado a veces si la prueba ontológica fué en realidad una creación de Descartes, o una simple reminiscencia. De todos modos, se ha visto que no pudo admitirla sin modificarla profundamente; y con justo título se la ha llamado desde entonces la prueba cartesiana. Recordemos, sin embargo, que hay que negarse a hacer de ella la única prueba cartesiana de la existencia de Dios y que con todo derecho Descartes ensayó antes una vía diferente para superar el solipsismo.

esencia, o bien en virtud de la causa formal, la cual, por lo mismo que en Dios la existencia no se distingue de la esencia, tiene gran afinidad con la causa eficiente, y por lo tanto, puede ser llamada casi eficiente. . ." (C. II, 71 [243²⁰]). "Si yo creyera que ninguna cosa puede ser respecto de sí misma lo que la causa eficiente es con respecto a su efecto, jamás, al buscar la causa de las cosas me detendría en una causa primera". (C. II, 72 [244⁵], pasaje de las *Rép. aux 1^{res} obj.*, C. I, 379 [108²²], recordado por Arnauld en sus objeciones (C. II, 29 [213¹⁷]).

XV

LOS ATRIBUTOS DE DIOS

Si Descartes se detuvo largamente sobre las pruebas de la existencia de Dios, si las expuso expresa y metódicamente, no hizo lo mismo en cambio respecto de sus atributos. Recordemos el comienzo de la 5^e Méditation: "Me faltan examinar muchas cosas relativas a los atributos de Dios y a mi propia naturaleza; es decir, a la naturaleza de mi espíritu; pero quizá otra vez vuelva a iniciar esa investigación. Por ahora, etc.". Sin embargo, no ha dejado de dar, en distintas partes de su obra, una gran cantidad de indicaciones sobre el tema que nos ocupa. Y tenemos doble interés en recogerlas. Primero, esas indicaciones, aunque solamente algunas, es verdad, son en sí mismas importantes y características. Luego, Descartes pretende deducir su filosofía del conocimiento de Dios¹. No podemos, pues, dejar a un lado la idea que él se ha formado de la naturaleza divina.

- Desde cierto punto de vista y en algunos de sus ele-

¹ *Princ.*, I, 24: "Después de haber conocido así que Dios existe y que es autor de todo cuanto es o puede ser, con toda seguridad seguiremos el mejor método que pueda emplearse en el descubrimiento de la verdad, si pasamos del conocimiento de su naturaleza a la explicación de las cosas que ha creado, tratando de deducirla de tal manera de las nociones que por naturaleza están en nuestra alma, que tengamos una ciencia perfecta, es decir, que conozcamos los efectos por sus causas".

mentos, esta idea resulta muy nueva. Pero Descartes se deja llevar a esas novedades siempre ocasionalmente y como a pesar suyo. Deliberadamente, ya sea por prudencia, sea especialmente porque le parece que todo lo que se necesita saber sobre Dios ya se ha logrado y es sabido, Descartes es, en este punto, enteramente tradicionalista. "El gran reformador, dice M. Secrétan (*Philos. de la liberté*, 3ª ed., I, p. 120), aprovecha el resultado más alto de la dialéctica en vez de reconstruirlo mediante un trabajo independiente, como lo hubiera exigido su programa. En este punto capital, Descartes depende de la Edad Media." Descartes se mantiene en esto tan apegado a la tradición, que, en su opinión, la idea escolástica de Dios es la que ha existido siempre en todas partes¹. Sin embargo cree, pero en eso mismo está de acuerdo con la tradición escolástica ortodoxa, que no conocemos a Dios por intuición y sí sólo discursivamente: "En cuanto a vuestra otra cuestión, relativa a la clase de conocimiento que, respecto de Dios, (se tendrá en la beatitud) me parece que vos mismo habéis respondido muy bien, distinguiéndolo (del que tenemos ahora) (en que será intuitivo). Y si ese término no os satisface, si creéis que ese conocimiento intuitivo de Dios es parecido, o diferente del nuestro sólo por el monto de las cosas conocidas y no por la manera de conocerlas, es ahí donde, según mi parecer, os apartáis del recto camino. El conocimiento intuitivo es una iluminación del espíritu por la cual éste ve en la luz de Dios las cosas que a El le place descubrirle mediante la directa impresión de su claridad sobre nuestro entendimiento, que en este caso no se considera como

¹ "Es cosa digna de notarse que todos los metafísicos estén de acuerdo en la descripción de los atributos de Dios, por lo menos en la descripción de aquellos que sólo se conocen por la razón; de tal manera que por precisa y palpable que sea la idea que tengamos de cualquier cosa, ya sea física o sensible, hay más diversidad de opiniones en los filósofos respecto de la naturaleza de la cosa que ella representa, que respecto a la de Dios" (*Rép. aux 2ª Obj.*, C. I., 423 [1383]).

agente, sino como receptor de la luz divina. Ahora bien: todos los conocimientos que, sin milagro, podemos tener de Dios en esta vida, o derivan del razonamiento y se alcanzan discursivamente deduciéndolos de los principios de la Fe, que es oscura, o vienen de las ideas y de las nociones naturales que están en nosotros, ideas que, por claras que sean, son siempre rudimentarias y confusas tratándose de un objeto tan sublime. De manera que el poco conocimiento que tenemos o adquirimos por el camino de nuestra razón participa de la oscuridad de los principios de que parte, y tiene además la incertidumbre que acompaña a todos nuestros razonamientos. Comparad ahora estos dos conocimientos y ved si hay algo parecido, en esa percepción turbia y dudosa que nos cuesta mucho trabajo y de la que, para colmo, gozamos sólo por momentos después de haberla alcanzado, a una luz pura, constante, clara, segura, fácil y siempre presente¹. También en otros pasajes², Descartes insiste sobre la imperfección de nuestra idea de Dios. Y quizá esta actitud prudente no esté en el fondo en desacuerdo con la doctrina de las ideas innatas, o por lo menos con la doctrina de estas ideas tal como ella ha de aparecernos al finalizar esta lección.-De todos modos, la idea de Dios en la que todos convienen es la noción del ser soberanamente real que fuera consagrada por la escolástica: "Nadie puede negar que tiene alguna idea de Dios, a menos que diga que no entiende lo que significan estas palabras: *la cosa más perfecta que podamos concebir*; porque eso es lo que todos los hombres llaman Dios" (*Rép.*

¹ [*Al M^{te} de Newcastle*] [marzo o abril?] 1648, V, 136¹⁴.

² *Rép. aux 1ª Obj.* C. 387 [114¹⁴]: "En cuanto a mí, todas las veces que dije que Dios podía ser conocido clara y distintamente, entendí hablar de ese conocimiento finito y proporcionado a la limitada capacidad de nuestro espíritu". *Rép. aux 2ª Obj.* C. 426 [140²]: "Por fin, cuando se dice que Dios es *inconcebible*, se entiende que lo es para una concepción plena y entera que comprenda y abarque perfectamente todo cuanto hay en él, y no para esa concepción mediocre e imperfecta que está en nosotros, y que, no obstante eso, basta para saber que existe".

aux Instances, C. II, 310, IX, 1 [209¹⁰]). Perfección y realidad son sinónimos para Descartes, sin que por otra parte eso excluya en él —se comprende— el significado moral de la palabra perfección¹.

¡ Observemos de paso que de la definición tradicional, Descartes deduce fácilmente la unicidad de Dios: "No me es posible, dice (5^a Méditation, C. 316 [68¹⁵]), concebir dos o más dioses como Él". Y en el *Ms. de Goettingen* (V, 161 arriba), explica por qué: "Absolutamente todas las perfecciones . . . se hallan en uno solo" (N. G.), y además no habría *sumus*, si hubiera varios seres absolutamente perfectos.

¡ Pero en suma, todo el interés que pueda tener la teología de Descartes, en la parte en que no hace más que girar en torno a la tradición escolástica, se concentra en estos dos puntos: la ubicuidad y la eternidad de Dios.

Dios es soberanamente perfecto; posee, pues todas las cualidades o perfecciones, siempre que sean realmente tales, y por eso hay que atribuirle, en ese sentido, todas aquellas que conocemos. Podría decirse que ése es el método para determinar los atributos de Dios². Pero, ¿le atribuiré a Dios la extensión porque ella es una realidad y porque además Dios debe estar en todas partes? En la naturaleza de la extensión, por lo menos en la de

¹ Véase, por ej., el resumen geométrico de la *Méditations*, al final de las *Rép. aux 2^{as} Obj.*, axiomas IV y VI, C. I, 458 s. [165¹⁰] (en cuanto al axioma VI, el texto latino dice solamente grado de realidad o de entidad).

² Véase el *Discours*, 4^a parte: "Pues según el razonamiento que acabo de hacer, para conocer la naturaleza de Dios en la medida en que la mía lo permite, no tenía más que considerar, respecto de las cosas de las cuales tenía alguna idea en mí, si era perfección o no el poseerlas; y estaba seguro de que ninguna de las que denotaba alguna imperfección estaba en Dios, pero sabía que todas las demás sí estaban; por ej., veía que la duda, la inconstancia, la tristeza y otras cosas parecidas, no podían estar en Él, puesto que yo mismo hubiera estado muy contento de verme libre de ellas" (VI, 35^r). Cf. también *Princ.*, I, 22, y además, con las mismas reservas que antes, el *Ms. de Göttingen*, V, 158, la primera mitad de la página.

la extensión corporal, si es que en Descartes cabe hacer tal distingo, hay una evidente imperfección. Es aquella que bajo diferentes formas llamó desde muy temprano la atención de los filósofos y les hizo tomar la cantidad y especialmente la extensión por el principio de individuación, o, como prefieren decir otros filósofos, por la característica del ser sensible. Esta imperfección consiste en que la extensión tiene partes, en el sentido más real del término, partes que se excluyen mutuamente las unas a las otras, de tal suerte que el ser extenso está separado de sí mismo y en continuo peligro de caer deshecho en polvo: ". . . la naturaleza del cuerpo contiene varias imperfecciones; por ejemplo, que el cuerpo contiene varias partes, que cada una de esas partes no sea la otra, y otras imperfecciones parecidas; porque es cosa por sí manifiesta que es una perfección mayor no poder ser dividido que poder serlo, etc." (*Réponses aux 2^{as} Obj.*, C. 424 [138²⁰]). En consecuencia, Descartes proclama que Dios es espíritu: "Y aunque en esta Meditación sólo haya tratado del espíritu humano, ella no es por eso menos útil para dar a conocer la verdadera diferencia que hay entre la naturaleza de Dios y la naturaleza de las cosas materiales. Porque consiento en declarar aquí abiertamente que la idea que tenemos del espíritu divino, por ejemplo, no me parece que difiera de la que tenemos de nuestro propio entendimiento más de lo que la idea de un número infinito difiere de la de un número binario o ternario; y lo mismo pasa con todos los atributos de Dios de los cuales reconocemos algún indicio en nosotros" (C. 422 [137^s]; cf. C. 421 [136²³]). En el *Discours*, Descartes ya había dicho lo mismo agregando una razón del mismo orden para excluir de Dios el atributo de la extensión: ". . . como ya había visto muy claramente en mí que la naturaleza inteligente es distinta de la naturaleza corporal; considerando que toda composición denuncia dependencia y que la dependencia es evidentemente un defecto, juzgué por eso que en Dios no podía ser perfección el estar compuesto por esas dos naturalezas

y que, por consiguiente, no lo estaba... " (4ª parte, VI, 35²²). Contra Morus, que cree que, sin hacer a Dios corporal, hay que hacerlo extenso a fin de poder fundar en él el atributo de la ubicuidad, Descartes mantiene o cree mantener en lo esencial su posición, porque le parece posible acordar a Dios una extensión potencial que no implicaría, según él, ninguna extensión propiamente dicha ¹.

Pero hay una dificultad que no está resuelta. Quizá la ubicuidad de Dios no sea tan inteligible como Descartes cree, si la extensión, en lugar de reducirse, por ejemplo, a ser una de las ideas de Dios, es absolutamente heterogénea a la naturaleza divina. Sin embargo, dejemos de lado esta cuestión. Hay otra mucho más grave. La extensión, según Descartes, tiene una realidad propia. ¿Cómo se explica entonces que esta realidad pueda faltarle al ser soberanamente real? Es cierto que a esto puede responderse en forma fácil —según Descartes lo hiciera repetidas veces— diciendo que la naturaleza espiritual contiene eminentemente la perfección de la extensión. Pero esta respuesta no es muy clara en el fondo. Y por eso sus discípulos sintieron la necesidad de explicarla o reemplazarla. Malebranche puso en Dios la extensión inteligible, y Spinoza la extensión sin partes, es decir, la extensión realmente indivisible. Es curioso ver cómo, instado por Morus, Descartes se acerca por un momento a la concepción de Spinoza: "Pero aunque en la extensión comprendemos fácilmente las partes por su mutua relación, sin embargo me parece que yo concibo muy bien la extensión sin pensar en la relación que esas partes sostienen entre sí; lo que vos debéis admitir con más agrado que yo porque vos concebís que la extensión conviene a Dios sin admitir por eso que Él tenga partes" (15 de abril de 1649 V, 341¹⁵). (C. T. 10, p. 236). Por lo demás, que Descartes haya o no advertido en

¹ Carta del 5 de febrero de 1649 (V, 269²⁵-270³¹) y el esquema de una carta de agosto de 1649 (*ibid.* 403²¹-17).

forma más o menos clara la dificultad, lo cierto es que en el cartesianismo esa dificultad era seria, porque según Descartes la extensión no es el objeto de una percepción confusa, sino al contrario, el objeto de una idea clara y distinta.

Si Dios no es extenso, es un espíritu puro. ¿En qué se distingue de los espíritus imperfectos, o, en otros términos, cuál es la característica esencial que constituye la debilidad, podríamos decir, de los espíritus imperfectos, y cuál es, en cambio, el atributo positivo que en Dios corresponde a esta imperfección? Aquí volvemos a encontrarnos con la cantidad, pues la respuesta a nuestra pregunta parece ser que Dios es eterno, mientras que los espíritus imperfectos están en el tiempo. La naturaleza que Descartes le atribuye al tiempo nos es ya conocida. El tiempo se compone de partes sucesivas, separadas las unas de las otras, de tal modo que una existencia temporal está, al menos según la primera manera de pensar de Descartes, cortada en fragmentos y siempre desprovista de una razón para continuarse. Arnauld quisiera hacerle a esta doctrina una reserva en favor de los espíritus imperfectos. A él le parece que el espíritu, en su carácter de tal, y por imperfecto que sea, no está, ni puede estar, dislocado y dividido en su curso temporal. Descartes responde que los espíritus imperfectos, en cuanto a su existencia temporal, no tienen ningún privilegio sobre las cosas materiales ¹. De modo que el espíritu imperfecto está en la cantidad temporal; Dios es instantáneamente y está fuera de la cantidad. Sin embargo, así como Descartes pensó por un momento poner en Dios la extensión sin partes, también habría pensado, y en forma más precisa todavía, si nos atenemos al *Ms. de Goettingen*, poner en Dios la duración sin partes en cuanto al ser. Esta curiosa concepción se encuentra ex-

¹ Carta de Arnauld, 3 de junio de 1648 (V, 188¹⁷-189⁵). La respuesta de Descartes es del 4 de junio; cf. *ibid.* 193⁰⁻²¹ que remite a los *Princ.*, I, 57.

puesta allí con bastante claridad: "... Que también mi pensamiento se realice instantáneamente es falso; ya que mis actos todos se realizan en el tiempo, pudiendo decirse que yo continuo y persevero en un mismo pensamiento durante algún tiempo. — Pero si es así, nuestro pensamiento es extenso y divisible. — De ningún modo. Es, sí, extenso y divisible por lo tocante a su duración, puesto que puede dividirse en partes; pero no es extenso y divisible por lo tocante a su naturaleza, por permanecer ésta inextensa: no de otra suerte como podemos dividir la duración de Dios en infinitas partes sin que por ello Dios sea divisible. — Pero la eternidad se da al mismo tiempo y de una vez. — Nada más falso. Se da, sí, al mismo tiempo y de una vez en cuanto no se le añade ni se le quita nada nunca a la naturaleza de Dios; pero no se da al mismo tiempo y de una vez en cuanto existe al mismo tiempo; pudiendo distinguir en ella partes después de la creación del mundo, ¿por qué no habríamos de poder hacerlo también antes de ésta, dado que se trata de la misma duración? Ella ha sido coextensa con las criaturas durante cinco mil años —para citar una cifra— habiendo durado cuanto éstas; y lo mismo hubiese podido ocurrir antes de la creación, si antes de ésta hubiéramos dispuesto de un patrón de medida" (V, 148²³ s.) (N. G.). La eternidad no sería ya la ausencia de cantidad temporal propiamente dicha; sería la duración continua. Por otra parte, esta concepción deja subsistir el verdadero principio en el cual se funda la diferencia que separa a Dios de los espíritus imperfectos, principio que contenía ya para Aristóteles todo lo que hay de positivo en la noción de eternidad: los espíritus imperfectos son por otros; el espíritu divino es por sí: "... De ahí deduciremos que realmente existe y que ha sido desde toda la eternidad; porque la luz natural hace ver bien claro que lo que puede existir por sus propias fuerzas existe siempre" (*Rép. aux 1^{res} Obj.*, C. 394 [119¹⁵]). La existencia por sí (de cualquier manera que se traduzca, sea por la duración continua o por la intemporalidad), fué

para Descartes el verdadero y único significado de la palabra eternidad.

Resumiendo los dos puntos anteriores, diremos que Dios es un ser simple, es decir, sin partes, o sin partes análogas a las de la extensión corporal y a las del tiempo en el cual duran las cosas creadas. En eso, el espíritu ya es distinto del mundo. A ello se agrega inmediatamente, en virtud de la definición del pensamiento por la conciencia, que Dios es una persona.

Pero esta concepción de Dios no es, ni mucho menos, toda la concepción cartesiana. Si bien se mira, ella no es muy diferente de la concepción de Aristóteles: un individuo dotado de toda perfección, en cuya naturaleza todo está rigurosamente determinado. A esta concepción, corriendo quizá el riesgo de contradecirla, Descartes yuxtapone otra en la cual hace entrar y supera todo lo que las especulaciones de otro orden habían vislumbrado más allá o independientemente de la filosofía helénica.

Varias razones le impedían mantenerse dentro de los límites de la filosofía helénica, o aun admitir una concepción semejante a ella, como en parte lo había hecho la escolástica ortodoxa. Ante todo, Descartes se atiende y extrema el rigor de la idea de Dios creador. Evidentemente, no abunda en detalles sobre el proceso de la creación. Lo único que hace es mantenerse firme en la idea de que la creación es un acto espiritual y único, no una serie de actos, según el sentido literal del Génesis. Fuera de eso, no quiso decir nada más, remitiendo la cuestión a los teólogos no sin un dejo de irónica arrogancia.¹ Pero sea como fuere el modo como

¹ Véase *Ms. de Göttingen* (V, 168 hacia el final y s.): "La creación del mundo, el autor podría explicarla basándose en su filosofía y de acuerdo a como la describe el Génesis (libro éste que —lo mismo que el Cantar de los Cantares y el Apocalipsis— al autor no le resulta del todo claro: si alguien se lo descifrara pasaría a sus ojos por un segundo Apolo); y hasta alguna vez —en otros tiempos— intentó hacerlo, pero abandonó sus estudios y desistió del empeño, prefiriendo dejarlo para los teólogos. En cuanto al Génesis, quizá el relato que en él se nos da de la creación sea metafórico

Descartes imaginó el proceso y los medios de la creación, lo cierto es que llevó muy lejos la idea de Dios como creador. A él le pareció que entre esta idea y la idea aristotélica de la causa final para seres casi por entero constituidos fuera de ella, había un abismo. El semidualismo de Santo Tomás le pareció igualmente inconciliable con ella. El entendimiento, enteramente constituido por encima de la voluntad, significaba, para él, una sujeción a la necesidad, extraña a Dios y una limitación de su poder. Un creador no debía conocer tales concursos ni tales dificultades. Era necesario que produjera en forma más radical los seres para que éstos pudieran ser llamados sus criaturas.

Además, la noción helénica relativa a Dios, tomado en sí mismo (dejando ahora de lado la relación que Dios mantiene con los seres dependientes), le parecía insuficiente. El Dios de Aristóteles era eterno y no tenía causa, y en ese sentido era por sí; pero esta manera de ser por sí era negativa. Descartes, como metafísico más profundo, quería atribuir a Dios una existencia que, con más títulos, mereciera el nombre de existencia por sí. Quizá también se apoyaba e inspiraba en la tradición judeo-cristiana, según la cual Dios dice de sí mismo: "Yo soy el que soy", afirmación que recuerda la fórmula cartesiana "Dios es su ser".

y por ello es mejor dejarla para los teólogos. Ni ha de suponerse que la creación se haya efectuado en seis días distintos. Antes, tal distinción por días se debe sólo a nuestro modo de concebir las cosas, como se debe a ella la distinción por cogitationes angélicas de San Agustín" (N. G.).

En una carta [a *Boswell?*], cuya fecha, es cierto, es muy difícil precisar [AT, 1646?], puede leerse un pasaje que, no obstante eso, por razones bastantes evidentes (compárese la nota, IV, 700 s. con 659, hacia el final y s.), parece datar de una época anterior a 1640 (véase también el *Prolegom.* 684 hacia el final): Descartes alude allí a esa esperanza de interpretar el relato del Génesis según los principios de su filosofía, IV, 698^o. Cf. a *Mersenne* (28 de enero de 1641) III, 296², y Baillet, II, 511, 544. Véase también la nota de M. Adam, V, 169 a, y en la *Rev. bourguign. d'ens. sup.*, 1896, p. 38, I.

En tercer lugar, para Descartes, como para la teología cristiana, Dios es un ser moral. No sólo Descartes habla continuamente de la bondad de Dios, sino que también escribe, en el esquema de una respuesta a Morus, algunas líneas que, por sí solas, serían suficientemente características y que ni el mismo Kant desautorizaría: "... Dios ha de considerarse tal como todos los buenos querrían que fuese, si no existiera..." (V, 402¹³) (N. G.). Pero para Descartes un ser moral es un ser libre. Ya sabemos, y en seguida volveremos a ver, en qué forma tan absoluta Descartes concibe la libertad.

Como lo hemos comprobado al exponer la teoría cartesiana del pensamiento, Descartes fué quien en realidad reveló el papel del sujeto en el acto de pensar. No tuvo más que trasladar su tendencia subjetivista al estudio del pensamiento divino para verse arrastrado, no teniendo ya aquel freno inevitable, a sacrificar completamente la participación del objeto.

Tales son, sin duda, las principales razones, debidas unas a su educación y a su ambiente, otras a sus tendencias y a sus propias reflexiones, las que llevaron a Descartes a formarse una idea de Dios muy diferente de la que hasta ahora hemos encontrado en él y a la que por otra parte no renuncia. Hasta aquí hemos dicho que el Dios de Descartes era perfecto. También dijimos que era infinito. Descartes se da perfecta cuenta, mucho más que cualquiera de sus predecesores, de la fuerza de ese término, en el sentido en que él lo aplica a Dios. La teología cristiana y escolástica también lo empleaban, claro está, pero no con la plenitud de sentido que cobra en Descartes. Por eso causa natural sorpresa el ver que Descartes emplea constantemente los términos de perfecto e infinito como si fueran sinónimos. Lo perfecto es evidentemente lo determinado y actual¹. Por su

Descartes no deja de decir con bastante frecuencia que Dios es íntegramente en acto: por ej., en la 3^a Médit.: "... la idea que tengo de Dios, en quien nada se encuentra sólo en potencia, y sí todo en acto y efectivamente" (C. 283 [471²]).

parte, lo infinito es, no menos evidentemente, lo imperfecto y potencial. ¿Cómo pueden, entonces, conciliarse ambas cosas? Según Descartes, Dios es infinito porque es perfecto, y perfecto porque es inmenso e infinito. Pero quizá sólo afirma la mutua subordinación de esos dos términos sin llegar a fundarla.

Sea como fuere, veamos en qué sentido le atribuye a Dios la infinitud. Tratándose de la cantidad, Descartes es espontánea y abiertamente infinitista; y no retrocede frente a la contradicción que envuelve el número infinito, ni afirma, como Leibniz, que puede haber multitudes, pero no totalidades infinitas. A decir verdad, en las *Réponses aux 2^{as} Objections*, no parece pronunciarse sobre la posibilidad del número infinito¹. Pero en la carta sobre el Aquiles de Zenón, supone sencillamente que el infinito puede sumarse². En otro escrito³, dice que Dios puede dar término a una división infinita, y, en los *Principes* (II, 34), asegura que tal división existe actualmente en la materia. Sin embargo, no es esta infinitud numérica la que él quiere atribuir a Dios. Aunque la diferencia entre infinito e indefinido le fuera sugerida sólo por motivos de prudencia, la distinción está justificada por razones serias. Lo indefinido es aquello a lo que por falta de razones no podemos asignarle límites, pero que Dios quizá conoce como limitado; lo infinito,

¹ "... Por ejemplo, por el solo hecho de percibir que, al contar, nunca puedo alcanzar el número más grande, y puesto que por eso sé que hay algo, en materia de numeración, que supera mis fuerzas, puedo concluir necesariamente, no por cierto que exista un número infinito, ni tampoco que su existencia implique contradicción, como vos decís, sino..." (C. 425 [13913]).

² A *Clerseletier*, junio o julio de 1646, IV, 445¹⁴ ss.

³ A *Mocus*, 5 de febrero de 1649: "... aunque... no me sea posible contar todas las partes en que ella [la materia] puede dividirse, y aunque, por consiguiente, yo diga que su número es indefinido, sin embargo no podría asegurar que Dios nunca puede dar término a esa división, porque sé que Dios puede hacer más de lo que yo podría comprender..." Y remite al art. de los *Princ.* que en seguida mencionamos (V, 273²⁷ s.) (C. T., X, p. 20).

al contrario, tiene razones positivas para no reconocer límites¹. Lo indefinido es aquello que no tiene, para mí, límites conocidos; lo infinito es lo incomparablemente más grande que cualquier cosa finita². Lo indefinido es aquello que no tiene límites sólo en ciertos aspectos; lo infinito, lo que no tiene límites en ningún sentido³. Estas distinciones tienden a alejar de Dios la verdadera infinitud; en todo caso, la infinitud exclusivamente cuantitativa. No es de extrañar, pues, que Descartes diga que sólo Dios es positivamente infinito, contrariamente a la extensión⁴. Y también nos parece muy

¹ En primer lugar, recuerdo que el cardenal de Cusa y varios otros doctores imaginaron que el mundo era infinito, sin que la Iglesia jamás los reprendiera; al contrario, se cree que es honrar a Dios hacer concebir sus obras como extraordinariamente grandes. Y mi opinión es más aceptable que la de ellos, puesto que yo no digo que el mundo sea *infinito*, y si sólo *indefinido*. En lo cual hay una diferencia bastante notable; pues para decir que una cosa es infinita, se debe tener alguna razón que la haga conocer como tal; y eso sólo ocurre con Dios; pero para decir que es indefinida, basta no tener razones con que poder probar que tiene límites... No teniendo, pues, ninguna razón que pueda demostrar, más aun, no pudiendo ni siquiera concebir que el mundo tenga límites, lo llamo *indefinido*. Pero no por eso puedo negar que quizá haya razones, que sólo Dios conoce, aunque para mí sean incomprendibles; por eso no digo categóricamente que es *infinito*" (A *Chanut*, 6 de junio de 1647, V, 511⁸, 521⁹).

² "Y hay que observar que nunca me sirvo de la palabra *infinito* para referirme solamente a la ausencia de un término, cosa negativa a la cual he aplicado el nombre de *indefinido*, sino para designar algo real, algo que es incomparablemente más grande que todas las cosas que tienen algún límite" (A *Clerseletier*, 23 de abril de 1649, V, 356¹).

³ *Rép. aux 1^{res} Obj.* (C. 385 s. [113²]): "A nada llamo *infinito* en sentido estricto, sino a aquello a lo cual no encuentro límites en ningún respecto, y en este sentido sólo Dios es infinito; pero a las cosas a las que sólo en algún sentido no veo fin, como la extensión de los espacios imaginarios, la serie de los números, la divisibilidad de las partes de la cantidad y otras cosas parecidas, las llamo *indefinidas* y no *infinitas* porque sólo en cierto sentido no tienen fin ni límite". Cf. también *Princ.*, I, 27.

⁴ "Yo no creo que sea afectada modestia, sino prudente precaución, el que yo diga que hay ciertas cosas más bien indefini-

natural que afirme que Dios es más grande que el mundo por su perfección, e infinito por la misma razón¹. Descartes no estaría muy lejos de decir, como Leibniz, que el verdadero infinito es lo absoluto anterior a toda composición. Pero a diferencia de Leibniz, se ha preocupado, evidentemente, por mantener en la idea de infinito la idea de potencia. Y hay algo que responde a esas dos tendencias, y ese algo es la libertad; y no creemos que sea difícil que para Descartes ése haya sido, en última instancia, el verdadero infinito, el infinito que pertenece a Dios². Comprendida así, la infinitud de Dios nos

das que no infinitas; porque solamente a Dios lo concibo como positivamente infinito. En cuanto a todo lo demás, ya se trate de la extensión del mundo, del número de partes en que se divide la materia, y otras cosas parecidas, confieso ingenuamente que ignoro si son absolutamente infinitas o no; lo único que sé es que no les conozco ningún límite, y, en ese sentido, las llamo indefinidas" (*A Morus*, 5 de febrero de 1649, V, 274⁵). (C. T. X., p. 209).

¹ "Pero repugna a mis ideas asignarle límites al mundo, y mi percepción es el único criterio de lo que debo afirmar o negar. Por eso digo que el mundo es indefinido o indeterminado, precisamente porque no le conozco límites; pero no me atrevería a decir que es infinito, pues concibo que Dios es más grande que el mundo, no a causa de su extensión, cosa que, como he repetido ya varias veces, yo no concibo en Dios, sino a causa de su perfección" (*A Morus*, 15 de abril de 1649, V, 344⁰). (C. T. X., p. 270).

² *4^a Méditation* (C. 299 s. [5620 s.]): "Tampoco puedo quejarme de que Dios no me haya dado un libre arbitrio o una voluntad lo suficientemente amplia y perfecta, porque a decir verdad la siento en mí tan amplia y extensa que no reconozco límites. Y lo que aquí me parece notable es que por grande y perfecta que sea cualquiera de las demás cosas que están en mí, yo sé muy bien que podría ser aún mucho más grande y perfecta. Porque si considero, por ej., la facultad de concebir que yo poseo, encuentro que es de una extensión reducidísima y limitada, y al mismo tiempo me represento la idea de otra facultad mucho más amplia y aun infinita; y por el solo hecho de poder representarse su idea, veo sin dificultad que pertenece a la naturaleza de Dios. Y de la misma manera, si examino la memoria, la imaginación, o cualquier otra facultad que resida en mí, no encuentro ninguna que no sea muy pequeña y limitada, y en Dios, inmensa e infinita. Únicamente la voluntad o libertad del libre arbitrio es la que siento en mí tan grande como no concibo la idea de ninguna otra más amplia y

hace ver, en la medida de lo posible, y mejor que cuando sólo se habla de plenitud de esencia, la relación que ella sostiene con la perfección. Por otra parte, Descartes desarrolló su doctrina de la infinitud divina desde el punto de vista de la libertad, sin aludir en realidad a ningún otro.

Este desarrollo constituye la célebre doctrina cartesiana de las verdades eternas. Este terreno se imponía como el dominio de la más sólida y estricta necesidad. Allí era donde había que tratar de alcanzar la perfección entendida como sinónimo de determinación acabada, y, como la concebían los griegos, de completa limitación. "Cuando se considera atentamente la inmensidad [*la infinitud*] de Dios, dice Descartes, se ve claramente que no sólo es imposible que haya algo independiente de El en todo lo que existe, sino que no hay orden, ni ley, ni razón de bondad o de verdad que de El no dependa. Si así no fuera, como decíamos antes, no le hubiera sido completamente indiferente crear las cosas que ha creado" (*Rép. aux 6^{as} Obj.*, C. II, 353 [435²²]). Puesto que nada puede ser independiente de Dios, es decir, como nada puede sustraerse a su voluntad, tampoco las verdades eternas pueden ser anteriores a su querer¹. Por consiguiente, es necesario que Dios sea

extensa; de manera que es principalmente ella la que me hace saber que llevo en mí la imagen y semejanza de Dios. Porque aunque sea incomparablemente más grande en Dios que en mí, ya sea por razón del conocimiento y del poder que la acompañan —haciéndola más firme y eficaz—, ya sea por razón de su objeto —puesto que se extiende y abarca infinitud de cosas más—, no me parece sin embargo que sea más grande, si la considero formal y estrictamente en sí misma".

¹ Véase a Mersenne, 6 de mayo de 1630, I, 149²¹ s.: "En cuanto a las verdades eternas vuelvo a repetir que: sólo son verdaderas o posibles porque Dios las conoce como verdaderas o posibles; y no que Dios las conoce como verdaderas, como si fuesen verdaderas independientemente de El (N. G.). Y si los hombres entendieran bien el sentido de sus palabras, jamás podrían decir sin blasfemar que la verdad de algo precede el conocimiento que de ello tiene Dios... Por eso no hay que decir que aunque Dios no existiera,

su causa, así como es causa de todo el resto¹. En una palabra, Dios ha creado las verdades por un poder discrecional comparable al de un monarca absoluto. Eso es lo que dice el más célebre de todos estos textos: "... en mi Física, no dejaré de hablar de varios problemas metafísicos, y especialmente de éste: las verdades matemáticas que llamáis eternas han sido creadas por Dios y dependen enteramente de Él, así como todas las demás criaturas. Decir que esas verdades son independientes de Él es, en efecto, hablar de Dios como si fuera un Júpiter o un Saturno sometido al Averno y al destino. No temáis, os ruego, asegurar y proclamar en todas partes que fué Dios quien implantó esas leyes en la naturaleza, así como un monarca implanta leyes en su reino" (*A Mersenne*, 15 de abril de 1630, I, 145^v). Si es así, hasta el mismo principio de contradicción resulta destruido: "Yo creo que jamás debe decirse de cosa alguna que es imposible para Dios; porque como todo lo verdadero y bueno depende de su omnímodo poder, ni aun me atrevo a decir que Dios no puede hacer una montaña sin valle, o que uno más dos no sumen tres; solamente digo que me ha dotado de un espíritu tal, que no podría concebir una montaña sin valle, o que la suma de uno más dos no

... *verdades existirían*; porque la existencia de Dios es la primera y la más eterna de todas las verdades posibles y la única fuente de todas las demás. Pero lo que hace que aquí sea fácil equivocarse es que la mayoría de los hombres no consideran a Dios como ser infinito, incomprendible y único autor de quien todo depende; sino que se detienen en las sílabas de su nombre y creen conocerlo de sobra, cuando saben que Dios quiere decir lo mismo que lo que en latín se llama *Deus*, y es adorado por los hombres".

¹ "Me preguntáis como qué género de causa ha establecido Dios las verdades eternas (N. G.). Yo os respondo que como la misma causa que creó todo, es decir como causa eficiente y total. Porque es verdad que es autor tanto de la esencia como de la existencia de las criaturas. Ahora bien; esta esencia no es otra cosa más que esas verdades eternas, que no concibo que emanen de Dios como los rayos emanan del sol; pero sé que Dios es autor de todo, y que esas verdades son algo y, por consiguiente, que Él es su autor" ([*A Mersenne?*] [27 de mayo de 1630?] I, 151 s.).

sean tres, etc., y que tales cosas implican contradicción en mi pensamiento" (*Rép. pour Arnauld*, 29 de julio de 1648, V, 223ⁱⁱ s.) (C. T., X, p. 163). Esto nos llevaría a plantear el problema de si no sería posible que Dios quisiera algo contrario a su propia esencia. Claro que a Descartes le parece bien el que se tenga por verdadero que Dios no puede privarse de la existencia porque eso sería contradictorio¹. Pero la contradicción sólo parece ser un límite impuesto a la inteligencia humana; aparte de que el principio de absoluta indiferencia parece exigir que no haya ningún límite para Dios². Sin embargo, Descartes agrega a su teoría dos tesis que atemperan su rigor. La primera dice que las verdades eternas, una vez creadas, se mantienen inmutables, de manera que con justo título merecen el nombres de eternas³. Por ahí, el conocimiento humano no se hace posible. Es cierto que es un conocimiento singularmente dependiente, y, como diríamos más bien hoy, relativo. Como nuestras ideas innatas proceden de Dios, sin duda alguna ellas representan las verdades que

¹ Aconseja al autor (?) de un resumen de las *Méditations* algunas correcciones; una de las cuales se refiere a esta proposición: *ni tiene Dios la facultad de anular su propia existencia*: "En efecto, bajo el nombre de facultad solemos designar comúnmente una perfección en cierto sentido. Por tanto, de poder Dios anular su propia existencia, estaría afectado por una imperfección. Por eso: a fin de evitar argumentaciones sofisticas, preferiría yo que el texto susomentado se redactase así: *y repugna a Dios anular su propia existencia, ni puede perderla de otro modo*" (V, 545²⁰ s.) (N. G.).

² "Confieso que hay contradicciones tan evidentes, que nuestro espíritu no puede representárselas sin juzgarlas enteramente imposibles, como la que vos proponéis: *que Dios hubiera podido hacer que las criaturas no dependiesen de Él*. Pero no tenemos necesidad de representárnoslas para conocer la inmensidad de su poder" (*Al R. P. Mesland*, 2 de mayo de 1644, IV, 119¹).

³ Véase, por ej., el pasaje de la carta a *Mersenne* del 15 de abril de 1630, que está a continuación del que citamos antes: "Se os dirá que si Dios hubiera implantado esas verdades, las podría cambiar, como cambia el rey sus leyes; a lo cual hay que responder que si su voluntad puede cambiar, sí. Pero yo las comprendo como eternas e inmutables. Y lo mismo juzgo de Dios..." (I, 145²⁸ s.).

Dios estableció. Pero como por otra parte, Dios es incomprendible, es inútil que espéremos alcanzar el fondo de su esencia; jamás veremos sino aquello que nos permita ver. El conocimiento humano nunca aprehende auténticas necesidades, sino necesidades relativas, necesidades que se definen como tales sólo en función del sujeto; para decirlo con una sola palabra, lo que el conocimiento humano aprehende son hechos. Y por natural que este conocimiento sea, con toda razón se ha dicho (Bordas-Demoulin) que, desde ese punto de vista, no es sino una revelación. La otra tesis que atenúa el rigor de la doctrina cartesiana es la simultaneidad del entendimiento y la voluntad de Dios¹. Pero esta tesis se reduce, en suma, a afirmar un hecho misterioso, de modo que en el preciso momento en que podíamos esperar ver con alguna claridad cómo se concilian la realidad actual y la potencia infinita e indeterminada de Dios, nos vemos burlados.

No por eso deja de ser cierto que Descartes supo descubrir en qué consiste la insuficiencia de las doctrinas deterministas del ser. Vió con toda claridad que frente a estas doctrinas, cabe siempre preguntarse si el ser, tal como ellas lo comprenden, es realmente un ser acabado y completo. Como antecesores, no tuvo más que a Plotino y Duns Scoto, y quizá los ignorara.

¹ "No... debemos... concebir ninguna preferencia o prioridad entre su entendimiento y su voluntad; porque la idea que de Dios tenemos nos muestra que en El no hay sino una acción única, enteramente simple y pura; es lo que expresan muy bien estas palabras de San Agustín: *por el simple hecho de que tú las ves, ellas son*, etc. (N. G.), porque en Dios, *ver y querer* son una y la misma cosa." (Al. R. P. Mesland, a continuación del texto citado en la penúltima nota, IV, 1198). Del mismo modo: "Me preguntáis qué hizo Dios para crearlas [las verdades eternas]. Yo os digo que *por lo mismo que las quiso y comprendió desde la eternidad, las ha creado* (N. G.), o bien (si no atribuíis la palabra *crear* más que a la existencia de las cosas), *las ha establecido y hecho* (N. G.). Pues en Dios, *querer, comprender y crear* es la misma cosa, sin que la una preceda a la otra *ni siquiera en el pensamiento*" (N. G.). (I, 152²⁰ s.; de la carta ya citada p. 242, n. 1.)

XVI

LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES

Una vez demostrada o establecida la existencia del yo pensante y la de Dios, Descartes pasa a considerar el problema de la existencia de las cosas materiales. Pero antes de examinar su demostración, debemos preguntarnos qué entiende por existencia de las cosas materiales, o, en otros términos, cuál es el sentido de lo que ha dado en llamarse idealismo cartesiano.

Como es sabido, Kant definió este idealismo, por una parte, como idealismo escéptico o problemático, y por otra, como idealismo empírico (*Crit. de la Raison pure*, Barni, I, 285; II, 449 y 450; *Proleg.*, § 13, III, hacia el final; § 49; *Rép. à Garve*, hacia el final). Comenzaremos nuestro estudio por el examen de esta definición, pues nos parece el medio más indicado para poner de manifiesto el pensamiento de Descartes.

Que el idealismo cartesiano sea escéptico o problemático es un hecho indudable. Efectivamente, en Descartes el idealismo no ha sido más que una postura teórica. Sea cual fuere la conclusión a que en rigor lógico debiera haber llegado, lo cierto es que, de hecho, admitió la existencia de realidades ajenas al espíritu; siempre encaró el idealismo como una mera posibilidad, jamás como una verdad. Todo lo que hizo fué comprender, profundamente por otra parte, que esa posibilidad se ofrecía inevitablemente al examen del filósofo.

