

# Descartes

Cayetano BETANCUR

Celebramos este año de 1937 el tercer centenario de la aparición del Discurso del Método. Tanto en los manuales de la más trivial filosofía, como en las grandes obras del pensamiento, la labor toda de Descartes y, en especial, este pequeño libro, ejercen una avasalladora influencia. Basta estar a tono con el progreso en la postulación de los problemas filosóficos en los últimos tiempos, para sentir la urgencia de saber cuál postura ha adoptado ante ellos el máximo pensador francés. Tratemos de memorar la obra cartesiana, o mejor aún, de percibirla, ya que ella palpita en la interioridad filosófica de nuestro propio presente.

## Vida y obras de Descartes

Originario de la Turena, el abuelo de Descartes pasó a Bretaña en desempeño de un cargo oficial y formó allí su familia. Poco antes de nacer el futuro filósofo, una peste obligó a su madre a trasladarse a La Haya, ciudad de la Turena, en donde Descartes ve la luz el 31 de mayo de 1596. Estas circunstancias son el fundamento para que la Bretaña y la Turena se disputen la gloria de ser la cuna del padre de la filosofía moderna.

René De Quartis o Cartesius heredó de su padre, consejero del Parlamento en Rennes, el título de Señor de Perron. Cursó sus primeros estudios en el Colegio de jesuitas de La Fleche; conoció allí al padre Mersenne, con el que siempre mantuvo leal amistad. A la edad de 21 años hace parte del ejército de Mauricio de Nassau y bajo el comando del Duque de Baviera, jefe del partido católico, interviene en la guerra de los treinta años. También en Hungría sirvió a las órde-

nes del Conde de Bucquoy; y como postrera actuación militar, fue voluntario de la real armada en el sitio de la Rochela (1628).

Más que aficiones por la carrera de las armas, poseía Descartes un agitado anhelo de conocimiento que creyó satisfacer en los viajes que las campañas militares le deparaban. En 1619, en los cuarteles de invierno establecidos en Neuburgo, junto al Danubio, Descartes se empeña en dar solución a algunos de sus problemas filosóficos y, para obtener del cielo un descubrimiento que disipe sus dudas, promete a la Virgen María peregrinar hasta Loreto.

Parece que este descubrimiento lo hizo en el invierno del año citado, pues en uno de sus apuntes se halló esta nota: "X novembris 1619, cum plenus forem enthousiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem". De un año después es la siguiente: "XI novembris 1620, coepi intellegere fundamentum inventi mirabilis". Se ha creído poder establecer que esa *mirabilis scientia* de la primera nota dice relación al método y que el *inventum mirabile* de la segunda, se refiere a unos procedimientos relativos a la demostración geométrica. En todo caso, en estas investigaciones realizadas en medio de crudas campañas militares creyó obtener Descartes lo que había pedido a María Santísima, pues que él mismo atribuyó más tarde a inspiración divina, la "luz de ese maravilloso hallazgo" y durante su viaje a Italia, llegó hasta Loreto a cumplir el voto que tenía prometido. (1)

Los viajes habían convencido al joven militar que no era el mundo exterior el que habría de mostrarle lo que buscaba, y de regreso en París en 1625, decide abandonar definitivamente la carrera de las armas. Sin embargo, hubo de actuar más tarde en la acción de la Rochela, a que ya se ha hecho referencia.

Pero con esta y otras cortas interrupciones, su estancia en París dura cuatro años. La solitud con que atiende a sus estudios, le hacen sospechar que el clima parisiense no sea lo suficientemente frío para que el pensamiento obtenga la necesaria precisión y solidez. "Este clima no me deja producir sino quimeras", dice. Y en busca de un ambiente más propicio, se encamina a Holanda en 1629. Ya en posesión de los fundamentales principios de su filosofía, es posible que en su partida intervenga también el temor de que la vida política de su patria pueda poner trabas a la libertad de su pensamiento, pues es lo cierto que en el año de 1624 el Parlamento de París había prohibido, bajo amenaza de muerte, la difusión de la teoría atomística.

Durante su permanencia en Holanda habitó cerca a Egmont. Alternando la meditación con la vida de sociedad, trabó amistad con la

---

(1) Cf. Louis Liard, *Descartes*, (París, 1882).

princesa Isabel, hija del Elector Federico V del Palatinado. Por influjo de Regis, discípulo de Descartes, la Universidad de Utrecht se hizo cartesiana desde su fundación. Pero más adelante tornó su adhesión en ardorosa hostilidad, obedeciendo a las inspiraciones de su rector, Voet, que acusaba a Descartes de ateísmo. Esta aversión que emanaba del más alto centro intelectual holandés, causóle inquietud y presintió que le sería funesta a su anhelada libertad. En 1649 regresa a París; pero su espíritu no se encuentra a gusto en un ambiente que, aunque menos apasionado ya, se le hace todavía adverso.

Por tal motivo no desoye la obligante solicitud de la reina Cristina de Suecia para que vaya a su país. Ella lo invitaba con el doble propósito de oír sus lecciones y de que fundara en su reino el centro de la nueva ciencia. Rodeado de todo el respeto y la admiración de la corte sueca y, muy especialmente, de la inquieta inteligencia de su real protectora, Descartes no pudo, sin embargo, resistir los rigores del clima y falleció a consecuencia de un ataque pulmonar el 11 de febrero de 1650. Trasladados sus restos a Francia, reposan hoy en la Iglesia de Santa Genoveva de París.

Descartes era por temperamento modesto, apacible y benévolo. Como su obra filosófica, fue su carácter especialmente señalado por la riqueza de su vida interior. Tomó en sus obras suma diligencia y precauciones. a juicio de Bossuet, excesivas, para no herir la integridad de la fe católica. Aunque se haya atribuído a cobardía su religiosidad, nada sin embargo, había en él que estuviera más hondamente arraigado en su espíritu. Aparte los rasgos que ya se han señalado en este aspecto, a tiempo de morir recibió Descartes fervorosamente los sacramentos y hay quien afirme que a él se debió el que la reina Cristina abandonase la fé protestante para ingresar al catolicismo. "Como todos los espíritus profundos que ha destacado la Edad Moderna, —escribe Max Frischeisen-Koehler— existía en él, junto al postulado de un poderío omnímodo de la razón, la conciencia de una totalidad superior a la razón y el reconocimiento de un elemento irracional en la vida y en el universo" (2). Con estas palabras señala aquel autor el fondo religioso de Descartes.

El prestigio y los honores de que disfrutó en su vida no sofocaron, sin embargo, el amor a la verdad. Tuvo de ella el concepto griego de la contemplación y, cristianamente, la anheló como liberadora. Por esto, "rehuyó toda aprobación externa como hombre que interiormente es superior a todo". (3)

(2) *Descartes* en la colección "Los grandes pensadores", t. II (Edit. "Rev. de Occ.", 1925).

(3) Augusto Messer, *Historia de la Filosofía*, t. II. (Edit. "Rev. de Occ.", 1933).

Con algunas pocas excepciones, la mayor parte de las obras de Descartes se imprimieron por vez primera en Holanda. Su poco afán por la publicidad hacía que la mayoría de sus escritos fueran impresos, casi contra su deseo y de allí que ellos aparezcan redactados en forma provisional. En 1629 escribió las afamadas "Regulae ad directionem ingenii" que sólo se dieron al público en 1701. En 1633 tenía lista para la imprenta su "Cosmología", la que, por motivos aún no bien averiguados, no permitió que se imprimiera. Hasta el año de 1637 permanece en silencio; edita entonces en Leyden el "Discours de la méthode" y los pequeños tratados de "Geometría", "Dióptrica" y "Meteoros", donde se propone, fuera de exponer un novador pensamiento científico, mostrar la aplicabilidad del método por él descubierto. En su labor posterior, recogió los productos de sus investigaciones primitivas y las publicó en 1641 con el título de "Meditationes de prima philosophia"; en ellas estudia, principalmente, los problemas de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. En seguida reúne en un libro de "Respuestas", las réplicas a las objeciones que hasta entonces se le habían presentado. Estas mismas lo indujeron a exponer en una sola obra todo su pensamiento filosófico. Al efecto, escribió los "Principia philosophiae" que se compone de cuatro partes: sobre los principios del conocimiento, sobre los principios de la materia, sobre el universo visible y sobre la Tierra. Empero, esta obra "no pasó de ser un torso". Más tarde quiso completarla con ensayos cortos sobre moral, antropología y psicología. De estos, el más importante es el publicado en 1649 con el nombre de "Traité des passions de l'ame". (4).

#### El momento histórico de Descartes

El metafísico ha sido siempre un hombre solitario. Las investigaciones de sociología del saber que se adelantan en los últimos tiempos, coinciden en señalar esta característica como ostensible en todas las épocas de la historia. Los luminosos estudios de Max Scheler sobre este tema, en general, y los de Pablo Luis Landsberg sobre la Academia Platónica han conseguido sentar leyes, al parecer definitivas, sobre el fenómeno sociológico del saber metafísico y del saber científico.

La insularidad del metafísico a que me refiero es, sin embargo,

---

(4) Las obras filosóficas de Descartes fueron colocadas en el índice de libros prohibidos, pero con la restricción "donec corrigantur"; sin embargo esto ya no lo podría hacer Descartes porque el Decreto se dictó cuando ya había cerca de diez años que había fallecido. En la edición del Índice de 1925, que tengo a la vista, aún figura el decreto citado.

distinta en el mundo griego y en nuestra época moderna. El filósofo antiguo está solo en cuanto no tiene gentes de su valer con quienes compartir la responsabilidad de la doctrina; pero en cambio, posee un largo cortejo de discípulos que forman con él la comunidad metafísica. Estos discípulos se vinculaban al maestro con lazos personales; oían sus lecciones, recibían de su boca la respuesta a sus interrogantes y llegaban hasta convivir en el seno de una misma mansión. En los círculos de la enseñanza esotérica el maestro representa como la cabeza de una familia y la comunidad llegaba a ser, muchas veces, religiosa y política, al tiempo que filosófica. Así entendemos hoy la escuela pitagórica, la Academia, el Liceo.

Santo Tomás y Duns Escoto, no obstante pertenecer a una época en que la corporación era esencial, no aparecen rodeados de sus discípulos a la manera antigua. El tomismo y el escotismo, como grupos de filósofos seguidores de los respectivos sistemas, sólo vienen a formarse cuando sus inspiradores han desaparecido. Con el círculo occamista acaece otro tanto. Y no otra cosa nos muestra la época moderna: Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, apenas conocieron nuclearmente los grandes escuadrones de prosélitos que irían a difundir y perpetuar su doctrina.

Esta diferencia en el modo de aparecer el metafísico en la vida griega y en la medioeval y moderna, me parece tener una causa en la historicidad de estas últimas, que muy levemente existe en la primera. Entre los griegos una enseñanza oficial de la historia del pensamiento no se conocía como la conoce el Occidente posterior. Sabida es de todos la exotividad de los estudios históricos en el mundo antiguo. Allí la necesidad de filosofar no era instigada por el ejemplo de los grandes pensadores, sino que tenía su raíz en ese fuerte anhelo del hombre griego por la "theoría", por la contemplación. Generalmente es el mismo personaje central de las escuelas metafísicas el que divulga entre sus discípulos el pensamiento del pasado: Platón y Aristóteles son, aún para nosotros, los grandes intérpretes de la filosofía presocrática y, al mismo tiempo, pontífices máximos en la metafísica antigua. Era explicable, en estas condiciones, que los pasados sistemas no tuvieran resonancia en los contemporáneos del creador de una metafísica. Este encontraba entonces, mentalidades vírgenes en las que hallaba campo propicio para sus doctrinas. Al contrario, el pensador de edades más recientes, surge en momentos de hondas disputas filosóficas, en las que cada contendor está fuertemente vinculado a alguna de las escuelas tradicionales. El clamor de las doctrinas pretéritas impide que se escuche la nueva teoría. Quizás por esto Kant nunca expuso en sus cátedras de filosofía, los sistemas criticistas que había creado en su madu-

rez y sólo tal vez, se limitaría a glosar con las propias ideas de su juventud dogmática, las teorías dogmáticas tradicionales.

