

REVISTA *DE* FILOSOFIA



4

SANTIAGO DE CHILE

1950

REVISTA DE FILOSOFIA

Sociedad Chilena de Filosofía y Universidad de Chile

VOL. I

DICIEMBRE DE 1950

N.º 4

DIRECTOR: Mario Ciudad Vásquez

PRECIO DE LA SUSCRIPCIÓN ANUAL: Chile.....\$ 220.—

Número suelto\$ 60.—

REDACCIÓN: Morandé 756

SANTIAGO

INDICE

ARTICULOS:

<i>Mario Ciudad Vásquez:</i>	LA CERTEZA CARTESIANA Y EL PROBLEMATISMO CONTEMPORÁNEO	397
<i>Agustín M. Martínez:</i>	FUNDAMENTO DE LA MORAL EN DESCARTES	419
<i>Armando Roa:</i>	EL PROBLEMA DEL SER EN LA FILOSOFIA DE DESCARTES.....	437
<i>Alberto Wagner de Reyna:</i>	LA CERTEZA EN DESCARTES.....	459
<i>Gabriel Munhoz da Rocha:</i>	LOS ANTECEDENTES PSICOLOGICOS DE LA DUDA CARTESIANA	469
<i>José R. Echeverría:</i>	EN TORNO AL COGITO Y LA NOCION DE EXISTENCIA ..	491
<i>Juan D. García Bacca:</i>	LA DETERMINACION DEL SER CENTRAL EN LA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL, SEGUN DESCARTES.	509

PONENCIAS Y COMUNICACIONES:

JUAN DE DIOS VIAL LARRAIN: <i>Descartes, su metafísica esencial.</i> —SANTIAGO VIDAL MUÑOZ: <i>El cogito cartesiano.</i> —DOMINGO CASANOVAS: <i>Actualidad de Descartes.</i> —RODOLFO AGOGLIA y FRANCISCO E. MAFFEY: <i>Itinerario de la verdad en Descartes.</i> —ELISABETH GOGUEL DE LABROUSSE: <i>La evidencia en la ética cartesiana.</i>	523
---	-----

SESIONES DE ESTUDIO:

<i>Primera Sesión</i>	547
<i>Segunda Sesión</i>	550
<i>Tercera Sesión</i>	559
<i>Cuarta Sesión</i>	562

REVISTA
DE
FILOSOFIA

SOCIEDAD CHILENA
DE
FILOSOFIA

UNIVERSIDAD
DE
CHILE

4

SANTIAGO DE CHILE

1950

REVISTA
DE
FILOSOFIA

SOCIEDAD CHILENA
DE
FILOSOFIA
UNIVERSIDAD
DE
CHILE



Ricardo Santa Cruz 747 — Editorial Universitaria, S. A. — Santiago.

Mario Ciudad Vásquez

La certeza cartesiana y el problematismo
contemporáneo

Esta y las siguientes conferencias y artículos, fueron presentados a las Conversaciones Cartesianas, organizadas por la Sociedad Chilena de Filosofía en Santiago de Chile, julio de 1950, en conmemoración del tercer centenario de la muerte del filósofo francés.

S U M A R I O

I. La textura filosófica cartesiana. La filosofía como estudio de las primeras causas, de los principios: Descartes y Aristóteles. La renovación de la ciencia filosófica, el descubrimiento del cogito y la realidad plena de Dios. Restitución de la filosofía a la esfera del hombre.

II. La inserción de la filosofía en el ser humano. La estructura problemática del hombre. El problematismo metafísico. El problematismo del conocimiento. El problematismo de la cultura. Las tensiones dialécticas del espíritu.

I. En Renato Descartes hay una luminosa claridad. Las ideas circulan en su filosofía en un ambiente diáfano que semeja la transparencia del cristal. En la segunda de sus *Meditaciones Metafísicas*, escribe que el conocimiento proviene de una *inspección del espíritu*, en la que la mente se ayuda de la luz natural de la razón para substituir la visión imperfecta y confusa del comienzo por otra clara y distinta. Se produce así un pasaje que no tiene otra finalidad que la de poder ver. El filósofo arriba a un saber *de visu*, mediante el espíritu que proporciona los ojos ávidos de evidencias.

Una filosofía elaborada sobre una estructura de lucidez cristalina debe ser tersa. No puede contener repliegues ocultos. La labor del filósofo consiste, precisamente, en ser explícito, en quitar los dobleces, en desplegar una pulida realidad, en alisarla para que cuando sea iluminada por la razón natural nada quede en la penumbra ni resten altibajos que pudieran arrojar sombras.

Las exigencias de los ojos del espíritu que inspeccionan filosóficamente la realidad, son similares a los requerimientos de los ojos del cuerpo. La obscuridad aterra al espíritu, o mejor, —para ponernos a tono con la medida cartesiana— la privación de la luz le desagrada. Sufre molestias inenarrables cuando la nitidez se vela a causa de los cuerpos extraños que se interponen empañando la visión de las cosas. Por eso Descartes escribe el abate Picot en la carta que sirve de Segundo Prefacio a *Los Principios de la Filosofía*, que “es propiamente tener los ojos cerrados, sin tratar de abrirlos jamás, vivir sin filosofar; y el placer de ver todas las cosas que nuestra vista descubre, no es comparable con la satisfacción que da el conocimiento de las que se encuentran por medio de la filoso-

fía" (1). Filosofar, por tanto, "es utilizar los propios ojos para conducirse, y gozar por el mismo medio de la belleza de los colores y de la luz" (2).

Una actividad filosofante así concebida y dispuesta, necesariamente debe ser traslúcida. En el instante de la deducción, cuando se infieran otras verdades de las evidencias fundamentales, entonces ineludiblemente la textura filosófica ha de complicarse, pero en todo caso la mente que siga con calma el hilo del discurso, en ningún instante puede correr peligro de extravío. Además, el lenguaje cartesiano es sobrio y elegante. La exposición se desarrolla flúidamente, sin prisa, justo con el ritmo preciso para que no haya excesiva densidad ni tampoco rarefacción conceptual. Todo confluye, por consiguiente, a hacer una sólida y transparente construcción de cristal de la filosofía cartesiana.

No es nuestro propósito detenernos, propiamente, en las concepciones mismas de Descartes. Más bien pretendemos indagar en ese claro resplandor, esto es, en la actitud filosófica básica del antiguo alumno de La Flèche. Albergamos el presentimiento de que remontándonos a la fuente de las intuiciones primordiales del filósofo, sea muy posible dar con opacidades que velen la luz natural de la razón a que era tan adicto. El hombre es un ser que depara sorpresas. Descartes no ha podido ser extraño a la substancia humana contradictoria, discrepante, que nos sostiene desde dentro. Sin duda alguna, sería curioso e interesante que los principios primeros cartesianos, de los que ha emanado una doctrina en que impera el orden y la medida, fueran al mismo tiempo el punto inicial de corrientes del pensamiento de Occidente que desembocan directamente en la agitación y en el reconocimiento de infinitudes.

La crítica histórica contemporánea ha comprobado que Descartes mostró de su vida exclusivamente aquella parte que deseaba dar a conocer. Máxime Leroy ha podido hablar de *Descartes, el filósofo tras la máscara* (3). Por ejemplo, ha sido significativo el hallazgo del nombre de Francina, la hija del filósofo, en el registro de bautismo de la iglesia reformada de Deventer. El mismo Descartes que tanto influyó en la conversión de Cristina de Suecia al catolicismo, ha bautizado a su hija en el

(1) Descartes. *Oeuvres et Lettres*. Bibliothèque de la Pléiade. NRF. París, 1949, pág. 420.

(2) Descartes. *Oeuvres et Lettres*. Bibliothèque de la Pléiade. NRF. París, 1949, pág. 420.

(3) Maxime Leroy. *Descartes le philosophe au masque*. Editions Rieder. París.

rito protestante. Este y otros enigmas prueban que el amigo de Mersenne ha poseído esa infaltable fibra humana deparadora de sorpresas.

Pues bien, si a raíz de las investigaciones contemporáneas de la vida de Descartes han surgido situaciones inesperadas, también es posible que en el examen de los principios que dan estructura a su filosofía, nos topeamos con elementos conectados con doctrinas y categorías humanas que obedezcan a inspiraciones netamente anticartesianas. Por una dialéctica de las ideas, un mismo punto de partida podría conducir a distintas estaciones de llegada. Una concepción que se despliega con máximo esplendor conceptual, portaría ambiguamente en su interior un germen antitético, que una vez desenvuelto va a constituir los límites infranqueables de esa misma doctrina.

El tránsito a un plano superior es espontáneo cuando se enfoca así la actitud filosófica cartesiana. Ya no hay ubicación ante ésta o aquélla filosofía, sino que la concepción analizada sirve para acceder a la esfera de la filosofía misma. A través de Descartes se torna posible la aproximación a condiciones perennes de la reina de las ciencias. De esta manera se puede vislumbrar uno de los cauces del dinamismo filosófico, se puede seguir el curso que la filosofía en cuanto proceso recorre creadoramente. Además, hemos de tener presente que la voz del espíritu resuena en la filosofía más depurada y con vibraciones más hondas que en ningún otro ámbito. La filosofía es el recinto natural del espíritu, por lo que al discurrir sobre ella en verdad se alude al espíritu mismo, en un impulso por cogerlo y vivir su esencial estructura.

Descartes ha de significar una ocasión propicia para que al inquirir sobre la concepción básica de la evidencia, reflexionemos acerca de la filosofía misma. ¿Existe forma más adecuada de recordar los tres siglos transcurridos desde que su vida se extinguió en las brumas del norte, que instar al pensamiento filosófico a que se examine a sí mismo? Actualizada así su filosofía, proyectada al presente, algo podremos comprender de los abstrusos problemas que inquietan a nuestras generaciones.

¿Cuál es la concepción de la filosofía que ha sostenido Descartes? O en otros términos ¿cómo ha planteado el problema filosófico fundamental, esto es, la pregunta acerca de la esencia de la filosofía?

Hemos de atenernos especialmente a sus *Principios de la Filosofía*, la más honda y madura de sus obras, según la apreciación de Dilthey (1).

El libro fué proyectado primitivamente como una Suma Filosófica, de acuerdo con una carta escrita a Huyghens en 1642. En la *Carta del autor al traductor del libro, que aquí puede servir de prefacio*, están contenidas las líneas esenciales de su filosofía. Comienza explicando, justamente, *qué es la filosofía*, o sea, el problema que nos interesa.

“Esta palabra filosofía —éscribe Descartes— significa el estudio de la sabiduría, y por sabiduría no se entiende sólo la prudencia en los negocios, sino el perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber, tanto para la conducta de su vida como para la conservación de la salud y la invención de todas las artes. Y a fin de que este conocimiento sea tal, es necesario que sea deducido de las primeras causas, de tal manera que para adquirirlo —lo que se llama propiamente filosofar— es menester comenzar por la investigación de estas primeras causas, es decir, de los principios. Estos principios deben reunir dos condiciones: la una, que sean tan claros y evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad cuando los considere atentamente; la otra condición, que de ellos dependa el conocimiento de las demás cosas, de tal suerte que los principios puedan ser conocidos sin ellas, pero no recíprocamente éstas sin aquéllos. Después de ésto, es preciso tratar de deducir de esos principios el conocimiento de las cosas dependientes de ellos, haciéndolo de modo que en toda la serie de las deducciones no haya nada que no sea patente” (2).

Por tanto, según Descartes, la filosofía es el estudio de la sabiduría. Por sabiduría, el filósofo entiende el conocimiento perfecto de todas las cosas que el hombre puede saber. Ahora bien, para que el conocimiento sea perfecto, es necesario que sea deducido de las primeras causas, de los principios. En síntesis, *la filosofía es el estudio de las primeras causas, de los principios*.

La filosofía definida escuetamente como el estudio de las primeras causas, de los principios, a una aproximación preliminar, en nada se diferencia de la concepción sostenida por Aristóteles. En su *Metafísica* (A. 2-982 b, 10), el filósofo griego afirma que la filosofía “debe ser una ciencia que investigue los primeros principios y causas” (3). La similitud es

(1) Dilthey. *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII*. Fondo de Cultura Económica. México, 1944, pág. 482.

(2) Descartes. Ob. cit., págs. 419-20.

(3) Aristotle. Trad. W. D. Ross. Oxford University Press. New York, 1942. Tomo

impresionante. La semejanza continúa en el abandono de la vía de los sentidos, en la desestimación de los recursos de la percepción sensible, que es común a ambos. “El que puede llegar al conocimiento de las cosas arduas —dice Aristóteles en la *Metafísica* (A. 2-982 a, 10)— a aquéllas a las que no se llega sino venciendo grandes dificultades, ¿no le llamaremos filósofo? En efecto, conocer por los sentidos es una facultad común a todos, y un conocimiento que se adquiere sin esfuerzos no tiene nada de filosófico” (1). “Pero puede decirse también —prosigue el estagirita— que es muy difícil al hombre llegar a los conocimientos generales, como que las cosas que son objeto de ellos están distantes del alcance de los sentidos”. Descartes participa de análoga desconfianza respecto de los datos sensibles. Al finalizar la segunda de las *Meditaciones Metafísicas*, emite su veredicto contrario a la percepción sensible: “. . . ahora sé muy bien que, para hablar propiamente, concebimos los cuerpos sólo por el entendimiento que está en nosotros, y no por la imaginación o por los sentidos; no los conocemos porque los vemos o tocamos, sino en cuanto el pensamiento los concibe . . .” (2).

Tanto Aristóteles como Descartes se sitúan en una posición metafísica similar. Ambos son atraídos por el problema del ser, de la existencia. Pero no por las formas particulares del ser, no por las concreciones singulares de la existencia, sino que formulan la pregunta tan fácil de hacer, pero tan difícil de contestar: *¿qué es ser?* No se trata del ser del hombre, del ser de los animales, del ser de las cosas, del ser de los objetos matemáticos, sino del ser en cuanto ser; no de los modos del ser, más sí del ser mismo. El espíritu inspecciona la realidad en la búsqueda de un plano subyacente, de una substancia, o sea, de la realidad plena y auténtica que supone debajo —como sosteniéndola— de la realidad concreta que la conciencia y los sentidos revelan. Después de las tempestades, por la violencia misma del mar, salen a la superficie seres y cosas que se ocultaban, ignorados, en las entrañas de las aguas. Así, mediante el torbellino metafísico el filósofo pretende extraer de las innumerables relatividades que se despliegan ante sus ojos, una realidad absoluta; busca el substrato del ser.

La realidad concreta es fugaz. El devenir implacable transfigura las cosas. Las luces débiles del alba mueren pronto en los resplandores huidizos del ocaso. El ser perece en la variable realidad, se escabulle desapare-

(1) Aristotle. Ob. cit.

(2) Descartes. Ob. cit., pág. 175.

ciendo en el juego incesante de las metamorfosis. Hay que recuperarlo de las movedizas y pasajeras formas. El análisis filosófico debe penetrar, o al menos intentarlo, en el trasfondo eterno de las cosas. El elegíaco Simonides se quejaba de que las generaciones de los hombres cayesen como las hojas en los bosques. De ahí la necesidad de juicios sólidos, compactos, estables, que sólo son posibles de mediar una filosofía que estudie las primeras causas y los principios. En esta investigación del ser sometido al enfoque metafísico coincidirán Aristóteles y Descartes, y con ellos, toda filosofía legítima, puesto que la interrogación *¿qué es el ser?* incitó a filosofar a los primeros filósofos jónicos y mantiene vivo el impulso de la reflexión filosófica occidental después de más de veinticinco siglos de ardua meditación. En el siglo XVII la realidad se derramaba de puro colmada, ya que los descubrimientos geográficos habían enriquecido el mundo inmediato del hombre, así como el telescopio de Galileo asombró los ojos con los espacios infinitos. Pero también los ojos habían cambiado, y aun el mundo familiar se reflejaba en otra visión. Los principios explicatorios tradicionales se quebraban espontáneamente. El cuadro medieval del mundo era como una descolorida y descascarada pintura. Había que forjar una visión universal novedosa, en la que se incluyese lo viejo que se revisaba y lo nuevo que desconcertaba. La necesidad de comprender la realidad actualizaba como nunca la antiquísima pregunta metafísica de la esencia del ser.

No obstante la afinidad que traza la concordancia en el núcleo metafísico que está en el corazón de la filosofía, Descartes tuvo una conciencia aguda del abismo que lo alejaba de Aristóteles. En la esclarecedora carta escrita al abate Picot, quien vertió del latín al francés los *Principios de la Filosofía*, nuestro filósofo enjuicia a Platón y Aristóteles. Aquél ha confesado ingenuamente la imposibilidad en que se encontró de descubrir verdades indubitables, por lo que se atuvo a escribir sobre verosimilitudes. "Aristóteles, en cambio —expresa textualmente Descartes— ha sido menos franco, y aunque haya sido veinte años su discípulo y no posea otros principios que los platónicos, ha trastocado enteramente la forma de presentarlos, y los ha propuesto como verdaderos y seguros, aunque no se tenga noticia de que así los haya estimado" (1).

En el diálogo sobre la *Investigación de la Verdad por la Luz Natural*, risueñamente, abomina del estilo aristotélico de filosofar tal como los escolásticos lo entendieron y ejercitaron. Eudoxio dice a Poliandro: "Si yo pregunto a Epistemón qué es el hombre, y me contesta de acuerdo con la

(1) Descartes. Ob. cit., pág. 422.

costumbre escolástica que el hombre es un animal racional; y si para explicar estos dos términos no menos oscuros que el primero, nos conduce a los grados llamados metafísicos, ciertamente nos internaríamos en un laberinto del cual jamás saldríamos. Porque de esa pregunta se originan otras dos: la primera, ¿qué es animal?, y la segunda, ¿qué entendemos por racional? Y si para explicar qué es un animal dijese que es un ser sensitivo y viviente, y que un ser sensitivo es un cuerpo animado, y que un cuerpo es una substancia corporal, veríais que las cuestiones aumentan y se multiplican como las ramas de un árbol genealógico. Y para terminar, es evidente que todos estos bellos asuntos finalizarían en una batología, que nada aclara y que nos dejaría en la ignorancia primitiva" (1).

Abundan en Descartes los testimonios de esta naturaleza, que comprueban que la trizadura con Aristóteles y el pensamiento escolásticos era irreparables. Descartes se da cuenta clara de las inconciliables discrepancias. Refiriéndose al quebrantamiento sin remedio posible, declara en el diálogo citado: "no quiero ser como uno de esos obreros sin talento que restauran obras viejas a causa de su incapacidad para hacerlas nuevas" (2). Como Bacon, va tras una *instauratio magna*, tras una grande y completa renovación de la ciencia.

En efecto, en la concepción de la filosofía como el estudio de las primeras causas, de los principios, se contiene un sentido novísimo, que hará de Descartes un paradigma del hombre moderno. No pretende restaurar lo antiguo, pues se ha comprometido a instaurar una ciencia filosófica renovada desde sus fundamentos.

La llave con que va a abrir el ilustrado período de la filosofía moderna, es el requisito primordial exigido a los principios filosóficos: "que sean tan claros y evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad cuando los considere atentamente". El nudo céntrico de su doctrina reside en la necesidad de la evidencia, en la certidumbre absoluta e incondicional de los principios que sirven de punto de partida al filosofar. Sin ese núcleo, su concepción se desmorona falta del sostén imprescindible; se ablanda como un cuerpo privado de esqueleto. La necesidad de la certeza inicial la repetirá una y mil veces, en una y otra forma. Es la primera regla del *Discurso sobre el Método*, consistente "en no recibir jamás ninguna cosa por verdadera sin reconocerla antes como tal; es decir, evitar cuidadosa-

(1) Ib., pág. 681.

(2) Ib. pág. 677.

mente la precipitación y los prejuicios, y no aceptar como cierto en mis juicios nada que no se presente tan claro y distinto a mi espíritu, que acerca de su certeza no pueda haber la menor duda" (1). Anhela lo que Kant llamará la marcha segura de la ciencia. Para aprehender la evidencia inicial se recoge en sí mismo: "consideraré de nuevo lo que yo creía ser antes de tener estos pensamientos; y de mis antiguas opiniones excluiré todo lo que pueda ser combatido por las razones ya aducidas, de tal manera que reste sólo lo enteramente indubitable" (2). Extremará el esfuerzo hasta el punto de buscar juicios que "sean tan puros y sólidos como serían de haber estado en el entero uso de la razón desde el momento de nacer, y de haberlos guiado siempre por sus dictados" (3).

El estilo cartesiano de filosofar y esas opacidades que buscamos, se presienten ya en las dos primeras partes del *Discurso sobre el Método*. A propósito de sus bellos descubrimientos filosóficos, Descartes sorprende al lector contándole su vida como algo inseparable de sus doctrinas. La biografía y el razonamiento marchan simultáneas e indiscernibles. Alexandre Koyré ha llamado la atención sobre este hecho en sus *Conversaciones sobre Descartes*, señalando que "estamos demasiado acostumbrados al Discurso, habituados a ver allí a un gran filósofo contarnos la historia de su vida espiritual. Nos parece natural, normal. Y no captamos, al contrario, cuán insólito, inaudito y sorprendente es" (4). Muchas significaciones posee esta transformación del *Discurso sobre el Método* en unas *Confesiones* cartesianas, pero para nuestros fines nos interesa sólo esta referencia a lo humano, a la conciencia humana, que va a constituir el sustentáculo —y a la vez la debilidad— de sus doctrinas.

Descartes descubre así el *pienso, luego existo*. Extrae del hombre mismo este principio claro y evidente, este primer principio, esta segura certidumbre. La posición cartesiana no es la del hombre medieval que góticamente se esfuerza en salir de sí mismo para elevarse a Dios. No sale fuera de sí a instancias de una impulsión religiosa; no enajena la condición humana. Ante todo se ensimisma, se adentra, se tuerce y retuerce sobre su propio eje, como la contorneada columna barroca que aparece en Francia en su siglo. En el principio del *cogito*, Descartes se cierra a Dios y se abre

(1) Descartes. Ob. cit., pág. 103.

(2) Descartes. *Meditaciones Metafísicas*. Ob. cit., pág. 167.

(3) Descartes. Ob. cit., *Discurso sobre el Método*. Ob. cit., pág. 99.

(4) Alexandre Koyré. *Entretiens sur Descartes*. Brentano's New York, 1944, pág.

al hombre. El cartesianismo es un humanismo. Busca la verdad primera no en la visión en Dios, sino en un repliegue de la humana conciencia. No hay transcendencia, sino inmanencia. No asciende, sino que desciende ahondando en la interioridad del ser humano, en la propia e inalienable intimidad.

En su *Metafísica*, analizando la filosofía, Aristóteles sostiene que “una ciencia que es principalmente patrimonio de Dios, y que trata de las cosas divinas, es divina entre todas las ciencias. Pues bien, sólo la filosofía posee ese doble carácter. Dios pasa por ser la causa y el principio de todas las cosas, y Dios solo, o principalmente al menos, puede tener una ciencia semejante” (1). Es muy comprensible, por eso, que haya llamado también teología, estudio de Dios, a la filosofía primera o metafísica. Pero en Descartes, que substituye a Dios por el hombre en cuanto a punto de partida del filosofar, la metafísica se aleja de la teología y se aproxima a una antropología que se vislumbra a pesar de inexistente. Esa antropología estará en escorzo hasta que afloren los esplendores del *Tratado de las Pasiones del Alma*, publicado sólo tres meses antes de la muerte del filósofo.

¿Cómo llega Descartes a la evidencia del *pienso, luego existo*? Este proceso reflexivo es sobradamente conocido, pero necesitamos analizarlo para nuestros propósitos de destacarlo en cuanto a descubrimiento del yo, en cuanto a introducción del elemento humano.

Si el hombre anhela llegar a la verdad, es indispensable que alguna vez en su vida se decida a dudar de todas las cosas que están aún levemente sombreadas por la duda. También es útil considerar las cosas dudosas como falsas. Si no es evidente que haya Dios, Cielo, Tierra y cuerpos, por ser dudosos hemos de considerar falso que existan Dios, Cielo, Tierra y cuerpos. Debo hacerlo, porque la realidad externa que siento y vivo, la siento y vivo, asimismo, en los sueños y con idéntica fuerza objetiva. Mis ojos ven el papel escrito que está ante mí, pero también lo he visto claramente en mis sueños. Alzo mis manos, muevo los brazos en ademanes expresivos, pero ¿no estaré soñando? ¿Será un sueño la vida? Muchas veces también me he preguntado mientras dormía: ¿No estaré soñando?, y dormido me he contestado que estaba despierto. ¿Cómo distinguir el sueño de la vigilia, la ficción de la realidad? No tengo cómo hacerlo. Por eso la impresión de realidad de las cosas y hasta de mi cuerpo no es clara, está oscurecida, opacada, por la incertidumbre. Debo dudar de ellas y consi-

(1) Aristóteles. Ob. cit. A. 2-983 a, 5-10.

derarlas ilusorias hasta que encuentre el criterio, hasta que halle la evidencia, hasta que entre en posesión del principio con que pueda legitimarlas.

Empero, podemos dudar de la verdad de todo, pero no de la realidad de nuestra propia existencia. No podemos hacerlo, porque es preciso que seamos para que sea posible dudar. La duda importa la certeza de la existencia del ser dubitativo. Repugna al entendimiento concebir que el individuo que piensa, aunque ponga todo en duda, no exista verdaderamente al mismo tiempo que piensa. Para pensar dubitativamente hay que existir. O como escribe Descartes en el *Discurso sobre el Método*: "Pero en seguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad. Y viendo que esta verdad: *pienso, luego existo* era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio que buscaba" (1).

De la reflexión sobre la evidencia del *cogito* ha de surgir el saber filosófico cartesiano. El punto de apoyo, que como Arquímedes solicitaba Descartes, encuéntrase en el *pienso, luego existo*, en la conciencia que el individuo tiene de existir cuando piensa. A este respecto, el filósofo pregunta en la segunda de las *Meditaciones Metafísicas*: "¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa pensante? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que se opone, que también imagina y que siente" (2). Así, la filosofía ha quedado firme y definitivamente insertada en la condición humana. Descartes trajo el fundamento filosófico de Dios al hombre. Apareció así en el pensamiento occidental el hombre moderno, con la conciencia de su existir que le es específica.

Pero la filosofía no puede quedar recluida en la inmanencia del pensar. El *cogito* es un refugio seguro para la reflexión filosófica, pero sería absurdo que se convirtiese en su cárcel. El filósofo necesita transcender, precisa salir de sí mismo para lanzarse a la realidad plena de Dios y del mundo. El repliegue en la conciencia le proporciona un refugio sólido, un principio claro y distinto, mas hay una impulsión que lo insta a desplegar ese repliegue, a abrir el espíritu a la visión de Dios y a la contemplación del universo. El idealismo inicial va a ser transitorio, y Descartes lo supera al recuperar la inmensa realidad perdida mediante el examen de una idea privilegiada que está contenida en el pensar: la idea de Dios.

(1) Descartes. Ob. cit., págs. 113-14.

(2) Descartes. Ob. cit., pág. 170.

A Dios lo concibo infinito en grado eminente, ya que nada puedo agregar a su soberana perfección. ¿De dónde procede esa idea de plenitud superlativa? Del ser humano, que es imperfecto, no puede provenir la idea de absoluta perfección, puesto que en el efecto no puede haber más de lo que hay en la causa. Tampoco del mundo, puesto que éste, como la realidad humana, es igualmente limitado y defectuoso. La idea de plenitud infinita que encuentro arraigada en mi pensar, debe tener su origen en un ser actual incommensurable en su perfección. Dios debe existir por el hecho de que el ser humano tenga la idea de Dios.

Y el mundo, la realidad externa, de la que también había dudado, ¿existe? Sí. Puesto que Dios ha creado al hombre y ha inculcado en su conciencia la convicción de que el mundo existe, Dios, que es suma de perfecciones, no puede haber engañado al ser humano. La teoría de la *veracidad divina* garantiza la existencia de la realidad objetiva.

De la manera expuesta, Descartes borra los signos de interrogación con que había sumido en la incertidumbre la existencia de Dios y del mundo. Esta es la cadena de razonamientos que conduce a depurar la realidad de Dios y la realidad de las cosas de la impureza de la duda. Los eslabones conceptuales hemos tenido que apretarlos ceñidamente, porque esas comprobaciones no nos interesan en sí mismas, sino en cuanto contienen el señaladísimo hecho siguiente: aunque sea en la instancia lógico-dialéctica, Descartes supedita la realidad divina y la realidad del mundo a la realidad humana.

En efecto, el *yo pienso, luego yo existo* es un principio que no necesita de otro para ser fundamentado. El *cogito* es, por tanto, un *primer principio*. En cambio, Dios es también un ser actual fundamentador, es un principio, pero no un principio primero, sino un *principio segundo*, puesto que la verdad del principio divino está condicionada a la verdad del principio humano del *cogito*. El *pienso, luego existo* lo significa y legitima. León Brunschvicg ha dicho, con entera razón, en *Descartes y Pascal lecteurs de Montaigne*, que "la existencia absoluta se desprende así del *existo*, así como el pensamiento infinito se desprende del *pienso*" (1). A fortiori, la existencia de la realidad del universo está supeditada al primer principio del *cogito*, a través del principio lógicamente segundo de Dios, que remite al fundamento humano. La universalidad de lo concebible, que justamente constituye el objeto de la filosofía, está sustentada en la conciencia hu-

(1) Brunschvicg. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Editions de la Baconnière. Neuchâtel (Suiza), 1945, pág. 123.

mana que es compañera inseparable del querer, del entender, del negar, del imaginar y del sentir del hombre. La filosofía reposa en el ser humano. El cartesianismo es una forma de humanismo.

Al restituir Descartes la filosofía a la esfera del hombre sosteniendo una posición antiaristotélica, el filósofo ha contribuido a desencadenar, agudamente, la sensibilidad del hombre para su condición de tal. La filosofía se inclinará cada vez más a situarse en una posición humana para la comprensión de los problemas últimos, o tal vez mejor, se acusará la tendencia a explicar el mundo desde el hombre. La filosofía inglesa que va de Locke a Hume y Stuart Mill; la filosofía francesa que va de los enciclopedistas a Comte; la filosofía alemana que va de Kant a la Escuela de Marburgo y a los demás idealismos, son algunas de las filosofías que se apoyan en el hombre, que explican el mundo desde el individuo, eso sí que en una primera aproximación, porque prevalece en ellas la consideración del hombre casi principalmente como sujeto pensante. El activismo de Maine de Biran, el problematismo vital de Nietzsche, la antropología teológica de Kierkegaard, el intuicionismo de Bergson, el historicismo de Dilthey, el existencialismo de Heidegger, Jaspers y Sartre, la filosofía de la vida de Simmel, el espiritualismo de Max Scheler, etc., son algunos términos de la extensa y riquísima nómina de concepciones en las que el humanismo filosófico se aproxima a la plenitud. En esas filosofías está presente el hombre total —como escribiera patéticamente don Miguel de Unamuno— “el hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano” (1).

II. La fundamentación de la filosofía en el pensar humano se proyecta sobre la reflexión filosófica posterior. Interesa seguir los reflejos de la evidencia cartesiana sobre la visión de la vida y del mundo en el hombre contemporáneo.

Descartes ha creído encontrar un principio del cual el espíritu no puede dudar siempre que lo examine atentamente. Ha pretendido emerger de la brumosa incertidumbre para acceder a un plano racionalmente claro. De la duda misma ha provenido la anhelada certidumbre, puesto que la duda es una de las modalidades como la existencia resuena en la conciencia del individuo. De pensar dubitativamente, fluye la evidencia

(1) Miguel de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida*. Renacimiento. Madrid, 1928, pág. 7.

de que el ser en el equilibrio inestable de la vacilación, existe por el hecho de estar inmerso en la duda. Aunque parezca una paradoja, de la inseguridad de la duda nace la certidumbre de la evidencia. La certeza primaria está incrustada en el *yo existo*, o mejor, en el redescubrimiento del hombre. La garantía de estabilidad, el respaldo seguro y absolutamente cierto queda así demarcado por las líneas que dibujan la figura del ser humano.

Empero, ¿puede el hombre afianzar el avance seguro de la filosofía cuando el mismo es un tejido de incertidumbres? ¿Puede disipar el problematismo general cuando el mismo tiene la médula de su ser colmada de problemas desasegantes? La quiebra de la visión cristiana medieval, en la que el hombre ocupaba el lugar céntrico del universo, en una posición entibiada y sostenida por Dios, y su reemplazo por otra en la que el hombre se encuentra en la soledad de su existencia, sin una paternal protección, se ha realizado a base de la pérdida de la seguridad humana. El ser y el destino del hombre quedan enclavados en el reino tenebroso de lo incierto. El individuo queda atenido a sus exclusivos esfuerzos para comprender la realidad universal a partir de sí mismo. En el fondo, Descartes ha encontrado la incertidumbre al buscar la certeza, a causa de haber afirmado la filosofía en el plano movedizo y problemático del hombre. En la evidencia cartesiana hay un elemento anticartesiano de incertidumbre, pequeño en cuanto a factor constitutivo de su filosofía, pero de impresionante poder antitético de desarrollo.

Cierto es que Descartes ha tenido conciencia de la inserción de la filosofía en el hombre, pero sin una ulterior perturbación anímica. En su primera *Meditación*, cuando la realidad entera se le oculta al desvanecerse bajo la bruma de la duda, cuando ha quedado solo ante sí mismo sin más compañía que la desconsoladora duda, el escrito cartesiano fluye con una quietud a la que no altera una conmoción íntima. ¡Qué distinto a Kierkegaard! El filósofo danés ha hablado en su *Tratado de la Desesperación* de la situación tensa y dramática del hombre que se siente solo ante Dios: "Atreverse a ser uno mismo, atreverse a realizar un individuo, no tal o cual individuo, sino éste, aislado ante Dios, sólo en la inmensidad de su esfuerzo y de su responsabilidad; tal es el heroísmo cristiano" (1). Ese patetismo falta en Descartes. Está en peor situación que el cristiano de Kierkegaard, pues en lugar de la plenitud absoluta tiene ante sí el oscuro abismo que ha restado al desvanecerse Dios y el mundo. Pero en medio del anonadamiento metódico, tiene calma como para apuntar que escribe

(1) S. Kierkegaard. *Traité du Désespoir*. Gallimard. Paris, 1949, pág. 52.

al lado de un fuego acogedor, vestido de negro y con un papel entre las manos, mientras medita sobre un problema que ha planteado en tan inquietantes condiciones.

Descartes ha tenido, por tanto, un contacto leve —transitorio y marginal— con el problematismo ínsito al ser humano, a través de la duda y la conciencia del yo. Pero al inquirir por la evidencia destinada a aventar la duda del hombre, al aferrarse al *pienso, luego existo*, la influyó sobre el curso del pensamiento filosófico occidental y lo ha dirigido hacia el ser problemático por excelencia: hacia el hombre. Apenas si ha humedecido inicialmente su filosofía en el problematismo, pero al recurrir a la realidad humana para superar la incertidumbre metódica, Descartes ha contribuido como ninguno a empapar a la filosofía posterior, sobre todo a la nuestra, de un problematismo que a menudo se vierte en la conciencia desgarrada que el individuo posee de su inseguridad. Así, de la duda ha extraído la seguridad de la evidencia, para que en seguida emergiese de esa certeza el problematismo que sumerge en la conjetura y en la duda total. Esa es la cadena, dialéctica e histórica a la vez, que en el presente resuena ensordecedora en nosotros en la forma de una aguda conciencia de crisis espiritual. En realidad el hombre contemporáneo está en el ápice de un proceso de disgregación de la confianza del individuo en sí mismo, en su destino y en el mundo, que comenzó en el siglo de Descartes y al que éste contribuyó con el idealismo del *cogito*. El problematismo efímero y circunstancial del filósofo, se ha trocado ulteriormente en duradero y substancial. La existencia humana, problemática en su núcleo más veraz, era inadecuada para superar el problematismo leve de la duda cartesiana. Debía conducir a su disolución en la conciencia total de la problematicidad.

Observemos más de cerca la estructura problemática del hombre que hemos puesto al descubierto en la evidencia cartesiana.

Si la substancia constitutiva del hombre es realmente problemática, la incertidumbre que engendra debe aparecer en cualquier época, aun en los períodos históricos en que el ser humano ha forjado una visión del mundo y reposa tranquilo en la quietud de estar cierto de su ubicación frente a la totalidad y del sentido de su destino.

Así sucede en verdad. En el transfondo de esas seguridades se vislumbran débiles resplandores del problematismo. Hay voces, asimismo, que claman poderosas ante la conciencia de la fragilidad del evento humano, pero que restan aisladas porque la certeza y la confianza que enmarcan la

vida humana en esos instantes históricos, no son propicias a que tengan eco en otros seres.

En el mundo cerrado y concluso del cristianismo medieval, el insensato a que se refiere San Anselmo en el *Proslogión*, que en su necedad niega la existencia de Dios, es un resplandor pálido del problematismo esencial en un universo en que la religión sostiene al hombre. Esquilo, en el ordenado y seguro cosmos griego, es una voz potente que canta con acentos trágicos el problematismo. En *Las Suplicantes*, por ejemplo, las hijas de Danaos enfrentan un infortunado destino e impetran la protección de la divinidad: “¡Zeuz! ¡Pronuncia tu veredicto! Tu voluntad es impenetrable. Lo aclaras todo, aún las tinieblas. Pero el destino del hombre está siempre en la noche” (1).