Gassendi, en su calidad de sensualista acabado y filósofo del sentido común —porque eso era—, no dejó de señalarle que la existencia de las cosas materiales es evidente por sí misma (5^{ta} Obj., C. II, 107 s. [268⁹⁻¹³], 132 s. [282¹⁰⁻²⁹], 147 [291⁸⁻¹⁰]). Y lo único que hace Descartes en su respuesta es deplorar el que Gassendi no pueda demostrar la existencia de los cuerpos (*Rép. aux 5^{ta} Obj.*, C. II, 268 [366¹⁰⁻¹⁷]). Cuando Descartes considera las cosas desde el punto de vista teórico, no admite sin más la existencia de los cuerpos, sino que exige "algún argumento cierto", una prueba "absolutamente concluyente" (6^{ta} Méd., C. 325 [74]). Pero no tratándose ya de teoría ni de demostración, sino de su convencimiento, es justo decir que el idealismo siguió siendo para él una hipótesis meramente teórica, cuya realidad práctica ni por un momento se le ocurre encarar. Quizá pueda parecer que Berkeley, salvo el aspecto paradójal de la doctrina, no ha agregado gran cosa a Leibniz; pero precisamente por habernos familiarizado con esas paradojas, y por haber acostumbrado a ellas el espíritu de los filósofos ha sido el primero en manifestar el sentimiento idealista y en hacerlo casi popular. Descartes no sentía así. Con justicia entonces, Kant calificó su idealismo de escéptico o problemático ¹.

En cuanto al otro epíteto con que Kant caracteriza el idealismo cartesiano, nuestra respuesta no será la misma. Ya sabemos cómo comprendió Kant el problema a que responden realismo e idealismo. Kant da por sentada la existencia de las cosas en sentido pleno, vale decir, la existencia del nùmeno, descontando también, como cosa establecida, la idealidad trascendental de todos

¹ El *Abrégé des Médit.* nos da la prueba de ello: "... y por fin, allí deduzco [en la 6^{ta} Méd.] todas las razones necesarias para demostrar la existencia de las cosas materiales; no porque las crea muy útiles para probar lo que prueban, a saber, que hay un mundo, que los hombres tienen cuerpo y otras cosas parecidas, cosas que jamás fueron puestas en duda [seriamente] por ningún hombre de buen sentido" (C. 233 [15²⁰]).

los fenómenos. Ya ha demostrado —afirma— que el espacio y el tiempo son formas de la sensibilidad, y, por consiguiente, puesto que la primera condición de los fenómenos es algo que radica en el espíritu, ya no se puede atribuir a los fenómenos como tales y abstracción hecha de su fuente suprasensible, una realidad ajena al pensamiento. Lo que hay que establecer es la realidad empírica de los fenómenos externos, vale decir, extensos. Es preciso mostrar que también ellos, como los otros, pertenecen a la experiencia. Es sabido cómo Kant, apoyándose en el hecho de que sólo en el espacio se da la permanencia, muestra la imposibilidad de que se constituya una experiencia puramente temporal, afirmando, por consiguiente, que los fenómenos extensos se apprehenden en forma tan inmediata como los fenómenos inextensos. En consecuencia, el idealismo que hay que combatir es el que pretende que, dentro de la experiencia, los únicos fenómenos verdaderamente reales, los únicos que se perciben directamente, son los fenómenos inextensos, ya que los fenómenos extensos tienen una realidad empírica dudosa porque sólo se infieren, no se perciben. Este sería el idealismo empírico que habría profesado Descartes. Nosotros no creemos que sea así. Sin embargo, antes de intentar demostrarlo, hemos de reconocer que es preciso hacer a la aserción de Kant una concesión que en nada desvirtúa nuestra tesis.

Es verdad que Descartes no se planteó como problema único y principal el de saber si los fenómenos extensos poseen una realidad empírica y fenoménica. Sin embargo, es muy cierto que en la lógica de su sistema, el problema de saber si tienen, o no, tal realidad es una cuestión previa. Antes de plantearse, si es que hay lugar para ello, el problema más profundo de la realidad de las cosas materiales, es preciso saber si esas cosas difieren de las apariencias que nos ofrecen la alucinación y el sueño. Lógicamente entonces, Descartes hubiera debido preguntarse si las percepciones se distinguen de los hechos imaginativos y si tenemos algún medio de dis-

tinguir unos de otros. Ahora bien; si no se planteó el problema con plena conciencia de sus límites ni de su ubicación, por lo menos es cierto que lo vislumbró y más cierto todavía, si es posible, que lo resolvió. En efecto, el final de la 6ª *Méditation* no tiene, en el fondo, otro objeto. La prueba de ello es, primero, que ese pasaje, tomado en sí mismo, responde a la cuestión de manera excelente y en forma muy clara y, segundo, que dicho pasaje tiene escasa relación con lo anterior, es decir, con la discusión del problema principal que Descartes se ha propuesto. Insistamos sobre esa falta de relación. No queremos decir que la veracidad divina no tenga nada que ver con las ideas que Descartes expone al final de la 6ª *Méditation*. Al contrario, reconocemos sin dificultad que las operaciones esencialmente discursivas que Descartes recomienda allí emplear, para poner a prueba nuestras representaciones sensibles, suponen, según los principios de la doctrina, la veracidad divina. Pero allí no se trata de eso. En lo que precede, Descartes acaba de establecer que la veracidad divina garantiza generalmente, o en la mayoría de los casos, la verdad de las creencias a que da lugar el testimonio de los sentidos, y, basándose en ello, afirma: "Y por cierto que esta consideración me sirve de mucho, pues no sólo me permite reconocer los errores a que está sujeta mi naturaleza, sino que también me capacita para evitarlos o corregirlos con más facilidad; pues sabiendo que todos mis sentidos me dan a conocer con más frecuencia lo verdadero que lo falso en lo relativo a las comodidades e incomodidades del cuerpo..." (C. 348 s. [89ª]). Pero pretendiendo apoyarse en las ideas que acaba de establecer, pasa a afirmar otras que, no obstante lo que de ellas pueda pensar Descartes, tienen poca relación con las primeras; porque es muy distinto afirmar que generalmente podemos apoyarnos en el testimonio de los sentidos y decir que el testimonio de los sentidos debe someterse a la crítica, confrontando las sensaciones entre sí y comparándolas con los hechos consignados en la memoria.

Y sin embargo, Descartes pasa sin transición de unas a otras. A continuación inmediata del pasaje antes citado leemos: "y pudiendo servirme casi siempre de varios de ellos para examinar una misma cosa, y, pudiendo además, usar de mi memoria para relacionar y unir los conocimientos presentes a los pasados, y de mi entendimiento, que ya ha descubierto todas las causas de mis errores, no debo temer en adelante que las cosas que generalmente me representan los sentidos sean falsas" (C. 349 [89ª]). Es que en realidad, el final de la 6ª *Méditation* trata una cuestión completamente diferente de la que se ha hablado antes. Este problema ya no es el de la existencia de las cosas materiales, sino el de la realidad empírica de los fenómenos sensibles. Descartes muestra que algunos de ellos son, como dirá Leibniz, fenómenos bien fundados (a Des Bosses II, Erdm. 436 b,²⁰), o como también dirá Leibniz, que hay un modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios (Erdm. LXIII, 442 ss.). Y el final de la 6ª *Méditation*, bien pensada en sí misma, contiene en suma todos los argumentos de Leibniz¹. No hay pues que des-

¹ "Y debo rechazar todas las dudas de estos días pasados como exageradas y ridículas, especialmente esa incertidumbre tan general respecto del sueño, que yo no podía distinguir de la vigilia; porque ahora encuentro entre ambos, sueño y vigilia, una diferencia notable: nuestra memoria nunca puede relacionar y unir nuestros sueños, unos con otros, y, además con los hechos de la vigilia subsiguiente, como acostumbra a hacerlo con las cosas que nos suceden estando despiertos. Y en efecto, si estando despierto alguien se me apareciera de repente y desapareciera de la misma manera, como las imágenes que me represento cuando duermo, de modo que no pudiera ver ni cómo había surgido, ni hacia dónde iba, no sin razón lo creería más bien un espectro o un fantasma formado en mi cerebro y parecido a los que en él se forman cuando duermo que un verdadero hombre. Pero cuando percibo cosas reales y conozco distintamente el lugar de donde vienen, donde están, el momento en que me aparecen, y puedo unir ininterrumpidamente el sentimiento que de ellas tengo, con la continuación del resto de mi vida, estoy completamente seguro de que las percibo estando despierto y no en sueños. Y de ninguna manera debo dudar de la verdad de esas cosas, si después de haberlas exami-

conocer que, aunque en forma muy somera, Descartes se preocupó de establecer la realidad empírica de los fenómenos sensibles. Es verdad que debemos reconocer que el punto de vista en que se sitúa para su demostración es más general que el de Kant, porque Descartes se ocupa de todos los fenómenos sensibles, mientras Kant se ocupa solamente de los fenómenos extensos en cuanto tales, cuya realidad prueba, además, por un argumento que no tiene análogo en Descartes. Pero si Descartes no estableció la realidad de los fenómenos extensos fué porque para él estaba a cubierto de cualquier duda. Y efectivamente, si, dicho en forma general, los fenómenos reales son los fenómenos inteligibles y sobre todo aquellos que están inteligiblemente enlazados entre sí, está claro que para Descartes, cuya física toda no es sino geometría, no hay nada más inteligible que la extensión, ni nada tan inteligiblemente relacionado como los fenómenos de figura y movimiento¹. De modo que sin lugar

nado con la ayuda de los sentidos, de la memoria y el entendimiento. nada de lo que uno me enseña está en contradicción con lo que me enseña el otro", etc. (C. 349 s. [89¹⁰]).

¹ En un pasaje de la *Réponse aux instances* de Gassendi, definiendo la realidad de la extensión y la realidad de su física, precisamente porque la extensión es inteligible y porque su física se parece a las matemáticas: "... Varios espíritus excelentes —dice— creen haber notado que la extensión matemática, que yo establezco como principio de mi física no es sino un producto de mi pensamiento, y que no subsiste ni puede subsistir fuera de mi espíritu porque no es más que una abstracción del cuerpo físico operada por mí, y que por lo tanto, mi física no puede ser sino imaginaria y ficticia como lo son las matemáticas puras... —He aquí la objeción de las objeciones... Todas las cosas que podemos entender y concebir no son, según ellos [los excelentes espíritus que aquí rebatimos] sino imaginaciones y ficciones de nuestro espíritu, que no pueden sostenerse por sí mismas; de donde se deduce que no debe admitirse como verdadero más que lo que no se puede entender, concebir ni imaginar, es decir, que para merecer ser colocado en el rango de espíritu excelente hay que cerrar herméticamente la puerta a la razón, renunciar a ser hombre y contentarse con ser mono o loro. Porque si las cosas que se pueden concebir deben estimarse falsas por el solo hecho de que pueda concebirse, ¿qué quiere esto decir, sino que sólo debe aceptarse como verdadero lo que es inconcebible y componer con ello una

a dudas, Descartes se planteó, implícitamente al menos, un problema próximo o idéntico al de Kant. Y este problema, que se nos aparece ahora como accesorio en Descartes, fué resuelto, según acabamos de ver, en el mismo sentido en que más tarde había de resolverlo Kant: porque si Descartes se planteó el problema de la realidad empírica de los fenómenos extensos fué para responder por el realismo, no por el idealismo empírico. Al parecer pues, Kant incurrió en un doble error al definir la doctrina de Descartes como idealismo empírico. Pero no nos apresuremos demasiado y pensemos en la razón invocada por Kant. Según él, Descartes acordaría a los fenómenos internos o psíquicos el privilegio de ser más reales. ¿Y no es esto lo que resulta de su famosa tesis, según la cual el alma es más fácil de conocer que el cuerpo? Remítase el lector al comienzo de la 4^a *Méditation*¹ y al pasaje de la 2^a *Méditation* que el principio de la cuarta no hace sino resumir². Creemos, sin embargo, que esos pasajes no tienen el sentido que Kant les presta y que no significan que los fenómenos psíquicos, como fenómenos, sean más reales, o lo que prejuzgaría acerca de su mayor realidad, que sean más

doctrina, imitando a los demás sin saber por qué, como hacen los monos, y no profiriendo sino palabras cuyo sentido se ignora, como los loros? Pero hay algo aquí que me consuela mucho, porque veo que se compara mi física con las matemáticas puras a las que siempre quise que se parecieran" (C. II, 312 ss. [IX, 212² s.]).

¹ "Me he acostumbrado tanto estos días pasados a apartar mi espíritu de los sentidos, y con tanta exactitud he visto que es muy poco lo que se conoce con certeza respecto de las cosas corporales, que conocemos muchas más acerca del espíritu humano y muchas más todavía de Dios mismo..." etc.

² C. 260 ss. (331-39): "¿Pero qué diré por fin de este espíritu, es decir, de mí mismo? Porque hasta aquí no admito en mí más que el espíritu. ¿Cómo, pues? Yo, que al parecer conocía con tanta claridad y distinción este trozo de cera, ¿no me conozco a mí mismo, no sólo con más verdad y certidumbre, sino también con mayor distinción y claridad? Porque si juzgo que la cera es o existe porque la veo, con tanta o mayor evidencia todavía se deduce del hecho de verla, que yo mismo soy o existo, porque podría suceder..." etc., hasta el final del párrafo.

cognoscibles que los fenómenos externos. Y aun menos podríamos atribuir un sentido fenomenista a la proposición, expresa o tácita en todo Descartes, según la cual, el yo se percibe por intuición, mientras que la realidad de las cosas materiales sólo se infiere gracias a la idea de causa. Si, en realidad, Descartes hubiera querido conferir a los fenómenos psíquicos el privilegio de ser más reales, encontraríamos en él una crítica de la noción de extensión, cosa que falta en absoluto, y constituye una de sus fallas más graves. En Berkeley y Leibniz está esa crítica, empírica en el primero, racional en el segundo. Ambos están de acuerdo en señalar el carácter en parte ilusorio del mecanicismo. Es demasiado evidente que en Descartes no hay, ni puede haber tal cosa. Los fenómenos extensos son, para él, tan inteligibles y, por lo tanto, tan reales, como los fenómenos anímicos. Y todavía es poco decir. Hay en el cartesianismo una tendencia a considerar la idea de extensión como la idea clara y distinta por excelencia, probablemente porque, según Descartes, tiene una claridad imaginativa, al mismo tiempo que intelectual; pero sin lugar a dudas, porque es el objeto de la ciencia más inatacable, y, para Descartes, la más innegablemente positiva, es decir, es el objeto de las matemáticas. Esta tendencia se afirma en Malebranche, quien declara que no conocemos el alma más que por el sentimiento, siendo la extensión la única susceptible de un conocimiento conceptual. En definitiva, Kant incurrió en un gravísimo error. El idealismo de Descartes no es un idealismo empírico: Descartes jamás pensó que los fenómenos psíquicos fueran más reales que los otros, y, cuando consideró la posibilidad del idealismo, no pensó precisamente en la idealidad de los fenómenos externos en cuanto fenómenos. /

¿Cuál es, pues, el problema que Descartes se plantea al encarar la hipótesis idealista? Es un problema enteramente diferente del de Kant. Kant no se pregunta si detrás de las apariencias hay cosas en sí, sino que lo da por sentado, considerando la hipótesis opuesta como

absurda. Pero como el espacio, según él, pertenece al dominio del pensamiento, la afirmación relativa a la naturaleza de lo en sí ya no puede recaer sobre las cosas extensas y, por lo tanto, éstas no pueden existir sino en el pensamiento, teniendo dentro de él y en el apartado más restringido del pensamiento sensible, una realidad meramente fenoménica. Descartes no admite como cosa de suyo comprensible la existencia de las cosas en sí, sino que hace de ello un problema, y como no ha hecho entrar el espacio en el pensamiento, se pregunta si precisamente las cosas extensas no serán cosas en sí. En un sentido queda pues rezagado con respecto a Kant, porque piensa si no podría atribuirse una realidad que estaría lejos de ser empírica a los objetos que Kant considera con razón como fenómenos. Sin embargo, en otro sentido, va más lejos que él, dado que problematiza la existencia de las cosas en sí. Su solución, claro está, es afirmativa; pero si hubiera sido negativa, su idealismo hubiera resultado más radical que el de Kant, puesto que, en primer lugar, hubiera admitido, con él, que los objetos extensos sólo tienen una realidad fenoménica, y, en segundo lugar, que ésta es la única realidad posible, o si se prefiere, que todo lo que existe, existe en y para el pensamiento. Esta manera absolutamente general de plantear el problema del idealismo hace de Descartes la fuente de toda la corriente idealista moderna, incluso de Kant, quien no hace sino ahondar una sección limitada del pensamiento cartesiano.

- Ese es, en sus grandes líneas, el problema que Descartes se plantea. Veámoslo ahora en forma más precisa. Yo pienso (en otros términos, para mí hay ideas) y yo soy. Soy, no precisamente como alma, porque mi existencia en cuanto tal, sólo quedará establecida paralelamente con la existencia de los cuerpos; existo como sujeto del pensamiento, poco más o menos como el yo puro de la apercepción kantiana, con la sola diferencia de que el yo de Descartes es individual. Mi existencia se percibe por intuición. ¿Habrá que admitir, por vía de

inferencia, y apoyándose en la idea de causa, otras realidades correspondientes a las ideas que de ellas tengo? Una primera realidad exterior a mí es la de Dios, de la que ya nos hemos ocupado en capítulos anteriores. La cuestión actual es, por consiguiente, ésta: ¿Existe algo más, aparte de Dios y de mí? Planteado así el problema, Descartes hubiera podido preguntarse: ¿Hay otros seres pensantes, además del mío?, pero sólo se pregunta: ¿Hay cosas materiales, fuera de Dios y de mí?

Debemos esforzarnos por comprender bien en qué forma aborda y resuelve Descartes el problema así delimitado, porque no es tan fácil como parece exponer su respuesta en dos palabras.

↓ Tratemos de seguir, paso a paso, la 6^a Méditation. Las cosas materiales podrían existir en cuanto extensas, es decir, consideradas en cuanto constituyen el objeto de la geometría, porque vistas así, las concibo clara y distintamente mediante ideas exentas de toda contradicción o imposibilidad (C. 322 [71¹⁴⁻²⁰]). Una primera razón para creer que efectivamente hay cosas es la existencia en mí de una facultad de imaginar figuras geométricas; porque, en primer lugar, no puedo imaginar sin cierta contención y fatiga, estados éstos que parecen ajenos al pensamiento puro; en segundo lugar, imaginar también es tener conciencia, y, en ese sentido, pensar; sin embargo, aunque no imaginara seguiría siendo un ser pensante, de manera que la imaginación es algo que se agrega a mi esencia de modo accesorio, no teniendo por lo tanto su razón en ella. Y esta razón muy bien podría estar dada por la existencia de un cuerpo que colaborara con el pensamiento. Pero con eso no se ha dicho que ésa sea la única explicación posible, y, por consiguiente, el hecho de que imaginemos figuras geométricas sólo hace probable, pero no segura, la existencia de los cuerpos (C. 322-325 [71²⁰-73²⁸]). — Pero yo imagino y siento además muchas otras cosas que no son figuras geométricas. ¿El hecho de sentir todos esos objetos, prueba su existencia? (C. 325 s. [74¹⁻¹⁰]). — Por

mucho tiempo así lo creí. Sentía que mi cuerpo estaba rodeado de otros cuerpos de los cuales recibía comodidades e incomodidades, y además experimentaba en él sensaciones como el hambre. Fuera de mí, sentía cosas extensas y provistas de otras cualidades diferentes. Creía sentir mediatamente a través de mis ideas y a modo de causas suyas, cosas distintas de mi pensamiento. Las razones que me inducían a aceptar esta creencia pueden resumirse así: mis sensaciones eran involuntarias; las ideas que me procuraban tenían una vivacidad particular, siendo anteriores, en mí, a las que extraía de mi pensamiento mismo, y, por fin, yo me sentía íntima y estrechamente ligado a mi cuerpo. Como además no veía relación racional y explicable alguna entre un sentimiento como el hambre y el estado del estómago que lo causa, y como casi todos mis juicios relativos a los objetos sensibles se habían formado en mí antes que la reflexión, deducía que era la naturaleza quien me dictaba todo lo que los sentidos me enseñaban (C. 326-329 [74¹¹-76²⁰]). — Pero diversas experiencias y reflexiones vinieron luego a quebrantar mi fe en el testimonio de los sentidos: la torre cuadrada que de lejos parece redonda, la ilusión de los amputados, el sueño, la comprobación de que la evidencia de los sentidos puede ser engañosa, pues no sabía quién era el autor de mi ser. En cuanto a las dos razones principales que yo me había procurado para fortificar mi fe instintiva en el testimonio de los sentidos, el hecho de que era la naturaleza quien me hablaba por ese testimonio no probaba nada, pues la naturaleza a veces me engaña en el bien y en el mal, y, en cuanto al carácter involuntario de las sensaciones, eso también podría explicarse, me decía yo, suponiendo que mis sensaciones fueran el producto de una facultad residente en mí, y que, no obstante eso, todavía me fuera desconocida (C. 329-331 [76²¹-77²¹]). En eso estaba antes de conocerme y de conocer al autor de mi ser. Pero ahora que me conozco y que conozco a Dios, la cuestión cambia

de aspecto, y ya puedo confiar en que he de resolver mis dudas respecto de si existen, o no, las cosas materiales.

¡ Tales son los preliminares de la demostración de la existencia de las cosas materiales.

Al exponerla, nosotros procederemos así: primero resumiremos la parte esencial en forma un poco vaga, conforme a la manera tradicional, y después expondremos los puntos secundarios y accesorios, para volver, por último, a considerar, pero esta vez en forma muy precisa, su parte esencial.

Los momentos fundamentales de la argumentación de Descartes son *grosso modo* los siguientes: Yo no encuentro en mí el medio de explicar las ideas de las cosas materiales, sin suponer la existencia de esas mismas cosas y, al contrario, siento una gran inclinación a creer que esas ideas me son enviadas por cosas parecidas a ellas. Dios me ha dejado, pues, frente a esta inclinación, sin ponerme en condiciones de combatirla, ni de reemplazar la explicación a que ella me conduce por otra mejor. Por consiguiente, es inevitable que yo crea en la existencia de las cosas materiales; no depende de mí no admitirla y si admitirla es un error, el error no proviene de mí sino de Dios, o en otros términos, Dios me engaña. Pero ahora que conozco a Dios, sé muy bien que ello es imposible, y, por consiguiente, la existencia de las cosas materiales es una verdad necesaria; no una mera probabilidad, sino una tesis demostrada.

Sólo nos faltaría ahora precisar su alcance para prevenir ciertas críticas y refutar las objeciones aparentemente sólidas, pero en verdad faltas de todo fundamento, que pudieran suscitarse contra ella.

Las cosas materiales no son enteramente tales como me las representan los sentidos, pero tampoco es necesario que así sea. Veamos cuál es el máximo de determinaciones que puedo considerar como realmente existente en ellas. Primero, todo lo que concibo en la idea general del objeto matemático, que es al mismo tiempo clara y distinta. Pero puedo afirmar algo más. Confío

en que he de llegar a conocer como realmente existentes las cosas particulares, como el tamaño y la forma del sol, y aun las cosas oscuras y confusas, como la luz y los sonidos, o, por lo menos, espero que he de poder percibir en ellas algo realmente existente. En efecto, puesto que Dios no me engaña, debe haberme dado algún medio para corregir los errores en que podría incurrir, si siguiera ciegamente el testimonio de mis sentidos. Y puedo decir, por consiguiente, que todo lo que la naturaleza me enseña encierra alguna verdad, porque ahora ya sabemos que la naturaleza es, en el fondo, Dios mismo, o por lo menos, la obra de Dios, y mi naturaleza, el conjunto de los atributos que Dios me ha dado. Ahora bien; la naturaleza me enseña que tengo un cuerpo cuyos estados se traducen, en mí, por sentimientos tales como el hambre, la sed o el dolor. También me enseña, por el solo hecho de que estos sentimientos existen, que entre mi cuerpo y yo existe una estrecha intimidad; pues si yo sólo estuviera en él como un piloto en su navío, vería, percibiría los estados de mi cuerpo, sin sentirlos, ni ser afectado por ellos. La naturaleza me enseña, además, que mi cuerpo está situado entre otros cuerpos, que engendran en él mio o en mí, como compuesto de alma y cuerpo, esos sentimientos puramente representativos tales como la luz y el calor, o afectivos, como el placer y el dolor, y, por lo tanto, es un hecho cierto que debe existir, en los cuerpos de donde ellos proceden, algo real que les corresponda. Todo eso me enseña la naturaleza, y todo eso es tal cual ella me lo enseña.

Pero la naturaleza parece haberme enseñado varias cosas más, que evidentemente no son verdaderas, como por ejemplo, que un espacio que no contiene nada sensible está vacío, que en el fuego hay algo parecido al sentimiento que yo tengo del calor. Estaría, pues por creer que la naturaleza me induce a error, o en otras palabras, que Dios me engaña, y, con ello, el principio de la demostración de las cosas materiales ya no tendría validez. Pero es que al incurrir en los errores que acabamos de

citar como ejemplos, yo no obedezco a la naturaleza sino a la costumbre, pues si hubiera recurrido a ella en demanda de aquellas enseñanzas que ella puede darme, no me hubiera equivocado. Efectivamente, ¿qué es en rigor la naturaleza de que ahora hablamos? No es la naturaleza del hombre en sentido amplio, es decir la naturaleza del hombre en cuanto ser puramente pensante y, además, en cuanto ser compuesto, sino exclusivamente, la naturaleza del hombre como ser compuesto de alma y cuerpo. Pero a la naturaleza tomada en este sentido restringido, no puedo pedirle sino una clase determinada de conocimientos. Su función es instruirme sobre lo que es útil o nocivo al compuesto que constituye su ser. Cuando me dirijo a ella en demanda de conocimientos teóricos, cuando, en otros términos, quiero que el sentir me instruya sobre la esencia de las cosas y me aventuro a afirmar que en las cosas existen las determinaciones que el sentir me proporciona, confundo la naturaleza del hombre en cuanto compuesto, con la del entendimiento, o sea con la luz natural, y no es de extrañar entonces que me equivoque. Interrogada sobre su propio dominio, la naturaleza del hombre, en cuanto compuesto, responde lo que debe responder, no enseñándonos sino la verdad.

Sin embargo, ¿no hay casos en que la naturaleza se equivoca aún en su propio dominio, es decir, en tanto se trata de instruirnos sobre lo útil y lo nocivo? Cuando nos lleva al error sólo indirectamente, como sucede cuando el gusto agradable de un manjar envenenado nos incita a comerlo, la respuesta es fácil: en efecto, la naturaleza sólo debe conocer el gusto del manjar y no tiene por qué saber si está envenenado, o no. Cuando la naturaleza nos conduce directamente al error, como en el caso en que una sensación de sequedad en la garganta lleva al hidrópico a beber, el caso ya es más embarazoso; y no estaría bien responder que así como un reloj se rige por las mismas leyes naturales, ya sea que ande bien, o esté mal hecho y marche mal, así también la naturaleza del hombre es siempre la misma, esté sano o enfermo.

Porque la naturaleza a que nos referimos no es, como la naturaleza de la que el reloj forma parte, enteramente ajena al espíritu, sino la naturaleza del hombre en cuanto compuesto de cuerpo y espíritu. Ella está hecha para instruirnos sobre el bien y el mal relativos a ese compuesto, y, por consiguiente, cuando induce al hidrópico a beber, es causa de desorden y error. ¿Cómo hay que resolver entonces el problema? La solución estaría dada por el hecho de que la naturaleza del compuesto necesariamente ha de estar sujeta a ciertos errores, estando constituida de manera tal, que comete los menos posibles. Siendo el espíritu y el cuerpo tales como son, el error del hidrópico y los errores de localización no pueden evitarse, no obstante estar la naturaleza dispuesta de la manera más sabia y mejor que en el mundo se pueda concebir¹. Queda pues establecido que, en general, la naturaleza no nos engaña y que, por consiguiente, podemos escucharla cuando nos induce a admitir la existencia de las cosas materiales, con la condición, claro está, de no atribuirles más que las propiedades independientes de nosotros.

Volvamos ahora a la parte esencial de la demostración de las cosas materiales para analizarla en la forma más ceñida posible. Considero mi esencia y veo que lo que la constituye por entero es el pensamiento. Por lo tanto, la esencia de lo que es extenso es rechazada fuera de mí, no pudiendo tener en mí su sustancia. Además de mi esencia, hay en mí atributos que no obstante suponer el pensamiento, no son esenciales, sino accidentales para mí, a saber: la facultad de imaginar y sentir. Estas facultades tienen entonces su origen en algo distinto del pensamiento. En segundo lugar, hay en mí facultades que, en absoluto, suponen el pensamiento, por ejemplo, la facultad de cambiar de lugar y de adoptar tal o cual

¹ Ver *6^o Méd.*, C. 343 - 347 (85¹⁸ - 88¹⁸). Descartes invoca aquí, en suma, lo que en Malebranche se llamará el principio de las leyes generales. Ver *Ms. de Göett.*, V, 163 hacia el final y s.

postura. Estas facultades, que implican la extensión, deben tener un sujeto de inherencia ajeno al mío. Por fin, encuentro en mí una facultad pasiva de sentir que supone una facultad activa de hacer sentir. ¿Esta facultad activa puede residir en mí? No; porque en primer lugar, no supone el pensamiento y, además, porque es independiente de mi voluntad. Esta facultad debe residir entonces en una sustancia, que contenga formal o eminentemente la realidad que está objetivamente en las ideas que dicha facultad produce en mí. Si la causa de las ideas de las cosas materiales contiene eminentemente la realidad objetiva de esas ideas, esa causa puede ser Dios o una sustancia más noble que los cuerpos, aunque inferior a Dios. Pero estas dos últimas hipótesis son imposibles; primero, porque Dios no puso en mí ninguna facultad que me permita percibir y reconocer la acción que El o una sustancia más noble que los cuerpos ejercería sobre mí; luego, porque al contrario, Dios ha puesto en mí una irresistible inclinación a creer que las ideas de las cosas materiales proceden de los cuerpos. De ahí que si Dios es veraz, es verdad que una realidad formal responde, fuera de nosotros, a la realidad objetiva de las ideas de los cuerpos, o que los cuerpos existen.

- Tal es la demostración cartesiana de la existencia de los cuerpos. Para comprenderla acabadamente tenemos que insistir sobre dos puntos: sobre el papel que en ella desempeñan las ideas claras y distintas y sobre la función que en ella se le asigna a la veracidad divina.

Hemos visto que Descartes está muy lejos de comenzar por ponernos en presencia de la inclinación que nos induce a creer en la existencia de los cuerpos. Dicha inclinación sólo aparece al final de la demostración, y, en toda la fase preparatoria, lo importante es el puro análisis de las ideas. En esta fase preparatoria se pueden distinguir tres momentos. En primer lugar, Descartes opone resueltamente el espíritu y el cuerpo, no sólo en cuanto esencias, sino también en cuanto sustancias, y en este último respecto, Descartes recurre ya a la vera-

idad divina, como en seguida veremos. Sin embargo, la oposición de las sustancias no hace sino consagrar y completar la oposición de las esencias, y el primer paso de la demostración consiste, pues, en esto: en la esencia del espíritu no hay lugar para ninguna de las propiedades del cuerpo. En segundo lugar, invocando su definición del pensamiento, Descartes refuta la hipótesis que atribuye a nuestra alma el poder de engendrar las ideas de los cuerpos. Se recordará con qué energía subrayó varias veces que podríamos tener una inadvertida facultad de producir nuestras sensaciones. También se recordará que en la 3ª *Méditation* declaró que, teniendo el espíritu más realidad que los cuerpos, bien podría ser él la causa de la realidad objetiva contenida en las ideas relativas a ellos (C. 280 [45^o]). Repitió esta declaración (C. 269 hacia el final [367¹⁴]) para responder a una objeción de Gassendi (*ibid.* II, 150 [293¹¹]), e Hyperaspistes no dejó de hacerle notar que, con tal modo de hablar, se corría el riesgo de hacer muy difícil la demostración de la existencia de los cuerpos (III, 404¹⁰). Descartes le responde diciendo que tenemos conciencia de no producir las ideas de los cuerpos, afirmación que lleva implícito su principio predilecto, el relativo a la adecuación de espíritu y conciencia y que deriva, a su vez, de su definición de pensamiento¹. Y por fin, en tercer lugar, Descartes, según se ha visto, declara que las ideas de las

¹ III, 428²² s. (C. T. VIII, p. 276): "Y por fin, aunque yo admita que las ideas de las cosas corporales pueden provenir del espíritu y aunque conceda, no por cierto que el mundo visible, como se me objeta, sino que las ideas de este mundo visible podrían ser producidas por el espíritu humano, se razona mal si de ahí se infiere que no podemos saber si en la naturaleza hay algo corporal. Y no son mis opiniones las que nos envuelven en dificultades, sino las falsas consecuencias que de ellas se deducen: porque yo no he probado la existencia de las cosas materiales apoyándome en el hecho de que sus ideas están en nuestro espíritu, sino basándome en que esas mismas ideas se nos presentan de tal modo, que conocemos claramente que no las formamos nosotros, sino que nos vienen de otra parte".

cosas sensibles no pueden ser producidas en nosotros por Dios, o por un ser más noble que los cuerpos, visto que no tenemos una facultad especial para percibir esta producción. De manera que su demostración de la existencia de los cuerpos está sólidamente preparada por un análisis racional, por una discriminación de ideas claras y distintas.

Sin embargo, es cierto que no termina, ni podría terminar, sin salir de este terreno. Si se toma esta demostración, tal como está expuesta en el 1er. artículo de la 2da. parte de los *Principes* (C. 120 ss., VIII, 1, 40), en un primer momento podría creerse que de la oposición entre la esencia del espíritu y la esencia de los cuerpos, Descartes pasa inmediatamente a afirmar la oposición de sus sustancias, y que el recurso de la veracidad divina es un agregado superfluo. Pero es un error. Yo veo que soy una sustancia, pero quizá no vea que mi sustancia no puede contener ni más ni menos que lo que concibo en su esencia; en todo caso, es cierto que no veo la sustancia corporal y que no sé, en absoluto, si a esa esencia clara y distinta que yo atribuyo a los cuerpos, le corresponde una sustancia. La sustancia no-pensante, que es en sí misma oscura y misteriosa, proyecta su oscuridad sobre el límite de la sustancia pensante. Por eso es forzoso recurrir a la veracidad divina cuando se trata de afirmar algo sobre la sustancia material, o aun sobre la sustancia pensante en tanto se toca con la precedente. Yo me inclino a creer que el espíritu y el cuerpo son dos sustancias distintas, así como son dos esencias distintas. Pero para tener el derecho de hacer extensivo a las sustancias lo que concibo en sus esencias, para estar autorizado a tratar las sustancias como trato las ideas claras y distintas, es necesario que sepa que las sustancias son obra de Dios. Solamente porque son obra del pensamiento supremo, responden infaliblemente a lo que mi pensamiento tiende a afirmar de ellas.

- Tal es, en definitiva, la demostración cartesiana de las

existencias de los cuerpos. Dentro del sistema, es rigurosa con estas dos condiciones: ① debe poder admitirse, como lo hizo Descartes, que la veracidad divina puede hablar a la razón y autorizarla a extender sus afirmaciones sobre cosas de hecho. Malebranche (*Recherche de la vérité, VI^e éclairc.*) objetará que un hecho concreto como la creación de los cuerpos sólo nos puede ser enseñado por un acto particular de Dios, por una revelación; ② la otra condición que la validez de la demostración cartesiana exige, es la posibilidad de concebir la extensión como esencia capaz de bastarse a sí misma. La objeción de Leibniz hará hincapié en su relatividad y dependencia respecto de la sustancia espiritual.

LA DISTINCIÓN DEL ALMA Y EL CUERPO †

Si entre el conocimiento de mi yo tomado por una parte como sustancia que piensa y por otra como sustancia cuya esencia toda es pensar, no hubiera ninguna diferencia, la sustancia cuya esencia total es ser extensa sería, en el orden de las ideas, posterior en Descartes a la sustancia cuya esencia toda es pensar. En ese caso, hubiéramos debido tratar de la distinción del alma y del cuerpo antes de ocuparnos de la existencia de las cosas materiales. Pero la diferencia a que nos referimos es innegable, y lo cierto es que el alma, tomada en el sentido completo de la palabra, y el cuerpo, son puestos u opuestos simultáneamente por Descartes.

La lección anterior y ésta se refieren, pues, al mismo momento del sistema, y hubiera sido absolutamente indiferente exponer primero una u otra, si el orden cronológico a que nos ajustamos no tuviera la ventaja de llamar la atención sobre la simultaneidad de ambos problemas, al contrariar la tendencia ampliamente difundida de considerar anterior el que abordamos en segundo término.

El problema que aquí nos ocupa y al que Descartes consagra gran parte de su esfuerzo está tratado en él como tema aparte y resuelto mediante un argumento exclusivamente cartesiano. Pero no por eso, Descartes omite el referirse a las consecuencias de la tesis que establece, ni

el completar su argumentación con razones conocidas y ya no tan estrictamente cartesianas. Comencemos nuestra exposición ocupándonos de la parte accesoria de la doctrina.

- La consecuencia principal de la distinción del alma y del cuerpo es la inmortalidad del alma. ¿Le preocupó mucho a Descartes este problema? Con toda seguridad que sí. Sin embargo, en las *Méditations*, la inmortalidad del alma está decididamente relegada al último plano. ¿Será quizá porque el problema linda con la teología, y le inspira por eso mucho recelo y un cierto desdén? Ese pudo ser uno de sus motivos; pero no es el que confiesa. Al parecer, Descartes ha considerado la inmortalidad como un problema de filosofía pura y las razones que aduce para explicarnos por qué no lo ha tratado en las *Méditations* son puramente filosóficas. Más aún: a propósito de ellas, Descartes hace una importante aclaración de índole también filosófica. Los autores de las *2^a Objections*, que eran teólogos y al mismo tiempo geómetras y filósofos, no dejaron de señalar el silencio de las *Méditations* respecto del problema de la inmortalidad (C. 408: "en séptimo lugar . . ." [127³⁰ 128¹⁰]). Cuando le replican que Dios puede hacer milagrosamente que el alma termine con el cuerpo, Descartes inmediatamente contesta que esa objeción no le incumbe, y que, por lo demás; la revelación, única competente, se ha pronunciado en favor de la inmortalidad¹. Pero fal-

¹ "Agregáis que de la distinción del alma y del cuerpo no se deduce que el alma sea inmortal, porque no obstante eso bien podría ser que Dios la hubiera dotado de una naturaleza tal, que su duración terminara con la vida del cuerpo. En cuanto a ese argumento, confieso que no tengo nada que objetar, pues no soy tan presuntuoso como para pretender determinar, por la fuerza del razonamiento humano, algo que no depende sino de la voluntad de Dios. . . No tenemos argumento ni ejemplo alguno que nos pueda convencer de la existencia de sustancias sujetas a ser aniquiladas, lo que es suficiente para poder afirmar que el espíritu o alma del hombre es imperecedera, en la medida en que puede ser conocida por la filosofía natural. Pero si se me pregunta si Dios, por su absoluto

132 de 198

taba explicar el silencio de las *Méditations*. A raíz de una enérgica protesta de Mersenne, muy anterior a las 2.^{as} *Objections* (ver III, 265²⁹ s.), Descartes había comprendido que su deber era dar a conocer las explicaciones relativas a ese problema, y por esa razón escribió el *Abrégé des Méditations*, que le fué remitido a Mersenne cincuenta días después del texto mismo de las *Méditations* (ver III, 238 [11 de nov. de 1640] y 271 [31 de dic.]). Las *Réponses aux 2.^{as} Objections* (loc. cit. cf. 153²), en la parte relativa a la inmortalidad del alma, no son sino un compendio del *Abrégé* (cf. el texto citado, p. 135 s.). El título de la primera edición de las *Méditations* prometía una demostración de la inmortalidad del alma. Pero ese título, que en la segunda edición aparece corregido, se debe más a Mersenne que al autor (ver III, 235¹³, 239¹, 265²⁹ s.), y ya podemos creerle a Descartes, no cuando dice que la inmortalidad es un corolario tan evidente de la espiritualidad que ambos términos son casi equivalentes, sino cuando afirma que la inmortalidad no entra en el plan de las *Méditations*, habiendo sido excluida de ellas con un propósito deliberado. Es lo que inmediatamente declara a Mersenne (III, 272¹). Ello no significa, claro está, que el camino y los medios de alcanzar la inmortalidad sean ajenos al objeto de las *Méditations*, porque bien sabemos que ese problema no le preocupa, y que prefiere abandonarlo al cuidado de los teólogos. Si dice a un corresponsal inglés, por complacerlo (*al marqués de Newcastle*) (IV, 572²⁵), que se ha hecho interpretar algunas cosas del libro de Digby y que fácilmente podría ponerse de acuerdo con él, con la princesa Elisabeth usa otro lenguaje cuando ella se refiere a ese mismo libro (ver IV, 333⁸⁻¹⁴). Lo que según Descartes está fuera del plan de las *Médita-*

poder, no habrá determinado que el alma de los hombres deje de existir junto con el cuerpo a que está unida, contesto que a eso solamente Dios puede responder. Y puesto que El nos ha revelado que eso no sucederá, no nos debe quedar ninguna duda a ese respecto." (C. 444, 445 [1534-37 s.]).

tions es la afirmación misma de la inmortalidad, porque rara poder adelantar esa proposición en la forma debida y en el momento oportuno —afirma— sería necesario haber desarrollado ya toda la física. Pero quizá pudiera parecer que los principios de la física, principios que están íntegramente contenidos en las *Méditations*, como Descartes lo confiesa en alguna parte a Mersenne (28 de enero de 1641, III, 279³⁰ s.) son suficientes, y podría hacerse notar, además, que después de dar término a su física, en la gran obra de 1644, Descartes no volvió sobre el problema de la inmortalidad. De todos modos, lo cierto es que él asegura, tanto en el *Abrégé*, como en las *Réponses aux 2.^{as} Objections*, que hubiera necesitado de toda su física. Según él, la filosofía primera establece la condición necesaria, pero no suficiente, de la inmortalidad del alma. Probando que el alma es distinta del cuerpo, prueba, al mismo tiempo, que la corrupción del cuerpo no trae consigo la muerte del alma. Esto no es más que un comienzo, pues aun falta establecer, y es aquí donde se requiere el conocimiento de toda la física, dos proposiciones capitales. La primera es que las sustancias en general son imperecederas. La segunda, que el alma individual, a diferencia del cuerpo también individual, constituye una sustancia, pues en el dominio de lo extenso, sólo el cuerpo tomado en su totalidad, esto es, el conjunto de los cuerpos, merece el nombre de tal. Esta es una de las enseñanzas que debemos a la física, porque ella es quien nos enseña de qué modo el cuerpo particular nace y perece por simples cambios de forma y situación. A esta proposición aludíamos, cuando hablábamos de una aclaración filosófica importante. Su importancia no puede pasar inadvertida; pero agreguemos que la palabra aclaración no sea quizá la más adecuada, porque la proposición a que nos referimos arroja poca luz sobre el problema que nos ocupa. Sin duda, algo nos enseña al indicarnos que un cuerpo singular no puede ser una sustancia y al señalarnos al mismo tiempo el porqué de ello. Pero no nos da la razón

que hace del alma una sustancia, y quizá sintamos cierta insatisfacción, por una parte, al ver que Descartes compara los modos del pensamiento con los modos de la extensión¹; y, por otra, al comprobar que, cuando establece la distinción del alma y del cuerpo, supone tal vez siempre, aunque nunca lo haya expresado, que entiende hablar del alma individual².