La soledad del metafísico occidental es, pues, más augusta que la del hombre antiguo. Sin estímulo muchas veces y en no pocas, luchando abiertamente con la hostilidad e incomprensión de sus contemporáneos, el filósofo confía en el futuro que le deparará prosélitos o, al menos, oyentes.

A esta nueva modalidad pertenece Descartes. Como también a Kant, se le ha censurado al filósofo francés su desconocimiento de la historia de la filosofía. Y ciertamente, Descartes parece decirnos, a cada paso, que va a emprender su faena filosófica sin tener muy en cuenta a los que le vienen detrás. Esta actitud de agresiva suficiencia del filósofo, contrasta con la que ya he señalado en Platón y en Aristóteles. Sin embargo, Descartes recoge, de un modo tal vez inconsciente, toda la evolución que venía sufriendo el pensamiento desde el seno mismo de la Edad Media.

El apareamiento de Descartes está precedido de un cortejo de ideas en que germina lo que se ha llamado más tarde, "filosofía moderna". La concepción racionalista del universo, la doctrina del primado de la voluntad sobre la inteligencia, la investigación de la naturaleza y de sus leyes con métodos inductivos y la tendencia a obtener de ella sus relaciones funcionales, con prescindencia de conceptos estáticos, la afirmación de la interioridad concienical del alma, frente a la ostensibilidad del mundo material, el mecanismo como sistema cosmológico predominante, todo esto había tenido ya su aliento primordial en los grandes filósofos de la primera y última etapa de la Edad Media y en los principios de la Moderna.

"Las investigaciones de los orígenes de la Edad Moderna, -asevera Heimsoeth,- conducen en todas las esferas, por encima de los siglos del Renacimiento y la Reforma, hasta los comienzos del siglo XIII; ya se trate de los orígenes del arte moderno, de la mística y de la pintura, ya del origen del capitalismo, de las nuevas ideas sobre el Estado, de las teorías sociales o de la formación de las naciones, de la ciencia de la naturaleza o de los comienzos de los inventos y descubrimientos. Lo más sorprendente quizá en este respecto se debe a las investigaciones de Duhem sobre los orígenes de la ciencia moderna, de la visión de la naturaleza que para nosotros empezaba antes con Copérnico, Keplero y Galileo. Pasando por encima del Renacimiento primitivo de Leonardo de Vinci, investigador de la naturaleza, ensalzado justamente como precursor genial y único, los hilos conducen a aquella escuela occamista del siglo XIV en París, en la cual se encuentran ya todos los ras-

gos fundamentales de los nuevos métodos y de las nuevas concepciones, claramente dibujados en su mayor parte". (5).

Y en otro lugar expresa el mismo autor: "Para comprender el contenido y valorar plenamente la metafísica de la Edad Moderna, es de una importancia decisiva ver claro en qué profunda conexión viven sus sistemas, no sólo de hecho, sino de un modo consciente y expreso, con las bases y las convicciones religiosas de su mundo circundante, el Occidente cristiano. . . . Comoquiera que se piense sobre la relación entre la religión y la metafísica en general, y en particular sobre la trascendencia de la posición de la vida cristiana para la metafísica y para la concepción del Universo, lo cierto es que las grandes creaciones ideológicas de la Edad Moderna sacaron de aquella conexión los impulsos decisivos y han sido profundamente influidas por ella en el modo de desarrollar y acentuar los problemas. El eminente papel, por ejemplo, que desempeñan en la metafísica de la Edad Moderna hasta el presente los problemas de la voluntad y del libre albedrío (un complejo de problemas secundarios, si percibidos, para la Antigüedad), requiere que se parta de una posición y una experiencia vital en último término religiosa, para que se las comprenda y aprecie en todo su peso. E igualmente sucede con la formación creciente de una visión idealista del Universo en el sentido moderno (completamente extraño a la Antigüedad), como tesis ontológico-metafísica, y con todas las paradojas resultantes de ella; nada de lo cual puede comprenderse y valorarse justamente si no se deja hablar con toda libertad en el desarrollo de los problemas metafísicos a los sustratos religiosos de nuestra vida y cultura occidentales". (6).

Y por lo que se refiere más concretamente a Descartes, por todos reconocido como padre de la filosofía moderna, oigamos a Leibniz en esta relación de lo que le fué transmitido de las épocas pasadas: "Sus dogmas metafísicos, como los que se refieren a las ideas que no provienen de los sentidos; la distinción entre el alma y el cuerpo, y la poca fé en las cosas materiales, son de los platónicos. El argumento de la existencia de Dios, porque el ente perfecto incluye necesariamente la existencia, es de San Anselmo, y se encuentra en el libro titulado *Contra insipientem*, y había sido muy discutido por los escolásticos. En la doctrina de lo continuo, de lo lleno y del espacio siguió a Aristóteles; y en las cosas morales a los historiadores, así como las abejas que liban lo que hay sobre las flores. En las explicaciones mecánicas

---

(5) *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, p. 21 (Edit. "Rev. de Occ").

(6) *La metafísica moderna*, p. 9-10. (Edit. "Rev. de Occ"., 1932).

le precedieron Leucipo y Demócrito, que habían enseñado ya la teoría de los torbellinos. Giordano Bruno tuvo también, según se cree, las mismas ideas sobre la extensión del universo; ya que no se diga nada de Gilberto, cuyas consideraciones magnéticas, por sí y aplicadas al sistema del universo ayudaron tanto a Descartes. La explicación de la gravedad por medio de la repulsión de la materia más sólida en la dirección de la tangente, bellissimo teorema de la física cartesiana, está tomada de Kepler, que fue el primero que explicó aquella fuerza, por la semejanza de la atracción hacia el centro que experimentan las pajas puestas en agua agitada circularmente. Los antiguos habían indicado también la acción de la luz sobre los cuerpos distantes, por comparación con la varilla. Con respecto al arco Iris, no recibió poca luz de Antonio Dominis. Descartes mismo en sus cartas familiares confiesa que había tenido por maestro a Kepler en la dióptrica, el cual precedió en este punto a todos los demás; a pesar de que en sus escritos publicados evita esta confesión y este elogio. En cuanto a la razón que explica la dirección de las fuerzas compuestas, se halla en Kepler y Descartes deduce de ella, del mismo modo que éste, la igualdad de los ángulos de reflexión y de incidencia. Esto sólo merecería una mención agradecida, porque en este principio se funda casi todo el raciocinio de Descartes. Isaac Vossio descubrió que el primero que conoció la ley de refracción fue Willebrood Snellio, aunque yo no me atrevo a negar que Descartes la hallase por sí mismo. En sus cartas niega haber leído a Vieti; pero muchos no dudan que había visto los libros analíticos de Harriot, publicados por última vez en 1631; hasta tal punto están de acuerdo con el cálculo de la geometría cartesiana. Harriot ya igualó las ecuaciones a cero, deduciendo de aquí, que la ecuación proviene de la multiplicación de los factores correspondientes a las raíces: cómo puede variarse la ecuación aumentando, disminuyendo, multiplicando o dividiendo las raíces, y cómo puede conocerse la naturaleza de las ecuaciones y de las raíces por la forma de los términos. Wallisio refiere que Roberval, que buscaba admirado de dónde habría tomado Descartes el igualar la ecuación a cero, como si fuese una cantidad, al ver un ejemplar del libro de Harriot que le enseñó Cavendish, exclamó: ¡le ha visto!, ¡le ha visto! La reducción de la ecuación bicuadrada a cúbica había sido ya descubierta en el siglo anterior por Luis Ferrari, cuya vida nos dejó su amigo Cardano. En fin, Descartes fue un excesivo despreciador de los demás, y por sed de fama no se abstuvo de artificios que pueden parecer muy poco generosos". (7).

Si no supiéramos del autor de las anteriores líneas y de lo fácil que le

---

(7) Cit. Cantú, Historia Universal, t. V., p. 809. (Edic. esp. de 1856).

debió haber sido construir esta documentada requisitoria contra Descartes, habríamos pensado que un mezquino enemigo se habría sometido a la tortura de averiguar todas esas noticias para herir el prestigio de un glorioso rival. Pero Leibniz estaba muy lejos de albergar semejantes pasiones. Únicamente lo movía el afán desinteresado de volver por la gloria de los que Descartes olvidara, tal vez ciego por la ufanía de sus propios descubrimientos (8). Porque es el caso, que no obstante aceptar en su integridad el relato leibniziano, Descartes se nos hace padre y creador de un gran sistema. Luis Feuerbach se empeñará también más tarde, en demostrar que todo el sistema filosófico de su maestro Hegel, no fue sino una vertebración grandiosa de los más triviales conceptos que venían alimentando los pensadores de todos los tiempos. Este fondo común de verdades que se repiten en las creaciones filosóficas, aún en aquellas que parecen más audaces, revela a las claras la existencia de una "philosophia perennis" de que el propio Leibniz nos habla con tanta elocuencia. Unos y otros exageran ciertos extremos de esta temática universal; algunos aspiran a fundar en todos ellos la filosofía. Todos, en fin, contienen algo verdadero, porque el espíritu humano nunca ha adherido a la absoluta falsedad.

Esta suma de ideas y doctrinas que confluyen en Descartes no forman, sin embargo, una colección. Su particularismo desaparece para ingresar en la unidad superior de un sistema.

#### Cogito, ergo sum.

Descartes es el padre del racionalismo moderno. Por eso su posición inicial es la duda. Quien pretende encontrar racionalmente una verdad y tenerla por demostrada racionalmente, duda necesariamente de ella antes de llevar a cabo su hallazgo. La aspiración de Descartes es encontrar una ciencia universal que pueda servir de fundamento a todas las investigaciones particulares. Está dicho ya con esto que el argumento de autoridad carece de todo valor en la ciencia. De basarnos en él, juzgaríamos verdaderas multitud de proposiciones, (contradictorias muchas veces), consideradas como tales por sus defensores, los cuales han solido ser los más altos espíritus de la humanidad. Por lo tanto, esta sumisión ante la autoridad, fuera de ser indigna de la razón, es incapaz de decirnos nada sobre las cosas. Es urgente, pues,

---

(8) Descartes piensa que antes de él, todos los errores imaginables han sido defendidos: "no se puede imaginar nada por extraño y poco creíble que parezca, que no haya sido dicho por algún filósofo". *Disc. del Met.*

empezar mi tarea de reconstrucción y de redescubrimiento del mundo de las verdades.

Con esta primera postura cartesiana viene a afirmarse de una manera consciente y reflexiva, un carácter peculiar del conocimiento científico, que antes no se había subrayado con tanta energía: *la personalidad*. En el sujeto que piensa hay conocimiento científico sólo cuando su razón advierte por sí misma la verdad de sus afirmaciones. Un juicio al que asintamos porque sea grande el saber de aquél que lo enuncia, no es, para nosotros, un juicio científico; no tenemos de él, verdadera ciencia.