Retengamos la patética comprobación de que “*el destino del hombre está siempre en la noche*”. Descartes acuña una imagen semejante en la segunda parte del *Discurso sobre el Método*: “Hombre solo que marcha en las tinieblas, resolví andar con tanta lentitud y circunspección que ya que avanzara poco evitara al menos el peligro de caer” (2). “*El destino del hombre está siempre en la noche*”; “*hombre solo que marcha en las tinieblas*”. La similitud de las expresiones está encubierta por profundas diferencias. Para Esquilo, el destino humano y la noche se confunden, mientras Descartes se adelanta precavido e indemne en las tinieblas. En el griego, una categoría inevitable; en el francés, una momentánea situación de obscurecimiento.

Concentrémosnos mejor en la categoría inevitable del hombre cuyo destino está siempre en la noche, para precisar los contornos que demarcan la problematicidad humana.

Martín Buber, el ex Profesor de la Universidad de Francfort que ahora explica en la Universidad Hebrea de Jurusalem, discípulo de Dilthey y amigo de Max Scheler, ha puntualizado en breves líneas el derrumbe del ciclo medieval: *La imagen teológica del mundo de Santo Tomás se quiebra desde fuera, porque el mundo se da a conocer como ilimitado* (3). Descartes recibe esa imagen trizada por el golpe de lo infinito y no intenta restaurarla. Construye una nueva imagen en cuyo

(1) Eschyle. *Théâtre*. Trad. de F. J. G. de la Porte du Theil. Garnier. Paris, pág. 7.

(2) Descartes. Ob. cit., pág. 102.

(3) Martín Buber. *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica. México. 1949, pág. 36.

fundamento está la conciencia del yo, pero la oposición pensamiento-extensión desplaza la antinomia hombre-infinito. En Pascal se dió la aguda conciencia cartesiana del yo acompañada de la intuición profunda y dramática del problematismo humano, que brota perturbadora en la forma de una esencial limitación cuando el yo se siente caduco y circunscrito ante la infinitud. *¿Qué es un hombre en el infinito?* (1) pregúntase Pascal. *Me aterra el silencio eterno de estos espacios infinitos* (2). *Quien se considere de esta suerte se espantará de sí mismo, y, considerándose sostenido en la masa que la naturaleza le ha dado entre dos abismos de infinito y de nada, temblará...* (3). En un sentido análogo, Nietzsche escribe en el discurso preliminar del *Así habló Zaratustra*: “El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre: una cuerda sobre un abismo. Un paso peligroso, una parada peligrosa, un retroceso peligroso, un temblar peligroso y un peligroso estar de pie” (4).

Esta es una de las formas que el hombre tiene de padecer el destino que está inmerso en la noche. Es el *problematismo del individuo*. En este *problematismo metafísico*, el hombre se desasosiega ante la caducidad de su existencia. Al menos entrevemos las cosas y podemos palpar nuestros ojos en la obscuridad física de la noche. En la tiniebla del problematismo metafísico, la grandeza de la infinitud anonada, y no podemos palpar nuestros pobres ojos porque se disuelven en el aniquilamiento. Existir “*es encontrarse retenido en el interior de la nada*” —afirma Heidegger. No sólo al término, sino también *durante* la existencia humana la finitud y el problematismo merodean en la vida del individuo. En la visión existencialista de Karl Jaspers, la libertad de la elección se experimenta en una tonalidad afectiva de malestar. El acto de transcendencia por el que el individuo sobrepasa el yo empírico que está sobrepuesto a la existencia genuina, el pasaje de la existencia posible a la existencia real, provoca un vértigo semejante al que coge a quien resbala al borde un abrupto abismo. Hay un combate denodado entre la *ley del día* y la *pasión de la noche*. Al final, el fracaso, porque

(1) Pascal. *Pensées*. Ed. Brunschvicg. A. II, frag. 72.

(2) Pascal. *Pensées*. Ed. Brunschvicg. A. II, frag. 72.

(3) Ib. A. II, frag. 72.

(4) Nietzsche. *Obras completas*. Tomo VII. Aguilar. Buenos Aires, 1947, pág.

“nada es estable y el olvido termina por devorar todo aquello para lo cual el hombre quiso la inmortalidad” (1).

El destino del hombre está en la noche; hombre solo que camina en las tinieblas; estar retenidos en el interior de la nada. la pasión de la noche que descalabra al ser que salta de la existencia posible a la real, son expresiones de Esquilo, Descartes, Heidegger y Jaspers para designar el problematismo intrínseco del hombre. Pero esas incertidumbres no son sólo aprehendidas por los filósofos, por un grupo reducido de individuos, sino que es característica de nuestra época la existencia de una especie de conciencia colectiva del problematismo. El teatro, la novela, la poesía, la música, el cinematógrafo multiplican las oportunidades para que cualquier hombre capte las vacilaciones esenciales del ser. La terrible guerra de sólo ayer, los movimientos de resistencia, la tensión de un conflicto mundial que se presiente próximo, la sensibilidad exacerbada y sin un real consuelo religioso de los infortunios que siempre ha deparado la vida, han universalizado la conciencia del problematismo. “Somos la primera época en que el hombre se ha hecho problemático de manera completa y sin resquicio —ha dicho Max Scheler— ya que, además de no saber lo que es, sabe también que no sabe” (2). O como ha escrito dramáticamente el inmenso Pascal: “El hombre es una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No es necesario que el universo entero se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Pero aunque el universo lo destruyese, el hombre sería más noble que lo que lo mata, porque sabe que muere y conoce la ventaja que el universo tiene sobre él. El universo nada sabe”. (3). En suma, como individuo y en tanto especie, el destino del hombre está en la noche.

Existe también un *problematismo del conocimiento*. El *problematismo gnoseológico* tiene su origen en el hecho de que el hombre haya afinado sus instrumentos de análisis en grado máximo, y que al emplearlos para juzgar acerca de la certeza del conocimiento, el examen crítico haya derruido las certidumbres. El llamado crítico de Kant para que la razón compareciese ante sí misma, mostró la existencia de límites en el conocimiento. Cuando preguntamos ¿qué puedo conocer? al mismo

(1) Régis Jolivet. *Les doctrines existencialistes de Kierkegaard a J. P. Sartre*. Editions de Fontenelle, 1948, pág. 299.

(2) Citado por M. Buber en *¿Qué es el hombre?*

(3) Pascal. *Pensées*. Ed. Brunshvicg. A. VI, frag. 347.

tiempo estamos inquiriendo lo que *no podemos conocer*, o sea, reconocemos ese problematismo limitativo de las capacidades cognitivas humanas. Posiblemente el *problematismo del conocimiento* sea el reflejo en el plano gnoseológico del *problematismo metafísico*, como lo sostiene Nikolai Hartmann cuando habla de la imposibilidad de conciliar las aporías o antinomias e investiga sus raíces ontológicas. Pero en todo caso es discernible un *problematismo del conocimiento*, que en la física aparece en el principio de incertidumbre o de indeterminación.

Debemos agregar, finalmente, el *problematismo cultural*, que quebranta la perennidad de las creaciones genuinamente humanas. El griego plasmó una imagen cosmológica del mundo; el cristianismo medieval, una imagen teológica, y una imagen cultural del hombre moderno y contemporáneo. Hay una mansión cultural, una especie de Tierra Prometida del ser humano de nuestros días. El hombre ha creado un mundo cultural, en un intento de superar el devenir de la naturaleza y la fugacidad de la existencia humana. Encamina así sus pasos hacia una estabilidad superior. Anhela vivir en sus obras, ya que no puede sobrevivir en su individualidad. El espíritu se cultiva en la cultura.

Pues bien, junto con ser descubierto el mundo de la cultura al ser liberado de un naturalismo arbitrario e injusto, surgió la conciencia de la historicidad. La verdad, la belleza, el bien y la santidad aparecen relativizados por la historia. La caducidad del hombre echa también sombras sobre los productos de la espiritualidad. Es arduo sobreponerse al relativismo de la historicidad respecto de los bienes de la cultura. Resultan así desposeídos del sentido perenne que para ellos el hombre anhela; se tornan también problemáticos. Esto no sólo lo entiende el historiador y el filósofo, sino que todos los individuos lo viven y sienten en los desequilibrios políticos y sociales, en la inestabilidad de la convivencia internacional, en la desorientación que como categoría general desorganizadora sume en la confusión al individuo y a la comunidad. El destino humano también se desplaza en la noche debido al problematismo de la cultura.

La fibra problemática del ser humano se resuelve, por tanto, en el problematismo metafísico, en el gnoseológico y en el cultural. En estos tres estratos inconsistentes vive el hombre contemporáneo. La evidencia cartesiana no contiene el problematismo total, pero al cimentar la certeza del primer principio en el hombre, Descartes descubrió el *yo existo*,

ejerciendo una influencia considerable sobre el curso del pensamiento occidental. Lo encauzó hacia el desenlace que viven nuestras generaciones.

Si nos ubicamos en la evidencia cartesiana, en este humanismo incipiente, a lo lejos vislumbraremos la sombra de un humanismo total, con el problematismo que le es intrínseco. La conciencia de la problematicidad en cuanto proceso culmina en nosotros, pero antes estaba escondido como germen dialéctico antitético en la certeza cartesiana. Ese impulso antitético estaba incrustado en un rincón del *cogito*, esperando ser desarrollado por el pensamiento filosófico posterior. Recuerda aquella situación que se describe en una melodía de Gabriel Marcel, *El Doble*, a la que Jules Supervielle le ha puesto la letra:

“Mi doble aparece y me mira actuar.

Musita: he aquí que se ha puesto a soñar.

Cree estar solo, mas lo puedo observar” (1).

La ciencia proporciona el conocimiento de la realidad desde su perspectiva. Amplía, asimismo, el ámbito y la eficacia de la acción al posibilitar el aprovechamiento de las regularidades de la naturaleza. La filosofía, análogamente, debe entregarnos un saber del hombre, junto con acrecentar las probabilidades de una vida auténtica. Pero para alcanzar esas legitimidades, es necesario atenerse a los hechos, o sea, desarrollar una especie de objetivo positivismo de la realidad humana. Si la filosofía desatendiera los aspectos problemáticos e inciertos, partiría de una ficción. Además de ser responsable de cobardía moral, podría acusarse al filósofo de una falsificación del hombre, imperdonable y perniciosa. Si el individuo quiere enfrentar su destino, debe hacerlo reconociendo que ese destino está en la noche, o según la expresión de Jaspers, que la pasión de la noche lo limita.

Por eso, para alcanzar la suprema dignidad de la condición humana, era indispensable que la filosofía plantease el problema del hombre a partir de la precariedad esencial del individuo. El idealismo cartesiano, con el destaque del *yo existo*, contribuyó a que el pensamiento filosófico se enderezase hacia sus desarrollos actuales en busca de humana autenticidad.

(1) Gilson. *Existencialisme Chrétien*. Plon. Paris, 1947, pág. 321.

El problematismo del presente, sin embargo, no debe abrumar. El cristiano medieval tenía ojos únicamente para contemplar la seguridad teológica. Así el hombre contemporáneo parece poseer una conciencia principalmente sensible a la problematicidad, pero muy poco dada a captar la infinitud que también le es consubstancial. Es arduo coger íntegramente la rica densidad del espíritu, y esas diferencias hemos de comprenderlas como tensiones interiores que dialécticamente impiden que la espiritualidad se inmovilice. Cuando el espíritu se polariza en el sentido de una de ellas, la importancia de la otra amengua. Pero esas discrepancias antinómicas mantienen las diferencias de niveles imprescindibles para el desarrollo del proceso dinámico de la creación.

En Descartes, la certeza representa el nivel alto y la problematicidad el nivel bajo. El vaivén dialéctico ha impulsado a la acentuación y crecimiento del nivel bajo del problematismo. Estas fluctuaciones se reflejan en la filosofía, de donde proviene la marcha de la evidencia cartesiana al problematismo contemporáneo, que ha sido objeto de nuestros análisis. Los períodos de creación y de crisis se suceden, porque como escribió Nietzsche en el *Zaratustra*, *es necesario tener un caos para engendrar una estrella danzarina*.

En la tumba del gran Leibniz se puso una espiral con la leyenda: *inclinata resurget, no se inclina más que para subir*. Es la imagen exacta de la filosofía. Las certezas se destruyen e irrumpe el problematismo total, justamente para que no se interrumpa el ascenso a una verdad más objetiva.

MARIO CIUDAD VÁSQUEZ.

Agustín M. Martínez

Fundamentos de la moral en Descartes

S U M A R I O

La muerte, la ética cartesiana y la filosofía tradicional. Prevenciones respecto de Descartes.

I. Posición de contacto con una corriente histórica: Descartes y Aristóteles. Descartes y San Agustín.

II. Fundamentación metafísica de la moral cartesiana: física y moral. La ética vivificada por la metafísica.

III. Aproximación a un balance.

A la muerte prematura de Descartes, en Estocolmo, Cristina de Suecia, que había llevado al filósofo hasta allá y que en parte había provocado su grave enfermedad por exigirle clases de filosofía a las 5 de la mañana, se sintió un tanto decepcionada. En efecto, el filósofo que había hablado varias veces de la posibilidad de prolongar por mucho tiempo la vida del hombre en la tierra, dejaba este mundo a los cincuenta y cuatro años de edad. (Cf. Carta a Huygens, 25 de enero de 1638).

Sin embargo, desde mucho antes Descartes ya estaba convencido de la imposibilidad de conservar indefinidamente la vida. En carta a su amigo Chanut, había escrito en 1646:

Sin embargo . . . le diré en confidencia que la noción pura de la física que traté de adquirir, me sirvió mucho para establecer fundamentos seguros en moral, y que me complace más fácilmente sobre este punto que sobre varios otros relativos a la medicina, a los cuales, no obstante, dediqué mucho tiempo. De modo que *en vez de encontrar los medios de conservar la vida, hallé otro, mucho más fácil y más seguro, que es el de no temer la muerte.* (Carta de Descartes a Chanut, 15 de junio de 1646).

Y bien, este “descubrimiento” cartesiano, aunque carnalmente menos ventajoso que aquel otro que en un principio había sospechado el “médico” Descartes, era, empero, extraordinariamente interesante: la moral, “la más alta y más perfecta moral” de que habla en la Carta-prólogo de *Los Principios*, naciendo de la evidencia física; y una moral para no temer la muerte. Resulta hasta cierto punto curioso que nuestro filósofo nos hable aquí con tanta seguridad y fruición de “su” moral, cuando en lo que a ella se refiere, andaba con extrema cautela:

Es verdad que suelo rehusar escribir mis pensamientos concernientes a la moral, y ello por dos razones: una, porque no hay materia en que los malvados puedan hallar más fácilmente pretexto para calumniar; otra, porque creo que sólo los soberanos, o aquellos a quienes ellos autorizan hacerlo, deben ocuparse en determinar las costumbres de los demás. (Carta de Descartes a Chanut, 20 de noviembre de 1647).

Y cuando pensamos en los combates de que era objeto el filósofo, tanto de protestantes como de algunos grupos católicos, lo que lo indujo a no despreciar el favor interesado de los jansenistas (Vid. Nourisson, *La Philosophie de Saint Augustin*, Paris, Didier et Cie., 1866, T. II, pp. 219-220; Gaston Sortais, *Le Cartesianisme chez les jesuites français*, au xvii et au xviii siècle, en *Archives de Philosophie*, Vol. VI, cahier III, Paris 1929), no parece infundado el temor de Descartes. Fuera de que realmente hasta su gran amiga la Princesa Isabel, tomaba sus principios morales como modernos e inconciliables con la filosofía tradicional:

Los pedantes dirán que usted ha llegado a edificar una nueva moral con el solo fin de acomodarla a mis condiciones. Pero yo la tomo como regla de mi vida y no me siento sino en el primer grado que usted aprueba: el deseo de informar mi entendimiento y de seguir el bien que él conoce. A esta voluntad debo la comprensión de sus obras, que no parecen oscuras sino a los que las examinan según los principios de Aristóteles, o con muy poco cuidado. (Carta de Isabel a Descartes, 1º de agosto de 1644).

Y esto no nos extrañará, si además pensamos cómo hasta en nuestros días es bien difícil hablar de Descartes. Nos hemos acostumbrado a oír hablar desde jóvenes sobre “el racionalismo cartesiano”, sobre “el reformador pernicioso”, sobre “el idealismo angélico”, etc., etc., y a tal punto, que resulta difícil creer, después de todos esos epítetos, que algo bueno pueda venir de Descartes... Aceptamos de buen grado y sin mayor estudio las críticas de Kant a la intuición intelectual cartesiana, sin reparar en los sofismas larvados que tal crítica implica; damos crédito a Leibniz cuando maltrata la personalidad moral del autor de las *Meditaciones*, y sin más repetimos con Maritain que el cartesianismo casi nada de aprovechable tiene por ser *él todo* un puro “songe”... Y, no sería raro, que hasta cuantos conmemoran en nuestra América a esta Gloria de Francia, sean encuadrados dentro de la crítica y señalados como “revolucionarios cartesianos”, sin saber que ya en plena Colonia, Descartes gozaba de gran simpatía en las universidades hispanoamericanas, como lo atestiguan las *Cartas Mejicanas* de don Benito María Moxó, Arzobispo de Charcas, en 1805, y algunas “Tesis” de la Universidad de Córdoba en 1790, como las famosas “*Conclusiones sobre toda la filosofía con algunas disertaciones críticas, dogmáticas, históricas y fisiológicas, principalmente contra los deístas, fatalistas, ateos, materialistas y otros filósofos de igual categoría*”. Bs. Aires 1790, publicado en castellano en 1919. (Cf. *Descartes*, Homenaje en el tercer centenario del Discurso del Método, Universidad de Bs. Aires, 1937, T. III).

Pero creemos que algo bueno puede salir de Descartes. Situándonos en el plano suyo propio, plano en que él quiere ser tenido, plano que desde el comienzo él eligió para su pensamiento. En ese plano propio, algo bueno puede salir de Descartes, de Descartes que, al decir de Péguy, “será siempre, en la historia del pensamiento, un caballero francés que echó a andar con muy buen paso” (Note sur M. Descartes, en *Nouvelle Revue Française*, julio-1 de 1919).

Por eso nuestro trabajo comienza con una posición del plano cartesiano en determinada corriente histórica del pensamiento, para en seguida pasar a la fundamentación metafísica de su moral, y terminar con un aproximado balance de esa moral.

I. Posición de contacto con una corriente histórica

En la Biblioteca Nacional de París, hay un retrato bastante sugestivo de Descartes: el que lo representa asentando olímpicamente uno de sus pies sobre las obras de Aristóteles en el suelo, mientras tiene en su mano la pluma de ave a la espera de una inspiración revolucionaria. Pintura totalmente injusta para el genio de Grecia y de Aristóteles, más combatido por ignorado que por conocido. Pintura en desacuerdo con la nobleza de Descartes. Sin embargo, pasando por su gran injusticia (ya que solamente es injusticia en la tela), así fué interpretado Descartes en su tiempo y después, tanto en Europa como en nuestros medios intelectuales de la América colonial. No me extenderé en repetir aquí los dicitos y desprecios con que Aristóteles y la filosofía tradicional eran tratados por aquellos años. Pero en todo error, como en toda herejía, hay un contenido de verdad en virtud del cual tal error o tal herejía tienen un aspecto inteligible porque tienen algo de “ser”. Y en nuestro caso, ese aspecto de verdad era que Descartes invertía el orden jerárquico de la filosofía aristotélica, cambiaba el rumbo y orientación del pensamiento para salvar a la misma filosofía y dar una respuesta distinta a la aristotélica a los problemas surgidos con el advenimiento del reinado científico-positivo. Para Aristóteles, la metafísica era el coronamiento necesario y lógico, dentro de su sistema, del saber universal y del saber científico. Para Descartes, la metafísica es el principio de todo conocimiento, es la raíz de todas las ciencias, de todo el saber humano. Para Aristóteles, la experiencia particular funda la síntesis universal y superior de la “filosofía primera”, la sabiduría sigue un rumbo ascensional. Para Descartes, la experiencia particular, en su contenido ontológico esencial, está fundada en grandes principios metafísicos

previos, la sabiduría sigue un rumbo descencional. En Aristóteles el hombre descubre el sol contemplando la tierra, la naturaleza, la vida. En Descartes, el hombre descubre la tierra, la naturaleza, la vida contemplando su principio del sol. Y ambos se cruzarán en el camino, ambos abarcarán un mismo mundo, ambos darán un mismo testimonio: *la realidad*. Es sólo por un "forzamiento" inadecuado, es solamente por una incompreensión de la posición cartesiana que puede decirse *idealismo* cartesiano. Lo que existe, es el *realismo cartesiano*, el punto de referencia en Descartes es la Realidad, y no una idealidad panlogista, que mucho más tarde encontraremos en el *idealismo trascendental* alemán y que no puede con seriedad reconocerse deudor de Descartes.

En este planteamiento Descartes no está solo, no es hereje, no es revolucionario. Estaba vinculado a una trayectoria histórica del pensamiento occidental. Uno de sus más decididos amigos y apóstoles, el P. Marsenne, señalaba esa vinculación en carta a Voet en 1642:

... De tal manera que mientras más sabio sea un hombre en la doctrina de San Agustín, tanto mejor dispuesto estará para abrazar la filosofía de M. Descartes. (*Oeuvres complètes* de Descartes, T. IX, p. 85).

Nourrisson escribía en 1866:

Descartes, evidentemente, arruinaba el imperio de Aristóteles. ¿Pero podía arrojar el yugo de Aristóteles, sin restaurar al mismo tiempo la autoridad de Platón? Y reponer a Platón en su sitio de honor, ¿no era a la vez glorificar a San Agustín? (Ob. cit., T. II, p. 219).

Y hace pocos años, el P. Castellani escribía:

Aristóteles y Platón; el pensar que asciende arduamente de lo múltiple a lo Uno, y el pensar que desciende osadamente de lo Uno a lo múltiple, son los dos polos en que se mueve toda la humana especulación. (*Conversación y Crítica filosófica*).

Era especialmente San Agustín, pues, quien tendía los brazos a Descartes. El acabado estudio de E. Gilson lo revela plenamente, sin exageraciones entusiásticas (Cf. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système Cartésien*, *passim* y espec. p. 281, Paris, Vrin, 1930). Descartando toda exageración, como la contenida en la *censura philosophiae cartesianae*, de Huet (Parisiis 1694, Edit. cuarta), no es difícil reconocer esta general, y a veces particular, orientación agustiniana del cartesianismo de Descartes. Sabido es cómo Descartes protestaba haber copiado a San Agustín, como tal vez pretendían Arnauld y Colvius a propósito de Código (Vid. *Cuartas Objeciones; Lettre de Descartes a Colvius*, 14 noviembre de 1640; Blanchet, *Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis*, pp. 108-139, Paris, 1920; O. Hamelin, *Le système*

de Descartes, Paris 1911, etc.), sin embargo Descartes se alegra de haber coincidido con Agustín, diciendo:

No me detendré aquí en darle las gracias (a M. Arnauld) por el auxilio que me ha dado fortificándome con la autoridad de San Agustín . . . (Carta al P. Mersenne, *Respuesta a la Primera parte de las Cuarta Objeciones*).

Pero no dejo de sentirme muy contento por haber coincidido en esto con San Agustín, personaje tan grande, aun cuando no sea más que para acallar a esos espíritus pequeños que han tratado de rebatirme en esta doctrina. (Carta de Descartes a Colvius, cit.).

Pero ni son las declaraciones del Filósofo ni las investigaciones al parecer, hoy agotadas, lo que ha de llevarnos a fijar esa vinculación histórica de la posición cartesiana. Lo interesante para nosotros es el hecho de tal vinculación espiritual y doctrinaria.

Desde luego, esa vinculación se ofrece ya desde el punto de partida en el filosofar de ambos: Dios y el alma, estas grandes cuestiones de la metafísica de todos los tiempos, están en primer plano, y en casi idéntica inspiración. Es sencillamente admirable la similitud de Descartes con las reflexiones de los *soliloquios*, que comienzan con este compendio de todo el filosofar agustiniano:

A. *Ecce oravi Deum.*

R. *Quid ergo scire vis?*

A. *Haed ipsa omnia quae oravi.*

R. *Breviter ea collige.*

A. *Deum et animam scire cupio.*

R. *Nihilne plus?*

A. *Nihil omnio.*

(*Lib. I, cap. II, n. 7*)

En la perspectiva de la verdad esencial, de la verdad primera de todas las cosas, la meditación comienza por Dios y el alma. Y no dejará de ser una curiosidad interesante que ya en su juventud Agustín aspiraba a una evidencia matemática de las verdades encontradas en esta ascensión interior por el mundo inteligible: *Sicut hoc, ita caetera cupiebam*. Así como yo sabía que tres y siete son diez, así también deseaba saber de las demás cosas (*Confesiones*, Lib. VI, cap. iv).

El mundo de los sentidos, como desproporcionado para invenir la verdad primera y fundamental, era puesto en paréntesis como en Descartes, al revés que en Aristóteles. Y también, como en Descartes (Cf. Jacques Chevalier, *Descartes*, p. 210 y sig., 8 édit., Paris, Plon, 1922), este

paréntesis era en procura de una mayor libertad de espíritu y limpieza interior para captar menos dificultosamente las verdades proyectadas por el Sol de nuestras almas. La Verdad habita en el interior del hombre, gritan a cada tramo del camino ascensional San Agustín y Descartes. Y ambos postulan, para esta "caza" de la Verdad en el plano de lo inteligible, no un razonamiento discursivo, sino la *intuición intelectual*, la *visión* del entendimiento ilustrado por una divina iluminación, más allá de la "razón razonante" en que están pensando casi todos los opositores de Descartes. En San Agustín, como en Descartes, la razón es esencialmente ese poder de visión del espíritu, el *intuitus mentis* que penetra, por natural disposición de la mente, en el mundo de lo inteligible que es el mundo de la suprema objetividad y Realidad, alcanzando en la contemplación de las *ideas*, ideas que Kant comete el error de creer nuestros conceptos inmanentes para negar con su formalismo apriorístico la realidad inequívoca de la intuición intelectual. (Cf. Descartes, *Carta al Marqués de Newcastle*, marzo o abril de 1648; *Respuesta a las Primeras Objeciones*; *Tercera Meditación*; *Respuesta a las Segundas Objeciones III*; Vid. Gilson. *L'Innéisme cartésien et la théologie*, art. en *Revue de métaphysique*, 1914. Y San Agustín: *De Trinitate*, Lib. XV, cap. x; *De Vera Religione*, cap. 34; *De Diversis quaestionibus* 83, q. 45; *De Genesi ad litteram*, Lib. XII, capp. 24 y 26, etc., etc., y muchos otros lugares recogidos en mis *Apuntes sobre San Agustín*). Si pensamos cómo, tanto en el uno como en el otro, el mundo en que actúan es el mundo eidético, el mundo de los eidos, el famoso "innatismo" cartesiano en general pasa a ser un mito escandaloso. La prueba de Dios cartesiana por la ascensión eidética, tiene rasgos que a veces recuerdan a San Agustín, y sabido es cómo la prueba agustiniana de Dios, que en este Doctor como en Descartes no tiene nada del bullado "ontologismo" de Malebranche o Gioberti, es cosa terriblemente seria y decisiva (Cf. I. Sestili, *Agustini Philosophia pro existentia Dei*, en *Miscelanea Agostiniana*, Vol. II, *Studii Agostiniani*, pp. 765-793, Roma, Poliglota Vaticana 1931).

Estamos respirando y contemplando en un mundo realísimo, para el cual la mente tiene natural capacidad, y desde el cual podemos enjuiciar y avalorar lo contingente. Cómo Descartes recobra valor y sentido desde este plano en que él quiso estar situado; cómo su afirmación de que el conocimiento de Dios garantiza todo otro conocimiento, adquiere especial categoría de verdad cuando ahondamos en ese mundo inteligible, cuando lo comparamos con las siguientes expresiones de San Agustín:

Pues si el hombre fué criado tal, que por la cualidad que en él es más excelente de todas, y le hace superior a todos los entes, alcance lo que excede a cuantas dichas y felicidades pueden conseguirse; esto es, el conocimiento y visión beatífica de un solo Dios verdadero, sumamente bueno, justo y omnipotente, sin el cual no hay naturaleza que pueda subsistir por sí, ni doctrina que nos alumbré, ni costumbre que nos convenga . . . Es ciertamente en esta Sabiduría inmutable, y que siempre se tiene en la verdad, donde se constituye la razón del bien, la causa de las cosas, y la confianza de nuestro razonamiento, *finem boni, et causas rerum, et ratiocinandi fiduciam* . . . Pero supuesto que nuestra naturaleza, para que tuviese ser necesitó tener a Dios por autor y su Creador; sin duda para que sigamos la verdad al mismo tenemos que tener por Doctor . . . Sin embargo, nosotros las conocemos (las cosas sensibles), con el sentido corporal, pero no juzgamos de ellas con el sentido del cuerpo, porque disfrutamos de otro sentido correspondiente al hombre interior mucho más excelente y noble, con el cual sentimos y conocemos las cosas justas e injustas, las justas por una especie inteligible, las injustas por su privación. Al oficio peculiar de este sentido, no llega ni la agudeza de los ojos, ni la viveza de los oídos, ni el olor del olfato, ni el gusto de la boca, ni el tacto del cuerpo. *Allí es donde estoy cierto que soy, y estoy cierto que lo sé, y esto amo*; y asimismo estoy firmemente seguro que lo amo. (De Civitate Dei, Lib. VIII, cap. 4º Epístola 118, cap. III, Nº 20; De Civitate Dei, Lib. XI, caps. 25 y 27).

La mente tiene ese natural poder intuitivo para “ver” en las ideas inteligibles. El hombre regresa a su interior, desde donde emprende la ascensión, investigando el núcleo de su vida consciente (Mens, notitia, amor), para en seguida remontar a lo trascendente, hasta vislumbrar la huella de Dios como necesaria y absolutamente existente. Y ya que El es la suprema garantía de nuestro conocimiento, en el profundo sentido metafísico de que en El se resuelve toda Verdad, toda Causa, todo Bien, toda Ciencia, y en el sentido de que a la lumbre de su luz nuestro entendimiento *ve* y la voluntad *ama*, Descartes fundamenta en El, y en la realidad del alma, el Conocimiento, la Física, la Ética. No os asombréis: os citaré textualmente aquí al uno y al otro, para que podáis admirar curiosamente la coincidencia profunda:

Descartes: Así, toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física, y las ramas que salen de este tronco, todas las otras ciencias que se reducen a tres principales: la medicina, la mecánica y la moral. (Carta-prólogo de los Principios de la Filosofía). (No olvidemos que los principios supremos que Descartes ha encontrado en la metafísica, son la existencia e inmortalidad del alma, y la existencia de Dios).

San Agustín: Dios es el Autor de las cosas creadas, Luz de las cosas que deben conocerse, y Bien de las que deben ejecutarse . . . Lo primero es la Física, porque en Dios Creador están todas las causas de todas las naturalezas; luego la Lógica, porque Dios es solamente la Verdad y la Luz del alma racional; finalmente la Ética, porque la vida buena y recta solamente es posible cuando se ama el Bien Común, que no es otro que Dios sumo y veracísimo. (De Civitate Dei, Lib. VIII, cap. IX; Epístola 137, cap. V, Nº 17).

Dios es la garantía Suprema de todo, y sin El nada se explica, como sin la participación de su luz nada es inteligible ni puede haber en conocimiento alguno necesidad y universalidad en la verdad. Es sencillamente sofisticado dolerse de que Descartes haya hecho descánzar las ciencias en la metafísica, ya que es un procedimiento correcto y de suyo correspondiente con la total realidad de Dios, el mundo y el hombre. Es igualmente sofisticado proclamar que los "conceptos" son causa de Dios y de las cosas en Descartes, cuando la verdad es que, desde el plano de lo inteligible en que estamos colocados con Descartes y San Agustín, son las "ideas" las causas de nuestros conocimientos, siendo nuestros conceptos correspondientes un efecto de la realidad objetiva del mundo inteligible. Comprendemos perfectamente que el genio extraordinario de Aristóteles no esté del todo de acuerdo con su sistema, con este modo de llegar a la sabiduría. Frente a la realidad inteligible, reconocemos que, respecto al objeto el conocimiento que obtenemos es objetivamente mediato (*obiective mediatum*), pero es formalmente inmediato (*formaliter immediatum*). Es igualmente sofisticado protestar de un no sé qué ilícito tránsito del Orden Lógico al Orden Ideal u Ontológico. En efecto, el contenido objetivo de las ideas, y la última realidad objetiva a que apuntan, hacen que nuestro espíritu sobrepase a nuestros puros conceptos. Nosotros "vemos" y "sentimos" cómo tal sobrepasamiento es efectivamente real, y cómo la objetividad de que dan cuenta nuestros conceptos no ha sido "fabricada" ficticiamente por nuestro entendimiento, sino que es causada en él, recibida hecha, en él (Vid. *Respuestas a las Primeras y a las Segundas Objeciones*). Igualmente sentimos, y vemos por ese singular *intuitus mentis*, cómo el orden lógico es regido por una ley ideal, el orden ideal, donde se resuelven y se incluyen los modos ontológicos ejemplares de las cosas, las razones eternas e inmutables de evidente infinitud y trascendencia. El orden lógico se resuelve totalmente en la operación subjetiva de la mente, mientras que el orden ideal u ontológico fundamenta la posibilidad misma de conocer presentando a la mente, y como extraordinariamente superior y trascendente a ella, la razón típica objetiva del ser de las cosas, *rei obiectiva ratio typica*, exigiendo lógicamente una razón suficiente, una *Causa Prima* que responda totalmente de ese *Ordo Idealis* (Cf. I. Sestili, art. cit. supra, loc. cit., pp. 789-791). No es el pensamiento cartesiano el inmanente; es el formalismo kantiano el inmanentista, el que crea insolubles misterios, y el que condena, como decía Nietzsche, a la filosofía a una teoría de la abstinencia, a no saber más que de los umbrales de las cosas (*Jenseit von Gut und Bose*, N^o 204).

II. *Fundamentación metafísica de la moral cartesiana.*

Ese extraordinario mundo inteligible, objetivamente real, resulta a la inteligencia tan claro cuando ésta atentamente penetra en él, que Agustín exclama:

Dudo menos de estas cosas que de las que vemos con los ojos corporales, en lucha siempre con las legañas. (*De quantitate animae*, cap. XV, N^o 25).

Y como adelantándose en muchos siglos a las respuestas de Descartes, de no aminorar las realidades espirituales por el hecho de que son naturalmente inaccesibles a los sentidos y a la imaginación, como es el sonido, propio del oído, inaccesible a los ojos, cuyo objeto propio es el color (*Discurso del Método*, Cuarta Parte; *Sexta Meditación*; *Carta a Morus*, 5 febrero de 1649; cf. J. Chevalier. op. cit., pp. 285-295); y adelantándose también en muchos siglos a la crítica que hará Hegel a las formas vacías de Kant (cf. Charles Boyer, *L'Idée de Vérité dans la philosophie de saint Augustin*, París, Beauchesne 1920, p. 62, nota 1), San Agustín osadamente agrega:

¿Qué hay menos tolerable que admitir nuestra superioridad sobre las bestias, debido a la razón, y confesar que lo que a la luz natural vemos con los sentidos, y algunos animales lo ven incluso mucho mejor, es algo, y, en cambio, contender que lo que vemos con la razón (*ratione intuemur*) no es nada? Y de admitir que es lo mismo que lo que perciben los ojos, ciertamente, nada más indigno que esto se podría afirmar. (*De quantitate animae*, loc. cit.).

Muy lejos de mi intención pretender una exactitud matemática entre Descartes y San Agustín. Lejos también de mí asegurar que en Descartes todo es correcto y ajustado a realidad. Solamente he querido poner de relieve la *posición general* de Descartes, y cómo ella puede superar críticas ligeras, nacidas más bien de una exagerada fidelidad o unilateralidad a un sistema, que de una mala intención o ignorancia. Otros se han preocupado ya de hacer resaltar los puntos de esencial discrepancia entre ambos pensadores. No me puedo detener en esto.

Seguro de su mundo propio, Descartes echa las bases de la física y, en un sentido que casi es imposible comprender, parece que sobre esta física quisiera hacer descansar su moral. Más todavía: es el mismo Descartes quien ha dicho expresamente que

Estas verdades de física forman parte de los fundamentos de la más alta y perfecta moral. (Carta a Chanut, 26 de febrero de 1649; cf. carta a Chanut, del 15 de junio de 1646).

También había escrito que esa "más alta y perfecta moral" presuponia un conocimiento de todas las ciencias, para ser lo que debe ser, esto es, "el último grado de la sabiduría" (*Carta-Prólogo de los Principios*).

Si bien es verdad que en un grado eminencial, quien está en la cúspide de la sabiduría en el sentido de vivir feliz en la conformidad con el Fin último, es quien verdaderamente domina toda ciencia, sin embargo las anteriores afirmaciones de nuestro Filósofo son extremadamente graves, por mucha bondad que el crítico pueda disponer y dispensar. pareciendo exacta la apreciación de Maritain en este punto, de que en tal caso la ética "dependería de la conquista científica del mundo material por el hombre" (*El sueño de Descartes*, trad. esp., Bs. Aires, Biblioteca Nueva, 1947, p. 92).

Pero tal vez si el mismo Descartes nos otorgue una posibilidad de obviar la grave dificultad. Tenemos derecho a reclamarle esa posibilidad, a él, que ha renegado de los moralistas:

. . . que levantan muy en alto las virtudes y las presentan como las cosas más estimables que hay en el mundo, pero no nos enseñan bastante a conocerlas". (*Discurso del Método*, I parte).