• Los dos argumentos, no específicamente cartesianos, que Descartes invoca para probar la distinción del alma y del cuerpo, son los que derivan de la indivisibilidad del alma, y del hecho de existir un pensamiento puro sin órganos corporales.

A) El primer argumento se remonta a la antigüedad. Lo encontramos en Plotino, por ejemplo en el 7º libro de

¹ En una carta del mes de mayo de 1644, dirigida al P. Mesland: "Para mí, entre el alma y sus ideas no hay más diferencia que la que existe entre un trozo de cera y las diversas figuras que puede recibir" (VI, 113²²).

² *Abrégé*, C. 230 s. (13⁵ s.) (pág. 136), sobre todo 231 (13²⁵ s.): "Y en ese escrito no he querido abundar más en el estudio de esa materia, no sólo porque lo dicho basta para mostrar con suficiente claridad que la corrupción del cuerpo no trae consigo la muerte del alma, dando así a los hombres la esperanza de una segunda vida tras la muerte corporal, sino también porque las premisas que pueden probar la inmortalidad del alma suponen el desarrollo de toda la Física; pues primero, es preciso saber que todas las sustancias, es decir, todas las cosas que no pueden existir sin ser creadas por Dios, son incorruptibles y jamás pueden dejar de ser si Dios mismo no las aniquila, negándoles su concurso; y después debe saberse que el cuerpo, tomado en general, es una sustancia, razón por la cual él tampoco perece, pero que el cuerpo humano, en cambio, en tanto difiere de los otros cuerpos, no está compuesto sino por cierta configuración de sus miembros y otros accidentes parecidos, mientras que el alma humana, a diferencia de él, no es un compuesto accidental sino una pura sustancia; porque aunque sus accidentes cambien, aunque por ejemplo, ora conciba ciertas cosas, ora quiera, ora sienta otras, no obstante eso, el alma sigue siendo la misma; en cambio el cuerpo humano se transformaría en otra cosa por el solo hecho de que llegara a cambiar la figura de alguna de sus partes; de donde se infiere que el cuerpo humano puede fácilmente morir, mientras que el espíritu del hombre o su alma (cosas que yo no distingo) es por naturaleza inmortal".

la *IV Eneada*, sobre todo en el capítulo 6. Pero Platón ya lo conocía, cuando, en el *Teeteto*, afirmaba que debía existir en nosotros un principio unitario y simple, capaz de reunir y comparar los datos de los sentidos; y toda su teoría del alma opone a la divisibilidad de la materia, la indivisibilidad, por lo menos relativa, del alma. Lo único que tuvo que hacer Descartes fué recoger ese argumento tradicional; y por eso sólo nos interesa aquí destacar: primero, que no desconoció su fuerza, y segundo, que en virtud de su propio punto de vista, necesariamente lo concibió con un rigor y una precisión desconocidos hasta entonces.

Como el alma es extraña a la extensión, y ésta es para Descartes el prototipo de la cantidad, evidentemente el alma debía ser para él algo estricta y absolutamente indivisible, no habiendo entre ella y la extensión una mera diferencia de grado, sino una diferencia esencial. Este argumento está expuesto en la 6ª *Méditation* (C. 343 s. [85²³ s.]; cf. p. 179 s.) y el hecho de haberle asignado un lugar en el *Abrégé des Méditations* es índice seguro del valor que con justicia le atribuye¹.

B) El argumento derivado del ejercicio del pensamiento puro era precisamente la prueba de la espiritualidad del alma usada en la escolástica. Aristóteles había insistido sobre la heterogeneidad de los universales y de los conceptos simples por una parte, y las imágenes por otra, y aunque no se hubiera decidido abiertamente a deducir de ella la separación absoluta de concepto e imagen, ni por lo tanto de intelecto y cuerpo, esa heterogeneidad

¹ C. 230 s. (13¹⁹): "... Lo que vuelve a confirmarse en esta misma *Meditación* por el hecho de que concebimos todos los cuerpos como divisibles, mientras que el espíritu o alma del hombre no puede concebirse sino como indivisible; efectivamente, no podríamos concebir la mitad de ninguna alma y en cambio eso es perfectamente posible para todos los cuerpos, aun para los más pequeños; de suerte que se reconoce que sus naturalezas no sólo son diversas, sino en cierto modo contrarias".

preparaba, al menos, el argumento escolástico ¹. Esta diferencia, sólo esbozada por Aristóteles, fué destacada luego con todo rigor por la escolástica. Descartes, que deriva directamente de ella, sólo hace hincapié en sus declaraciones porque dispone de otra prueba para demostrar la esencial diferencia de alma y cuerpo. Ya desde las *Regulae*, aunque todavía habla del alma como de la forma del cuerpo ², abre un abismo entre imaginación y pensamiento, y, según es sabido, continuamente vuelve sobre ese mismo tema, a lo largo de toda su obra. Por consiguiente, no podía dejar de admitir el argumento escolástico en favor de la espiritualidad, y no nos sorprenden las declaraciones hechas a Gassendi relativas a sus constantes indicaciones sobre la distinción del alma y del cuerpo, basadas en el hecho de que el alma, en su función propia, es independiente de él ³.

• Pero ya es tiempo de abordar la prueba estrictamente cartesiana de la distinción del alma y del cuerpo.

El argumento está expuesto en el *Discours*, en los *Principes* y además en las *Méditations*. En el *Discours* y en los *Principes*, la distinción del alma y del cuerpo está inmediatamente después del *cogito* (VI, 32^a s.; *Princ.*, I, 8). Se ha declarado, y con razón, que ningun-

¹ Véase, por ejemplo, Rodier, *de An.*, II, págs. 27-30.

² R. XII, X, 411¹⁷ (§ 72); sobre la espiritualidad deducida de la intelección, 415¹³ (§ 79).

³ C. II, 257 s. (358¹⁵): "A menudo he hecho ver con absoluta claridad que el espíritu puede actuar con total prescindencia del funcionamiento cerebral; pues es verdad que este último sólo actúa cuando se trata de imaginar o de sentir algo, no interviniendo para nada cuando lo que está en juego es la formación de actos intelectivos puros; y si bien es cierto que cuando el sentimiento o la imaginación están violentamente agitados, como sucede en el caso en que el cerebro está turbado, el espíritu no puede aplicarse fácilmente a concebir otras cosas, sin embargo sentimos que cuando nuestra imaginación no es tan potente, no dejamos de concebir a menudo algo enteramente diferente de lo que imaginamos, como cuando, en medio de nuestros sueños, percibimos que soñamos; y es una operación que sólo pertenece al entendimiento la de hacernos percibir nuestros sueños".

na de estas dos exposiciones es satisfactoria ¹. En efecto, no es verdad que en buena doctrina cartesiana sea lícito pasar inmediatamente del conocimiento al ser, sin antes haber establecido la existencia de Dios, y obtenido así la posibilidad de fundar en el pensamiento la realidad que le es ajena. La diferencia que existe entre el objeto de la 2^o y de la 6^o *Méditation* ya nos es familiar ². La 2^o *Méditation* prueba que concebimos el alma antes e independientemente del cuerpo, mediante una idea absolutamente ajena a la de él (ver *Abrégé*, C. 230 [133^o]): "Ahora bien; lo primero y principal. . ." p. 136). Faltaría pasar del conocimiento al ser. Y si Descartes omite aquí el completar las premisas de su demostración, es porque prefiere sacrificar el rigor a la simplicidad. Ha procedido, pues, de intento, como con toda facilidad se desprende de un pasaje de las *Réponses* a las objeciones de Arnauld, que explica con claridad meridiana cuáles son las condiciones que exige una demostración completa, y que agrega, además, cómo esa demostración puede, dado el caso, ser reemplazada por otra: "Por eso, si yo no hubiera buscado una certeza mayor que la vulgar; me hubiese contentado con haber mostrado, en la segunda Meditación, que el espíritu se concibe como algo que por sí subsiste aunque no se le atribuya nada de lo que pertenece al cuerpo, y que, a la inversa, también el cuerpo se concibe como algo por sí subsistente, aun prescindiendo de todo lo que pertenece al espíritu. Y no hubiera agregado nada más para probar que el espíritu es realmente distinto del cuerpo, puesto que estamos habituados a juzgar que todas las cosas son, efectivamente y en verdad, tal cual aparecen a nuestro pensamiento. Pero puesto que entre las dudas hiperlógicas que propuse en mi primera Meditación, había una que afirmaba que yo no podía estar seguro de que las cosas fueran efectivamente

¹ Liard, ed. de los *Prin.*, pág. 98 y Rabier, ed. del *Discours*, pág. 103.

² 2^o *Méd.* (C. 252 [27^o], cit. pág. . . : *Abrégé* C. 230 [133-13]): "... además de eso, es preciso saber. . ." cit. p. 136.

y en verdad tales como las concebimos, mientras suponía desconocido al autor de mi ser, todo lo que dije de Dios y de la verdad, en la tercera, cuarta y quinta Meditación, prepara la conclusión de la real distinción entre el *espíritu y el cuerpo* que por fin concluyo en la sexta Meditación" (C. II, 48 [226⁸]). La demostración del *Discours* y aun la de los *Principes* son pues, en cierto modo, demostraciones abreviadas y populares, y Descartes no ha podido engañarse sobre su imperfección.

Medit. 1 La demostración completa está expuesta en la *6^e Méditation* (C. 331 s. [78²⁻²⁰]) y en el resumen geométrico que está a continuación de las *Réponses aux 2^{es} Objections* (464 s. [169²² s.]). La de la *6^e Méditation* se reduce, o parece reducirse, a lo siguiente: concibo el alma sin el cuerpo; Dios puede crear aparte lo que yo concibo por separado; luego, etc. La del resumen geométrico consta de un momento más, o por lo menos, ese momento se destaca mejor. No sólo Dios puede crear aparte el alma y el cuerpo, sino que —agrega Descartes esta vez en forma explícita— efectivamente y en realidad los creó aparte. Los creó aparte porque no solamente son cosas separables, sino cosas separadas en nuestros conceptos; en otras palabras, no sólo concebimos el alma y el cuerpo independientemente uno de otro, sino como sustancias en sentido estricto, es decir como algo completo que subsiste por sí mismo. De modo que la demostración completa constaría de tres momentos: algo perteneciente al alma se concibe antes que el cuerpo e independientemente de él; el alma y el cuerpo se conciben como sustancias; Dios los ha creado tal como nuestra concepción definitiva nos lo representa.

Agreguemos dos observaciones para poner perfectamente en claro los textos de Descartes citados antes. Así como se necesita del poder de Dios para separar dos cosas que concebimos como distintas, así también se necesitaría del mismo poder para unir dos cosas que concibiéramos unidas; aquí interviene para separar, porque se trata de asegurar la separación de dos cosas que en la experiencia

están unidas. Pero el poder de Dios también se extiende a la operación inversa. La segunda observación que debemos hacer es la siguiente: en la *6^e Méditation*, y más expresamente aún en el resumen geométrico, Descartes habla de la intervención del poder de Dios en términos que podrían inducir a error, pues parecería decir que cualquier otra potencia que tuviera que crear el alma y el cuerpo, los crearía aparte como lo hizo el poder de Dios. Pero no debemos tomar esa afirmación al pie de la letra, porque si toda potencia hubiera de ceder a las exigencias del pensamiento y abstenerse de crear lo contradictorio, es evidente que ya no podría plantearse la hipótesis del genio maligno. Hay que creer entonces que al referirse a cualquier otra potencia, Descartes quiso decir que el alma y el cuerpo hubieran podido ser creados por un poder secundario, instituido por Dios a ese efecto y, por consiguiente, racional.

— La distinción cartesiana del alma y del cuerpo ha dado lugar a objeciones que, según una división, que, como se verá, se inspira en Descartes mismo, pueden repartirse en dos clases de desigual importancia. Unas, mucho menos interesantes, atacan la conclusión; otras, la prueba.

En realidad, nada hay que decir de las objeciones de Hobbes. Cuando exige que se distinga entre el sujeto y el acto de pensar, Descartes, con razón o sin ella, acepta, evitando así toda discusión. Cuando afirma que la sustancia del pensamiento, como toda sustancia, es corporal, se está apoyando en premisas que brotan de una corriente de ideas totalmente heterogénea al cartesianismo, y no hace absolutamente nada por establecer alguna comunicación entre él y el sistema que quiere combatir¹.

1 C. 476 s. (1787): "¿Qué diríamos ahora si el razonamiento no fuera más que una reunión de nombres enlazados por la palabra es? De ello se deduciría que mediante la razón no se concluye nada respecto a la naturaleza de las cosas, sino sólo respecto de sus nombres, es decir, que por ella vemos si reunimos mal o bien los nombres de las cosas, de acuerdo con la convención que, según nuestro capricho, hemos adoptado con relación a sus signi-

Gassendi aparentará, al menos, adaptar sus objeciones a la doctrina de su adversario; por ejemplo, dirá que Descartes ha logrado demostrar que el alma no pertenece a una determinada clase de cuerpos, sin llegar a probar que no pertenece a ninguna. No obstante, es justo decir que tanto sus objeciones, como las de Hobbes, son, en el fondo, no las objeciones de un crítico que examina y discute, sino las de un dogmático que opone un sistema cerrado de ideas al dogmatismo de su adversario¹.

De las objeciones de Gassendi señalaremos nada más que dos. La primera dice que el estado del alma está ligado al del cuerpo, y aunque coincida en ella con otros adversarios de Descartes, con Arnauld por ejemplo, (C. II, 15 [204¹⁰]), debemos referirla a él, porque se complace en desarrollarla reproduciendo todo lo que los epicúreos habían dicho ya al respecto (C. II, 97 s. [261²⁰], 110, s. [369²² s.]). Descartes le responde con la fácil y sin duda ya clásica observación de que los hechos alegados también podrían explicarse en el supuesto de que el alma fuera incorpóral, si se admite que el cuerpo es simplemente instrumento suyo (ver C. II, 250 s. [353²⁶ s.])².

La segunda objeción que lleva impreso el sello inconfundible de Gassendi y que para él es, a decir verdad,

ficados. Si fuera así, como es posible, el razonamiento dependería de los nombres, los nombres de la imaginación y la imaginación quizá —esto según mi opinión— del movimiento de los órganos corporales; de manera que el espíritu no sería más que el movimiento de ciertas partes del cuerpo animal”.

¹ Es lo que dice Descartes (C. II, 249 [353³]: “... todas las preguntas que me hacéis luego, por ejemplo: ¿Por qué, pues, no podría ser yo un viento? ¿Por qué no habría de poder ocupar un espacio? ¿Por qué no podría ser movido de varias maneras? y otras parecidas son tan vanas e inútiles que no necesitan respuesta”.

² “La consecuencia que de ello inferís [de que el espíritu crece y se debilita con el cuerpo] está ilegítimamente deducida; sería poco más o menos como concluir que la habilidad y el arte de un artesano dependen de sus útiles de trabajo porque toda vez que hace uso de instrumentos defectuosos trabaja mal” (C. II, 251 [354⁷]).

la objeción de las objeciones, dice que Descartes quizá haya logrado demostrar que el alma no se identifica con el cuerpo aparente y grosero, entendiendo por tal el cuerpo que comúnmente llamamos nuestro, pero que con toda seguridad no probó lo que interesaba demostrar, a saber, que el alma no es un cuerpo sutil, que solamente reside en el nuestro sin identificarse no obstante con él¹. Descartes le responde que no tiene por qué refutar una hipótesis enteramente extraña a su sistema y de la que ni siquiera se ocupa; que muestra no saber lo que en buena filosofía un autor está obligado a demostrar².

¹ C. II, 221 (335²⁴ s.): “Ese era sin duda el fin que os proponíais (la distinción de mi espíritu y mi cuerpo); y puesto que la dificultad consiste precisamente en ello, es preciso examinarla con alguna detención. En primer lugar, hay que anotar que se trata allí de distinguir el espíritu o alma del hombre, por una parte, y el cuerpo, por otra; pero ¿de qué cuerpo queréis hablar? Indudablemente, si he comprendido bien, es de ese cuerpo grosero, que está constituido por miembros; porque decís: tengo un cuerpo al cual estoy unido; y un poco más adelante: es cierto que mi yo, es decir, mi espíritu, es distinto de mi cuerpo; etc. Pero debo advertiros, ¡oh espíritu!, que la dificultad no está en lo relativo a ese cuerpo grosero y macizo.” C. II, 232 (342¹⁹): “¿Pero por qué me detengo tanto tiempo aquí, si os corresponde a vos mostrarnos que sois algo inextenso y por lo tanto incorpóral? Y no creo que para vos constituya una prueba de la espiritualidad del alma, el hecho de que comúnmente se diga que el hombre está compuesto de cuerpo y alma, como si de eso debiera concluirse que, como se ha dado el nombre de cuerpo a una parte, la otra ya no debe ser llamada así. Porque entonces me daríais ocasión de hacer el siguiente distinguo: el hombre está compuesto de dos clases de cuerpos, a saber, uno grosero y otro sutil; de manera que habiéndose dado el nombre común de cuerpo al primero, se le da al otro el nombre de alma o espíritu”.

² C. II, 251 ss. 354²² - 355²⁶): “... a menudo me pedís razones cuando vos mismo no tenéis ninguna... Si disponéis de alguna [para probar que la sustancia que piensa es un cuerpo sutil] debéis mostrarla, y no exigir de mí que pruebe la falsedad de algo completamente extraño a mi pensamiento y que yo no he admitido simplemente porque me era desconocido. Porque hacéis lo mismo que si, al afirmar yo que ahora estoy en Holanda, alegárais que no se me debe creer hasta tanto no haya probado al mismo tiempo que no estoy en la China, ni en ninguna otra parte del mundo...”, etc.

Cuando Gassendi le objeta el no dar más que caracteres negativos para definir el pensamiento (C. II, 121 [276²⁻⁷] y 226 [338²⁵-339⁵]), su objeción, aunque ya más seria, es sin embargo ociosa; en primer término, porque la negación de la extensión comporta, sin duda, algo positivo, y además, porque Descartes no ha dejado de asignarle al pensamiento un carácter eminentemente positivo. Dejemos, pues, las objeciones de Gassendi.

La interpretación que había dado Regius de la doctrina cartesiana del pensamiento y la extensión hay que referirla a las objeciones que atacan la conclusión y no a las que van dirigidas contra las pruebas. Esta interpretación, completamente opuesta a la conclusión de Descartes, reviste suma importancia porque es ya, en cierto modo, la que más tarde adoptará Spinoza¹. Descartes responde que en el enunciado mismo de la hipótesis que supone que el alma puede ser, bien una sustancia, bien un modo del cuerpo, hay una violenta contradicción². Pero la respuesta de mayor alcance la veremos luego; es la que consiste en acercar la sustancia y su esencia hasta confundirlas (VIII, II, 348¹⁷ - 349⁹).

^ Pasemos a las objeciones que atacan, no las conclusio-

¹ Art. II del *Placard* de Regius: "Por lo que respecta a la naturaleza de las cosas, nada impide, al parecer, que el espíritu pueda ser, o una sustancia, o un cierto modo de la sustancia corporal: o para seguir el sentir de algunos filósofos recientes, que afirman que la extensión y el pensamiento son atributos que existen en ciertas sustancias como en su propio sustrato, ya que los tales atributos no son opuestos, sino simplemente diversos, no veo que haya nada que impida que el espíritu o pensamiento pueda ser un atributo que convenga al mismo sustrato que la extensión, aunque la noción del uno no esté implícita en la noción del otro; la razón de tal posibilidad radica en que todo lo que podemos concebir puede al mismo tiempo ser: y es verdad que es posible concebir que el espíritu humano sea una de esas cosas que convienen a la extensión porque no hay en ello contradicción alguna." (VIII, II, 342²² s.) C. IX, p. 73.

² *Noae in Prog.* (*ibid.*, 347) C. IX, p. 78: "Esa aserción es tan contradictoria como sería la de afirmar que, según la naturaleza de las cosas, tan posible es que una montaña tenga como que no tenga valle". (Cf. *Ms. de Göttingen*, V. 163).

nes, sino las pruebas. Las más interesantes son las de Arnauld y la objeción fundamental que se desprende de las 2^{as} y de las 6^{as} *Objections*.

La objeción de Arnauld es la siguiente: Yo soy algo aun cuando dude o niegue que haya cuerpos; luego, no soy un cuerpo. La consecuencia, dice Arnauld, no es rigurosa, pues ni mi duda ni mi negación implican la supresión de las cosas y quizá, en realidad, dependa yo de lo corporal. Por lo demás, Descartes distingue entre el punto de vista del conocimiento y el del ser, no abor- dando este último sino en la 6^a *Méditation*. Lo que concibo como distinto es, dice, distinto en la realidad. Ahora bien; concibo el yo solamente como pensante y el cuerpo sólo como extenso, o, en otros términos, concibo a ambos como distintos entre sí. Pero la primera de estas premisas sólo es verdadera tratándose de cosas completas y no de cosas separadas por una abstracción del espíritu. En cuanto a la premisa menor, ¿cómo prueba Descartes que no son más que extensión el uno y pensamiento el otro? Se concederá sin dificultad que el cuerpo en general, esto es, el cuerpo en tanto reducido a lo indispensable para ser tal, no necesita del pensamiento para existir; pero eso no implica que, a la inversa, el pensamiento no pueda ser una especie particular subordinada al género cuerpo. Lo que *sobre todo* importa demostrar es que el pensamiento se basta a sí mismo y no supone nada corporal. Sin embargo, Descartes nos remite aquí a la 2^a *Méditation*, repitiéndonos que podemos negar el cuerpo sin dejar de pensar. Pero eso prueba que puedo tener un cierto conocimiento de mí mismo, prescindiendo del conocimiento de mi cuerpo, pero no que pueda, con razón, excluir el cuerpo de mi esencia. Sería como decir que el triángulo inscrito en un semicírculo puede existir sin que el cuadrado de su base sea igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados, so pretexto que puedo concebirlo sin pensar en el valor relativo del cuadrado de sus lados (C. II, 6-13 [198¹² - 203¹³]).

Aunque Arnauld reconoce la diferencia que existe en-

tre el objeto de la 2ª y el de 6ª *Méditation*, en el fondo, casi no se preocupa del tránsito del pensamiento al ser. Las ideas adecuadas le parecen ser, por sí mismas, y abstracción hecha de la veracidad divina, la medida de lo real, y lo que exige a Descartes es que nos dé y nos garantice las ideas adecuadas del alma y el cuerpo.

Descartes también le responde desde ese punto de vista, o por lo menos es fácil apartar en su respuesta lo que se refiere a la veracidad divina, momento que, por otra parte, ya hemos visto antes (véase p. 148 s.). Descartes refuta prolijamente y en forma terminante la validez del ejemplo geométrico invocado por Arnauld (C. II, 44-47 [223²⁵ 225²⁵]). También observa, con toda razón, que no es posible que el pensamiento sea una especie del género cuerpo, puesto que de ser así, y visto que la especie no puede concebirse sin el género, el concepto de pensamiento implicaría el concepto de cuerpo (ver C. II, 43 s. [223⁸⁻¹⁸]). Igualmente señala, en contra de Regius, que el pensamiento no es un modo del cuerpo, porque no podría concebirse un modo sin concebir, al mismo tiempo, la sustancia a que ese modo se refiere (*Notae in Program.* VIII, II, 350⁶⁻¹²¹). Pero ésta es la parte accesoria de su respuesta; lo esencial es esto: Descartes distingue entre conocer una cosa por completo, y saber cuándo una determinada cosa es una cosa completa (ver C. II, 41 [221¹¹⁻¹⁸]). Ahora bien; ¿de qué medio nos valdremos para asegurarnos de que conocemos algo como cosa completa o como sustancia? De modo muy sencillo y sin abandonar el terreno de nuestras ideas, distinguiendo, simplemente, aquellas que han sido mutiladas por una abstracción del espíritu de las que están absolutamente exentas de semejante restricción (ver C. II, 40 [220²⁷ - 221⁶]). Esta misma regla está mucho mejor expresada en una carta de 1642 dirigida al P. Gibieuf (III, 474⁹ - 478¹²).

De modo que lo que se concibe como completo es completo, prescindiendo, claro está, del necesario recurso de la veracidad divina. Por otra parte, no nos cabe la

menor duda de que con nuestras ideas alcanzamos el fondo de la sustancia, ya que la sustancia se nos revela a través de sus atributos, siendo ese el único modo como debemos conocerla¹. Esta doctrina capital, tan diferente de la de Spinoza, está expresada en una carta a Arnauld (29 de julio de 1648) cuyos pasajes relativos ya hemos visto antes. Allí Descartes identifica absolutamente la sustancia y su esencia, o sea la sustancia y lo que en ella concebimos; por consiguiente, la sustancia pensante no es sino nuestra idea del pensamiento, pero existente por sí misma y no como idea (véase V, 221¹⁰ [3^o] y *Princ.* I, 63, 64, a que remiten los pasajes anteriores). Completada así, la respuesta dada por Descartes ya empieza a satisfacernos. Sin embargo, todavía no es del todo satisfactoria; Arnauld había acertado a señalar el punto débil. En efecto, Descartes nos dice cuáles son las condiciones formales de la sustancialidad del pensamiento, sin indicarnos en concreto en qué consisten, ya que se limita a remitirnos a la noción que de él poseemos, invitándonos a constatar que es por sí suficiente. Como tantas otras veces, recurre aquí en forma demasiado simple a la evidencia inmediata de las nociones. Quizá no le hubiera sido difícil señalar que la suficiencia del pensamiento estriba, por ejemplo, en su peculiar "ser para sí", o en este otro hecho, inseparablemente unido a él, de que el pensamiento, tal como se nos presenta, implica la libertad. Pero atribuir al pensamiento tales signos de sustancialidad, implicaba nada menos que negarle al cuerpo, aun tomado en general, el carácter de sustancia, y eso es lo que Descartes debía evitar.

Según los autores de las 2ª y 6ª *Objections*, Descartes (C. II, 42 [222⁶⁻¹⁴]): "... no conocemos las sustancias inmediatamente por sí mismas, sino porque percibimos algunas formas o atributos que deben adherir a algo para existir... Y si después de eso, quisiéramos despojar a esa misma sustancia de todos los atributos que nos la dan a conocer, destruiríamos todo el conocimiento que de ella tenemos, y podríamos, si, decir algo de la sustancia, pero todo lo que dijéramos no consistiría sino en palabras cuyo sentido no llegaríamos a concebir clara y distintamente".

tes no ha logrado demostrar que el cuerpo es incapaz de pensar. Se ve que estos pensadores mediocres están ya en plena posesión de la idea que Voltaire subraya en Locke como una duda profunda, capaz de invalidar por sí sola todo el cartesianismo. Tranquilos por el hecho de que algunos Padres de la Iglesia admitieron la materialidad del alma, los filósofos y teólogos de las 6^{as} *Objelions* preguntan pues a Descartes si está seguro de haber sondeado bien su materia sutil como para poder afirmar que ninguno de sus movimientos constituye la realidad pensante; porque quizá el pensamiento podría identificarse con el cuerpo agitado por movimientos secretos: Descartes no les ha demostrado lo contrario como se prueba que tres más dos es igual a cinco; y sin embargo, se los puede considerar como espíritus ilustres, porque hace treinta años que se ocupan de problemas metafísicos (6^{as} *Objec.*, C. II, 319-321 [413¹² - 414²³]; 329-333 [420⁷ - 421²³]; para las 2^{as} *Objections*, véase C. I, 399 s. [122²¹ - 123⁶]).

Esta objeción le ofreció a Descartes la oportunidad de extenderse en interesantes desarrollos: considérese, sin más, el capítulo relativo a la historia de sus propias convicciones, donde nos muestra cómo logró no inquietarse por la apariéncia a veces paradójal de su doctrina (C. II, 359-367 [430-445]), cuando aplicándola continuamente a los hechos comprobaba que los explicaba. Pero en lo relativo al punto esencial, es decir a la manera como era preciso demostrar que el cuerpo no puede pensar, Descartes se contentó poco más que con burlas. La distinción del alma y del cuerpo —dice— es asunto de ideas, no de disección de no sé qué materia sutil (II, 337 [424²⁵ - 425²¹]). A Gassendi, quien le había pedido que le hiciera ver con más claridad la actividad del pensamiento (C. II, 105 [266⁹⁻¹⁴]), le respondió que sin duda querrían que les mostrara el azufre y el mercurio que lo constituyen (*ibid.* 258-260 [359¹⁷ - 360²⁰]); y a las instancias del mismo Gassendi, relativas a la posibilidad de que el pensamiento fuera un átomo en acción,

Descartes replica que, según eso, lo que posee todas las características de un hombre también podría ser tenido por un elefante (C. II, 307 [IX, I, 207¹¹⁻¹⁹]). Con más calma y condescendencia, hubiera podido mostrar cómo el método de las ideas claras y distintas hace palpable el absurdo del materialismo psicológico, pues en virtud de dicho método la sustancia se identifica con su esencia, y, por consiguiente, sus determinaciones derivan de ella por procesos lógicos e inteligibles. ¿Y qué háy de claro e inteligible en la materia? La figura y el movimiento. Sería necesario, entonces, que el pensamiento se explicara mecánicamente, o más aún, geométricamente, si es cierto que el cuerpo es su sustancia. Y si esta explicación fuera imposible, el materialismo psicológico tendría que apelar al extremo recurso de una derivación misteriosa, refugiándose con ello en las oscuras cualidades ocultas. El materialismo retrocede, pues, del mecanicismo al hilo-zoísmo, y no sólo resulta ininteligible, sino que corre el riesgo de negarse. Esto es lo que debe responderse, desde el punto de vista cartesiano, a los autores de las 6^{as} *Objections*, o sea a los precursores de Locke.

- La distinción del alma y del cuerpo puede presentarse como una doctrina puramente religiosa, como sucede aún en algunos filósofos tales como los Pitagóricos y quizá también en algunos Estoicos; o puede revestir un interés sólo a medias filosófico, cuando se funda, en parte al menos, sobre el sentimiento de la naturaleza del pensar. Tal es el caso de la doctrina que dominaba en la época anterior a Descartes y que puede calificarse sobre todo de platónica, ya que la escolástica debió renunciar en este punto a ajustarse demasiado a Aristóteles. Pero para los platonizantes de la Edad Media y para el mismo Platón, el alma es todavía una "cosa", un ser de base material o casi material; ella es la intermediaria entre los entes inteligibles y el cuerpo, y el movimiento que Platón le atribuye es decididamente un movimiento efectivo, estrictamente real, no meramente representado. Fué Descartes quien por primera vez tuvo el sentimiento, podría

decirse pleno, de la naturaleza y de la suficiencia del pensar. Cuenta para eso con todos los esfuerzos anteriores tendientes a concebir el pensamiento como realidad superior a la cantidad, vale decir como realidad que escapa a la división tiempo-espacial, y, ahondando en el mismo sentido, afina y recoge sus resultados. Al definir luego el pensamiento por la conciencia, excluye de su definición, esta vez en forma acabada y definitiva, todo vestigio de realismo y toda categoría de "cosa". El espiritualismo de Descartes es, pues, un espiritualismo filosófico fundado sobre el hecho de la originalidad, irreductibilidad y suficiencia del pensamiento. En verdad, ese espiritualismo sólo se da cuenta a medias de la autonomía del pensar, puesto que cree —y con ello Descartes se crea las graves dificultades en que pronto lo veremos debatirse— que la suficiencia del pensamiento no alcanza a hacer de él una realidad plenamente independiente, siendo necesario anexarle otra realidad. Pero no por eso es menos cierto que el monismo restablecido por Leibniz descansará sobre la base preparada por el espiritualismo cartesiano. Mientras en Aristóteles el monismo era hasta cierto punto materialista, puesto que el alma y la forma, sin ser corporales, participaban de la naturaleza del cuerpo, σώματος δέ τι (*De An.* II, 2, 414 a, 21), con Leibniz el cuerpo ya no es más que una representación en la mónada. Y precisamente fué Descartes quien echó por tierra el materialismo aristotélico y quien puso en plena luz la autonomía del pensar: en eso reside el interés de la distinción cartesiana del alma y el cuerpo.

XVIII

LA UNIÓN DEL ALMA Y EL CUERPO

Descartes se complace en exponer, en forma prolija y detallada, el aspecto físico de las relaciones del alma y el cuerpo. Ya es sabido que aunque el alma esté, según él, unida a todo el cuerpo, sólo lo está en forma particular y de manera inmediata a la glándula pineal. En efecto, esa glándula es un órgano impar, mientras las demás partes del cerebro son pares. Y el asiento del alma debía ser impar, para poder servir de centro de emanación y recepción a los movimientos encargados de producir las acciones y las percepciones del alma. Las imágenes retinianas, en particular, son dobles, y antes de que el alma entre en relación con ellas, deben fundirse en un órgano impar. Implantada en la glándula pineal, el alma puede ver cómo todos los nervios convergen en ella. Huelga decir que puede y debe ser afectada por los movimientos que los nervios transmiten a la glándula, y que, a su vez, tiene el poder de moverla, abriendo y cerrando el paso al agente material encargado de operar la contracción o la extensión de los músculos. Descartes expuso todo esto repetidas veces y con suma claridad, en la última de sus obras, *Les passions de l'Âme* (art. II, 12, 13, 30, 31, 32, 34, 41).

—Verdad es que en ello no hay nada sustancialmente oscuro, pero se omite el principio esencial. El problema metafísico de la unión del alma y del cuerpo se supone

resuelto y la solución se expone lisa y llanamente de modo que se adapte a los hechos. Faltaría concebir y explicar la posibilidad misma de la acción recíproca del alma y del cuerpo. Este problema, que siempre es difícil, se torna particularmente arduo en un dualismo tan radical como el de Descartes. Porque según él, no es que haya entre el espíritu y el cuerpo un cierto número de diferencias, que no excluirían, en el fondo, una base común, por ejemplo, alguna fuerza vagamente concebida, alguna potencia a medias material y a medias espiritual. Descartes logró sorprender el pensamiento en la originalidad de su esencia; pero creyendo que debía conservar frente a él la materia, como cosa distinta, lógicamente se vió obligado a afirmar su radical diferencia. Y aun esto es poco decir, puesto que llegan a negarse y excluirse recíprocamente. Por otra parte, como la extensión y el pensamiento son sustancias, la oposición que las separa no puede significar, como en otros casos, la insuficiencia de ambos términos y la necesidad de su mutua integración. Ambos se presentan aquí como completos, debiendo, al parecer, permanecer recíprocamente extraños. Y si en la realidad se muestran aparentemente unidos, su unión no puede significar más que la correspondencia de dos desenvolvimientos paralelos.

Así lo comprendieron los sucesores de Descartes; y para no citar sino los más grandes, recordemos que las causas ocasionales de Malebranche, el paralelismo de Spinoza y la armonía preestablecida de Leibniz fueron suscitados por el problema de las relaciones del alma y del cuerpo, tal como Descartes lo planteaba. Es indudable que a Descartes corresponde el mérito de haber provocado ese gran movimiento¹, y, por consiguiente, de-

¹No sólo el movimiento ocasionalista ha redundado en provecho de la especulación, haciendo ver cuán imposible era atenerse a las simplistas concepciones del materialismo en lo que se refiere a las relaciones del pensamiento con las cosas, sino que, de una manera más general, renovó completamente el problema de la causalidad, llamando poderosamente la atención sobre la heterogeneidad de los

bemos convenir, de acuerdo con la tendencia general de los historiadores, en que, por lo menos, la primera de las tres doctrinas que acabamos de citar¹ está implícita, en cierto sentido, en el pensamiento cartesiano. Aún más; hasta llegó a creerse que Descartes se había pronunciado expresamente en favor del ocasionalismo, aunque sin insistir mucho en él. Y, efectivamente, el *Traité de l'homme*, por ejemplo, nos ofrece, en sus primeros párrafos, un crecido número de pasajes donde puede leerse que el alma concibe tal o cual pensamiento *en ocasión* de lo que sucede en el cuerpo. Igualmente la *Dioptrique* (*Disc. IV*, hacia el final, *VI*, 114⁷) habla de movimientos que ocasionan la producción de ciertos actos de pensamiento. En una carta dirigida a Arnauld, fechada el 29 de julio de 1648 (*V*, 219¹⁰ s.) el ir y venir de

términos envueltos en la relación causal. No siempre se recuerda con la debida frecuencia que casi todo el análisis de Hume ya está en Malebranche y que, de ese modo, dentro de la misma escuela racionalista, se preparaba la doctrina kantiana de las relaciones sintéticas. Por otra parte, Leibniz hacia palpable, en tesis general, el absurdo de la pretendida causalidad transitiva, el contrasentido en que se incurre al creer que un ser puede actuar sobre otro y, por así decir, circular a través de él, sin que ambos dejen por eso de ser dos seres distintos.

¹El paralelismo de Spinoza supone, en efecto, una teoría de la substancia que, en cierto sentido, es anticartesiana. En Leibniz la posición del problema ya no es la misma. A decir verdad, no se trata en él de investigar cómo el alma entra en contacto con el cuerpo, puesto que ambos términos, tomados en su más estricto sentido, son interiores a un solo y mismo ser pensante; lo que se trata de saber es de qué modo ese ser pensante comunica con otros seres, de los cuales unos responden a esa representación que para él es su cuerpo y otros, a esa otra representación que es, para él, el mundo externo. Además, en Leibniz, un ser no es tanto una substancia, como un conjunto de pensamientos, un sistema cerrado de representaciones regidas por un determinismo peculiar, y por lo tanto, lo que hay que ver es precisamente cómo esos determinismos particulares, que, por definición, excluyen toda interferencia, pueden corresponderse. El planteamiento del problema dista mucho de ser como el de Descartes, que es más substancialista, y la solución, más todavía que el problema, implica un determinismo que, como en otra parte veremos, jamás hubiera sido aceptado por Descartes.

los espíritus animales por las huellas del cerebro, o sea el mecanismo fisiológico de la memoria aparece, en términos expresos, como la simple ocasión del recuerdo acompañado de reconocimiento, es decir, de la memoria del alma. Y por fin, en la *Réponse au placard de Regius* (VIII, II, 358²⁰ - 359¹⁰), Descartes pone todo su empeño en destacar el innatismo de las ideas o de la facultad de pensar, y declara que, si la experiencia nos determina a referir ciertas ideas a ciertas cosas que están fuera de nosotros, "no es en verdad porque esas cosas las hayan transmitido a nuestro espíritu por intermedio de los órganos de los sentidos, tales como las sentimos, sino porque le han transmitido algo que ha sido para él la ocasión de que, por la facultad natural que tiene, formara aquellas ideas en ese momento y no en otro" (359¹ [G. IV, 86]). Pero los pasajes citados y, sobre todo, quizá los que parecen más significativos, pierden casi toda su importancia si los referimos al contexto. Así es como en la *Dioptrique*, la palabra ocasión se explica, una página antes, reemplazándola por la palabra *medio*. Así también la *Réponse au placard de Regius* hace de la ocasión una causa accidental, luego una *causa remota*, como sería, en relación a una obra, el que la ordena sin ejecutarla (360³⁻²² [G. 87]). Descartes considera, pues, una serie única de sucesos, y no, como Malebranche, dos series incomunicables que Dios concierta desde fuera. Para probar que el ocasionalismo está en Descartes, no queda más recurso que apelar a la filiación de las doctrinas. En modo alguno pretendemos menospreciar el valor de ese argumento, pero comprendemos que es preciso ver qué es lo que en rigor prueba. Y es esto: que dado el dualismo de alma y cuerpo, Descartes debía llegar al ocasionalismo. En otros términos, la filiación de las doctrinas establece una necesidad ideal, no un hecho; y en consecuencia, el ocasionalismo de Descartes es más bien una verdad lógica que un hecho histórico.

Lo cierto es que, aunque se la deje a veces en un extraño olvido, Descartes se ha pronunciado en forma insistente,

aunque sin dar mayores detalles ni aclaraciones, en favor de una determinada doctrina de la unión del alma y el cuerpo. Nosotros trataremos de ponerla en claro.