En principio, necesitamos dudar de todo. Todas las cosas, aún aquéllas que en la práctica de la vida tengo por más ciertas, si es que quiero establecer sobre ellas un conocimiento de bases inexpugnables, deberá;n parecerme susceptibles de duda. Afirmo, por ejemplo, que el mundo material existe. Acevero que en él hay seres inanimados y seres vivos. Tengo, aparentemente, por muy cierto que este mundo en torno me opone una resistencia; que la materia es pesada, que los objetos son dulces, sonoros, coloreados, blandos o duros. etc. Pero, ¿no sería acaso posible que un espíritu maligno me estuviese induciendo a creer que todo aquello es así, solo por mantenerme en un trágico engaño? Si la facultad de dudar no existiera, ya el espíritu mentiroso tendría para estar satisfecho eternamente. Pero sí puedo dudar, debo sospechar que todas aquellas cosas que se me hacen tan verdaderas, pueden muy bien ser falsedad; para aceptarlas como verdaderas sería menester que tuviésemos motivos racionales en qué fundar nuestra aserción. Pero es lo cierto que, hasta ahora, yo no puedo decir de ellas, sino que se me asemejan a otras que he visto en sueños y de las cuales, no sólo dudo que existan, sino que rotundamente afirmo que son meras ilusiones. Pero esta afirmación de lo ilusorio de los objetos del sueño, tampoco está fundada racionalmente. En consecuencia, ni la afirmación de que una parte del mundo material existe, ni la afirmación de que la otra sea pura ilusión, poseen argumento serio que les sirva de apoyo. No podré, por lo tanto, negar la existencia del primero, basándome en la mera apariencia del segundo, ni afirmar la existencia de éste basándome en que el primero existe. Mi actitud no podrá ser ni de afirmación ni de negación; solo tengo derecho a dudar. He aquí pues, que dudo de todo lo que antes tenía por mas cierto.

¿Podré, empero, permanecer en la duda? Si continúo en mi reflexión, advierto al punto que bien puedo dudar que el mundo material exista; que los cuerpos sean resistentes, pesados, dulces, blandos. Pero de lo que no puedo dudar es de que el mundo material *me parece* que existe, que los cuerpos *me parecen* blandos los unos, duros los o-

tros, dulces éstos, amargos aquéllos, resistentes y pesados todos. De este *me parece* ya no puedo dudar, porque si dudara de él afirmaría con mi nueva duda un nuevo *me parece* y en todos los posteriores actos de duda estaría afirmando el *me parece* de un modo irresistible. Si no puedo dudar de mi duda, de un *me parece*, y si en todos ellos va envuelto un pensamiento, por más inválido que él sea sobre su contenido, debo afirmar entonces que yo que, al *pensar*, dudo, necesariamente soy. "*Cogito, ergo sum*".

No es que se haya partido del principio de que todo el que piensa existe. Descartes previene de esta errónea interpretación en sus "Respuestas" (9) No se trata, ciertamente, de la menor y de la conclusión de un silogismo en que la mayor estuviese tácita; no es cuestión de un entimema (en el sentido que este término tiene en los últimos tiempos), no obstante que con la expresión "entimema de Descartes", vengamos nombrando esa experiencia íntima que viene denunciada en el *cogito* cartesiano. Yo no úno allí el predicado al sujeto merced a la ilación de un tercer término que me sirviese de medio. La fuerza toda del argumento, si es que así puede llamarse, está en su carácter inmediato. Se aprehende, sin necesidad de razonar, como aceptamos que es blanco el papel en que escribimos.

Se ha dicho que con este descubrimiento, Descartes conquistó para la filosofía moderna todo un mundo que era desconocido para las épocas anteriores: el mundo de la subjetividad, de la conciencia. En esto parecen estar de acuerdo los pensadores más dispares. Citemos dos testimonios solamente: "Sería absurdo pretender, escribe Maritain, que en la Edad Media el adquirir conciencia el hombre por sí mismo no se realizaba de un modo implícito en el movimiento mismo del pensamiento teológico o metafísico hacia el sér y hacia Dios, o del pensamiento poético o artístico hacia la obra por crear. Pero este adquirí conciencia era inexistente en cuanto a una investigación deliberada y expresamente reflexiva. De esto tenemos un ejemplo señalado en los místicos mismos. La Edad Media es rica en místicos incomparables, pero si no tuviéramos más que los documentos dejados por ellos, y no conociéramos la obra de Santa Teresa, de un San Juan de la Cruz, de una María de la Encarnación, sabríamos poca cosa de los estados interiores,

---

(9) "Cuando nos damos cuenta de que somos cosas que piensan, tenemos una primera noción que no es obtenida de ningún silogismo; y cuando alguno dice: pienso, luego soy o existo, no concluye su existencia de su pensamiento, como por la fuerza de un silogismo, sino como algo conocido por sí mismo; él ve aquello por una simple inspección del espíritu".

las pruebas, las noches de las almas encaminadas por aquella vía; y podríamos pensar que los místicos de la Edad Media no los hubieran conocido. No los ignoraron, los vivieron, pero no se interesaron por ellos, y salvo en la decadencia de la Edad Media, en los tiempos de un Rusbrock y de un Tauler, no juzgaron menester hablar de ellos". (10). Respecto del mundo antiguo, establece Heimsoeth que: "en el pensamiento griego de la época clásica faltaba por completo un verdadero concepto de lo subjetivo, del sujeto, entendiéndose por esta expresión no sólo la substancia *supuesta*, el soporte de los predicados, sino aquella cosa peculiar y de difícil descripción, que todo hombre conoce, sin embargo, por el ser y la vida de su yo, por la actividad consciente de su propio interior". (11).

Este mismo autor que acabo de citar estudia magistralmente, como segundo de los seis grandes temas de la metafísica occidental, la evolución histórica de la concepción de la subjetividad, en el sentido moderno. Y afirma categóricamente: "El yo como principio filosófico pertenece exclusivamente a la Edad Moderna desde Descartes y Leibniz". (12).

Solo de paso anotaremos que en la filosofía griega, entre otros rasgos aislados de afirmación de la conciencia como algo frente al mundo y de mayor certidumbre que él, está la sentencia del discípulo de Pirrón, Timón de Phlius (siglo III a. de J. C.): "Concedo que la miel parezca ser dulce; pero no acepto que lo sea".

Del *cogito* cartesiano se encuentran precursores en la filosofía. San Agustín es, sin duda, uno de ellos y el más ilustre. Campanella más tarde repetirá, en forma un tanto variada, la afirmación agustiniana.

Pero es menester tener en cuenta algo importante que separa al gran Padre de la Iglesia del filósofo francés, lo cual queda puntualizado en las siguientes palabras de X. Zubiri: "Pese a sus apariencias formales, hay una diferencia radical entre San Agustín y Descartes. Mientras para Descartes lo único cierto es el sujeto que duda, y, por tanto, es más fácil conocer el alma que cualquier otra cosa, San A-

---

(10) "Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad" p. 17 ("Edit. Signo, Madrid 1935).

(11) *Los seis...*, p. 127.

(12) *Ib.*, p. 162. Sin embargo, en la página 149-50 de la citada obra alude Heimsoeth a la gran tradición que Descartes seguía en este punto y nombra los pensadores que entrevieron esta noción como fundamental, desde San Agustín hasta Campanella, pasando por Hugo de San Víctor, Guillermo de Auvernia, Roger Bacon, Duns Escoto y otros.

gustín dudará más fácilmente de su propia duda que de la verdad: *faciliusque dubitare me vivere quam non esse veritatem*, dudaría más fácilmente de que vivo que de que no existe la verdad. Para San Agustín, la entrada en sí mismo no es sólo una separación del mundo, sino una vuelta hacia la verdad, que está por encima de sí mismo. Existir es, pues, trascender del mundo y de sí mismo, ser viador entre el mundo y la verdad". (13) La exactitud de estas aseveraciones se comprueba aún más con sólo recortar el argumento con que el Obispo Africano demostraba la existencia de Dios. La eternidad de la verdad está por encima de mi conciencia que la conoce; por eso es justamente necesario postular la existencia de una conciencia eterna, para quien esa verdad haya siempre sido.

Volviendo a Descartes, precisemos aún más cuál es la naturaleza de ese *sér* que se descubre al dudar. "Pienso, luego soy". Pero, ¿qué soy yo? Mi conocimiento sobre la naturaleza de ese yo no puede pasar los límites de mi propio descubrimiento; por lo tanto, de mi yo no puedo decir otra cosa sino que es un sujeto que piensa.

Para Descartes, pensar es sentir, percibir, desear, entender, querer, etc. En suma, todos aquellos actos de que puedo tener conciencia inmediata, los llamados datos inmediatos de la conciencia, o más recientemente, y acercándonos a la terminología de Husserl, las *vivencias*.

Todo esto es la característica de lo psicológico. Ya Münsterberg ha dicho que lo psíquico es lo que sólo puede ser experimentado por un único sujeto; en oposición a lo físico que puede ser experimentado a la vez por varios sujetos. En efecto, los movimientos de mi mano pueden ser vistos a un tiempo por mí y por todos los demás; pero la sensación kinestésica que acompaña a aquellos movimientos, sólo por mí es apprehendida, sólo yo tengo conciencia de ella.

En el tener conciencia va siempre implícita la afirmación del yo. Un movimiento de mi cuerpo puede pasar inadvertido para mí; puedo incluso saber que algo se ha movido y, sin embargo, ignorar si eso pertenece a mi cuerpo o a los cuerpos que me rodean. Pero es imposible que algo ocurra en mi conciencia y que en el tener conciencia no me afirme yo como el sujeto de ese acto. Qué sentido tendría la pregunta: "Alguien ha deseado hace un momento, ¿quién habrá sido el sujeto de ese desear? La pregunta carece de sentido si el que interroga ha percibido directamente el acto del deseo; este percibir directamente implica que ha tenido conciencia de lo percibido, en consecuencia, que sólo su yo pudo haber sido el sujeto de sus actos psicológicos. Y más absurda

---

(13) "Sobre el problema de la filosofía", VI. (En "Revista de Occidente" N.º CXVIII, p. 107).

que la pregunta anterior sería ésta: "Sé muy bien que en este caso alguien ha tenido conciencia; ¿quién habrá sido el sujeto de esa conciencia?" Puedo perfectamente hablar así ante una ruina histórica cuyos restos nos muestren los signos externos que nos indiquen que un ser consciente e inteligente debió levantar esta pilastra, coronarla con aquel capitel y hacerla servir a sostener este arquivado. Pero es claro que aquí la pregunta tiene otro sentido y que el descubrimiento de la conciencia que presidió esta edificación, se me revela sólo de un modo indirecto: por las huellas que ha dejado en las cosas materiales. En el primer caso, un saber directo de que se tiene conciencia me conduce, de un modo indubitable, a afirmar que yo soy el que tiene esa conciencia. Este conducir es, sin embargo, un término impropio; no es que una indiferencia cualquiera me lleve del tener conciencia a mi yo. Es que en el acto mismo de tener conciencia aprehendo mi yo. Por eso la insensatez de una cuestión, de un problema en este campo, que se planteara en los términos que antes he expresado. Si dudo y tengo conciencia de que dudo, veo en mi duda misma la existencia de mi yo. (14).