En realidad, regresando a su mundo propio es como podemos obtener el exacto sentido de sus palabras. La metafísica es la raíz de la física, y por tanto la moral será verificada por la metafísica y obtenida indirectamente de ésta como una consecuencia de la física. Veamos:

a) La metafísica le ha enseñado que Dios es infinitamente perfecto, y por tanto inmenso, de modo que por nada ni por nadie está limitado en su Poder y Voluntad. De donde deduce para la moral que la voluntad del hombre no puede limitar a la Divina, y que los decretos de Dios son infalibles e impasables, no quedando entonces más que este doble consuelo que Descartes aporta aquí para evitar la desesperación humana: Dios es también infinitamente bueno, por tanto debemos confiar en El; y debemos admitir con los teólogos una distinción en Dios: Su Voluntad absoluta (o consecuente) por lo cual quiere que todo se realice como se realiza; y una voluntad relativa (o antecedente), que se refiere al mérito o demérito de los hombres, por la cual El quiere que se obedezcan sus leyes (*Carta a Isabel*, enero de 1646; cf. *Respuesta a las Sextas Objeciones*; *Carta a Mersenne*, 15 de abril de 1630; *Carta a Mesland*, 2 mayo 1644; *Carta a Isabel*, 3 noviembre de 1645; *Carta a Isabel*, 15 septiembre 1645);

b) La metafísica le ha evidenciado que la posibilidad interna de los seres depende de la Voluntad absoluta de Dios; que las verdades llamadas eternas son verdades positivas; y que siendo Dios inmutable, estas verdades positivas que rigen a los seres son inmutables igualmente. De

donde resulta para la física, la inmutabilidad del movimiento, su total conservación; y para la moral, la total rendición a la Voluntad Divina sin atención a otras finalidades (Cf. *Principios de la Filosofía*, II parte; I parte, 28, 40 y 41; *Carta a Mersenne*, 23-XII-1630);

c) La metafísica le ha evidenciado que el hombre es esencialmente su pensamiento, su personalidad, su auto-conciencia, y que hay, por tanto, radical distinción entre alma y cuerpo. De aquí deduce para la física el mecanicismo de nuestro cuerpo y de la materia, y para la moral una espiritualidad de cierto sabor estoico, o de cierto senequismo, por el total desprendimiento de los bienes materiales (Cf. *Cartas a Isabel*, 1º septiembre de 1645 y 18 de mayo de 1645);

d) La metafísica le ha evidenciado en sus pensamientos que el espacio es indefinido e ilimitado. De donde concluye para su física que el universo es indefinidamente extenso, que el vacío no existe; y para su moral, concluirá que es imposible que el hombre sea centro de la creación, que el mundo haya sido hecho para él, y que esta tierra, este universo, no es nuestra morada ni nuestro último fin (Cf. *Principios*, P. III; *Carta a Isabel*, 15 septiembre 1645);

e) La metafísica le ha enseñado que siendo nuestra naturaleza el pensamiento, la razón, el *bon sens*, todos somos iguales, todos somos igualmente razonables e igualmente capaces de todo, proviniendo nuestras diferencias entre individuos humanos de una desigualdad accidental de origen voluntario. Por tanto, en moral esto significa que tenemos que poner máximo cuidado en someter la voluntad a la razón (Cf. *Discurso del Método*, I Parte; *Principios de la Filosofía*, I, 34 y 35).

f) La metafísica le ha evidenciado que la razón es el máximo bien actual del hombre; que mis errores son errores de mi voluntad ligera en aceptar lo que para mi razón todavía no es claro ni distinto; que cinco de mis seis pasiones, todas ellas en sí indiferentes, son accidentalmente generadas por reacciones de mi cuerpo mecánico, a influjo de espíritus de materia sutil, en mi corazón y mi sangre, contra mi alma. De donde para la moral deduce que una buena y profunda fortificación de mi razón en el conocimiento traería como consecuencia que de todo mal puedo obtener siempre algún bien, alguna ventaja provechosa por esa misma razón considerante (Cf. *Medit. III*; *Carta a Isabel*, 18-V-1645; *Carta a Isabel*, junio 1645; *Carta a Isabel*, 15 septiembre de 1645; *Carta a Isabel*, 1º septiembre 1645; *Las Pasiones*, Art. 47 y 211);

g) La metafísica le ha evidenciado que, por una parte, Dios es Suprema Voluntad; y por otra, nuestra voluntad tiene mayor extensión que

nuestro entendimiento. De donde resulta, que gozamos de máxima libertad, y que es por esta libertad “que somos en cierta manera semejantes a Dios, ya que nos hace dueños de nosotros mismos”. De donde, para la moral deduce que debemos procurarnos solamente el bien que de nosotros depende, sin cuidarnos de los males irracionales de la Fortuna que están fuera de nuestra libertad. También se deduce que, frente a la Suprema Voluntad de Dios, nos queda el recurso de nuestra auto-afirmación, de nuestra libertad (Cf. *Las Pasiones*, Arts. 144, 152, 153, 160; *Carta a Isabel*, 6 octubre 1645 y 3 de noviembre 1645; *Medit. III*);

h) La metafísica me ha evidenciado en mi pensamiento cuán finito imperfecto e incompleto soy; cómo dependo necesariamente de otro; cómo aspiro y tiendo incesantemente a otro, a algo mejor y más grande que yo; y cómo aquel de quien dependo posee todas esas grandes cosas a que aspiro, y las posee, no indefinidamente ni en potencia, sino efectiva, actual e infinitamente, y por esto es Dios. Para la moral se deduce que mi bien supremo es Dios, que mi felicidad es su posesión, que debo unir a El enteramente mi voluntad hasta no llegar a amar en este mundo nada más que a El y que su voluntad sea cumplida (Cf. *Meditación III*; *Carta a Chanut*, 1º de febrero de 1647);

i) El buen uso de mi libertad se llama generosidad, sumisión humilde de la persona a todo lo que reconoce como superior a ella, firme y constante resolución de practicar la libertad en todas las cosas que se consideran mejores (*Tr. de las Pasiones*, Art. 156, 153).

He aquí, rigurosamente deducidas de sus principios metafísicos y físicos, la fundamentación de la más “alta y perfecta moral”. Pero a veces, en el orden práctico, o surge lo inesperado y desconocido y lo urgente, o bien nos encontramos situados ya en un lugar del universo, en un punto de la tierra al cual una evidencia moral práctica, un instinto moral inmediato, nos demuestra naturalmente comprometido dentro de un orden que sería loco y temerario destruir. En esta moral práctica, de inmediata acción porque la virtud no sufre postergación, cabe al hombre todavía guiarse por el *bons sens* y la generosidad. En efecto, respecto a lo primero, no debemos olvidar que la intención buena hace la bondad del agente, que lo principal es no causarse arrepentimientos culpables, que lo mejor es proceder de acuerdo con esa consciencia instintiva, resueltamente, audazmente (Cf. *Carta a Isabel*, 18 mayo 1645; 4 agosto 1645; y 18 agosto 1645).

Respecto a lo segundo, un sentido práctico y recto nos lleva a aceptar nuestra situación fáctica, con toda la responsabilidad que naturalmente nos incumbe: Estado, ciudad, sociedad, familia, religión, costumbres. Preferir los intereses de la comunidad a los nuestros egoístas. Porque, si pensamos y amamos bien, es por la voluntad de Dios nuestra situación de hecho, y, en última instancia, este compromiso social que engendra el amor social, es manifestación de la voluntad de Dios, y cuando somos urgidos por el bien común, por Dios somos urgidos, y el cumplimiento nos depara singulares contentamientos espirituales (*Carta a Isabel*, 15 de septiembre de 1645; *Oeuvres Complètes*, VI, 22-23; *Medit. III*).

Tres grandes evidencias metafísicas nos presentan todo un código de principios morales: la evidencia de un Ser infinitamente perfecto que es Suprema Voluntad; la evidencia de nuestra libertad; y la evidencia de nuestro lugar en la jerarquía de los seres dentro del universo. Y todo esto forma la matemática de la moral cartesiana, el significado ético del Cógito cartesiano. Propiamente, no hay moral provisoria: hay solamente una moral definitiva, deducida de Dios, el Yo y el Universo. Dios, Hombre y Mundo.

III. *Aproximación a un balance.*

¡Suprema ironía cartesiana! Había quedado en un plano de concordancia tradicional con un cierto pensar histórico, y ahora, nos presenta un cuadro escrito en una realidad muy distinta a aquel plano. Cuando tenía 22 años, había escrito en sus papeles privados: *Ut comoedi, moniti, ne in fronte appareat pudor, personam induunt, sic ego, hoc mundi theatrum ascensus, in quo hactenus spectator extiti, larvatus prodeo*. “Como los actores al entrar en escena se ponen máscara para que no se les vea sonrojo, así yo también, al subir al teatro del mundo, en que hasta ahora permanecí espectador, me presento disfrazado” (*Cogitationes privatae*). Y si el tiempo lo hubiere permitido, y nos hubiéremos internado también aquí en su modesto ideario político, hasta lo veríamos con un disfraz no del todo distinto al ropaje de Maquiavelo (Cf. *Carta a Isabel*, septiembre de 1646).

Estábamos de acuerdo con su plano inteligible; decíamos que su pensamiento no creaba nada, y que apuntaba en sus conclusiones a objetivos trascendentes. Pero aquí lo vemos alejado de Platón y Agustín, a tal punto que una protesta de éstos no sería injusta. Deduce del conocimiento de la existencia de Dios, la primacía de la Divina Omnipotencia, aun

cuando alega un pasaje de las Confesiones de San Agustín, que, desgraciadamente, concluye exactamente en lo contrario de lo que nuestro filósofo pretendía probar. Nos itaque ista quae fecisti, videmus: tu autem quia vides, sunt (*Confesiones*, XIII, Nº 38. Cf. *Carta al P. Mersenne*, 2 de mayo de 1644). En virtud de esta Divina Omnipotencia, llega a sostener la ley positiva de Dios en vez de la Ley Eterna como fundamento moral; y llega a hacer de las verdades eternas (*Carta a Mersenne*, 23-XII-1630; *Carta a Mersenne*, 15 de abril 1630; *Resp. a las Sextas Objeciones*), de las ideas eternas, algo creado, dependiente exclusivamente del poder Divino, sin reparar desgraciadamente, que esto suponía, al par que un desorden y destrucción de las infinitas perfecciones, una aniquilación de la misma Esencia Divina, de quien fundamental y radicalmente depende la esencia de los seres posibles. Es verdad que en el orden de la existencia de los seres creados, en el orden físico, la Voluntad de Dios dispone de ellos; pero en el orden metafísico o de las esencias, radicalmente es el Divino Entendimiento quien ve y propone a la Divina Voluntad. Metafísicamente, para Descartes, lo bueno podría ser malo, y lo malo bueno, no porque lo contrario de lo bueno sea la nada, el no ser, y lo contrario de la nada, el ser, la perfección, el bien mismo, sino porque la Voluntad de Dios, sin ninguna Potencia ordenadora, define por sí misma qué es bueno y qué es malo.

La evidencia del yo, deja de ser la evidencia del *homo historicus*, indispensable para una antropología, no ya del hombre agustiniano, solamente, sino del hombre concreto, real, del existente en este mundo. La debilidad del hombre se explica de un modo maravillosamente mecánico, y su grandeza, de un modo maravillosamente "angélico". A esto le lleva su evidencia del pensamiento y la extensión, de espíritu y materia como dos mundos distintos, no consubstancialmente unidos, sino accidentalmente "pegados". El ser humano es cuerpo y alma, el ser cuerpo humano se lo confiere el principio vital, y de ahí, de esa unión substancial nace el influjo mutuo. Ni en la psicología tomista, ni en la agustiniana, hay problema de distinción radical entre alma y cuerpo, porque sencillamente sería un problema imposible allí donde está suficientemente explicada la consubstancialidad del ser humano. Es verdad tal vez quepa decir que en San Agustín tal consubstancialidad es menos rigurosa que en el tomismo, y esto, presupuestado por el problema gnoseológico, visto distintamente en el uno y en el otro.

En la evidencia de la jerarquía del universo, del puesto del hombre en la tierra con sus compromisos sociales, que Descartes los quería muy

reducidos y cautelosos (Cf. J. Chevalier, *Descartes*, cit. p.), Descartes está más bien por la prudencia práctica y, en esto, opina como en general los filósofos opinaban en su tiempo. Descartes no tiene mayor culpa que Cicerón, o que yo, en los acontecimientos políticos y sociales que le sucedieron: no era Descartes el revolucionario social, sino los “dioses ingleses”, como decía un francés.

Permanece un cartesianismo de intención; pero el cartesianismo de hecho produce impresionantes decepciones metafísicas. Debemos reconocer que la intuición cartesiana de la correspondencia entre pensamiento y realidad física, se ha visto confirmada en la física matemática moderna. Pero cuando miro a su moral en sus fundamentos mismos y en su presentación práctica, veo un estoico corregido y poco aumentado; veo solamente a Descartes sereno y tranquilo en el dominio de su voluntad, frente a la muerte en su lecho de enfermo, acompañado de su amigo el agustino Voigüé, con su última palabra: “Ça, mon âme, il faut partir”. No había descubierto el remedio para prolongar la vida; pero había obtenido el secreto de no temer la muerte: nuestra voluntad resignada a la Voluntad Divina.

AGUSTÍN M. MARTÍNEZ.

Armando Roa

El problema del ser, en la filosofía de
Descartes

S U M A R I O

Dos líneas evolutivas de intuición de las esencias. Nicolás de Cusa y Leibnitz. El contacto inteligible directo con la existencia. La caída en la irracionalidad. Procedencia del contenido objetivo de las ideas. El criterio de certeza. El pensamiento y la extensión como substancias. La garantía de verdad. La existencia de Dios. Similitud ontológica entre sujeto y objeto. El cogito y la actividad en la permanencia. Desarrollo de la ciencia y disolución del humanismo.

El viejo problema en torno a los orígenes y contenidos del ente, encontró nuevos fundamentos al comienzo de la época moderna, pues en vez de centrarse las investigaciones en los principios mismos en cuya virtud el ser es precisamente ser, se despertó interés exclusivo por las esencias, es decir, por aquellas estructuras, que ubican las cosas, en esta o la otra especie determinada. El deseo de intuir esencias puras, se expresó desde la partida en dos líneas evolutivas de desarrollo; más dispares en apariencia que en verdad, coincidiendo por lo demás en sus elementos básicos, debían acabar al fin por sintetizarse en la vasta unidad del pensamiento kantiano; una de ellas evidente ya en Nicolás de Cusa, expresada con fuerza en Bruno, termina en la teoría leibnitziana de las mónadas; la otra fué obra de Descartes y Spinoza.

De acuerdo a la primera de estas formas, el ser está integrado por una infinidad de contenidos, pero de tal modo enlazados entre sí, que donde quiera se dé alguno, se dan por eso simultáneamente los otros, eliminando de hecho toda diferencia cualitativa entre lo existente. Dios, el hombre y el mundo, encierran cada uno la suma de lo susceptible de ser; la separación viene sólo del grado en que lo muestran hacia afuera; las cosas esconden parte de su realidad para hacer más visible el resto y así van como explicando lo infinito; son un infinito restringido, decía Cusa.

¿De dónde entonces la necesidad de formas limitadas, si no hay diferencias cualitativas con lo absoluto? De la necesidad íntima a distanciarse, experimentada por los diversos contenidos de lo infinito en busca de sí mismos, pues son infinitos en la medida en que allí borrando su propia fisonomía, se pierden en la totalidad; este impulso a circunscribirse en su propia naturaleza, reduciendo a estado de latencia a los de-

más contenidos, los introduce de inmediato en la esfera del límite. Las cosas son la variedad de aquellos contenidos, distantes, pero no separados entre sí; ellos sólo son gamas de ser y no pueden separarse sin caer a la nada. Encuentran sus fisonomías originarias, apagando a los restantes y ocultándolos en su intimidad; así, las cosas son hacia afuera, uno o varios de estos contenidos, pero llevan por dentro y como comprimida la infinitud del ser.

Esta exigencia lógica a esconder realidades en busca de la primacía de una sola, clara sobre todo en el mundo de Leibnitz, era más perentoria en Nicolás de Cusa, debido a su teoría de las oposiciones. Los contenidos del ente, identificados en la suprema unidad de lo infinito, se hacen según él opuestos, en cuanto buscando individualizarse alcanzan un límite. De este modo, según su propio ejemplo, un círculo y un triángulo, opuestos en cuanto figuras geométricas limitadas, se esconden recíprocamente para manifestarse; pero si los lados del triángulo y la circunferencia del círculo crecen hasta lo infinito, van coincidiendo primero con la recta y más allá con el punto, pues la recta se origina en el punto y en lo infinito de un punto a otro hay magnitud infinita, es decir intranspasable.

Las oposiciones obligan a las criaturas a reducir a un mínimo los elementos antagónicos, pero no a prescindir, en acuerdo al pensamiento básico de que en la medida que algo es ser, se hace solidario de todos los posibles contenidos del ser.

Dicho pensamiento se originó tal vez en la idea de que si algo existe y ha tenido fuerzas para primar sobre la nada —por lo menos de hecho, el yo existe— no lo es en cuanto “algo determinado”, hombre o piedra, si no en la medida en que es “ser”. La inteligencia no ve razón para que tal o cual naturaleza (1) y no otras, tengan energía específica para vencer la nada.

Si las cosas existen es porque el “ser” contenido en ellas se abre paso y si cada una no lo revela en plenitud es porque de hecho el infinito sólo puede darse una vez.

Antes de ir más lejos, recordemos qué es este “ser”, de cuya realidad las cosas son mera determinación. El “ser” es precisamente aquella realidad en la cual lo específico, la esencia, viene a convertirse en uno

(1) Utilizaremos como sinónimos los términos, esencia y naturaleza, aun cuando en la historia del pensamiento no son exactamente equivalentes.

de los tantos modos de ordenar sus elementos íntimos; en otras palabras, no existen cosas, sino como modos específicos del ser, pues si la cosa es "algo" especificado, el "algo" tiene prioridad lógica y eso es justamente el ser. A la inversa, es clara la imposibilidad por parte del ser, de darse sin un modo determinado, cada uno de los cuales supone diferencias cualitativas; pero su realidad en sí, se expresa en el hecho de no dejarse cerrar en ningún instante por su reducción esencial, sino por el contrario en estar constantemente abierto a nuevas formas de especificidad, aun cuando ellas sean de grado inferior; así no hay inconveniente en pensar lo entitativo de la especie hombre como susceptible de concretarse —a costa es cierto de su riqueza ontológica— en las especies vegetales o minerales. Mientras tengamos a la vista el ser, podemos siempre concebir realidades, que por descenso cualitativo originen nuevas realidades; en cuanto bajamos al último grado, el cual no admite ya descensos, estamos fuera de la órbita del ser. Aristóteles que intuyó claramente el problema llamó a este grado: materia prima, dejándolo como principio informe fuera de la nada y fuera del ente; esto explica la diferencia real planteada por él, entre el primer grado, incapaz de descenso, y todos los otros tomados en conjunto y a los cuales dió el nombre clásico de formas substanciales. En suma, cuantas más posibilidades hacia abajo tiene un ente, más "ser" es y así donde ellas son infinitas, está el ser perfecto, Dios.

La filosofía greco-medieval cogía estas posibilidades como realizadas en Dios y las criaturas; a partir de Cusa se hacen meramente ideales, pues la unidad entre los contenidos se torna indisoluble y el ser donde quiera se presente, ya finito, ya infinito, debe hacerlo en totalidad. En el ser de Aristóteles hay grados cualitativos en escala vertical; en Cusa y Leibnitz, sólo obscurecimiento o iluminación horizontal; los contenidos buscan autonomía para expresarse puros; al distanciarse rompiendo la unidad, pierden lo infinito, no su grado ontológico, y se hacen opuestos, originando lo múltiple.

Ahora, si lo dado tiene en el fondo un solo rango cualitativo y carece de posibilidades de descenso, es más bien una esencia y en ningún caso un "ser"; pero desde el instante en que el ser se identifica bajo todos los respectos con la esencia, pasa a determinarse —esencia es determinación del ente a ser esto o lo otro— no frente a grados posibles, diversos, sino frente a la nada primordial y como la nada es de suyo indeterminada no puede servir de punto de referencia al ser; queda en-

tonces en la categoría de lo vago y difuso; por esta vía David de Dinant, filósofo de la Edad Media, concluyó que Dios y la materia prima son una y la misma cosa. El Dios de Santo Tomás, en cambio, se determinaba como esencia perfecta ante la serie de grados finitos posibles del ser, aun cuando esos grados no se hubiesen dado en la existencia.

La idea básica de Cusa y Leibnitz en cuya virtud si algo existe, todo existe, pues todo es "ser", cae en contradicción desde el instante en que el ser por tener un solo grado, se convierte exclusivamente en esencia, es decir, en algo radical y definitivamente cerrado; de esa manera termina por aniquilar al "ser" y en consecuencia el fundamento, para admitir la plena posesión del ente por parte de cada cosa.

El antagonismo entre una esencia que de algún modo es ente, pues "algo es", y el hecho de no poder abrirse a grados cualitativos distintos, lo que en el fondo niega la auténtica riqueza de contenidos de lo infinito —sólo verdadera si es posible su existencia independiente en la variedad de las cosas— y por tanto su misma naturaleza de infinito y de auténtico ser, es lo que termina después de Leibnitz, por disolver las ideas de ser y esencia en las meras formas kantianas del pensar.

En Descartes la experiencia de la realidad toma su origen en una necesidad distinta, la necesidad de entrar en contacto inteligible directo con la existencia. El ser en cuanto ser, de la filosofía aristotélica se da en los objetos reales, pero no mirados como tales o cuáles objetos, pues en ese sentido son esencias, sino mirados en cuanto capaces de darse en cosas de otro rango cualitativo, es claro, a costa de parte de su ser. El ser no existe como algo puro, sino formando la otra cara de las esencias; en el mundo sólo se dan separadas las esencias mismas, el ser no existe como tal.

La esencia es el ser ordenado por dentro en forma de hacerse capaz de recibir la existencia; es el hecho de poder existir, actual o posiblemente, lo que en última instancia da su legitimidad al ente. Las esencias son estructuras ideales elaboradas en vistas a las exigencias que la existencia en sí, pone al ser. El acto de existencia no constituye propiamente al ser, pero le plantea determinadas condiciones de legitimidad; la existencia es la prueba de la veracidad de una determinada ordenación del ser; esa ordenación será perfecta allí donde la existencia, no sea un acto agregado, sino se haga una con él (1). Pues bien, el ser en cuanto

(1) En Dios.

ser, por la razón misma de prescindir de toda estructura precisa, para mantenerlas neutralmente a todas en calidad de igualmente posibles, no puede darse como tal. Quien contempla el ente en sí, debe trascender el mundo de las esencias, hasta el momento y la zona en que ellas abriéndose unas a otras sin perder su pureza ideal, quedan anegadas en una totalidad. El ser pone de espaldas a la existencia, porque sólo puede existir lo esencial; pero la esencia en cuanto esencia es ya un sector cerrado del ser. Sin embargo, el ente vale en la medida en que es capaz de condensarse en esencias y éstas se miden por su capacidad de existir; por eso, determinando la naturaleza del ente por su valor más alto, los griegos lo explicaban: "es lo que es o puede ser"; tomaban esto último en el sentido del acto de existencia. En el instante de intuir el ser, la inteligencia debe desdoblarse simultáneamente en un mirar a las esencias con su orden interior preciso y a esas mismas esencias abiertas a incontables órdenes distintos, como entes en sí, y en tal caso alejadas de toda existencia, pues si adhirieran a alguna, primaría de hecho una sola de las ordenaciones posibles y ocultaría al ser en cuanto ser. La inteligencia cuando se entrega al mundo del ser puro, debe prescindir en el momento álgido de la existencia, no por pobreza sino por exceso de vida, si no desea, por coger una naturaleza determinada, perder el resto de la riqueza ontológica, pero era esto justo, lo rechazado por Descartes. Su deseo era estar en permanente contacto con la existencia, en cuanto ella mide la verdad del ser. Pero si estaba bien el partir de la existencia, era además el camino de Aristóteles, no lo estaba el quedarse atado, pues de este modo ubicándose sólo en el mundo de las esencias, se cerraba para siempre, al ser. En seguida veremos cómo el contemplar esencias, sin echar una ojeada al ente, del cual ellas son puras determinaciones, conduce a una antinomia que el cartesianismo nunca pudo evitar.

El cogito es el enlace directo con la propia existencia; desde ahí mide Descartes los límites de su ser; como entramos a tocar la existencia sólo a través del pensamiento —en la amplitud cartesiana— el pensar es lo único verdadero, es nuestra verdadera naturaleza. Pero la esencia del hombre es distinta vista desde la existencia o desde el ser; en este último caso sus determinaciones deben poseer realidades susceptibles de darse en grados entitativos mayores o menores (1);

(1) Parte de la realidad ontológica humana se da —claro que de otro modo cualitativo— en animales, vegetales y minerales.

desde la existencia en cambio, que es la última actualidad, la que le encierra herméticamente en sí mismo, deben tomar relieve los caracteres exclusivos, ajenos a toda otra realidad. Oigamos a Descartes: “¿Qué es lo que antes yo creía ser? Pensaba que era un hombre. ¿Y qué es un hombre? ¿Diría que es animal racional? No, por cierto, porque me vería precisado a investigar lo que es animal y lo que es racional, y de una sola cuestión se formarían otras muchas y complicadas; no quiero perder el poco tiempo que me queda en resolver semejantes dificultades.

“Pasemos a los atributos del alma y veamos si alguno está en mí . . . Otro atributo es el de pensar; éste es el que me pertenece, el que no se separa de mí. Yo soy, yo existo; pero ¿cuánto tiempo? El tiempo que pienso; porque si yo cesara de pensar en el mismo momento dejaría de existir. Nada quiero admitir sino es necesariamente verdadero. Hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, una razón, términos que antes me eran desconocidos. Luego soy una cosa verdadera y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa . . .

“En suma, ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente” (1).

Evidentemente el hombre como animal racional, en el sentido de Aristóteles, estaba abierto en su centro más íntimo, en el reverso de su esencia, a la infinitud del ser; su realidad se daba en grados más altos o más bajos en todo el universo y en ese plan, él y lo demás, eran recíprocamente transparentes; la inteligibilidad del ser, su adaptabilidad plena a una inteligencia es sólo la consecuencia inmediata de la realidad del ser en cuanto ser. Descartes, prendido a lo existente, coge como esencia, al pensamiento en su forma humana exclusiva —pensar, imaginar, sentir, dudar— y cierra por esa vía todo paso al resto del ser; he aquí cómo las esencias si se tornan mundos cerrados, ya no pueden tocarse y acaban por hacerse ininteligibles, irracionales e inalcanzables. En unas cuantas palabras de sus “*Principios de Filosofía*” (2), rechaza la preocupación por los principios originarios de las naturalezas, como algo inútil e infecundo: “Además, he observado muchas veces, que los filósofos, tratando de explicar por las reglas de su lógica cosas evidentes por sí mismas, no han hecho otra cosa que obscurecerlas; y cuando he dicho que

(1) *Segunda Meditación.*

(2) *Página 27.*

la proposición *pienso, luego existo*, es la primera y más cierta que se presenta al que conduce ordenadamente sus pensamientos, no he negado por eso la necesidad de saber de antemano en qué consiste el pensamiento, la certidumbre, la existencia, así como, que para pensar es preciso ser, y otras cosas semejantes; pero como son éstas nociones tan simples que por sí mismas no nos proporcionan el conocimiento de ninguna cosa existente, no he juzgado que debiesen ser tenidos aquí en cuenta”.

Ya hemos hablado de la inteligibilidad de las cosas, como un resultado de su pertenencia a la esfera del ente y volveremos a insistir, por la decisiva importancia de este problema a lo largo de la historia moderna. Por inteligibilidad se entiende la adecuación perfecta del ser a la inteligencia o a la inversa, la fuerza de la inteligencia para llegar hasta la raíz del ser. Ambos hechos plantean determinadas condiciones; de parte del ente, estar en posesión de contenidos múltiples y diversos, pues el conocimiento de ellos que es un delimitarlos, se hace a base de contrastes; a mayor riqueza, mayor inteligibilidad; del ente homogéneo, sólo podríamos saber algo al topar con su resistencia exterior, pero de ninguna manera, penetrarlo (1). Se comprende entonces que el ser es inteligible de un lado, en la medida de su actualidad como esencia, es decir, en cuanto posee contenidos en un orden íntimo preciso —el orden debe venir del grado de referencia o acercamiento mutuos— y del otro, en la medida que los contenidos no son simples matices de un algo único, sino mantienen relativa autonomía y son capaces, por tanto, de darse con otro orden en cosas verdaderamente distintas y ello, porque sólo en esa virtud serán capaces de circunscribirse entre sí. La inteligencia supone a su vez poseer los contenidos, de otro modo no podría identificar afuera lo que en algún sentido no lleva por dentro, pero poseídos en un grado de unidad tal, que ella viene a ser el producto de todos, y de ninguno en especial, manteniéndose neutral frente a lo conocido. Si la inteligencia fuese una entidad homogénea estaría teñida por su propio ser y le daría su medida a las cosas; por eso si es que se da en el mundo una inteligencia verdadera, ella pone como exigencia perentoria la existencia del ser en cuanto ser. Aristóteles recordando la opinión de los primeros filósofos decía: “... el alma es el lugar de las formas,

(1) Habría que diferenciarlo frente a la nada y esto es absurdo, pues la nada, nada es.

no toda el alma, sino la intelectual, no de las formas en acto sino en potencia" (1).

En Descartes el problema cambia en absoluto; desde luego al interesarse sólo por entidades cerradas y a punto de recibir la existencia, marca exclusivamente los caracteres diferenciales e impide todo contacto directo entre ser y ser; por este camino, buscando justo, lo más actual de las cosas y por tanto lo más racional, como es la esencia adecuada a la existencia, viene a quebrar por dentro la vida propia de la inteligencia y la inteligibilidad del ser; cae, como de hecho sucedió en el pensamiento posterior, al mundo de lo irracional. Es esta irracionalidad, la que le lleva a temer el engaño del genio maligno; en el universo del ser auténtico ese engaño sería de suyo imposible, pues las cosas son conocidas en la medida que, al identificarse con la inteligencia, en cuanto ambas integran la unidad más amplia del ente, despiertan lo entitativo de ellas, existente también ahí; si esa identidad no se produce no cabe conocimiento, menos aún si se transmuta el orden de nuestro ser. El engaño es posible donde en vez de las cosas mismas se dan cuadros de la realidad.

Hemos dicho antes, que toda cosa es simultáneamente esencia y ser; esencia, si se la mira con un orden interior preciso en cuya virtud se ubica en esta o la otra especie; ser, en cuanto su realidad es capaz de darse, aumentada o disminuida de jerarquía cualitativa, en cosas de especie distinta; así parte de la realidad de las especies vegetales se da con menor grado en los minerales y envuelta en un grado mayor, en los animales; justo, cuando la consideramos en ese orden, atendemos más bien a su realidad de ser y no a la de esencia; el equilibrio entre ambos modos permite a las cosas, de un lado, mantener su autonomía —son esencias con un orden interior— y del otro, no aislarse entre sí. Si ponemos en torno a los objetos un abismo, no cabe enlace posible, y si tal vez siguen como esencias, por tener un contenido nunca más caerán en la esfera del ente. Pero es el ente quien impone su legalidad íntima a las esencias, en cuanto las obliga a ocupar un lugar preciso dentro de la escala ontológica —un vegetal determina su naturaleza frente a los animales, de jerarquía inmediata superior y los minerales, de jerarquía inferior— escala a la cual de hecho habría de pertenecer el propio genio maligno y a cuya ley, más primaria que él mismo, no podría substraerse. Si el

(1) *Tratado del alma*. 215. Ed. Argentina.

ente en cuanto ente no existe, las esencias se estructuran arbitrariamente y no por referencia mutua de unas a otras; quedan entonces sometidas al arbitrio de cualquier voluntad poderosa y no se identifican con la verdad.

En Descartes por el hermetismo de nuestra naturaleza, tampoco es posible el engendro autárquico de ideas; esa naturaleza es clara y distinta en cuanto radicalmente ajena a toda otra y nada suyo que no sea ella misma o su propia representación, puede salir de sí; las ideas son las esencias en cuanto conocidas; las ideas de otras esencias no pueden engendrarse en una naturaleza hermética, ¿de dónde darles el contenido objetivo?; en caso de haberlas, sólo pueden venir desde fuera, no en un penetrar directo en el resto de las cosas, pues lo que no guarda semejanza no tiene medio alguno de tocarse, sino puestas por Dios, único ente capaz de penetrar distancias a causa de un poder infinito. Las ideas dice Descartes, están desde el principio en el alma, pero como gérmenes a desarrollar y no como ideas acabadas: “Después de esta reflexión abandonaremos sin trabajo todos los prejuicios de los sentidos y nos serviremos solamente de nuestro entendimiento, pues en él sólo se encuentran naturalmente grabadas, las primeras nociones o ideas (“que son como semillas de las verdades que somos capaces de conocer”) (*Principios* II p. 3).

El conocimiento progresa deductivamente a partir de la intuición de estos principios; la deducción cartesiana va del objeto presentado en un comienzo en totalidad a sus elementos interiores, en una sucesión de cadenas rigurosas; así la idea de triángulo es primero una especificación de la idea innata de substancias extensa; manteniéndonos ante ella podemos llegar en seguida al conocimiento verdadero, de que sus tres ángulos interiores valen dos rectos. La idea originaria de cantidad es un germen que gracias a la actividad del espíritu va desplegando en seguida en riguroso proceso, a todos los cuerpos extensos posibles con sus respectivas leyes.

No es explicable el origen de las ideas cartesianas, por el símil de la causalidad mecánica; ésta exige en su base, bien lo veía Descartes, la homogeneidad del ente; su reino es el mundo de lo extenso y su efecto en última instancia, un cambio en la distribución de los cuerpos, gracias al movimiento. Pero Dios y la materia, absolutamente heterogéneos con la substancia del alma, no pueden obrar entre sí, de donde, hasta el poder de Dios para imprimir ideas en el pensamiento, se torna ilusorio.

Un ente es tanto más esencia cuanto más específico y diferente es: si las esencias son lo único verdadero —y no la sola medida de la verdad del ser, a la manera griega— las ideas serán válidas, cuando como las esencias representadas sean claras y distintas, es decir, no guarden semejanzas entre sí, salvo en cosas tan generales como orden, número, duración, substancia, comunes a todas, y que productos exclusivos del pensamiento no agregan nada a su riqueza interior. “De estas cualidades o atributos, explica Descartes, hay algunos que residen en las cosas mismas, y otros que no existen más que en nuestro pensamiento. Así, por ejemplo, el tiempo, que distinguimos de la duración tomada en general, y que afirmamos es el número del movimiento, no es nada más que una cierta manera de pensar (en esta duración) . . .”

La seña necesaria para darle objetividad a una idea es su claridad y distinción; pero en la claridad y distinción no debe verse como sucede comúnmente, el grado de certeza o la evidencia de su verdad en cuanto verdad gnoseológica pura, sino la medida en que lograría darse como tal si alguien lo desea, en el mundo de la existencia; la idea es clara y distinta si el espíritu se la representa, sin forzarla en ningún sentido, como capaz de existir, o, en fin, cuando su ser objetivo, puede llegar a ser formal. La certeza de estas ideas pues, es una certeza frente a la existencia; nos aparecen como tales cuando el entendimiento no ve razón alguna que se oponga a su posibilidad de darse fuera, aun cuando de hecho no se den. No podemos, por ejemplo, pensar en un color puesto en el mundo en su pura entidad, sin un soporte extenso, sí en cambio, podemos pensar en la extensión, pues todo lo demás: figura, color, densidad, la supone. “. . . y podemos concluir que dos substancias son realmente distintas entre sí, si podemos concebir una clara y distintamente sin pensar en la otra. Conociendo pues a Dios, estamos ciertos que puede hacer todo aquello de que tenemos una idea clara y distinta. Por tanto, teniendo ahora la idea, por ejemplo, de una substancia extensa o corpórea, bien que no sepamos todavía con certeza si existe tal cosa, sin embargo, puesto que tenemos la idea de ella, hemos de concluir que puede existir, y que en caso de que exista, cada parte de dicha substancia que podamos determinar con nuestro pensamiento, debe ser realmente distinta de las demás. Igualmente, del hecho sólo que uno cualquiera de nosotros, se perciba como cosa pensante, y que pensando pueda concluirse de otra substancia, pensante o extensa, podemos concluir también, que uno cualquiera de nosotros así considerado, es realmente

distinto de toda otra substancia pensante, y de toda substancia corpórea" (1).

El criterio de certeza frente a una idea evidente, lo da el hecho de no sentir el espíritu ninguna repugnancia a la posibilidad de su existencia real; en otras palabras, son ciertas aquellas ideas que dentro del pensamiento sirven de soporte último a ideas similares, si se las enfrenta con la existencia; la certeza aquí no está ante el dilema "verdad-error", sino, "nada-existencia". Una sensación puede engañarme dándome en un instante como evidente, algo falso; pero si el espíritu analiza ese algo y ve su repugnancia intrínseca a servir de fundamento primario a la existencia, se dará cuenta de su falsedad; de hecho, de este modo, corrige errores de los sentidos. En última instancia la certeza de la posibilidad para la existencia viene de una graduación de las ideas, que en un cierto enlace percibido por el espíritu, se demuestran pertenecientes a una determinada categoría de objetos; cuando tengo frente a mi conciencia las ideas de figura, color, dimensión, dureza, lugar, extensión, las percibo de inmediato dentro de un mismo grupo de objetos específicos a saber, los llamados objetos materiales, pero me doy cuenta clara y distinta también, que ninguna de ellas es posible sin la extensión; de donde concluyo con certeza que dada la extensión, pueden darse las otras, no importa, por supuesto, que de hecho haya o no algo extenso en el mundo; lo último sólo lo sé por el testimonio de los sentidos. Tener presente ésto, es decisivo, para saber cuál es el momento de afirmar la certeza de una evidencia. Descartes aludiendo al problema de la veracidad de la esencia extensa, antes de iniciar su duda metódica, decía ya que, aun cuando la vida sea sueño y lo visible ilusorio, no deja de ser curioso que toda percepción aun cuando engañosa y falsa, suponga lo extenso o se haga a base de él. Escribe Descartes en la *Primera Meditación Metafísica*: "Supongamos que dormimos y que todas esas particularidades como la de levantar el brazo, mover la cabeza y otras semejantes no son más que ilusiones, pensemos que nuestro cuerpo tal vez no es como lo vemos; y a pesar de esa suposición y de ese pensamiento, tendremos que confesar que las cosas que durante el sueño nos representamos son la manera de cuadros, de pinturas que no pueden estar hechos sino a semejanza de alguna cosa real y verda-

(1) *Principios*. I parte, 60.

dera y, por tanto, esas cosas generales —una cabeza, unos ojos, unas manos, un cuerpo completo— no son imaginarias sino reales y existentes.