En la 6^a *Méditation* y en el *Discours de la Méthode* (C. 336^r [81^r], 5^a parte, s. fin., VI, 59¹²), Descartes declara, repitiendo una célebre declaración de Aristóteles (DE AN., II, 1 fin.), que el alma no está en el cuerpo como un piloto en su navío, sino al contrario, tan fundida y mezclada con él, que juntos constituyen una perfecta unidad. Aquí sólo falta —aunque no ha de tardar en acudir a su pluma— la expresión técnica usada para designar el género de unión en que Descartes pensaba. En las *Réponses* a las objeciones de Arnauld, se lee: el alma está *sustancialmente* unida al cuerpo (C. II, 49 s. [227²⁰ s.]). Y como Arnauld le objetará (C. 13 s. [203¹⁴]) que quizá habría motivos para pensar que él coincide con Platón en afirmar que el hombre no es sino un espíritu que se sirve de un cuerpo, tal como se sostiene en el 1^{er} *Alcibiades*, Descartes protesta enérgicamente, sosteniendo que rechaza de plano semejante opinión. Y agrega que, para probar la unión sustancial del alma y del cuerpo, dió razones más poderosas que las que viera en parte alguna. Tales razones son, como puede verse en la 6^a *Méditation*, la existencia en nosotros del pensamiento imaginativo y sobre todo la presencia de los sentimientos. Si quiere sentirse hasta qué punto está Descartes convencido de la urgencia de su doctrina y de la solidez de sus razones, es preciso ver cómo censura a Regius (enero de 1642) por haber dicho que el hombre, en tanto está formado de alma y cuerpo, es un ser por accidente. "Digo que es mucho mejor... confesar honestamente no haber entendido en forma acabada y perfecta ese término de la Escuela, que ocultar el problema no habiendo porqué;... así, toda vez que se presente la ocasión, debéis confesar, ya sea en público o privado, que creéis que el hombre es un *verdadero ser por sí, no por accidente*; y que el alma está unida real y sustancialmente al cuerpo; no, como decís en vuestro último es-

crito, por su situación y disposición, cosa que, para mí, es también falsa y censurable, sino que le está unida, repito, por una verdadera unión." (III, 492²² s. [G. IV, 7] cf. 460 (mediados de diciembre de 1641) y 507²⁷ 509² [enero de 1642]). Quizá sea accidental para el alma el estar unida a un cuerpo, e inversamente para el cuerpo el estar unido a un alma; pero considerado el hombre en su conjunto, la unión de alma y cuerpo que lo constituye no es accidental, sino esencial.

Veamos ahora la exposición de esta doctrina tan enérgicamente afirmada, según textos en su mayoría bien conocidos o por lo menos célebres. Nos ajustaremos a ellos tan estrictamente como sea posible (véase cartas a la *Pe^{ss}e Elisab.*, 21 de mayo de 1643 (III, 665^o ss.), 28 de junio (691 ss.); *Rép. à Hyperasp.*, agosto de 1641 (III, 424¹⁸ e. 434^o); *Rép. a las 6^{as} Obj.* (C. II, 362 [441²³ s.]); para *Arnauld*, 29 de julio de 1648 (V, 222¹⁵ s.); *Pass.* 30). Después de declarar que sólo se ha referido en forma muy breve a la unión del alma y el cuerpo, Descartes nos lleva hasta los principios de su teoría del conocimiento, recordándonos que conocer es reducir las cosas a algunas nociones primitivas y simples. Esto es aproximadamente lo que dicen las *Regulae*: conocer es reducir las ideas complejas a la intuición de naturalezas simples. Ahora bien, prescindiendo de los universales, encontramos en nosotros dos ideas, dos naturalezas particulares, la de la extensión y la del pensamiento, en las cuales recortamos los modos respectivos, a saber: figuras y pensamientos determinados. Pero eso no es todo, pues entre las nociones primitivas hay aún otra, la de la unión del alma y el cuerpo. Y así como todo modo pensante o extenso no es sino una determinación del pensamiento o la extensión, que no puede, por lo tanto, ser conocida sino por referencia a sus ideas respectivas, del mismo modo las manifestaciones determinadas de la unión del alma y el cuerpo no pueden conocerse sino en y por la idea de esa unión. En una palabra, la unión del alma y el cuerpo es un orden aparte

como lo es el pensamiento o la extensión. Es preciso encerrarse en él para conocer cualquier hecho relativo a esa unión, cuidándose mucho de no referirlo a los otros órdenes antes mencionados, pues para prestar a Descartes una fórmula de Aristóteles, eso sería una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. ¿Y a qué dominio habrá que remitirse entonces, para conocer la referida unión? No es ni al entendimiento puro, que es el dominio de la idea del pensamiento y también, si se quiere, el campo de la idea de la extensión, ni al entendimiento auxiliado por la imaginación, que es el dominio de la idea de lo extenso, sino a los sentidos y, aunque Descartes no lo confiese, también a la imaginación. Situar, pues, en el punto de vista de la unión del alma y el cuerpo, transportarse a la idea o al orden de esa unión, implica abandonarse a la vida y al pensamiento sensibles. Y ése es el punto de vista que debemos adoptar, si queremos que la mencionada unión se nos aparezca como fácilmente comprensible: es decir, que para comprender la unión del alma y el cuerpo, nos bastará no reflexionar, no pensar intelectualmente. Descartes nos previene que esa advertencia la prescribe él con toda seriedad, y nosotros trataremos de seguirla. Conforme a ella, ya no trataremos de explicar el modo como el alma mueve el cuerpo, representándonos, en la idea intelectual de la extensión y conforme a sus exigencias, el choque de dos cuerpos, sino que nos valdremos de una cierta concepción sensible relativa a la manera cómo se pone en movimiento un cuerpo por intermedio de algo que no es corporal. Tal es, por ejemplo, la concepción que equivocadamente aplicamos cuando queremos representarnos el movimiento que imprimen a los cuerpos pretendidas cualidades reales y, sobre todo, la gravedad. Es un error creer que existe en los cuerpos y dentro de ellos mismos una cualidad llamada gravedad, y, en general, cualidades reales que mueven la materia. Pero hay, sí, un dominio, en que el movimiento se le imprime al móvil de la manera como erróneamente creemos que la gravedad se lo imprime a

los cuerpos. Este dominio es precisamente el de la unión del alma y el cuerpo. El alma, en tanto está unida al cuerpo, mueve a éste como la gravedad esencial, si la hubiera, movería a los cuerpos. Y si hemos concebido la errónea opinión de que la gravedad esencial imprime un movimiento a la materia es porque indebidamente aplicamos a ella, transportándola fuera de su dominio correspondiente, la idea de cómo el alma mueve al cuerpo. La analogía entre la operación ilusoria de la gravedad y la operación real del alma es perfecta. Efectivamente, por una parte, la gravedad, realizada independientemente del móvil en que actúa, es una sustancia, de modo que constituye, junto con la masa en que reside, un compuesto de dos sustancias, como el alma y el cuerpo. Por otra parte, aunque la gravedad sea, en cierto sentido, inextensa, ya que se la puede considerar íntegramente concentrada en un solo punto del móvil que precipita, sin embargo, en otro sentido es extensa, pues tiene, si no una extensión material, por lo menos, una extensión de acción. Lo mismo sucede con el alma en tanto actúa sobre el cuerpo. En este caso hay que concebirla, si bien se mira, como extensa y, por consiguiente, como material; pero en esto no hay nada sorprendente, porque estar unido con alguna cosa es formar un todo con ella y participar de su naturaleza. Y dada esta definición de la unión, quizá se deba agregar que el cuerpo, en tanto está unido al alma, participa, en cierta manera, de la naturaleza inextensa de esta última, porque Descartes dice, en alguna parte (*Pass.*, art. 30), que el cuerpo forma, por su organización, un todo unitario que constituye el punto intermedio o el momento de transición que le permite al alma unirse a él.

Tal es el contenido casi literal de la doctrina cartesiana relativa a la unión del alma y el cuerpo. Faltaría ahora ensayar una interpretación. ¿Será verdad que, conforme al auténtico pensamiento de Descartes, la explicación última y definitiva de las relaciones del alma y el cuerpo estaría dada por una interpretación idealista, tal

como algún historiador lo ha propuesto (Liard, *Descartes*, 265-268)? Es innegable que en Descartes no sólo hay una tendencia idealista, lo que sería cuestión aparte, sino un idealismo de hecho, en el sentido de que todo lo que se da en el mundo creado es absolutamente inteligible y perfectamente claro para la razón. Para él, en la extensión no hay nada que difiera, en cuanto al contenido, de la idea que de ella tenemos. Y todavía más: esa idea es, o por lo menos puede ser, una idea en el sentido más puro de la palabra, vale decir, una idea absolutamente intelectual. Es indudable, pues, que el cuerpo pertenece, de igual modo que el alma, al dominio del entendimiento, y que indagar las relaciones del alma y el cuerpo no es, en cierto modo, sino indagar las relaciones de dos ideas. Pero encarado así, el problema no puede resolverse en el sentido en que Descartes se lo planteara; pues Descartes es sólo a medias idealista y el idealismo que él profesa no es —como tampoco lo era el antiguo— un idealismo absolutamente radical. La extensión, para Descartes, no es solamente una idea; es, además y sobre todo, una cosa; e investigar las relaciones del alma y el cuerpo no es simplemente indagar cómo se condicionan recíprocamente dos representaciones. No puede negarse que Descartes concibe el alma a la manera realista, como si estuviera encerrada en el cuerpo. ¿No dirá acaso el mismo Malebranche que al alma le sería imposible salir del cuerpo para ir a posesionarse directamente de las cosas? Por lo tanto, para que el idealismo pudiera ofrecerle a Descartes un principio de solución, hubiera debido ser lo suficientemente idealista como para poner el cuerpo y, con él, todo el universo, en la conciencia, en lugar de poner, a la inversa, la conciencia en el cuerpo. Y como su posición no ha sido evidentemente esa, es imposible interpretar en sentido idealista la solución dada al problema de las relaciones del alma y el cuerpo. Se insiste, es cierto, en que si bien el mundo externo no es sustancialmente idéntico al espíritu humano, es, en cambio, una parte del entendimiento divino.

Pero tampoco se resuelve con eso el problema en el sentido en que se pretende; porque las criaturas, según lo ha querido Descartes, y no obstante la creación continua, están fuera de Dios, no siendo partes que, unidas a Él por una especie de panenteísmo, comuniquen entre sí por el fondo común de la conciencia divina. Agreguemos, volviendo al espíritu humano, que, como el orden del pensamiento está subordinado al orden del ser, hasta las mismas ideas del alma y el cuerpo, aun a título de simples ideas, aparecen como incapaces de establecer contacto entre sí. Han introducido en el pensamiento la separación real de sus objetos, y ni remotamente podría ocurrírsele a Descartes pensar que tanto una como otra —meros momentos del pensamiento— sólo pueden darse en él en cuanto recíprocamente enlazadas por algún modo de relación. En una palabra, no se le ocurre, ni se le podría ocurrir, como a Leibniz, que la extensión es una idea relativa e incompleta que requiere e introduce como fundamento suyo la idea más profunda de espíritu. Su semi-idealismo se revela incapaz hasta de poner en comunicación las meras ideas del alma y el cuerpo.

Una interpretación voluntarista, que quisiera considerar el alma y el cuerpo como expresiones de una voluntad única y diferenciada sólo por y en la reflexión, nos parece igualmente inadmisibile y por razones del mismo orden. Es evidente que tal interpretación responde a una de las tendencias del cartesianismo, pero no nos aventuraríamos a creer que ella expresa el pensamiento históricamente real de Descartes; porque al igual que la interpretación rigurosamente idealista, supone un monismo, en que la sustancia única es algo, si no intelectual, por lo menos, espiritual. Y en el Descartes histórico es imposible suprimir la extensión como cosa.

La interpretación realista que conviene aparece espontáneamente, con sólo dejarse guiar por el lenguaje que Descartes emplea para preparar y designar su teoría. La metáfora del piloto y el navío, tomada de Aristóteles, la expresión unión sustancial, tomada a la escolástica,

hacen presumir que la doctrina cartesiana de la unión del alma y del cuerpo se inspira en esta última. En seguida trataremos de confirmar esta presunción por cotejos bastante significativos. Mientras tanto, podemos fácilmente darnos cuenta de que la posición de Descartes frente al conjunto del problema es sensiblemente la misma que asumiera la escolástica —repito— y no Aristóteles. Efectivamente, en este filósofo, la unión del alma y del cuerpo no da lugar (salvo en lo que concierne al intelecto) a ninguna dificultad particular. La sustancia, según él, si se exceptúa la sustancia divina, está compuesta de materia y forma. El alma es la forma del cuerpo y, por consiguiente, la reunión de ambos constituye un todo sustancial. El compuesto humano tiene la misma unidad que todo compuesto de materia y forma. En él, como en todo compuesto de ese género, los dos términos están hechos para unirse e, incompletos el uno sin el otro, se solicitan mutuamente. La escolástica no pudo mantenerse en la actitud aristotélica. Sin duda, está muy lejos de sospechar cuál es la verdadera naturaleza del pensar, y, por lo tanto, no obstante ser tan dualista como Descartes, la dualidad de alma y cuerpo a que ella se adhiere no responde a los mismos principios que el dualismo cartesiano. A pesar de ello y por múltiples razones, quiso dar una unidad real al compuesto humano, inventando, con ese fin, la doctrina de la unión sustancial. Era inevitable que Descartes estuviera tentado de apropiarse esa teoría que, tanto en él como en ella, respondía a una misma exigencia.

Aun en la parte más original de su doctrina, su deuda con la escolástica es manifiesta. Hemos visto que Descartes se jacta de haber dado pruebas particularmente serias de la unión del alma y el cuerpo "tales —dice— como no recuerda haber leído nunca, en parte alguna, otras más serias y convincentes" (C. II, 50 [228^a]). Las manifestaciones de la unión del alma y del cuerpo que Descartes aduce como pruebas son dos: la existencia de un pensamiento imaginativo (6^o Médit., C. 323-325).

[72^a - 73]); cf. *carta al P. [Gibieuf] 19 de enero de 1642*, III, 479¹⁰) y la presencia de los sentimientos (6^a *Méd.*, C. 336 [81^a]).

En el segundo punto, del que en seguida hablaremos, ha sido bastante original, pero en el primero coincide absolutamente con la escolástica; en efecto, era opinión clásica en ella (como por otra parte también lo es en Aristóteles) que el pensamiento imaginativo se debe a la colaboración del alma y el cuerpo, y esto en tal medida que precisamente la prueba de la espiritualidad se deduce de la existencia de una intelección pura. Descartes, en su teoría de la imaginación, reproduce al pie de la letra la concepción escolástica. Imaginar es, para él, o aplicar el pensamiento a figuras materiales trazadas en el organismo, o dibujar, por la fuerza del pensamiento, otras semejantes (véase *Rép. aux 5^{as} Obj.*, C. II, 594, 297 [385^a, 387^{aa}]; *Regul XII X*, 415^{aa} [§79]). Encontramos aquí los *phantasmata* de la escolástica, que el intelecto tiene frente a sí a modo de cosas, de la misma manera que los sentidos tienen frente a sí las cosas exteriores. Por lo que respecta a los sentimientos, Descartes es más original, y es por cierto en ese hecho donde él cree encontrar la prueba más convincente y también la manifestación más expresa de la unión del alma y el cuerpo. Si yo no formara un solo todo con él, "cuando mi cuerpo tiene necesidad de beber o de comer, yo conocería eso simplemente, sin que me lo advirtieran confusos sentimientos de hambre o de sed; porque efectivamente el hambre, la sed o el dolor no son sino ciertas maneras confusas de pensar, que provienen y dependen de la unión y, hasta podría decirse, de la mezcla del espíritu y el cuerpo" (C. 336 [81^a]). "Los sentimientos de dolor, como todos los demás sentimientos de naturaleza afín a ellos, no son pensamientos puros de un alma ajena al cuerpo, sino percepciones confusas de un alma que está realmente ligada a él; porque si un ángel estuviera unido al cuerpo humano, percibiría los movimientos causados por los objetos externos, sin verse afectados por los sen-

timientos que nosotros experimentamos, diferenciándose, en ello, de un verdadero hombre." (*A Regius, enero de 1642*, III, 493^{aa} [G. IV, 8]). Además, no sólo los sentimientos propiamente afectivos, sino, junto con ellos, también los sentimientos representativos son efectos y pruebas de la unión del alma y el cuerpo. ¿En qué forma unos y otros resultan de la mezcla de esas dos sustancias, y cómo puede probarse que su confusión es producto e índice de esa mezcla? Descartes no parece haber pensado, como Leibniz, en despojar a las cualidades de su realidad ideal, y en no ver en ellas más que ciertas vibraciones que, al fundirse unas con otras, dan origen a la formación de un todo ilusorio. Según él, las cualidades tienen, en el alma, realidad de ideas. Sin embargo, no podrían existir, si el alma no estuviera unida al cuerpo, porque la cualidad (el calor, por ej., como el hambre o la sed), no es la imagen de ciertos movimientos transmitidos al cuerpo, sino una percepción utilitaria, es decir un signo, una invitación a responder por vías más rápidas que la voluntad refleja fundada en la intelección y el juicio. Por otra parte, el sentimiento, en cuanto es confuso, también es resultado y, por ende, índice de la unión del alma y el cuerpo. En efecto, según la doctrina cartesiana de la distinción y de la confusión (*Princ.*, I, art. 45, 46), una idea es confusa cuando, en lugar de tener fronteras bien definidas, avanza sobre las ideas vecinas o se deja invadir por ellas. Ahora bien; en el sentimiento, la cualidad, que es algo perteneciente al yo o al pensamiento, es tomado por algo extenso, es proyectado, por así decirlo, sobre la extensión, mientras que, recíprocamente, la extensión entra en el pensamiento o en el yo. Aquí forzosamente Descartes ha sido más original con respecto a la escolástica, ya que ésta consideraba la cualidad como existente en las cosas mismas y puesto que, por consiguiente, la cooperación del alma y el cuerpo no tenía más oficio que el de asegurar la recepción, en nosotros, de la imagen y la cualidad. Pero en última instancia, lo cierto es que Descartes encontró, en el pensamiento sen-

sible de los escolásticos, la idea de una cooperación entre el alma y el cuerpo.

Si volvemos ahora a las generalidades de esta teoría, podremos ver, por el cotejo de algunos textos, en qué forma tan literal Descartes se ajusta a la escolástica. Tanto para él, como para ella, el problema es, en suma, imponer, por distinciones que no pueden ser sino artificiales, que lo que es completo, sin embargo, no lo es, y que lo que está hecho para existir aparte debe, sin embargo, unirse a algo diferente. Abramos, por ejemplo, el pequeño *Lexicon peripateticum* de Signoriello (Nápoles, ap. *Officinam biblioth. catholicae scriptorum*, 1881), en la página 340; dice así: "Llámase sustancia completa aquella que no ha nacido para colaborar en la composición de una segunda sustancia; pertenecen a este orden: los ángeles, los árboles, etc. *Incompleta*, aquella que, si bien como sustancia posee todo lo necesario para poder existir *por sí* o *en sí*, ha nacido, sin embargo, para entrar en la composición de una segunda sustancia, unida con la cual forma un compuesto sustancial. . . ejemplo el alma humana, la cual, si bien puede existir *por sí*, está naturalmente destinada, sin embargo, a unirse físicamente con el cuerpo y constituir el compuesto sustancial llamado hombre. . . *Compuesto sustancial* es aquel que resulta de dos sustancias incompletas: por ej., el hombre. *Compuesto accidental* es aquel que se forma por la unión de varias sustancias, como un montón de piedras." (N. G.). Todo lo que acabamos de leer en el citado resumen de la doctrina escolástica sobre la unión del alma y el cuerpo vuelve a encontrarse, palabra por palabra, en Descartes. Es verdad que él sólo hace referencia a ella en forma incidental y para advertir que la unión del alma y el cuerpo no impide su separación. Pero los textos que veremos, no por presentar el problema por el lado opuesto, son menos apropiadas para establecer la identidad entre el pensamiento cartesiano y el escolástico: "Yo bien sé (*Rép. aux Obj. d'Arnauld*, C. II, 42 [222¹⁵]) que hay sus-

tancias vulgarmente llamadas *incompletas*; pero si se las llama así porque no pueden subsistir por sí solas, sin que otras las sostengan, confieso que es contradictorio que sean sustancias. . . y al mismo tiempo incompletas. . . Pero es verdad que, en otro sentido, puede llamárselas así, no porque les falte algo en cuanto a sustancias, sino solamente en cuanto entran en relación con alguna otra sustancia junto con la cual forman un todo por sí. . . el espíritu y el cuerpo son sustancias incompletas, cuando se las refiere al hombre que componen. . ."; " . . . hay que hacer notar (*Rép. aux 6^{es} Obj.*, C. II, 334 s. [423⁷]) que a las cosas de las cuales tenemos diferentes ideas se las puede tomar por una sola y misma cosa de dos maneras, a saber: como unidad e identidad de naturaleza, o solamente como unidad de composición. . . Ahora, la cuestión es saber si concebimos la cosa pensante y la extensa como una misma cosa en unidad de naturaleza. . . o más bien si no se las llamará una en unidad de composición, en cuanto ambas se encuentran en un mismo hombre." (*Ibid.*, 365 s. [444¹²]).

La teoría cartesiana de la unión del alma y el cuerpo es, pues, una teoría escolástica. Aun más; representa una de las deudas más manifiestas que Descartes haya contraído con ella, a la que, por otra parte, debe más de lo que en general se cree. En este caso, la deuda es tan poco feliz como innegable, pues la teoría de la unión del alma y el cuerpo merece todas las críticas que un hábito, a veces injusto, se complace en ejercer contra todas las teorías escolásticas. Es realista, contradictoria y verbal. Es realista para quien la considere lo suficientemente de cerca. Sin duda, se podría estar tentado de creer que la amalgama de pensamiento y extensión, a la que Descartes no ha temido recurrir, no existe más que en el pensamiento confuso y solamente por él. Un sentimiento es la combinación de una idea intelectual, la idea de extensión, con una idea de cualidad; los dos elementos nacen del pensamiento y se reúnen en él. Por otra parte, cuando el alma, precisa-

mente por intermedio de una de esas cualidades que el pensamiento confuso incorpora a la extensión, pone en movimiento al cuerpo, la acción motriz del pensamiento, puesto que pertenece a él, está en el pensamiento y no en la cosa. Este lenguaje, hay que reconocerlo, es engañoso; hace valer una apariencia que probablemente Descartes mismo tomó por realidad. Pues dado que la acción motriz del pensamiento debe alcanzar, no ya la idea de la extensión, sino la extensión misma en cuanto cosa, en última instancia ella sale del pensamiento; y por otra parte, puesto que el alma no es determinada a concebir una cualidad sino por un movimiento venido de fuera, el pensamiento, en el sentir, hunde sus raíces en el movimiento como cosa. Descartes, pues, en el fondo, ha mezclado indudablemente, de modo realista, el pensamiento y la extensión, restaurando así, bajo el nombre de unión de alma y cuerpo, una de esas entidades a medias material y a medias espiritual, que justamente él había denunciado y combatido en los escolásticos. El carácter contradictorio y verbal de su doctrina se manifiesta por sí mismo. La unidad de composición que, de dos seres completos y separados, forma un tercer ser, es, si es posible, más contradictoria en Descartes que en la escolástica, si se tiene en cuenta la resuelta concepción que aquel supo formarse de la incompatibilidad de la extensión y el pensamiento. Establecida esta incompatibilidad, el tercer orden de cosas constituido por su unión es evidentemente quimérico, o en otros términos, la tercera idea primitiva que Descartes agrega a las del pensamiento y la extensión no puede ser más que un nombre. Por estas razones, la lógica de la historia ha despreciado como nulas las declaraciones literales de Descartes y ha reconocido, en cambio, que el ocasionalismo es, en espíritu y en verdad, la única doctrina cartesiana de las relaciones del alma y el cuerpo.

XIX

DIOS Y EL MUNDO

Antes de abandonar la metafísica de Descartes para pasar al dominio de su física, debemos plantearnos el siguiente problema: Dado que hay almas, cuerpos animados e inanimados, y que existe Dios; ¿qué relaciones hay entre el creador por una parte y sus criaturas: almas y cuerpos por otra? El examen de este problema nos proporcionará una excelente ocasión para echar un vistazo de conjunto a la metafísica cartesiana, y, quizá al finalizar esta lección, el panteísmo que, a partir de Leibniz, ha dado en subrayarse en ella como la tendencia dominante, no nos parezca ya tan acentuado. Se ha dicho que Descartes, por su actitud frente a las causas finales y a los problemas con ellas conexos, comienza por librar el mundo al arbitrio de una ciega necesidad, agregándose además que su teoría de la sustancia no hace sino anticipar la teoría de Spinoza. No negaremos que en estas clásicas apreciaciones leibnicianas haya algo de cierto, pero quizá lleguemos a comprender que en ellas no todo es exacto y justo.

Ocupémonos primero del problema de las causas finales y de todo lo que con él se relaciona: el problema del bien y el mal, y el de las razones de ser de la creación. — Una observación preliminar que no podemos eludir es que Descartes no conoce, sea para admitirla o rechazarla, ni la finalidad interna ni la finalidad immanente,

modos de finalidad que, en cambio, son los únicos que conocieron los antiguos y sobre todo Aristóteles. Para este último, en un navío que se construyera por sí mismo, las partes serían los medios y el todo el fin. El navío no sería considerado, desde este punto de vista, como útil para otro fin que no fuera el de su misma realización. El fin sería interno. Indudablemente para Aristóteles un todo puede, a su vez, formar parte integrante de otro todo. Pero la relación de medio a fin sigue siendo la misma de antes, porque no existe en él la adaptación de una cosa a otra completamente ajena que no forme con la primera un sistema natural. Es porque, además, la finalidad es inmanente para Aristóteles. Para que entre una cosa y otra esencialmente ajena a ella haya relación de medio a fin, es necesario que dicha relación sea establecida desde fuera; si la cosa es externa, la finalidad es trascendente; y correlativamente, si la cosa es interna, la finalidad es inmanente. En Aristóteles no hay finalidad trascendente, porque como el mundo es coeterno con Dios, ambos forman un sistema, siendo Dios externo al mundo pero no al sistema. El punto de vista de la escolástica fué forzosamente muy diferente. Dado que la disposición y el orden y hasta la misma realidad son dones gratuitos para el mundo, la finalidad en el fondo es siempre trascendente; todavía más, quizá sea siempre relativa. Este es el punto de vista que Descartes adopta. Un fin, según él, es exclusivamente un designio de Dios. Por consiguiente, una relación de medio a fin es siempre, para la totalidad de un ser, y aún para cada una de sus partes, algo agregado, algo así como un predicado no esencial. Ese es el único sentido de la finalidad en Descartes, y eso es todo lo que por el momento queremos establecer. Dejemos de lado el problema de saber si es posible acordar a las criaturas una finalidad inmanente, aunque derivada y secundaria, y observemos solamente que, aunque Descartes consintiera alguna vez en admitir una cierta finalidad, no correría el riesgo de caer en un panteísmo vitalista como el de los estoicos, después de

haber acentuado, tan enérgica y quizá tan exageradamente, el carácter contingente de toda relación teleológica.

Pero no se trata de eso, porque precisamente sería la negación de la finalidad la que habría preparado el panteísmo, y un panteísmo muy diferente del de los estoicos, un panteísmo incompatible con la inteligencia divina y, en ese sentido, materialista. Veamos pues, de qué dominio Descartes excluye la finalidad y, si en alguno la admite, veamos cómo se explica el papel restringido que le concede.

Sabemos que, según Descartes, el mundo se divide en tres dominios: el de la extensión, el del pensamiento y el del compuesto de extensión y pensamiento. Consideremos primero el dominio de la extensión. Es evidente que los filósofos que han podido reprocharle a Descartes el no admitir en este dominio la intervención eficiente de actividades finalistas, o no comprendieron el mecanicismo cartesiano, o quisieron que Descartes fuera infiel a su sistema; pues la proscripción de agentes tales como la ligereza y la pesantez, vigentes en la física de Aristóteles, es precisamente la razón de ser de la física cartesiana. Era pues natural y necesario que en el mundo de la extensión no hubiera lugar para esta forma bastarda de la finalidad. Es verdad que Descartes no se detuvo ahí; pues no sólo no pensó en subordinar los procesos causales a la finalidad, en la forma tan profunda en que lo hizo Leibniz —haciendo de ella la realidad auténtica de todas las cosas y convirtiendo los procesos mecánicos en los meros medios instituidos para su expresión y realización en el devenir—; sino que ni siquiera pensó en una subordinación tan simple como la que hubiera significado afirmar que el acontecer mecánico fué preestablecido por Dios. Al parecer, él creyó que este acontecer podía darse aparte y en sí como un orden de cosas completo, o por lo menos radicalmente separable. Mientras Leibniz estima que el acontecer mecánico no puede realizarse por sí mismo, porque es indeterminado, siendo infinitos los mecanismos posibles, Descartes acepta re-

suelatamente su infinidad, sin encontrar en ello mayores dificultades. Según él, Dios los crea a todos sin mostrar preferencia por ninguno. De ahí resulta que la extensión se convierte en un dominio tan desprovisto de orden como lo fuera el mundo de Epicuro, pues también él, como Descartes, había aceptado el mismo despliegue de infinitas posibilidades. Hay en Descartes dos textos que establecen sin lugar a dudas la autenticidad de esta posición. Uno, en la 6ª *Méditation*, excluye del universo puramente material toda consideración relativa a lo normal o anormal. Toda idea de orden, de regla y de destino, es una denominación extrínseca con respecto a las cosas puramente materiales; en este sentido, Descartes es tan terminante como el mismo Spinoza¹. El otro texto, que

¹C. 341 ss. (841^b) s.): "... así como un reloj, compuesto de ruedas y contrapesas, observa con la misma exactitud las leyes naturales tanto cuando está mal hecho y no marca bien las horas, como cuando satisface enteramente el deseo del obrero, de la misma manera, si considero el cuerpo humano como un organismo compuesto de tal modo por huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel que, aunque no hubiera en él ningún espíritu, no por eso dejaría de moverse de la misma manera en que se mueve ahora, cuando no lo impulsa la dirección de su voluntad, ni, por consiguiente, la intervención del espíritu, sino la disposición de sus órganos, reconozco sin dificultad que tan natural le sería a este cuerpo, siendo, por ejemplo, hidrópico, sentir la garganta seca... y disponerse así a beber... aumentando con eso su mal y perjudicándose a sí mismo, como ser inducido a beber en su provecho por el mismo motivo, cuando no siente ninguna indisposición. Y aunque al considerar el uso a que un reloj fué destinado por su obrero, pueda decir que se aparta de su naturaleza cuando no indica bien las horas, y aunque de la misma manera, al considerar el mecanismo del cuerpo humano, en tanto ha sido hecho por Dios para tener todos los movimientos que habitualmente tiene, tenga motivos para pensar que no se ajusta al orden de su naturaleza, cuando su garganta está seca y el beber perjudica a su conservación, reconozco, sin embargo, que esta última manera de explicar la naturaleza es muy diferente de la otra; ésta no es sino una denominación externa, enteramente dependiente de mi pensamiento, que compara un hombre enfermo y un reloj mal hecho con la idea de un hombre sano y de un reloj bien construido, y no significa nada que efectivamente se encuentre en la cosa de la cual se dice; mientras que

Leibniz no ha dejado de señalar, contiene en términos expresos la idea epicúrea del infinito despliegue de posibilidades¹. De modo que para Descartes el acontecer mecánico existe en sí mismo y al estado puro, no siendo algo que, a la manera de una abstracción, llevé dentro de sí un vacío y no pueda por eso pasar a la existencia sin antes completarse y en calidad de parte de un compuesto. Todo lo que Descartes reconoce es que el acontecer mecánico es instituido por Dios. Pero Dios lo acepta tal como es; arroja los dados sin marcarlos y, a partir de ese momento, el acontecer mecánico engendra el orden por sus propias fuerzas².

Estamos de acuerdo entonces en que el acontecer mecánico puro ocupa un lugar entre las cosas reales, existiendo en calidad de cosa completa, como la extensión, de la que por otra parte no es más que un aspecto. Pero este simple acercamiento nos hace comprender que, si el acontecer mecánico es para Descartes todo un orden de la rea-

el otro modo de explicar la naturaleza da cuenta de algo que realmente se encuentra en las cosas y que, por lo tanto, encierra alguna verdad".

¹*Princ.*, III, 47: "... importa muy poco aquí de qué manera yo suponga que la materia haya sido dispuesta en un comienzo, porque su disposición debe cambiar después según las leyes naturales y porque apenas podría imaginarse alguna (disposición) de la cual no pudiera probarse que constantemente debe cambiar, en virtud de esas mismas leyes, hasta constituir un mundo igual al nuestro; (el único inconveniente aquí sería que quizá fuera más largo deducirlo de una disposición que de otra); digo esto porque como esas leyes son la causa de que la naturaleza deba asumir sucesivamente todas las formas de que es capaz, si se las considera por orden se podrá llegar por fin a la forma actual del mundo". (C. 213 s. [VIII, I, 103¹¹]).

²*Disc.*, 5ª parte; "... aunque en un principio sólo le [al mundo] hubiera dado la forma del caos, con tal de que, habiendo establecido las leyes de la naturaleza, le prestara su concurso para que pudiera funcionar como lo hace siempre, puede creerse, sin menoscabo del milagro de la creación, que por ese solo hecho todas las cosas puramente materiales, hubieran podido llegar a ser, con el tiempo, tales como son ahora; y su naturaleza se concibe con mayor facilidad cuando se las ve nacer así, poco a poco, que cuando sólo se las considera completamente hechas". (VI, 45¹²).

lidad, por eso mismo no hay peligro de que llegue a ser la realidad total. El modo más cómodo y eficaz de alcanzar el pensamiento en la profundidad y especificidad de su esencia era, según vimos, separarlo de la extensión; y recíprocamente, el medio más fácil de aprehender la extensión era considerarla como cosa completa. Del mismo modo, y teniendo en cuenta que el método empleado siempre por el espíritu para concebir mejor —por lo menos en un principio— las abstracciones consiste en hacer de ellas entidades absolutas, si se deseaba constituir una física clara convenía aislar el acontecer mecánico a título de realidad independiente. Era pues natural, por no decir inevitable, que el determinismo comenzara o recomenzara por afirmarse, declarándose independiente en cierta esfera de la realidad y suficiente para ocuparla por sí sólo en toda su extensión y profundidad. Pero no era posible que ese determinismo, así dado en sí mismo y presentado como una realidad en sí y por sí, constituyera al mismo tiempo toda la realidad. Justamente porque Descartes lo concebía, mucho más todavía que Demócrito, en la pureza de su esencia, el determinismo físico no podía aspirar en él a ser todo. Admito sin dificultad que fuera una realidad capaz de afirmarse por sí misma, sin necesidad de fundarse en una realidad heterogénea más profunda. Pero esa parte de la realidad que le era ajena se encontraba situada fuera y al lado de él, destacándose con tanta mayor claridad cuanto más estricta y exclusivamente se concebía la parte opuesta. El mundo físico de Descartes constituía el imperio de la necesidad a la vez ciega y absoluta. Evidentemente Spinoza encontró en esa concepción el elemento indispensable de su doctrina, pues sin el mundo físico de Descartes no hubiera existido el panteísmo mecanicista, si es que en verdad tal panteísmo es posible. Pero es un error sostener que el mundo físico de Descartes ya era por sí mismo una especie de Dios al que no faltaba sino aplicarle el nombre adecuado. Dejaba fuera de sí demasiados elementos reales para ser, sin más, divinizable. Cosa completa sí, pero completa en

su género solamente y por eso infaliblemente limitada. En realidad el mecanicismo espinosista quizá no sea idéntico al de Descartes. El de Descartes es el mecanicismo en sentido estricto y propio; el de Spinoza bien podría ser ese mecanicismo amplio que significa explicación por un género de causas que, dado el caso, contienen algo que no es precisamente un elemento geométrico. Sabemos muy bien que, según Spinoza, para toda causa no geométrica debe existir un equivalente geométrico y que la unión de ambos órdenes constituye para él un paralelismo. Pero no nos atreveríamos a afirmar que en su mundo no se encuentran indicios de un panteísmo vitalista. Nos sentimos muy lejos de Descartes cuando leemos, en el escolio de la prop. 13 de la 2da. parte de la *Ethique*, que todos los cuerpos son animados: "Porque lo que hemos mostrado hasta aquí es absolutamente común a los hombres y a los demás individuos y se refiere tanto a unos como a otros: todos son animados, aunque en diferentes grados; pues para una cosa cualquiera cuya causa es Dios, se da necesariamente en El una idea, del mismo modo que se da en El la idea del cuerpo humano; por eso debe decirse de la idea de una cosa cualquiera lo que hemos dicho de la idea del cuerpo humano" (Bruder, I, 234) (App. p. 149). En suma, pues, es poner límites a la realidad del mundo físico el concebirla como un puro mecanicismo que, por definición, excluye toda finalidad. En el fondo, pues, y para hacer justicia a Descartes, debemos reconocer que, en él, el dominio de la absoluta necesidad no se nos aparece como un dominio capaz de subsistir por sí; porque una realidad parcial, aunque no obstante ello esté cerrada a todas las demás, no puede bastarse a sí misma.

1 Se dirá, es cierto, que Descartes no se contentó con excluir la finalidad del mundo propiamente físico y que también en otros dominios se mostró escasamente finalista. No negamos ese hecho; al contrario, vamos a estudiarlo detalladamente. Pero no creemos que necesariamente se lo tenga que explicar como a menudo se lo ha hecho.

ni que, por consiguiente, infaliblemente conduzca a los resultados que por lo general de él se deducen.

Es harto evidente que Descartes no niega la existencia de causas finales en el mundo de las almas. No entendemos decir con ello que reconozca que los hombres actúan con vista a determinados fines. Evidentemente así lo cree y dudamos de que en su psicología haya un esfuerzo equivalente al que intentó Spinoza para despojar a los fines humanos de toda verdadera realidad, para hacer de ellos una representación ilusoria e invertida de la relación causal. Lo que queremos decir es que, según Descartes, los hombres son creados con un determinado fin y tienen un destino: recuérdese que para Descartes los fines son designios de Dios. Pero los designios divinos no deben buscarse sólo en el reino de las almas, pues ya los hay en el dominio de la unión del alma y del cuerpo. En un pasaje de la 6ª *Méditation*, en que hemos visto el fin calificado de denominación extrínseca, cuando se trata del cuerpo en cuanto cuerpo, hemos encontrado, y ahora debemos subrayar, una frase que revela un modo de ver completamente distinto cuando se pasa a la consideración del cuerpo humano en cuanto tal: "aunque... al considerar el mecanismo del cuerpo humano en tanto ha sido creado por Dios para tener en sí todos los movimientos que habitualmente se encuentran en él, tenga motivos para pensar que no se ajusta al orden de la naturaleza cuando su garganta está seca y el beber perjudica a su conservación..." (C. 342 [85²] cf. p. 301, n. 1). El pasaje que está a continuación inmediata del que acabamos de citar es todavía más terminante y suprime todo el equívoco que podría subsistir en la frase que antes transcribimos: "Pero es cierto que, aunque con respecto a un cuerpo hidrópico no sea más que una denominación externa el decir que su naturaleza está corrompida cuando, no teniendo necesidad de beber, tiene sin embargo la garganta seca y áspera, con respecto a todo el compuesto, es decir, al espíritu o alma unida al cuerpo, no es una simple denominación, sino al contrario un verdadero error de

naturaleza el tener sed cuando le es muy perjudicial beber; y, por lo tanto, todavía falta examinar cómo es que la bondad de Dios permite que la naturaleza del hombre, tomada en esta forma, sea falible y engañosa" (C. 343 [85³]). De modo que, fuera del mundo estrictamente físico, Descartes reconoce la existencia de designios divinos. No por eso es menos cierto que, aun en el dominio del alma y de la unión del alma y el cuerpo, hace, con respecto a la finalidad, numerosas reservas. Observa que, en ciertos casos, la utilidad que un ser le reporta a otro puede ser recíproca, siendo entonces difícil decidir cuál de ellos ha sido creado en calidad de medio y cuál en calidad de fin. Esta es una de las dificultades que siempre trae aparejada la finalidad relativa. Descartes la advierte al pasar, sin detenerse mucho en ella¹. En cambio, vuelve siempre a insistir sobre las dificultades del antropocentrismo. Le parece imposible que la inmensidad del universo tenga como punto de referencia un ser tan insignificante a quien se le escapan tantas cosas². Es hasta moralmente peligroso creerlo así³. En otro sentido, sin duda, es moral-

¹ "... En cuanto a las criaturas, puesto que la utilidad que se prestan es recíproca, todas pueden atribuirse el privilegio de que las demás han sido creadas para ellas." (*A Chanut*, 6 de junio de 1647, V, 543).

² *Princ.*, III, 3: "sin embargo, en ningún sentido es verosímil que todas las cosas hayan sido creadas para nosotros, de manera tal que Dios no se hubiera propuesto ningún otro fin al crearlas; y me parece que sería una imperiñencia querer servirse de esta opinión para fundamentar los razonamientos de la física, porque no podríamos dudar de que hay infinidad de cosas, entre las que existen ahora en el mundo o han existido en otro tiempo y ahora ya no existen, que ningún hombre jamás vió o conoció y que nunca le fueron de ninguna utilidad". *Rep. à Hyperasp.*: "sería pueril y absurdo asegurar... que hubiera creado el sol, que es varias veces más grande que la tierra, con el único propósito de alumbrar al hombre, que no ocupa sino una ínfima parte de la tierra". (III, 431²⁰ s.) (C. T. VIII, p. 280).