El yo no es lo mismo que el alma que le sirve al cuerpo de forma sustancial en la doctrina escolástica. En ésta, el alma espiritual no se aprehende directamente, ni siquiera de un modo reflejo. Sólo se llega a ella por un largo razonamiento que, por cierto, no nos provee sino de nociones analógicas. Descartes rechaza esta concepción del alma. Le parece que, conocida en esta forma, se la reduce demasiado al mundo de lo material. Para él la verdadera espiritualidad está en tener conciencia. Y modernamente se ha dicho que el estudio del alma que hacían los griegos y la filosofía tomista, fue apenas un estudio *objetivo* en el que se confundía el alma con las cosas materiales. A la luz de esto ha de entenderse la frase de Malebranche, según la cual Descartes fue el verdadero descubridor de la espiritualidad.

Si el yo no es el alma espiritual de la escolástica, mucho menos podrá confundirse con mi propio cuerpo (15). En una máxima de San Francisco de Sales, de carácter moral, he creído hallar una valiosísima indicación sobre la diferencia entre el yo y el cuerpo. Viene hablando el Santo Doctor de los inconvenientes de una nutrición excesiva, como de los de una excesivamente poca y, tras de hacer una metáfora, dice: "Nous sommes grandement exposés aux tentations quand notre corps est trop nourri ou quand il est trop abattu... *Et comme*

(14) Cf. Frischeisen-Koehler op. cit., pp. 133 y ss. y 145-46.

(15) "Puedo en rigor, dice Descartes, fingir que todos los cuerpos, incluyendo el mío en ellos, son aniquilados, pero no puedo abstenerme de creer que yo, que dudo, soy y existo".

*nous ne le pouvons porter quand il est trop gras, aussi ne nous peut-il porter quand il est trop maigre”.*

De lo que se ha dicho resulta la inmediata certidumbre del yo propio. Hasta aquí, sólo se sabe, con verdad, de la existencia del yo; lo demás, Dios, las verdades ideales, los *yo* ajenos, los cuerpos, pueden continuar siendo objeto de duda, mientras nuevos exámenes no nos revelen su objetividad o su existencia.

Antes de proseguir, insistamos de nuevo en la importancia que el descubrimiento cartesiano, o mejor, el hecho de que Descartes lo haya colocado en el centro de su filosofía, tiene en el pensamiento filosófico del mundo moderno.

En primer término, el racionalismo recibe de él un aporte que lo hace distinto de los restantes movimientos correspondientes de la historia. También en el siglo V antes de J. C. la filosofía griega atraviesa esta etapa decisiva que se caracteriza siempre por la pretensión de no aceptar nada que no esté demostrado por la razón. También entonces surge la democracia y la concepción contractualista del Estado como teorías políticas. En la Edad Media, en el siglo XII, Pedro Abelardo representa, casi por sí solo, toda la corriente de *ilustración* de la época. Sin embargo, en ninguno de esos periodos florece la razón fundada en la interioridad, como en Descartes; poco reflexivos, todos los racionalistas anteriores a Descartes consideraban que el último fundamento de esa supremacía de la razón estaba en que ella era la única que podía advertir la evidencia de la conexión entre los términos del juicio. Descartes también estima que la evidencia es el único criterio justo de adhesión y el único signo de la verdad; empero él descubre la evidencia de las conexiones ideales por la evidencia misma de su propio yo. La claridad de la verdad es en Descartes algo subjetivo, en el sentido de que es una forma de la conciencia; la claridad de la verdad en las doctrinas antecartesianas, está en la verdad misma. Para éstas la evidencia es un *objeto* de la intencionalidad de la conciencia, en Descartes la evidencia de la intencionalidad lleva a aceptar la evidencia de su objeto. Antes se decía que el conocimiento es *cierto* porque el objeto es evidente; Descartes afirma que el juicio es verdadero porque la conciencia es clara respecto de él.

Es necesario acentuar esta conversión del problema de la evidencia, para comprender el idealismo que se desprende de la doctrina cartesiana, sin que su mismo creador lo sospeche.

El idealismo de estos últimos tiempos, tan diverso del platónico, a pesar de lo que pensaba Kant y de lo que quiso demostrar Paul Natorp, se define justamente por la afirmación del yo frente al mundo; bien sea un yo en general, una conciencia universal, como la de Kant

y neokantianos, o bien el yo individual de la filosofía fenomenológica de Husserl.

Y también en el realismo moderno se parte del yo para ir al mundo, aunque se admita que este conocimiento del mundo pueda llegar a ser tan poco problemático como el del yo. Este proceder es común a Franz Brentano, a Augusto Messer, a Teodoro Celms, partidario éste último del método fenomenológico de Husserl, pero hostil a su idealismo. El método fenomenológico centra en la conciencia toda investigación; para su autor, este método conduce a una concepción idealista; Celms se propone demostrar que esto no es forzosamente así, que se puede ser fenomenólogo en el método y realista en filosofía. (16) También el más insigne de los escolásticos modernos, Mercier y con él, otros muchos, sostienen que el punto de partida para demostrar la existencia del mundo exterior está en la realidad, inmediatamente apprehendida, de los datos de la conciencia.

La supremacía del yo sobre el mundo conduce a la ética de Geulincx, discípulo de Descartes y el precursor más caracterizado de la moral kantiana. El yo es la autosuficiencia en el orden moral. La primera norma de la conducta moral y la más valiosa, es la de obrar conforme a los dictados de la conciencia. El yo está aquí frente a todo imperativo externo. La libertad de conciencia que tuvo tanta resonancia en las luchas revolucionarias posteriores, encuentra, en la filosofía de Descartes, legítima paternidad. Lo que antes era sólo una norma en la práctica de la moral, a saber, la de obrar conforme a los dictados de la conciencia, aunque pudiese ocurrir que esos dictados fuesen objetivamente malos; lo que antes era tenido como lo mejor para el cumplimiento de la moral objetiva: la buena intención, se convierte ahora en el bien absoluto, en lo absolutamente valioso. Kant no ha dudado en afirmarlo: "Entre todo lo que es posible concebir en el mundo y fuera del mundo, sólo una cosa existe que podamos considerar como buena: una buena voluntad". La "voluntad pura" de Stammler tiene este mismo carácter de supremo valor.

\* \*

El Cardenal Mercier reprochaba a Descartes, entre otras cosas, el que su duda fuese metódica universal, (17) positiva y que, además, la hiciese servir para concluir a la existencia de su yo. El ilustre obispo belga, en el riguroso examen a que somete la doctrina de Des-

---

(16) Cf. *El idealismo fenomenológico de Edmundo Husserl*, cap. I de la 2ª. parte (Edic. esp. de "Rev. de Occ.", 1931)

(17) Debe saberse que Descartes no habló de *duda metódica* sino de *duda hiperbólica*.

cartes, tras de analizar las diferencias entre la duda metódica y la real, encuentra que es imposible y contradictoria una duda metódica universal. Asegura que en este caso está la duda de Descartes; cita una serie de lugares para demostrarlo y concluye: "Descartes duda "de todas las razones que antes juzgaba demostraciones" y hasta de las proposiciones ideales más sencillas, "que la suma de dos y tres es igual a cinco; que el cuadrado consta de cuatro lados. . . ., o de algo más fácil si es posible imaginarse algo más que esto". Luego ni un solo género de verdades escapa a la aplicación de la duda metódica, de la certeza de todas ellas discute; todo, argumento de autoridad, verdades de observación, afirmaciones del sentido íntimo y de la conciencia, raciocinios, verdades ideales inmediatas; absolutamente todo cae bajo el dominio de la duda metódica". (18)

De acuerdo en que una duda metódica no puede ser universal; la argumentación de Mercier parece ser definitiva en este sentido. Empero, de su examen sobre la doctrina de Descartes no resulta que la duda cartesiana quiera abarcarlo todo. Descartes no incluía en su duda el acto aquel de que ya hemos hablado: el tener conciencia. Entre los lugares que Mercier recoge de Descartes, para comprobar su aserto, no está ninguno que diga que Descartes dudara de su propia conciencia. "Descartes, dice Mercier, rechaza las informaciones de su conciencia que le permiten decir: "Yo estoy aquí, en este lugar, sentado junto al fuego, en traje de casa y tengo este papel en las manos, y así otras cosas de esta índole. . . .; esto es, yo abro y cierro esta mano con designio fijo y deliberado propósito". (19) Descartes, ciertamente, dudaba de todo esto; es decir, del contenido de los testimonios del sentido íntimo, pero no dudaba del hecho mismo del testimonio. Descartes no dudaba de que le pareciera que estaba sentado, con un papel en la mano, junto a la chimenea. Si Descartes hubiera realmente partido de la duda universal, habría extendido esos ejemplos, -en los que es tan prolijo para indicarle al lector hasta donde va su duda, los habría extendido, digo, hasta expresar por ejemplo: "dudo de que dos más tres sean cinco y dudo, también, de que me parezcan cinco". El Cardenal Mercier no cita ningún pasaje de Descartes que se asemeje a éste, y no lo cita porque, seguramente, no existe. Antes, al contrario, hay uno en que Descartes parece indicar claramente que su duda no llega hasta allá. El mismo Mercier lo trae, pero no advirtió, tal vez, la fuerza de las palabras que ahora subrayo: "Estoy resuelto a fingir que todas las cosas no introducidas jamás en el receptáculo de mi espíritu, son tan

---

(18) *Criteriología general*, p. 85-86. (Edic. de "España Moderna").

(19) *Ibidem*, p. 85.

verdaderas como las fantasmagorías de mis ensueños". He aquí, pues, que el propio Descartes pone una restricción al mundo de su duda: va a dudar de todo, menos de lo que se ha introducido en el receptáculo de su espíritu.

Descartes no fue, quizás, suficientemente claro en precisar su problema y su solución. Tal vez no reflexionó lo bastante sobre él, como lo hacemos hoy, después de tantas discusiones. Al precisar este punto cartesiano yo no pretendo decir que Mercier atribuya a Descartes *intenciones escépticas*. Mercier insiste en que sabe muy bien que la intención de éste no era permanecer en el escepticismo; pero asevera que el camino seguido por Descartes lo conducía fatalmente allí. Sé, pues, muy bien que ni Descartes tenía intenciones escépticas, ni Mercier lo acusaba de tenerlas. Me limito simplemente a establecer que la duda de Descartes no era universal. Era imposible que incluyera en su duda la verdad a que aquélla lo iba a conducir: "pienso, dudo, luego soy". Pudo haberlo hecho, sin embargo, y no por eso se habría cerrado el campo a una nueva afirmación: "dudo que dudo, luego soy". Porque ya atrás hemos hablado de esto: es imposible que si dudo de mi duda, no lo sepa y, por consiguiente, no vea allí mismo que soy un ser que duda de su duda.

La duda de Descartes es universal en el contenido de lo que hasta él se tenía como conocimiento científico: verdades ideales, hechos materiales, raciocinios, etc. Ya se ha expresado que con Descartes se inicia, no absolutamente, pero sí de un modo preponderante, el mirar a la conciencia en sus vivencias como objetos científicos. Descartes se encontró con la ciencia de su tiempo que tenía por únicos objetos de su saber el contenido de sus vivencias y no éstas mismas y así pudo decir que dudaría de todo. Tácitamente decía, empero: "Pero voy a mostraros que dudando de todo lo que consideráis como más cierto, no puedo, sin embargo, dudar de algo que habeis despreciado: la duda misma".

\* \*

La duda cartesiana es, realmente, una duda positiva. Con razón Mercier separa esta duda de esa "abstención de juzgar" que él coloca como punto de partida para el análisis de la certeza". (20).