“Los pintores, cuando tratan de representar, por medio de colores, una sirena o un sátiro, por muy extravagantes y raras que sean las figuras, por mucho que sea su artificio, no pueden pintar formas y naturalezas completamente nuevas... Y aun en el caso de que su imaginación sea tan excepcional que invente algo tan nuevo que nunca se haya visto, y que represente una cosa fingida y falsa en absoluto, los colores que emplee para pintar son necesariamente verdaderos.

“Por la misma razón, aunque esas cosas generales —un cuerpo, unos ojos, unas manos— sean imaginarias, hay que confesar por lo menos que han existido otras más simples y universales todavía, pero reales y verdaderas, de cuya mezcla... se han formado, verdaderas y reales o fingidas y fantásticas, las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento.

“A ese género de cosas pertenecen la naturaleza corporal en general y su extensión; luego vienen la figura de las cosas extensas, su cantidad o tamaño, su número, el lugar que ocupan, el tiempo que mide su duración y otras análogas... Esté despierto o esté dormido, dos y tres son cinco y el cuadrado tiene cuatro lados; verdades tan claras como éstas, no pueden calificarse de falsas o inciertas”.

En suma, el criterio de certeza frente a sus ideas básicas de substancia pensante y extensa, es en Descartes, la imposibilidad absoluta de prescindir, aun cuando lo pensado sea radicalmente falso en su estructura objetiva, de algo que no sea, o pensamiento o extensión y las leyes que de aquí se siguen, por ejemplo, la imposibilidad para el cuadrado de no tener cuatro lados.

En cuanto a la existencia concreta y actual de las cosas, la sabemos por los sentidos, si no contradicen lo intuído en las ideas claras y distintas de la razón; conocimiento de conjeturas, pues su validez se cifra en aquel dato negativo, es valioso, sin embargo, afirma Descartes, como estímulo capaz de poner en marcha muchas ideas verdaderas que, a no mediar tales circunstancias, persistirían como gérmenes ocultos. En esto se acerca a lo asegurado por la mayoría de los investigadores de la naturaleza, en el sentido de que lo positivo de los hechos sensoriales, es despertar en el alma hipótesis explicativas fecundas.

De la evidencia cierta de que el pensamiento y lo extenso son un último fundamento de cualquier existencia concebible, pasa Descartes

de inmediato a plantearlas como substancias. El pensamiento y lo extenso no son ellos mismos propiedades de un algo más radical que les sirviese de soporte, sino soporte directo de la existencia. Para Aristóteles y Santo Tomás no es concebible el pensamiento sin un algo que piense, ni la extensión pura y vacía, sin un “algo” que sea lo extenso; de ahí la necesidad de una alma por un lado, poseída de la facultad de entender y de la materia prima por el otro, fundamento de la extensión; ambas invariables, cualquiera fuese la suerte de sus propiedades. Descartes, en acuerdo a su modo de verificar la certeza de una idea, debiera aceptar la substancia aristotélica, pues, así como no es concebible un color sin una extensión coloreada, tampoco lo es, una extensión pura sin “un algo” que sea lo extenso. Descartes enfrenta esta dificultad dirigida nada menos que al centro mismo de su sistema, diciendo que la idea de substancia, si es cierto se presenta como más primitiva ya no es sin embargo, clara y distinta, pues, nadie logra comprender cómo sería un algo existente sin extensión ni pensamiento, de dónde es necesario asegurar, que la idea de substancia es más primitiva, sólo en el orden del pensamiento puro, orden de ideas formadas en virtud de la propia capacidad de pensar, pero no, en el orden de las cosas pensadas para la existencia. “Podemos también considerar el pensamiento y la extensión, dice Descartes en *“Los Principios de la Filosofía”*, como (principales) constituyentes de la naturaleza de las substancias inteligente y corpórea, y entonces no debemos concebirlos sino como la substancia misma pensante y extensa, es decir, como el alma y el cuerpo, pues los conocemos en esta forma muy clara y distintamente, siendo también más fácil de conocer una substancia pensante, o una substancia extensa, que la substancia sola, aparte de si piensa o es extensa, puesto que hay alguna dificultad en separar la noción que tenemos de la substancia, de las que tenemos del pensamiento y de la extensión, ya que no difieren de la substancia sino solamente por (que consideramos a veces) el pensamiento (y la extensión sin pensar en la cosa misma pensante o extensa)”. Son substancias es claro, no en cuanto pensamiento o extensión, sino en cuanto capaces de subsistir en sí mismos. Aparentemente, Descartes se mantiene en esto en la línea aristotélica, pues para él, también algo es substancia, si recibe la existencia sin intermediarios; pero la ruptura está en el fondo: la substancia aristotélica se fundamentaba en el ser, la de Descartes en la esencia; pero eso le exige de inmediato el ser clara y distinta en el plano eidético; el ente lo ha despachado ya como algo simple y vago, incapaz de agregar nada a lo real. Comparemos un mo-

mento las anteriores palabras de "*Los Principios*" con el planteamiento aristotélico de la substancia: "ser significa, ya la esencia, la forma determinada, ya la cualidad, la cantidad, o cada uno de los demás atributos de esta clase. Pero entre estas numerosas acepciones del ser, hay una acepción primera: y el primer ser es sin contradicción la forma distintiva, es decir, la esencia... Las demás cosas no se llaman seres, sino en cuanto son o cantidades del ser primero, o cualidades, o modificaciones de este ser, o cualquier otro atributo de este género... Porque ninguno de estos modos tiene por sí mismo existencia propia; ninguno puede estar separado de la substancia... Este sujeto es la substancia, es el ser particular que aparece bajo los diversos atributos... Es evidente que la existencia de cada uno de estos modos depende de la existencia misma de la substancia. En vista de esto, es claro que la substancia será el ser primero, no tal o cual modo de ser, sino el ser tomado en su sentido absoluto.

"Primero se entiende en diferentes sentidos; sin embargo la substancia es absolutamente primera bajo la relación de la noción, del conocimiento, del tiempo y de la naturaleza... y así el eterno objeto de todas las indagaciones pasadas y presentes; la pregunta: ¿qué es el ser? viene a reducirse a ésta: ¿qué es la substancia?" (1).

La substancia aristotélica es evidentemente una esencia, pues nada puede darse sin una determinación, pero su esencia no es más que su capacidad de ser el ente primario, el ente por antonomasia, el ente capaz de recibir, previo a ningún otro, la existencia. Toda substancia tiene una esencia, es decir, caracteres específicos, pero no toda esencia es substancia; en términos aristotélicos por ejemplo, la extensión posee una esencia que la diferencia de otras cosas, pero no una substancia, en cuanto no es apta a existir sin un algo previo. Por eso la substancia y el ser se hacen casi una sola cosa (2). Si a la inversa como en Descartes, las esencias se convierten en substancias y el valor de las últimas es existir en sí mismas, aisladas de otras, la extensión en cuanto substancia del cuerpo y el pensamiento, del alma, se hacen irreductibles en el plano de la existencia y toda unión entre ellos se torna accidental; ya previamente se han hecho irreductibles como esencias en cuanto no son ya diferentes expresiones del ser en cuanto ser.

(1) Aristóteles: *Metafísica*. Libro VII.

(2) En cuanto todo otro ser recibe la existencia desde la substancia.

Volvamos al universo cartesiano de las ideas claras y distintas; desde luego ellas mismas no pueden ser penetradas a su interior por la inteligencia, pues como imágenes de esencias herméticas, son también herméticas y deben ser aproximadas unas a otras durante el juicio, no por un entendimiento que ve lo común en ellas, sino por la voluntad; acercamiento semejante al de los cuerpos físicos, que por su impenetrabilidad, a lo más, podemos ubicar uno al lado del otro. La voluntad inicia la duda, mueve las ideas de una parte a otra, se las pone por delante a la inteligencia y al fin da el asentimiento a su veracidad; incluso la verdad del "cogito ergo sum", es un asentimiento voluntario, puesto es cierto, después de la visión clara inteligible, pero neutral de no recibir su certeza apodíctica desde la esfera volitiva. El criterio de certeza no puede darlo en Descartes el entendimiento a base de sus simples evidencias, pues nadie es juez de sí mismo, le viene de otra parte; ahora como lo verdadero en el cartesianismo es lo posible de existir y la voluntad es precisamente la facultad humana ordenada a coger el mundo de lo existente, sólo ella percibe el otro aspecto de las esencias, la existencia; la idea clara y distinta asegura la efectividad de una esencia como esencia y por tanto el estar capacitada para la existencia: la voluntad entra en contacto con ella y dictamina sobre el valor real de esa capacidad. Ahora como la existencia en cuanto tal, sin la esencia que va por detrás, es de suyo ilimitada, pues no tiene estructura interior de ninguna especie, la voluntad en la medida que se orienta a ella, carece virtualmente de límites y es, dice Descartes, semejante a Dios. El error nace entonces, y es sabido, de la ausencia de relación entre un entendimiento finito y una voluntad abierta a todo; es decisivo para el destino posterior del cartesianismo, que la verdad tome sólo el punto en la razón, pero se afirme en lo irracional. El puente hacia el mundo lo tiende, pues, la voluntad y en un plan secundario la existencia de Dios. A este propósito es necesario recordar una vez más, que para Descartes, la garantía dada por Dios a nuestras certezas, sólo es valiosa, cuando recordamos una idea alejada de la evidencia primaria de la cual fué deducida y no tenemos a mano el camino seguido antes para lograrla, pero si nos diésemos el trabajo de tener constantemente presente esa cadena, tal garantía se haría innecesaria. Sin embargo, la necesidad de Dios para nuestro conocimiento, no está precisamente en el puente ya levantado por la voluntad, sino mucho antes y ésto es lo olvidado, en la posibilidad misma de existencia de ideas dentro de nues-

tro pensamiento, previamente a toda certeza sobre la posible existencia de los objetos de esas ideas en el mundo exterior. En efecto, si el alma es una esencia cerrada y no un ser, como lo demuestra según Descartes, la evidencia apodíctica del cogito, no puede en cuanto esencia con sus caracteres particulares, crear el contenido objetivo de ideas como las de Dios y cuerpo extenso, que nada de semejante tienen con ella; tampoco puede adquirirlas en un contacto activo mirando afuera, pues lo absolutamente heterogéneo no puede jamás tocarse, luego han sido ubicadas ahí, por un poder infinito, capaz de unir lo que de suyo está destinado a ser aparte. Justamente Dios al dejar en el alma estas ideas con su contenido heterogéneo, le hace consciente su soledad, su ambismo ontológico con el universo.

¿Y de dónde la existencia de Dios? Tenemos la idea de un infinito actual y no potencial dice Descartes y ella no puede venir de nosotros por las razones ya dadas; es una idea que dentro de su propia esencia clara y distinta, incluye la existencia; no se ven motivos opuestos, luego corresponde a un Dios existente. Santo Tomás afirmaba nuestro conocimiento natural de ese Dios como algo negativo y analógico: lo infinito es nuestra naturaleza abstraída de sus límites; en Descartes, esto contradice la intuición básica de su sistema si el hombre es exclusivamente esencia cerrada y no esencia y ser, al perder sus límites, aun idealmente, no caería dentro de otras formas del ente, el ente supremo por ejemplo, sino en la nada, pues perder sus límites es perder las únicas determinaciones en cuyo mérito es algo real. El Dios de Aristóteles y Santo Tomás presuponían el ser en cuanto ser; donde el ser desaparece, no cabe más que el ontologismo o el ateísmo absoluto.

Mucho más segura hubiese sido tal vez para Descartes una intuición directa de lo infinito, no de su idea, en el momento del cogito.

En el cogito se tocan tres realidades: el yo pensante, el pensamiento como tal, puesto entre paréntesis por la duda y la existencia de todo ello. Si durante la experiencia se pone el énfasis en la existencia misma, olvidando al yo pensante y al pensamiento puesto en el paréntesis, aparece como algo sutil, sin estructura íntima y sin límites, pues en cuanto pura existencia no es esto ni lo otro; la existencia se revela en un instante así, como lo incondicionado, lo primario; es necesario decir de inmediato, que más allá no podríamos asegurar nada, pues esta evidencia sería, no la de un Dios personal, sino la de un infinito sin contenido perceptible alguno.

Volvamos sobre las ideas cartesianas y esto es importante tratándose de un pensador decisivo: Son ellas claras y distintas en cuanto cuadros de esencias heterogéneas entre sí; nos preguntamos entonces: ¿cómo logra la inteligencia algún conocimiento de ideas cuyo contenido objetivo le es absolutamente heterogéneo, un contenido del cual ninguna huella ontológica hay en la substancia pensante?

Todo conocimiento exige de algún modo, una cierta semejanza ontológica entre sujeto y objeto; el objeto debe despertar la parte de él, que yace en la substancia del sujeto e identificarse con ella, antes de tomar la distancia necesaria a la perspectiva. Pero si cognoscente y conocido son íntimamente ajenos, no integran la escala del ser, ¿cómo el uno puede entrar en contacto con el otro? Aun cuando se acepte la identidad formal entre el pensamiento y sus ideas, pues ambos son de la misma substancia, no se puede salvar el hecho de que la idea tiene un contenido objetivo distinto, a saber el del objeto representado, justamente el valioso al conocimiento. Aun puesto por Dios, el problema es el mismo; Dios no traspasa las leyes del ser en cuya virtud dos cosas heterogéneas hasta el último, deben ignorarse. Si sólo existen esencias puras, el conocimiento de lo otro es imposible y las ideas se convierten en imágenes del yo, al cual no podría penetrar ni Dios mismo. Esta antinomia entre ideas claras necesarias al conocimiento cierto y las mismas ideas negando ese conocimiento en cuanto representan objetos heterogéneos, llevó a Spinoza a la substancia única, de la cual extensión y pensamiento son los atributos y a Kant a la disolución del concepto de substancia y esencia en las categorías e ideas del entendimiento.

Descartes tenía conciencia del problema y buscó solución en la vieja teoría de los modos del ser; si lo extenso es modo de una substancia, también podría serlo, en cuanto idea, de la substancia humana: "Las demas cualidades de que se componen las ideas de las cosas corporales, no están formalmente en mí, puesto que no soy más que una cosa que piensa; pero como son modos de la substancia, creo que pueden estar contenidos en mí". Sin embargo la antinomia persiste, ya que en su sistema, la extensión no es modo de una substancia, sino ella en sí, una substancia heterogénea.

Es necesario ahora, liberarse de los equívocos de la palabra esencia; hemos dicho que toda esencia es justamente un ser, pero no en cuanto se le mira bajo el ángulo de sus propiedades específicas, sino en cuanto se ve en esas propiedades algo, que de un modo u otro, puede darse

en el resto de las cosas. Las esencias platónicas eran órdenes inteligibles del ente, las aristotélicas eran además órdenes jerárquicos ontológicos, las cartesianas en cambio, puros centros de actividad; su ley íntima no viene de un ser previo al cual ellas expresen en el plano de la existencia, pues ese ser no existe en Descartes, sino del arbitrio divino; cabe preguntarse: ¿de qué voluntad deriva la naturaleza de Dios?

Este novedoso concepto de actividad dentro de una permanencia, tuvo su origen en el cogito (1), la conciencia es un flujo de estados en medio del yo; a mayor riqueza de estados, más vivo ese yo, de donde, el movimiento engendra lo permanente. Para los antiguos lo fijo estaba detrás de los fenómenos, ahora el fenómeno se desenvuelve en una constancia creada por él; es el núcleo de la idea de la ley de la ciencia moderna.

La teoría cartesiana de lo unitario en el cambio, elimina al alma y sus facultades; el yo surge ahora, de la tensión dinámica del pensarse a sí mismo; no es ni un "yo persona" frente a yo personales diversos, ni sujeto, frente a objetos de conciencia; lo pensante y lo pensado son idénticos; en buenas cuentas es la existencia privada de todo, pues los objetos de pensamiento están entre paréntesis, quien toma noticia de sí, como de un algo que transcurre. Pasado este instante empieza el análisis de las ideas; ellas llevan indirectamente a otros entes, cuando se medita en la necesidad de suministrarles desde fuera sus contenidos objetivos; pero durante la vivencia del cógito, no hay enlace ni con otros yo —para ello lo intuitivo debería ser un yo persona y no una mera existencia pensante— ni con las cosas. La falta de perspectiva histórica ha llevado a buscarle significados. Ejemplo la intersubjetividad, ajenos al planteamiento primario; es además despojarlo de lo fecundo, como núcleo perdurable engendrado por su propio movimiento.

Según el estado, el cógito es inteligencia o voluntad; lo primero si observa pasivamente, lo segundo, si afirma o niega la claridad y distinción a que lo inclina la inteligencia, pues, hasta el juicio no es en un comienzo el paso de una idea a otra, sino afirmar o negar lo perceptible en una y la misma idea; más tarde el proceso deductivo vendrá recién a asemejarse a la lógica clásica. Por juicio debe entenderse el hecho de que la voluntad, justifique la posibilidad de existencia de lo claro y distinto, pues a Descartes no le interesa la crítica de nociones atri-

(1) Tal teoría no fué planteada directamente por Descartes, pero se deduce de su sistema.

buidas por él, al pensamiento puro; duración, número, nada, ser, los da por ciertos desde la partida. ¿No es posible todavía el engaño del genio maligno en plena evidencia del cógito? El cógito es pensamiento existente; pero es efectivo que, aun cuando ilusorio ese pensamiento y en la medida ilusoria que se percibe, algo es; esta certeza apodíctica da su límite al genio maligno; la existencia intuída no es por cierto una idea inteligible, sino un vivir inmediato; a ello alude Descartes cuando dice que el cógito mismo no sería verdadero —mirado como idea— de no afirmarse volitivamente.

Voluntad es el don primario de la existencia, de percibirse a sí y a otras; en lo sucesivo cuando perciba en las ideas claras y distintas ese elemento inefable que da vida al cógito y ante el cual nada pudo el maligno, afirmará con certeza sus contenidos verdaderos.

Si a esta altura tomamos conciencia de los postulados subyacentes en su obra vemos de un lado, lo fecundo de la idea de naturaleza en el desarrollo de la ciencia y del otro, la disolución del humanismo originado en esa misma idea. Desde luego la ciencia era ya vigorosa en su época: Copérnico, Kepler, Vesalio, Servet, Harvey, Galileo, habían sentado teorías decisivas; Descartes contribuyó con su geometría analítica y su teoría mecánica del cuerpo; la importancia filosófica es sin embargo, haber descubierto, para la idea de ley, en el movimiento y la permanencia términos simultáneos y correlativos.

El humanismo empezó en cambio a disolverse; todo humanismo parte de la persona y persona es un ser capaz de contener ontológicamente en sí, una multitud de otros seres y de trasladar su centro hasta el centro de ellos, para vivirlos desde ellos mismos; pero, si se empieza por dar validez a las puras ideas claras, a esencias cerradas heterogéneas, lo más valioso de lo humano, aquello en que coincide con el universo, desaparece.

Descartes obscureció al hombre al ponerlo de espaldas al ente; el yo sin un ser que esté en su base entra en antinomia consigo mismo y termina convirtiéndose en idea, dentro de la cual las demás cosas son otras tantas ideas particulares; esto sucedió en el desarrollo filosófico hasta llegar a Hegel.

El humanismo auténtico no parte de la esencia, sino de una esencia que es ser. Nietzsche presentía lo verdadero cuando pedía el olvido del mundo de mentira de las ideas claras y distintas para ponerse de cara al ente en el sueño o la embriaguez. En este plan el esfuerzo de Hei-

degger es valioso, como un primer intento de abrir, no el abismo dionisiaco, sino la inteligencia, a dicha contemplación:

“La esencia ec-stática del hombre, dice estriba en la ec-sistencia, que es diferente de la existencia metafísicamente pensada...

“La ec-sistencia pensada ec-státicamente no coincide ni en cuanto a su contenido ni en cuanto a su forma con la existencia. Ec-sistencia significa en su contenido salirse a la verdad del ser... La frase “el hombre ec-siste”... responde a la pregunta por la “esencia” del hombre... “...La ec-sistencia no es ni la actualización de la esencia, ni tampoco efectúa o constituye (-pone) ella misma la esencia”...

“Digamos esto por lo pronto en el lenguaje de la tradición: la ec-sistencia del hombre es su substancia... entonces la frase” la sustancia del hombre es la ec-sistencia, no dice otra cosa sino: el modo en que el hombre es esencialmente su propia esencia, es el estar ec-stático en la verdad del ser” (1).

La metafísica debe abrirse a los derechos del ente, si en algún sentido desea salvar esencias para lo eterno; podría empezar haciendo suya aquella profunda reflexión de Descartes, que él desafortunadamente no siguió: “Nada puede añadirse a la luz pura de la razón que de algún modo no la oscurezca” y tener presente con Heidegger aquello de que: “El hombre no es el déspota del ente, el hombre es el guardián del ser”.

ARMANDO ROA REBOLLEDO

(1) *Carta sobre el Humanismo.*

Alberto Wagner de Reyna

La certeza en Descartes

S U M A R I O

La problemática de la verdad. Las dos intuiciones primeras del cogito. Raíz fenomenológica y metafísica de la certeza. Conclusión.

La problemática de Aristóteles referente a la verdad gira alrededor de lo *verdadero*; verdaderas son —aunque no siempre— las cosas y las palabras, y veraces son —a veces— también los hombres. Ἀληθεῖα, la descubierta, es el concepto que escudriña el Estagirata, y que primaria y fundamentalmente conviene a las *cosas*, en cuanto descubiertas. Ἀληθεῖα, en tesis general, se refiere al “objeto” del conocimiento.

La investigación tomista se pregunta ante todo por lo que es la *verdad*, por aquello que constituye la verdad, ese concepto —lógico— en vista del cual algo puede ser verdadero. La *veritas* se muestra como *adaequatio rei et intellectus* (1). La verdad no radica desde el punto de vista lógico, fundamentalmente, en la cosa sino en una relación que enlaza cosa e intelecto, en la “correlación de sujeto y objeto”.

En Descartes es supuesto el concepto tomista de verdad (adecuación entre el intelecto —las ideas— y las cosas) y ni siquiera se discute. El problema cartesiano es: ¿Cuándo hay verdad? ¿Cómo puedo saber si hay verdad? ¿En qué estriba la certeza de la verdad? Se trata aquí de los “criterios de verdad”. Lo que se busca es precisar la *certitudo*, la certeza, que no es la verdad misma sino el modo en que la verdad se acredita como tal. La *certitudo* —para Descartes— no es empero un simple concomitante psicológico de la verdad, sino una calidad lógica que hay que determinar. Como veremos es esta calidad de orden “subjetivo”, y precisamente por eso podrá jugar un papel tan fundamental en la filosofía cartesiana.

La pregunta por la verdad se ha desplazado de lo “objetivo” a lo “subjetivo” —cambiando así de centro de gravedad— en la línea Aristóteles - Sto. Tomás - Descartes.

(1) Div. Thom. Aq. De ver. XI Quaest 1, art. 1.

Nos proponemos mostrar aquí el lugar en que la problemática de la verdad incide en la especulación de Descartes, y su singularísima y muchas veces ignorada importancia.

El punto de partida de toda la filosofía cartesiana —una vez hecha la *tabula rasa* por la duda metódica— es el “*Cogito, ergo sum*”. Se ha discutido si se trata aquí de un entimema, que supone la premisa mayor “Todo aquel que piensa existe” o de una intuición en que, al pensar, el hombre se da cuenta de su existencia, del hecho de ser. En mi opinión tal discusión no tiene sentido, pues —lógicamente— no cabe la menor duda que el “*Cogito, ergo sum*” supone dicha premisa, que por lo tanto es anterior a la conclusión “*sum*”. Pero de otro lado es —*existencialmente*— la conciencia de ser una primera noción, preontológica, que se conoce antes de la premisa supuesta. Esto se puede coordinar diciendo, con Descartes (1), que la premisa presupuesta está implícitamente en el “entimema” pero que no por eso se sabe explícita y expresamente que la precede. En realidad se trata aquí de dos dimensiones diversas: una es la *lógica* que se refiere a la concatenación de proposiciones y en ella la conclusión “*sum*” deriva de la mayor “Todo aquel que piensa existe” y de la menor “Yo pienso”. La otra es la dimensión *existencial*, en que la cosa por sí notoria —mi existencia— es conocida por simple intuición de la mente (2). Se trata aquí del darse cuenta de la existencia, *en* el acto del pensar (y no podría ser en otro). La existencia capta uno de los eslabones del raciocinio, pero no en virtud del raciocinio mismo —es decir por estar demostrado deductivamente— sino gracias a su propia notoriedad para la mente. Después la reflexión —como en este caso— puede determinar cuál es el lugar del eslabón lógico dentro de la cadena de conceptos racionalmente ordenada.

Ahora bien, la cognición “pienso luego existo” es —para Descartes— la primera y más cierta de todas. “*Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat*” (3).

Tenemos pues así dos intuiciones liminares en la especulación de Cartesio:

1. Pienso, luego existo (= la conciencia del propio ser);

(1) Descartes. *Entretien avec Burman*, Boivin & Cie, París, 1937, pág. 7.

(2) *Ib.*

(3) Descartes. *Principia Philosophiae*, París, I. VIII-X.

2. Esta intuición es la primera y más cierta de todas (= la certeza de la conciencia del propio ser).

Son dos intuiciones de diverso orden, pero que se dan en una sola. La primera (pienso, luego existo) se refiere a una cosa (*res cogitans*); la segunda a la intuición de esta cosa. La simultaneidad de ambas no es tropiezo, pues según Descartes el espíritu puede concebir más de una cosa a la vez (1). Pero la segunda intuición no es algo sobreañadido o accesorio desde el punto filosófico: sólo porque el “*cogito, ergo sum*” es certísimo —es decir porque tenemos la segunda intuición— puede ser la primera intuición la base de toda la especulación cartesiana.

Pero ¿sabemos acaso lo que es la certeza? Para darnos cuenta que la intuición de la existencia es certísima es sin duda menester que sepamos lo que es la certeza. La segunda intuición —la intuición de la máxima certeza de la intuición de la existencia— implica tener una idea de la certeza. Y así es en efecto: ella es una noción simplísima (2), una idea innata (3).

Para continuar investigando, una vez dado el primer paso del “*cogito, ergo sum*”, es necesario saber qué cogitaciones son verdaderas, esto es, que, cogitaciones se nos presentan como *ciertas*, pues a medida que avancemos ya no serán certísimas como la primera: ya no tendremos la intuición de su certeza. Se hace menester aclarar en qué consiste la certeza, cuáles son sus características. Sólo cuando este punto esté resuelto será posible salir de la prisión metódica de la mente (en que estamos encerrados por ser más cierta que el cuerpo), sólo entonces será posible construir la Filosofía.

Y es un hecho que Descartes quiere salir de la conciencia pura (para hablar con Husserl). No conociendo una posición “transcendental” —como es el caso de la Fenomenología— se halla ante la disyuntiva: o el solipsismo o una salida hacia más allá de la mente. A la ponencia inicial —yo existo: en cuanto mente— se añade una aspiración: escapar al solipsismo, la urgencia de llegar a esta nueva ponencia: “Algo que es no yo existe”. Es menester echar un puente hacia afuera.

En la *Segunda Meditación* se ha dilucidado el paso primero la existencia del yo (de las *res cogitans* que soy yo) es indubitable; nada puede

(1) Descartes. *Entretien avec Burman*, pág. 11.

(2) Descartes. *Pr. Phil.* Paris, I. X.

(3) Descartes. *Meditationes de Prima Philosophia*. Ed. princeps. Paris, 1641, pág.

ser conocido con mayor evidencia y facilidad que la propia mente. Pero ¿cómo salir del ámbito mental del yo? La respuesta es conocida: ¡mediante un *Deus ex machina!* Con la existencia de Dios resuelve Descartes el problema. Mas aquí está el punto crucial, el nudo gordiano, que tiene que ser desatado para vencer al solipsismo: poco se habría entonces ganado destruyendo el edificio filosófico con la duda metódica, para presentar como botín de la certeza absoluta esta única sentencia: mi yo existe como una cosa pensante.

El paso hacia afuera es dado por un argumento "ontológico" de la existencia de Dios: Descartes comprueba que tiene la idea de Dios; ésta tiene mayor "realidad objetiva" que la que él —Descartes— o cualquier otro ente que no sea Dios mismo pueda darle. Luego proviene de Dios, cuya existencia transcendente queda así probada.

Supongamos que se acepte este argumento —esbozado aquí sólo en sus líneas más generales—, quedaría sin embargo una doble cuestión previa, que lo enlaza con la probanza ya producida. Es esta: ¿Cómo es la idea que tengo de Dios? ¿Cómo sé que toda "realidad objetiva" reclama como causa de una realidad "eminente, formal o actual" por lo menos igual? (1).

Hay ideas —como por ejemplo la de frío y calor (2)— que no precisan la cosa que representan, y por lo tanto pueden representar lo que no existe. Ellas proporcionan una base inadecuada para cualquier saber. ¿No será la idea de Dios una de ellas? ¿Qué garantiza lo contrario? ¿Y qué garantiza el valor probatorio de una argumentación como ésta? Como se ve, mientras no surja aquí una garantía, un "criterio de verdad" que nos diga cuándo hay certeza y cuándo no, en estas cogitaciones que no son primeras y certísimas —cuya certeza no tenemos por intuición, evidencia— quedará interrumpido el hilo probatorio: no habrá manera de salir de la cárcel de la mente, de esa cárcel metódica en que Descartes se ha recluso voluntariamente.

Dice Descartes: "Estoy cierto de que soy cosa pensante. ¿Sé por lo tanto ya lo que se requiere para tener certeza de alguna cosa? Pues bien, en esta primera cogitación no hay nada sino la clara y distinta percepción de aquello que afirmo. Esto, sin embargo, no me bastaría para estar cierto de la verdad de una cosa si pudiera alguna vez acontecer que algo que así clara y distintamente percibo fuera falso. Y con esto me parece que

(1) Ib. págs. 41-42.

(2) Ib. pág. 46.

puedo estatuir por regla general que es verdadero todo aquello que muy clara y distintamente percibo" (1).

¿Qué nos dice este párrafo?

1. El "*Cogito, ergo sum*" certísimo tiene una forma nueva, que suprime el carácter de silogismo trunco y subraya el intuitivo: "soy cosa pensante".

2. Esta intuición, como sabemos, es cierta, por excelencia.

3. La certeza de ella sólo puede consistir en las dos características que tiene: claridad y distinción.

4. Se descarta la posibilidad de que la experiencia —lo que pudiera "acontecer"— sea capaz de contradecir este postulado, pues Cartesio lo establece como regla general.

¿Qué significa esto? La determinación de la certeza como claridad y distinción se basa en una nueva intuición, una intuición esencial (de tipo fenomenológico), pues se realiza en vista de un único caso: la primera cogitación "soy cosa pensante". La experiencia no puede contradecir esta intuición, pues está en otro plano.

5. La regla general es: De todo aquello que muy clara y distintamente concibo, estoy cierto de que es verdad (*esse verum - me certum de veritate esse*).

Descartes intuye qué es "cosa pensante". En esta intuición intuye que se trata de algo certísimo. Y en esta segunda intuición intuye en qué consiste la certeza. Tenemos pues así una cadena de tres intuiciones (de las cuales la primera se dirige al *noema* y las otras dos a la *noesis*) en un único *acto*: la intuición de la existencia propia, la intuición de la certeza de ella, y la intuición de que certeza —en general— es claridad y distinción.

La determinación de la certeza como claridad y distinción no se deduce, ni menos aun se induce a partir de varios casos, sino se intuye, y a base de la única intuición esencial se establece la regla general. Descartes nos da después una explicación metafísica del porqué de este proceder eidético: la regla general está "impresa" en nuestra mente, pues cada vez que percibimos algo clara y distintamente no podemos dudar de ello (2). Esto último —que nada tiene que ver con el método empleado para hallar la regla general— nos explica por qué nunca la experiencia

(1) Ib. pág. 33. Una declaración semejante se encuentra también en la IV parte del *Discours de la Méthode*.

(2) Descartes. *Pr. Phil.* Paris, I. XLIII.

puede refutarla: es formalmente imposible que pensemos algo clara y distintamente y lo consideremos falso.

¿Y qué quiere decir Descartes con “claro” y “distinto”?

Una percepción para ser clara debe ser presente y manifiesta (patente, abierta). Hay aquí una reminiscencia aristotélica: la percepción clara tiene algo presente, y este algo presente se da manifiestamente (ἀ — λ η θ έ ς). Un ejemplo: vemos claramente cuando aquello que vemos impresiona el ojo fuerte y notoriamente (1).

Para que una percepción sea distinta son menester dos condiciones: 1º que por ella se diferencie lo percibido de cualquier otra cosa; 2º de modo que sólo contenga en sí datos claros. Se echa de ver que la distinción supone la claridad (2).

Con estos datos, el raciocinio de Descartes puede seguir ahora fácilmente: la idea de Dios es clarísima y distintísima, clara y distintamente también veo la validez del argumento sobre la “realidad objetiva”, de suerte que la doble cuestión previa queda favorablemente resuelta. La idea de Dios es por lo tanto verdadera, y se debe a una causa externa a mi mente, que sólo puede ser Dios (3).

Con ello se resuelve el nudo gordiano: fuera del hombre que piensa existe Dios: el filósofo ha salido de la conciencia pura a la realidad extra-anímica; gracias a la idea de Dios puede ahora reconstruir la Filosofía.

El establecimiento de la certeza (sc. de la verdad) como claridad y distinción, partiendo de la claridad y distinción del “*Cogito, ergo sum*” (*sum certus me esse rem cogitantem*) se puede llamar la raíz fenomenológica de ella. Tiene la certeza también una segunda raíz, metódicamente posterior, pero ontológicamente anterior, una raíz metafísica, que se refiere principalmente al valor de la certeza, e indirectamente a sus características (criterios de verdad). Como expresa Descartes en diversos lugares (4), dados los supuestos:

1. Dios es perfectísimo;
2. La falacia es una imperfección;
3. Dios, creador, nos ha dado una facultad de juzgar y asentir;

Se tiene que concluir, que la certeza adquirida gracias al recto uso de ésta, ha de ser indubitable y mostrar la verdad. Podríamos continuar

(1) Ib. XLV.

(2) Ib.

(3) Descartes. *Meditationes de Prima Philosophia*, págs. 44, sgts.

(4) v. g. *Pr. Phil.* Paris I-XLIII. *Medit.* págs. 60-61.

diciendo: cuando percibimos clara y distintamente asentimos inmediatamente a lo percibido, luego es propio de nuestra estructura mental tener certeza cuando hay claridad y distinción. Como nuestras facultades mentales están garantizadas por Dios, es evidente que la claridad y distinción son criterios incommovibles de verdad. Dios garantiza la certeza y sus condiciones, y a través de ésta las cosas exteriores cuyas ideas percibimos claras y distintamente.

Pero metódicamente la existencia de Dios está garantizada por la certeza pues tenemos de él una idea clara y distinta. Hay aquí un círculo *in probando*. A Burman por lo menos le parece que sí. Sin embargo dice Descartes:

“Je ne suis point tombé dans la faute qu'on appelle cercle, lorsque j'ai dit que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, que a cause que Dieu est ou existe; et nous ne sommes assurés que Dieu est ou existe, qu'à cause que nous concevons cela fort clairement et fort distinctement” (1). Indudablemente que la raíz fenomenológica —la intuición— de la certeza como claridad y distinción sirve para fundamentar la metafísica, y que ésta —la perfección de Dios— abona la fenomenológica. Pero también hay que considerar que ambas raíces están en planos diversos, comparables a las dos dimensiones —lógica y existencial— que mostramos al tratar del “*Cogito, ergo sum*”.

Desde el punto de vista del método cartesiano no cabe duda sobre cuál de las raíces prima: lo esencial es la intuición de lo que es la certeza y su valor, pues gracias a ella logramos salir de la mente.

En resumen podemos decir:

1. El “*Cogito, ergo sum*” implica tres intuiciones de capital importancia en la construcción de la filosofía cartesiana: la primera es material (relativa a la propia existencia), la segunda es formal —pero especial— (relativa a la certeza de la propia existencia), la tercera es formal —pero general— (relativa a la esencia de la certeza);

2. Cada una de estas tres intuiciones incide en un progreso “deductivo” que puede ser establecido *a posteriori*: silogismo para la primera intuición; aplicación de la noción simplísima de certeza en la segunda; garantía por Dios en la tercera, y

(1) Descartes. *Entretien avec Burman*, pág. 9.

3. Las triple intuición cartesiana es metodológicamente encubierta *a posteriori*, de suerte que sistemáticamente no aparecen en su carácter *eidético*. Al abandonarse la conciencia pura, se trata de justificar "desde fuera" el punto de partida fenomenológico ocultándose así la triple raíz intuitiva de la filosofía cartesiana.

ALBERTO WAGNER DE REYNA.