³ *A la Pessa Elisab.*, 15 de sept. de 1645: "moralmente es muy bueno juzgar dignamente las obras de Dios y tener una idea tan vasta de la extensión del Universo como la que he tratado de

mente útil creer que todo ha sido creado para nosotros, porque ésa es una creencia eficaz para hacer resaltar a nuestros ojos la bondad de Dios. Pero el punto de vista metafísico es diferente del punto de vista moral. Y aquí Descartes esboza, aunque en forma incidental, toda una doctrina de los fines que contiene ya el pensamiento dominante del simbolismo kantiano y de la síntesis subjetiva de Comte. El finalismo, por lo menos la teleología antropocéntrica, no conserva más que un valor relativo: "Aunque en moral sea cierto, dice en su *Réponse à Hyperaspistes* (III, 431¹⁹) (C. T. VIII, p. 280), con respecto a nosotros, hombres, que todas las cosas han sido creadas para gloria de Dios, a causa de que los hombres están obligados a alabarle por todas sus obras; y aunque también pueda decirse que el sol ha sido hecho para alumbrarnos, porque efectivamente experimentamos que nos alumbra, no obstante eso, sería pueril y absurdo asegurar en metafísica que Dios, a la manera de un hombre vanidoso, no habría tenido otro fin, al crear el mundo, que el de ser alabado por los hombres y que habría creado el sol, etc." (para la continuación, ver *supra*, p. 307, n. 2) ¹. Pero el argumento en que Descartes se

hacer concebir en el 39 libro de mis *Principes*: porque si se imagina que más allá de los cielos no hay sino espacios imaginarios y que todos estos cielos han sido hechos para uso exclusivo de la tierra y la tierra para uso exclusivo del hombre, eso induce a pensar que la tierra es nuestra principal morada y esta vida terrena la mejor; ello hace además que, en lugar de conocer las perfecciones que realmente están en nosotros, se atribuyan a las demás criaturas imperfecciones que no tienen para elevarse por encima de ellas; y por una impertinente presunción se quiere entonces participar de los desiguos de Dios y compartir con Él la tarea de guiar al mundo, siendo ésta la causa de vanos enojos e inquietudes". (IV, 292¹³).

¹ Cf. A. Chanut, *ó de junio de 1647*: "Es verdad que el Génesis describe los seis días de la Creación de manera que parecería que el hombre fuera su principal objeto; pero podría decirse que, como la historia del Génesis ha sido escrita para el hombre, el Espíritu Santo quiso especificar allí las cosas que le conciernen y de ninguna habló sino en tanto se relaciona con él". (V, 54⁰). Ver también *Rép. aux 5^{es} Obj.* C. II, 180 (374²⁰ s.), citado en la nota siguiente.

detiene más y al que constantemente vuelve es el de la inescrutabilidad de los fines de Dios. Para nosotros esos fines son impenetrables, de manera que tomamos por fines reales, fines que no son sino imaginarios. De la hipótesis de esos fines imaginarios es imposible obtener una explicación válida sobre materia alguna ¹. Este argumento, sobre el que Descartes insiste de preferencia, es también el de mayor alcance en su doctrina. En efecto, si recordamos cual es la índole de la naturaleza divina, comprenderemos en qué forma tan estricta y literal debemos tomar la afirmación de la impenetrabilidad de los fines de Dios.

Con el problema de las causas finales se relacionan directamente el problema del porqué del mundo, y el del bien y el mal. No puede negarse que Descartes profesa un optimismo no ya propiamente metafísico, sino finalista y hasta estrictamente moral. Si vuelve su mirada casi exclusivamente hacia el conjunto de las criaturas, apartándolas de buen grado del individuo, es porque cede a una tentación muy natural, a la que muchos pensadores, partidarios decididos de un optimismo finalista y aun moral, tampoco han escapado. En suma, el optimismo

¹ A *Hyperaspistes*: "Es por sí manifiesto que no podemos conocer los fines de Dios si Dios mismo no nos los revela". (III, 431¹⁴); *Rép. aux 5^{es} Obj.*: "Todo lo que luego aducís en favor de la causa final debe ser referido a la causa eficiente; por ejemplo, en la admirable función de cada una de las partes de las plantas y animales, etc., es justo admirar la mano de Dios que las ha hecho, y conocer y glorificar al artífice por el examen de sus obras, pero no el pretender adivinar el fin para el que ha sido creada cada cosa. Y aunque en materia de moral, en que a menudo se permiten las suposiciones, sea a veces piadoso conjeturar el posible fin que Dios se propuso en el gobierno del universo, por cierto que en física, donde todo debe apoyarse en sólidas razones, eso sería inadecuado. Y no puede suponerse que unos fines sean más fáciles de conocer que otros, porque todos están igualmente ocultos en el abismo insondable de su sabiduría". (C. II, 280 (374²⁰ s.)); *Princ.*, I, 28; *4^e Méd.*: "...no creo que pueda, sin pecar de temerario, buscar... los fines impenetrables de Dios". (C. 297 [5514-20]).

que él profesa está muy lejos de hacer caso omiso de las personas; sólo que no se queda en un optimismo estrecho y mezquinamente humano. En la carta a Chanut ya citada, por ejemplo, encontramos un moralismo más amplio y que por eso mismo se nos muestra más bien acentuado que no atenuado¹. La teodicea de Descartes (en sentido estricto) es sin duda incompleta; pero la parte que de ella nos ofrece la 4^a Méditation es un ejemplo característico. No sólo trata de justificar a Dios, sino que lo

14^a Méditation (C. 296 [55^a]): "... considerando la naturaleza de Dios, no me parece posible que haya puesto en mí alguna facultad que no sea perfecta en su género, es decir, que no tenga alguna perfección que debería tener. Porque, si es cierto que cuanto más perfecto es el artifice, más perfectas y acabadas son las obras que salen de sus manos, ¿qué puede haber producido ese soberano Creador del Universo que no sea perfecto y enteramente acabado en todas sus partes?" Ibid. (C. 297 [55^a s.]): "... otra vez vuelve a mi espíritu la idea de que, cuando se investiga si las obras de Dios son perfectas, no debe considerarse una sola criatura por separado, sino el conjunto de todas ellas; porque la misma cosa, que quizá no sin cierta razón podría parecer muy imperfecta si estuviera sola en el mundo, no deja de ser muy perfecta si se la considera como parte integrante de todo el Universo". [A Mersenne]? [Mayo de 1630]? I, 153^a s.: "En cuanto al 10^o punto, donde después de haber supuesto que Dios eleva todo a su perfección y que nada se pierde, preguntáis cuál es la perfección de los brutos y en qué se transforman sus almas después de la muerte, debo decir que no está fuera del tema y que mi respuesta es la siguiente: Dios eleva todo a su perfección, pero todo conjunto, no cada cosa en particular; y eso mismo de que las cosas particulares perezcan y otras nazcan en su lugar es una de las mayores perfecciones del universo". A Chanut, 6 de junio de 1647: todo el pasaje, desde "En cuanto a las prerrogativas que la Religión", etc. (V. 53^a; cf. los fragmentos ya citados, p. 307, n. 1 y 308, n. 1), y particularmente: "... los predicadores... dicen que cada hombre en particular es deador de Jesucristo por toda la sangre que derramó en la Cruz, como si hubiera muerto sólo por él. Lo cual es muy cierto; pero como esto no impide que con la misma sangre haya redimido una infinidad de hombres más, no veo por qué el Misterio de la Encarnación y todos los demás dones que acordó a los hombres impidan que pueda haber concedido una infinidad de gracias diferentes y magníficas a una infinidad de otras criaturas. Y aunque de esto no infiero que en las estrellas o en otras partes haya criaturas inteligentes, tampoco veo razón alguna que pruebe que no las hay..." (54^a s.).

justifica por la consideración más moral que exista, vale decir, haciendo recaer las faltas sobre la libertad de las criaturas. Claro que Descartes no generalizó su doctrina y, como dice Bordas-Demoulin, nunca pensó en una teoría de la caída. Pero la teodicea de la 4^a Méditation, tomada en conjunto, supone que Descartes se sitúa en el punto de vista opuesto al optimismo necesario y anti-teleológico. Y sin embargo hay que reconocer que en esta 4^a Méditation estalla repentinamente una nota tan discordante, que de pronto nos vemos ante las declaraciones más deterministas de su autor. Descartes nos dice que la perfección del universo se acrecienta gracias a la presencia de seres imperfectos en su género: "Y veo bien que, en tanto me considero solo, como si en el mundo no existiera más que yo, hubiera sido más perfecto de lo que soy, si Dios me hubiera creado de manera que no me equivocara nunca; pero no por eso puedo negar que, en cierta medida, el universo es más perfecto de lo que hubiera sido si todas sus partes fueran parecidas, siendo como es, defectuoso en algunas y perfecto en otras" (C. 306 [61^a]). Esto nos recuerda de inmediato el final del apéndice de la 1^a parte de la *Ethique* de Spinoza: "... la perfección de las cosas sólo debe estimarse por su naturaleza y poder; y no son, pues más o menos perfectas porque agraden o desagraden a los sentidos del hombre, convengan o repugnen a su naturaleza. En cuanto a los que pregunten por qué Dios no creó a todos los hombres de manera que la razón fuera su única guía, no contesto sino esto: porque Dios ha tenido materia de sobra para crear todo, desde el más alto hasta el más bajo grado de perfección; o para hablar con más propiedad, porque las leyes de la naturaleza resultaron lo suficientemente amplias como para bastar a la producción de todo lo que podía concebir un entendimiento infinito, según lo he demostrado en la prop. 16" (Brud., I, 222) (App. p., 117).

1 A pesar de las apariencias, creemos que el pensamiento de Descartes no se orienta, aquí tampoco, en el sentido

del espinosismo. Se ha tomado una coincidencia por un acuerdo. En realidad, el espíritu que animaba a los dos pensadores era no sólo diferente, sino opuesto. Acabamos de señalar muchos pasajes en que Descartes se nos muestra innegablemente optimista y finalista. Dejando de lado ahora esas declaraciones, volveremos de buen grado a considerar las tendencias antifinalistas. Una vez más reconoceremos que los fines de Dios son impenetrables para nosotros en razón de la absoluta libertad divina. Todavía más; convendremos en que Dios difícilmente puede en Descartes determinarse por fines. Pero de eso no deduciremos que Descartes era ya espinosista. En realidad, hay un punto a propósito de Dios, y uno solamente, en que Descartes y Spinoza están de acuerdo. Tanto uno como otro es rigurosamente monoteísta y de inspiración hebraica. Pero Spinoza quiere realizar el absolutismo de Dios haciendo de El la necesidad misma. Descartes, en cambio, no encuentra el verdadero absoluto más que en la libertad. Un Dios necesitado, gobernado por el Averno y sujeto al destino (I, 145¹¹), le parece un Dios esclavo. Si Dios no persigue fines en Descartes, o si por lo menos el pensamiento divino no está sometido a la consideración de fines, no es porque su naturaleza le impida determinarse por una razón contingente, sino, al contrario, porque todavía hay demasiada necesidad en la determinación teleológica. Es cierto que, como señala Spinoza, uno y otro rechazaron la doctrina de las causas finales¹. Pero Descartes hubiera juzgado una hete-

¹ *Eth.*, I, prop. 33, esc. 2, fin: "Confieso que esta opinión que somete todas las cosas a una voluntad divina indiferente y admite que todo depende de su libre arbitrio, no se aparta tanto de la verdad como esta otra que consiste en admitir que Dios actúa siempre con vistas al bien. Porque los que la sostienen parecen poner fuera de Dios algo que no depende de El y a lo cual Dios atiende como a un modelo. Eso equivale a someter a Dios al destino, y respecto de Dios, nada es tan absurdo como eso, pues, según hemos demostrado, Dios es la primera y única causa libre tanto de la esencia como de la existencia de todas las cosas. No hay por qué entonces perder tiempo refutando este absurdo". (Br. I, 215). (App., págs. 99-100).

ronomía someter a Dios a la necesidad de Spinoza por muy interna que ésta pretenda ser, y, a no dudarlo, la hubiera encontrado más criticable que la doctrina según la cual Dios se determina en vista a ciertos fines. Pero ni aun ésta podía satisfacerle, como tampoco le satisfacía a Spinoza, aunque por una razón opuesta; aunque más interior y más contingente que la doctrina de la necesidad, todavía no era lo suficientemente interna. Por eso no era el optimismo de Malebranche y de Leibniz el que hubiera podido, según Descartes, explicar la creación. Más bien hubiera estado dispuesto (cf. à un R. P. Jésuite [*Mesland*], IV, 113⁵⁻¹¹) a creer, con Fénelon y Bordes-Demoulin, que el mejor mundo posible no existe porque los mundos posibles no son nada comparados con la infinita perfección de Dios, o mejor todavía, porque frente a su libertad no hay posibles, ni esencias, ni frente a su voluntad, un entendimiento ya constituido. El antifinalismo de Descartes, como vemos, es diametralmente opuesto al de Spinoza.

1 No por haber negado entonces la existencia de las causas finales en el mundo estrictamente físico y haber propendido también a negarlas en otros dominios, Descartes preparó, en espíritu y en verdad, la absorción de Dios en el universo. Pero faltaría ahora examinar la orientación de su teoría de la sustancia. En primer término, al erigir la extensión en sustancia, ¿no corría el riesgo de hacer de ella un Dios? En segundo lugar, ¿su definición de sustancia no lo condenaba, como a Spinoza, a admitir la unicidad de la misma?

Ya antes hemos visto (p. 238 s.) en qué forma tan marcada tiende Descartes a atribuir la infinitud al mundo de la extensión. Recordemos el más característico de los textos en este sentido: "Repugna a mi pensamiento, dice en la respuesta a la segunda carta de Morus, o lo que es lo mismo, implica una contradicción que el mundo sea finito o tenga un término, porque no puedo dejar de concebir que más allá de los límites del mundo, cualquiera sea el lugar que se le asigne, haya un espacio:

y tal espacio es para mí un verdadero cuerpo. Yo no me dejo intimidar por el hecho de que los demás lo llamen imaginario y, por consiguiente, crean que el mundo es finito, pues yo sé de qué prejuicio nace ese error" (15 de abril de 1649, V, 345^a; cf., p. 240, n. 1). Además, la extensión ilimitada está dotada de una sólida unidad. Como es sustancia, es lo lleno, y, si no es indivisible, por lo menos todas las partes que comporta son solidarias. Y, como hemos visto, Descartes reconoce, en el *Abrégé des Méditations* (cf. 17^a lección, p. 268, n. 2), que la sustancia material es única y que los pretendidos cuerpos individuales no son más que los modos que ella afecta. Todo esto evidentemente invita a pensar que el mundo es Dios. Pero aparte de que la infinitud del mundo no es, según Descartes, una verdadera infinitud y de que su unidad, que no impide toda división, tampoco es una verdadera unidad, podríamos repetir aquí todo lo que hace un momento decíamos del mecanicismo. La extensión, estrictamente reducida a sí misma, pura de toda mezcla de atributos vitales y espirituales, es evidentemente algo muy pobre para constituir toda la realidad.

Pasemos al segundo problema, el de la unicidad de la sustancia. Los textos son bien conocidos, y clásica la afirmación de que implican el panteísmo: "Cuando concebimos la sustancia, concebimos sólo una cosa cuya existencia es tal, que para existir no tiene necesidad sino de sí misma. En esto puede haber dificultad para explicar la expresión: *no tener necesidad sino de sí misma*; porque, en rigor, esto sólo ocurre en Dios, pues ninguna cosa creada puede existir un solo momento si el poder de Dios no la sostiene y conserva. Por eso la escolástica tiene razón al decir que el nombre de sustancia no es unívoco con respecto a Dios y a las criaturas, es decir, que no concebimos distintamente en esa palabra ningún sentido que convenga al mismo tiempo a El y a ellas; pero como entre las cosas creadas, algunas tienen una naturaleza tal que no pueden existir sin otras, reservamos el nombre de sustancia para las que sólo tienen necesidad del concurso

ordinario de Dios, designando a las otras con el término de cualidades o atributos de esas mismas sustancias" (*Princ.*, I, 51). ¿No es esta definición idéntica a la de Spinoza? ¿Y qué son esas sustancias segundas que para subsistir tienen necesidad de apoyarse en algo más sustancial que ellas mismas? El concurso de Dios —sobre todo sabiendo que en Descartes significa una creación continua—, ¿no despoja de toda realidad a las criaturas? No negamos que, aparentemente, estas definiciones y explicaciones podrían calificarse de panteístas. Tampoco negamos que Spinoza se haya servido de ellas, ni que lo hayan ayudado en la formulación de su propia doctrina cuya fórmula, según él, ya habían anticipado. Sin embargo, creemos que la interpretación espinocista no es la única posible ni la más verdadera.

Ante todo, cuando Descartes dice que Dios es un ser espiritual, una sustancia pensante increada (*Princ.*, I, 54), no asevera algo sin fundamento que la teoría cartesiana de la sustancia vaya luego a destruir en vez de confirmar. Como en realidad Descartes cree, según lo hemos indicado repetidas veces en forma incidental (cf., por ej., p. 278, s.) que no puede hacerse un distinguo entre la sustancia y su esencia, ya que la sustancia no es, en modo alguno, el soporte y la materia de la esencia, sino la esencia misma, pero en cuanto existe en sí, para Descartes no es posible identificar, en la naturaleza divina, el pensamiento y la extensión (ver *Princ.*, I, 53 y 63, 64). En Spinoza, la sustancia es en definitiva si no interior, por lo menos anterior y superior a los atributos; en todo caso es algo diferente de ellos; y eso es lo que le ha permitido no sólo yuxtaponer sino unir el pensamiento y la extensión.

Por lo que respecta a la creación continua, hay que reconocer que, en efecto, ella despoja de toda realidad a las criaturas e implica por eso el panteísmo. Pero esta doctrina, que no pensamos borrar de los escritos de Descartes, no es sin embargo invención suya. Se ha dicho a menudo que el verdadero y auténtico Descartes es el de-

sensor del panteísmo y que el partidario de la realidad de las criaturas es un Descartes dominado por la tradición, no emancipado aún de la teología cristiana. Lo contrario quizá sea más cierto. Claro que Descartes tomó del pensamiento cristiano la concepción de un Dios trascendente y la idea de criaturas independientes, que podían incurrir en pecado. Pero éste no es el único elemento que existe en la teología, y la más ortodoxa, la de Santo Tomás, era precisamente necesaria por sus tendencias. Y en cuanto a la creación continua, debemos decir que Santo Tomás no sólo se inclinó a creerla, sino que la profesó en términos expresos, como muy bien lo ha hecho notar un historiador del cartesianismo (ver Bouillier, I, 102, n. 2) y como, por otra parte, ya el mismo Descartes lo había observado¹.

Faltaría considerar la definición de la sustancia divina. En Spinoza, esta definición expresa la realidad suma, la necesidad total fuera de la cual no hay, ni puede haber nada verdaderamente real. En Descartes, las mismas palabras tienen un sentido completamente distinto, pues expresan la independencia originaria y la autonomía del ser, la absoluta libertad de Dios. Ahora bien; si, en esta concepción de la sustancia, también es difícil admitir la realidad de las criaturas, preciso es confesar que aquí la dificultad ya no es tan grave como en Spinoza. Un ser libre quizá pueda crear otros seres libres. Es verdad que, admitida esta posibilidad, todavía habría que ver si, en efecto, Descartes atribuyó seriamente la libertad a las criaturas. Sin embargo, no es éste el momento de responder a la cuestión en forma terminante y general. Con todo podemos decir que es un tanto abusivo representarse

¹ Ver Disc., 5ª parte (VI, 454): "... es verdad y es una opinión comúnmente aceptada entre los teólogos que la acción por la cual ahora El [Dios] lo conserva [al mundo] es idéntica a aquella por la cual lo creó..." etc. *Rép. aux 5es Obj. C. II, 272 s.* (369¹⁴): "Cuando negáis que para conservarnos no necesitamos del concurso y del influjo continuo de la causa primera, negáis algo que todos los metafísicos aceptan como muy manifiesto..." etc.

la doctrina del verdadero y auténtico Descartes como imbuída de espíritu determinista. Indudablemente, el verdadero Descartes es el que encarnan su geometría y su física geométrica; pero sería un error creer que Descartes no es más que eso. Es imposible separar las matemáticas del método; el método no puede desligarse del criterio de la evidencia; el criterio de la evidencia a su vez es solidario del *cogito* y el *cogito* es, junto con el pensamiento personal, lo que constituye la realidad de la persona, es decir su libertad. Que en Descartes hay tendencias deterministas es indudable; pero eso no tiene mayor importancia. Yo quisiera saber en qué filósofo no las hay. Y si se quisiera hacer justicia a Descartes leyéndolo con espíritu libre de todo prejuicio, comparándolo con los pocos filósofos que creyeron en la libertad, se vería que le concede tanta o mayor importancia que cualquiera de ellos; y sobre todo no podrá menos de reconocerse que fué el primero en asignarle el lugar más profundo haciéndola residir en el acto mismo de juzgar. Y volviendo a la realidad de las criaturas, el hecho mismo de que Descartes no admita más que una sustancia extensa, mientras proclama la pluralidad de las sustancias espirituales, indica que, en el fondo, define las sustancias espirituales por la personalidad y la libertad. Si, después de eso, resulta difícil comprender cómo es posible que seres dependientes sean sin embargo, en otro sentido, seres libres y, por lo tanto, reales; si, inversamente, no es fácil darse cuenta de cómo esos seres libres necesitan, no obstante su libertad, unirse con un ser superior, forzoso es reconocer que esas eternas dificultades pesan sobre toda filosofía teísta y no exclusivamente sobre la de Descartes y que, por consiguiente, su presencia en él no autoriza a deducir que, en el fondo, Descartes debía ser panteísta. El panteísmo no resulta, pues, de su oposición a las causas finales, ni es tampoco una consecuencia directa de su teoría de la sustancia.

LA FÍSICA. — TEORÍA DEL MOVIMIENTO

Conocemos ya el lugar que Descartes le asigna a la Física en el Prefacio de los *Principes*: ella es como el tronco de la filosofía, siendo la metafísica en cambio su raíz (citado, p. 30). Decíamos antes que, según nuestro parecer, la dependencia de la física respecto de la metafísica respondía al verdadero espíritu cartesiano, y creemos que un examen más directo del problema no hará sino confirmarnos en nuestra opinión.

Esta dependencia es doble. La física depende de la metafísica, por un lado, en forma indirecta, por intermedio de las matemáticas y el método; por otro, en forma directa, ya que, según Descartes, las leyes físicas fundamentales requieren un fundamento metafísico.

Según se ha visto más arriba (p. 112, s.), la perfección y justificación del método sólo se logra en el terreno metafísico. En última instancia, el criterio de la certeza o evidencia se funda en el *cogito*, ya que el pensamiento, según Descartes, no comienza por abstracciones, sino por una percepción concreta. El método entonces, es el puente de enlace entre física y metafísica. Faltaría recordar en qué forma la física depende del método; para decirlo en breves palabras, depende de él por intermedio de las matemáticas. En efecto, las matemáticas no son sino una primera especialización del método. Si, volviendo a las *Regulae*, releemos la regla IV, veremos que para Des-

cartes el método y la matemática universal casi se confunden. En rigor, no podemos considerar a ambas como estrictamente idénticas, porque Descartes afirma, muy explícitamente, que su método se aplica tanto a las nociones espirituales como a aquellas otras cuyo tipo es la extensión. Apoyándonos en la carta en que Descartes se refiere a la invención de una lengua universal (I, 76; cf. p. 53, s.), hemos procurado indicar en qué forma podría concebirse esa universalidad metódica y cómo ya existiría, según él, un alfabeto de los pensamientos humanos y una ciencia de sus combinaciones. Pero si las matemáticas no se confunden con el método, indiscutiblemente constituyen su forma más concreta, su más inmediata aplicación. Veamos ahora con algún detenimiento qué es en rigor la matemática cartesiana. Durante mucho tiempo se la interpretó en el sentido que más tarde Augusto Comte fijó en forma definitiva. Según él, las matemáticas de Descartes no serían sino una geometría analítica, es decir una geometría genética y general, que en lugar de especular sobre figuras dadas en la intuición, cada una de las cuales constituiría una especie aislada, darían la ley cuantitativa de los sistemas de posiciones que constituyen las figuras, circunstancia que permitiría desentenderse de ellas para considerar solamente su traducción algebraica; que haría posible, además, clasificar en una misma familia todas las figuras susceptibles de ser traducidas por ecuaciones del mismo grado y ver asimismo cómo las propiedades de cada una de ellas derivan de la fórmula por la cual se ha expresado su ley de construcción.

Evidentemente, esta interpretación no es falsa; la justifica el hecho de que Descartes constituya el punto de partida de una nueva geometría. Sin embargo, otros historiadores de la filosofía de la ciencia sostuvieron que para estar en lo cierto era necesario invertir la interpretación tradicional. Las matemáticas de Descartes no serían una aplicación del álgebra a la geometría, sino una interpretación del álgebra por la geometría; y en favor de esta tesis abogan hechos concluyentes. Por ejemplo, la obra que Des-

cartes titula *Géométrie*, es, no obstante su título, un tratado de ecuaciones, sin contar el hecho de que uno de los resultados más célebres de la matemática cartesiana es la teoría de las cantidades negativas, es decir la interpretación de las raíces negativas de las ecuaciones, o falsas raíces, como se decía antes de que Descartes hubiera descubierto su sentido geométrico. No hay duda de que ambas interpretaciones son justas y, sin embargo, al mismo tiempo insuficientes, aun tomadas en conjunto. Lo que Descartes se propuso fué hacer la teoría general de la cantidad. No especuló sobre figuras particulares, sino que de la geometría se elevó al álgebra y, por otra parte, tomando el álgebra en sí misma, interpretó sus símbolos. Pero lo realmente cierto es que Descartes se propuso un objeto más general que la cantidad estrictamente geométrica, y que el álgebra fué para él la expresión simbólica de las relaciones cuantitativas. La geometría analítica no es sino una especie de esta ciencia de la cantidad y, por definición, los símbolos algebraicos deben tener un sentido aplicable a la cantidad en general. La expresión más feliz de esta concepción, a menudo expresada por Descartes, es la que da la regla IV de las *Regulae*: "Y sin embargo, no hay quien, apenas entrado en la escuela, no sea capaz de distinguir inmediatamente entre lo que corresponde a las matemáticas propiamente dichas y lo que pertenece a las otras ciencias. Reflexionando atentamente sobre estas cosas, descubrí que todas las ciencias que tienen por objeto la investigación del orden y la medida se refieren a las matemáticas, no importando la clase de cosas en que ese objeto se investiga — sean números, figuras, astros o sonidos—, y que, por consiguiente, debe haber una ciencia general que explique todo lo relativo al orden y la medida, tomados independientemente de toda aplicación a una materia especial. Descubrí, además, que esta ciencia es designada con un nombre muy común, desde hace ya tiempo consagrado por el uso, el nombre de matemáticas universales, así llamadas porque en ellas se contiene aquello por lo cual se dice que las otras cien-

cias forman parte suya" (X, 377¹⁰ s. [§ 21]) (CT, XI, p. 222-223). Si la índole de la matemática cartesiana es tal como la hemos descrito, su situación intermedia entre el método por un lado y la física por otro es evidente. El mismo texto que acabamos de citar alude, entre las especies de cantidades pertenecientes al dominio de la cantidad en general, a las cantidades físicas, y además Descartes declara expresamente que esa aplicación del método, que no es otra cosa sino la matemática universal, fué elaborada por él de intento y con vistas a la física (ver *Reg.* IV, 373²⁰ s. [§ 20], cita p. 62 s.).

^ También decíamos que la física depende directamente de la metafísica. Las declaraciones de Descartes relativas a este punto son bien conocidas. En seguida volveremos a encontrarlas y podremos comprobar entonces que Descartes apeló a la idea de Dios para justificar la ley quizá más esencial de su física, la relativa a la constancia de la suma total de movimiento que existe en el mundo. Lo interesante de esto no es el hecho de que haya recurrido a Dios sino el que se haya visto precisado a hacerlo. A primera vista pudiera parecer que el tránsito de la matemática a la física se opera en forma continua, o, en otros términos, que la física se constituye sin la introducción de ningún elemento nuevo. Si los sonidos, la luz, etc., objeto de la física, son o implican cantidades, como dicen las *Regulae* (*Reg.* IV; cf. p. prec.), ¿la física no podría constituirse como un apartado de la ciencia de la cantidad? En realidad es un problema grave el de saber si, en efecto, la física puede constituirse sin recurrir a datos ajenos al dominio de la cantidad, por lo menos al de la cantidad extensiva. A decir verdad ése es el problema que tendremos siempre presente en esta lección, no siendo éste el momento de resolverlo en términos generales. El movimiento, objeto esencial de la física, tiene una particularidad que atrajo poderosamente la atención de Descartes, particularidad por la cual este fenómeno se distingue, quieras que no, de la cantidad de tipo extensivo. Sea o no representable por una línea recta —en otro sentido la

imagen es adecuada—, lo cierto es que sus partes son sucesivas. Ahora bien; para Descartes, la recíproca independencia de los momentos de la duración constituye un dogma fundamental. Por eso sería inútil buscar, en la naturaleza del movimiento considerado como tal, algo que pudiera asegurarnos su conservación, como por otra parte nada podría tampoco garantizarnos la imposibilidad de la aparición repentina de un movimiento nuevo. Podría argumentarse, es cierto, que para Descartes esta hipótesis sería inevitablemente absurda. Sí, pero la razón de ello es que para Descartes el movimiento es algo dependiente y esta circunstancia en seguida nos remite hacia Dios como potencia creadora. Este primer contacto con la metafísica cartesiana nos obliga a dar un paso más y ahondar en el dominio que en un principio sólo habíamos rozado; pues el poder discrecional de Dios amenaza la estabilidad de la naturaleza, cuya única garantía nos está dada por la inmutabilidad divina. Claro que Descartes sabía muy bien que la constancia de la suma total de movimiento podía demostrarse apelando a los hechos y mostrándola como hipótesis que la experiencia confirma. Pero tal género de prueba no podía ser para él sino secundario y provisorio. Por lo que afecta a dicha ley, la clase de prueba que él quería, la prueba deductiva o geométrica, no podía encontrarla en la naturaleza, y, por consiguiente, inevitablemente, hubo de fundar su física en la metafísica.

- Determinado así el problema preliminar de las relaciones entre metafísica y física, podemos ya abordar el estudio de la física cartesiana en sentido estricto. Es muy fácil darse cuenta de que en ella pueden distinguirse dos partes: una relativa a las relaciones propiamente físicas de las cosas y otra relativa a su sustancia. La primera es la teoría del movimiento, o sea la mecánica; la otra es la teoría de la materia. En esta lección nos ocuparemos solamente de la primera.

- A Descartes se debe en gran medida la idea de introducir en la física la explicación mecánica de los fenó-

menos. Esta idea, tomada en general, es sin duda alguna una adquisición definitiva de la humanidad, y en tanto Descartes contribuyó a promoverla en su forma más general, su obra fué de una importancia capital y decisiva. El único o, por lo menos, el mejor modo de aprehender dondequiera la existencia del determinismo y comprender su juego es la explicación mecánica. Lo que queremos decir es esto: si el tránsito de un fenómeno a otro se opera según fórmulas mecánicas, es evidente que este tránsito estará completamente determinado y se tendrá la seguridad de haberlo aprehendido en todas sus condiciones, en la exacta medida en que quiera aprehendérselo, dejando de lado, si es necesario, las circunstancias concomitantes pero ajenas al determinismo mecánico en el cambio que se considera. Además, ese determinismo, así enteramente aprehendido, es al mismo tiempo particularmente racional e inteligible; aún más, según muchos pensadores, el único racional e inteligible; es inteligible, porque en él se aplica la deducción matemática y puesto que es posible, según la expresión grata a Descartes, explicar los efectos por las causas en el sentido cabal de la palabra; mientras que, si no se tiene la garantía, y por así decirlo, la contraprueba de las fórmulas mecánicas, jamás se estará seguro de no haber dejado escapar alguna condición esencial, ni se comprenderá cómo un hecho determina otro. Esa es la ventaja de la explicación mecánica, ventaja que, por otra parte, no nos fuerza a admitir que en los fenómenos todo es mecánico y menos aun que en la mecánica, todo o casi todo es geométrico. Efectivamente, por un lado tenemos el dinamismo, ejemplarmente representado por Newton y Kant, cuya mecánica se apoya en datos que están muy lejos de ser geométricos, circunstancia ésta que no imposibilita la explicación mecánica de los fenómenos, ni implica, por lo tanto, que deba renunciarse a las ventajas inherentes a este género de explicación. Por otro lado, bien pudiera ser que el tránsito del calor al movimiento de traslación, por ejemplo, estuviera regido por leyes mecánicas, sin que por eso el

calor fuera en sí mismo un hecho de movimiento, una clase determinada de movimiento vibratorio de las moléculas. Por lo menos, hay filósofos de la ciencia a quienes no les parece imposible establecer relaciones mecánicas entre fenómenos que en sí mismos no serían mecánicos. El tránsito de una forma de la energía a otra —afirman— se opera según el principio de la conservación; eso es lo único que interesa, pues la naturaleza íntima de estas formas puede dejarse de lado ya que con ello no se pierde ninguna de las ventajas de la explicación mecánica; antes al contrario, siguiendo ese método se ganaría considerablemente por lo que respecta al aspecto positivo del problema. Todavía hay que dar un paso más, se afirma a veces. Las explicaciones mecánicas válidas para un hecho susceptible de ser explicado mecánicamente son "in abstracto" infinitas. Por eso, se agrega, científicamente no interesa ni es posible, elegir una explicación, bastando con saber que hay una. Vemos pues que la tesis general que reclama la necesidad de una explicación mecánica de los fenómenos está muy lejos de implicar la total reducción de la realidad a meras relaciones de cantidad.

Indiscutiblemente Descartes contribuyó al progreso de la idea general que acabamos de indicar; sin embargo, la explicación mecánica de los fenómenos, no responde en él a esa forma de determinismo. En efecto, la realidad de su mundo es absolutamente mecánica y su mecánica se reduce, casi por completo, a meros elementos geométricos. Este fué el resultado de la exigencia impuesta por el principio de la claridad de las ideas, claridad que, según hemos visto, es a veces imaginativa; al mismo tiempo que intelectual. Para constituir toda la física con ideas de ese género, Descartes debió tomar el partido de excluir de su mecánica todos los datos de apariencia más o menos misteriosa, datos que muy bien pueden simbolizarse por cantidades pero que, en sí mismos, no son tales. Para Descartes, con razón o sin ella, tales datos eran cualidades ocultas y misteriosas y a ningún precio quería tolerarlas. En suma, su mecánica no quiere sino recurrir a conside-

raciones cinemáticas, sin renunciar por eso a la pretensión de expresar adecuadamente las relaciones concretas de los fenómenos. De esta actitud general derivan sus aciertos y desaciertos.

— Para constituir su mecánica, Descartes se aplica naturalmente a definir ante todo la noción de movimiento. Casi no es necesario advertir que sólo alude al movimiento local, pues los otros movimientos admitidos por la Escolástica le parecen absolutamente ininteligibles y la definición general que da Aristóteles ni siquiera puede, según él, traducirse al francés (ver *Princ.*, II, 24 s. in.; *Monde*, 7. XII, 394-13). Y ¿cómo debe definirse el único movimiento posible, o sea el movimiento local? Vulgarmente se lo define como la acción de pasar de un lugar a otro (*Princ.*, II, *ibid.*). Esta definición, dice con toda razón Descartes, es mala, porque aunque en el motor hubiera acción, en el movimiento no la hay, y, por consiguiente, de la definición de movimiento debe excluirse todo lo relacionado con ella. El movimiento consiste en el traslado de un cuerpo desde la proximidad de los que están en contacto inmediato con él y que nosotros consideramos como en reposo, hasta la proximidad de otros que están más alejados (*Princ.*, II, 25). Y todavía es preciso no confundir el sentido de la palabra traslado, para lo cual es necesario imaginar que el movimiento es recíproco; decir que el cuerpo AB se mueve con respecto a CD es tanto como decir que CD se mueve con respecto a AB (*Princ.*, II, 29-30). Descartes agrega que a un mismo cuerpo puede considerársele ya sea en movimiento, ya sea en reposo, según el punto de referencia que se adopte, y que un cuerpo que, con respecto a un cierto punto de referencia, tiene un determinado movimiento, con respecto a otro punto de referencia tiene un movimiento diferente, de modo que todos esos movimientos, o más bien todas esas direcciones se superponen y combinan en un mismo móvil, constituyendo para él, y no obstante su complejidad, un solo movimiento. Pero ello no obsta para que pueda considerarse aparte el movi-

miento que se quiera; para ello basta con tomar como punto de referencia los cuerpos inmediatamente próximos al móvil, tal como lo indica la definición de movimiento (*Princ.*, II, 31-32). En un sentido todas estas explicaciones son excelentes. Efectivamente, separando así el movimiento de toda acción, reduciéndolo a la simple consideración geométrica de un cambio de posición y reconociendo la independencia de los diversos movimientos, Descartes hace nada menos que echar las bases de la cinemática. Pero en otro sentido puede decirse que Descartes incurre en un grave error, porque al definir el movimiento como tal, es decir el movimiento *in abstracto*, cree definir el movimiento efectivo, el movimiento que implica un motor; y parecería complacerse en subrayar la confusión de ambos puntos de vista (ver *Princ.*, II, 30, *fin*). Además y siempre por no querer ver en el movimiento más que el aspecto estático, se ve obligado a agregar al movimiento geométrico un carácter nuevo: la velocidad; pero lo hace sin advertir que eso significa introducir un elemento ajeno a la geometría (*Princ.*, II, 33, VIII, 1, 59²⁰⁻²³). No hay duda de que en alguna otra parte ha visto y aun exagerado la distinción entre la dirección y la velocidad (distinción entre la determinación y el movimiento). Pero esta distinción no fue tenida en cuenta al definir la naturaleza del movimiento y la razón es ésta: la velocidad no es una cantidad geométrica, sino una cantidad intensiva, o, si se prefiere, es algo que concentra en su unidad determinaciones cuantitativas que luego han de desplegarse.

“Después de haber considerado la naturaleza del movimiento, dice Descartes, debemos considerar su causa” (*Princ.*, II, 36, *comienzo*). La causa es doble. La primera, aquella en virtud de la cual hay, en términos generales, movimientos; y la segunda, aquella en virtud de la cual se le imprime a cada parte de la materia el movimiento que antes no tenía. Aunque el movimiento no sea una sustancia, sino simplemente un modo, una manera o una propiedad, debe ser creado y, por consiguiente, la

causa primera del movimiento no puede ser sino Dios (ver *Princ.*, II, 25, *fin*; *ib.*, 36; cf. *Monde*, 7, XI, 40⁶⁻²⁸). Vemos cómo Descartes, no obstante reducir el movimiento a la mera realidad de un modo, más aun, a pesar de no ver en él más que una relación, lo trata, sin embargo, como algo real: ésa es la consecuencia de haber confundido el movimiento cinemático con el movimiento efectivo; en esa confusión radica el principio de su antidinamismo; realiza el movimiento porque no quiere admitir que detrás de él haya nada real que lo sustente. Erigido así en una realidad que no depende sino de Dios, el movimiento es proclamado estable como una sustancia segunda. La cantidad de movimiento que Dios dió al mundo, una vez creada ya no se altera (*Princ.*, II, 36). Establecido esto, la naturaleza de las causas segundas queda implícitamente definida; ellas son las leyes según las cuales la suma constante de movimiento se distribuye entre los cuerpos, pasando de uno a otro.

Las leyes en cuestión se cuentan en número de tres. La primera es la más importante porque es la traducción inmediata del aspecto más general que hay en la tesis misma de la inmutabilidad del movimiento. Decimos que es la traducción, o, si se prefiere, su primera consecuencia. Podría decirse que es, al contrario, su principio; pero en esta última manera de presentar las cosas, es decir si se considera la primera ley de suyo evidente y fundada en sí misma, ya no se le reconoce a la inmutabilidad divina un papel preponderante, lo cual es contrario al pensamiento cartesiano; la inmutabilidad divina es el principio que fundamenta la invariabilidad de la cantidad de movimiento, y ésta, a su vez, funda la primera ley (ver *Princ.*, II, 37, *comienzo*). Sea como fuere, esta ley, de importancia capital, es precisamente la ley de inercia: “. . . cada cosa en particular (*en tanto es simple e indivisa*), persiste en el mismo estado tanto como sea posible, y . . . nunca lo cambia a menos que se produzca un encuentro con otras.” (*Princ.*, *ibid.* [62¹⁰]). En otras palabras, ningún cuerpo modifica espontáneamente su

estado de reposo o movimiento. Esta ley es uno de los más brillantes títulos de Descartes. Si implícitamente Galileo la admitió, por lo menos no la formuló en forma expresa, y en cuanto a Kepler, la inercia natural de que él habla es algo así como una pereza en los cuerpos que responde quizá al hecho de que la velocidad es inversamente proporcional a la masa —si se mantienen constantes las demás circunstancias— pero no a la ausencia de espontaneidad y de iniciativa de los cuerpos (ver Bordas-Demoulin, *op. cit.*, 309-314). La ley, pues, se debe a Descartes. Esta ley estaba llena de novedades fecundas, por lo menos en su segunda parte. Indudablemente, casi podría decirse que en todo tiempo se admitió que para hacer surgir un movimiento se necesita la intervención de una causa; pero con todo, todavía habría que ver cómo entiende Aristóteles su principio de que todo lo que es movido es movido por algo. Pero lo que era completamente nuevo era decir que un cuerpo en movimiento continuaría moviéndose indefinidamente si nada se lo impedía. Por una parte, esto equivalía a explicar el paro de los proyectiles por causas ajenas al mismo, por ejemplo, la resistencia del aire, y, por otra, significaba tanto como afirmar que la continuación de su movimiento se debía no a la ἀνταρξία sino simplemente al hecho de que el movimiento recibido por sí mismo no se pierde ¹.