\* \*

El tercer reproche de Mercier a Descartes está contenido en este

---

(20) Cf. Mercier, op. cit., p. 134 y ss.

párrafo: "Es verdaderamente ilógico el procedimiento cartesiano de pasar de la duda universal a la afirmación dogmática de la realidad de su pensamiento y de su existencia. Para ser consecuente a sus teorías, Descartes debió subsistir en su duda y hablar de la siguiente manera: "Quiero persuadirme que "yo que pienso, soy necesariamente un sér"; mas, ¿quién sabe que el pensamiento que tengo y puedo tener de la realidad fenoménica de mi razón no es sino la ilusión de un sueño? ¿Quién sabe si la necesaria relación que yo creo descubrir entre el pensamiento y la existencia del yo pensante, no es puramente una ficción fantástica? Yo no he visto imposibilidad ninguna en cuanto de hecho no ha realizado ya mi mano en acción, porque sobre ella tengo la deliberada potestad de abrirla y cerrarla"; no he hallado tampoco absurdo en figurarme que "dos y tres no sumen cinco"; que "el cuadrado constara de más de cuatro lados"; ¿por qué, pues, no podría dudar de la realidad objetiva de mi razón, de mi propia existencia sustancial y de la conexión entre la inteligencia y el yo pensante?" (21).

Este aparte me parece tener graves inexactitudes. Yo lo suscribí alguna vez, pero posteriormente me he dado cuenta de que no era fácil refutar de errada la ilación cartesiana. En primer lugar, no se puede tachar de ilógico el procedimiento de Descartes; ese procedimiento no es ni lógico ni ilógico, si con estos adjetivos queremos designar algo relativo a un raciocinio. Ya está dicho hasta la saciedad. En segundo lugar, el razonamiento de Descartes no fuerza a concluir en la sustancialidad de mi yo, en la realidad objetiva de mi razón. El propio Descartes, hay que decirlo, habló de su alma como un ser sustancial; pero sobre esto volveremos luego. Por de pronto, lo que nos interesa es insistir en que el yo que resulta en el famoso entimema, es el *yo pensante*, el yo en cuanto *conciencia*. Yo y conciencia son una misma cosa para Descartes. Como puede tenerse conciencia de pensamientos propiamente dichos, de voliciones, como de sensaciones, percepciones y apeticiones, por esto Descartes decía que todo ello era pensamiento. Y decía también que la esencia del alma es el pensamiento; por lo que se ha repetido mil veces que si puedo dudar del contenido de mi pensamiento: del objeto pensado, querido, apetecido o percibido, no puedo dudar empero de mi propio pensamiento. El yo o alma es, pues, conciencia y este es el sentido de la espiritualidad para Descartes.

Que no es ni ilógico ni lógico el procedimiento cartesiano, nos lo muestra el propio Mercier cuando emplea un método semejante para afirmar la realidad de los datos inmediatos de la conciencia. Escuchémosle:

"Para demostrar una verdad de experiencia interna sería nece-

---

(21) Op. cit., p. 99-100.

sario recurrir a premisas tomadas o del orden ideal o del real. Las premisas del orden ideal nos darían a lo más una conclusión ideal, pero nunca la certeza de un hecho. Las premisas del orden real, a menos de caer en un círculo vicioso, deberían estar tomadas de la experiencia externa lo cual complicaría la dificultad en vez de resolverla, puesto que la certeza del mundo externo descansa en la certeza de la conciencia. Por lo tanto, no podemos hacer otra cosa que mostrar la evidencia inmediata de los hechos de conciencia, o mejor, demostrar que sería una sinrazón no admitir el testimonio de la conciencia. -Negar la credibilidad de la conciencia es admitir su testimonio, a lo menos en cuanto afirma la credibilidad de que pretende hacer gala. -Se pondrá en duda la veracidad de la conciencia so pretexto de que sus testimonios son contradictorios. Mas entonces, ¿por qué tener fe en la conciencia cuando expresa una contradicción y negar que podamos tener certeza de una u otra de las proposiciones contradictorias? Esto sería admitir que se puede estar cierto de lo más complejo sin estarlo de lo más simple". (22)

Esta exposición del egregio purpurado es una forma nueva del "cogito, ergo sum". Con esta diferencia, que cuando el sistema de Mercier ha llegado a este punto, ya tiene por válidos los juicios ideales, mientras que en Descartes ocurre a la inversa. Por lo demás, el método es igual: las verdades de conciencia son indemostrables, dice Mercier; esto quiere decir que la lógica no tiene nada que ver en su aprehensión. La prueba de que son indemostrables es muy clara. Pero de que sean indemostrables no se concluye que sea preciso aceptarlas. La aceptación se hace por percepción directa. Negar la credibilidad es admitir su testimonio, dice el Cardenal. Y, sin embargo, reprochaba antes a Descartes que no supusiera que habría podido dudar de su duda. Con las mismas palabras de Mercier podría Descartes replicar a aquél su objeción: "Negar la certeza de que dudo es admitir otra certeza, al menos en cuanto se afirma la negación de que se hace gala". Descartes mismo lo expresará en otra forma: "Y si algún ser poderoso me engañara, no hay duda de que también existo, pues que me engaña".

Convengamos, pues, que el *cogito* cartesiano es una verdad indubitable, sin pretender extenderla, eso sí, hasta donde lo quiso el autor del Discurso del Método, ni mucho menos interpretarla con un alcance que sólo tiene en la mente de muchos de los adversarios de Descartes.

---

(22) *Tratado elemental de filosofía*, t. I, p. 414. (Edic. esp. de 1927).

### El criterio cartesiano de la verdad

Ya lo hemos insinuado. De esa claridad interior con que Descartes encuentra la existencia de la "res cogitans" y de su inmediata aprensibilidad como algo verdadero, Descartes deduce que el criterio de la verdad, lo que distingue la verdad del error, es la distinción y claridad con que aparece. Claro es todo conocimiento que está presente y patente al alma. Distinto es, el que a más de su claridad, está provisto para separar y discernir en sí sus diferentes elementos. Un conocimiento de esta naturaleza no puede ser más que verdadero.

Pero no perdamos de vista la conexión de este criterio con la experiencia del *cogito*: "Habiendo observado, dice Descartes, que no existe en la proposición "pienso, luego soy" nada que de un modo absoluto me asegure la verdad, sino el que veo muy claramente que para pensar necesito ser, juzgué que podía adoptar como regla general, que las cosas conocidas clara y distintamente por nosotros, son verdades, no obstante haber alguna dificultad en observar bien cuales son las que entendemos distintamente". Y en otro lugar expone: "Al observar que esta verdad (pienso luego soy), era tan firme y tan segura de modo que no bastaban a conmovér-la las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué poder admitirla sin objeciones ni reparos, como el primer principio de la filosofía que he adoptado". (23).

Y esto último, precisamente, es lo que queremos subrayar. Descartes piensa que la verdad del *cogito* es el principio sobre que puede fundarse toda la filosofía. En la claridad y distinción de esa verdad cree encontrar el criterio de todas las verdades restantes. Ciertamente, Descartes no se sirve de ese principio como de algo que engendre todos los demás conocimientos. Basta atender a muchos de sus raciocinios posteriores, para comprender cómo aprovecha otras muchas verdades que no las ha derivado evidentemente, de su primer principio (24). Parece pues, poder interpretarse este aserto en el sentido que se ha venido haciendo: que por ser verdadero el primer principio y por estar caracterizado con su claridad y distinción, necesario será concluir que todo lo que me parezca claro y distinto, tendrá igualmente, que ser verdadero.

Descartes no habla de que la claridad esté en el contenido del conocimiento; ella parece estar, para él, solamente en el conocimiento mismo. Antes, digamos que una y otra claridad no son iguales: el que está en posesión de un principio y lo acepta como verdadero sin exa-

(23) *Disc. del Met.*, IV parte.

(24) Cf. Balmes, *Filosofía fundamental*, passim, en especial, Lib. I, nos. 38, 68 y 139 (En estos lugares se discute la posibilidad de un único principio de la filosofía)

men, posee un conocimiento claro de él, ya que la fuerza de su adhesión no está disminuida por la duda. Pero en este caso, podría muy bien ser el contenido de ese conocimiento, el *prejuicio* mismo, *oscuro*, porque el análisis de los términos no revele la conexión del predicado con el sujeto. La primera es una claridad subjetiva; la segunda, una claridad objetiva. Descartes en este primer estadio, entiende por criterio de verdad un criterio subjetivo solamente. Por eso consideró necesario completarlo, aunque a costa de cometer una petición de principio, con un criterio objetivo y mediato que sería la veracidad divina.

Este criterio de la claridad, por el defecto señalado, ha hecho que muchas proposiciones fueran tenidas verdaderas por Descartes, cuando un análisis posterior, más concienzudo, ha puesto de presente su falsedad.

Pero esta misma claridad interior, un tanto tocada de psicología, fue trasladada en gran estilo por Kant, a una conciencia en general que se ve forzada a aceptar sin análisis y como verdadero, los juicios sintéticos a priori. Con razón Franz Brentano, al hablar de ellos, dice que para Kant serían simplemente, lo que antes se llamaban *prejuicios*: "Queda, por tanto, absolutamente probado que no deformed a Kant cuando digo que, al igual que Reid, quiere edificar la ciencia sobre la base de prejuicios ciegos". (25) Parece, sin embargo, que Brentano no acepta la ilación que aquí se ha mostrado entre los juicios sintéticos a priori de Kant y el criterio de verdad de Descartes. Para Brentano era necesario, precisamente, que la filosofía retornara a la posición de Bacon y Descartes, consistente en no admitir como verdadero más que lo que aparece evidente. Brentano, empero, no ahonda mucho en el sentido de la evidencia cartesiana.

Me llevaría muy lejos el entrar aquí a estudiar todo lo que de Descartes hemos recibido para construir una criteriología con las líneas generales de la doctrina escolástica del conocimiento. Hasta ahora, lo más grande que se ha hecho en teoría del conocimiento en la escolástica corresponde a Mercier. No sabemos si el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina habrá continuado perfeccionando la excelsa obra de su ilustre fundador. Por de pronto, digamos solamente que es posible tomar aquí el punto de partida cartesiano, antes que la cuestión de la objetividad de los juicios ideales inmediatos. Esta ha de ser la segunda cuestión, abordada sí, en la forma admirable de Mercier, que en Descartes resulta tan imprecisa y carente de objetividad. Las ventajas que tuviera este nuevo derrotero, no es ahora el momento oportuno de señalarlas.

---

(25) *El porvenir de la filosofía*, p. 120. (Selecc. de "Rev. de Occ.", 1936).

## El origen de las ideas.

Descartes distingue tres clases de conocimientos por razón de su origen. Los innatos, los adventicios y los facticios. En el término, "ideas" suele incluir el filósofo francés, tanto los conceptos propiamente dichos, como los juicios. La idea de sustancia, por ejemplo, es innata y el principio de causalidad también lo es.

Lo que distingue las ideas innatas de las demás, es que en su contenido no va envuelto elemento ninguno tomado de los sentidos. Las ideas adventicias son aquellas que dependen de las representaciones sensibles y las facticias, las que se forman con el sólo concurso de la imaginación, sin necesidad de recibirlas de fuera.

Lugar de discusiones sin cuento ha sido el de interpretar adecuadamente lo que Descartes entendía por ideas innatas. En algunos pasajes parece indicar que son las ideas mismas, en la plenitud de su contenido, las que Dios ha creado en nuestro espíritu, tal como era en general, el innatismo anterior a Descartes y, particularmente, el de la doctrina de la iluminación.