Gabriel Munhoz da Rocha

Los antecedentes psicológicos de la duda
cartesiana

S U M A R I O

El recuerdo de la madre. Despertar precoz. Gradación rememorativa. Descontento de la ciencia.

Las antinomias: de las lenguas; de las fábulas; de la historia; del arte; de las matemáticas; de la moral; de la teología; de la filosofía; de las profesiones; de la superstición.

El gran libro del mundo. Conclusión.

Un famoso escritor brasileño, que fué también un gran admirador de las virtudes chilenas, Joaquín Nabuco (1), en la monumental biografía que escribió de su padre, estampó esta observación de profunda psicología:

“La pérdida de la madre en la infancia es un acontecimiento fundamental de la vida, de ésos que transforman al hombre, incluso cuando él no tiene conciencia de la conmoción” (2).

Así debe de ser. A la gestación biológica, preliminar, síguese otra, psicológica, en la que el hijo está prendido al corazón de la madre; mucho más importante por los valores que desenvuelve, y mucho más lenta, prolongándose, ventajosamente, hasta la mayoría. Profundo sacudimiento ése de crecer separado del amor materno.

El huérfano de madre vive en el hogar, sin los lazos del hogar. No digo que no sea en él profunda la impresión de la familia. Es aun más profunda que en los otros. Es consciente, pensada; mientras que en los otros es espontánea, despreocupada, natural como el aire que se respira y sobre el cual no se piensa. No es que salga de casa como un hijo pródigo: puede ser que ni siquiera salga de casa. Lo que le falta es el centro de gravedad materno; y por eso desde muy pronto, desde los primeros albores de la fantasía, se adentra en la grande gravitación del mundo, en donde vive entonces la lucha de los astros.

La civilización brasileña, y, puédesse decir, la historia del mundo, han sentido la influencia de esa psicología libre y solitaria de la orfandad. En cuanto al Brasil, Joaquín Nabuco llegó a afirmar:

“En nuestra política y en nuestra sociedad por lo menos, ésta ha sido la regla: son los huérfanos, los abandonados, quienes vencen en la lucha, se elevan y gobiernan” (3).

(1) Cfr. *Balmaceda*; en *Obras Completas*, IPE, 1949, vol. I.

(2) *Um Estadista do Imperio*; ed. cit., vol. III, p. 8.

(3) *Um Estadista do Imperio* ed. cit., vol. III, p. 8.

¿Estas reflexiones no explican, en su primera génesis, el caso Descartes?

Renato Descartes fué un niño precoz, un huérfano de madre, con todas las resonancias onerosas que lleva consigo tal situación. Fué un ausente, aún antes de alejarse de la familia, a los ocho o diez años, para ingresar al Colegio Real de la Flèche.

Hay una sola referencia a la Madre, en toda su obra. Aparece en la correspondencia con la princesa Isabel y está ligada a la idea de enfermedad:

J'avais hérité d'elle une toux sèche et une couleur pâle que j'ai gardée jusqu'à l'âge de plus de vingt ans, et qui faisait que tous les médecins qui m'ont vu avant ce temps-là me condamnaient à mourir jeune. Mais je crois que l'inclination que j'ai toujours eue à regarder les choses qui se présentaient, du biais qui me les pouvait rendre les plus agréables, et à faire que mon principal contentement ne dépendît que de moi seul, est cause que cette indisposition qui m'était comme naturelle s'est peu à peu entièrement passée (1).

El recuerdo de la madre, a la que Descartes perdió cuando tenía apenas un año de edad, acompaña por más de veinte años la experiencia de una pesada carga hereditaria, de que Descartes se esfuerza por librarse. El mismo lapso nos muestra al huérfano de madre salvándose a sí mismo del abandono interior: "et à faire que mon principal contentement ne dépendît que de moi seul".

Viajó la vida entera. Se puede decir que los ocho años de estudios con los jesuitas fueron su más largo período de fijeza espacial. No está quieto ni siquiera en su desierto de Holanda (2). Y en el fin de su vida, fin imprevisto, debemos pensar que no fué sólo la reina María Cristina, con las posibilidades de divulgación para su filosofía, quien lo decidió a partir para Suecia; era también el filósofo viajero, que se sentía impelido hacia el país de los osos y de los hielos eternos.

La filosofía fué la beneficiaria de la orfandad cartesiana. Despierta desde muy pronto, la inteligencia de Descartes trabajó intensamente. Un niño que piensa. La doctrina de las ideas innatas, una de las más características de la psicología cartesiana, puede muy bien haber encontrado en la frescura de esas luces matinales una de las más fuertes razones para ser afirmada.

(1) Ed. Adam-Tannery, IV, 218-221; cfr. Chevalier, *Descartes* (2), p. 29.

(2) Cfr. Chevalier, ob. cit., p. 61.

La infancia y la juventud jamás serán olvidadas por el filósofo adulto, que les atribuyó toda la extraordinaria importancia que habían tenido de hecho en la formación definitiva de su pensamiento. Tres pasajes merecen especialmente, en cuanto a esto, nuestra atención: dos en el *Discours de la Méthode* y uno en las *Meditationes de Prima Philosophia*.

En efecto, escribió desde las primeras líneas del *Discours*:

Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une Méthode par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie pourront permettre d'atteindre (1).

El Método, que es la pupila de los ojos para Descartes, representa para el filósofo de cuarenta años una laboriosa adquisición que data de los años de meditación juvenil. Jeunesse tiene en el contexto, que es una introducción a la autobiografía del *Discours*, un sentido muy amplio, que alcanza hasta los primeros años de estudio escolar (2).

Y el filósofo pasará luego a hablarnos de esos caminos, “en certains chemins”, andados con seriedad en el clarear de la vida, comenzando con la evocación a la que, por el relato de la gran decepción que se le sigue, podemos dar un tono doliente:

J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et pour ce qu'on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre (3).

Esa extraordinaria receptividad intelectual de un niño de ocho o diez años, al entrar al colegio, supone necesariamente una vida mental preescolar ya muy desarrollada. Tenía, pues, razón el Consejero de Rennes, si debemos creer a Baillet, en llamar a su Renato “su pequeño filósofo”. El pequeño filósofo tendrá, en La Flèche, ocasión de expandirse.

La claridad de pensamiento no es, ni nadie jamás pretendió que lo fuera, un privilegio de la inteligencia cartesiana. Es una exigencia de la inteligencia universal. Pero la inteligencia cartesiana desde muy temprano pidió y esperó, o le prometieron y ella esperó, prometiéronle y ella comprendió el valor de la promesa, un conocimiento claro y cierto de todo lo que es útil a la vida.

(1) *Discours de la Méthode; Texte et Commentaire* par E. Gilson, 1947, p. 3.

1. 3.

(2) E. Gilson, en ed. cit., del *Discours* . . . , p. 92.

(3) *Discours de la Méthode*; ed. cit., p. 4, l. 21.

El texto sugiere que el niño recibió de los jesuitas una concepción utilitaria de los estudios, concepción que el muchacho aceptó y que fué un estímulo para que se aplicara a ellos.

Esa mirada reflexiva sobre las exigencias y las finalidades de la vida intelectual ya es una preocupación filosófica. En las escuelas de los jesuitas del siglo XVII se respiran las razones de las cosas. La filosofía no es una especialidad, sino que ocupa nada menos que tres años del curso común, posición privilegiada que mantiene aun hoy en los cursos seminarísticos.

La claridad y seguridad de las ideas fascinaba al colegial Descartes, filósofo por vocación.

La orientación práctica del conocimiento humano será para el revolucionario de ideas que es Descartes, una inspiración, un fondo psicológico constituido en la infancia y que no puede ser puesto en duda sin que decaiga la propia voluntad de dudar. La filosofía será para Descartes:

Une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts (1).

La comodidad, la salud y la virtud son tres exigencias que manejan toda la curiosidad de saber. Mecánica, Medicina y Moral son tres expansiones necesarias y naturales, como tres ramas, de la ciencia teórica:

Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale (2).

Descartes, desde la infancia, "dès mon enfance", en la grande gravitación del mundo, emprende nada menos que el dominio de las tres naturalezas, la mineral, la biológica, la intelectual.

En el umbral de las *Meditationes de Prima Philosophia*, el segundo libro en importancia, inmediatamente después del *Discours de la Méthode*, dentro de la obra cartesiana, Descartes escribió:

Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que *dès mes premières années* j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur de principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie, de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout

(1) *Les Principes de la Philosophie*; trad. franc. de Picot, revisada por Descartes; en ed. de las Obras Filosóficas de Descartes, de A. Garnier, 1835, I, 181.

(2) *Les Principes de la Philosophie*; ed. cit., p. 192.

de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences (1).

Estamos delante de la grande duda cartesiana, cuya eclosión pretendemos explicar por el estudio de sus antecedentes psicológicos. Los primeros años de vida mental, siempre presentes a la reflexión cartesiana, no podían dejar de ser recordados en ese momento crucial, y es en función de ellos cómo, expresamente, se afirma deber destruir universalmente todo el mundo cognoscitivo adquirido: “et quam dubia sint quaecumque istis postea superextruxi”. Es, por lo tanto, un período fundamental para el estudio de los antecedentes psicológicos de la duda cartesiana.

Los primeros años aludidos en el trozo de las *Meditationes* comprenden más que los primeros años de estudio: se remontan hasta las primeras impresiones y docilidades de la infancia. El verdadero significado de la expresión “dès mes premières années” nos lo da el siguiente pasaje del *Discours de la Méthode*:

Et ainsi encore je pensai que, pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides, qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions été conduits que par elle (2).

La infancia, fase obligada de nuestra condición humana, es objeto de pesar para el soldado Descartes, bien abrigado en el *poêle* alemán (+). ¿Qué puede la imagen de una simple nodriza, contra las exigencias de una razón que pide a la infancia cuentas por su natural insuficiencia? La infancia es un período sospechoso, que está contaminando toda la vida racional. Y el caballero andante de la certeza embiste, sin contemplaciones, contra las tinieblas infantiles.

Ese veredicto de la razón contra la infancia es ejecutado seriamente. Dirá el filósofo, en el trozo citado de sus *Meditaciones* muy metafísicas, que desde sus primeros años, “ineunte aetate”, esto es desde el nacimiento, como lo aclara el texto paralelo del *Discours*, “dès le point de notre naissance”, se había dejado imbuir de falsedades, motivo por el cual “funditus omnia semel in vita esse evertenda”.

(1) *Méditations touchant la Première Philosophie*; ed. cit. biling., p. 18.

(2) *Discours de la Méthode*; ed. cit., p. 4, l. 1.

(+) *Poêle*, así en francés en el original; alude al “*poêle*”, sala calentada con estufa, de que habla Descartes al comienzo de la Segunda Parte del *Discours de la Méthode*. (Nota del trad.).

Hay una gradación rememorativa perfecta en los trozos citados, según el orden en que fueran escritos por el autor: *Dès ma Jeunesse, dès mon enfance (Discours)*, *dès mes premières années (Meditationes)*.

Si la infancia preescolar fué traída al tribunal de la razón por un fervor, digámoslo así, revolucionario, los años escolares, por el contrario, fueron juzgados por culpabilidades verificadas. El alumno de los jesuítas declara con una franqueza perfecta que su decepción fué completa:

Mais, sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance (1).

E. Gilson ve en la expresión cartesiana "sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance" una alusión a la fórmula de Sócrates: "Sólo sé que nada sé" (2). Sea como fuere, es cierto que Descartes no tenía en esa ocasión el espíritu de Sócrates. Sócrates hacía profesión de ignorancia para confundir a los sofistas. La ignorancia de Descartes venía de otro origen: era el estado aflictivo de la inteligencia que había gastado una década de penosos estudios y había hecho el triste balance de una completa falencia.

No es posible que sólo después de terminados los estudios, Descartes comenzase a estar descontento de la ciencia que había aprendido. Ese descontento necesariamente principió en La Flèche, para que inmediatamente de terminado el currículo escolar pudiera tener la conciencia global de su entera desilusión. Púedese, por tanto, suponer con seguridad, que apenas los profesores le instruían el espíritu, el niño y el adolescente discurría las antinomias del saber que iba adquiriendo. No sólo las razones favorables a la enseñanza de La Flèche son recuerdos escolares, sino también las razones contrarias. Por eso es posible trazar, en sus líneas generales, la evolución real de esa torturante insatisfacción, que culminó en la más completa negación de todo el pasado cultural de la humanidad.

H. Gouhier pretende que la vida de Descartes se abre para la historia a partir del invierno 1618-1619, época de sus primeras cartas. Pero la primera parte del *Discours de la Méthode*, deliberadamente autobiográfica, como las demás, precisamente es la narración de una fase anterior a aquel

(1) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 4, l. 25.

(2) E. Gilson, en ed. cit., del *Discours* . . . , p. 109.

invierno (1). Pues bien, en esa primera parte está aquello que más esclarece la vida y el pensamiento de Descartes: los antecedentes psicológicos de la grande duda metódica. Sin la primera parte del *Discours*, a que nos limitamos en esta conversación, Descartes no podrá ser comprendido. Y una de sus principales revelaciones es la de las *antinomias* del joven Descartes.

Se pueden contar hasta diez de esas antítesis, que precedieron de cerca la duda metódica del filósofo, y que pasará a estudiar.

La antinomia de las lenguas:

Je savais que les langues sont nécessaires pour l'intelligence des livres anciens (2).

Descartes había aprendido el latín tan bien que pudo escribir, como escribió, las *Meditationes de Prima Philosophia*. También conocía el griego.

Mais je croyais avoir déjà donné assez de temps aux langues, et même aussi à la lecture des livres anciens, et à leurs histoires, et à leurs fables (3)

El hecho de haber dado mucho tiempo al latín y al griego no induce a nadie a un tormento de análisis interior. Si además leyó mucho los libros antiguos, sus historias y sus fábulas, tanto mejor. Sin embargo, sólo por un motivo racional, debidamente ponderado, podía Descartes excluir de sus ocupaciones de entonces el trato con los antiguos, de cuyo tesoro literario y científico las lenguas nos proporcionan las llaves. La razón es la dama del joven Descartes.

Car c'est quasi le même de converser avec ceux des autres siècles, que de voyager. Il est bon de savoir quelque chose des moeurs de divers peuples, afin de juger des nôtres plus sainement, et que nous ne pensions pas que tout ce qui est contre nos modes soit ridicule, et contre raison, ainsi qu'ont coutume de faire ceux qui n'ont rien vu. Mais lorsqu'on emploie trop de temps à voyager, on devient enfin étranger en son pays; et lorsqu'on est trop curieux des choses qui se pratiquaient aux siècles passés, on demeure ordinairement fort ignorant de celles qui se pratiquent en celui-ci (4).

Esa argumentación suena como un himno al buen sentido. El buen sentido del hombre *hic et nunc*, y que sabe distinguir lo esencial de lo accidental. Pero el buen sentido cartesiano está al servicio de una impresionante meticulosidad racional. La diversidad de costumbres, cuyo conoci-

(1) H. Gouhier, *La pensée Religieuse de Descartes*, 1924, p. 42; *Discours . . .*, ed. cit., p. 4, l. 2.

(2) *Discours . . .*; ed. cit., p. 5, l. 20.

(3) *Discours . . .*; ed. cit., p. 6, l. 17.

(4) *Discours . . .*; ed. cit., p. 6, l. 19.

miento aquí es alabado, tendrá un importante papel en el aislamiento progresivo de Descartes.

La antinomia de las fábulas:

Que la gentillesse des fables réveille l'esprit (1).

La imaginación alimentada por la gracia de las fábulas despierta suavemente la inteligencia.

Outre que les fables font imaginer plusieurs événements comme possibles qui ne le sont point (2).

La constante preocupación racional de exactitud encuentra también esta razón particular, además de la general señalada en la antinomia de las lenguas, en contra de las fábulas de los antiguos. Falsean la inteligencia. La riqueza imaginativa que le dieran tuvo por precio un grave defecto.

Fábulas son principalmente los apólogos morales de Esopo y Fedro. Pero comprenden también toda narración de carácter ficticio, como nos advierte E. Gilson (3). Lo que atenúa lo extraño de la antinomia: hacen imaginar como posible un acontecimiento que no lo es. ¿Qué mal hay en imaginar un diálogo entre el lobo y el cordero? Pero las narraciones mitológicas del tipo de las metamorfosis de Ovidio ya nos transportan a un mundo más ilusorio. Esopo y Fedro explotaban el fondo imaginativo común de nuestra naturaleza sensible. Ovidio, por el contrario, sirvióse de la imaginación pagana greco-romana, exaltada nuevamente por los humanistas del Renacimiento. Aun así, sus historias eran tan plausibles a la inteligencia occidental cristiana como los animales que hablan.

Felizmente el escrúpulo de Descartes no impidió que en la Francia del siglo XVII floreciera el genio fabulista de La Fontaine, joven de 16 años cuando la publicación del *Discours de la Méthode*. Y el propio Descartes no se desdeñó de presentar el libro de 1637 como una fábula (4).

La imaginación es una facultad tremendamente cartesiana. En el proceso de la grande duda ella aparece como algo incontrolable, y es una sorpresa el ver al héroe de la razón enredado en esas telas finísimas.

La antinomia de la historia:

Que les actions mémorables des histoires le relèvent, et qu'étant lues avec discrétion, elles aident à former le jugement (5).

(1) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 5, l. 22.

(2) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 6, l. 31.

(3) E. Gilson, en ed. cit., del *Discours* . . . , p. 111.

(4) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 4, l. 15.

(5) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 5, l. 23.

La historia es un alimento más nutritivo que la fábula: ésta “réveille l'esprit”; aquélla “le relève”. La gradación es perfecta. Dos utilidades nos proporcionan los libros de historia: aprendemos a ser magnánimos, a concebir, llevados por la fuerza de los grandes ejemplos, grandiosos proyectos; y, lo que es más, aprendemos a vivir: que la historia es gran maestra de la vida.

La historia debe ser leída con discernimiento. Descartes pide aun más que eso: “avec discrétion”, es decir —comenta Gilson— con moderación y discernimiento (1).

Sea el que fuere nuestro juicio acerca de las antinomias escolares cartesianas, no hay duda de que los confeccionadores de programas tienen mucho que aprender en las “consideraciones relativas a las ciencias”:

Et que même les histoires les plus fidèles, si elles ne changent ni n'augmentent la valeur des choses, pour les rendre plus dignes d'être lues, au moins en omettent-elles presque toujours les plus basses et moins illustres circonstances: d'où vient que le reste ne paraît pas tel qu'il est, et que ceux qui règlent leurs moeurs par les exemples qu'ils en tirent, sont sujets à tomber dans les extravagances des paladins de nos romans et à concevoir des desseins qui passent leurs forces (2).

Una vez más, esa aguda razón cartesiana hace brotar un chorro de buen sentido. Corregida la preocupación encomiástica de la historia, todavía persiste una casi imposibilidad de que los historiadores sean objetivos. Pecados de omisión van a falsear peligrosamente la realidad.

No hay que esperar más de los libros de historia: es la conclusión tácita de ese austero pensador, que, por lo mismo, los cierra.

Es natural al hombre el querer siempre ver dónde pisa. Esta exigencia racional de seguridad, que en Descartes es extrema, lo aparta de los estudios que solamente nos pueden ofrecer una certeza moral.

La imaginación, que es poderosa en Descartes, fácilmente se extravía en esos reinos de las excepciones, de los promedios, de la credibilidad. La razón le opone, la razón cartesiana, el contraste de lo absoluto. El “mal espíritu”, “genium malignum”, “mauvais génie”, de Descartes, no fué, como dijo V. Cousin, la geometría, sino la imaginación. Una imaginación de huérfano. La pasión deductiva de Descartes tiene un significado psicológico reaccional.

(1) E. Gilson, en ed. cit. del *Discours . . .*, p. 112.

(2) *Discours . . .*; ed. cit., p. 7, l. 1.

La antinomia del arte:

Que l'éloquence a des forces et des beautés incomparables; que la poésie a des délicatesses et des douceurs très ravissantes (1).

El alma de Descartes no tiene la frialdad calculada de un espíritu geométrico. Descartes se conmueve y se entenece, como los más finos espíritus. Sabe apreciar el arte.

Oradores y poetas pueden ufanarse de las alabanzas de ese grande espíritu a las artes de su elección. El filósofo ni siquiera se contenta con sus expresiones; tiene la preocupación de engrandecer, antes de proscribir, el estudio de la retórica y del arte poética:

“J'estimais fort l'éloquence, et j'étais amoureux de la poésie” (2).

Pero prosigue:

Mais je pensais que l'une et l'autre étaient des dons de l'esprit, plutôt que des fruits de l'étude. Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées, afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlent que bas breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique. Et ceux qui ont les inventions les plus agréables, et qui les savent exprimer avec le plus d'ornement et de douceur, ne laisseraient pas d'être les meilleurs poètes, encore que l'art poétique leur fût inconnu (3).

No será la sistematización didáctica de la retórica y del arte poética, piensa Descartes, la que conseguirá hacer perfectos oradores y grandes poetas, de aquellos que no poseen en sí mismos los dones naturales de la elocuencia y de la poesía. Es indiscutible el desdén cartesiano por la disciplina del arte. Sin ninguna retórica, los hombres pueden ser los mejores oradores. Desconociendo todas las reglas de la poesía, los hombres pueden ser los más agradables poetas.

J. Maritain, en nuestros días, inspirándose en esa Escolástica tan combatida por Descartes, iluminó, según mi modo de ver, con una luz clarísima el problema de la naturalidad de los dones artísticos y de las reglas del arte (4). Las reglas del arte no valen como una realidad exterior, sino que forman, por una apropiación vital, un “hábito” artístico. Éste representa un desenvolvimiento adquirido, disciplinado, del don natural, presupuesto como una semilla en espera de germinación.

La supervaloración cartesiana de la naturalidad de los dones artísticos, considerados como suficientes, importa ya una concepción determinada so-

(1) *Discours . . .*; ed. cit., p. 5, l. 30.

(2) *Discours . . .*; ed. cit., p. 7, l. 11.

(3) *Discours . . .*; ed. cit., p. 7, l. 12.

(4) J. Maritain, *Art. et Scholastique* (4), p. 57.

bre el fondo nativo de nuestra naturaleza. Su vida mental comienza aún por una aceptación instintiva, animada, de las riquezas primitivas, necesarias, que fluyen espontáneamente de la inteligencia, de donde se ha de extraer la verdad que satisfaga. Creció después en el culto de la inteligencia, hasta el punto de parecernos un supersticioso de la razón.

La antinomia de las matemáticas:

Que les mathématiques ont des inventions très subtiles, et qui peuvent beaucoup servir, tant à contenter les curieux, qu'à faciliter tous les arts et diminuer le travail des hommes (1).

No son muy lisonjeras las razones aducidas en favor de las matemáticas. De esta antinomia en adelante, los pros son cada vez más frágiles. Al historiar a Descartes, el caso Descartes, evitemos las faltas de omisión, contra las cuales nos pone en guardia. Descartes comienza a hacer aquí un poco de demagogia. No es un político. Pero tiene pasta de reformador.

La primera razón en favor de las matemáticas de los maestros, no pasa de ser una superfetación: el contentamiento de los curiosos, "tant à contenter les curieux" (2). La segunda, sí, es más digna de la ciencia, indica los méritos reales de las matemáticas.

Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons; mais je ne remarquais point encore leur vrai usage, et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé (3).

Las matemáticas eran, como Descartes lo confiesa explícitamente, la ciencia de su predilección. Pero esa complacencia era debida a una razón totalmente diversa de las ya indicadas: a la certeza y a la evidencia de las demostraciones. ¿Por qué antes no había colocado esa evidencia generadora de certeza, entre los pros del estudio de las matemáticas, a pesar de ser cierto que era proclamada por los maestros de la época?

Al entrar al colegio, el niño Descartes ya ambicionaba conocimientos claros y ciertos de las cosas, "une connaissance claire et assurée". El deseo despierto de esa claridad bien fundada quedará a la expectativa. Las letras propiamente dichas no le habían dado, como no podían dar, una certeza demostrativa de las cosas. La evidencia matemática fué una sorpresa para su alma de filósofo.

Descartes tiene un sentimiento indefinido de su singularidad. Los otros, maestros y condiscípulos, estimaban las matemáticas por sus inven-

(1) *Discours . . .*; ed. cit., p. 6, 1. 1.

(2) Cfr. Gilson, ed. cit., del *Discours . . .*; p. 115.

(3) *Discours . . .*; ed. cit., p. 7, 1. 24.

ciones sutiles, por las aplicaciones que economizan trabajo humano en las faenas, y también, indudablemente, por la evidencia y certeza de las demostraciones. Pero esto no hace falta decirlo, porque en ellos esa evidencia es inoperante, los deja satisfechos con el estado actual, muy mediocre, de las cosas. Mientras que él, Descartes, es fascinado por la evidencia matemática, le da todo su valor, y, aunque no pudiera entonces romper el estrecho círculo de hierro de las aplicaciones mecánicas, tiene la profunda intuición de otras más nobles aplicaciones.

No es el momento de verificar cuál es el verdadero papel atribuido por Descartes a las matemáticas en nuestra vida mental, "leur vrai usage", o las nuevas ampliaciones construídas sobre tan sólidos fundamentos. La geometría analítica de invención cartesiana fué bien pronto sobrepasada por el cálculo infinitesimal. La matematización actual de las ciencias está en la línea de los descubrimientos e ideas cartesianos. Sin embargo, no se debe exagerar, como se acostumbra, el matematismo de Descartes. Las matemáticas, en Descartes mismo, no son la suprema revelación. La primera verdad absolutamente indubitable, el "Cogito, Ergo Sum", que le valió, desde la infancia, toda una epopeya mental, no es una verdad matemática. La certeza metafísica es para Descartes superior a la certeza matemática (1).

Pero si la evidencia matemática no es, en el pensamiento cartesiano, una culminación absolutamente tal, fué sin embargo históricamente la primera revelación de una certeza apaciguadora para su inteligencia de atormentado.

La antinomia de la moral:

Que les écrits qui traitent des moeurs contiennent plusieurs enseignements et plusieurs exhortations à la vertu qui sont fort utiles (2).

La Etica era enseñada en La Flèche como parte de la filosofía, distinguida de la moral revelada. No era, sin embargo, únicamente la razón la que se empleaba en el curso. Permitíanse ampliaciones literarias que exhortasen a la virtud (3). Descartes encontró en la moral natural, tal como era enseñada, muchas cosas útiles.

Comme au contraire, je comparais les écrits des anciens paiens, qui traitent des moeurs, à des palais fort superbes et fort magnifiques qui n'étaient bâtis que sur du sable et sur de la boue. Ils élèvent fort haut les vertus, et les font paraître estimables

(1) *Meditationes de Prima Philosophia*; ed. cit., p. 26, l. 18 y p. 69, l. 3.

(2) *Discours . . .*; ed. cit., p. 6, l. 6.

(3) Cfr. Gilson, ed. cit., del *Discours . . .*; p. 116.

pardessus toutes les choses qui sont au monde; mais il n'enseignent pas assez à les connaître, et souvent ce qu'ils appellent d'un si beau nom, n'est qu'une insensibilité, ou un orgueil, ou un désespoir, ou un parricide (1).

Situación opuesta a la de las matemáticas, en las que eran firmes los cimientos y modestas las construcciones; y lo que daba firmeza a estos cimientos era la certeza y la evidencia de las demostraciones. La fragilidad de los fundamentos en moral no significa otra cosa sino ausencia de razones ciertas y evidentes.

La elocuencia con que Descartes ataca la moral de los antiguos manifiesta su emoción. Dar a las construcciones morales la firmeza de que carecen será un ideal sublime, que él ni se atreve a decir que puede hacerlo realidad.

La moral es una de las tres exigencias cartesianas, que dirigen toda la curiosidad intelectual. Y hasta es la principal de las tres. Es posible que al publicar el *Discours* todavía no estuvieran bien definidas sus ideas acerca de la moral. No por eso deja de ser ella una inspiración permanente de su pensamiento. En la primera parte del *Discours* escribe:

Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie (2).

La antinomia teológica:

Que la théologie enseigne à gagner le ciel (3).

Sea el que fuere nuestro concepto de la teología, "Salva tu alma" es el grito de alarma que constantemente llega a nuestros oídos, la exigencia que sostiene todo el trabajo teológico, la esencia misma de la teología vista en su mayor profundidad. ¿De qué sirve una teología que no nos enseñe pura y simplemente a llegar al cielo?

Je révérais notre Théologie, et prétendais, autant qu'aucun autre, à gagner le ciel; mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées, qui y conduisent, sont audessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme (4).

La brevedad de los prosteológicos no nos engañe haciéndonos imaginar a Descartes como a un católico lánguido, distante de la fe y el fervor.

(1) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 7, l. 30.

(2) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 10. l. 9. Y Pierre Mesnard, *Essai sur la Morale de Descartes*, 1936, p. 44.

(3) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 6, l. 7.

(4) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 8, l. 8.

Por ser la fe una realidad para Descartes, la teología no le podía enseñar otra cosa que el camino del cielo. Por ser grande su fervor, no sólo reverenciaba la teología, sino que lo hacía con ternura filial: "Je révérais *notre Théologie*". *Notre*, un adjetivo de posesión.

Los contras teológicos han escandalizado más de una conciencia católica. Es un pasaje que debe ser leído muchas veces (1). La antinomia teológica es una tregua entre dos fuegos: la antinomia de la moral y la antinomia filosófica. La expresión es ahí nerviosa. El asunto, muy grave. La Duda que hace su paseo triunfal por los diversos ramos del saber, tuvo de repente que contraerse y dar lugar a la Fe. Fe perfecta, plenamente vencedora.

No basta admitir con H. Gouhier que las últimas palabras del texto se aplican al Papa y a los Concilios (2). Es preciso explicar además la energía de las expresiones.

E. Gilson observa que Descartes manifiesta una tendencia a reducir la ciencia teológica a la simple fe (3). Sería, sin embargo, tan falso deducir, por esa aparente disminución, que Descartes es antiteológico, como el concluir de la antinomia precedente, que es immoralista. La sistematización racional de la teología, sistematización escolástica, parece a Descartes, como los palacios de la moral, una construcción sin base. Las dos antinomias son dependientes de la que sigue (4).

Que la filosofía cartesiana venga también a proporcionar a las construcciones teológicas una base granítica es un ideal tan elevado que ni llega a ser, como lo fué la moral, siquiera una inspiración. El desenvolvimiento de la filosofía cartesiana mostró, sin embargo, que no sólo la moral, esparcida en la correspondencia con Isabel y Cristina (5), corona el pensamiento cartesiano, sino también la teología puede encontrar en ella su verdadera "ancilla", mejor de lo que lo fué la filosofía escolástica (6). Descartes, por lo menos, así lo pensaba.

La antinomia filosófica:

Que la philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses, et de se faire admirer des moins savants (7).

(1) Cfr. H. Gouhier, ob. cit., p. 244.

(2) Gouhier, ob. cit., p. 245.

(3) Gilson, ob. cit., p. 117.

(4) Cfr. Gilson, en ed. cit., del *Discours . . .*; p. 139.

(5) Pierre Mesnard, ob. cit., p. 45.

(6) Gouhier, ob. cit., p. 236 y siguientes.

(7) *Discours . . .*; ed. cit., p. 6, l. 8.

Es aquí manifiesta la demagogia de Descartes. Refiere las razones de la estimación que consagraba a los ejercicios practicados en las escuelas (1): "Je savais . . . que la philosophie . . ." Son más bien propias para inspirar desestima, las razones que aduce, en lo que concierne a la filosofía. La filosofía de La Flèche podía ser inaceptable, pero ciertamente era presentada como verdadera y no sólo como probable. Es que Descartes se refiere especialmente a las *disputations*, consideradas instrumentos preciosos de estudio filosófico y teológico (2). De ellos, Descartes mira únicamente los abusos. ¿Por qué?

Criticando las brillantes simplificaciones de Espinas, H. Gouhier observó que:

Un écolier ordinaire est peut-être tout d'une pièce: soumis ou révolté; un Descartes est à la fois respectueux et libre (3).

Un alumno extraordinario, como raramente aparece en los colegios. En las tres primeras antinomias relativas a las lenguas, a las fábulas, a las historias, la indocilidad de espíritu que podemos descubrir en él no es muy grande. Todavía era un niño. La utilidad de las letras es bien comprendida; y sus peligros, si bien descubren en su precocidad a una de esas personas, de que habla Kant, capaces de pensar por sí mismas (4), no dejan de ser más o menos reales. La indocilidad creció junto con el niño. La filosofía era ahora el objeto expreso de sus estudios y no ya únicamente una inclinación, un ambiente. Se encontraba con lo que había de más profundo en sus aspiraciones. Debía entonces explotar el misterio Descartes con todas sus baterías de dudas, con todas sus proclamaciones de certeza.

Estamos, pues, en donde era preciso llegar, en el punto culminante de las antinomias. No le era posible indicar otras razones de aprecio.

Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par de gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus qu'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable (5).

(1) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 5, l. 19.

(2) Cfr. Gilson, ed. cit., del *Discours* . . . ; p. 135.

(3) Gouhier, ob. cit., p. 29.

(4) E. Kant, *Prolegómenos a toute Métaphysique Future*; trad. franc. J. Gibelin, 1941, p. 9.

(5) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 8, l. 18.

“Je ne dirai rien de...” La malicia es todavía hoy corriente y universal. La filosofía es precisamente el asunto de que más desea hablar.

Todo ese largo trozo puede reducirse a la siguiente argumentación: Se discute; luego es dudoso.

Argumentación frágil, que se resuelve en el argumento de autoridad, el último de los argumentos en las ciencias humanas. Ninguna evidencia hay en el raciocinio cartesiano.

Un juicio es verdadero o falso por la evidencia o contra-evidencia con que fué proferido, importando poco el número de opiniones sobre el objeto del juicio. La evidencia nos hace entrar en lo íntimo de las cuestiones. Descartes, paladín de la evidencia, se queda en el exterior, escandalizado por las discusiones.

La modestia es la más deliciosa de las virtudes. Pero jamás una virtud fué menos oportuna que esa modestia de Descartes al apagarse frente a los brillantes espíritus que no pueden ponerse de acuerdo: “je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres”.

La filosofía, según lo que tales palabras significan, estaría definitivamente excluida de los pensamientos de Descartes, pues el texto no se aplica solamente a la filosofía escolástica, sino a toda filosofía: “voyant qu'elle (la philosophie) a été cultivé par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles”.

Estaba efectivamente, eliminada de sus pensamientos la *Filosofía de los libros*. Esta es la que le parecía un mar bravío, en el que habían naufragado las mejores embarcaciones. Descartes se quedó en la playa sólida, recogiendo los despojos traídos por las olas, desconfiando cada vez más de las razones escritas de la inteligencia humana: “je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable”.

La otra filosofía, la *Filosofía viva*, capaz de fundamentar la moral, las ciencias, la filosofía del *Discours de la Méthode*, todavía no la había descubierto. Pero ella está presente en su aspiración a una evidencia natural, no contaminada por la barahunda de las opiniones.

La antinomia de las profesiones:

Que la jurisprudence, la médecine et les autres sciences apportent des honneurs et des richesses à ceux qui les cultivent (1).

(1) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 6, l. 10.

Descartes se refiere ahora a las ciencias prácticas; y él, que las sobrestima, no puede sino dirigir la mirada hacia el exterior de las profesiones, a las que sirven esas ciencias.

Puis, pour les autres sciences, d'autant qu'elles empruntent leurs principes de la philosophie, je jugeais qu'on ne pouvait avoir rien bâti, qui fût solide, sur des fondements si peu fermes. Et ni l'honneur, ni le gain qu'elles promettent n'étaient suffisants pour me convier à les apprendre; car je ne me sentais point, grâces à Dieu, de condition qui m'obligeât à faire un métier de la science, pour le soulagement de ma fortune; et quoique je ne fisse pas profession de mépriser la gloire en Cynique, je faisais néanmoins fort peu d'état de celle que je n'espérais point pouvoir acquérir qu'à faux titres (1).

La ciencia postula la filosofía. Descartes, que es uno de los grandes inspiradores de la matematización de las ciencias, llevará sin embargo hasta la exageración el concepto aristotélico de ciencia como una implicación filosófica. No es por depender de la filosofía por lo que las construcciones científicas han de ser frágiles, sino porque la filosofía que las está fundamentando es la de las antinomias.

El derecho, en el que estaba formado, y la medicina, de la que también había hecho estudios, no le interesaban como profesiones. Siento la sinceridad de ese "grâces à Dieu". El Descartes histórico es un piadoso cristiano.

No tiene falsa humildad. Si la gloria no proviene de una impostura, podrá dilatar su corazón. El peregrino de Loreto sabrá dar gracias al Señor.

La antinomia de la superstición:

Et, enfin, qu'il est bon de les avoir (les sciences) toutes examinées, même les plus superstitieuses et les plus fausses, afin de connaître leur juste valeur et se garder d'en être trompé (2).

¿Será únicamente para conocerles el justo valor? Descartes se deja llevar por la atracción del misterio. Ya antes había escrito:

Et même, ne m'étant pas contenté des sciences qu'on nous enseignait, j'avais parcouru tous les livres, traitant de celles qu'on estime les plus curieuses et les plus rares, qui avaient pu tomber entre mes mains (3).

El segundo motivo que haría legítimo el examen de las supersticiones muestra la impresionabilidad del joven Descartes: "se garder d'en être trompé".

(1) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 8, l. 30.

(2) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 6, l. 13.

(3) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 5, l. 4.

Et enfin, pour les mauvaises doctrines, je pensais déjà connaître assez ce qu'elles valaient, pour n'être plus sujet à être trompé, ni par les promesses d'un Alchimiste, ni par les prédictions d'un Astrologue, ni par les impostures d'un Magicien, ni par les artifices ou la vanterie d'aucun de ceux qui font profession de savoir plus qu'ils ne savent (1).