¹ Véase *Princ.*, II, 37 y 38 (37: "... debe concluirse que lo que está en movimiento ha de continuar moviéndose siempre", 62²⁰) y *Monde*, 7 (XI, 41⁰): "... estamos libres de las dificultades en que se ven envueltos los doctos cuando quieren explicar por qué una piedra continúa moviéndose durante un cierto tiempo después de haber sido arrojada: porque más bien se nos debe preguntar por qué no continúa moviéndose siempre. Pero es fácil explicarlo: pues ¿quién podrá negar que el aire, en que se mueve le ofrece alguna resistencia? Se le oye silbar cuando ella lo atraviesa y si en él se agita un abanico o algún otro objeto muy liviano y extendido también podrá sentirse, por el peso de la mano, que el aire, lejos de favorecer, impide su movimiento, contrariamente a lo que algunos pretenden".

La segunda ley, no menos importante, también es original de Descartes. Dice que cada parte de la materia tiende a continuar su movimiento en línea recta siguiendo, no la curva que describía el móvil, sino su tangente; tal es el caso de una piedra lanzada por una honda (*Princ.*, II, 39). Kepler sospechó esta ley (véase Bordas-Demoulin, *ibid.*, 312), pero en cambio no supo dar su razón, a saber: que siendo la recta la más simple de todas las líneas, un movimiento elemental debe orientarse en línea recta, o como dice Descartes, que Dios "conserva el movimiento en la materia por una operación muy simple" (*Princ.*, II, *ibid.*, [63²⁸]). Por lo demás, sea cual fuere su explicación, lo cierto es que esta ley significaba algo muy nuevo respecto de la concepción aristotélica. El movimiento circular dejó de ser un movimiento natural, el más perfecto de los movimientos naturales, decía Aristóteles, y, por lo tanto, la teoría del movimiento se modifica completamente. Para explicar un movimiento curvilíneo, se hace necesaria la intervención de causas diferentes de las del primitivo impulso. Galileo había mantenido el movimiento circular en el rango de movimiento natural y había considerado el movimiento rectilíneo como natural también, pero sólo en el caos ¹ (Bordas-Demoulin, *ibid.*, 311).

Descartes, que fué tan feliz en la formulación de las dos leyes precedentes, porque responden a sus tendencias hacia una mecánica puramente cinemática y concuerdan con la hipótesis de la inmutabilidad del movimiento, estaba, por estas mismas razones, al comienzo al menos, muy bien encaminado en la interpretación del movimiento uniformemente acelerado, hallada por Galileo y que quizá también él, por su parte, había descubierto ¹. Según él, la ley se explica de la manera más clara por la

¹ Cf. a Mersenne, 14 de agosto de 1634: acaba de leer el libro de Galileo y en él ha encontrado algunos pensamientos suyos que anteriormente había comunicado a Mersenne, por ej., que el espacio recorrido por los cuerpos es igual al cuadrado del tiempo (I, 304¹¹) Cf. BORDAS-DEMOULIN, 562 s.

razón de que un nuevo impulso se agrega constantemente a los impulsos ya recibidos¹. Indudablemente Descartes cometió el error de renunciar más tarde a esa ley, pero fué por razones, si no del todo justas, por lo menos interesantes. En esa época, no se pensaba en la ley del movimiento uniformemente acelerado más que para el caso concreto de la caída de los cuerpos, cometiéndose el error de no considerarla *in abstracto*. Entonces Descartes observa, con razón, que la gravedad no es una fuerza constante ya que varía con la distancia del cuerpo al centro de la tierra, viéndose por tal motivo precisado a abandonar la ley (Bordas-Demoulin, 562-564). También hizo otra observación, esta vez justa para casi todas las fuerzas naturales menos para la gravedad: la velocidad comunicada a un móvil por un motor no es independiente de la velocidad ya adquirida por el móvil; este es por ejemplo, el caso del viento que impulsa a un navío. Esta observación, en parte justa, lo extravió como la anterior (ver Bouasse, *op. cit.*, 105-107). De todas maneras, Descartes había, si no siempre encontrado, por lo menos, interpretado bien la ley, y este feliz resultado era la directa consecuencia de sus ideas sobre la inercia, las que a su vez, concordaban estrechamente con sus tendencias antidinamistas.

Pero debía llegar un momento en que esas ideas que, al comienzo sólo obstaculizaron su tarea, iban a serle funestas hasta el punto de inducirlo a error. Hemos visto que Descartes introdujo la velocidad que ya es algo diferente del movimiento geométrico, sin hacer notar que introducía un elemento nuevo. Sin embargo, la velocidad no basta para definir una cierta cantidad de movimiento, y Descartes, que necesariamente hubo de sentirlo, recurrió, como era preciso hacerlo, a la noción de masa. Es verdad que dada su definición de la materia, Descartes

¹ A Mersenne, 18 de dic. 1629, I, 89 (c. BOUASSE, *Intr. à l'étude des théories de la mécan.*, 103 s.); ver sin embargo I, 75, nota.

puede, y efectivamente así lo hace, admitir que la masa, en el fondo, siempre está representada por el volumen². Pero aunque fuera representable por el volumen, no por eso dejaría de ser en sí misma diferente de él, pues como pregunta Leibniz: ¿Acaso hay algo en la extensión como tal que pueda retardar el movimiento?

Tratándose de la fuerza o aun de la energía, la insuficiencia del cinematismo cartesiano es todavía más evidente. Supongamos que no haya necesidad de admitir fuerzas como las que admiten los newtonianos y Kant y que la noción de energía responda a todas las exigencias de la mecánica. No obstante eso, todavía quedaría una dificultad grave para Descartes, porque sin duda es muy difícil prescindir de la energía potencial y quizá para evitarla Descartes haya resuelto excluir de su mecánica el principio de toda energía. Lo cierto es que en la forma definitiva de su mecánica, es decir la que figura en los *Principes*; no se habla más que de cantidad de movimiento. Lo que subraya la importancia de este hecho es que hubo un momento, como muy bien señala Leibniz, en que Descartes conoció las nociones de trabajo y energía³. Todavía más; Descartes llega a precisar extraordinariamente su pensamiento, observando contra Galileo que la noción de tiempo nada tiene que ver con la noción de trabajo³. Pero esta feliz idea sólo es aplicada al estudio de las máquinas; aún más, quizá haya terminado

¹ *Princ.*, II, 36: "... cuando una parte de la materia se mueve dos veces más ligero que otra dos veces más grande que ella, debemos pensar que hay tanto movimiento en una como en otra..." (61¹⁷).

² Ver el comienzo del *Traité de la Mécanique*, C. V, 431 s. AT, I, 435²¹ s. (Este tratado, publicado por el P. Poisson en 1668, forma parte de una carta dirigida a Huygens del 5 de oct. 1637; ver el *Prolégom.* I, 431 s. y X, 80 [cf. a Mersenne, 2 de febrero de 1643, III, 613²⁵]. Ver también el texto del *Inventaire de Stockholm*, art. S; X, 11¹⁴). Textos citados en BOUASSE, *op. cit.*, pág. 70.

³ A Mersenne, 15 de nov. 1638, II, 433¹⁰ - 434¹; 2 de feb. 1643, III, 614¹⁻⁷; ver los textos en BOUASSE, *op. cit.*, 78 s.

por abandonarla. Probablemente Descartes retrocedió frente a la idea de trabajo disponible, pues eso hubiera sido para él una cualidad oculta, ya que es muy cierto que tanto la energía potencial, como la fuerza, implican, según señala Leibniz, una determinación para el futuro, y si esa noción es clara, su claridad no es, en modo alguno, geométrica. No hay duda que Descartes hubiera podido pensar en aceptar la noción de energía, sosteniendo que toda energía, aun cuando se la llame potencial, es cinética, y de esta manera también hubiera podido admitir la conservación del movimiento bajo una forma especial, evitando, en parte al menos, el peligro de lo que a él le parecían ideas confusas y oscuras. Pero debió sentir, y ese fué sin duda el sentir de Leibniz, que aun en la energía cinética hay ya algo de lo que en la energía potencial aparece en plena luz: una determinación para el futuro, un elemento dinámico, no ya geométrico.

Por eso los *Principes* se atienen estrictamente a la cantidad de movimiento, rechazando cualquier otro dato. De ahí las extrañas definiciones de la fuerza que ensaya Descartes. Fuerza es, por una parte, la cantidad de movimiento: el reposo es una fuerza de tanto valor como el movimiento. En una palabra, fuerza es sinónimo de inercia (*Princ.*, II, 3, *com.*). Si la fuerza atribuida al reposo anticipa lo que ha dado en llamarse fuerza de inercia, la anticipación de Descartes constituye una noción muy imperfecta, que tiende nada menos que a desvirtuar el principio según el cual una fuerza infinitamente pequeña es capaz de mover una masa libre infinitamente grande, aunque con una velocidad inversamente proporcional a la masa.

El pensamiento de Descartes, según el cual en la naturaleza existe algo constante, ha sido justo —observa Leibniz—; el error está en haber creído que lo constante es la suma total de movimiento. Pero necesariamente hubo de ser así; pues al no admitir como fundamento de su mecánica más dato que una cierta cantidad de movimiento, forzosamente debió admitir luego que era pre-

cisamente esa cantidad lo que se mantenía constante. Esta falsa doctrina lo condujo, primero inmediatamente, después, como veremos, mediatamente, a graves errores y confusiones. Una cantidad de movimiento no es, según la expresión en uso, una cantidad escalar (cf. Bouasse 226, s.) tal como sería la obtenida por la adición aritmética de determinadas sumas de movimiento, sino una cantidad vectorial. La suma, o según la expresión clásica, la composición de los movimientos, se opera, como es sabido, según el paralelogramo de los movimientos, estando representada la suma o resultante por la diagonal del paralelogramo y los movimientos componentes por los lados. Ahora bien; es evidente que la diagonal no es la suma aritmética de dos de los lados del paralelogramo, de manera que: o hay que renunciar a la ley de conservación del movimiento, o hay que negar la composición de los movimientos (cf. Bouasse, p. 219-226). Para salir del atolladero, Descartes creyó poder encontrar una posición intermedia, distinguiendo el movimiento de su determinación (*Princ.*, II, 41) y afirmando que la composición y descomposición se aplican a las determinaciones, pero no al movimiento¹. La distinción es engañosa, porque en un sentido la dirección del movimiento en cuanto tal no influye sobre su cantidad, es decir que es posible encontrar un sistema de movimientos de la misma cantidad pero de direcciones distintas a otro sistema dado. Pero en otro sentido, la dirección es parte integrante de un sistema de movimientos. Por eso, la distinción establecida por Descartes es incorrecta y todo el ulterior desarrollo de su mecánica está viciada por los innumerables errores a que ella conduce.

Este desarrollo consiste en la 3ª gran ley de la naturaleza y en las leyes del choque que de ella se deducen, no sin el agregado de otras premisas erróneas, no quizá sin errores de deducción, pero que, sin embargo, son deri-

¹ A Mersenne, para Hobbes, 21 de enero de 1644, III, 233¹¹⁻²⁶, cf. BOUASSE, p. 224 s.

vadas de modo tal que las principales fallas se originan y residen primariamente en la importante ley en cuestión: "Todas las causas particulares de los cambios que sufren los cuerpos están comprendidas en esta regla", dice el mismo Descartes (*Princ.*, II, 40, *fin*).

La ley comprende dos partes y puede enunciarse así: 1° Si el cuerpo que ha recibido el choque tiene más fuerza para resistirlo que la que el cuerpo que ha chocado con él tiene para continuar su desplazamiento en línea recta, este último pierde su determinación, es decir el sentido de su movimiento, según la recta considerada sin que su cantidad de movimiento disminuya en nada; 2° Si el cuerpo que choca con otro tiene más fuerza que el que recibe el choque, mueve consigo al cuerpo chocado, perdiendo una cantidad de movimiento igual a la que le comunica.

Las siete leyes especiales del choque no hacen sino detallar y precisar esta ley general. La detallan, porque distinguen, tomando uno por uno, todos los casos posibles de choques, por lo menos todos los casos simples. La precisan, porque apartan, con razón, por convenientes abstracciones, las complicaciones inherentes a los casos concretos y porque se refieren exclusivamente al género de cuerpos que Descartes cree primitivo y fundamental. En los casos concretos, los cuerpos que chocan entre sí son generalmente más de dos y los cuerpos circundantes siempre dificultan o favorecen sus movimientos. Descartes considerará, pues, dos cuerpos aislados y además absolutamente duros. Y efectivamente, si se tiene en cuenta la esencia de la materia tal como Descartes la define, se comprenderá que un cuerpo simple, que no está mezclado con otros como lo está la esponja, por ej., cuyos poros llenan las partículas del medio en que está sumergida, debe ser inextensible e incomprensible, es decir, perfectamente duro.

Las seis primeras leyes fueron muy bien resumidas por Bordas-Demoulin (*op. cit.*, p. 314). La séptima podría enunciarse así, resumiendo la última parte como lo hace

Bouasse (*op. cit.*, p. 239): Suponiendo que los cuerpos C y B choquen entre sí y que B esté animado de una velocidad mayor que la de C, designemos la velocidades de esas masas por V y v . Si el producto VB es mayor que el producto vC , B transfiere una parte de velocidad a C y ambos se mueven con la misma velocidad en el sentido en que se movía B; si el producto VB es menor que el producto vC , B es rechazado hacia atrás, conservando todo su movimiento.

Todas estas leyes son falsas, porque la quinta sería verdadera sólo para los cuerpos no-elásticos, o para decirlo en términos más cartesianos, para cuerpos que no pudieran rebotar, y porque la primera no sería verdadera más que para los cuerpos que debieran a la elasticidad su capacidad de ser rechazados. Faltaría ver por qué Descartes se vió precisado a admitir tales leyes. Ellas le fueron impuestas por el dogma de la conservación del movimiento implícito en su cinematismo y por su distinción entre el movimiento y su determinación que, a su vez, le fué impuesta por ese dogma.

El art. 44 de la 2ª parte de los *Principes*¹, nos dice que entre los movimientos como tales nunca hay oposición y que ésta sólo existe entre el movimiento y el reposo (o también entre la celeridad y la lentitud) y además, entre las determinaciones opuestas de dos movimientos, o también entre la determinación de un movimiento y la resistencia que el reposo de un cuerpo opone a dicho movimiento, pues Descartes trata esta dirección de la resistencia como una determinación de movimiento. Ya hemos visto que si el movimiento es una fuerza, el reposo también lo es: claro que esta fuerza no es una realidad física. Sin embargo, y eso es todo lo que hace falta aquí, ella puede ser calculada, y, como acabamos de decirlo, comporta una determinación o dirección. Efectivamente, el artículo 45 nos dice que ella puede

¹ Ver el texto en latín [AT, VIII, I, 67]: la trad. franc. es muy defectuosa.

determinarse y el artículo 49, consagrado a la cuarta ley, nos enseña cómo. El valor del reposo de un cuerpo es igual al producto de su masa por la velocidad que le comunicaría el cuerpo en movimiento, si la comunicación fuera posible. La determinación que posee la fuerza de reposo anula la determinación contraria del movimiento que anima al otro cuerpo, cuya cantidad de movimiento es inferior a la cantidad de reposo del otro. Además, supongamos que los cuerpos A y B, que se mueven ya sea en el mismo sentido o en sentido contrario, choquen entre sí y que A tenga menor cantidad de movimiento que B. En este caso, el movimiento de A no se comunica a B, ni influye en manera alguna sobre su movimiento. En cambio la determinación del movimiento de A es anulada por la determinación contraria del movimiento de B, y A, guardando intacta su cantidad de movimiento, pero recibiendo una determinación contraria, vuelve atrás (art. 47, 48, 49, 52). Por fin, cuando dos masas iguales, animadas de velocidades iguales, chocan entre sí, ambas se rechazan, porque la determinación del movimiento de cada una de ellas es anulada por la determinación contraria del movimiento de la otra (art. 46). El rechazo entonces se explica en todos los casos por la no-comunicación del movimiento, por el hecho de que el móvil no pierde el movimiento, sino sólo su determinación. Esta doctrina de la comunicación, o más bien de la no-comunicación del movimiento, explica el rechazo por una pura negación, evitándole a Descartes la necesidad de recurrir a la elasticidad. La verdad es que "tuvo" que proceder así; en primer lugar, porque no podía admitir, a título de dato primario, una fuerza activa como la elasticidad (el choque de cuerpos elásticos no podía ser, para Descartes, un choque entre cuerpos primarios); y en segundo lugar, porque si nos atenemos a los cuerpos, dejando de lado las fuerzas, comprenderemos que un cuerpo primario no puede, en virtud de la teoría cartesiana de la materia, ser elástico. Pero si bien esta doctrina de la no-comunicación del movimiento responde

a las exigencias de la mecánica cartesiana, en cambio es radicalmente falsa. Y en el caso en que Descartes admite la comunicación del movimiento entre los cuerpos en conflicto, las leyes que enuncia tampoco responden a los hechos, porque aunque quizá sea consecuente al excluir entonces todo rechazo, la experiencia nos enseña que todos los cuerpos susceptibles de ser rechazados son elásticos y que la elasticidad es una fuerza que actúa siempre, en mayor o menor medida, en todos los casos de choque, aun en aquellos en que uno de los cuerpos permanece inmóvil.

La falsedad de la doctrina cartesiana de la no-comunicación del movimiento vicia todo el desarrollo de su mecánica. En efecto; la 1ª ley es falsa a pesar de su aparente verdad; la 2ª, 3ª y 4ª también lo son y el 2º caso de la 7ª (es decir cuando $VB < vC$) es igualmente falso. Y la más falsa de estas leyes, si es que hay una más falsa que otra, la 4ª, es también aquella en que la doctrina se manifiesta en su forma más aguda, porque en ella Descartes declara, en forma precisa, que existe un caso en que un impulso no puede imprimir ningún movimiento a una masa libre. No siempre había pensado así; al contrario, por mucho tiempo había abrigado la idea contraria y justa¹. Además se había preocupado de explicar el desacuerdo entre su ley y la experiencia, invocando para ello una vez más la distinción del movimiento y su determinación (*Princ.*, II, 56).

La existencia de la elasticidad, que, no obstante Descartes, está presente en todos los cuerpos susceptibles de ser rechazados, es lo que constituye la falsedad de las leyes 5ª, 6ª y 1ª parte de la 7ª (es decir, aquella en que $VB > vC$), sin contar con que contribuye también a la falsedad de las otras, sobre todo a la de las leyes 2ª y 3ª, en que vemos desaparecer súbitamente el rechazo por la

¹ A Mersenne, 3 de mayo de 1632, I, 246²⁰-247³; [dic. de 1938], II, 466²⁰-467³, a De Beaune, 30 de abril de 1639, II, 543⁸⁻²⁴. Cf. BOUASSE, p. 236.

introducción de un incremento infinitamente pequeño de masa y de velocidad, lo que significaría —circunstancia que no ha escapado a la atención de Leibniz— infringir el principio de continuidad. La 5ª ley sólo sería verdadera para cuerpos perfectamente rígidos, pues si los cuerpos son elásticos, el cuerpo que choca contra el otro también debe perder movimiento en la segunda parte del choque. Dígase lo mismo del cuerpo B, en el primer caso de la séptima ley. En cuanto a la 6ª, como las condiciones son particularmente simples, se ve fácilmente que el cuerpo que choca contra el otro debe permanecer inmóvil en vez de rebotar, y esto a pesar del efecto de la elasticidad, es decir, por consiguiente, por un rechazo que existe pero resulta anulado. Después de haber cedido al cuerpo con que ha chocado la mitad de su velocidad durante la primera parte del choque, en la segunda le comunica la otra mitad, porque al rechazarlo, es al mismo tiempo rechazado.

De manera que el antidinamismo, el dogma de la conservación del movimiento y el divorcio que este dogma exige entre el movimiento y su determinación, hacen que la mecánica cartesiana vaya a parar en los más graves errores. Se ha observado que la obra más lograda de Descartes, la *Dioptrique*, en el fondo se apoya precisamente en la descomposición de los movimientos (Bouasse, *op. cit.*, pág. 224). Eso probaría, una vez más, que su genio fué superior a su sistema. Por lo demás, el sistema, a veces acertado, fué en todas sus partes no sólo una obra de mucho valor, sino también un acontecimiento de gran significado pues por lo menos planteaba los problemas. Esta reflexión se debe, según es sabido, a D'Alembert, quien precisamente a propósito de las leyes del choque, la parte más débil del sistema, había observado que "si bien se equivocó en las leyes del movimiento, por lo menos fué el primero en advertir que debía haberlas" (*Disc. préliminaire, de l'Encyclopédie*, éd. Didier, 1843, p. 141).

XXI

LA FÍSICA. — TEORÍA DE LA MATERIA

Acabamos de ver que la mecánica cartesiana tiene un carácter netamente geométrico, que es una cinemática que pretende excluir y reemplazar la dinámica. La teoría de la materia que Descartes profesa responde en forma perfecta a las exigencias que la índole de tal mecánica le imponía. En suma, Descartes aspira a construir una física geométrica. Quizá haya sido inevitable que, para lograr conciencia de sí, el nuevo método de explicación mecánica de los fenómenos naturales apareciera de inmediato en su forma más extrema y abstracta. Lo cierto es que Descartes no se limita, ni mucho menos, a explicar mecánicamente sólo aquellos fenómenos cuya naturaleza consiste efectivamente en el movimiento y la figura. Según su mecánica, toda relación física se reduce a un desplazamiento recíproco; según su teoría de la materia, el sujeto mismo del movimiento no es sino el objeto de la geometría: el espacio¹.

¹ Esta concepción, a menudo expresada por Descartes, alcanza una precisión extraordinaria en el título y en el texto de la 2ª parte de los *Principes*, art. 64: "Yo no acepto en física sino aquellos principios que también se admiten en matemáticas [en la geometría o en la matemática abstracta]; de ese modo podré probar por demostración todo lo que de ellos he de deducir; tales principios son suficientes ya que pueden explicar todos los fenómenos naturales. Aquí no agrego nada respecto de las figuras, ni del modo como su infinita diversidad explica la innumerable variedad de los

- Nuestros sentidos, cuya función no es la de darnos a conocer las cosas en el sentido estricto del término, sino la de suministrarnos indicaciones útiles para la vida, nos presentan los cuerpos como sujetos de una cantidad de cualidades, tales como el color, el peso, la dureza, etc. Pero puesto que nuestros sentidos no están hechos para enseñarnos la verdad es preciso, en este caso, que prescindamos de su testimonio, y nos esforcemos por concebir los cuerpos sin más recurso que nuestro entendimiento. Ahora bien; la idea clara y distinta que nuestro intelecto encuentra en el fondo de la representación sensible y confusa de los cuerpos es la extensión de tres dimensiones: largo, ancho y profundidad. ¿Podrá ser esa la sustancia de los cuerpos? Sin duda alguna lo será, si la extensión se revela capaz de explicar las diversas propiedades que unánimemente se reconocen en los cuerpos. Porque como la nada no tiene propiedades, si la extensión, que por otra parte no puede referirse a nada más fundamental, es el sujeto a quien pertenecen, como atributos, las propiedades de que hablamos, sin duda alguna será una sustancia¹. La figura es evidente-

diversos movimientos, puesto que esas cosas se entenderán por sí mismas cuando llegue el momento de tratarlas y porque supongo que los que lean mis escritos han de conocer los elementos de la geometría, o, por lo menos, serán capaces de comprender las demostraciones matemáticas. Pues confieso aquí francamente que la única materia de las cosas corporales que yo admito es la que puede ser dividida, recibir distintas figuras y ser movida en toda forma, es decir, la que los géometras llaman cantidad y toman por objeto de sus demostraciones; y que en esta materia no considero sino sus dimensiones, figuras y movimientos; y, por fin, que, respecto de todo eso, no quiero admitir como verdadero sino aquello que: [de aquellas comunes nociones cuya verdad no podemos poner en duda] se deduzca con una evidencia tal que pueda equipararse a la obtenida mediante una demostración matemática. Y puesto que por este procedimiento se pueden explicar todos los fenómenos de la naturaleza, como podrá verse por lo que sigue, no creo que en física se deba admitir, ni desear otros principios que no sean los que aquí se explican".

¹ *Principes*, II, 4, 16, fin; *A morus*, 5 de febrero de 1649, V, 271² C. TX, ps. 197-198: "... si examinamos qué es ese ser

mente un modo de la extensión; no hay dificultad en eso; en cambio para la impenetrabilidad la dificultad es muy seria. He aquí la demostración de Descartes bajo una de sus mejores formas: "Tampoco puede comprenderse que una parte de una cosa extensa penetre en otra igual a ella sin comprender al mismo tiempo que la extensión de dicha parte sea suprimida o anulada; y como una cosa reducida a la nada no podría penetrar en otra, queda demostrado, según creo, que la impenetrabilidad pertenece exclusivamente a la esencia de la extensión" (*A Morus*, 15 de abril de 1649, V, 342³) [C. T. X, pág. 237]. Evidentemente Descartes hace un juego de palabras, aunque muy sutil: el que un espacio de una cierta dimensión no pueda, sin incurrir en lo contradictorio, disminuir de tamaño, no implica que ese espacio sea un espacio lleno. No hablemos del sofisma, más manifiesto todavía, que emplea en los *Principes* (II, 4) para probar que la capacidad de resistir al tacto no es esencial a la materia. La negación de la resistencia es la principal característica de la teoría de la materia y la fuente primera de las dificultades en que esta teoría va a perderse.

Si la materia se identifica con la extensión y si la impenetrabilidad está dada desde el momento en que se da una cierta porción de extensión, la extensión es por sí misma lo lleno; en el universo no existe el vacío absoluto. Un vaso podrá estar vacío en sentido vulgar;

extenso que he descrito, veremos que no es sino ese espacio que el vulgo cree a veces lleno, a veces vacío, a veces real, a veces imaginario; porque en un espacio, por vacío que se lo imagine, fácilmente uno se figura diferentes partes de dimensión y figura determinadas, que pueden ser transferidas, por efecto de la misma imaginación, las unas al lugar de las otras; pero de ninguna manera podría concebirse que dos juntas se penetraran mutuamente en el mismo lugar, porque repugna al buen sentido que eso ocurra, vale decir que alguna parte del espacio sea aniquilada. Como yo observaba que propiedades tan reales no podían encontrarse sino en un cuerpo real, me atreví a asegurar que no había ningún espacio absolutamente vacío y que todo ser extenso era verdaderamente un cuerpo".

si lo estuviera absolutamente, la extensión comprendida en su concavidad desaparecería y las caras que la limitan se aplicarían la una contra la otra (*Princ.*, II, 18).

Además, no hay en rigor ni condensación ni rarefacción, como creía Aristóteles. Puesto que la extensión no puede contraerse ni dilatarse y puesto que la materia es extensa, es absurdo pretender que una misma materia pueda ocupar ora más, ora menos espacio. Condensar un cuerpo es hacer salir de sus poros las materias extrañas que los llenan, dilatarlo es llenar esos mismos poros; es el caso de una esponja que se aprieta o se suelta dejándole entrar agua o aire (*Princ.*, II, 5-7).

De la identificación de materia y extensión resulta que no hay sino una sola y única materia, y esto en dos sentidos: 1º La materia es, en el fondo, la misma en todas partes; ya se trate del cielo más remoto o de la tierra, estamos siempre frente a una misma materia, diferente sólo por la posición. Señalemos de paso que nada era tan apropiado como esta idea para ampliar el alcance de las explicaciones de la física. 2º También en otro sentido la materia es única, esto es, en el de ser indivisa y estar privada de toda distinción y especificación de partes. Luego tendremos que ver cómo llega Descartes a distinguir partes en la materia, y partes de varias especies. Descartes concibió desde muy temprano la idea de una explicación matemática de los fenómenos naturales y hasta logró, para algunos puntos importantes, éxitos bastante significativos. Hacia 1620 conoce ya la ley del movimiento acelerado cuyo vasto alcance no llegó siquiera a sospechar y posee además la solución de la paradoja hidrostática, verdad fundamental, tan rica en consecuencias para un amplio sector de la ciencia física (ver Millet, *Desc. av. 1637*, p. 104-107). Pero las obras inéditas muestran que en esa época no tenía todavía una teoría de la materia susceptible de prestarse convenientemente a las explicaciones matemáticas. Júzguese por lo siguiente: él admite que el aumento de volumen producido en el agua por efecto de la congelación muy bien

podría atribuirse, según se le había dicho, al hecho de que ciertos espíritus igneos, al ser arrojados por el frío, primero hacia el centro del recipiente y luego hacia afuera, han podido dejar en él un vacío; y quizá esos espíritus no fueran para él sino una de esas fuerzas activas a que se refería en ese entonces: el amor, la caridad o la armonía (ver *Cogit. priv.*, X, 225 s., 218º [F. de C., p. 22 y 14]).

Ahora bien; por esa misma época flotaba en el ambiente una teoría de la materia lista ya para ofrecerse a la aplicación de las fórmulas matemáticas: era la teoría corpuscular. Sobre todo en París, la difundían Gassendi y varios pensadores de su misma escuela. Descartes, que vivió en París desde 1625 hasta 1628 y que, en una carta a Beeckman fechada en 17 de octubre de 1630, dice haber leído a ciertos partidarios de la teoría corpuscular (I, 158), inevitablemente debió verse influenciado por ella en la concepción de la ciencia que ya en 1629 había elaborado en su mayor parte. Su teoría personal es efectivamente una teoría corpuscular aunque de rasgos característicos; y ese carácter original, que en seguida indicaremos, se acentúa con los años, al pasar del *Traité du Monde* a los *Principes*. En el *Traité du Monde* (cap. 5, XI, 23-25), Descartes distingue tres elementos: el fuego, el aire y la tierra. El primero es muy sutil, el segundo está compuesto de esferas algo más densas, y por fin, al tercero lo constituyen partes más densas todavía. Estas distinciones recuerdan la escolástica y las teorías corpusculares comunes. Pero Descartes imprime a esta teoría su sello particular, introduciendo la noción de movimiento, que ha de servirle tanto para explicar la formación de los mencionados elementos como para indicarnos qué debe entenderse por una parte de la materia. En este segundo sentido, el movimiento figura ya en forma expresa en el *Monde* (cap. 3, XI, p. 15º s.). En los *Principes* tiene un desarrollo más amplio y su papel de medio explicativo se destaca mejor: "Por un cuerpo o una parte de la materia entiendo todo lo que es transportado

conjuntamente" (II, 25 [53²⁰ s.]). Ese es el principio que explica la formación de los elementos. Dios, al introducir el movimiento en la extensión, introduce la división en partes. Por el movimiento la materia se divide y deshace. En el *Traité du Monde* Descartes concibe que se divide en partes de distintas densidades; en los *Principes*, ni siquiera admite esa diferencia (*Princ.*, III, 47). Será pues el movimiento el único encargado de explicar, no sólo la formación de partes en general, sino la diversidad que dichas partes presentan entre sí al cabo de cierto tiempo. El tercer elemento sobre todo, en vez de ser un elemento primario, resulta del hecho de que las partes del primero se unen entre sí por sus estrías, formando, en la superficie de las masas ígneas o de los soles que antes constituían, primero unas manchas y luego una corteza que más tarde dará origen a los planetas en general y en particular a nuestra tierra (ver Lasswitz, *Gesch. der Atomistik*, II, p. 50-61 y 87-92).

La teoría de la materia es pues en Descartes una teoría corpuscular completamente distinta de las otras. Los corpúsculos no se presuponen, sino que se explican; y también se explican las cualidades que Demócrito les atribuía en calidad de cualidades primarias; y todas las explicaciones se realizan en perfecta conformidad con las tendencias fundamentales de Descartes y por consideraciones de orden puramente cinemático y geométrico. Pero a medida que la teoría va cobrando así una coherencia sistemática perfecta, se va haciendo insostenible. En efecto; hemos visto que según Descartes el reposo opone resistencia al movimiento; y era necesario que así fuera porque en la teoría cartesiana del movimiento no hay masa propiamente dicha y porque en la materia no hay una resistencia distinta de la impenetrabilidad geométrica. Pero siendo así, la materia no es flúida, sino al contrario perfectamente rígida. ¿Cómo ha de poder entonces el movimiento propagarse por ella y dividirla en partes? Porque para que la propagación y división fueran posibles la materia tendría que ser flúida. Y un flúido, para

Descartes, es a su vez un producto del movimiento, de la división que éste ha operado en la materia y de la agitación en que ha puesto sus partes. De modo que para que el movimiento se propague y opere la división requerida, es necesario que la materia sea flúida, y dicha materia no puede llegar a ser flúida sino por el movimiento. El círculo es manifiesto. Para romperlo, hubiera sido necesario que Descartes admitiera un dinamismo como el de los newtonianos y Kant, o que corrigiera su doctrina de la materia en el sentido de un atomismo, como lo hizo Huygens en su misma escuela. Pero de todas maneras lo cierto es que tanto en el terreno de la teoría de la materia como en el de la teoría del movimiento, el geometrismo puro de Descartes se revela insostenible (cf. Lasswitz, *op. cit.*, II, 99-104; 381).

Supongamos que la teoría cartesiana haya podido salir de ese atolladero; sabemos cómo continuaba; se transformaba en la doctrina de los torbellinos. Como la extensión es el lleno absoluto, es evidente que el movimiento no es posible en línea recta, como en el vacío de los atomistas, o por medio de la condensación y rarefacción, como en Aristóteles o Kant. El movimiento sólo es posible si todas las partes de un anillo cerrado se desplazan circularmente al mismo tiempo (véase *Monde*, cap. 4, XI, 18²⁴ s.; *Princ.*, II, 33, 34, 35; A. Morus, 5 de febrero de 1649, V, 273¹). Los círculos, claro está, no tienen por qué ser perfectos: para mantener la simultaneidad de los desplazamientos basta con que las partes que estén más próximas y divididas se muevan con tanta mayor velocidad. Esto implica una división al infinito, cosa que para Descartes entraña graves dificultades (*Princ.*, II, 34)¹.

La teoría de los torbellinos, como primer ejemplo de una explicación matemática universal de los fenómenos

¹ La teoría de los torbellinos, junto con la Física celeste y la terrestre que de ella se deducen, ha sido resumida por Malebranche (*Rech.*, VI, 2^o parte, cap. IV; ed. Bouillier, II, ps. 73-80). Cf. BORDAS-DEMOULIN, ps. 195-202.

es de un valor incalculable; y aunque fuera enteramente errónea, su valor sería el mismo. Además, el que Descartes haya fracasado en casi todas las explicaciones de detalle que de ella quiso deducir no arguye en contra de su valor. Efectivamente, es evidente que, en una época en que la física experimental casi no existía, en que la química y la fisiología no existían en absoluto, no era posible abordar la explicación detallada de los fenómenos pertenecientes a estas ciencias por una hipótesis, cualquiera que fuere. Era pues inevitable que Descartes fantaseara y no es justo reprochárselo amargamente, como se hizo más tarde. Sólo en el dominio de la astronomía se había reunido un crecido número de materiales positivos bastante importantes; había, pues, llegado la hora de procurar relacionarlos y explicarlos por una hipótesis general. Como Kepler había descubierto las leyes del movimiento planetario, se podía pensar en buscarles una explicación. La hipótesis de los torbellinos fracasó en esta tarea¹. Tampoco obtuvo resultado en otro problema, estrechamente relacionado con los anteriores: me refiero a la gravedad (ver Huygens, en Bordas-Demoulin, p. 234 s.). Sólo para estos dos puntos se justificarian todas las críticas de que se hizo objeto la teoría de los torbellinos. Además, los que sobre todo en el siglo XVIII atacaron tan violentamente a Descartes no debieron olvidar los descubrimientos positivos que realizó en el dominio de la física, descubrimientos que, por sí

¹ Ver BORDAS-DEMOULIN, 202 s.: "La elipticidad... no puede originarse por la presión de los torbellinos, puesto que los planetas que se mueven más cerca del sol y que menos deberían sufrir, como Mercurio, en general tienen las órbitas más alargadas y en sentidos diferentes; y porque además, la velocidad debería aumentar en el lugar de la presión, es decir, en los lados de la elipse, mientras que eso sucede en el extremo perihelio. Por otra parte, la excentricidad es imposible; la materia de un torbellino no puede tener su centro sino en el centro de ese torbellino. Suponiendo, pues, que se produjera un movimiento elíptico, el sol estaría, no en el foco, sino en el centro de la órbita planetaria, y los planetas, en el centro de la órbita descripta por sus satélites".

sólos hubieran bastado para cimentar su gloria. Si en un sentido, su *Dioptrique* está en desacuerdo con sus teorías, en otro sentido, en cambio, es un esfuerzo a la vez logrado y elegante para interpretar matemáticamente la propagación de la luz a través de medios desigualmente refringentes. Y lo mismo dígase de los *Météores*, tan estrechamente vinculados con la *Dioptrique*. Además, a los que no desdeñaron leer atentamente la *Correspondencia*, les fué fácil probar que Descartes fué el verdadero promotor de la experiencia del Puy-de-Dôme, y que de inmediato y sin ninguna ayuda dió por anticipado la correcta interpretación de sus resultados; y eso mediante la aplicación de su doctrina de lo lleno (ver Lasswitz, II, p. 94). Y repitémoslo una vez más: aunque Descartes no hubiera descubierto nada, aunque la teoría de los torbellinos fuera absolutamente inaplicable, aun le quedaría el mérito de haber concebido, en términos generales, y con plena conciencia de su alcance, el proyecto de una explicación matemática de los fenómenos, y tendríamos que decir, con Renouvier (*Phil. anal. de l'hist.*, III, 298) que "la física de Descartes es una obra filosóficamente lograda".

172 de 198

LA PSICOLOGÍA CARTESIANA
LA INTELIGENCIA

Como para Descartes el cuerpo organizado y vivo es simplemente una máquina, él no ve la necesidad de que exista un alma o un pensamiento dondequiera que haya vida. El pensamiento le es tan necesario a ella como a cualquier otro modo de la extensión y el movimiento. Para admitir entonces que una determinada máquina viviente está dotada de alma, se necesitan razones expresas. Es sabido que, con respecto a los animales, Descartes no creyó encontrar tales razones. En efecto, la prueba que él exige es nada menos que la existencia de un lenguaje altamente intelectual, por no decir racional. Naturalmente, y puesto que no quiere ver nada más, Descartes no descubre en los animales más que lo que nosotros llamamos un lenguaje emocional. Los animales son, según su célebre paradoja, animales-máquinas¹. Si llega a decir que los animales sienten o imaginan, tiene cuidado de explicar que sólo alude a las operaciones mecánicas del sentimiento y la imaginación. Solamente el hombre entonces, por lo menos entre los seres que conocemos,

¹ Entre otros textos sobre los animales-máquinas, véase *al M^{is} de Newcastle*, 23 de nov. de 1646, IV, 573-576; *a Morus*, 5 de feb. de 1649, V, 275³¹-279³; *a ****, marzo de 1638, II, 39⁰-41²⁰; *a Plempius*, 3 de oct. de 1637, I, 413¹² s.

tiene alma, y la psicología cartesiana no puede ser sino una psicología humana.

¿Existe una psicología cartesiana? La existencia de seres dotados de alma no implica que necesariamente deba haberla, a menos que por psicología se entienda una serie cualquiera de proposiciones sobre el alma. En efecto, nos parece que el conjunto de unos cuantos enunciados meramente metafísicos no puede constituir lo que hoy llamamos una psicología, y que asimismo serían indignas de ese nombre la reunión de unas pocas proposiciones sueltas, puramente empíricas e ininteligibles. El prefacio de la traducción francesa de los *Principes* establece —según creemos— que la enciclopedia del conocimiento debe contener una ciencia psicológica; esa fué por lo menos la intención de Descartes. En este prefacio, como es sabido, Descartes nos ofrece la clasificación de las ciencias; y cuando ha llegado a la física, cuenta, entre las ramas que la componen, el estudio de la naturaleza humana. Como esta naturaleza no es evidentemente toda material y como Descartes cree que el estudio que de ella debe hacerse está destinado a completar el conjunto de los conocimientos necesarios para la moral, es menester que admita una ciencia física del alma humana. Dicha ciencia es justamente lo que entendemos hoy por psicología¹. Establecido así que Descartes admite no sólo una especulación metafísica sobre el alma, sino también un estudio físico de la naturaleza mental del hombre, huelga decir que, en un sentido, los principios cartesianos son particularmente aptos para la constitución de una psicología. En efecto; en primer término, la dis-

¹ "La segunda [*parte de la verdadera filosofía*] es la física, en la que después de haber encontrado los verdaderos principios de las cosas materiales, se examina en general cómo está compuesto todo el universo; después, en particular, etc. . . . Luego de lo cual, es menester examinar en especial la naturaleza de las plantas, la de los animales y sobre todo la del hombre, a fin de estar capacitado para encontrar después las otras ciencias que le son útiles", etc. [para la continuación, ver p. 30] (IX, II, 141³⁻³¹).

tinción radical de extensión y pensamiento le ofrecía a Descartes el medio de constituir una psicología, enfocando el aspecto experimental del pensamiento, con un objeto propio e indiscutible. En segundo término, en su metafísica hay otros dos principios que tienden a asegurarle a ese objeto una gran amplitud y a hacerlo además particularmente accesible. El primero de ellos es el que afirma que el alma piensa siempre. Descartes lo enuncia sin restricciones ni reservas y lo mantiene contra todos los ataques sin ceder en nada¹. Si es verdad que el alma piensa siempre, el campo de la vida mental es enorme; esto compensa la reducción que podría sufrir por la distinción absoluta del alma y el cuerpo y por el hecho de atribuir sólo a este último una cantidad de funciones que otros filósofos se inclinarían a considerar, en parte, como psicológicas. El segundo principio a que nos referíamos no es sino la definición misma de pensamiento. Si pensar es tener conciencia, en principio nada es tan cognoscible como el fenómeno psíquico².