Los mejores intérpretes de Descartes, M. Builler entre ellos, asseveran que por ideas innatas sólo entendía el filósofo la facultad de formarlas sin concurso ninguno de los sentidos. Y es en una de sus cartas de respuesta a Hobbes, que no en sus obras, donde Descartes da fundamento a esta interpretación, cuando dice: "Nunca escribí ni juzgué que el entendimiento tenga necesidad de ideas naturales que difieran de la facultad que tiene de pensar. Pero es verdad que, reconociendo que había ciertos pensamientos no procedentes de los objetos exteriores ni de la determinación de mi voluntad, sino sólo de la facultad que tengo de pensar, para establecer alguna diferencia entre las ideas o nociones que son las formas de estos pensamientos, y distinguir las de las demás que podemos llamar *extrañas* o *forjadas*, las llamé *naturales*; pero lo dije en el mismo sentido que decimos que la generosidad, por ejemplo, es natural a ciertas familias, o que ciertas enfermedades, como la gota o la piedra, son a otras naturales, no porque los niños que nacen en las familias padezcan de estas enfermedades en el vientre de su madre, sino porque nacen con la disposición o facultad de contraerlas".

En todo caso, el innatismo de Descartes, sea el de la primera o el de la segunda interpretación, es la solución a un problema psicológico y no simplemente, crítico. Descartes no dice que esas ideas naturales o innatas lo sean sólo en el sentido de que son a priori en su *validez* con relación a una experiencia dada, aunque su *origen* haya podido estar en los sentidos. El filósofo turenés rechaza resueltamente todo origen psicológico *sensible* de sus ideas innatas.

## El alma

Hemos dicho atrás que el *yo* no es lo mismo que el alma, entendiendo por alma lo que se entendía hasta Descartes, a saber, el *sustratum* de todos los hechos psicológicos, un principio sustancial que no cae directamente a la conciencia.

Descartes verifica una torsión fundamental en este concepto. Para él, alma y yo se identifican. La certidumbre primera, el pienso, luego soy, no sólo me dice que soy, sino también, qué cosa soy. En esa certidumbre primera advierto que soy una cosa que piensa (*res cogitans*). La esencia toda de mi alma no está en informar al cuerpo, ni en ser la causa del pensamiento, sino en ser *ya* pensamiento. Por este término se entiende, como queda dicho, todos los actos que caen a la conciencia, y, si se quiere, de un modo más conforme con la doctrina general de Descartes, la conciencia misma. El pensador francés repudia toda confusión de su concepto del alma con el que tenía Aristóteles. Para Descartes, sólo el alma racional de Aristóteles, en cuanto es capaz de reflexión, se asemeja a su propio concepto.

En esta doctrina del alma vuelve a afirmarse la subjetividad. Y ella le sirvió también para construir la teoría de la persona. Para Descartes la esencia de la personalidad es la conciencia. La personalidad ha sido siempre concebida, de un modo general, como aquel principio que nos caracteriza y distingue entre los individuos de nuestra especie. Por ella somos inconfundibles con los demás y dueños de nuestros propios actos. Ella es, por tanto, el fundamento de la imputabilidad moral. La personalidad es un bastarse a sí mismo para ser y para obrar. Tener personalidad es, en el lenguaje corriente, saber imprimir a nuestras obras la marca de nuestro ser y estar dispuestos a rechazar las influencias ajenas, cuando ellas nos hacen salir de nosotros mismos, para confundirnos con el ser que influye.

El concepto de personalidad sigue íntimamente ligado al de conciencia, aún en el lenguaje común. Por pérdida de la personalidad entiende hoy la psicología ese desaparecer de la conciencia, ese ignorar que somos ahora los mismos que éramos antes. Del loco decimos que es un *enajenado*, un *alienado*, es decir, un ser que se ha hecho otro, que no conserva el dominio de sí mismo, en suma que ha perdido su personalidad. Se ha observado, a menudo, la débil personalidad de los grandes actores de teatro, de los que tienen por oficio fingir personalidades ajenas. Pues esta debilidad es, precisamente, la causa de su éxito; un sujeto apegado a su yo, un sujeto que en todo momento nos esté diciendo lo que es y lo que representa para el mundo, será siempre el menos adecuado para el arte escénico. Se dice que el español es un

defectuoso hombre de teatro, por la rebotante y casi agresiva personalidad de que dispone.

La personalidad, así entendida, nos permite comparar dos caracteres humanos contrapuestos: el clásico y el romántico. Para el primero, la forma de conciencia es universal, general. Para el romántico, la conciencia propia es la única que tiene el papel de tal; todo lo demás es objeto. El clásico escribe "nosotros" donde el romántico pone simplemente "yo". Maurois, en la biografía de Voltaire anota un hecho, significativo de la formación clásica del creador de "Cándido". De haber sido escrita esta obra en el fervor romántico del siglo XIX, su autor no se habría limitado, como lo hace Voltaire, a reseñar las acciones de un protagonista que le es tan extraño como los demás personajes de la novela. Un escritor del pasado siglo se habría colocado en el papel mismo de Cándido para mostrarse a sus lectores en lucha tremenda con el mal del universo.

Estos sentidos de la palabra personalidad, en todos los cuales va insito el concepto de conciencia, ponen de manifiesto el fondo de verdad de la doctrina cartesiana.

Pero Descartes, en esta cuestión, como en la relativa al alma, permanecía en el punto de vista fenoménico. Sin embargo, tanta importancia tiene para la filosofía moderna esta concepción del filósofo francés que, desde Malebranche, no se quiere entender por espíritu otra cosa que el fenómeno concienal.

Los antiguos trascendían, empero, mucho más. Reprochémosles que no advirtieran con insistencia, esa antinomia fundamental entre sujeto y objeto. Pero no digamos que su posición fue materialista y poco metafísica. Al contrario, ellos se elevaron más allá del fenómeno, para buscar un concepto del espíritu completamente opuesto al de la materia. Algunos creyeron encontrarlo positivo y propio. Otros, más modestos, pero también, más conformes con la naturaleza de nuestras facultades cognoscitivas, lo hallaron sólo analógico. Pero en todos ellos aparece clara la antinomia fundamental entre espíritu y materia.

El alma y la personalidad fueron estudiadas en la filosofía de la Escuela, de un modo objetivo. El resultado fue un concepto objetivo de una y otra. El alma es un sér que sólo conocemos de un modo analógico. Como sér creado, es mezcla de actividad y pasividad. Es espiritual, esto es, independiente, en su existencia y en algunas de sus operaciones, de la materia; por consiguiente, carece de extensión. Es forma sustancial del cuerpo, pero su unión con él es puramente extrínseca. Es principio del pensamiento, con la colaboración extrínseca de la materia. Es principio de la conciencia reflexiva; no de la sensible, sino de aquélla que nos permite reflexionar indefinidamente sobre nuestros actos

psicológicos. Esta reflexión y la inmaterialidad del pensamiento, son las operaciones psicológico-fenoménicas que nos revelan la espiritualidad del alma.

La personalidad era, igualmente, considerada de un modo objetivo. Según la definición de Boecio: la persona es una sustancia individual de naturaleza racional. La individualidad del ser corpóreo es tan completa, *en esencia*, como la individualidad del hombre. Pero éste es un *grado* más alto de individualidad por su razón, porque con ella se conoce a sí mismo y conoce los seres en torno; en suma, porque ese bastarse a sí mismo que es la nota propia del individuo, se realiza más perfectamente en el ser racional que en el irracional.

Descartes olvidó muchas de estas cosas y exageró indebidamente otras. En el alma confundió el signo, la operación que antes servía para revelar su esencia: la conciencia, con la esencia misma. Y como el pensamiento y la conciencia son operaciones, hubo de concluir que el alma es por esencia activa, lo cual fue decisivo para muchas de sus doctrinas ideogénicas y mecanicistas. De sus opiniones sobre la personalidad ha sacado la filosofía posterior, materialista o espiritualista, consecuencias fecundas. El espiritualismo, principalmente, se ve forzado hoy a considerar al hombre, ser material o espíritu, según se le mire como objetividad o como subjetividad.

La teoría cartesiana de la conciencia no fue, sin embargo, bastante revolucionaria para deshacerse de elementos tradicionales. Esto es lo que le censura Husserl. Oigamos a su expositor, Teodoro Celms: "Como es sabido, también Descartes buscaba el ser absolutamente indubitable y lo encontró en el *ego cogito*. Descartes vio indiscutiblemente la inmanencia absoluta, es decir, la subjetividad pura, aunque todavía muy confusa; pero la perdió de nuevo en el acto al interpretarla falsamente como *mens sive anima sive substantia*. No supo hacer, por lo tanto, ningún uso del método del *ego cogito* por él descubierto. Por ello ha sido pésimamente entendido su *ego cogito* en los tiempos ulteriores. Nadie se ha tomado el menor trabajo por buscar lo que había detrás de esta expresión, convertida en una trivialidad... Husserl descubre, empero, con ayuda de este comienzo, es decir, del regreso al *ego* con sus *cogitaciones*, aquellas perspectivas sobre la investigación de la conciencia de las cuales se hablará más adelante. Esto explica que Husserl indique con frecuencia en sus lecciones que él ha tenido que descubrir de nuevo y desarrollar el descubrimiento de Descartes. En las lecciones del semestre de invierno de 1923-24 afirmó que su método no es "más que un desarrollo aclaratorio del contenido oculto -y oculto al mismo

Descartes- en las primeras Meditaciones de éste, en apariencia tan triviales". (26).

#### Teología cartesiana.

El subjetivismo en el criterio de verdad que antes habíamos advertido, queda confirmado por el enlace mismo de los problemas que van suscitándose a Descartes.

Hasta ahora, sé muy bien que existo como ser pensante. Sé, igualmente, que debo aceptar como verdaderos los conocimientos claros y distintos. Pero esta claridad y distinción de los conocimientos, no me pueden garantizar que existan sus objetos independientemente de ellos. Esa claridad sólo me dice que existen como conocimientos.

Prosiguiendo el examen, Descartes encuentra que sólo una idea le revela la existencia de otro ser distinto de él. Esa idea es la de Dios. En la idea de Dios va envuelta la de una perfección absoluta y sin límites. Pero yo soy un sér imperfecto a todas luces, puesto que dudo y la duda es una imperfección. Si, pues, la idea de Dios y la de perfección existen en mí, ellas no habrán podido venir de mí. Es necesario que exista ese ser perfecto que la haya grabado en mi alma. No pudiendo el efecto ser inferior a la causa, el sér que en mí produjo la idea de perfecto, será igualmente perfecto. En consecuencia, Dios existe. (27)

Fuera de esta prueba de la existencia de Dios por la existencia en mí de una idea cuyo contenido es lo perfecto, Descartes daba otras dos que conservan con la primera una relativa afinidad. En los Principios de la Metafísica (28) dice que de estar en mí la idea de perfecto resulta claramente que no he sido yo causa de mí mismo, pues en tal caso me habría hecho tan perfecto como la idea misma lo indicaba; no pude haber sido hecho por otro sér imperfecto porque entonces se desplazaría a él la dificultad anterior; luego es menester concluir que fui hecho por un sér perfecto y que ese sér existe. El tercer argumento se asemeja en un todo al de San Anselmo; parte, por lo tanto, de que en el contenido de la idea de perfecto está la existencia y, en consecuencia, no se podrá, sin contradicción, pensar en el sér perfecto sin aceptar que existe. (29).

La diferencia entre el primer argumento y el tercero es manifiesta. El *nervus probandi* de aquél está en que hay un efecto en mí, la

(26) Op. cit., p. 58-59.

(27) Cf. *Meditac.*, 3ª. meditación. Cf., además, Frischeisen-Koehler, op. cit., pp. 136 y 146; Messer, op. cit., p. 79, t. II.

(28) Nos. 20 y 21.