La razón cartesiana fué, en efecto, vigorosamente antisupersticiosa, como antiimaginativa. E. Gilson asevera que en toda su obra apenas si se encuentra una superstición manifiesta, en el *Compendium Musicae*, escrito en la juventud (2).

Hasta aquí hay una grandiosa instrospección rememorativa y crítica. Esa prodigiosa mirada con la que escruta el pasado tenía por fin gobernar el presente.

C'est pourquoi, sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres (3).

Señor de sí mismo, era preciso saber lo que haría de la vida, que se le presentaba exuberante, en toda su ilimitada grandeza. El juicio a que se sometió fué, como acabamos de ver, prolongado, completo, grave, dramático. La sentencia me parece tremenda. Hay en ella mucho más que la condenación del eruditismo. Es toda una primera grande etapa que se concluye del encerramiento cartesiano, de su ruptura con la tradición, perpetuada en los monumentos escritos.

Va a comenzar otra grande fase de ese aislamiento portentoso y creador, que hace pensar en los orígenes paradisiacos y adamíticos del género humano.

El gran libro del mundo:

Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde, j'employai le reste de ma jeunesse á voyager, á voir des cours et des armées, á frequenter des gens de diverses humeurs et conditions, á recueillir diverses expériences, á m'éprouver moi-même dans les rencontres que la fortune me proposait, et partout á faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient, que j'en pusse tirer quelque profit (4).

La exuberancia misma del período gramatical muestra el fervor con que Descartes partió al encuentro de su destino. No vamos a leer con Descartes las páginas del gran libro del mundo, como con él estuvimos en el tribunal de las antinomias. "En moi-même, ou bien dans le grand livre

(1) *Discours . . .*; ed. cit., p. 9, l. 10.

(2) Gilson, ed. cit., del *Discours . . .*; p. 121.

(3) *Discours . . .*; ed. cit., p. 9, l. 17.

(4) *Discours . . .*; ed. cit., p. 9, l. 19.

du monde". Este importantísimo "*moi-même*", que es la llave de toda la filosofía cartesiana, ya se coloca explícitamente al lado del gran libro del mundo. Durante las antinomias, también estaba presente, pero sin hacerse anunciar. Activamente presente, presidiéndolas: fué él quien canceló la ciencia de los libros.

Il est vrai que, pendant que je ne faisais que considérer les moeurs des autres hommes, je n'y trouvais guère de quoi m'assurer, et que j'y remarquais quasi autant de diversité que j'avais fait auparavant entre les opinions des philosophes (1).

Así pues, el libro del mundo no tuvo mejor suerte que los libros de la escuela. El mundo era también una construcción sin base. Estaba preparado el rompimiento con el presente.

En sorte que le plus grand profit que j'en retirais, était que, voyant plusieurs choses qui, bien qu'elles nous semblent fort extravagantes et ridicules, ne laissent pas d'être communément reçues et approuvées par d'autres grands peuples, j'apprenais à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avait été persuadé que par l'exemple et par la coutume; et ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d'erreurs, qui peuvent offusquer notre lumière naturelle, et nous rendre moins capables d'entendre raison (2).

Profunda insatisfacción de la inteligencia cartesiana, que se mantiene, mientras tanto, exterior a las cosas, sin comprender su unidad esencial, atendiendo apenas a la diversidad de costumbres, que ya lo había impresionado desde la antinomia de las lenguas. La luz natural de la razón, "notre lumière naturelle", va de a poco publicando su dominación, cada vez más celosa de su pureza.

La tercera y última etapa preparatoria de la grande duda cartesiana, ésa en que embiste contra las tinieblas infantiles, está pronta a explotar.

Mais après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre. Ce qui me réussit beaucoup mieux, ce me semble, que si je ne fusse jamais éloigné, ni de mon pays, ni de mes livres (3).

La segunda parte del *Discours de la Méthode* refiere los resultados de ese a solas con la razón natural.

Conclusión:

La grande duda cartesiana, instaurada en el comienzo de la filosofía como método necesario para alcanzar la verdad, es personalísima, como toda la filosofía cartesiana. Descartes, el filósofo del desierto, no se repite.

(1) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 10, l. 12.

(2) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 10, l. 16.

(3) *Discours* . . . ; ed. cit., p. 10, l. 26.

Descartes no es un escéptico; pero su duda metódica no es libre. La duda es sobre todo el caso Descartes: una duda profunda, pertinaz, tentacular. Duda real, al servicio de la razón. Sigue un proceso psicológico, en el que se pueden distinguir tres fases bien distintas que conducen todas a un aislamiento cada vez mayor de la razón individual, siempre consciente de sus fuerzas:

1ª La fase de las antinomias, negativa, en la que se rompe con el pasado.

2ª La fase del gran libro del mundo, también negativa, en la que se rompe con el presente.

3ª La fase del soliloquio racional, constructiva, en que la duda recibe las iluminaciones de la naturaleza personal reconquistada.

La duda metódica resulta necesariamente de ese proceso trifásico, todo él dubitativo.

En el mar de la duda, Descartes tiene la certeza de un Colón. La certeza y la grandeza. Porque es un admirable espíritu ése que levantó tempestades de dudas, a fin de construir la ciudad de la certeza.

GABRIEL MUNHOZ DA ROCHA

José R. Echeverría

En torno al cogito y la noción de existencia

S U M A R I O

La actualidad de Descartes. La certidumbre como resistencia a la duda. Las ideas claras y distintas. El yo existente como fundamento de la duda.

El cogito y la noción de existencia. La realidad objetiva. Concepciones de Husserl, Maine de Biran, Dilthey y Scheler. La realidad ajena al yo. La duda y la existencia de lo Otro. Conclusiones.

La actualidad de la filosofía cartesiana radica principalmente, a nuestro entender, en el hecho de que logra hacer de la existencia del propio yo la evidencia fundamental del pensar filosófico y apoyar en su experiencia el conocimiento válido. Como observa Jorge Stieler en su libro sobre "Malebranche", para el pensamiento medioeval la verdadera ciencia es la que Dios tiene de las cosas y hasta la cual deben los hombres buscar acceso; en cambio, Descartes "penetra resueltamente desde la propia conciencia en el mundo inteligible, colmando así el más profundo anhelo del mundo científico".

Pues bien, esta vuelta del yo sobre sí mismo que efectúa Descartes importa al parecer el cumplimiento de una exigencia propia de la superación de las grandes crisis históricas; en el nacimiento de una nueva concepción del mundo, hay siempre un momento inicial que consiste en oponer al escepticismo la experiencia íntima y sus evidencias para de allí extraer los principios objetivos del mundo. Este momento está representado por el *gnozi seautón* de Sócrates, como superación de la crisis sofística, en el comienzo de la concepción teológica helénica; está representado por San Agustín —*si fallor, sum*— en el nacimiento de la concepción teológica cristiana, y por Descartes —*cogito, ergo sum*— en el nacimiento del naturalismo moderno.

Con lo dicho, queda por lo menos insinuada la razón misma de la actualidad de Descartes: para superar nuestra propia crisis histórica debemos aprender a vencer el escepticismo mediante una vuelta al punto de vista del propio yo; de aquí que, cuando contemplamos a Descartes luchando contra la duda, cuando con el *cogito* lo vemos triunfar de ella transmutándola en certidumbres, reconocemos en él a un contemporáneo clarividente, pues parece poder darnos algo que nuestra época necesita para afrontar con éxito sus propios problemas.

Pero, ¿cuál es la concepción del mundo que ha hecho crisis en nuestro tiempo? Es, precisamente, el naturalismo moderno que Descartes inaugura en el plano filosófico. De este modo, se da el caso de que tenemos que seguir el ejemplo de Descartes a pesar de que la concepción del mundo que deriva de la filosofía cartesiana se nos aparezca como definitivamente muerta. Para decirlo en una fórmula: la actualidad de Descartes radica en que necesitamos de su modo ejemplar de pensamiento a fin de superar la crisis de la concepción del mundo de que participa su filosofía.

Mas, ¿cuál es el punto preciso del itinerario ontológico de Descartes que separa lo actual y lo caduco de su pensamiento? A nuestro juicio, este punto se encuentra inmediatamente después del *cogito* y antes de las pruebas de la existencia de Dios. Según esto, lo que no nos resulta convincente del razonamiento cartesiano estaría en el modo como establece la vinculación del sujeto con lo que le es ajeno y en la noción de lo existente que de allí deriva.

Sabemos que el *cogito* significa que, sea cual fuere el contenido verdadero o falso de los juicios que formulamos, cada uno de ellos como todo pensamiento del yo considerado en su presente, atestigua de un modo cierto el propio existir. La existencia del yo es, pues, evidente porque en una auto-intuición inmediata se nos da con evidencia. Pero, ¿significa esto que todo aquello que se ofrece a la aprehensión consciente goza, por esto solo, de la misma evidencia? Ello sería derogar el principio mismo de la duda metódica. Lo que se ofrece a la conciencia sólo tiene certidumbre como "dato de conciencia", y bien sabemos que a menudo nuevas experiencias corrigen las anteriores relegándolas al dominio de lo ilusorio. La evidencia necesaria es, pues, algo más que la mera certidumbre de un dato de conciencia; a ella se añade otra certidumbre: la de que este dato de conciencia no admite contradicción, la de que, ocurra lo que ocurra, lo que ahora juzgamos como cierto seguirá siendo tal. Solamente cuando poseemos esta certidumbre podemos, propiamente, hablar de evidencia necesaria. Pero ¿cómo llega a producirse esta limitación de una duda que aspiraba a la universalidad? Al formular el *cogito*, aun no cuenta Descartes con la garantía de la veracidad divina para apoyar en ella su evidencia. ¿Cuál es entonces el mecanismo en virtud del cual la duda queda, por lo menos en un caso, excluída? Tal limitación resulta de la esencia misma de la duda: ella no puede destruir la existencia del yo, pues para cumplir su función destructora necesita apoyarse en el yo.

Supongamos, por ejemplo, que dudo de mi propio pensamiento, que después de decirme: “pienso”, agrego: “tal vez esto no sea verdad, pues sólo sé que en apariencia pienso”. Inmediatamente debo agregar: “si me parece que pienso, es porque pienso que pienso”, y no podría dudar de este segundo pensamiento sin invocar un tercero, y así sucesivamente, de modo que el pensar jamás quedará destruido. Ahora bien, cada pensamiento da fe por sí solo de la existencia del yo, la cual escapa por ello a la duda.

En suma, lo que con mayor propiedad fluye del *cogito*, como criterio de certidumbre, es que sólo tiene *evidencia apodíctica* aquello que la duda, por una limitación propia de su esencia, no puede destruir. Por tanto, admitido el *cogito*, parecería que Descartes hubiese debido analizarlo y, como consecuencia de este análisis, que hubiese debido emprender una confrontación de la esencia de la existencia con la esencia de la duda. Ello habría importado enjuiciar la duda misma, hacerla problemática mediante un escepticismo de segundo grado aplicado a la propia actitud escéptica. Y así, esta duda de la duda nos habría mostrado las limitaciones del acto gnoseológico de dudar, lo que equivale a señalar las certidumbres fundamentales en que puede apoyarse el conocimiento. En otras palabras, se habría podido estudiar la posibilidad de que, tal como por una limitación de la esencia de la duda surge la certidumbre del *cogito* hacia el extremo del sujeto, en virtud de esta misma limitación, y sin necesidad de recurrir a la garantía de la veracidad divina, surgiera una certidumbre equivalente en el extremo del objeto. Y así se habría podido, eventualmente, establecer una relación permanente, directa y natural entre el sujeto y el objeto, invulnerable al escepticismo, cuyos términos se habrían definido por su relación recíproca.

En vez de esto, ¿qué hace Descartes? Cae en lo que se ha llamado el círculo de las ideas claras y distintas. Reflexiona así: la evidencia del *cogito* deriva de que es una idea clara y distinta; por tanto, todo lo que se me presente con idéntica claridad y distinción ha de ser igualmente verdadero; la idea de un Dios existente se encuentra en este caso; luego, Dios existe. Pero ¿cómo sabemos que la claridad y distinción no constituyen un engaño, que no son sólo aparentes? Es Dios, en su infinita perfección, quien va a servir de garantía de la verdad de las ideas claras y distintas y, a través de ella, del conocimiento que tenemos del mundo. ¿Cómo apoyarse entonces en la evidencia de la claridad y distinción para probar la existencia de Dios, sin incurrir en una petición de principio?

Si la existencia de Dios sólo nos resulta evidente por la claridad y distinción con que ella se presenta a nuestro espíritu, y si sólo de la infinita perfección de Dios se desprende en el pensamiento cartesiano que Él no puede querer engañarnos y, por ende, que hemos de acordar fe a nuestras representaciones claras y distintas, el círculo vicioso está a la vista.

Respondiendo a esta objeción, Descartes arguye que hay dos especies de certidumbre: la de los primeros principios o axiomas, que son conocidos por intuición, y la de la ciencia de aquellas conclusiones "cuyo recuerdo puede volver a nuestro espíritu cuando ya no pensamos en las razones de que las obtuvimos", es decir, el conocimiento discursivo basado en argumentaciones largas y complejas. La primera no requiere ser garantizada por la veracidad divina. En cambio, en la última esta garantía es necesaria para conservar la certidumbre a través del tiempo que demora el paso de una proposición a otra; así, al llegar a la conclusión sabemos que son ciertas las diversas proposiciones en que se funda, porque tenemos el recuerdo de haber adherido a ellas y la veracidad de Dios nos garantiza que este recuerdo no es engañoso. Según esto, no habría, pues, la petición de principio denunciada, sino una ampliación, mediante la garantía de la veracidad divina, de un criterio de certeza natural y primario.

Aceptar esta respuesta de Descartes implica reconocer que la intuición puede conducirnos por sí sola, y sin necesidad de garantía, a la verdad. Pero ¿no se limita con ello la función destructora que en un comienzo se había concedido a la duda? ¿Acaso el genio maligno no podría engañarnos dándonos inoportuna o injustificadamente el sentimiento de una evidencia inmediata, haciendo que se nos apareciera como claro y distinto lo que a la postre se ha de revelar como oscuro y confuso? Si negáramos esta posibilidad renunciaríamos con ello a la universalidad de la duda, que es el punto de partida metódico del cartesianismo. De este modo, Descartes queda enfrentado a esta alternativa: o bien su teoría de la evidencia constituye un círculo vicioso, o bien ella implica una infidelidad al principio inicial de la duda metódica.

No obstante, se nos podría observar que, partiendo de la duda, lo mismo que Descartes, hemos adherido a la afirmación cartesiana de la existencia del yo; y que, al hacerlo, hemos aceptado la posibilidad de que una intuición tenga una plena virtud de convicción, aun frente a la hipótesis de un genio maligno deseoso de engañarnos, sin necesidad de ser garantizada en forma alguna. Tal intuición vendría a proporcionar, por

tanto, como observa Descartes, un tipo ejemplar de conocimiento inmediato.

Pero con esto tocamos el punto preciso de nuestra discrepancia con Descartes. Si la existencia del yo nos resulta convincente no es porque sea una idea clara y distinta entre muchas otras tan claras y distintas como ella e igualmente acreedoras de nuestra adhesión. Es porque la duda misma se apoya en el yo existente. La propia existencia resiste, así, a toda duda porque cualquier engaño que pudiéramos sufrir no haría sino confirmarla. Este es el carácter ejemplar del *cogito* y sólo donde encontremos otra evidencia igualmente contradictoria con la esencia de la duda podremos, sin íntimo reproche de nuestra razón, adherir a ella. No podríamos, por tanto, extender la virtud suasoria del juicio sobre la propia existencia a toda idea clara y distinta sin incurrir en una generalización ilegítima.

Pero, se nos podría objetar, si sabemos que la duda se contradice con la propia existencia, es porque poseemos ya un criterio de certidumbre, pues, de otro modo, ¿cómo se nos revelaría esta contradicción? A ello respondemos que, efectivamente, no puede la duda metódica excluir toda evidencia sin condenarse a una absoluta esterilidad, sin dejar, por tanto, de ser metódica; pero que ella implica una suspensión provisional de la evidencia, salvo que la duda misma la requiera. En otras palabras: tenemos la intuición de lo verdadero de un modo espontáneo y directo; pero las evidencias que así pueden obtenerse son enjuiciadas por la duda, que viene a recomendarnos cautela, a advertirnos que tales evidencias podrían no resultar tales a la postre y a suspender, por tanto, nuestras afirmaciones; no obstante, la duda se da a la conciencia con determinadas limitaciones, que encauzan su función destructora; hay, pues, ciertas evidencias —y es el caso del *cogito*— que triunfan sobre ella, que la derrotan en su propio campo, por decirlo así, que salen, por tanto, fortalecidas de esta lucha y elevadas a la calidad de *evidencias necesarias*.

En la vida práctica favorecemos a nuestras intuiciones, tal como se ofrecen a la conciencia espontánea, con una presunción de verdad, de tal modo que el peso de la prueba recae sobre su impugnación. Pero el rigor filosófico consiste en alterar esta regla procesal, en suspender las evidencias hasta que ellas logren imponerse sobre la duda, en virtud de una limitación de ésta.

Tal es, a nuestro entender, el criterio de la *evidencia necesaria* que fluye de la confrontación de la duda metódica con la evidencia del *cogito*.

Trataremos, ahora, de examinar qué noción de lo existente puede desprenderse del *cogito* para ver luego hasta qué punto podemos tener alguna certidumbre necesaria sobre la existencia ajena de acuerdo con el criterio señalado.

Cuando Descartes dice: "yo soy, yo existo", ¿en qué funda su certidumbre de existir? En que su yo se da ante su propia conciencia refleja y en que este dato escapa siempre y necesariamente a la duda.

Según esto, la primera condición requerida para que sea legítimo hablar de existencia es que aquello que decimos que existe sea susceptible de manifestarse ante una conciencia. No importa que esta manifestación sea directa, como cuando la cosa misma está presente antes nosotros, o que se haga a través de otros hechos que dan testimonio de ella, que la "representan". Pero un algo que por su naturaleza misma no fuera susceptible de ofrecerse, ni directa ni indirectamente, ante conciencia alguna, no podría ser declarado existente. La voz "existir", según su sentido literal, significa "estar ahí", supone, pues, una dualidad de lo que "está ahí", y que por ello llamamos existente, y lo que "está acá" y frente a lo cual existe. Y esta dualidad, metafóricamente expresada en términos espaciales, implica reconocer la necesaria relación de la cosa que declaramos existente con una conciencia ante la cual pueda darse. No importan que el "ahí" y el "acá" permanezcan diferenciados o que, en definitiva coincidan —como en el *cogito* cartesiano— porque la conciencia se reconoce a sí misma en su objeto. Pues, aun en este último caso, el existir de la conciencia ante sí misma resulta de una previa ruptura de su unidad en dos elementos —la conciencia refleja y la conciencia espontánea— los que, a la postre, se reintegran en un solo ente real. Así, ya en su fundamento, el problema de la existencia está indisolublemente vinculado al problema gnoseológico, pues sólo respecto de aquello que puede ser objeto de aprehensión consciente tiene sentido la pregunta por la existencia.

Pero ¿cuál será este sujeto en que va a fundarse la noción de existencia? Evidentemente, debe ser el propio yo pensante. ¿No podríamos, acaso, preguntar por la existencia ateniéndonos al punto de vista de otro sujeto consciente, real o posible, es decir, prescindiendo del propio yo? ¿No habrá otra conciencia a la que podríamos eventualmente referir la noción de lo existente? La pregunta es ociosa, pues la existencia o la posibilidad de tal sujeto y la función que podríamos atribuirle para fundar la noción de lo existente, están a su vez apoyados en el propio yo y su experiencia. En efecto, si fundamos la noción de lo existente en otra conciencia, real o posible, volvemos con ello a afirmar la primacía de nues-

tro yo, ya que esa otra conciencia sólo es elevada a esa función gnoseológica fundamental en virtud de nuestra propia voluntad. En verdad, se trata sólo de un ejercicio mental por el cual nuestro yo abdica momentáneamente de su calidad de sujeto gnoseológico privilegiado y de su mejor derecho para condicionar la noción de existencia, a fin de atribuir esta calidad y este derecho a otro sujeto. Este ejercicio puede ser interesante y fructífero, pero si dejamos de referir la visión de esta conciencia ajena a la nuestra, si tomamos como fundamento legítimo de toda realidad esta mera hipótesis de trabajo que es la supresión de nuestra propia experiencia, nuestras certidumbres primarias más fundamentales podrán resultar destruidas.

Cuando predicamos la existencia respecto de nosotros mismos, estamos, pues, afirmando que el yo es un objeto de su propia conciencia, y, además, que ante ella se presenta como siendo "él mismo", es decir, como una unidad que incluye en su seno la dualidad sujeto-objeto que supone toda aprehensión consciente. Esto es lo que constituye la reflexión de la conciencia del yo.

Y no surge el problema de cómo puede el yo servir de fundamento a la noción de existencia antes de que hayamos resuelto si existe, pues hay simultaneidad entre el acto por el cual el yo se erige en el sujeto gnoseológico fundamental, constituyente de dicha noción, y aquél por el cual experimenta su existir ante sí mismo y ambas experiencias se condicionan recíprocamente. Esta simultaneidad y este recíproco condicionamiento son otros tantos nombres para designar la reflexión de la propia conciencia. El problema es inevitable, en cambio, si se adopta otro criterio para decidir sobre lo existente. Así, por ejemplo, si definimos la existencia por la temporalidad, nos condenamos a no poder resolver el problema de si el tiempo existe. La temporalidad no es, pues, condición necesaria de la existencia; su papel no consiste sino en delimitar un cierto modo de realidad —la existencia fáctica— dentro de la esfera de lo existente. Sólo nuestra propia conciencia, curvada sobre sí misma en actitud reflexiva, puede al propio tiempo que existe, servir de fundamento a la noción de existencia, puesto que al pensarse su existir se le ofrece con certidumbre simultáneamente con su posibilidad.

La crisis del naturalismo moderno que vive nuestra época, consiste en cierto modo en que ya no resulta convincente la definición de la existencia en función de un supuesto observador universal; su superación requiere, pues, que volvamos a apoyar lo existente, y todas nuestras certidumbres, en su soporte natural y primario, que es nuestro propio yo.

Como señala Husserl, "yo no puedo vivir, ni tener experiencia, ni pensar, ni valorar, ni obrar dentro de ningún otro mundo sino aquel que obtiene en mí mismo y de mí mismo su sentido y su valor". Y en otra parte de sus *Meditaciones Cartesianas*, expresa: "Toda fundamentación, toda prueba de hecho de una verdad o de la existencia de un ser, tiene lugar pura y exclusivamente en mí, y su término es un *cogitatum* de mi *cogito*. . . Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígame inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad. Querer tomar el universo de la verdadera realidad como algo que está fuera de la conciencia posible, de la evidencia posible, ambos universos relacionados entre sí meramente de un modo extrínseco, por medio de una ley rígida, es algo sin sentido".

Según lo expuesto, todo aquello que se presenta a la conciencia demuestra, por ello sólo, existir, ya sea como fenómeno íntimo del yo, ya como existencia ajena. Pero no hemos abordado aún el criterio que nos permite distinguir estos dos modos de existencia: el que constituye la realidad del sujeto y el que constituye la realidad que, en cuanto contrapuesta a aquélla, llamaremos "objetiva". ¿Cuál es el fundamento de esta distinción? ¿Cómo reconoceremos de hecho la realidad objetiva frente a la alucinación, la vigilia frente al sueño?

En la *Sexta Meditación*, Descartes proporciona un criterio que ha sido defendido a menudo: según él, la realidad ajena al yo, tal como se nos da normalmente en la vigilia, se distingue de la realidad alucinante u onírica, que emana del sujeto, por su aptitud, apoyada en la garantía divina, para ser sometida a una ordenación continua en un proceso de causalidad. Así, al tiempo que "nuestra memoria nunca puede ligar y unir nuestros sueños unos con otros", la percepción de la realidad objetiva estaría caracterizada por el hecho de que podemos relacionar ininterrumpidamente el sentimiento que de ella tenemos con la continuación del resto de nuestra vida. Mas este criterio no parece satisfactorio; desde luego, porque también lo subjetivo se ofrece generalmente dentro de una continuidad y la psicología intenta precisamente someter toda nuestra vida íntima a una explicación causal; pero, sobre todo, porque no es de la esencia de la realidad objetiva, tal como se ofrece de hecho a la conciencia, el carácter continuo y la causalidad, o sea, porque nada hay en ella que repugne por definición a una aparición discontinua, súbita e inexplicable. En verdad, la posibilidad de un enlace causal sólo permite

delimitar la órbita que constituye la *naturaleza* dentro de la esfera de la existencia objetiva, pero no es lícito a un pensamiento que se propone proceder sin prejuicios identificar aquélla con ésta.

Por otra parte, este criterio conducirá a Descartes a la concepción de un mundo ordenado geoméricamente, sujeto a leyes causales absolutamente rígidas. Todo lo que no quepa en este modelo mecánico deberá ser absorbido por el yo en su inmanencia, privado, por tanto, de objetividad. Con Descartes, en efecto, queda filosóficamente justificada la descualificación del mundo que opera el naturalismo; todos los fenómenos, primero los físicos incluyendo los organismos, más tarde aun los psíquicos y sociales, quedarán explicados por su reducción a ciertos elementos simples y homogéneos; todas las cosas, aun las más complejas, resultarán de la adición de lo elemental; todos los cambios serán concebidos como meros desplazamientos. Muy pronto quedará negada toda diferenciación axiológica: lo inorgánico, lo vivo y lo espiritual serán colocados en el mismo plano. Ya en el pensamiento del propio Descartes los valores de utilidad orientan toda conducta: el amor es el deseo de poseer lo que nos es conveniente; el odio, el de destruir lo nocivo.

Pero ¿es éste verdaderamente el mundo? Lo que nuestra época tiene de derecho de preguntarse frente al cartesianismo es si su mecanicismo no importa una artificial simplificación, y, por tanto, un empobrecimiento de lo real. En otras palabras, lo que cabe reprocharle a Descartes es el haber hecho de su física una concepción del mundo, el haber visto en la mecánica, por ejemplo, no sólo el tratamiento selectivo que se da a los fenómenos para los fines propios de una determinada ciencia, mediante la eliminación de todo aquello que no interesa a tales fines, sino la estructura misma del universo.

¿No podríamos negarnos a la reducción de la realidad objetiva a lo mecánico, y restaurar el mundo en su plenitud cualitativa, tal como se ofrece a la aprehensión consciente?

Antes de intentarlo, debemos examinar algunos otros criterios propuestos para fundar la noción de existencia objetiva.

Tampoco es, a nuestro juicio, convincente el criterio propuesto por Husserl, que atiende a la concordancia de las experiencias de todos los sujetos. En efecto, la existencia de estos sujetos, como ajenos e independientes frente al yo, requiere, a su vez una fundamentación, de tal modo que la noción de la existencia objetiva ha de estar plenamente constituida para poder invocar sus experiencias concordantes. Además, subordinar la

existencia objetiva a este criterio conduce a evidentes inconsecuencias: como, por ejemplo, la de que un hombre solo no podría distinguir su propia existencia frente a las cosas por no tener la posibilidad de confrontar sus experiencias con las de otros sujetos. A nuestro entender, la concordancia de las experiencias invocada por Husserl sólo viene a añadir la nota de *comunidad* dentro de aquello que existe objetivamente. Mas no hay razón alguna para negar la posibilidad de que una realidad objetiva pudiese ser captada por una sola conciencia privilegiada, con exclusión de todas las demás.

Por último, el criterio sustentado por Maine de Biran y defendido también por Dilthey y Scheler, según el cual la realidad objetiva se define por su *resistencia* frente a nuestra voluntad, aunque menos equívoco que los anteriores, también nos parece insuficiente. Tal criterio parte de una definición del sujeto como un centro de acciones voluntarias. Mas lo voluntario es sólo uno de los aspectos de la subjetividad. Un yo en actitud puramente contemplativa puede, sin salir de su pasividad, reconocer que una existencia le es extraña. Hay muchas cosas que nos revelan su existencia objetiva sin que hayamos tratado de dirigir las o apropiárnoslas, sin haber tenido, por tanto, ocasión alguna de resistirnos. La *resistencia* es sólo, a nuestro entender, la manifestación de la objetividad en el plano de la vida activa.

Estas teorías tienen todas en común que buscan explicar la naturaleza de la objetividad mediante su reducción a otra cosa. ¿No deberíamos, en cambio, considerar esta objetividad como una esencia irreductible, que en cuanto tal no admite explicación y sólo puede ser descrita? Desde que adoptamos esta posición todo se simplifica.

Es un dato de la conciencia que hay una realidad que enfrenta al yo y que se le presenta como ajena. En el propio *cogito*, en la conciencia que el yo tiene de sí mismo, este yo se manifiesta como uno de los términos de una relación dual, es decir, en su oposición y contacto con "algo" heterogéneo que, al limitarlo, lo define. De modo que si podemos hablar de un yo es sólo porque hay una realidad que no es él. El criterio de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo se apoya, pues, en este dato inmediato de la conciencia según el cual la realidad se nos da escindida en dos reinos colindantes: el de lo propio y el de lo ajeno.

Mas, si algo es ajeno al yo, ¿de dónde obtiene esta *alteridad*? Por definición no puede ser del yo, puesto que se trata precisamente de lo que le es extraño. La existencia de cosas que se nos dan como ajenas nos

remite, pues, a un centro de toda alteridad que llamaremos: *lo Otro*. Este *Otro* no resulta de la abstracción hipostasiada de aquello que las cosas tienen de ajeno al yo, ni es tampoco una mera denominación para el conjunto de todas las cosas que existen objetivamente. Por el contrario, las cosas ajenas al yo sólo pueden serlo por su participación en esta alteridad fundamental. En efecto, esas cosas no son previas sino derivadas respecto de *lo Otro*, puesto que sin *lo Otro* su objetividad carecería de sentido y no serían concebibles. Cada objeto de la conciencia, en cuanto se nos da como ajeno a ella, atestigua la existencia de *lo Otro*, sin necesidad de enlazarlo con otros objetos ni de inferencia alguna, tal como cada vivencia atestigua por sí sola la existencia del yo. Se trata, así, de una experiencia primaria e inmediata que las cosas en su multiplicidad no hacen más que ejemplificar.

En suma, los fenómenos que se presentan ante una conciencia son susceptibles de una doble referencia: hacia el yo y hacia *lo Otro*. Lo primario e irreductible es la dualidad *Yo-Otro*, cuyos términos no admiten prioridad existencial y de cuya aplicación al conjunto de los fenómenos deriva la distinción de lo propio y lo ajeno.

El deslinde entre lo objetivo y lo subjetivo queda así trazado en el seno mismo del proceso de aprehensión consciente, separando lo que se nos da acompañado de la conciencia de su alteridad de lo que se nos ofrece como propio. Pero esto no significa, por cierto, introducir el objeto en el sujeto; puesto que el yo ya no es concebido como un continente, sino como uno de los polos de una relación, nada puede estar "dentro" (ni "fuera") de él. Tampoco significa concebir lo objetivo por asimilación a lo subjetivo. Por el contrario, la conciencia de la alteridad en que se funda la existencia objetiva nos devuelve a una perspectiva en que *lo Otro* parece como lo inconmensurable, como lo esencialmente opaco frente al yo. El mundo inteligible de lo claro y distinto sólo es, entonces, la parcela de lo extraño que el yo logra conceptualizar. Pero más allá (aunque este más allá se manifiesta también ante la conciencia) está aquello cuya alteridad fundamental impide toda conceptualización por el yo, aquello que sólo se le hace presente como insondable misterio.

Mas el que algo se dé como existencia objetiva no significa de un modo necesario que exista objetivamente. Si hemos partido, con Descartes, de la duda universal no podemos tan fácilmente entregarnos a la certidumbre. En otras palabras, no hemos aún eliminado la posibilidad de ser engañados en nuestra convicción de que existe una realidad ajena al

yo. Fundada ya la noción de existencia objetiva en la conciencia que el yo tiene de la alteridad, debemos aún examinar si hay algo en ella tan resistente a la duda como la propia existencia. En otras palabras, nos queda aún que descartar la posibilidad de que un genio maligno, o nuestra propia fantasía, nos hagan creer equivocadamente en la existencia ajena.

Procuraremos, para esto, definir la esencia de la duda, a fin de confrontarla con la esencia de la existencia ajena al yo. ¿Qué es la duda? Es una suspensión de todo juicio basada en la posibilidad de ser engañados. La consideración del engaño posible es, pues, lo que viene a postergar el juicio, dejándonos en estado de vacilación frente a los datos de nuestra conciencia. El examen de la esencia de la duda nos remite, pues, a la esencia del engaño, cuya posibilidad alimenta a aquélla. Ahora bien, ¿cómo podemos saber que hemos sufrido un engaño? Sólo porque tenemos la experiencia de un *desengaño*. El engaño pertenece, por tanto, a cierto tipo de experiencias que, por su esencia misma, sólo comprobamos cuándo dejan de ser. Y esto, porque el desengaño no invalida una creencia sino en función de otra que la contradice y que aparece como una verdad establecida. Resulta, así, que el total de la experiencia jamás podrá ser invalidado. La duda total es, pues, una aprehensión injustificada, puesto que el desengaño, dado su carácter restaurador, jamás podrá afectar a toda la realidad. Así, juicios tales como "todo es ilusión", "todo es engaño", carecen por completo de sentido, ya que los conceptos "ilusión" y "engaño" son de aquellos que, por su naturaleza, no admiten ser predicados del todo. Mas ¿se salvará la realidad objetiva en la restauración del desengaño? ¿No quedará el yo solo triunfando de toda incertidumbre? En tal caso nada habríamos avanzado, puesto que ya poseemos la certidumbre de nuestra propia existencia por la necesidad de apoyar la duda en el yo.

A primera vista, no se divisa la manera de fundar la existencia ajena con certidumbre apodíctica. En efecto, el desengaño destruye con predilección la creencia en la objetividad de las cosas que se presentan ante la conciencia. ¿Cómo encontrar entonces la certidumbre de una existencia objetiva apoyándonos sólo en los datos de la conciencia? Si tan a menudo comprobamos los engaños de nuestros sentidos, si "las torres que de lejos parecían ser redondas, vistas de cerca resultaron ser cuadradas", si las personas que "tienen las piernas o los brazos cortados creen sentir dolor en la parte que ya no tienen", ¿cómo eliminar la posibilidad de un engaño radical en cuanto a la verdad de la existencia ajena?

Si *lo Otro* fuera el *mundo*, es decir, el conjunto de las cosas perceptibles, no se salvaría de la duda, pues la suma quedaría sujeta a la misma incertidumbre que afecta a los elementos sumados y no podríamos afirmar la realidad objetiva de aquélla sin estar ciertos de que éstos la tienen. Pero ya dijimos que *lo Otro* no es el conjunto de las cosas perceptibles, sino el principio que les confiere su existencia objetiva. Ahora bien, ¿se salva este principio de la acción destructora del desengaño? Para responder a esta pregunta debemos examinar qué es lo que el desengaño restablece. Y este examen nos revela que lo que en cada caso afirma el desengaño es una vinculación del yo con *lo Otro* a través de un fenómeno diferente de aquel cuya pretensión a la objetividad ha venido a tachar. Podremos, pues, errar al atribuir objetividad a un determinado fenómeno, pero este error sólo quedará probado mediante una nueva vinculación del yo con *lo Otro*. De este modo, el acto por el cual suprimimos la referencia de un fenómeno a *lo Otro* para establecerla hacia el yo, jamás puede afectar a la existencia de *lo Otro*, como tampoco quedaría afectada la existencia del yo por una corrección que se efectuara en sentido inverso. No hay experiencia del yo que nos lo muestre solo, pues su existir es vinculación con *lo Otro*, y el desengaño, que es una experiencia, no escapa a esta ley.

Dicho con otras palabras: si partimos de una noción de lo existente basada en los datos inmediatos de la conciencia, como la que deriva del *cogito*, carece de validez la distinción suscitada por el escepticismo entre existencia "aparente" y existencia "real", pues todo lo que se presenta ante la conciencia es realmente existente y sólo puede ser problemático si debemos referirlo al yo o a *lo Otro*, si pertenece al mundo íntimo o al mundo de lo ajeno. Podrá, pues, introducirse la duda en cuanto a cuáles son los fenómenos que pertenecen a *lo Otro* y cuáles al yo, pero no será lícito suponer que todo pertenece al yo —como no lo sería suponer que todo es de *lo Otro*— pues en cada experiencia el yo y *lo Otro* se dan como coexistentes. Así, si al pasar del sueño a la vigilia comprobamos que lo que teníamos por objetivamente real era una imagen forjada por el yo, es porque en el desengaño que llamamos "despertar" surgen ante nuestra conciencia nuevos fenómenos referidos a *lo Otro*, de cuya oposición con los que se nos presentaron en sueño resulta que éstos eran del yo, no de *lo Otro*. No se trata, pues, de pasar del yo a *lo Otro* ni de apoyarse en el yo para saltar a *lo Otro*, pues ambos términos son simultáneos y no pueden ser concebidos sino en función de su oposición recíproca.

Hemos obtenido, así, una certidumbre respecto de la existencia objetiva equivalente a la que nos proporciona el *cogito* respecto de la existencia del yo. Cuando analizábamos el *cogito*, observábamos que siempre podemos decirnos: "tal vez no sea verdad que pienso"; pero que al dudar de nuestro pensamiento debemos agregar: "si me parece que pienso, es porque pienso que pienso". De este modo la realidad de un pensamiento sólo queda destruída mediante otro pensamiento, y como cada uno de ellos es una prueba concluyente de la existencia del yo ante sí mismo, esta existencia jamás quedará invalidada. Análogo es nuestro razonamiento respecto de *lo Otro*: podemos decirnos: "tal vez las cosas no existan objetivamente". Pero esta duda sólo afecta a cada cosa considerada en su relación con *lo Otro*, pues el engaño que puede haber en la conciencia que de ella tenemos sólo se nos revela cuando otra cosa atestigua su relación con *lo Otro*. Lo que a cada instante se salva de la duda es, pues, la relación *Yo-Otro*, y ello porque la duda por una limitación que le es propia, no puede dejar de apoyarse en esa relación.