La coextensividad de conciencia y pensamiento nos lleva del objeto de la psicología al método psicológico. Como procedimiento fundamental, Descartes no podía dejar de señalar la observación introspectiva. Este es el camino que indica, aunque en una declaración ocasional y rápida, al comienzo del *Traité des Passions*. El conocimiento de las pasiones parece fácil —dice— porque para conocerlas no tenemos sino observar lo que pasa en cada uno de nosotros (art. I [XI, 327¹³]). No cabe duda que Descartes reconoce la insuficiencia de este método,

¹ Véase [al P. Gibieuf], 19 de enero de 1642, III, 478 s.; [para Arnauld], 4 de junio de 1648, V, 193³⁻⁸; *Rép. aux 5^{es} Obj.* C. II, 254, s. (VII, 356²³ s.).

² Recordemos a este respecto nada más que un pasaje de la respuesta a las objeciones de Arnauld (C. II, 75 s. [246¹⁰]), y en particular esto: "...yo no dudo de que el espíritu, tan pronto como se infunde en el cuerpo de un niño, empiece a pensar y de que a partir de ese momento sepa que piensa, aunque después no recuerde lo que ha pensado porque las especies de sus pensamientos no quedan impresas en su memoria..."

pero lo admite plenamente. Además, observemos de paso que esta observación adquiere en él un sentido muy amplio. Efectivamente, Descartes incluye en ella la observación de los hechos patológicos, tales como la ilusión de los amputados y las alucinaciones. Pero sean cuales fueren los procedimientos susceptibles, según él, de procurarnos el conocimiento de los hechos psicológicos, lo que sobre todo nos importa hacer notar es que en general esos procedimientos debieron ser de carácter experimental o físico. Es lo que inevitablemente se concluye del hecho de haber incluido la psicología en el dominio de la física. Claro que su física, en sentido estricto, es una física matemática. Sin embargo, no es incompatible con la experiencia. Y no sólo eso; antes hemos visto que Descartes se formó una idea muy justa del método experimental. Si él hubiera escrito un tratado de psicología, sin duda habría formulado hipótesis y derivado de ellas las consecuencias que luego hubiera verificado por la observación. Su psicología hubiera sido menos deductiva que la de Spinoza, no porque creyera, como Malebranche, que no tenemos idea del alma, sino porque habría reconocido que así como la idea de la extensión no le permite al entendimiento humano la construcción absolutamente *a priori* de la física, así tampoco la idea del alma le permite a ese mismo entendimiento la construcción enteramente *a priori* de la psicología.

En suma pues, de algunos principios metafísicos del cartesianismo y de ciertas declaraciones de su autor se desprende que Descartes hubiera reconocido como legítima y hubiera podido fundar una física del alma, es decir una psicología experimental a la vez que estrictamente psicológica. ¿Tiene él una psicología? Esa es otra cuestión. Antes se sostenía que Descartes era el predecesor de los Escoceses, que había inaugurado el método psicológico de observación por la conciencia y quizá hasta propulsado la constitución de una ciencia psicológica. Pero esta vieja opinión de Cousin nos parece ahora doblemente errónea. Ante todo, el método y la ciencia psicológica que

él ve o cree ver en Descartes no son lo que hoy entendemos por esos términos, sino elementos puramente metafísicos o por lo menos muy abstractos. Al decir que Descartes practicó el método psicológico y constituyó una psicología que había de servir de base a la filosofía, se quería significar ante todo que, por oposición a la metafísica alemana de Schelling o de Hegel, Descartes, en lugar de situarse desde el primer momento en el espíritu absoluto, partía del pensamiento individual. No cabe duda de que en esta observación hay algo de cierto. Pero partir del pensamiento individual, establecerlo como hecho inicial, no es necesariamente comenzar a hacer el estudio detallado y experimental de ese pensamiento; no es ponerse a la tarea de extraer, del juego efectivo y observable del pensamiento individual, las leyes del pensamiento absoluto; no es proponerse erigir en valor legal la simple efectividad de meras constataciones psicológicas. No porque Descartes crea que el pensamiento es el dato primario en el individuo, el pensamiento ha de ser, según él, en última instancia, nada más que la historia de los tanteos de una conciencia individual. Sería desvirtuar enormemente el *Discours de la Méthode* pretender que para Descartes la filosofía es una autobiografía o aun la autobiografía del hombre medio. De manera que la proposición que afirma que el fundamento de la filosofía de Descartes es psicológico no es verdadera sino con la condición de que se le impongan ciertas restricciones. Por consiguiente, si la filosofía de Descartes recurre a un dato psicológico, en ello hay que ver una actitud metafísica, guiada exclusivamente por un interés también metafísico y no la prueba de que Descartes fuera un psicólogo. Podría argüirse, es cierto, que al presentar a Descartes como psicólogo, los Eclécticos quieren afirmar no sólo que como metafísico partió del pensamiento individual, sino que cultivó la psicología tal como ellos la entendían. Como es sabido, esta psicología consiste en la realización de análisis abstractos en que la introspección casi nunca se reduce a la mera constatación sino que muy a menudo razona. No

negamos que en Descartes puedan encontrarse indicios de una psicología de esta clase; por ej., los artículos 167 y 178 de las *Passions* sobre los celos y la burla, si es que más bien no recuerdan la manera puramente conceptual de Spinoza (XI, p. 457 y 464). Pero el número y la importancia de los pasajes de este género son muy limitados. Si Descartes fuera el padre de la psicología escocesa, habría que confesar que contribuyó muy poco al desarrollo de la ciencia que creara.

Descartes no se ocupó nunca de esta falsa física del alma. Pero con respecto a la otra, aquella en la que alguna vez pensara, ¿trabajó mucho en ella? A veces sí, como ya veremos. Pero no se dedicó a ella en forma ininterrumpida, porque si bien es cierto que vislumbró la posibilidad de una física del alma, lejos de realizar su ideal ni siquiera le concedió alguna atención, dejándola en su forma primitiva e imprecisa.

Hay dos cosas que Descartes percibe claramente en el alma: en lo concerniente a la inteligencia, el encadenamiento de principios y consecuencias, el desarrollo lógico de los pensamientos. Este desarrollo es considerado por él como una parte efectiva de la vida real del alma, pero lo considera en sí mismo, aparte de los demás elementos de la vida psíquica, sobre todo aparte de los errores, que son el ingrediente constante de toda realidad psíquica. Cuando considera pues este desarrollo, Descartes toca terreno gnoseológico, no psicológico. El segundo elemento que su genio discierne en el alma, elemento que constituye la antítesis del precedente, que es todo necesidad y determinismo, es la realidad última del sujeto, la voluntad o libertad. Esa sí es la fuente de la vida psíquica, por lo menos de lo contingente y empírico que hay en ella, es decir de aquello que hace que la vida anímica sea algo más que un determinismo puramente lógico. Pero Descartes no se aplica a seguir la corriente que brota de esa fuente, ni a investigar las condiciones impuestas a su curso. Se contenta con señalar su origen, nada más. Reducida a la constatación de la esencia última y abstracta del hecho

voluntario, su teoría de la voluntad es otra vez metafísica. Lo que Descartes no ve es precisamente lo que constituye la peculiaridad de la vida psíquica, vale decir, él no advierte que el elemento subjetivo y contingente cae constantemente en un determinismo que lo espera y en seguida lo incorpora a su curso, por tal manera que a partir de ese momento se constituye un orden de cosas necesario, en el cual, con excepción de algunos datos iniciales que sólo cabe constatar, todo puede ser conocido racionalmente. Descartes no sospecha la existencia de este objeto irresistiblemente empírico por un lado y racional por otro. No repara en ese determinismo que absorbe elementos subjetivos y libres, es decir ese determinismo que representa el aspecto cognoscible de la vida psíquica y constituye por eso el objeto propio de la psicología. El único determinismo que él comprende es el que rige el mundo de la extensión y el movimiento, excepción hecha, claro está, del determinismo lógico y abstracto, objeto de la teoría del conocimiento. Lo que no es lógico o mecánico es puramente contingente. La noción más sutil de determinismo psicológico le es todavía ajena. Una prueba contundente la constituye el hecho de que para él, a propósito de la inteligencia, no hay una psicología de la asociación, Aristóteles, fuera o no consecuente con sus principios, había admitido las asociaciones por semejanza y por contraste. En Descartes, esas asociaciones no existen. El sólo trata de la asociación por contigüidad. Los sueños y aun los ensueños se explicarían íntegramente, según él, sin más asociación que aquella, o, como dice Descartes por el curso fortuito de los espíritus animales¹.

1 La intención que por un momento debió tener Descartes de reconocer la existencia de una física del alma no se llevó a la práctica por desconocimiento del determinismo propiamente psicológico. Sin embargo, Descartes

¹ Ver *Passions*, art. 21 (XI, p. 334). Las imaginaciones de que aquí se trata son las pasivas por oposición a las activas tratadas en el art. 20.

realizó trabajos relacionados unos con la psicología y del dominio estrictamente psicológico otros. Ambos se deben a su mecanicismo. Los primeros son su consecuencia directa. Los segundos derivan accesoriamente de él. Consecuencia directa de su mecanicismo es que Descartes se haya visto precisado a concebir y aun a ejecutar, como era dado hacerlo en su época, una fisiología del pensamiento. En otros términos, esa fisiología del pensamiento es, por lo menos en ciertos aspectos, algo nuevo y exclusivamente cartesiano. Como para Aristóteles y los escolásticos el alma y el cuerpo formaban un todo natural, ellos creyeron en la necesidad de acercar y aun a veces confundir las investigaciones relativas al alma y las relativas al cuerpo. La psicología de Aristóteles está profundamente impregnada de fisiología. Sin hablar del papel considerable que hace desempeñar a los órganos de los sentidos, su teoría de la imaginación y su teoría de las pasiones son, en gran parte, fisiológicas. La imaginación, según Aristóteles, teoría de la imaginación y su teoría de las pasiones son, de la sensación es la presencia de una marca impresa en los *sensoria* o en el *sensorium commune* por los objetos sensibles, la base de la imaginación no es sino el rastro dejado por ella. Cuando los órganos son muy duros o muy blandos, las imágenes no se conservan y, por consiguiente, la imaginación no existe, sea lo que fuere el agregado que, junto con la persistencia de la huella dejada por la sensación, constituye el hecho imaginativo (Rodier, *de An.*, II, 428-435). Las pasiones son, en parte al menos, algo corporal. Recuérdese toda la última parte del primer capítulo del *Traité de l'âme* y sobre todo la doble definición de la cólera, que es *ὄρεξις ἀντιληψέως* pero al mismo tiempo *ζέσις τοῦ περὶ καρδίας αἵματος* (cf. Rodier, II, 27-37).

En un sentido, todo esto es idéntico a lo que encontramos en Descartes, y efectivamente, su doctrina deriva, en parte, de la escolástica. Sin embargo, entre la escolástica y él, hay dos diferencias. Ante todo, en el autor del *Traité des Passions* no encontramos precisamente al Des-

1. cartes partidario de la unión sustancial del alma y el cuerpo. Este es casi por completo un escolástico. El autor de las *Passions* en cambio es más bien el dualista decidido que ha concebido la radical distinción de alma y cuerpo. La escolástica se perdía en las diversas clases de especies o imágenes por ella admitidas: especies impresas, francamente materiales y especies expresas espiritualizadas (cf. Malebranche, *Rech.*, libro III, 2da. parte, cap. 2, com.). Las especies de la escolástica terminaban siendo entidades mixtas, a medias materiales y a medias espirituales, y Aristóteles mismo no ha de haberse preservado de toda confusión a este respecto. Descartes, al contrario, pudo ser perfectamente claro gracias a su descubrimiento de la distinción entre la extensión móvil y el pensamiento. Para el caso no interesa que se haya equivocado al no ver que la extensión móvil también pertenece al pensamiento, pues aun siendo así, esta abstracción, la extensión móvil, tomada en sí misma, no tiene nada que ver con la esencia del pensamiento, es decir con la conciencia o el hecho de tomarse como objeto. Y cuando va a esbozar su fisiología del pensamiento, Descartes está impregnado de la absoluta distinción que separa a esas dos entidades. Su intención no era estudiar operaciones mixtas en las que la participación del alma y el cuerpo fueran indiscernibles. Él quiso determinar los procesos mecánicos que preceden, acompañan o siguen a otros procesos que en modo alguno eran corporales. Por eso es que en lugar de atribuir a Descartes una psicología fisiológica, es mejor decir que trató de constituir una fisiología del pensamiento. Convencido como estaba de la mecanicidad de todo lo no-pensante, amplió el dominio de lo mecánico hasta los límites del pensamiento. La otra diferencia que lo separa de Aristóteles y de la escolástica también deriva de la reducción de lo corporal a lo mecánico. Indudablemente, en una época en que la anatomía estaba recién en sus comienzos y en que la fisiología no estaba aún constituida, Descartes no pudo evitar los frecuentes o continuos errores de detalle en que su fisiología del pensa-

miento se ve constantemente comprometida. Pero no por eso dejó de comprender que lo que debía hacerse era determinar en forma estricta los procesos mecánicos relacionados con las operaciones del alma. En cuanto a los principios, esta proyectada fisiología del pensamiento es rigurosa y está ya perfectamente definida. Cosa que no hubiera podido ser, en el mismo dominio, el animismo y vitalismo peripatético. Efectivamente, si a esas doctrinas se le hubieran pedido operaciones puramente mecánicas, el determinismo que hubiera presidido su juego hubiera corrido el riesgo de ser muy poco riguroso, dado el carácter espontáneo que se atribuía a la actividad vital.

La otra contribución que Descartes aportó a la psicología, esta vez entrando, aunque un poco al azar, en el dominio estrictamente psicológico, fué la de haber inaugurado la psicología discursiva. Queremos decir que él fué el primero en advertir que las operaciones psicológicas, que hasta ese momento se creían simples, en realidad no lo eran, sino que implicaban procesos complejos de inferencia y de construcción. Aquí su originalidad con respecto a la escolástica no consiste en un matiz, por importante que se lo suponga. Su originalidad es plena y entera. La psicología de la sensación, en Aristóteles y la escolástica, era esencialmente intuitiva. Para Aristóteles, no sólo las cualidades sensibles eran reales y reales en las cosas, sino que, para afirmar la presencia de dichas cualidades en un lugar y momento determinados, los sentidos no tenían más que abrirse. Todos eran infalibles en su propia esfera, y Aristóteles jamás hubiera admitido que la vista, por ejemplo, cree en ciertos casos percibir el color rosa donde debería ver el gris (ver Colsonet, *de l'Inconscient*, p. 41; Arist., *de An.*, III, 3, 427 b, 11). Descartes, en virtud de su mecanicismo, se ve obligado a negar toda realidad metafísica a las cualidades sensibles y a reconocer que lo único que los órganos de los sentidos pueden llevar hasta el alma son movimientos. Por consiguiente, las cualidades sensibles corren el riesgo de perder toda realidad, aun la realidad psicológica, vién-

dose reducidas a no ser más que una manera confusa de percibir los movimientos del mundo externo y de los órganos de los sentidos. Pero de todos modos, aun cuando las cualidades sensibles tuvieran una realidad psicológica, ellas sólo surgirían en el alma bajo el influjo de ciertos movimientos. Vale decir que el alma no recibe de los sentidos representaciones ya hechas, sino signos, y que, por consiguiente, la percepción es una interpretación constructiva.

- Esas son, en términos generales, las ideas que Descartes aporta a la psicología. Por ahora, no queremos considerar en ella más que lo relativo a la inteligencia. Antes de entrar en ese dominio especial, sólo nos faltaría recordar la clasificación cartesiana de los fenómenos del alma. La clasificación es bipartita. Por una parte el alma es pasiva, es decir recibe sensaciones, imaginaciones, intelecciones y, en el sentido estricto del término, pasiones. Por otra el alma es activa, es decir, tiene voliciones y también modos voluntarios de imaginar y quizá, en general, modos voluntarios de inteligir¹ Esta clasificación bipartita coincide con la que admiten hoy muchos psicólogos, sobre todo W. James. Descartes, que se ha formado una idea muy justa del acto reflejo (ver *Pass.*, art. 13 [XI, 338²¹ s.]; cf. art. 16), se ha representado, en suma, al hombre situado en el seno de un mundo del cual recibe excitaciones y a las cuales responde por reacciones.

1 En lo que va de nuestra exposición hemos indicado suficientemente qué puntos de la psicología cartesiana, en la parte que se refiere a la inteligencia, cabe considerar. Ellos son por una parte la teoría de la imaginación y de la memoria y por otra la teoría de la percepción.

2 La distinción cartesiana de idea e imagen nos es fa-

¹ Véase *Passions*, art. 17; cf. a *Regius* (mayo y diciembre de 1641), III, 372³-10, 454³ s. El pasaje de la 3^a *Médit.* (C. I, 267, VII, 373-12) no es una clasificación general, sino una simple distinción entre el pensamiento propiamente dicho y los demás hechos del alma; la idea se presenta allí como el primer elemento del alma; es lo mismo que hará más tarde Spinoza.

miliar. Sabemos que para Descartes el verdadero pensamiento e intelección opera sin imágenes o elevándose muy por encima de ellas (6^o *Médit.* C. 323-325 [72-73]; a *Mersenne* [julio de 1641] III, 393³-395²³). Pero todavía no hemos visto qué es en rigor la imagen. En manera alguna es un pensamiento inferior o confuso; es algo estrictamente corporal; es una pintura o un bajo relieve tan exterior al espíritu como un cuadro colgado en la pared o una escultura tallada en la piedra de un monumento (ver *Rép. aux 5^{as} Obj.* 385²³⁻¹-387⁸ [C. II, 294, 297]). Las imágenes se graban y residen en la corteza cerebral. Conviene que la glándula pineal contenga pocas a fin de que el espíritu encuentre espacio para imprimirle algunas otras. Las imágenes no residen pues en ella sino en las otras partes del cerebro; por lo menos eso es lo que sucede en los cuerpos bien constituidos para servir al espíritu. También residen en los miembros que sirvieron a la sensación, y por fin, ya que la imagen es exterior al espíritu, no hay inconveniente en asimilar a aquellas que se graban en nuestro organismo ciertos objetos exteriores que pueden incitar al espíritu a reproducir algunos de sus antiguos estados. En suma, la imagen se confunde casi con el objeto externo y el pensamiento reproductivo con la sensación (ver a *Meyssonier* [29 de enero de 1640] III, 20¹⁻²⁰ a *Mersenne* [1^o de abril de 1640] III, 47²¹-48²⁷).

Según lo que acabamos de ver sobre la naturaleza y el asiento de las imágenes, puede decirse que éstas son las huellas que, grabadas en los diversos órganos y sobre todo en el cerebro, se imponen al alma y solicitan su pensamiento toda vez que los espíritus animales vuelven a pasar por ellas. La imaginación, en el sentido más humilde y también más estricto, depende pues del curso fortuito de los espíritus animales (*Passions*, art. 26; cf. art. 21). En cuanto a la imaginación que hoy llamamos creadora, también supone imágenes; pero es el alma quien las traza por un acto voluntario (lo que explica por qué el acto de imaginar voluntariamente exige, como dice la 6^a *Mé-*

ditation, una cierta contención, es decir una cierta fatiga). Aquí el alma, después de haber imitado la cera, imita, según dicen las *Regulae*, el sello que se aplica contra ella (*Pass.*, art. 43, cf. art. 20; *Reg. XII*, X, 415²³ [§ 79]). La memoria, en su parte mecánica, no es más que la imaginación pasiva. Al igual que ella, no es sino la actualización de las imágenes corporales. El cerebro y, en general, el organismo, se comportan, en la memoria, como una hoja de papel que, habiendo sido plegada, fácilmente vuelve sobre sus mismos pliegues (*al P. [Mesland, 2 de mayo de 1644?]*, IV, 114¹⁷; *a Meyssonier III*, 20⁴ [cf. p. 359]). Es verdad que la actualización de las imágenes, o más bien el pensamiento o conciencia que pasivamente deriva de ella, no constituye por sí sola toda la memoria. Es menester que al pensamiento que traduce la imagen se agregue un acto de reconocimiento. Descartes subraya claramente la necesidad de este nuevo ingrediente. Pero en cuanto a saber en qué consiste justamente, no ha sido tan claro. Tanto menos cuanto que identifica el acto de reconocimiento, no con la memoria propiamente dicha, sino con otra que él designa bajo el nombre quizá tradicional de memoria intelectual. Añádase a esto que para explicar esta memoria intelectual, que él califica de reflexión, recurre al expediente de ciertas huellas inmatriciales, cosa evidentemente oscura (*para Arnauld, 29 de julio de 1648*, V, 192¹² s., 219¹⁰ s., cartas ya citadas: *a Meyssonier III*, 48²⁷ [cf. p. 359] y *al P. [Mesland]* IV, 114¹⁷). Volviendo de la psicología a la fisiología del pensamiento, Descartes encuentra su antigua claridad; por ejemplo, explica en forma perfectamente clara de qué modo el alma utiliza, en la evocación voluntaria de los recuerdos, el mecanismo orgánico de la memoria (ver *Pass.*, art. 42). Toda esta teoría de las condiciones orgánicas de la representación reproductiva y pasiva está resumida en las *Regulae* (R. XII, X, 414¹⁶ [§ 77]): impresión sobre los sentidos, impresión sobre el *sensorium commune*, impresión del *sensorium commune* sobre la fantasía, y de ahí imaginación y me-

moria físicas, acompañadas de imaginación y memoria psicológicas.

Quizá sea al comienzo del *Traité du Monde* donde Descartes expone mejor cuán distintas son nuestras percepciones cualitativas o, como él dice, nuestros sentimientos, de la realidad puramente mecánica que representan. En el *Traité de l'Homme*, continuación del *Traité du Monde*, es donde está más próximo a explicar la manera cómo los sentimientos cobran la apariencia cualitativa para traducir y expresar movimientos (XI, 143 ss.; ver sobre todo 144²¹ s., 145²⁵ [G. § II, 14]). Es en la *Dioptrique* (discursos 4to., 5to. y 6to.) donde mejor desarrolla su teoría de la percepción. Allí es donde se explica con toda claridad cómo las únicas imágenes que se transmiten al cerebro son movimientos (4^o *disc.*, VI, 111¹³ [C. V, 37]; ej. *Passions*, art. 23); cómo esas representaciones son, no imágenes de los objetos sino medios para percibirlos (*ib.* 113²³⁻³¹ [C. 39]); cómo la imagen retiniana produce, en el cerebro, otra imagen de sí misma (5^o *disc.*, 128⁵⁸ s. [C. 52 s.]); cómo, por fin, esta imagen cerebral no es la percepción sino el medio instituido por la naturaleza para que ella se produzca en nosotros (6^o *disc.* com.). Casi todo esto está, por lo demás, resumido en el art. 13 de las *Passions de l'âme*.

Pero en el 6to. discurso de la *Dioptrique* hay una parte que revela en forma clara la concepción que Descartes se ha formado del carácter complejo y discursivo de las operaciones perceptivas. Nos referimos a sus análisis de la percepción de la distancia. Detengámonos en él para terminar. Allí podremos ver que, si bien Descartes no habla de los sentimientos musculares que acompañan los movimientos oculares, en cambio señala ya muchos otros medios de calcular la distancia por intermedio de la vista. La percepción de la distancia no depende de una especie o imagen que nos la haga conocer directamente. Depende, en primer lugar de la forma que adopta el ojo para acomodarse, como diríamos hoy, a la

visión de los objetos más o, al contrario, menos lejanos; porque este cambio de forma produce un cambio cerebral que ha sido instituido por la naturaleza para sugerir la idea de una diferencia de distancia. Está luego la abertura del ángulo que forma con el fondo del ojo el rayo que emana del punto que se mira; y aunque el valor de dicho ángulo sea calculado por un acto simple de la imaginación, dicho acto implica, sin embargo, un razonamiento absolutamente idéntico al que formulan los agrimensores para calcular sus distancias (138^a [C. V, 62]). La distinción o la confusión de la figura percibida; la mayor o menor intensidad de la luz que baña el objeto iluminado; el conocimiento que podamos tener del objeto percibido, anterior a la apariencia en que en ese momento se nos muestra, y la comparación que establezcamos entre ambos; por fin, el número de objetos interpuestos entre el ojo del observador y el objeto cuya distancia se ha de calcular (145^a [C. 68]), todo contribuye a la apreciación de las distancias. Como la percepción de las distancias es, según hemos dicho, una operación compleja, o sea la interpretación de ciertos signos, a veces es errónea. En efecto, todos los signos, todos los medios de evaluación que están a nuestro alcance, son imperfectos. El ojo ya no se acomoda a la variación de las distancias cuando éstas son considerables; el ángulo a que nos referíamos no varía cuando el objeto está a más de cien o doscientos pies; los cuerpos blancos o luminosos parecen más grandes que otros de las mismas dimensiones y son juzgados por eso como más próximos. La perspectiva de los cuadros muestra suficientemente bien que la dimensión aparente, el claro perfil de las figuras, la intensidad del color y de la luz, pueden engañarnos en el juicio que sobre la distancia formulemos. Tal es, en sus rasgos generales, el análisis de la percepción de la distancia que Descartes nos ofrece. No todos sus datos son nuevos. Pero hasta entonces, quizá nunca se habían analizado y reunido la considerable suma de elementos que Descartes nos presenta. Sobre todo, hasta

ese momento nadie había tenido el sentido del carácter racional y discursivo de esta operación, en apariencia simple. No nos hemos equivocado, pues, al decir que Descartes fué el iniciador de una psicología mucho más libremente analítica que la antigua, y el primero en realizar investigaciones exactas y precisas en materia de fisiología del pensamiento.

...

LA PSICOLOGÍA CARTESIANA LAS PASIONES Y LA VOLUNTAD

Descartes reparte los hechos psíquicos en dos clases: activos y pasivos. En todas las formas de la inteligencia, lo mismo que en las pasiones en sentido estricto, el alma es pasiva; en la voluntad en cambio es activa. Tras haber estudiado la pasividad del alma en la sensación, en la imaginación y en la memoria, considerados como hechos intelectuales, vamos a estudiar ahora una segunda forma de la pasividad del alma, para pasar luego a considerar su actividad. La razón por la cual nos ajustamos a este orden es la siguiente: Como ya hemos dicho, Descartes estima que, siendo el alma, en lo fundamental, pensamiento, el fenómeno psíquico por excelencia es el fenómeno intelectual. Descartes subscribiría íntegramente estas proposiciones de Spinoza: "La idea es lo que en primer término constituye el ser real del alma humana" (*Eth.*, II, prop. II, demonstr. Br. I, 232) y "Los modos de pensar tales como el amor, el deseo, o cualquier otro modo que pueda ser designado con el nombre de afección del alma, no se dan sino a condición de que en el mismo individuo se dé una idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero una idea puede darse sin que se dé ningún otro modo de pensar" (*Ax.* III, Br. I, 224) (*App.* p. 122). Claro está que aquí no suscitamos la cuestión de saber si para Descartes el hecho por el cual la vida psíquica se da en

principio, y quizá también en realidad, es en el fondo un hecho puramente intelectual. La conciencia de sí parece ser voluntad y libertad a la vez que inteligencia. Sin embargo, por lo menos en el hombre, la conciencia es para Descartes más espectadora que actora; no es tanto creación, como constatación de sí, de manera que es sobre todo receptividad, percepción e idea. Por consiguiente, forzosamente debimos comenzar por la inteligencia al encarar el problema de la psicología cartesiana; y puestos ya en el terreno de la pasividad del alma, debemos continuar su estudio hasta agotarla, tanto más cuanto que esta pasividad engendra una aparente actividad. Todo el aparato externo de las acciones voluntarias puede ser producido por las pasiones, y aun es preciso decir que éstas influyen sobre la voluntad. En suma, pues, inteligencia, pasiones, voluntad, ese era el orden a que debíamos ajustarnos.

- Descartes define las pasiones en el artículo 27 del *Traité*: "Luego de haber considerado en qué se diferencian las pasiones de todos los demás pensamientos del alma, me parece que, en general, se las puede definir como aquellas percepciones, sentimientos, o emociones del alma, que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus". En esta definición, tenemos que explicar: 1° qué es eso del movimiento de los espíritus que causa y mantiene las pasiones; 2° por qué son percepciones; 3° qué significa ese carácter de referirse al alma misma.

El primer principio de todos los movimientos corporales es una especie de fuego alimentado en el corazón por la sangre que le llevan las venas (*Pass.*, art. 8). Es ese fuego el que, al dilatar la sangre, produce los movimientos del corazón, y, por su intermedio, la circulación de la sangre. Lanzada en línea recta por la aorta, la sangre afluye al cerebro, llevándole sus partes más sutiles, que resultan no ser otras sino los espíritus animales. Estos espíritus animales llenan las cavidades del cerebro y de ahí se desparraman por los canales nerviosos para hacer



mover los músculos. Pero para que los espíritus animales puedan entrar en los canales nerviosos, es necesario que se abran ciertos poros a fin de darles paso. Ahora bien; dichos poros sin duda pueden ser abiertos por acciones del alma, pues a cada volición, la glándula pineal se mueve de una u otra forma abriendo o cerrando ciertos poros. Sin embargo, una acción ejercida en la extremidad periférica de un filete nervioso tira de él como si se tratara de una cuerda, produciendo en el cerebro, por una parte, el movimiento destinado a procurar la sensación, y por otro, la apertura automática de tal o cual poro. Ya hemos recordado antes (p. 358) que Descartes concibe muy bien la acción refleja como respuesta a una excitación sensorial (*Pass.*, art. 13). Esa sería una primer manera como los espíritus pueden ser llevados hasta los músculos, produciendo el consiguiente movimiento de los miembros sin que el alma intervenga en modo alguno. Los espíritus animales tienen otra manera tan automática como la anterior de dirigirse hacia los miembros, que es precisamente la que nos interesa; ella está expuesta en el art. 14: "La otra causa que explica la diversidad en los movimientos de los espíritus animales que van hacia los músculos es la desigual agitación de dichos espíritus y la diversidad de sus partes; porque cuando algunas de ellas son más grandes y están más agitadas que las otras, se adelantan en línea recta hacia las cavidades y poros del cerebro, siendo conducidas a músculos diferentes de aquellos a que serían llevadas si tuvieran menos fuerza". De modo que además de las excitaciones sensoriales, la velocidad y tamaño de los espíritus constituye otra causa mecánica capaz de determinar el curso de los espíritus, y, por consiguiente, el grado de agitación y la diferente dimensión de los espíritus son, para el organismo, una circunstancia de la mayor importancia. Pero a estas dos primeras causas del movimiento de los espíritus se agrega todavía otra que, no obstante depender de las anteriores, ejerce una acción más radical que ellas. En virtud de las excitaciones sensoriales, sumadas a un estado dado de los espíritus

animales, los orificios del corazón, gracias a los nervios aferentes, se dilatan o contraen, haciendo que una cantidad mayor o menor de sangre más o menos caliente y sutil afluya al cerebro, modificando el estado dado de los espíritus animales. En suma pues, por el juego de los órganos de los sentidos y por el de los espíritus, el juego de los espíritus cambia continuamente. Hay allí un proceso mecánico circular y cerrado que actúa automáticamente sobre sí mismo. Este proceso es precisamente la causa física de las pasiones, y a él se refiere Descartes cuando dice que las pasiones son causadas y fortificadas por el movimiento de los espíritus. Son causadas por ese movimiento, pero no son ese movimiento mismo, es preciso entenderlo bien. Las pasiones le son impuestas al alma puesto que son precisamente pasiones; pero en sí mismas son los correlatos psíquicos de los movimientos corporales de los espíritus. Descartes expresa la distinción entre ambos términos con particular claridad comparando lo que pasa en nosotros, que pensamos, con lo que pasa en los animales, que no piensan: "... aunque ellos [*los animales*] no tengan razón, ni pensamiento alguno quizá, todos los movimientos de los espíritus y de la glándula, que en nosotros excitan las pasiones, se dan en ellos y les sirven para alimentar y fortificar no las pasiones como en nosotros, sino los movimientos de los nervios y de los músculos que habitualmente las acompañan" (art. 50, XI, 369²⁰ s.). Las pasiones son pues percepciones, tales como las percepciones de los sentidos o las de la inteligencia, es decir, son algo que el alma percibe en sí misma. Descartes preferiría quizá la palabra sentimiento, o más aún, la palabra emoción (art. 28); cualquiera de los términos empleados designa un estado del alma, de modo que la palabra percepción está justificada. Sólo que estas percepciones son oscuras, como Descartes lo indica si no reiteradamente, por lo menos en forma expresa (*ibid.*, comienzo).

Esta sería una primera distinción por la cual las pasiones propiamente dichas se separarían de los otros estados

pasivos del alma, o pasiones en sentido amplio. Pero por sí sola no basta. Constituye otra característica el hecho de que las pasiones propiamente dichas correspondan a los movimientos nerviosos y circulatorios que acabamos de determinar, y por fin hay otra, estrictamente psicológica, que es la indicada en el tercero de los puntos que debíamos aclarar para hacer comprensible la definición de las pasiones. Las pasiones son percepciones que el alma refiere a sí misma. Esta es, en efecto, la característica psicológica de los hechos afectivos. Quizá Descartes no se explique en este punto con toda la claridad que desearíamos. La presenta bajo un aspecto un poco negativo. Mientras los sentimientos propiamente dichos, es decir las sensaciones externas o internas son referidas a la causa que las produce, causa que a la vez es su objeto, las pasiones, no obstante tener también causas físicas, no son referidas a ellas, porque a dichas causas no se las conoce directa y naturalmente, sino solamente por la indagación científica (art. 25 y comienzo del art. 29). Parecería que Descartes dijera que si las pasiones se refieren al alma es porque no pueden referirse a su objeto físico. Esta manera de presentar las cosas es explicable; en Descartes, las pasiones, a pesar de estar en el alma, son relativas al cuerpo y naturalmente él está dominado por el espíritu dualista. Eso le impide ver y decir con toda claridad que las pasiones se refieren al alma porque son algo que interesa especialmente al sujeto, porque son, en el fondo, la apreciación que el sujeto hace sobre su estado. Por lo demás, Descartes dice que las pasiones son relativas al mal y al bien del cuerpo (art. 52), y por ahí les reconoce, aunque indirectamente, el carácter de subjetividad que distingue los hechos afectivos de los hechos de conocimiento.

Así, pues, la definición de pasión queda aclarada. Pasemos ahora a los hechos y veamos cómo se engendra y procede una pasión. El movimiento de los espíritus animales, que es la causa próxima de las pasiones, puede ser determinado por un acto del alma que mueva la glándula y, por lo tanto, los espíritus; también puede serlo por el

temperamento corporal, es decir, por efecto de los humores mezclados en tal o cual proporción; finalmente, puede serlo por el curso fortuito de las imágenes. Pero los mismos movimientos que estas diversas causas son capaces de excitar en los espíritus también pueden ser producidas por las impresiones que provienen de los objetos sensibles¹. Para representarnos cómo procede una pasión, supondremos pues que su causa primera reside en la impresión producida por un objeto de los sentidos: primero, tenemos pues esa impresión; si ella es por ejemplo una impresión de espanto, si se parece a alguna otra que anteriormente causó daño al cuerpo, excita entonces en el alma una sorpresa que se llama temor, y luego sea el valor, sea el miedo; es decir, la impresión considerada determina, físicamente hablando, el paso de los espíritus animales, por una parte, a los nervios que han de servir para mover los brazos para defenderse o las piernas para huir, y por otra, a los nervios que van al corazón, de tal manera que, a consecuencia de la dilatación o de la contracción de sus orificios, llegan al cerebro los espíritus dotados de la constitución y de los movimientos necesarios para mantener en el alma la pasión del coraje o la pasión del miedo (art. 36-38). Los movimientos que una misma impresión sensorial determina en los espíritus no son los mismos para todos los cerebros; porque el hábito puede cambiar los mecanismos preestablecidos por la naturaleza. Si quiere comprenderse cómo se opera el cambio es preciso forzar un poco la atención. Para explicarlo, Descartes recurre simplemente a la asociación por contigüidad o a su equivalente fisiológico. Un plato, al parecer sabroso,

¹ Art. 26, fin; art. 51: "... aunque ellas [las pasiones] a veces puedan ser causadas por la acción del alma que se determina a concebir tales o cuales objetos, o nada más que por el temperamento del cuerpo, o por las impresiones que fortuitamente se encuentran en el cerebro, como sucede cuando nos sentimos tristes o alegres sin saber decir por qué, sin embargo, por lo que se ha dicho, parece que esas mismas pasiones pueden también ser excitadas por los objetos que afectan los sentidos, y que en ellos tienen, además, su causa principal y más común..."

determina, en virtud de un mecanismo preestablecido o de hábitos que se suponen tales, un determinado curso de los espíritus animales, y en el alma, la pasión correspondiente. Si ocurre que un día, junto con ese plato, se presenta un objeto repugnante, dicho plato dejará de parecer sabroso para causar repugnancia¹. De manera que una impresión de los sentidos, gracias a un mecanismo natural o a un mecanismo engendrado por el hábito, hace nacer en los espíritus un determinado movimiento hacia el corazón, etc., y otro hacia los músculos de los miembros, y estos movimientos se traducen en el alma por una determinada pasión.

1 Sabemos ahora qué es y cómo se comporta en general una pasión. Pasiones hay varias. Es preciso clasificarlas y determinar en qué consiste cada una de ellas. Para clasificarlas, no hay que tener en cuenta sus causas próximas, es decir el movimiento de los espíritus animales, sino sus causas primeras, esto es, las impresiones de los objetos de los sentidos. Como las pasiones se refieren a los objetos sensibles, no en cuanto éstos presentan aspectos que caen bajo el dominio del conocimiento sino en tanto son útiles o nocivos, o en ambos casos, importantes para el cuerpo, para clasificar las pasiones no tenemos más que ver de cuantas maneras un objeto de los sentidos puede servir, dañar o importar al cuerpo (art. 51, 52). Por esta manera de considerar las pasiones, no ya en su equivalente orgánico, sino en su función. Descartes pasa de la fisiología a

¹ Art. 50: "... aunque parece ser que cada movimiento de la glándula corresponde por naturaleza desde el comienzo de nuestra vida a cada uno de nuestros pensamientos, sin embargo, mediante el hábito, se los puede unir a pensamientos diferentes. Eso es lo que, según nos muestra la experiencia, sucede con las palabras, que excitan en la glándula movimientos que han sido instituidos por la naturaleza para representar al alma nada más que sus sonidos o su forma, según se las oiga pronunciar o se las vea escritas, y que, sin embargo, por la costumbre que se ha adquirido de pensar en lo que ellas significan cuando se las oye pronunciar o se las ve escritas, habitualmente no nos hacen pensar tanto en su forma o en el sonido de sus sílabas, como en su significado..." etc. (XI, 368²⁴ s.).

psicología deductiva de Spinoza, mezclándola quizá con algunos datos tomados de la introspección.

Hay seis pasiones fundamentales. La primera es la admiración, que apenas puede contársela entre las pasiones, punto intermedio entre éstas y la inteligencia (art. 53, 70, 71). Tan pronto como el objeto de los sentidos se nos presenta como útil o nocivo, aparecen pasiones de otra clase: el amor y el odio (56); el deseo (57 y 86), cuando el mal y el bien son futuros, no presentes. La alegría y la tristeza expresan el resultado de la acción que producen sobre nosotros los objetos en tanto son útiles o nocivos (91-92). Esas son las seis pasiones primarias (art. 69). Si se quiere saber qué es una pasión particular o derivada, es preciso ver (art. 149 y 150) cómo la estima y el desprecio derivan de la admiración como dos especies singulares. Hay otras pasiones particulares como la piedad, por ejemplo, que están formadas por la reunión de varias pasiones primitivas (art. 185 y 160). Pero en principio, Descartes considera a cada pasión *p r i m a r i a* como un género de varias especies (art. 149, *comienzo*). No compone las pasiones particulares por la mezcla de varias pasiones fundamentales.