(29) *Princ. phil.* I, parte, N.º 14.

idea de perfecto, que debe tener una causa proporcionada. La fuerza del segundo hace caso omiso de toda causalidad para ocuparse sólo del análisis conceptual. Aquí nos ocuparemos solamente de la crítica al primer argumento.

Dios existe y es, pues, absolutamente perfecto. Se ve bien que el razonamiento cartesiano comete un equívoco y una petición de principio. El equívoco está en confundir el pensamiento de lo perfecto con la perfección misma de ese pensamiento. Es evidente que tenemos el pensamiento de lo perfecto; pero esa idea misma es imperfecta, y lo es, no sólo en cuanto a su ser de idea sino, también, en cuanto a su contenido; en otras palabras, ni la idea de perfecto es perfecta, ni nuestro conocimiento de lo perfecto es perfecto. En esto no hay ninguna contradicción; una clara doctrina ideogénica nos revela cómo la idea de perfecto puede formarse por elaboración de lo sensible, por medio de eliminaciones y trascendencias, resultando así una idea inadecuada de lo perfecto y por lo tanto, una idea imperfecta, como es en efecto, la que el hombre posee. Descartes no leyó bien en su conciencia y de ahí el que haya sido inducido a pensar que del carácter objetivo de la idea, esto es, de lo que ella representa, era menester pasar a la existencia formal de una causa que le fuera correspondiente y, por lo tanto que al ser objetivo de la idea de perfecto correspondía un ser formal que la hubiese puesto en nosotros.

La petición de principio, y aún más, el círculo vicioso, surge precisamente en el empleo que Descartes hace del principio de causalidad. De acuerdo con lo antes expuesto, este principio sólo sería subjetivamente verdadero por la claridad con que se nos presenta. Más tarde se patentizaría su objetividad, apelando a la veracidad divina. Sin embargo, Descartes lo emplea objetivamente, al tratar de explicar por él la existencia en nosotros de la idea de perfecto.

\* \*

La subjetividad de su criterio de verdad debió aparecer a Descartes muy claramente, cuando juzgó necesario completarla con elementos teológicos. Si Dios es absolutamente perfecto, ha de ser, también, absolutamente veraz. Su perfección infinita supone la absoluta dependencia de mí ser hacia Él. Por lo tanto, todos los conocimientos claros y distintos que poseo, los habrá puesto Dios en mi alma y no podrán ser más que verdaderos. De otra suerte, Dios me engañaría al colocar en mi alma ideas que semejasen tan irresistiblemente la verdad y que sin embargo fuesen falsas. Dios me habría dado así un falso signo y mi adhesión al error no tendría, entonces, más causa que Dios.

Este nuevo descubrimiento cartesiano es el que va a permitir el pasar del yo al no-yo. Por medio de él, el solipsismo que hasta aquí

venía imperando va a ser superado. En efecto, mi conocimiento del mundo exterior es claro y distinto; luego no sólo es algo representado, sino también algo existente. De lo contrario, Dios no sería veraz. Descartes no se afana por dar una prueba especial para la demostración del yo ajeno, que es uno de los problemas que más hondamente atraen a Husserl, entre los que adoptan un solipsismo inicial, vecino al de Descartes. (30) El filósofo francés, como más tarde Berkeley, habla en plural de las "res cogitantes", aceptando, sin examen detenido, la creencia común, o sin advertir que es éste un problema que no podía quedar resuelto con el mismo argumento usado para el mundo exterior, para lo *objetivo*.

### Las sustancias

La sustancia en la doctrina aristotélico-escolástica es la cosa en sí. Se distingue la sustancia del conocimiento vulgar, de la del conocimiento metafísico. La primera resulta ser una sola entidad, el sustento de los accidentes y los accidentes mismos. La segunda es el sér en sí, soporte o no de determinaciones accidentales. Descartes hace resaltar de este último concepto, el de independencia que la sustancia tiene frente a los accidentes. Por eso resulta para él, la sustancia como el sér que no necesita de otro para existir. Con todo, en esto hay grados: Dios, en sentido estricto, es la sustancia por excelencia en tanto que no depende de ninguna otra. Las sustancias creadas, en cambio, dependen siempre de Dios, pues que sin su poder creador no habrían existido y si las abandonase en su existencia, se aniquilarían. En esto último Descartes admite la esencial dependencia de las cosas finitas y el papel conservador del que las ha creado.

Empero, en las cosas finitas, unas hay que dependen menos que otras. Son las primeras las que sustentan a los llamados accidentes. La sustancia será, así, el *substratum* de los accidentes.

Este aparente conjunto de proposiciones más o menos cercanas a las tradicionales, oculta un fondo robustamente revolucionario que es el racionalismo cartesiano. El método deductivo *trascendente* (como dicen los actuales exégetas de Kant, por oposición al concepto de *trascendental*), tiene aquí su más espléndida vigencia. En lo hondo de toda esta disertación sobre sustancia y accidentes, lo que en realidad se nombra son atributos y modos. El *atributo* es aquella nota que podemos considerar como esencial, sin la cual no se concibe ninguna de las restantes propiedades de un sér; todas estas propiedades que sólo pueden pensarse en función de un atributo, se llaman *modos*.

---

(30) Sobre la intersubjetividad en Husserl, Celms, op. cit., pp. 153 a 179.

La consideración del atributo permite explicar los modos y éstos se obtienen deductivamente partiendo del atributo. Tal vez la adhesión secreta que Descartes conservaba a muchas verdades tradicionales, sin que se cuidara de reconocerlo, le impidió llegar al paralelismo epistemológico de Espinoza, que palpita en lo íntimo de esta doctrina cartesiana de modos y atributos.

Descartes encuentra que el atributo del alma es el pensamiento o la conciencia; sus modos son las distintas clases de actos de que tenemos conciencia: percepciones, apeticiones, deseos, conceptos, voliciones, etc.

Y en esto es donde Descartes advierte la dualidad absoluta y radical de las cosas creadas: de un lado están las "res cogitantes", las almas, lo espiritual; del otro aparecen las "res extensae", los cuerpos, lo material. (31)

Entre las distintas propiedades de las cosas corpóreas, la única que puede considerarse como su atributo, como lo que por sí sola explica las demás, es la extensión. (32)

---

(31) Cf. *Princ. phil.*, I parte, N.º 48 Además, Heimsoeth, *La metaf. y Los seis.*, passim.

(32) Sobre la conexión de esta teoría cartesiana con sus descubrimientos geométricos, establece Spengler: "La acción decisiva de Descartes, cuya Geometría vio la luz pública en 1637, no consistió, como suele decirse, en introducir un nuevo método o una nueva intuición en la geometría tradicional, sino en formular una *nueva idea del número*, que se manifiesta en el hecho de haber cortado todo lazo de unión entre la geometría y la construcción óptica de las figuras, distancias medidas y mensurables. Con esto era ya un hecho el análisis del infinito. Quien estudie a fondo la obra de Descartes verá que el sistema rígido de las coordenadas llamado cartesiano, representante ideal de las magnitudes mensurables, en sentido semieuclidiano, tuvo en realidad su importancia en el período anterior, en el de Oresme, por ejemplo, y que Descartes más que perfeccionarlo, lo que hizo fué superarlo... Descartes deshace el concepto de la magnitud, de la dimensión sensible, transmitido por los textos antiguos y la tradición árabe, y lo sustituye por el valor variable y relativo de las posiciones en el espacio. Nadie ha comprendido que esto significa en realidad *prescindir de la geometría*... A partir de Descartes, la mal llamada "geometría nueva" es, en verdad, o un proceso sintético que determina la *posición de ciertos puntos*, por medio de ciertos números en un espacio no necesariamente tridimensional - una "colección de puntos", o un proceso analítico que determina ciertos números por medio de la posición de ciertos puntos. Sustituir las distancias por posiciones, es concebir la extensión como espacio puro, como espacio sin cuerpos". (*La decadencia de Occidente*, t. I, p. 119-20. Ed. Calpe, 1925) El destino de Descartes en la cultura fáustica está estudiado por Spengler en los sgtes. lugares: t. I, pp. 141, 178, 283, t. II, p. 257.

Esta convicción lo llevó derechamente a un concepto mecanicista del universo. Ya había tenido su iniciación en la advertencia que hiciera de que todo lo que no se aprehende inmediatamente, como los datos de la conciencia y, en especial, el *cogito, ergo sum*, sólo "se alcanza por la comparación de dos o más contenidos. Pero de una manera exacta sólo es posible una comparación cuando lo comparado presenta un más o un menos; por lo tanto, cuando cae bajo el concepto de *magnitud*". (33)

La cantidad se introduce en el mundo de la materia de una manera excluyente. Esta posición que es la del mecanicismo de todas las edades, revive con gran fuerza en la iniciación de la edad moderna. Ya Keplero había establecido: "donde hay materia, allí hay geometría"... "Nada puede conocer el hombre sino cantidades o por medio de cantidades". Y después, Galileo expuso: "El libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático, y los signos de esa escritura son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin cuyo auxilio es imposible comprender una sola palabra".

Esta concepción cuantitativa de la naturaleza va abriéndose campo a través de los tiempos y llega a ser uno de los dogmas más indiscutibles de muchos de los cultivadores de la ciencia moderna.

Los precursores de la concepción mecanicista de la naturaleza, inmediatamente anteriores a Descartes, no fundaban su teoría del conocimiento, en los mismos argumentos en que la sustenta este último. Obraban los primeros reaccionando ante el concepto cualitativo de la naturaleza inaugurado en el mundo griego y que suponía los cuerpos animados de tendencias precisas y determinadas a la realización de ciertos fines, (las *entelequias* del peripatetismo). La nueva ciencia quiere hacer caso omiso de todo esto; no niega que existan principios superiores que coordinen el universo; pero estima que no está en su misión conocerlos. Todo lo que le interesa es la relación que se establece entre los hechos, relación que, por estar dotada de caracteres fijos y expresables cuantitativamente, viene a denominarse *ley*.

No es una visión de lo estático de la naturaleza, sino de lo dinámico que hay en ella. Antes que atender a la esencia de cada sér, considerándolo aislado del resto del universo, es menester comprender su enlace con los demás seres en torno y la función que ante ellos efectúa. Por esto el método *funcional* se impone en todos los órdenes de la investigación física. Todo lo que en el tiempo anterior se aplicaba a un solo sér, se refiere ahora al conjunto de los seres. La palabra naturaleza que denotaba principalmente un sentido de referencia a la esencia específica de

---

(33) Messer, op. cit., p. 72.

los seres individuales, seguirá empleándose, casi exclusivamente, para designar la absoluta totalidad del mundo material (34).

Todo esto, como he dicho, obedecía hasta Descartes, a un relativo agnosticismo: no se negaba lo demás, la investigación se limitaba a omitirlo. Pero Descartes avanza una tesis que suprime aquel positivismo en agraz. No es que la ciencia exija prescindir de toda tésis en la naturaleza; es que en ella no existe nada teleológico. No es, tampoco, que la ciencia omita la consideración cualitativa; es que la materia, que sólo tiene por esencia la extensión, carece de cualidad.

Quien no atienda a esta transformación interna del concepto del universo, no podrá comprender absolutamente nada del pensamiento posterior. El dualismo cartesiano es tan decisivo en la filosofía actual, que aún los que lo repudian, para no admitir más que uno de los polos, siguen siendo más o menos cartesianos.

El materialismo continúa fiel al mecanismo. Y el dinamismo, con ser lo antagónico de la concepción mecánica, postula, sin embargo, principios de que también participa el primero.

El espiritualismo monista sigue considerando la conciencia como la esencia de lo espiritual.