Naturalmente, esta conclusión sólo es válida en la medida en que aceptemos una noción de lo existente basada en los datos inmediatos de la conciencia. Si nos apartamos de esta noción, ya que sólo sabemos que *ante la conciencia lo Otro* se salva siempre en la operación que invalida las cosas, podremos extender la duda a toda objetividad. Pero en tal caso el *cogito* mismo dejará de ser necesario, puesto que él sólo nos demuestra la existencia del yo ante sí mismo, y nada impide, si prescindimos de la certidumbre tal como se da a la conciencia, invalidar la referencia a un yo que todos los pensamientos contienen. No obstante, ¿qué sentido tiene declarar inexistente una cosa que nos revela con certidumbre su existencia, si ante nuestro yo nada la desmiente? No podríamos efectuar esta declaración en relación a los datos de otra conciencia, puesto que nada podemos saber de tal conciencia, de su existir y de sus certidumbres sino en relación a la nuestra.

Creemos que no hay hoy día labor más importante en el plano filosófico que la de restaurar nuestras evidencias primarias fundamentales que las hipótesis naturalistas amenazaron destruir.

En el cumplimiento de esta labor el pensamiento de Descartes, no sólo nos aporta la certidumbre apodíctica de la propia existencia, tal como se revela en el *cogito*, sino que, además, se nos aparece provisto de un valor ejemplificador por su exigencia de una vuelta al yo y sus evidencias como punto de partida para la actividad filosófica. Nuestra discrepancia

frente a ciertos aspectos de la filosofía cartesiana arranca precisamente de que Descartes no llevó este criterio hasta sus últimas consecuencias, de que habiendo partido de la conciencia y sus datos pretendiera llegar a un realismo de la extensión y a una concepción mecanicista del mundo. Es necesario, a nuestro entender, volver a abrir en el *cogito* mismo, en el criterio de certidumbre y en la noción de lo existente que de él pueden obtenerse, un debate filosófico que Descartes, bajo la influencia del espíritu de su época, cerró precipitadamente.

J. R. ECHEVERRÍA YÁÑEZ

Juan D. García Bacca

La determinación del ser central en la ontología
fundamental, según Descartes

S U M A R I O

- I. La determinación del ser fundamental en Aristóteles.*
- II. La determinación del ser fundamental en Descartes.*
- III. La determinación del ser central en Heidegger.*

1. La determinación del ser fundamental en Aristóteles.

Según Aristóteles la sustancia (οὐσία) es, entre todos los seres, el “ser primeramente y primariamente tal”, πρῶτον ὄν; es ella también el “ser simplemente tal” (ἀπλῶς ὄν), siendo su primacía múltiple: λύγω, γνώγει, κρόνω, φύγει; en cuanto a razón, conocimiento, tiempo, y naturaleza. La sustancia es el lugar de aparición entitativa de los accidentes (ἐμφαίνεται, Cf. *Metafís.* libro IV, cap. I, 1.028 a 27). La sustancia es capaz de estar y ser lo que es, separadamente de todo, (τὸ κωξιστόν) ser algo perfectamente designable (τὸδε τι; *ibid.* cap. II), diciéndose el ser primariamente de ella, y, por analogía, de las demás cosas.

Empero se da un tipo de sustancia que es aún más, o por antonomasia, *primero*, a saber: la sustancia singular, como este hombre, este caballo, o mejor un hombre cualquiera, un caballo cualquiera (ἕ τις ἄνθρωπος...). Léase el texto íntegro: οὐσία δ' ἔστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρῶτως καὶ μά λιγτα λεγομένη ἢ λοῆτε καθ' υποκειμένου τινός λέγεται μήτε ἐν υποκειμένῳ τινι ἔστιν, οἷοε δ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ὑπππος... (*Categorías*, Cap. III).

Una sustancia singular es la que ni está en sujeto alguno (componente de *ser*), ni se dice o predica de sujeto alguno (componente correlativo de *lógica*). Empero no es ésta la única relación que hay que considerar en la sustancia para determinar su preeminencia: γέυτερα: δέ οὐσαι λέγονται ἐν οἷς εἶδεναι αὐ πρῶτως οὐσαι: ὑπάρ κουνσι... (*Ibid*).

Donde es de notar la afirmación aristotélica, que las sustancias primeras están como en un principio radical y básico (ὑπάρχουνσι, ὑπὸ — ἀρ — κή) en las especies (εἶδη) de las sustancias segundas; por esto “este” hombre está como en principio dominante (ὑπάρκει) es el hombre en cuanto es-

pecie (ἐν εἶδει) (1). Una es, pues, la relación de *sujeto*; otra, la de *principio*. Y las sustancias primeras lo son únicamente en el sentido de no estar en sujeto alguno, pero no en el sentido de no estar subordinadas a las llamadas sustancias segundas, segundas según la relación de "sujeto", pero primarias según la relación de "principio". Por esto terminológicamente vamos a distinguir entre sustancias *primarias*, definidas por ser principios en que se *enraízan* (ὑπο — ἀρχή) las sustancias *primeras*; y sustancias *primeras* que hacen de *sujeto* (más no de *principio*) de las sustancias *primarias* (o segundas en terminología aristotélica). La no coincidencia de ambas primacías: *subjetal* y *princípial*, es característica de la metafísica aristotélica.

Añádase que lo singular no entra propiamente en lo específico o eidético. Hemos citado repetidas veces los textos característicos. "El médico no cura al hombre, a no ser por accidente, sino a Calias y Sócrates, o a cualquiera de los así llamados con nombre propio, a los que acontece (ὁ συμβέβηκε) ser hombre" (Metaf. libro I, cap. I).

Podemos afirmar, por tanto, que, en el pleno sentido de la palabra, la sustancia singular no constituye en Aristóteles el centro de la filosofía, ni de los modos del ser. Es sustancia *primera* un hombre *cualquiera* (ὅτις), y no éste en cuanto éste, y menos aun "éste que esté notando que es éste" (sustancia individual consciente). El centro de la analogía del ser se halla en la sustancia *primaria*, a la que acontece hacer de principio, y estar como en sujeto en sustancias *primeras*, o singulares; y porque a la sustancia *primaria* o núcleo eidético-real le es un *accidente* aparecer como tal o cual cantidad, tal o cual cualidad, en tal o cual lugar, en éste o en estotro tiempo..., por esto la sustancia segunda (o *primera*) que resulta es un *cualquiera* (ὅτις) sin más preeminencia que no estar ya en otro como en sujeto (ἐν ὑποκειμένῳ), en otro que le sirva de base. Es el "en si" mínimo de la sustancia, o modo de inseidad. No hemos salido de la *inseidad óntica*.

Para llegar al modo de *inseidad ontológica*, que llamaremos *ineidad*, es preciso saltar hasta Descartes, aunque se hallen, sobre todo, preludios en Suárez.

II. La determinación del ser fundamental en Descartes.

En Descartes tiene lugar el primer intento histórico determinado de hacer de la conciencia *lugar de experimentación* de los caracteres de la sustancia, en especial hacer experiencia de la sustancialidad que al hom-

(1) Ib.

bre venía atribuyéndose. Porque si el hombre es consciente, y lo es sobre todo por y en su parte superior, en la más sustancial, ¿cómo se reflejará o cómo habrá de presentarse tal sustancialidad en la conciencia?

La *inseidad óptica* se presenta en la conciencia como *ineidad*.

Si la *sustancia óptica* es lo separable y separado realmente de todo (τὸ χωρίζεσθαι), la *conciencia* tiene que poder disponer, y dispone de hecho, de un *poder real de separarse de todo*: tal es el fundamento y función ontológica de la duda metódica, dejadas las circunstancialidades de su empleo en Descartes.

Si la *sustancia humana* es algo perfectamente designable (τόδε τι) tiene que poderlo manifestar en la conciencia, y en ella tal *inseidad* de desigualdad singular toma la forma de γο; y si la *sustancia* posee, aun la *primera, un núcleo eidético, una sustancia segunda —primaria de suyo, en la función eidética—, en que enraizarse* como en principio, todo ello tendrá que tomar una forma especial en el ser sustancial consciente: la forma de pensamiento, de *cogito*; de un pensar tan preocupado de sí, tan agitado (cogito, co-agito actus) que despida de sí todo lo otro, *quedándose solo a solas con su inseidad consciente de sí, es decir: con su ineidad*.

El sismo o terremoto que según Platón (*Timeo*) (30, 50, 53...) agitaba al material básico del universo (ἐγμσγειον ἀμυρφοῦν) impedía que las ideas dieran firmeza (βεβαίωτης) a la realidad sensible, quedando reducida la presencia de ellas en lo sensible a imágenes, siluetas, imitaciones, semejanzas...; parecidamente, la duda metódica cartesiana es un *cogitare* o *coagitare*, un movimiento sísmico de la *sustancia* que intenta experimentar si realmente tiene ser en sí, independiente de los objetos sobre los que versan y en los que suele andar apoyada (especificada) su actividad.

Empero según lo que podemos conjeturar históricamente, la *ineidad* descubierta por Descartes pertenece casi íntegramente al tipo de preeminencia *gnoseológica* (γνώσει), de Aristóteles. La *ineidad* toma la forma, o se presenta en la conciencia, bajo la forma de *indubitabilidad*, de *certeza*. Aunque no sea éste lugar propio para disquisiciones históricas, aprontaremos aquí tan sólo lo necesario para plantear con sentido real histórico el problema ontológico fundamental en toda su amplitud, y mejor, en la amplitud que consiente la dependencia histórica en que el autor compone su obra.

En la *Méditation première* (*Méditations touchant la philosophie première*) hallamos continuamente las palabras: *opinion, douteux, incertain*, contrapuestas al intento de hallar algo *certain, indubitable*; en la Segun-

da: "*ainsi j'aurais droit de concevoir de hautes espérances si je suis assez hereux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable*", o inconcusa (*inconcussum*, como dice el texto latino). Todo el proceso tiende a encontrar algo en que nadie pueda entrarse para engañarme (*me tromper*), ni siquiera yo pueda engañarme a mí mismo, ni Dios, ni un "*malin génie*". Por eso dice, al llegar a la experiencia final: "*Il n'y a donc point de doute*". Y en la meditación tercera: *Je suis assuré que je suis* ...

Como se sabe por *Ontica*, desde Suárez, y por Suárez en y desde Descartes, tanto el concepto de *ser*, como el de *cosa* (res), adquieren unidad formal y objetiva positivas; y se obtiene semejante concepto óntico de ser por "recogimiento" (*colligi ad unum*) (F. Suárez, *Disput. Metaphys. Disp. II*) a la unidad de la conciencia. Tal recogimiento real es la ocasión de experimentar en qué grado y de qué modo nuestra realidad es sustancia.

Tal fué la obra cartesiana.

Para experimentar la sustancialidad del hombre, en el único lugar de constatación inmediata, que es la conciencia de una sustancia consciente, Descartes sigue dos caminos o fases: una *negativa*, "*il est en ma puissance de suspendre mon jugement*" (*Médit. prem.*; adición al texto latino), o más largamente a continuación: *C'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne recevoir dans ma croyance aucune fausseté, et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien imposer*". Por donde se ve que la suspensión del juicio, la *epoché*, es uno de los componentes de la duda metódica.

Ni la filosofía griega ni la escolástica podían tomar tal método como filosófico y de resultados, puesto que sostenían, implícitamente (los griegos) y explícitamente (los escolásticos), que la esencia del alma se ordenaba a sus potencias, como a actos complementarios, y las potencias a los actos como a actos segundos terminales, a la vez que potencias y actos se ordenaban y especificaban por los objetos. Abstenerse, por tanto, de juzgar era privarse del estado de acto, tenido por terminal y perfecto o perfeccionante; y como el estado de acto concide con el de verdad u ostentación máxima de las cosas, se seguía, o deducían inconsciente, pero no menos realmente, que la abstención de actos no podía descubrir nada de la sustancia o esencia de una cosa hecha, como todo lo del hombre y lo de los seres, para culminar y descubrirse precisamente en estado de acto especificado terminalmente.

Empero resulta que precisamente la experiencia de la sustancialidad del hombre tiene que hacerse sin dejar que sus potencias se especifiquen por actos, y sus actos por objeto; *tiene* que verificarse en estado de continencia de actos sobre objetos; de ahí que el sencillo experimento cartesiano dé al traste con toda la teoría anterior, tanto ontológica como gnoseológica, del conocimiento.

Pero la segunda fase *positiva*, del procedimiento cartesiano no es menos decisiva y original, en su sencillez misma: "*Il n'y a point de doute que je suis, s'il me trompe, et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition: Je suis, j'existe, est nécessairement vrai toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit*". "*Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai; je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou une raison, que son des termes dont la signification m'étoit auparavant inconnue*" (Med. seg).

No pasemos por alto, como suele hacerse por falta de conocimientos de la genealogía histórica de los conceptos y palabras, algunos de los puntos cardinales de este texto de tan sencilla apariencia; a) *Es indubitable que existo*, y ni Dios ni nadie puede engañarme en este punto; no sólo no puede engañarme diciéndome que existo y haciendo que mi existencia sea pura apariencia, sea aparentemente mía, no realmente mía, sino que nadie, ni Dios, puede hacer que mi existencia no sea mía realmente y solamente mía, al menos mientras "*je la prononce*", "*ou je la conçois en mon esprit*".

Y esto es decisivo: el *que yo existo*, no me está dado como estando siendo dado, y perdóneseme lo duro de la terminología, como proviniendo originado, sustentado por Dios, ni como dependiente en modo alguno de él. Empero, si en ese experimento realísimo de mi sustancialidad, de la substancia de mi ser, que en la conciencia se hace con transparencia máxima, no se presenta mi ser como dependiente de Dios, y esta dependencia no se ofrece con igual o mayor intermediación real que la intermediación de mi conciencia, podremos concluir que en el orden realísimo de la conciencia Dios no está presente, que en tal orden yo soy y me noto como siendo independientemente de Dios, que la omnipresencia divina no es controlable ni constatable en el caso más constatable que es la conciencia; que, por tanto, Dios no está en todas las cosas por

esencia, presencia y potencia, puesto que en el único caso en que tal presencia necesaria habría de poderse constatar, que es en el caso de un ser real consciente y consciente de su realidad, tal realidad aparece como sólo *mía*, sin indicación real, igualmente real, inmediata, patente, de una realidad de quien se esté dependiente en el mismo ser de la conciencia. Por esto Espinoza podrá decir que substancia "*est*" *res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*"; cosa que compruebe ser substancia, es, por ser tal, independiente de toda otra cosa en cuanto al existir; si todavía depende, será en orden distinto al *existir*, por ejemplo: en el de conocimiento de objetos, por tener que aguardar a que se le presenten o den, como *otros...*

Toda conciencia es divina; existe necesariamente, es necesariamente verdadera. Y con que lo sea un momento "*tant que je la prononce ou conçois en mon esprit*" basta para que lo sea siempre. Y tal es el fundamento de la inmortalidad del espíritu, de la substancialidad del hombre, en Descartes: inmortalidad es necesidad de existir, comprobada en el hecho de que mi conciencia, en su realidad dada, muestra que es sólo *mía*, de mí, sin procedencia de nadie, sin que nadie pueda engañarse en este punto de ser *mía*, sin que nadie pueda hacer aparecer en mi conciencia que yo no soy de mí, que yo no soy yo y solamente yo. Sobre esta constatación de la divinidad de *nuestra existencia*, de la divinidad de nuestra conciencia real, se moverá toda la filosofía posterior. Solamente habrá que anotar cuidadosamente que tal constatación de divinidad o necesidad se reduce, por de pronto, a la existencia de actos (*qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui imagine aussi, qui sent*, (1), es decir: a la existencia de *actos*, tan independientes de los objetos (de lo pensado, querido, imaginado, etc.) que, por la fase de abstención o duda metódica, puede mantenerse la realidad de los actos, independiente de la realidad de los objetos. b) Empero esta necesidad está internamente acechada de *facticidad*, por decirlo ya con el término heideggeriano, puesto que "*une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire*", "*ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions*". (Med. prem.). Esta composición de necesidad y facticidad recibirá en Husserl (Ideen, págs. 86-87) la denominación de "*necesidad de hecho*", dando una resultante original que es el ser original del hombre. Heidegger determinará el ser del hombre como una consultante (no un compuesto) *de realidad de hecho* (DA) y de

(1) Ib.

realidad de ser o de verdad (Sein): *Dasein*; como un resultado de composición de fuerzas, si se tolera la comparación física; una fuerza o componente de *Necesidad*, y otro de *facticidad*, de *Stiften* (Necesidad) y *Bodennehmen* (Facticidad), cuya resultante es la *Begründung* o fundamentación que el hombre, en su auténtica realidad y por ella, puede dar y hacer de las cosas, precisamente por aquel componente de *necesidad* y por la intrínseca potencia de *facticidad* que pone a ambos, cosas y hombre, al alcance o tono unas de otro. (Cf. *Esencia del Fundamento*, pág. 121 sg. trad. del autor).

Ahora me interesaba hacer resaltar que el componente de facticidad, junto al de necesidad, está ya indicado claramente en Descartes, y que por no haber aprovechado la presencia eficiente de esta gravitación o propensión hacia la "vida ordinaria", hacia "las opiniones corrientes", tanto Descartes mismo como sus comentadores se han visto envueltos en dificultades para la interpretación y desarrollo de la objetividad (o fundamentación) del mundo, de lo *otro*.

c) Carece, pues, de fundamento la crítica que Heidegger hace de Descartes en "Sein und Zeit" (págs. 95-101). En concepto de *res* (*res cogitans*) no equivale a "*bestaendige Vorhandenheit*", puesto que el concepto de *res* no equivale ni en Descartes, ni en la filosofía de que inmediatamente procede, al de *ens* (Sein). Es sabido por la *Metafísica* que ser cosa o *ser rato* dista infinitivamente, transfinitamente, del concepto de *ser*. *Firmeza ratificada* del propio ser: tal es la constatación del experimento cartesiano, cosa que dista, más que cielo de tierra, de la pertinencia brutal, en bruto, del ser de las cosas, que, en rigor, no son substancia, sino apariencias reales, como veremos posteriormente interpretando a Kant. El *ser de las cosas*, entrevió ya Platón, es fenómeno aparenacial real; es *ens*, pero no *res*. Para ser un ser *res*, tiene que tener un componente de *necesidad*; ser en algún grado divino, como ya respecto del alma sostenía Platón (Cf. Fedro), e igualmente Aristóteles (Ética Magna, Libro I, cap. II).

Podemos, con todo, afirmar que, históricamente, Descartes no pasó de constatar la posición *gnoseológica* central del Yo *individual*, y no la de una substancia individual, como Aristóteles. El individuo consciente de sí no está ya sometido, como la substancia primera de Aristóteles, a la principialidad de la substancia segunda (o eidos), sino que es independiente, con independencia constatada *realmente*, de todo eidos; y a su vez eso de no estar en *sujeto* alguno no se reduce a no estarlo, sino a *notar* que no se está en otro alguno como en sujeto, y que ni siquiera se está

en otro, aunque este otro sea *Dios*; no notamos conscientemente o en la conciencia real que nuestro ser sea de Dios, como notamos inmediatamente y realmente que es nuestro, que yo soy quien existe, lo cual es dárse nos como nuestro y como no “de” Dios; por tanto nuestro yo, nuestra realidad nos está siendo dada como absoluta, necesaria. El no estar en otro como en sujeto (aspecto predominante negativo) se ha trocado ahora, en la conciencia y por ella, en positiva independencia, en inseidad consciente o *ineidad*. Y una vez más, a quien no se le haya dado el modo de *ineidad*, no habrá manera ni recurso para hacérselo entender.

Si realmente la modalización por transformación de la *inseidad Ontica* en *ineidad*, o inseidad ontológica fundamental, es un refuerzo de la inseidad, o si no será más bien un debilitamiento, y “descomprensión” de la solidez del ser, como sostiene Sartre. (*Être et Néant*, págs. 32, 43, 45, 60, 65, etc.) es punto que trataremos en otro trabajo.

Véase, por lo pronto, “*Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*” del autor, (vol. I., pág. 53 s.).

III. Determinación del ser central en Heidegger.

Lo exist-ente (Dasein) tiene, según Heidegger (*Sein und Zeit*, pág. 13) una triple preminencia sobre los demás entes:

- a) *preminencia óntica* (ontischer Vorrang);
- b) *preminencia ontológica* (ontologischer Vorrang);
- c) *preminencia óntico-ontológica*; que consisten, dicho brevemente, en lo siguiente:

a. 1) La preeminencia óntica de lo exist-ente consiste en que “tal ente está determinado en su ser por la existencia”. Es decir, en los demás entes la relación entre ente y ser está dada de una sola manera; en lo exist-ente, entre ente y ser de tal ente, hay diversidad de relaciones; el ente se puede haber a su ser de muchas maneras (por ejemplo, la auténtica y la inauténtica; *Das Sein selbst su dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und iomer irgendwie verhaelt, nennen wir Existenz*, pág. 12). La ontología clásica se caracterizó por no admitir entre esencia de un ente y su existencia sino una única clase de relación o habitud: o identidad real (Suárez) o distinción real (S. Tomás), de modo que no era posible trocar una habitud en otra, y tampoco identificarse más o menos esencia y existencia. Dejemos para la *Metafísica* la discusión detallada de este punto, preparada ya por las distinciones introducidas en *Ontica*, de diversos grados de identidad.

Heidegger admite, por de pronto, que en un ente concreto especial, como es el hombre, en cuanto *exist-ente* (Dasein) caben modalizaciones de la relación (*Zu-sein*) (1) entre ente y ser de tal ente. Y quedará caracterizado un ente como especial, con rango propio, cuando pueda haberse a su ser de diversos modos, frente a los demás entes que sólo admitan un tipo inflexible de habitud entre ente y sér de tal ente. Tales son las *cosas*, lo que solamente de una manera es posible como ser.

Y porque no sólo están *hechas* las cosas, sino *definitivamente* hechas, las cosas son algo disponible, a la mano (Vorhanden); su existencia es yacimiento, mostrenco y bruto estar ahí. Pero si admitimos una realidad viviente en el pleno sentido de la palabra, en que la vida lo penetre todo y no sea solamente periférica propiedad, el ser de un viviente plenario no podrá ser de una sola manera; podrá por el contrario mudar la habitud entre el ente que es y el modo como es ente, como está siendo ser. La esencia será estado del ser de tal ente, y uno de los estados posibles. Sólo así no tomaremos en vano esa sagrada palabra de vida, de espontaneidad, de intimidad.

b. 1) Pero además de esta preeminencia *óntica*, pues se refiere al tipo mismo de ser, al modo como un ente es ser, lo *exist-ente* (Dasein) posee según Heidegger una preeminencia *ontológica*: "*Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit am ihm selbst ontologisch!*" (2).

Lo exist-ente, en virtud de esa variabilidad de relaciones del ente que es con el modo como es ser, en virtud de los diversos estados que puede tomar su ser, a pesar de la identidad o permanencia del ente que es, puede darse razón (*logos*) a sí mismo de muchas maneras, puede explicarse a sí mismo, haciendo al menos ese desdoblamiento real, íntimo, total, de conocerse a sí, de sentirse a sí mismo, etc.; dualidad real de sentiente y sentido, de cognoscente y conocido...

Cada nueva habitud entre el ente que es y el modo como es ser, o estado de su ser, permite a tal ente privilegiado un nuevo punto de vista sobre sí, hacerse a sí mismo *ontológico*. Los demás entes, precisamente por ser su ser de una sola manera, o por la unicidad irremediable e intransformable entre ente que son y ser de su ente, no pueden darse a sí mismos explicación alguna, *logos* de sí, *logos* de su *ser* (ontología).

(1) *Ib.*, pág. 13.

(1) *Ib.*, pág. 42.

No cabe en ellos ese desdoblamiento real y total de cognoscente y conocido, que presupone el desdoblamiento entre ente y ser de tal ente, y no sólo una inmaterialidad o no total difusión en la materia, raíz según la escuela tomista y en parte el aristotelismo, de la facultad de conocer. Pero de este punto trataremos más adelante.

c. 1) Mas, por su virtud de ésta su condición ontológica, resulta lo exist-ente condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías (ibid. pág. 13), es decir: posee lo exist-ente posibilidad de conocer todos los demás entes de estructura no ontológica. Si no simplemente óntica, como son las cosas. Y conocerlas formándose de antemano un plan o *proyecto* (Entwurf) propio, para descubrir lo que son. Y caben diversos tipos de proyectos, y diversas potencias reales, por tanto, de descubrimiento de lo que las cosas son.

Y así la variedad de proyectos (existenciales) con que históricamente se ha tratado la geometría (proyecto eidético-visual de los griegos; proyecto geométrico-analítico de Descartes; proyecto geométrico-diferencial de Lie, etc. . .) proviene de esa flexibilidad ontológica de lo exist-ente, que puede hacer de diversas maneras de condición de posibilidad de descubrimiento múltiple de las cosas. La ontología de las cosas proviene de la ontología propia de lo exist-ente, no de la óntica inflexible e inmediatamente única de las cosas mismas.

Advierte, con todo, Heidegger, en el lugar indicado, que "*Die existentielle Analytik ihrerseits aber ist letztlich existenzial d. h. ontisch, verwurzelt*" (1). Todas las preeminencias *ontológicas* de lo existente están en última instancia enraizadas en lo *óntico*, es decir: en esa multiplicidad de maneras de ser del mismo ente, en la variedad de estados del mismo ser.

Y por el análisis del *estado que de hecho* haya tomado y esté tomando en cada caso (*je*) lo exist-ente hay que comenzar; y toda analítica o análisis trascendental o existencial tiene que dar testimonio de sí en un *estado*, en un *existencial* (existenziell), en algo óntico.

Empero este ente privilegiado no es un ente genérico o específico, como sucedía en Aristóteles o en la escolástica, en los que el principio de individuación provenía en última instancia de la cantidad, de un accidente, sino ente individual, caracterizado por la propiedad de "*jemeinigkeit*", de "apropiabilidad", de aposesionamiento. "*Das Sein dieses Seienden ist je meines*" (Ibid. pág. 41), "*Das Sein darum es diesem*

(1) Ib.

Seienden in seinen Sein geht, ist je meines" (Ibid. pág. 42). No habla Heidegger, por muchos motivos que no caben en este lugar, de Yo, como Descartes, ni de Yo trascendental o empírico, como Kant, sino de "aposesionamiento", y en rigor de la frase germánica, de "en todo caso, mío", o tuyo o suyo. Lo que permite como dice aquí mismo Heidegger, añadir el pronombre personal "yo soy, tú eres..." (Ibid.). Lo exist-ente es un ente que se puede apropiar, y en cada caso (je) se apropia o ha apropiado, o se halla con que se ha apropiado de una manera u otra, su ser. Tal apropiación se hace por manera, precisamente, de yo, tú, él, nosotros, uno de tantos... fiel, seguidor...

Con lo cual quiere decirnos Heidegger que la conciencia no toma necesariamente y como única forma posible suya la de Yo; tal unicidad del estado del ser, o ser únicamente de una manera, es característica de las cosas, y cosifica el ente; de ahí que Heidegger acuse a Descartes de aproximar peligrosamente Yo y cosas, y de tomar la realidad peculiar del Yo por modo de realidad de cosas. (Vorhandenheit). Pues si la peculiaridad de lo exist-ente consiste en poder estar su ser un ente de muchas maneras (Weisen zu sein...), el yo, en cuanto ser, y lo más íntimo del ente, no podrá proporcionalmente consistir en ser de una sola manera, sino en poder ser o estar de varias. No es preciso decir que en cada una de esas posibles maneras de estar su ser un tal ente se presentarán propiedades diversas, y cada uno de tales estados servirá para funciones y efectos propios. Así pudiera suceder que el estado cotidiano o de hecho sirviera más que el fenomenológico para mostrar la realidad del mundo.

El que Heidegger, pues, no ponga en primer plano, como Descartes, el Yo pienso, en estado de pureza y de desprendimiento de todo lo otro, no depende de que tal procedimiento, o su prolongación husserliana, no sean válidos, sino de que por no ser los únicos posibles, por no ser sino una manera de ser un ente especial, un estado, entre otros, de un ente, puede valer tal estado para descubrir o fundamentar ciertas cosas, pero no como base de una ontología fundamental, fundamento de una ontología general.

Y como conciencia ha solidado y suele tomarse aún como conciencia de un Yo, o del ser en estado de Yo, lo más en sí, con suma ineidad, de ahí que la conciencia, en este sentido estricto, no juegue en Heidegger papel privilegiado. No tiene, pues, del todo razón Sartre al criticar ésta, a su parecer, omisión irreparable en Heidegger.

Con estos tres ejemplos podemos decir que la cuestión básica de la ontología fundamental, tanto en su forma cartesiana, como en la heideggeriana, husserliana y sartriana, consiste en determinar cuál y por

qué motivos un sér es sér central. O con la terminología clásica: cuál es el analogado supremo en ontología, o si se da un analogado supremo respecto de todo lo ontológico, tal que su conocimiento sea imprescindible para toda cuestión de ontología fundamental.

JUAN DAVID GARCÍA BACCA

Ponencias y Comunicaciones

*Fueron presentadas y debatidas, asimismo, en
las Conversaciones Cartesianas.*

JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN. *Descartes, su metafísica esencial.*

1. Lo que de una filosofía queda articulado con claridad y distinción en un sistema racional, se construye sobre una zona de raíces desde donde asciende al pensamiento esa vida intuitiva que, allende la razón, constituye la realidad del espíritu.

Toda ciencia se construye en la tensión de esta doble instancia, pero la metafísica se caracteriza porque su dinamismo será permanentemente hacia la teoría, en una incesante ruptura de sus propias formas.

Porque la metafísica puede considerarse, por excelencia, como una ciencia de principios en el sentido de que aquello que funda las otras ciencias queda en la metafísica sometido a un análisis crítico de su validez; y es así como, la matemática por ejemplo, que trabaja con relaciones cuantitativas, jamás llega a preguntarse en definitiva qué es, propiamente, una relación. En la órbita metafísica este supuesto pierde la validez que de suyo gozaba y encara la necesidad de fundar su propia razón de ser.

2. Y es que el saber se da en una línea regular de estratificación de tal manera que cada conocimiento supone otro anterior y simultáneamente abre la posibilidad de uno nuevo. Así, el saber va constituyéndose en la renovada unidad de infinitas experiencias.

Decía por eso Aristóteles que “toda ciencia, todo conocimiento intellegible, proviene de un conocimiento anterior” (Últimos Analíticos). No obstante, porque el espíritu anhela una contemplación intemporal, creo que se propone, en la metafísica justamente, la ciencia en la cual los principios ya no son referidos a conocimientos intellegibles anteriores sino más bien encuentran su apoyo en lo que me permitiría llamar la visión teórica personal.

3. Verdaderamente se da en el pensamiento de Descartes ese contenido que yo llamaría carismático, de una filosofía realmente viva, constituido por aquellos elementos que se admiten *porque sí*, por su propio peso, y que pertenecen, no a la luz natural de la razón, sino a la luz que ilumina la intuición personal del gran metafísico. ¿Cuáles son esos elementos en el pensamiento cartesiano?

Si redujéramos a Descartes a los cinco o seis argumentos que en definitiva constituyen su filosofía explícita, quizás nada encontraríamos en él que no hubiéramos po-

dido encontrar antes en San Agustín o Platón, Santo Tomás, Scoto, Cusa o Montaigne. No obstante aparece el suyo como un pensamiento radicalmente nuevo en la historia de la filosofía, y aún más, todo pensamiento nuevo de la filosofía moderna de alguna manera se lo vincula siempre con Descartes.

¿Cuál es entonces el núcleo real de esta filosofía?

La evidencia del cogito entraña una reivindicación del saber, pero además, la total posibilidad de una sabiduría determinada que fluye de manera clara y distinta en el curso de razonamientos de las *Meditaciones* reiteradas desde otros ángulos en el *Discurso* y los *Principios*.

Sin embargo, no todas las verdades de esta trama son tan claras y distintas. No podrían serlo por la naturaleza misma de la metafísica, según indicábamos, incapaz de alcanzar una autonomía racional. No es extraño por lo tanto que, a pesar de Descartes, sea posible demostrar cómo, las tesis capitales de su sistema, el cogito y la existencia de Dios, implican y suponen principios que no son evidentes.

Por ello no es dable ignorar, sin embargo, que esta filosofía se presenta como una dialéctica de ideas evidentes y que por lo tanto hemos de empezar por examinarlas en su claridad y distinción, profundizando las distintas perspectivas que ofrece el contexto de ellas y probando hasta dónde nuestra inteligencia puede realmente ser guiada por la imperiosa luz de la evidencia.

Entonces habrá lugar a preguntarse la razón misma de esta metafísica; a preguntarse por qué son éstas las verdades que alcanza y no otras, por qué son éstos y no otros los problemas que se planteó. Vale decir, no interesa ahora ya la definición de las cosas sino el por qué de esta definición.

Es dable así volver a mirar lo que Descartes encaraba a través de las formas de su filosofía, traspasando la pura empirie filosófica y el simple juego de los conceptos, para abordar la metafísica como un anhelo real del espíritu y una forma de la inteligencia no endurecida por los conceptos, ni perturbada por los vapores dionisiacos.

4. En orden a esto es necesario proponer dos verdades cartesianas en las cuales hay un significado determinante para la estructura total de esta filosofía y cuya razón de ser no se presenta, sin embargo, con claridad y distinción. Acaso desde ellas sea posible acercarse a lo que es esencial en la metafísica de Descartes.

La primera de estas afirmaciones es que *la evidencia revela la verdad*. En efecto, afirma Descartes que un conocimiento claro y distinto es verdadero. ¿Por qué? Las dos o tres veces que esta cuestión se plantea no recibe una justificación suficiente. Sin embargo, podemos preguntarnos qué sentido tiene y preguntarnos el porqué de su injustificada validez. Estas preguntas nos conducirán a la raíz voluntarista del pensamiento cartesiano, límite desde el cual nos es dable alcanzar una teoría de la voluntad, el entendimiento y la verdad.

5. El entendimiento naturalmente se limita a concebir ideas, como explica Descartes en la cuarta *Meditación* y también en los *Principios* (1). Pasivamente concibe el pensar y concibe el ser, pero en rigor nada *sabe*, porque nada puede afirmar. Concibe en el sentido de contiene. De suyo entonces el entendimiento propiamente carece de

(1) Véase por ejemplo sec. 1, N^o 10.

evidencia. Pero, aun más, no podría tampoco dársele a sí mismo porque ello implicaría una disyunción del propio entendimiento, tal que una parte de él hallaría fundamento asentado justamente en otra parte del mismo, que permanecería infundada.

Tampoco la evidencia podría ser dada por algo extraño al entendimiento cognoscente porque entonces éste no podría recogerse a su pura intimidad como Descartes pretende a menos de ser penetrado e iluminado hasta su raíz en un acto de identificación que sería aniquilador; fuera de la identidad habría que admitir siempre un principio de duda. De todo lo cual concluimos que lo que origina la evidencia ha de ser o poder ser interior al entendimiento y al mismo tiempo diverso de él. Pero, sobre todo, ha de asumir como propia la existencia del entendimiento a fin de que no sea aniquilada.

6. Esto verifica la voluntad. Dice, en efecto, Descartes: "Nada queda en nosotros que debamos atribuir a nuestra alma, sino nuestros pensamientos, que se dividen principalmente en dos géneros, a saber: unos que son acciones del alma y otros que son pasiones. Llamo acciones a todas nuestras voliciones . . . Llamo pasiones del alma a todas las especies de percepciones o conocimientos" (*Las Pasiones del Alma*).

Pero el pensamiento existe simultáneamente en cuanto acción como acto volitivo y en cuanto pasión como conocimientos: "La acción y la pasión no dejan de ser siempre una misma cosa que tiene dos nombres, en razón de los dos sujetos diferentes a que puede referirse" (*Pasiones del Alma*).

Puede entonces decirse, como dice Descartes a Clerselier en la carta que le dirige a propósito de las instancias de Cassendi, "que es un acto de nuestra voluntad juzgar o no" y que es un acto de la voluntad alcanzar un conocimiento que tenga el carácter de evidente.

La voluntad promueve la evidencia en cuanto, desde el interior del entendimiento, "se contiene dentro de los límites de éste (*Cuarta Meditación*).

7. Pero, sucede que la voluntad de Dios, en sí misma, o sea considerada formalmente en cuanto voluntad no es mayor ni más perfecta que mi voluntad personal (1).

De manera que el entendimiento existe con la misma existencia de una voluntad formalmente infinita de donde es dable comprender que mi entendimiento participa inmediatamente en la voluntad hacedora de Dios. El hacer de esta voluntad en orden al conocimiento consiste en imprimir en el interior mismo del entendimiento las ideas innatas de que habla Descartes y en comunicar al entendimiento, adecuándose a sus límites, el impulso que lo saca de la pasividad del mero concebir al acto de juzgar afirmando o negando.