1 El *Traité de Passions* y la Correspondencia contienen una cantidad de observaciones, ingeniosas unas, profundas otras, ya sea sobre las pasiones particulares, ya sea sobre las pasiones primarias; pero nos llevaría mucho tiempo insistir sobre ellas. Mencionemos sólo la carta a *Chanut*, del 1º de febrero de 1647, sobre el amor (VI, 600), y volvamos a los rasgos generales de la teoría cartesiana de las pasiones. En la carta del 6 de octubre de 1645 a la *Princesse Elisabeth* (VI, 309²⁷) y también en el art. 190 de la 4ª parte de los *Principes*, encontramos ya un esquema bastante completo de toda la teoría. Quizá sea este último texto el que con más vigor destaca el rasgo sobresaliente de la teoría, el de mantener que la pasión es en sí misma algo psicológico, y el de acordarle al cuerpo, no obstante eso, un papel indispensable en el fenómeno de la pasión. Los dos pasajes que indicamos

señalan con mucha claridad el aspecto psicológico de los fenómenos afectivos según Descartes. Por una parte, Descartes separa de las pasiones ciertos estados afectivos que interesarían sólo al alma, una alegría y una tristeza puramente intelectuales, por ejemplo (cf. *Pass.*, art. 91, 92, y 147). Por otra, señala en las pasiones propiamente dichas, como su condición necesaria, la existencia de una acción del alma, de un juicio respecto al bien y al mal, o por lo menos, de una concepción que hace las veces de juicio. Cuando el objeto que se ha de juzgar como bueno o malo es una representación que está más allá del alcance de los sentidos, y que se refiere, por ejemplo, a un acontecimiento futuro, cuando es, en una palabra, el anuncio de un bien o de un mal que están todavía por venir, entonces el alma interviene en la producción misma del movimiento particular de los espíritus animales que ha de servir de base a la pasión. El alma traza en el cerebro una imagen del acontecimiento futuro como bueno, o como malo, y en consecuencia, los espíritus animales siguen un determinado curso, que se expresa, en el alma, por una determinada pasión. Son casos análogos a éste los que preferentemente considera la carta a la *Princesse Elisabeth* y el artículo de los *Principes*. Cuando la representación buena o mala es un dato de los sentidos, también es necesario, sin duda alguna, que sea un juicio o algo equivalente a él, en una palabra una acción del alma, la que califique la representación de buena o mala. Porque en la carta a la *Princesse* (312^a), Descartes se aplica a distinguir la pasión de la sensación que la causa, la pasión de la alegría, por ejemplo, de la sensación de cosquilleo o placer sensible. Esta distinción también la encontramos en el art. 94 de las *Passions*. El mismo artículo parece indicar que la sensación, en cuanto provoca una pasión, es un signo natural del bien y del mal, que la sensación de cosquilleo o placer, por ejemplo, es un signo natural del buen estado del cuerpo, una urgente invitación que se hace al alma instándola a que reconozca la presencia de un bien corporal. Aquí no es el acto del alma el que

mueve los espíritus por intermedio de la imagen que produce, sino que es la imagen procurada por la sensación la que produce el movimiento, lo que no impide que dicha imagen sea reconocida por el alma como signo de un bien y que este reconocimiento sea tan fundamental a la pasión, que sin él no existiría, aunque todos los movimientos del organismo se encadenaran como si la hubiera. De manera que una pasión es un hecho psicológico, no sólo porque es la expresión y el reflejo anímicos de una serie de movimientos, que, fuera de esta traducción en términos de conciencia, no pertenecerían al alma y no merecerían ser llamados una pasión del alma, sino que además una pasión, ya que no los movimientos que la engendran, supone el acto puramente psicológico o intelectual que se pronuncia sobre el bien y el mal. Este es el elemento psicológico de la pasión. A la inversa, no hay pasión sin el movimiento particular de los espíritus animales, es decir, sin fenómenos circulatorios y nerviosos definidos. Si bien la alegría y la tristeza intelectuales son hechos afectivos, si son algo más que simples juicios fríos e incoloros sobre el bien y sobre el mal, difieren sin embargo en forma radical de las pasiones del alma. Es imposible concebir con más claridad y sostener más explícitamente que los fenómenos afectivos más característicos y más palpables suponen cambios corporales. Vemos pues que, por lo que afecta a los principios, la teoría de las pasiones de Descartes es muy semejante, en un respecto, a la teoría de las emociones de W. James, y quizá la aventaja por la importancia que concede al elemento psicológico en el fenómeno de la pasión; porque sin un juicio sobre el bien y el mal, juicio que implica la tendencia, quizá sea difícil comprender cómo es posible que simples cambios orgánicos, por profundos que se les suponga, puedan dar lugar a algo distinto de la percepción perfectamente impasible de su existencia.

- Vayamos ahora a la teoría de la voluntad. Ya antes vimos y ahora será suficiente sólo recordar que los movimientos que sirven de base a las sensaciones y a las

pasiones dan nacimiento a movimientos reflejos, bastando así para producir todo el aparato externo de los actos voluntarios. Pero la pasión no sólo produce la apariencia externa de los actos voluntarios; también influye en ellos. Precisamente porque el mecanismo pasional hace por sí mismo lo que la voluntad haría espontáneamente o en la mayoría de los casos, inclina a la voluntad a consentir en los actos que él está en vías de realizar, dispensándola así de todo esfuerzo en la realización de dichos actos¹. En principio, además, esta influencia es saludable porque el mecanismo pasional está instituido para bien del cuerpo y hasta para bien del alma. En efecto, las pasiones nos hacen gozar o sufrir a propósito de las causas de placer o dolor corporal, amar u odiar esas causas, desear alcanzarlas o alejarlas; en una palabra, nos inclinan hacia lo que es favorable para el cuerpo. También son buenas para el alma, no sólo porque ayudan al conocimiento, favoreciendo la retención de los pensamientos que las acompañan, sino también porque la alegría y el amor que los bienes del cuerpo excitan en el alma son para ella, independientemente de los bienes del cuerpo, un bien propio; este bien es tan suyo y distinto, que si el alma estuviera sola, podría querer mantener en sí una alegría inmensa, a pesar del sufrimiento que eso significaría para el cuerpo, ya que siendo inmensa, implicaría movimientos demasiado violentos en los espíritus animales que circulan a través de los órganos (*Pass.*, art. 137 a 139; 74-76; 141). Pero por buenas que las pasiones sean en principio, en la realidad no siempre se muestran como tales. Ante todo, en lo concerniente al alma misma: si el alma no las domina, será su esclava, cosa que para ella constituiría un gran mal. Luego, por lo que respecta a los bienes del cuerpo, las pasiones no son guías irreprochables, no sólo porque

¹ *Pass.*, art. 40: "... el principal efecto que las pasiones producen en los hombres es el de incitar y disponer su alma a querer las cosas para las cuales preparan su cuerpo; de manera que el sentimiento del miedo los incita a querer huir, el del valor a querer combatir, y así los demás".

se apegan exclusivamente a los bienes presentes, de consecuencias posiblemente funestas, sino también porque nos inclinan a atribuir a los bienes o a los males a propósito de los cuales entran en juego más importancia de la que en realidad tienen (*Pass.*, art. 138, 139).

^ No siendo pues perfectas, el alma tiene ocasión de intervenir en contra de ellas; en una palabra, tiene ocasión de desplegar su peculiar actividad. Y así como hay una voluntad influenciada por las pasiones, hay otra que lucha en contra de ellas. En rigor de verdad, las relaciones entre el mecanismo corporal y la actividad del alma parecen ser las de dos dominios diferentes, las relaciones de un mundo en que todo es necesario, con otro en que todo es contingente, o también, las relaciones de dos determinismos independientes que se enfrentan y entran en conflicto. No son las relaciones de motivos con una voluntad. Aquí volvemos a encontrar todas las dificultades de la unión del alma y del cuerpo, con predominio del espíritu dualista sobre la doctrina de la unión. Pero de todas maneras, Descartes se representó con bastante fuerza el juego de una actividad que está obligada a tener en cuenta un determinismo que, sea como sea, pesa sobre ella hasta el punto de amenazar con arrastrarla, y que, por otra parte, resiste, por la solidez de sus conexiones, a la intervención extraña que la invade. Ya hemos visto cómo el último eslabón de un mecanismo pasional tiende a imponerse a la voluntad o al alma. Indiquemos ahora cómo se ingenia el alma para intervenir, a su vez, en los mecanismos de este género. El alma es libre y no puede ser violentada por el cuerpo; por intermedio de una volición, el alma puede poner en movimiento la glándula pineal, interviniendo así en los movimientos del organismo (*Pass.*, art. 41, *com.* y *fin*). El movimiento producido por la voluntad lucha en la glándula pineal contra el movimiento que forma parte del mecanismo pasional; y es este combate del alma, o mejor del movimiento producido por el alma contra el movimiento propio de la pasión, el que comúnmente, pero equivocadamente, se representa como un com-

bate entre la parte superior y la inferior del alma. En el alma no hay parte inferior y todo lo que se opone a la razón viene del cuerpo¹. Pero que el alma pueda siempre contrariar los movimientos pasionales, no significa que su acción sea siempre fácil ni directa. Mientras el proceso nervioso y circulatorio de la pasión está en pleno ejercicio, la pasión se impone al alma sin que ésta pueda detener su proceso; cuando mucho, podrá detener los efectos externos, es decir, reprimir los movimientos que la pasión imprimiría a los brazos o a las piernas (*Pass.*, art. 46). La acción que el alma ejerce sobre el curso de los espíritus animales tampoco es directa. Efectivamente, en términos generales, cuando el alma se dispone a actuar sobre el cuerpo, debe tener en cuenta las relaciones que la naturaleza o el hábito han establecido entre la voluntad y los movimientos corporales; por ejemplo, directamente, no es posible dilatar o contraer la pupila ni mover la lengua y los labios de la manera requerida para pronunciar una determinada palabra. Para modificar la abertura de la pupila, hay que querer ver un objeto próximo, o al contrario, lejano; para mover la lengua y los labios de una cierta manera hay que querer pronunciar una determinada palabra (*Pass.*, art. 44). Del mismo modo el curso de los espíritus tampoco puede ser modificado directamente por el alma; el alma llega a producir los movimientos requeridos para modificarlo, representándose las pasiones y los movimientos contrarios a las pasiones y

¹ *Pass.*, art. 47: "en nosotros no hay más que un alma sin diversidad de partes; la misma que es sensitiva es racional y todos sus apetitos son voliciones. El error que se comete al hacerle representar diversos papeles, por lo general contrarios los unos a los otros, procede de no haber distinguido bien sus funciones de las funciones propias del cuerpo; al cuerpo y solamente a él, debe atribuirse todo lo que en nosotros puede notarse de contrario a la razón; de modo que aquí no hay más combate que éste: como la pequeña glándula, que está en el centro del cerebro, puede ser movida tanto por el alma como por los espíritus animales que no son sino cuerpos... a menudo sucede que esos dos impulsos son contrarios y que el más fuerte anula el efecto del más débil".

a los movimientos de que quiere verse libre, o representándose las razones que combaten la pasión que quiere reprimir (art. 45). El alma tiene otro medio de intervenir, más, indirecto aún, y que quizá sea el más importante: Hacer de modo que una sensación desagradable llegue a asociarse a las representaciones que provocaban antes sensaciones agradables, o a la inversa. De esta manera, dice Descartes, el alma razonable adiestra el cuerpo humano como se adiestra a los animales. No hay alma que, usando de artificio, no pueda llegar a tener un imperio absoluto sobre sus pasiones (art. 50, *segunda mitad*). Pero no toda inhibición ni todo cambio del curso natural de una pasión revela una verdadera acción del alma, pues muy bien puede suceder que una pasión se oponga simplemente a otra. El alma fuerte es la que verdaderamente actúa sobre las pasiones porque las combate valiéndose de juicios definidos; y la acción del alma es tanto más digna del nombre de acción, cuando se funda, no en un juicio cualquiera, sino en un juicio dictado por la verdad y la razón, en un juicio de origen puramente intelectual que no reconoce como base una pasión, que aunque momentáneamente desaparecida se ha experimentado antes (*Pass.*, art. 48 y 49).

Acabamos de ocuparnos de la aparente actividad que engendran las pasiones y de la actividad real, aunque mezclada con ellas. Ahora nos saltaría hablar, bien que este asunto apenas pertenece a la psicología, de la actividad o de la voluntad en sí misma, es decir de la libertad, porque Descartes dice "llamo generalmente libre a todo lo que es voluntario" (*Al P.* [*Mesland*, 2 de mayo de 1644] VI, 116²⁵). Aquí no podríamos insistir sobre las relaciones de la libertad humana con la presciencia y preordenación divinas. Recordemos solamente que en los *Principes* (I, 40-41), Descartes sostiene que estamos frente a dos verdades de igual certeza y que es preciso mantener tanto una como otra sin tratar de comprender cómo se concilian, mientras que en otros escritos (*a la P^{***} Elisabeth*, 3 de nov. 1645, VI, 332²⁸) ensaya un comienzo

de explicación haciendo notar que prever no es predeterminar e insinuando que todos los agentes personales tienen su naturaleza y voluntad propias, naturaleza y voluntad que Dios conoce y emplea sin que por eso dejen de ser posesión de ellos (consideración que no es fácil conciliar con la doctrina cartesiana de Dios como autor de las esencias y las existencias). Vayamos ahora a la libertad: Descartes afirma constantemente su evidencia, ya sea a título de hecho empírico (*Princ.*, I, 39) ya sea, y esto con más frecuencia, a título de noción primera (*a Mersenne [dic. de 1640]*, III, 259^o), y es sabido cómo, a pesar de distinguir entre la libertad de Dios, enteramente independiente y creadora, y la libertad humana, que es posterior al establecimiento de la verdad y el bien (*Rép. aux 6^{es} Obj.*, C. II, 348 [VII, 431²⁰]), proclama que la libertad, tanto en el hombre como en Dios, es algo absoluto (*4^o Méd.* C. 299 s. [56²⁰ s.]).

Pero hay otras declaraciones que se oponen a ésta. Por una parte, ¿cómo es posible que en la Física cartesiana haya cabida para el movimiento independiente por el cual se manifestaría la libertad? En lo lleno todos los movimientos son solidarios; sería menester entonces que el movimiento nuevo se introdujera en el conjunto de los movimientos dados por una creación *e nihilo*. Pero la física cartesiana enseña que la cantidad de movimiento que existe en el mundo es constante. Según Leibniz, Descartes habría invocado aquí la distinción que él establece entre el movimiento y su dirección o determinación (para esta distinción, véase *Princ.*, II, 37-40), y habría enseñado que el alma, como el jinete que dirige su caballo, cambia la dirección del movimiento sin alterar su cantidad; cosa imposible, como agrega Leibniz, porque por diferentes que sean el movimiento y su determinación, una vez dados ciertos movimientos de dirección y velocidad determinadas, la determinación ya no puede ser cambiada en el sistema sin que intervenga una cierta cantidad

de movimiento (ver. *Théodicée*, § 59-61) ¹. No creemos que Descartes haya recurrido al expediente señalado por Leibniz: no hay nada semejante a eso ni aun en el pasaje del *Traité de l'Homme* donde Descartes compara el alma con un fontanero que dirige el curso de las aguas por una red de canales (XI, 130³⁰ - 132¹ s.).

Lo que Descartes quizá admita heroicamente en todo su sistema es la creación de una pequeña cantidad de movimiento como consecuencia de las voliciones del alma, aunque los textos podrían, si fuera necesario, interpretarse de manera diferente. (*Pass.*, art. 34 fin; 41 fin; 43). En un terreno más psicológico, también parecería que Descartes negara la libertad después de haberla admitido. Nos referimos a aquel célebre pasaje de la *4^o Méditation* según el cual la indiferencia sería el grado más bajo de la libertad siendo al contrario el más alto aquel en que con más vigor propendemos hacia la decisión que hemos tomado, afirmación que parece reducir la libertad a la ausencia de coacción, o dicho de otra manera, a la simple espontaneidad (C. 300 s. [57²¹ s.]). Pero Descartes se explicó en otro texto con perfecta claridad. Ante todo, cuando se habla de la indiferencia del acto, hay que distinguir entre el acto futuro y el acto en vías de cumplirse. En este último caso es evidente que el acto, aunque libre, ya no puede ser sino el que es, y que, por consiguiente, la libertad ya no puede manifestarse sino por la espontaneidad con que el acto se ejecuta (*a Mersenne o al P. Mesland, 1641 ó 1645*, III, 379²⁰ s.; texto latino IV, 173²³ s.). En segundo lugar, hay que distinguir entre la indiferencia como pura negación, es decir, como falta de razones para inclinarse más bien hacia el sí que hacia el no, y la indiferencia como poder positivo de hacer o no hacer, aun cuando las razones estén dadas. Este poder positivo

¹ Clerselier, en su carta a De la Forge (G. IV, 331) atribuye a Descartes la misma doctrina que más tarde le atribuye Leibniz; pero es notable que no recuerde al Maestro sino en forma incidental y para puntos de detalle, y que para lo esencial no cite ningún texto.

es siempre inherente a la voluntad, y, cuando la existencia de razones muy poderosas parece hacer que moralmente no podamos decidirnos sino como lo hacemos, metafísicamente hablando podemos abrazar la decisión contraria (*ibid.*, 378 y 173). Es verdad que si el motivo que nos impulsa a actuar se nos presenta en forma muy clara y muy distinta, es decir, en toda la fuerza de la verdad, directamente no nos es posible cambiar de decisión. Pero también es cierto que basta con que nuestra atención se distraiga un momento para que la verdad deje de iluminarnos, sumiéndonos en una semi-ignorancia propicia al error; entonces sí podemos actuar contrariamente a la verdad que ya no vemos en todo su esplendor, y por eso es justo decir que *omnis peccans est ignorans*. Correlativamente, de nosotros depende el someternos al influjo de la verdad, y es por esto que el hecho de ser determinado por su luz no impide el mérito (*ibid.*, 379²¹, 173²⁰; *al P.* [Mesland, 2 de mayo de 1644?], VI, 116², 117¹⁰).

Si bien es cierto que, en general, Descartes tuvo una idea muy pobre del determinismo psicológico, en cambio comprendió muy bien la acción determinante de la verdad porque lo que allí está en juego es el determinismo lógico. Pero según se ha visto, está muy lejos de creer que ese determinismo invada toda el alma haciendo imposible que a su lado exista la libertad. En definitiva, la afirmación de la voluntad parece haber sido en él tan consecuente como expresa.

XXIV

LA ESTÉTICA Y LA MORAL

La estética no aparece en la clasificación cartesiana de las ciencias bajo ningún nombre. Lo que Descartes escribió sobre lo bello se remonta en su mayor parte a la época de su juventud. Al comienzo de su *Compendium Musicae* se ocupa de ese tema, pero después de 1630 (carta del 18 de marzo a Mersenne, I, 132²⁶ ss.), ya no vuelve expresa ni directamente sobre él. Por otra parte, en el intervalo, sus ideas no variaron y desgraciadamente las indica en forma muy sumaria. Lo bello es, podríamos decir, lo que agrada al sentido del oído y de la vista, sobre todo a este último. Si bien es verdad que es objeto de un juicio, el juicio a que da lugar es individual. Descartes hace esa anotación sin encontrar en ello ninguna dificultad; pero no obstante eso, trata sin embargo de definir en términos generales qué es lo bello. Decimos que un objeto es bello cuando su forma puede ser captada sin mucha dificultad y sin demasiada facilidad. Cabe pensar que esto quiere decir, por una parte, que lo bello es la unidad en la variedad, y por otra, que no hay juicio estético sin el libre juego de la imaginación. Sobre otro punto de estética, sobre la teoría del arte, o para ser más precisos, sobre la teoría del arte literario, también hay en Descartes algunas indicaciones. Unas están en la Correspondencia, en el juicio que Descartes formula acerca de las cartas de Balzac (I, 7 [1628], otras, en el Dis-

cours de la Méthode (1ª parte, VI, 7¹¹). En el juicio sobre Balzac, puede observarse que la palabra verdad se repite constantemente, y en el pasaje del *Discours* es dado observar que el lugar que se concede al arte propiamente dicho en la elocuencia y en la poesía está singularmente limitado en provecho de la lógica. La conclusión que fácilmente se desprende de esto es que la teoría cartesiana del arte fué muy bien resumida por Boileau, pensando o sin pensar en ella, en el famoso verso que dice: "Sólo lo verdadero es bello..."; que *l'Art poétique* además no hace sino exponer esta misma teoría, y que, por fin, su aplicación e ilustración más ajustada está dada por la literatura intelectualista a la vez que naturalista del siglo XVII. Estas ideas han sido expuestas con todo acierto en un libro muy conocido¹ y no hay por qué insistir en ellas.

~ A diferencia de la estética, a la moral sí se le ha asignado un lugar en la clasificación cartesiana de las ciencias. Para Descartes es la última y la más importante de las tres ciencias prácticas de las cuales las dos restantes son la mecánica y la medicina (*Préf. de los Princ.*, IX, II, 14²⁰). No obstante eso y aunque con respecto a la moral no estemos reducidos a la misma indigencia en que estamos con respecto a la estética, es sabido que en Descartes no hay ninguna obra consagrada total o parcialmente a la exposición sistemática de una moral definitiva. La 3ª parte del *Discours* no contiene, según se sabe, más que una moral provisional; y aun más, si lo que dice el ms. de Goettingen es verdad, Descartes la habría escrito a disgusto, y con el solo objeto de evitar los reproches y acusaciones de ciertos censores (V, 178²). Y según Descartes, fué el temor de esos mismos censores el que, por un efecto contrario, le impidió escribir una moral definitiva; tal vez, le escribe a Chanut, el 1º de noviembre de

¹ KRANTZ, *Essai sur l'Esthét. de Descartes*. — Cf. también LANSON, *L'influence de la philosophie cart. sur la littérat. franc.*, en *Rev. de Métaph. et de Morale*, 1896, IV, 517.

1646, si hubiera tratado de la moral, sus escritos le hubieran gustado más a la Reina de Suecia, "pero sería una imprudencia hacerlo. Los Señores Regentes están tan animados en contra mío a causa de los inocentes principios de Física que han visto... que, si después de eso tratara de la Moral, no me dejarían en paz. Si un P. Bourdin creyó encontrar motivo suficiente para acusarme de escepticismo, por mi afán de refutar a los escépticos, y si un Ministro se ha puesto a persuadir a la gente de que yo era ateo sin alegar más razón que mi intento de demostrar la existencia de Dios, ¿qué no dirían si yo tratara de examinar cuál es el justo valor de las cosas que pueden desearse o temerse, cuál será el estado del alma después de la muerte, hasta qué punto debe amarse la vida y cómo debemos ser para que no nos intimide la idea de perderla? En vano tendría yo las razones más conformes a la Religión y las más útiles posibles al bien del Estado: insistirían en hacerme creer [A. T.?] que son contrarias tanto a una como a otro. Por eso, creo yo que lo mejor que puedo hacer de hoy en adelante es abstenerme de escribir libros y no comunicar mis pensamientos sino a aquellos con los que pueda conversar en privado" (IV, 536¹³ s.). Esta razón, aunque nos parezca un poco mezquina, ha debido influir seriamente en Descartes, dado el carácter que le conocemos. Sin embargo, no es la única. Se ha dicho que, como Descartes era un creyente, abandonaba con gusto a la religión la dirección de su vida. Esta opinión no es del todo errónea. Por cierto que Descartes no está en la misma situación que Spinoza, ese primer gran moralista sin confesión. Pero Descartes, no obstante su respeto por la teología católica, construyó una metafísica; muy bien pudo entonces concebir y desear una moral de principios puramente racionales, sin perjuicio, claro está, de que pudiera resultar luego, para mayor alegría de su autor, conforme con la moral revelada. ¿Se pretenderá que la moral, como objeto de un conocimiento racional y científico, no obstante parecer a Descartes todo lo legítima que se quiera, carecía para él de interés? Esta es, según creemos, una

opinión que está en pugna con el conjunto de las declaraciones de Descartes relativas a la moral. La verdad es más simple. Descartes tuvo el sentimiento pleno de que la última de las ciencias, aunque la más urgente, era también la más compleja; no se ocupó de ella porque no disponía del tiempo suficiente para elaborar su física y menos aún para terminar su mecánica y su medicina, que eran las primeras aplicaciones de la física.

La moral provisoria de Descartes se compone de cuatro reglas: seguir la costumbre más moderada; atenerse a los principios de conducta una vez adoptados; gobernar sus deseos en la convicción de que es imposible cambiar las cosas según su arbitrio; buscar la verdad. En las cartas a la Princesa Elisabeth, o sea en la moral definitiva, es decir, en la definitiva que escribió, estas reglas subsisten en lo esencial. Si la cuarta no está enunciada, su sustancia persiste; y era necesario que así fuera pues aunque el género humano hubiera dado término a la tarea de la ciencia, siempre subsistiría para el individuo el deber de asimilársela. El único cambio importante que Descartes introduce sin prevenírnos se refiere a la primera regla. En la moral definitiva, ya no se trata de la costumbre, ni del sentido común; es la razón quien debe guiarnos tanto en la vida práctica como en la especulación científica (4 de agosto de 1645, IV, 265^{12, 17, 20}). Salvo ese cambio, la moral definitiva de Descartes no hace sino confirmar su moral provisoria. Los principales puntos que la constituyen son: las definiciones del soberano bien y de la virtud y el destaque de la importancia de la intención por una parte, y de las relaciones entre la intención y el conocimiento de la verdad, por otra.

Descartes define el soberano bien por la perfección: el soberano bien, para un agente moral, consiste en alcanzar toda la perfección de que es capaz (a la Reina Cristina, 20 de noviembre de 1647, V, 82¹¹). Pero para precisar esta definición, es necesario completarla con las dos series de explicaciones que Descartes le agrega inmediatamente. La primera se refiere a las relaciones entre la perfección y

la felicidad, la segunda desarrolla la idea de que el soberano bien no se define sino en función del agente moral. Descartes no duda ni por un momento de que el supremo bien de alguna manera implica la felicidad. Pero no identifica pura y simplemente las dos cosas. Primero, y esto se refiere a la segunda serie de explicaciones que en seguida tendremos que resumir, Descartes distingue entre felicidad y beatitud. La felicidad es más bien un conjunto de circunstancias felices que pueden no depender de nosotros; la beatitud es al contrario el resultado y la conquista de nuestra sabiduría (a Elis., carta citada, 264¹). Lo que hay que indagar entonces no es la esencia de la felicidad, sino de la beatitud, y lo que importa conocer son las relaciones que la beatitud y no la felicidad, sostiene con el soberano bien. La beatitud, al igual que la felicidad, tiene por base el placer. Pero hay que hacer notar que no todos los placeres tienen el mismo valor. El placer, siendo signo y efecto de la perfección, debe estimarse por su causa. Según esto, los placeres del alma valen más que los del hombre, compuesto de alma y cuerpo; en efecto, las pasiones nos engañan, pues a causa del conocimiento confuso que ellas envuelven, el placer que nos procuran puede parecer en un principio mayor de lo que en realidad es. Dicho en términos generales, los placeres son tanto más valiosos, es decir, nos procuran una satisfacción tanto mayor, cuanto mayor es la verdad que encierran o cuanto más real es la causa que los produce¹. De modo que

¹ A Elisabeth, 19 sept. 1645, IV, 283²³: "Pero, para saber exactamente en qué medida cada cosa puede contribuir a nuestra felicidad, hay que considerar cuáles son las causas que la producen". —284⁰: "... hay dos clases de placeres: unos pertenecen al espíritu, otros pertenecen al hombre, es decir, al espíritu en tanto está unido al cuerpo; y como estos últimos se presentan confusamente a la imaginación, a menudo parecen mucho más grandes de lo que en realidad son, sobre todo antes de que se los posea, lo que hace que ellos sean la fuente de todos los males y de todos los errores de la vida. Porque según la regla de la razón, todo placer debería medirse por la mayor o menor perfección que lo produce; así es cómo medimos aquellos cuyas causas nos son claramente conocidas."

la beatitud se reduce al placer y a fin de procurársela es preciso saber qué placer se ha de elegir. Pero según hemos dicho antes, bien que implícitamente, la beatitud no se confunde con el soberano bien; ella no es sino su efecto (a *Elisabeth*, 18 de agosto de 1645, IV, 275¹⁻⁷). Sin embargo, como ya dijo Epicuro, lo que en realidad queremos, o por lo menos lo que queremos en la forma más directa es la beatitud, o, en el fondo, el placer; la beatitud es el incentivo que nos determina a buscar el soberano bien, es el medio de ese fin supremo (*ibid.*, 275⁷⁻¹³, 276²⁰; cf. 305⁸, 6 de octubre de 1645). En esa forma se relacionan y distinguen la felicidad y el soberano bien. ¿Cómo debe definirse ahora el supremo bien tomado en sí mismo, o el ideal de perfección que ha de alcanzarse persiguiendo el placer? Descartes pone mucho cuidado en distinguir ante todo el ideal vago y general de la perfección humana y el que cada agente moral debe proponerse; cada uno debe aspirar al ideal que su naturaleza comporte (véase *ibid.*, 276⁸⁻¹⁰). Pero eso no es todo; el bien que se ha de buscar no es solamente el bien de cada uno, sino el bien que está al alcance de cada uno. Y aquí es preciso distinguir entre los bienes externos y los bienes que dependen de nosotros. En situaciones iguales, los bienes externos agregan algo a la perfección y a la beatitud (264¹⁴ s.). Pero los bienes externos nos son generalmente inaccesibles. Debemos pues concentrar nuestros deseos en los bienes que podemos alcanzar, y como lo que de nosotros depende son, ante todo, nuestras voliciones, la perfección que debemos buscar es la de nuestra voluntad;

Pero a menudo la pasión nos engaña, presentándonos las cosas mucho mejores y más deseables de lo que efectivamente son; y después, cuando a costa de muchos esfuerzos las hemos adquirido, habiendo perdido mientras tanto la ocasión de poseer otros bienes más verdaderos, la posesión nos hace conocer sus defectos, y de ahí surge el desdén, el pesar y el arrepentimiento. Por eso, el verdadero papel de la razón es examinar el justo valor de todos aquellos bienes cuya adquisición parece depender en cierta manera de nosotros mismos, para que siempre pongamos todo nuestro empeño en procurarnos los que efectivamente son más deseables. . . .

de modo que el soberano bien termina por identificarse con la virtud (V, 83⁷⁻¹⁰; IV, 266²¹, 267¹, 305¹¹⁻¹⁵). Además, cuando perfeccionando nuestra voluntad hemos hecho todo lo que estaba a nuestro alcance para procurarnos el bien supremo, efectivamente lo hemos alcanzado, porque lo hemos logrado en la medida que nuestra naturaleza lo comporta, es decir, porque hemos entrado en posesión del verdadero y único bien supremo, vale decir de aquel que es nuestro. Por consiguiente, nuestra beatitud es entonces completa ¹.

Definido así el soberano bien, nos faltaría ahora hablar de la virtud y de la intención. Descartes define la primera como el esfuerzo de la voluntad y hasta reclama para sí la propiedad de esta definición (IV, 264¹⁰; V, 83⁸⁻¹⁵⁻²⁷). Como no ha definido la virtud como una aptitud natural, ni tampoco como una función de la inteligencia, Descartes naturalmente insiste sobre la importancia de la intención, subrayándola a veces hasta el punto de acercarse al subjetivismo moral ². Pero no obstante insistir

¹ IV, 264²⁵ s.: "... así como un barco pequeño puede estar tan lleno como otro más grande, no obstante su menor contenido, de la misma manera, tomando el contento de cada persona por la plenitud y la realización de sus deseos gobernados por un criterio racional, no dudo de que los más pobres y los menos favorecidos por la naturaleza o la fortuna puedan estar, como los otros, enteramente contentos y satisfechos, aunque gocen de menos bienes. Aquí tratamos sólo de esta clase de contento, porque como el otro está absolutamente fuera de nuestro alcance, su búsqueda sería inútil".

² Véase V, 83²⁷, sobre todo 84¹: "Y aunque lo que se haga entonces [cuando uno se entrega con ardor a hacer las cosas que cree buenas, pero después de haberlas examinado tanto como le fuera prácticamente posible] pueda ser malo, uno está seguro de haber cumplido con su deber; en cambio, si se realiza una acción virtuosa, y sin embargo se cree proceder mal, o no se sabe en qué radica su valor, no se obra como hombre virtuoso". IV, 307¹³: "Tampoco me parece que hay por qué arrepentirse cuando se ha hecho lo que en el momento en que uno ha debido resolverse a la acción se ha juzgado conveniente, aunque después, pensando con más calma, se crea haber errado. Antes al contrario, uno debería arrepentirse si hubiera hecho algo contrariando su conciencia, aun-

sobre ella. Descartes hace notar que por sí sola es insuficiente, mostrando que su misma noción implica la necesidad de recurrir al conocimiento. La buena intención radical es la de conocer el bien, y hay una virtud verdadera, es decir una virtud en que el sujeto está de acuerdo con el objeto¹.

Tal es, en suma, el sentido literal de la moral cartesiana, por lo menos el de aquella que fuera expresada por su autor. Faltaría ahora ensayar una interpretación.

Casi todo el mundo ha dicho que Descartes, en moral, es un estoico. Esta opinión no es del todo falsa. Pero se ha agregado además que este estoicismo moral está de acuerdo con su metafísica. Nosotros no creemos en ese acuerdo, y, por lo tanto, no nos parece que Descartes sea en el fondo tan estoico como se cree. Si es verdad que la metafísica cartesiana, según lo hemos pensado, está dominada y penetrada por la idea de libertad, entonces es seguro que ella es el polo opuesto de la metafísica estoica, ya que ésta es absolutamente determinista, y puesto que el determinismo que en ella impera podrá ser todo lo elástico que se quiera, que no por eso ha de romperse nunca. De esta diferencia metafísica derivan diferencias morales de la mayor importancia. Como los estoicos ven al hombre dominado y aplastado por todas las fuerzas del mundo, condenan todo placer sensible por juzgarlo un abandono, un relajamiento. En Descartes, no se en-

que después reconociera que ha obrado mejor de lo que creía; porque sólo de los pensamientos tendremos que rendir cuentas..." Cf. a *Elisab.*, sept. 1646, IV, 48 728.

¹ Véase IV, 265¹² (cf. p. 378 s. fin), 2671-10: "Pero sin embargo, como ella [nuestra virtud] puede ser falsa cuando el entendimiento no la ilumina, es decir, como la voluntad y resolución de obrar bien pueden llevarnos a realizar cosas malas si las creemos buenas, el contento que ellas nos procuran no es sólido;... el buen uso de la razón, al darnos el verdadero conocimiento del bien, impide que la virtud sea falsa; además, haciéndola coincidir con los placeres lícitos, hace tan fácil su ejercicio, y haciéndonos conocer la condición de nuestra naturaleza, limita de tal manera nuestros deseos, que hay que confesar que la mayor felicidad del hombre depende del buen uso de la razón..." etc.

cuenta nada parecido. En el *Traité des Passions* y también en otros textos, multiplica las declaraciones sobre la bondad de las pasiones (ver, por ej., *Passions*, último artículo; y carta ya citada a *Chanut*, IV, 538⁷). Además su filosofía no es, como la de los estoicos, inactiva y replegada sobre sí misma. Según la célebre expresión de la 6ª parte del *Discours*, ella aspira a hacernos "dueños y señores de la naturaleza". Nosotros, mediante nuestra voluntad, podemos intervenir en la naturaleza, y, en principio, transformarla completamente sometiéndola a nuestras necesidades. Es sabido cuántas esperanzas ponía Descartes en la medicina, y especialmente, en provecho de la moral. Sin duda en la naturaleza siempre habrá cosas que no podremos cambiar, por lo menos que no podremos cambiar directamente ni en forma rápida; y en razón de ellas debemos volver sobre nosotros mismos, tratando de actuar sobre nosotros más bien que sobre el mundo. En este aspecto, la moral de Descartes sigue las huellas de la moral estoica. Pero aun aquí, bajo el acuerdo exterior y sobre todo aparente, se oculta una profunda diferencia. Para los estoicos, ni siquiera podemos cambiar nuestra naturaleza; lo único que puede sucedernos, cuando la necesidad nos favorece, es vernos identificados con Dios y emancipados de la esclavitud porque ya no existimos. En Descartes, la acción que ejercemos sobre nosotros mismos debe ser tomada al pie de la letra. Podemos modificar nuestra alma y aun nuestro cuerpo, organizando nuestras pasiones de manera diferente. De modo que la distancia que media entre los estoicos y Descartes es grande.

También se ha dicho que en moral Descartes era tomista y aristotélico. Tal es, por ej., la opinión de Baillet. El hecho es que Descartes profesa una moral de la perfección que es marcadamente intelectualista. Pero ante todo, la última palabra de Descartes en materia de moral no es la contemplación como en Aristóteles, sino al contrario la acción. Además, Descartes concedió a la intención :

y al sujeto un lugar que Aristóteles no pensó ni podía pensar en acordarle.

Por fin, se ha dicho que la moral cartesiana era un simple eco de la moral cristiana. Descartes quizá sea cristiano por la importancia que le atribuye a la intención. Pero no obstante haberle concedido un papel tan preponderante, su moral tolera más intelectualismo de lo que el cristianismo quizá comporte. El deber fundamental en Descartes es tratar de abrirse a la verdad. Además, y sobre todo, en Descartes no hay indicios ni de una doctrina de la prueba, ni de ascetismo alguno.

¿Cómo debe caracterizarse entonces la moral cartesiana? No es pragmatista; eudemonista quizá tampoco, porque el placer se reduce al papel de medio para alcanzar el soberano bien, siendo el señuelo que la naturaleza emplea para atraernos hacia la perfección. La moral de Descartes es esencialmente —según creemos— un *conocimiento activo*; y como prueba de la verdad de este aserto podemos recordar aquella célebre máxima según la cual basta juzgar con verdad para obrar con rectitud. Por consiguiente, la moral es, según Descartes, una ciencia. Sin duda es lo que a veces se llama ahora una ciencia normativa, porque Descartes admite la libertad, y por lo tanto, un orden ideal distinto del orden real. No por eso deja de ser una ciencia; precisamente, la ciencia del orden ideal. La moralidad consiste en que cada ser y cada acto se sitúen en el lugar que les corresponde (véase IV, 293^{a-29}). La función real de la voluntad es la de abrir nuestro espíritu, mediante la atención, a la percepción de aquel orden. Su conocimiento es pues el problema fundamental. Este hecho y la circunstancia de que Descartes crea que la realización de ese orden exige los recursos de la mecánica y la medicina explican el carácter de frío científicismo que cree presentirse al leer, por ejemplo en el prefacio de los *Principes*, lo que hubiera sido la moral de Descartes. La moralidad consiste, según Descartes, en la voluntad de conocer el orden ideal y, por lo tanto, en la voluntad de realizarlo. Descartes no parece haber pensado en que quizá ese orden

cuya realización se propone al agente moral no sea más que un medio y que lo realmente moral es la humanidad que quiere lo ideal, la justicia por ejemplo, y no, como parecería ser, el mecanismo de su realización, ni el resultado de la acción conforme a él. Sin embargo, no hay que olvidar que tal noción, no obstante parecer muy remota, muy bien pudiera haber sido admitida por el pensador que reveló al sujeto pensante su propio ser.

Nombre del Corresponsal	Fecha de la carta	Adam y Tannery	Consim	Garnier
a Mersenne	8 oct. 1629	I, 22-23	VI, 53	
id.	20 nov. 1629	I, 76-82	VI, 61	IV, 128
id.	18 dic. 1629	I, 872-104	VI, 71	
id.	[18 mars 1630]	I, 128-135	VI, 122	IV, 305, fragm.
id.	15 avr 1630	I, 135-147	VI, 99	
id.	[6 mai 1630]	I, 147-150		
		[cf. I, 347; III, 378; IV, 172]		
[a Mersenne?]	[27 mai 1630?]	I, 151-154	VI, 307	IV, 125
[a Beckman]	17 oct. 1630	I, 156-167	VI, 144 (trad.)	
a Mersenne	[23 dec. 1630]	I, 192-196	VI, 179	
id.	[3 mai 1632]	I, 244-248	VI, 226	
id.	[10 mai 1632]	I, 249-252	VI, 208	
id.	14 août 1634	I, 303-306	VI, 247	
id.	[mars 1637]	I, 347-351		
		[cf. I, 147; III, 378; IV, 172]		
id.	[27 avr 1637?]	I, 365-368	VI, 310	IV, 123
id.	[25 mai 1637]	I, 374-379	VI, 252	
a Piempius	3 oct. 1637	I, 409-412	VI, 334 (tr.)	
a Huygens	5 oct. 1637	I, 431-447	V, 429 sqq.	
a Piempius	20 dec. 1637	I, 475-477	VI, 362 (tr.)	
a Mersenne	[fin dec. 1637?]	I, 477-481	VI, 298 s. fin.	
id.	25 janv. 1638	I, 499-504	VII, 405	
au P. [Vatier] Jésuite	[22 fevr. 1638]	I, 568-565	VII, 376	
.....	[mars 1638]	II, 34-36	VII, 399	
.....	31 mars 1638	II, 81-98	VII, 157	
.....	[13 juil. 1638]	II, 196-221	VII, 230	
.....	[12 sept. 1638]	II, 377-379	VIII, 646	
a Mersenne	15 nov. 1638	II, 419-448	VIII, 3	
id.	[dec. 1638]	II, 462-469	VIII, 33	

Í N D I C E

	PÁG.
ADVERTENCIA	7
ADVERTENCIA DEL TRADUCTOR	9
<i>Antecedentes de la Filosofía Cartesiana</i>	
I. Biografía de Descartes	11
II. Orden que se ha de seguir en el estudio de la Filosofía de Descartes	25
✗ III. El problema del método en la época de Descartes. Descubrimiento y primeros esbozos del método cartesiano	39
✗ IV. Orígenes doctrinarios del método cartesiano	55
V. Procedimientos del método cartesiano	71
VI. La deducción y la intuición según Descartes	88
✗ VII. Lugar que ocupa el método dentro del pensamiento cartesiano	103
✗ VIII. La duda metódica	117
✗ IX. Cogito ergo sum	129
✗ X. El criterio de la certeza	145
✗ XI. La certeza	161
✗ XII. El pensamiento según Descartes	176
✗ XIII. Pruebas de la existencia de Dios por sus efectos	193

φ XIV.	La prueba ontológica	210 •
φ XV.	Los atributos de Dios	227 •
φ XVI.	La existencia de las cosas materiales	245 •
φ XVII.	La distinción del alma y del cuerpo	264
φ XVIII.	La unión del alma y el cuerpo	283
φ XIX.	Dios y el mundo	299 •
XX.	La física. - Teoría del movimiento	318 /
XXI.	La física. Teoría de la materia	330
× XXII.	La psicología cartesiana. - La inteligencia	348
× XXIII.	La psicología cartesiana. - Las pasiones y la voluntad	364
× XXIV.	La estética y la moral	381 •
	Tablas de concordancia para las cartas citadas en la obra	393

42
4

TABLA DE CONCORDANCIA PARA LAS CARTAS CITADAS
EN LA OBRA ENTRE LAS EDICIONES ADAM Y
TANNERY, COUSIN Y GARNIER

Cuando el nombre del destinatario o la fecha de la carta está encerrada entre corchetes, la seguridad respecto de uno y otro no es absoluta, lo que no significa que la probabilidad pueda, a veces, ser muy grande; el signo de interrogación que agregamos indica una probabilidad algo menor. El principal objeto de estos signos es advertir que el nombre o la fecha no figuran en las fuentes (regla establecida por AT.).

Cuando la referencia a Garnier se indica con dos cifras, la primera corresponde al texto latino original, la segunda a la traducción francesa de Clerselier, que Garnier le agrega. Cousin da únicamente esta última.