Las disertaciones de Hume sobre la causalidad, que sirvieron a Kant para despertarlo del sueño dogmático, como él mismo afirma, sólo tenían sentido en la nueva teoría de la naturaleza. Y tanto el Kant de la juventud, como el del periodo crítico, aceptan, aunque de modo diverso, el reciente sistema del universo. Cuando Kant se pregunta: "Cómo es posible la física pura?", supone ya de cuál física se trata; lo único que busca son las condiciones a priori de esa experiencia posible. Si la física moderna sufriera una conversión fundamental, la "Crítica de la razón pura" y los "Prolegómenos" no tendrían aplicación allí.

---

Descartes respondía con dificultad a las objeciones que presentaba su concepto del espacio como esencia de los cuerpos. Se le decía que, en tal caso, los cuerpos no podrían sufrir aumento ni disminución. El explicaba que esto tenía su fundamento en la existencia de poros en los cuerpos, imperceptibles para nosotros. Cuando se le dijo que, según su teoría, el espacio vacío y el cuerpo de igual magnitud serían idénticos, observó que esta diferencia, a todas luces clara, no es sin embargo una diferencia entre cosas, sino entre conceptos; el espacio vacío, añadía, no existe, pues lo que entendemos por espacio es la extensión, en general, y la extensión no puede confundirse con la nada que sería el vacío (35).

---

(34) Sobre esto, cf. en especial, Frischeisen-Koehler, op. cit., pp. 122 a 132.

(35) "Las palabras *lugar y espacio* no significan, en verdad, cosa distinta del cuerpo mismo al que le atribuimos un lugar". *Princ. phil.*, II parte.

La identificación entre el espacio y la materia es lo que hace del mecanismo cartesiano algo distinto del atomismo tradicional. Descartes no admite que la materia esté compuesta de átomos, separados por espacios vacíos; esta conclusión se imponía después de lo que ya hemos expresado. Sobra decir que, para Descartes, ha de ser inadmisibles la acción a distancia.

En todo lo demás, Descartes es mecanicista. El movimiento no está potenciado en los cuerpos, ni es producido por ellos; sino que es un ser que les viene de fuera. Dios lo ha comunicado a los cuerpos (36) y, siendo éstos idénticos al espacio, el movimiento no podrá ser otra cosa que un cambio de situación del solo y único espacio. Descartes, anticipándose a descubrimientos futuros, sentó la tesis de que en el universo la cantidad de movimiento es siempre constante. Leibniz corrigió la imperfección de esta fórmula, observando que lo constante no es la suma de movimiento actual, sino la de fuerza viva, esto es la suma de energía potencial y actual.

#### La vida

La psicología de Descartes es sólo una psicología humana. El alma que es conciencia, sólo existe en el hombre y sólo él puede llamarse sujeto psicológico. La vida queda así fuera de lo psíquico, que es la concepción por todos aceptada modernamente, después que el concepto de psique tomó con Descartes una real mutación.

El alma no es principio de vida; en el hombre es primero, en el tiempo, el ser viviente que el ser racional. El alma adviene al cuerpo, una vez que éste se halla en posesión de la vida.

La vida entra, igualmente, en el mecanismo de la naturaleza. El movimiento y el calor son suficientes a explicarla.

La irreducible dualidad que Descartes establece entre el alma y el cuerpo, debieron ponerlo en no pequeñas dificultades para explicar sus relaciones mutuas y el lugar que aquélla ocupa en el segundo. Parece que Descartes, ante la presencia de tal dificultad, se haya decidido a desatlarla con argumentos de la fantasía. Qué otra cosa sino ima-

---

(36) Para Descartes Dios es el primer motor del universo, pero no del mismo modo que lo era para la escolástica. El nuevo sentido del movimiento como movimiento local, hace que Dios sea el primer motor, pero sólo como creador de ese movimiento. Por otra parte, Descartes extiende el principio de la inercia al movimiento mismo, mientras para el finalismo aristotélico, el movimiento quedaba por fuera del principio, al menos, en cuanto al tránsito al reposo, desde el momento en que el móvil cesaba en su acción una vez que conseguía su fin.

ginación es aquello de que el alma ha de residir en la glándula pineal, a causa de que ella es la única parte del cuerpo que no tiene otra que le sea simétrica?

La relación entre el alma y el cuerpo la explica con la hipótesis de los *espíritus animales*, partículas sutilísimas que, emergiendo de la sangre, afectan la glándula que sirve de asiento al alma; cuando van de los sentidos al cerebro provocan la sensación, y cuando pasan del cerebro a los músculos, transmiten las voliciones del espíritu (37).

Esta acción de los espíritus animales en la glándula pineal y la correspondiente reacción sobre el cuerpo, explican, también, las pasiones humanas.

### La voluntad

El sistema cartesiano que hasta aquí llevamos recorrido y que, notoriamente, es una colosal ostentación de racionalismo, sufre un cambio profundo cuando Descartes trata de la voluntad. Parece que Descartes tuviera en germen, aunque de un modo caótico, la distinción entre razón pura y razón práctica que en Kant es ya vigorosa doctrina.

El racionalismo de Descartes empieza a romperse al tratar de la voluntad divina. Siendo Dios suprema perfección es necesario que no esté limitado por nada. Si supusiéramos que los principios ideales de la razón y la distinción del bien y el mal tuvieran para Dios la misma suerte de necesidad que tienen para nosotros, Dios dejaría de ser un principio infinito y absolutamente perfecto. Por consiguiente, las verdades ideales, incluso el principio de contradicción, como las verdades morales, sólo poseen necesidad porque Dios, en su infinito querer, así lo ha determinado. Dios ha creado nuestra alma de tal suerte que no pueda pensar, sino como si esas verdades fueran universales y necesarias.

El voluntarismo de Descartes tiene antecedentes, como se sabe, en Duns Escoto y en las escuelas occamistas. Y se nota aquí el esfuerzo cartesiano por acentuar, en el sentido de la voluntad, la concepción racionalista antes predicada. En lo que viene, sigo muy de cerca los estudios de Heimsoeth, especialmente agudos y acertados en este punto de la filosofía de Descartes.

---

(37) Parece que la hipótesis de la situación del alma en la glándula pineal no haya tenido para Descartes más que un alcance fisiológico, porque en un lugar de sus *Meditaciones* se lee: "No estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que, más que esto, estoy con mi cuerpo tan estrechamente unido y de tal modo confundido y mezclado, que llego a formar con él un solo todo". (VI medit.)

La perfección de Dios no reside, por así decirlo, en su infinita entidad, sino en su infinita voluntad creadora que antecede a toda necesidad cognoscitiva. Descartes suponía tremendo desacato a Dios, concebirlo ligado a los primeros principios del conocimiento y de la acción ética. Esto sería, dice, "suspender sobre Dios una necesidad inexorable, como sobre cualquier Júpiter o Saturno de la Antigüedad". Las verdades todas, como cosas que son, tendrán, como único autor a Dios, en el inagotable poder de su voluntad. "Sé que Dios es el autor de todas las cosas; si, pues, las verdades son cosas, Dios será, también, el autor de ellas".

Descartes se pregunta si no será posible pensar, entonces, que esas verdades que no están fundadas en la necesidad de su contenido, no pudieron haber dejado de ser en un momento, ni podrán convertirse en error, en lo futuro. Este interrogante que suscita la doctrina, obtiene una respuesta negativa. A impulsos, sin duda, del racionalismo que es raíz honda en el espíritu cartesiano, Descartes defiende la permanente estabilidad de los decretos divinos, fundado en que la voluntad divina no puede cambiar. Pero no advirtió el padre de la filosofía moderna que con esta solución sometía la voluntad de Dios a una necesidad superior a la misma voluntad: necesidad del ser inmutable de sus mandatos. Ni caía en la cuenta, tampoco, de que ese decreto, inmutable desde la eternidad, bien pudo haber preestablecido que nuestros juicios cambiasen, siendo unas veces la expresión de la verdad y otras, la de la falsedad.

Este escollo del pensamiento cartesiano, nos dice de la imposibilidad misma de su doctrina. Al fundar la verdad y sus *rationes*, no en la esencia eminentemente perfecta de Dios y, por lo tanto, ausente de contradicción, sino, en algo, a su juicio, extrarracional: la voluntad divina, se colocaba en el trance de derrumbar su propia concepción. En efecto, o reconocía que estas deducciones suyas, en cuanto dicen referencia al último fundamento de la verdad, son universales y necesarias con independencia de la libre voluntad de Dios, y, en este caso, la libertad divina estaría subordinada a algo distinto a ella misma; o afirmaba que su propio razonamiento sobre ese mismo tema, era también contingente para Dios y, entonces, su doctrina misma rodaría en pedazos.

Cierto es que Descartes creyó mitigar su voluntarismo radical, afirmando la identidad de la libertad y del entendimiento divinos. Pero en el fondo se mantenía partidario del primado de la voluntad. Como declara Heimsoeth: "el orden de las palabras revela que la libertad es para él la más profunda: "He dicho (escribe Descartes) que: *ex hoc quod illas (las verdades eternas) ab aeterno esse voluerit et intellexerit,*

illas creavit. . . . porque en Dios es una misma cosa, querer, comprender y crear. Ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit et ideo tantum talis res est vera”.

La primacía de la voluntad se extiende, también, al hombre. La inteligencia tiene algo de pasivo, al menos en cuanto a las ideas adventicias; la voluntad, en cambio, es siempre activa. Aquélla está limitada a los objetos cognoscibles, en tanto que la voluntad se extiende a todo con su querer o repudiar. Y esta sobreestima de la voluntad humana lo induce a decir que sólo por ella el hombre se hace igual a Dios. Es un resto de la infinitud que mora en lo finito. “De todo lo mío cabe suponer algo más perfecto, excepto de mi libertad”. Sólo porque el conocimiento divino es infinito, es superior a la nuestra la voluntad divina. Pero es manifiesto que esta razón de superioridad es extrínseca.

Si la voluntad es omnipotente, ella ha de ser la causa del error. La inteligencia adhiere siempre a lo claro y distinto; cuando algo no es claro y distinto, se abstiene de juzgar. Pero la voluntad, con su ilimitado poderío, dice muchas veces sí allí donde la inteligencia no encontró motivos de asentimiento.

Pero esta doctrina voluntarista de Descartes, se desvía de nuevo en los umbrales de la ética. Si la voluntad es la causa del error, podrá, sin embargo, evitarlo, no aceptando más que lo claro y distinto para la inteligencia. Al no hacerlo así, obra como sér libre, pero también, como sér imperfecto. De esto concluye Descartes que la indiferencia es la forma inferior de la voluntad, en tanto que la superior es la que siempre está ligada a la verdad. El pecado será, entonces, posible, sólo porque es la voluntad ignorante, la inferior, la que ha intervenido en él. Así llega a la antigua fórmula de acusado origen helénico: “omnis pecans est ignorans”. He aquí, pues, esta suprema antinomia en la doctrina de Descartes: voluntarismo del error, intelectualismo de la acción moral.

---

Sería, quizás, conveniente finalizar este estudio explorando rápidamente todo el caudal de influencias ejercidas por René Descartes en la filosofía y en la vida modernas. Pero esta cadena de consecuencias, dolorosas y maléficas unas, de aquilatado valor otras muchas, no permitirían una síntesis que fuese lo suficientemente comprensiva. En este tercer centenario del “Discurso del Método”, bástenos llegar a Descartes con la certeza de que obedecemos a la invitación de Heráclito: “Entrad, entrad, también aquí moran los dioses”.