Creo que es en este sentido que debe entenderse cuando Descartes dice en la cuarta parte del *Discurso del Método* que "las cosas que concebimos muy claras y distintamente son todas verdaderas", para explicarnos a continuación que "esta regla recibe su

(1) La voluntad de Dios es mayor por la razón, la potencia, el objeto, es decir por el conjunto de elementos con que concurre a integrar la divinidad; pero, dice Descartes "no me parece mayor si la considero formal y precisamente en sí misma (*Cuarta Meditación*). Por eso dice en la misma Meditación que no ve la voluntad personal "encerrada en ningunos límites" y que "no concibo idea de otra más amplia y extensa". Y en *Principios* 1-35 dice que la voluntad es en cierto modo infinita porque puede extenderse a todo objeto a que se extiende la voluntad de Dios.

certeza sólo de que Dios es o existe, y de que es un ser perfecto, y de que todo lo que está en nosotros proviene de él".

8. El contacto inmediato del entendimiento con la voluntad creadora de Dios explica el que yo pueda conocer las cosas en la visión directa de la esencia de ellas sin necesidad de la impresión existencial recibida por los sentidos que requiere el pensar en la filosofía aristotélica.

En efecto, la existencia, según Aristóteles, ofrece, por así decir, el material en el que yacen actualmente individualizados los rasgos intelegibles de una cosa.

El conocimiento es entonces un proceso intelectual de discernimiento de aquellos rasgos que finaliza en el juicio al cual se atribuye un contenido no meramente abstractivo, sino existencial, por una doble razón: primero porque arranca de la existencia misma del objeto que se conoce y segundo porque en cierto modo regresa a dicha existencia en tanto el predicado es atribuido según un modo análogo a cómo se da en la realidad de la existencia.

El proceso de conocimiento de la verdad es para Descartes de sentido justamente inverso. El entendimiento intuye aquí la esencia de una manera directa, sin mediación de los sentidos ni penetración previa en la existencia del objeto; sin embargo el conocimiento no revela un mundo de esencias, sino que va en esta dirección mucho más allá que Aristóteles y quiere hacer del conocimiento no sólo una abstracción analógica de la realidad, sino una inmediata penetración en la entidad real tal como *es* actualmente, vale decir, en cuanto esencia existente.

9. Así nos podemos explicar el carácter fundamental que al cogito se atribuye. Porque el conocimiento es el único ser cuyo existir mismo es justamente *conocer*. Ninguna esencia muestra al entendimiento su propia existencia de manera más inmediata.

Descartes plantea esta cuestión con el más decisivo alcance. Y así, dice en la quinta *Meditación* que "la verdad y el ser son una misma cosa". Por eso, sin duda de todos los conocimientos no concibe siquiera la posibilidad de dudar del conocimiento en cuanto tal o bien, del valor de la evidencia. Semejante problema es posible, supuesta una diferencia entre el ser y el conocer, entre lo que es el ser y lo que es la verdad del mismo. El problema consistiría en la justa adecuación de ambos términos, pero naturalmente no se plantea si se los considera idénticos.

Descubrimos entonces en la evidencia una raíz volitiva que le da *suficiente* consistencia. Es que el querer de Dios ha especificado así, y no de otro modo, el acto de conocer.

La verdad de una cosa es el ser mismo de ella. La evidencia no muestra *lo que* una cosa es sino saca a luz la cosa *en su ser*. Poner en duda la evidencia habría sido preguntarse por qué el ser es.

Descartes no llegó a hacerse esta pregunta.

10. El entendimiento debe alcanzar la existencia de lo que conoce para que su conocimiento sea verdadero. No le bastan las "naciones simples" que el entendimiento puede concebir por la mera facultad de pensar desde que las posee como ideas innatas. No bastan porque "no proporcionan el conocimiento de ninguna cosa existente" (*Principios* I-10) (1).

(1) Véase también regla XII en las *Reglas para la Dirección del Espíritu*.

En cambio en "la idea o concepto de toda cosa, —como dice Descartes— se contiene la existencia, porque no podemos concebir nada sino en forma de cosa que existe" (1).

Frente a una filosofía de verdades evidentes podemos preguntarnos por qué la idea de una cosa contiene la existencia de ella. Pero en realidad estamos en presencia de la otra afirmación implícita, fundamental en esta filosofía y, no obstante, de muy dudosa evidencia.

11. Para Descartes toda idea es *causada* por algo que formal o eminentemente es aquello que en la idea aparece como un contenido objetivo. No es entonces la idea un mero producto del mecanismo del pensar sino es una *cosa* aunque naturalmente representada por la operación del entendimiento. Tampoco puede atribuirse a la idea una simple entidad intencional sino que hay en ella un contenido causado por algo que formalmente existe.

Por esta razón el mundo cognoscible no es para Descartes un mundo puramente fenoménico como el de Kant ni tampoco un mundo de meros contenidos ideales según la torcida interpretación que Husserl ha dado al pensamiento cartesiano, sino que es un mundo de seres existentes con una entidad propia, formalmente asumida allende la idea.

12. Si bien el principio de que la idea contiene la existencia no se nos presenta como evidente, podemos no obstante, reconocer en él dos cosas: primero, que encuentra en la filosofía cartesiana una razón de ser suficiente y segundo que contiene un sentido revelador de esta filosofía.

Encuentra una razón de ser en el hecho de que si el entendimiento participa en la voluntad infinita puede penetrar en la intención y en el acto creador del cual proviene y depende toda existencia, de tal manera que le es posible contener en su idea *la existencia* de lo que concibe.

Las pruebas cartesianas de la existencia de Dios asientan en la afirmación o axioma de que venimos tratando. En efecto, la realidad de la existencia de un ser que concebimos como perfecto y asimismo la realidad de la existencia concebida como perfección de un ser perfecto —tal es el esquema de los tres argumentos de Descartes— se fundan sobre el supuesto de que la idea clara y distinta implica la existencia de lo así concebido.

Si por una parte el principio de la evidencia es decir de que lo evidente es verdadero —que hace posible el cogito— se apoya en la raíz voluntarista de la metafísica cartesiana, por otra, el principio de que la idea contiene la existencia —que hace posible las demostraciones de la existencia de Dios— encuentra también una razón de ser suficiente en dicho voluntarismo.

13. Pero, además, este último principio decíamos que tiene un sentido revelador en la medida en que nos permite confirmar la radical intuición de la metafísica de Descartes en lo que pudiéramos llamar ontología cartesiana, específicamente en su teoría de la esencia y la existencia.

(1) Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo del hombre dispuestas en forma geométrica. Axioma X.

Y ésta me parece ser justamente la medida de una filosofía verdadera: cuando la intuición de los contenidos de la realidad, corresponde a la intuición de las formas, cuando lo metafísico tiene validez ontológica.

14. Es en el análisis de las pruebas de la existencia de Dios donde podremos intuir con mayor nitidez esta teoría cartesiana de la esencia y la existencia.

Veamos el llamado argumento ontológico. Este argumento puede formularse así: si concibo a Dios como el ser perfecto, Dios existe porque la existencia no sería sino una de sus perfecciones.

Descartes admite como verosímil y digna de atención una sola crítica contra este argumento. El mismo la plantea en la quinta Meditación y más tarde se ocupa de ella con más amplitud con ocasión de las objeciones de los empiristas principalmente. En síntesis, la crítica que Descartes admite recae sobre la posibilidad y originalidad de concebir la idea de un ser perfecto.

Si bien esa crítica tiene un valor, hay otra más grave, que toca la cuestión más en profundidad y que Sto. Tomás había dirigido ya contra el argumento semejante de San Anselmo. Decía Sto. Tomás en la *Suma Teológica* (1. q 2, a. 1 pág. 147 ed. B. A. C.) "aun supuesto que todos entiendan por el término de Dios lo que se pretende, no por esto se sigue que entiendan que lo designado con este nombre existe en la realidad, sino sólo en el concepto del entendimiento. Ni tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a menos de reconocer previamente que entre lo real hay algo que es superior a cuanto se puede pensar, cosa que no reconocen los que sostienen que no hay Dios".

Es que entre el orden de la esencia y el de la existencia el pensamiento ha visto tradicionalmente una distancia que aun puede estimarse infinita. Por eso, si bien puede hablarse de la existencia en el campo de la esencia, ello no implica la *posición* existencial de la cosa de que se habla. Kant lo expresa en sus términos de la manera siguiente: "Ser no es evidentemente un predicado real, es decir un concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí . . . Así cuando concibe una cosa, cualquiera sea y por numerosos que sean los predicados por los cuales yo la pienso (aún en la determinación completa), si añado todavía que esta cosa existe, nada añado absolutamente a esta cosa. Porque de otra manera, lo que existiría no sería exactamente lo que yo había concebido en mi concepto, sino alguna cosa más, y no podría decir que esto es precisamente el objeto de mi concepto que existe". (*Crítica de la Razón Pura*, Dialéctica Trascendental, libro II, cap. 3, sec. IV).

Pues bien, esta crítica, pudiera decirse que careció de sentido para Descartes como puede apreciarse suficientemente en las respuestas a las segundas objeciones y en particular el texto que lleva el número 42.

15. Es que, como ya lo adelantábamos, el paso de la esencia a la existencia es, por así decir, natural en el pensamiento cartesiano. O más bien es que la esencia tiene en esta filosofía un significado que es original y decisivo. Podemos comprenderlo a través de la controversia que sostuvo Descartes con Caterus y Arnauld.

La cuestión la plantea Caterus en las primeras objeciones cuando sostiene que el existir por sí —que es propio de Dios— no implica un sentido positivo, o sea existir por sí como por una causa, sino se lo debe tomar negativamente como existir por sí y no *por otro*. Responde Descartes (respuesta a las primeras Objeciones N.os 5, 6, 7, 8) que el ser por sí de Dios consiste en no tener causa diferente de sí de manera que la relación

de Dios consigo es semejante a la de la causa eficiente con el efecto. Más tarde Arnauld recoge la cuestión y dirige contra Descartes agudas argumentaciones en orden a que "no podemos concebir una cosa bajo la noción de la causa, como dando el ser, si no concebimos que lo posee" de donde deriva que en rigor no es causa de sí mismo.

Descartes mismo esclarece los términos de la cuestión delimitando el modo en que se entiende el existir por sí y el existir por otro en relación a la causa eficiente y a la causa formal; el existir por otro se entiende que existe por esto otro como por una causa eficiente; el existir por sí se entiende en el sentido de que existe como por una causa formal, es decir, porque es tal su naturaleza que no necesita de causa eficiente.

He aquí la respuesta de Descartes: "Para contestar a esto de un modo pertinente, creo necesario demostrar que entre la causa eficiente propiamente dicha y la carencia de causa hay algo que viene a ser un término medio, y es la *esencia positiva de una cosa*, a la cual puede extenderse la idea o concepto de la causa eficiente" (*Respuestas a las objeciones de Arnauld*. N^o 52).

Si alguna ambigüedad queda en esta explicación, ciertamente proviene de que Descartes está forzando su pensamiento para expresarlo en categorías conceptuales aristotélico-escolásticas que le son íntimamente ajenas; así se ve precisado a hablar inclusive de una causa formal "cuasi-eficiente".

Es que la esencia cartesiana no es el mero cuadro estático de rasgos intelegibles que puede existir porque sus notas no se contradicen. Descartes atribuye a la esencia una nota de positividad y eficiencia, una virtualidad dinámica, una posición activa frente a la existencia, de tal manera que la esencia implica la existencia posible de los seres finitos y la existencia necesaria de Dios.

16. La metafísica cartesiana está centrada alrededor de una teoría de la voluntad, vale decir de la libertad, cuyo estilo intuitivo se va reflejando en las categorías conceptuales.

El constitutivo último de Dios es su voluntad, su querer libre de raíz absolutamente misteriosa.

La entidad de cada ser es concebida como una forma dinámica en la cual la esencia se proyecta hacia el existir con una eficiencia capaz de originarlo.

El entendimiento, en fin, penetra interiormente la realidad de cada cosa y al hacerse evidente en su conocimiento no está designado un ser, ni proponiéndoselo a su contemplación, sino está asumiéndolo de tal manera, que en la verdad el ser mismo nos es dado. Por eso la evidencia aparece con una indudable consistencia, con un poder fundado en sí que Dios establece en su misma decisión en orden al ser. Por eso dice Descartes: "Aunque un entendimiento creado pueda acaso tener en efecto conocimiento entero y perfecto de muchas cosas, nunca puede saber que lo tiene, si Dios no se lo revela particularmente; pues para que tenga conocimiento pleno y entero de alguna cosa, solamente se requiere que el poder de conocer, en él dado iguale a dicha cosa, lo cual es fácil; mas, para que sepa que posee semejante conocimiento, o lo que es igual que en dicha cosa no ha puesto Dios nada más que lo que él conoce, es necesario que su poder de conocer iguale al poder infinito de Dios, lo cual es enteramente imposible". (*Respuestas a Arnauld*).

Y es que la evidencia revela el acto de ser en la medida en que la voluntad comunica al entendimiento la actuación misma de la esencia haciéndole participar del acto libre por el cual el ser es creado.

SANTIAGO VIDAL MUÑOZ. *El cogito cartesiano*.

1. La certeza de la incertidumbre conduce a Descartes al descubrimiento del "yo pensando", como primera realidad, un "yo" inteligente en su prisión solitaria, aunque sin haberse posesionado previamente del fundamento de existencia.

2. Sobre la identidad no dudable entre el pensamiento y el "yo", edifica un mundo indubitable —el propio "yo pensando"— sin objetos inciertos a causa de su mediatez.

3. El "yo pensante" posee la realidad del pensar, solamente en cuanto piensa en "algo".

4. Ese "algo", pensando durante el acto de pensar, no posee garantía intrínseca de su existir, pues lo único indudable es el "yo", continente de ese "algo" pensando.

5. Solamente la idea privilegiada de Dios, como decía Mario Ciudad, posee para Descartes, la garantía absoluta de la existencia de su objeto; todo lo demás, todo pensamiento pensado que no sea la idea de Dios, no posee garantía alguna de una realidad en ámbitos que no sean del pensamiento mismo, de la conciencia personal.

Algunos comentarios

6. El "cogito ergo sum", revela la *distinción* primaria entre el "yo pensante" y "pensamiento pensado", equivalente este último a "algo" y, más explícitamente, a "lo otro".

7. El "yo pensante", en consecuencia, tiene *estructura*, tiene partes que son los pensamientos pensados; como éstos son "más de uno", el pensamiento lleva en su seno el signo de la *pluralidad*.

8. A causa de que dichos "pensamientos pensados", se dan únicamente en el "yo pensante", la mínima o máxima *conexión* posible entre ellos solamente puede darse en el propio "yo", en la realidad de la *relación sujeto-objeto* en donde se posibilitan sus contactos, su *interrelación*.

9. De *una sola idea* existente en el pensamiento, de un solo pensamiento pensado en él, no podría decirse que es claro o distinto, oscuro o confuso. Claridad y distinción en todos sus grados, implican más de un elemento para que exista referencia que permita la comparación. Lo único solamente relación consigo mismo. Sería materia de exploración filosófica el determinar si existe la *intuición fundamental de la relación*, sobre todo que existe el problema de si el pensamiento se da si previamente se ha dado la relación.

10. Si en el "yo inteligente", existe más de un ente inteligible, es porque *coexisten* entre esos "más uno" por lo menos. Podemos afirmar, por lo tanto, que las parcelas del pensamiento coexisten; se establece entre ellas, la *relación fundamental de coexistencia*, trátase de coexistencia simultánea o de coexistencia sucesiva. Como decía el Dr. Armando Roa, "a mayor riqueza del pensamiento, mayor inteligibilidad".

11. La pluralidad de pensamientos coexistentes, permiten o *favorecen* la revelación de la mayor o menor distinción y claridad entre ellos.

12. Desde el momento en que se piensa, se está afirmando la pluralidad y la heterogeneidad de la estructura del mundo íntimo del "yo" y se afirma, a la vez, la existencia y el ejercicio de una *trama de relaciones inteligibles*, en la que, la fundamental, sería la de "coexistencia".

13. Acerca de un pensamiento imparcelado, homogéneo, sin fractura de ninguna especie o de un pensamiento con parcelas idénticas entre sí, con identidad absoluta y permanente, no podría hablarse siquiera de claridad y distinción, base de la certeza del cogito cartesiano.

14. Entre los pensamientos pensados existe la relación ontológica objetiva de comparación, como lo expresa Francisco Romero en su obra *"Papeles para una Filosofía"*, elemento supuesto del conocimiento y de carácter universal; si no existiera *esta relación* la vivencia misma del "cogito", carecería de sentido, pues la duda misma fué fructífera, ya que el pensamiento discriminó previamente entre lo dudable y lo no dudable, movido por la voluntad.

15. Toda relación de estirpe ontológica, implica: a) la *existencia de más de un ente*, como objeto de preocupación (?); b) la existencia de un *principio activo* en el pensamiento que posibilita las relaciones inteligibles entre los elementos coexistentes.

16. Para Descartes, el juicio consiste en afirmar las ideas claras y distintas y negar las oscuras y confusas, por obra de la voluntad, es decir, del antedicho principio activo, cuyo signo de garantía último lo da Dios.

17. Al pensar la intuición: "Yo pienso, luego yo existo", se han puesto al descubierto las relaciones: "mi yo-mi pensamiento", "mi yo-mi existencia" y "mi existencia-mi pensamiento". La prisión ha quedado cerrada herméticamente . . .

18. Por impulso voluntarioso Descartes afirma la existencia del "yo sujeto", para predicar posteriormente de él, sin comprobación ni fundamentación previas, el cual adquiere existencia en el acto de pensar. "Si deja de pensar, afirma el filósofo, deja de ser".

19. Si en el pensamiento y en el acto de pensar no hay relación alguna entre los elementos pensados, el saldo resultante corresponde a una ininteligibilidad. No nos habríamos percatado ni de la existencia de nuestro "yo" ni vislumbrado siquiera la existencia de "lo otro".

20. Descartes afirma: "pienso luego existo", completando esta aseveración en cuanto al tiempo, "todo el tiempo que dure mi pensar". La temporalidad, para Descartes, no condiciona la existencia del "yo".

21. En consecuencia, perfectamente podremos decir: "pienso ahora, luego existo ahora"; "pienso eternamente, luego existo eternamente"; "mientras yo pienso, yo existo"; "cada vez que pienso, existo", formas del mismo "cogito cartesiano", posibles y probables mientras la dimensión temporal en ambas premisas (?) sea exactamente igual. No podría, por ejemplo, deducirse de "yo pienso ahora", un "luego existo eternamente".

22. Lo pensado en el acto de pensar, ese "algo" que no da certeza de su existir en "lo otro", pero que está cogido en la trama de las relaciones inteligibles en la estructura del pensamiento parcelado heterogéneamente y que participa de un principio activo, lleva implícitas, *referencias o alusiones* a "lo otro", claras o distintas en mayor o menor grado.

23. A través de mi propio "yo", en el acto de pensar, intuyo a "lo otro" que no es Dios, como algo múltiple y no único, pasajero y no eterno, mutable y no inmutable, finito y no infinito.

24. Mi pensamiento, mi entendimiento, en su imperfección, labora con entes de esta categoría que llevan el sello peculiar de una referencia a "lo otro", la cual im-

perativamente se hace presente como distinto del pensamiento mismo. Es como si los pensamientos pensados fuesen *correspondientes* tan vivos, como para exigir de parte nuestra, una adhesión de confianza y de credulidad a su realidad exterior. En el plano de los estados psicológicos y los estadios vívidos y no siempre debidamente considerados de la vida, la interrelación e interdependencia inteligibles, constituyen un apoyo, una fianza humana de garantía de la correspondencia efectiva, parcial si no total, en el contenido último de la relación "yo-lo otro", "hombre-mundo".

DOMINGO CASAÑOVAS. *Actualidad de Descartes.*

I.—En febrero de 1929, Edmundo Husserl dictó en París, como se sabe, sus *Meditaciones Cartesianas*. Sobre ser el título suficientemente expresivo, Husserl afirmó categóricamente al comenzarlas: "Los nuevos impulsos que ha recibido la Fenomenología los debe a Renato Descartes, el mayor pensador de Francia. Gracias al estudio de sus *Meditaciones*, la Fenomenología naciente se ha transformado en un nuevo tipo de Filosofía trascendental".

Sería fácil añadir, por nuestra parte, que las principales direcciones filosóficas de nuestro Siglo XX se han inspirado o tomaron como base el método fenomenológico.

Por consiguiente, dadas estas dos premisas, una conclusión se impone: *la Filosofía Contemporánea resulta particularmente ligada al pensamiento de Descartes; sobre todo a la primacía de su "cogito"*.

Sin embargo, se ha criticado a Descartes cierta premura injustificada para pasar de las "cogitaciones" como tales al "cogitatum" o a los "cogitata" a que inevitablemente se refieren. Precisamente han sido los fenomenólogos quienes más y mejor han insistido en esta censura.

Por lo cual cabe analizar, en puntos concretos, cuáles son los aspectos del pensamiento cartesiano que podemos considerar rigurosamente como "actuales" y como vigentes, y cuáles son los aspectos en que la huella del autor del *Discurso del Método* no puede ser seguida por nosotros.

Tal es el objeto de la presente comunicación que tengo el honor de someter al mejor parecer y a las deliberaciones de los colegas.

II.—Como Descartes, somos humanistas. En el sentido de comenzar la Filosofía por la experiencia íntima del hombre y por la certeza que en ella se dé. El paréntesis fenomenológico se parece mucho, *mutatis mutanda*, a la duda metódica; es como una versión modernizada de ésta. La misma $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ es, en definitiva, una suspensión del juicio.

Pero nuestra experiencia interna del hombre no es meramente la de la "cogitación" o del pensamiento; es una "vivencia" más completa. Como ocurre en Max Scheler, por ejemplo, en las direcciones existencialistas y en Ortega y Gasset.

Desde Kant habíamos aprendido que la conciencia trascendental no lo es solamente para el conocimiento teórico, virtualmente especulativo lo es también para la "razón práctica".

La simpatía o la angustia son hoy para nosotros valideces trascendentales como lo pueda ser el pensamiento. Un humanismo más intenso y hartado más complicado, más propenso por ende a las facilidades psicologistas, nos acucia en la necesidad absoluta de

no caer precisamente en el Psicologismo o en una u otra forma de subjetivismo intrascendente. De ahí nuestra adhesión y nuestras correcciones al método cartesiano y a sus descubrimientos fundamentales.

III.—*La coherencia* —o el círculo— de las ideas “claras y distintas” *tiende a dejar contingente e indeterminada la preferencia por uno u otro sistema científico en la medida en que son todos ellos panoramas o construcciones de inteligibilidad.*

Igual tendencia, aún más acusada, parece ofrecérsenos para las posibilidades de la acción o las orientaciones éticas de la conducta; todo amenaza devolvernos a la segunda máxima de la moral provisional de Descartes, como si se hubiera convertido en definitiva. Basta recordar a este respecto la “ambigüedad” sartriana y de Simone de Beauvoir.

Este último punto podría ser calificado como el de la herencia más peligrosa del gran pensador francés del Siglo XVII; descontando naturalmente que para Descartes no se implicaba nuestro riesgo, puesto que él concebía la esperanza de un sistema ético futuro, racional y bien fundado, obtenido por medio de su método.

La Etica material de los Valores ha sido, a nuestro entender, la tentativa más lograda para obviar aquella dificultad. Pero las esferas regionales axiológicas dejarían siempre, de todos modos, abierto e insoluble el problema de la jerarquía plenaria o de la escala universal de los objetos estimados.

De aquí la serie de tentativas reiteradas para hacer una Filosofía trascendental y valorativa sobre la base de las vivencias religiosas, con el fin de fundar en lo absoluto el reino de las preferencias.

IV.—El hombre que piensa es el hombre que duda; el que cree y el que teme. No son sólo “pasiones” estas otras agitaciones del espíritu. La “quelque chose qui pense” es “cosa” que sueña y que se angustia: con validez trascendental para cada uno de estos estados de ánimo.

El hombre es cósmico por naturaleza, aun por su esencia existencial, si así cabe decirlo. El sujeto humano ha de justificar su *cosmos* desde cualquier ángulo de percepción; es el que objetiva (así, por ejemplo, en la Teoría de Meinong y para el espíritu de Scheler).

En tan inevitable faena la situación y el estructuralismo consiguen —una vez más desde la Psicología— determinar de algún modo el ámbito y la referencia, es decir el *sentido*, de la conciencia trascendental.

Claro está que la legitimidad de ésta no es dependiente de su facticidad. Pero se plantea desde ella. Es lo que Husserl replantea, con precisión laudable, con su tema de las reflexiones en variada instancia (*Meditaciones*, 15).

No hemos “superado” el cogito cartesiano; *lo hemos incluido como un caso particular de la Ontología de la conciencia.*

En toda su amplitud: “Lo flotante ante uno podrá ser algo meramente fingido, pero el flotar mismo, la conciencia fingidora, no es ella misma fingida” (Husserl, “*Ideas*”, 46, Trad. de Gaos). Estamos en la acepción más metafísica de que “los sueños, sueños son” de Calderón de la Barca.

El primado de la libertad, en este nuevo ámbito de la ontología de la conciencia, es otra herencia cartesiana; quizás en el sentido originario de la elección para el juicio.

La libertad está en afirmar o negar; no en lo que se afirma o en lo que se niega.

Por eso, a pesar de la premura cartesiana hacia el "cogitatum", queda señalada una *εποχή* efectiva al reducir el juicio al acto de voluntad de su pronunciamiento.

Entendemos que la ontología de la conciencia salva la conciencia de la libertad contra el "determinismo" científico que predominó durante el Siglo XIX.

Mas bien hemos disuelto este "determinismo" en la elección estructuralista de cada modo científico, sin razón suficiente externa; pese a las leyes del "campo" y de la "bella forma"; porque estas leyes son tan sólo para un campo dado.

Lo que nos permite insistir en el punto III, que consideramos principal.

RODOLFO AGOLIA Y FRANCISCO MOFFEY *Itinerario de la verdad en Descartes.*

I.—Ampliamente conocida es la ambigüedad inherente al sistema de Descartes, que evoluciona desde un idealismo inicial, insinuado especialmente en la *Segunda Meditación*, a un realismo final de tipo tradicionalista, explícito en las *Meditaciones* siguientes y en otras obras de este pensador. En base a la primera tendencia, Descartes es considerado como el principal promotor, si no como el iniciador, de la filosofía moderna, de tipo acentuadamente idealista, que lo proclamara el verdadero fundador de la filosofía como ciencia crítica y anhipotética. Conforme a la segunda, su figura aparece un tanto disminuía, al punto que historiadores de la filosofía como Ritter, que ven en ella la única y definitiva posición de Descartes, subestiman al pensador y reducen su importancia y originalidad a la de un simple innovador de detalle del realismo escolástico. Pero un pensamiento tan rico como el cartesiano no podía permanecer tan unilateralmente valorado y hoy se reconoce unánimemente que el filósofo francés asumió y ejemplificó, como etapas de una unitaria meditación, las dos tendencias típicas de la filosofía, que se hallan comprendidas por igual en su sistema y le confieren, bien que una aparente y reprochada ambigüedad, una poderosa fuerza de incitación, en cuanto su coexistencia es el índice de un radical enfrentamiento con las más arduas y espinosas cuestiones metafísicas.

Pero si esta dualidad de tendencias ha sido objeto a veces de exposiciones exhaustivas y brillantes, como la de Grassi —para no citar sino la más concisa y sugestiva— no siempre se ha señalado con el debido rigor las razones que pudieron llevar al filósofo a cumplir la trayectoria sistemática aludida. En general, se ha indicado como motivo determinante el profundo arraigo en Descartes de sus creencias religiosas, que afloran en el sistema a la menor vacilación —e incluso a pesar— de la estricta metódica aplicada. La explicación no deja de ser probable, pero está lejos sin embargo de satisfacer plenamente, no sólo por ser más el resultado de una suposición que de un análisis severo, sino también —lo que guarda mayor importancia— por remitir a un problema mucho más primario: el de si la filosofía responde efectivamente a la general aspiración que la guía, y si tiene el derecho, de constituirse en ciencia sin presupuestos, o si en ella se infiltran, inevitablemente, ineliminables tendencias, creencias e intereses extrarracionales que impregnan la existencia y trastornan de hecho el cabal cumplimiento de aquel obstinado propósito.

Eludiendo tan grave y digresiva cuestión, podemos preguntarnos con todo fundamento, cuáles han sido los motivos puramente filosóficos que originaron ese cambio de tendencias en la filosofía cartesiana, vale decir, por el proceso mental que condujo necesariamente al mismo.

II.—El progresivo paso del idealismo al realismo se efectúa en Descartes con la sucesiva afirmación de tres existencias: la de una sustancia pensante, la de Dios y la del mundo externo, que están exigidas a nuestro entender por tres razones principales:

1. *Fundar el criterio de verdad.* Sabemos que Descartes parte de una duda metódica que afecta a todas las formas del conocimiento y a la que únicamente se resiste un principio: el *cogito ergo sum*. Y este enunciado aparece como indubitable porque es límite infranqueable para la voluntad de dudar, ya que la duda implica el pensamiento. Pero el cogito no sólo anula la duda simple sino también la hiperbólica (que problematizaba el criterio de verdad —claridad y distinción— extraído de los conocimientos matemáticos), pues aunque fuese engañado, lo indudable es que, *aun engañosamente, estoy pensando*. El pensar, pues, se impone con tal evidencia y seguridad que la fórmula parece derivar el ser del pensamiento y significar idealísticamente: pienso y en virtud de ello, soy, *soy porque pienso*. Además, como ella traduce dos caracteres lógicos bien discernibles, la claridad y la distinción, notas del criterio de verdad provisoriamente establecido, éste resulta ahora confirmado y garantizado por el pienso, ya que el axiomático cogito las contiene como determinaciones esenciales.

Hasta aquí Descartes hubiese quedado adscripto a un idealismo que vería en el ser el producto inmediato del originario pensar y en éste el principio absoluto que crea en su actividad misma al propio yo. Pero Descartes advierte seguidamente que la fórmula *pienso luego soy* en cuanto superación radical de la duda e interpretada como siendo primero el pensamiento y luego el ser, *sólo es principio de certeza pero no de verdad*. Porque si frente al cogito mi voluntad no puede de ninguna manera sustraerse, si no puede menos que *asentir* categóricamente a él, la verdad del pienso está sin embargo en el sum, dado que “veo —dice Descartes— con toda claridad y distinción, que para pensar se necesita ser”. Así, el pensar revélase de pronto al análisis como no autosuficiente, pues su insuperable facticidad no asegura de su veracidad. Pensar implica siempre actividad pensante y actividad pensante un algo del cual es operación, un algo que la realice. De ahí que el pensamiento, que ha superado la duda no sería pese a todo verdadero, si no lo fundase un ser. *La claridad y la distinción entonces que, como criterios de certeza, son fundadas por el cogito* —por ser las formas del práctico asentimiento de mi voluntad al pienso—, *como criterios de verdad fundan ahora el cogito*; pues el cogito es verdadero por el sum, y el sum sólo por la claridad y la distinción evidencia su íntima conexión al cogito. Además, como el pensar es siempre *mi* pensar, el ser es acá *mi* ser, y el pensar aparece como la forma más inmediata de mi ser, aquella a través de la cual inexorablemente se me revela. De esta suerte, la fórmula pasa a significar ahora *pienso porque soy* y el criterio de verdad a fundar el cogito. Pero por esto mismo también reaparece ahora como subsistente la duda; pues la claridad y la distinción se habían manifestado, hiperbólicamente, como dudosas. Si el cogito en su verdad se apoya en la claridad y la distinción, éstos necesitan entonces de una garantía exterior al cogito mismo; y si la posibilidad de la duda hiperbólica se basaba en la suposición de un Dios engañador, por ello se aplica Descartes a demostrar, mediante los argumentos conocidos, la existencia de un ser absoluto con cuya

perfección sea incompatible el supuesto engaño y que, por consiguiente, en vez de problematizar, garantice el criterio de verdad.

Así, del cogito como certeza obligada para la voluntad (idealismo) pásase al sum, a mi ser, como verdad exigida por el cogito, y del sum a un ser absoluto y trascendente que funda el criterio de su reconocida verdad (realismo).

2. *Fundar el innatismo*.—Descartes ha separado, acorde con todo el pensar moderno y como resultado del riguroso método aplicado, el espíritu de la naturaleza, el sujeto del objeto: ha liberado la subjetividad. Y esto le conduce inevitablemente a un enriquecimiento del ser del sujeto, vale decir, a la tesis de la inneidad del saber, al reconocimiento de que todo lo que el yo posee no procede de la transitiva acción de un ser correspondiente que lo determine, sino que constituye su haber originario, y por lo tanto, el contenido total de la conciencia aparece como proveniente del propio yo que en su actividad crearía las distintas formas del ser. Pero inmediatamente surge una dificultad, porque ciertos contenidos de la conciencia testimonian no proceder de la actividad del sujeto pensante: unos (que Descartes denominará ideas adventicias) por presentarse independientemente de nuestra voluntad, otros (ideas de infinito y perfección) por exceder el poder y la realidad del sujeto. ¿En qué se basa pues el conocimiento potencial del yo si no es en su propia capacidad? Platón, creador del innatismo, lo había fundado —sabemos— en una experiencia pretérita y trascendente; pero Descartes no puede valerse ya de esa explicación metafísica, puesto que el pensamiento moderno ha eliminado definitivamente, en un proceso que se inicia con el Cusano, el mundo de las ideas, y entonces concibe ese innatismo como una donación de un ser absoluto. El único recurso que le quedaba a Descartes para no ceder a un otorgamiento total del saber y no reconocerle origen extrasubjetivo, era afirmar, a la manera de Fichte, una actividad preconsciente e infinita del yo que, al operar inmanente en los yos particulares, creara todos los grados del ser, reconocidos luego en conciencia por cada sujeto individual. Pero como ello hubiese significado la absolutización del yo, y éste se le ha revelado necesitante de un fundamento extraño a sí mismo, tal posibilidad le escapa por completo y concibe entonces el saber como donación. Mas no sólo se ve obligado a aceptar el origen donativo del saber sino que, para no salir de un innatismo estricto, debe concluir a su vez en un iluminismo divino para explicar plenamente el conocer. Pues si éste nos ha sido dado virtualmente ¿quién lo actualiza? Platón que concebía una comunicación efectiva entre el mundo empírico y el espiritual, fundada en una homogeneidad de origen, explicaba el conocer mediante la acción del mundo sensible, que hacía a modo de principio actualizador del mundo subjetivo. El mundo empírico, en efecto, realizado a semejanza del mundo de las ideas, era, aunque imperfecto, *actual* como este último, de ahí que tuviera capacidad para promover el proceso dialéctico de reminiscencia; y el mundo ideal del sujeto poseía *intactas*, aunque oscuras o en potencia, las ideas. Así, en virtud de esta doble suficiencia, los dos mundos se requerían mutuamente, fundándose en ello la necesidad de la experiencia y del conocimiento como acto que absolutizaba la relatividad de ambas esferas: subjetiva y objetiva. Descartes, que ha roto toda relación con una realidad cuya existencia todavía le parece problemático afirmar, aduce en cambio una luz natural, una especie de razón poética —donación también de un ser absoluto— que actualiza el contenido potencial de la conciencia.

De esta suerte, si la existencia del sum (verdad del cogito) remite a un absoluto trascendente como fundamento, el innato contenido del cogito exige un principio explicativo similar.

3. *Fundar la realidad del pensamiento.*—Pero los pensamientos que residen virtualmente en el sujeto y que su razón actualiza, ¿de qué realidad son pensamientos? Hasta ahora Descartes no ha tenido necesidad de reconocer un mundo exterior a la conciencia, sino tan sólo un yo substancial y una substancia absoluta que lo funda en su existencia y contenido. De modo que lo primero es aquí la fórmula *pienso luego soy* en sentido realista. Pero esta unidad de ser y pensar que el cogito pone es insuficiente y en rigor encierra una vacuidad y una exigencia. La vacuidad consiste en que la unidad no es aquí todavía verdadera y concreta unidad (conocer) porque no es de pensar y ser, sino de pensar y ser del pensar (de mi pensar). Había que dar, pues, una verdadera consistencia ontológica al contenido del pensar; fundarlo, por consiguiente, no sólo en su principio, sino también en su término, asignarle valor de realidad, hacerle verdadero conocer. Para ello, mi pensar debía ser pensar de un ser que no fuera el mismo pensar; de ahí que el ser real sea en Descartes la exigencia que pone el contenido del cogito, que ponen mis pensamientos para ser reales y verdaderos. Luego, 1) si el pensar, para ser verdadero, exigía el sum, un ser precedente al cogito y no procedente de él, vale decir, la anterioridad como prioridad del ser —de mi ser— sobre el pensar en el cogito,

2) el pensamiento (lo que mi pensar piensa) exige la alteridad y separabilidad del ser respecto del pensar para ser pensamiento de la realidad (unidad concreta).

En efecto, si debe existir para el pensar un ser que sea su objeto, esto es, aquello en virtud de lo cual el pensamiento sea real u objetivo, este ser únicamente podrá estar para Descartes fuera del pensar, a riesgo de que el pensar sea, de lo contrario, tan sólo pensar de sí mismo, vacua unidad. Pero separabilidad implica para él, según vimos, incomunicabilidad y ésta, heterogeneidad de naturaleza. ¿Cuál será pues ese ser intención del pensar? ¿Serán ideas *de Dios* y *en Dios* que el alma piensa (ser eminente, a la manera que luego señaló Berkeley y que sólo exige un espíritu infinito cuyo contenido de conciencia sea la realidad *de* nuestro pensamiento)?

Descartes adopta una solución más coherente. Pues si el ser que el sujeto piensa es un mundo *en Dios*, esto significaría que Dios piensa su mundo *por nosotros*, pero Dios no puede necesitar de nuestro pensamiento. En cambio, nuestro pensamiento de ese ser es *por Dios pero en nosotros*; esto es, que si bien Descartes reconoce el saber como dado por un ser absoluto, concibe sin embargo que debemos desarrollarlo independientemente en nuestra subjetividad. Así, el ser que nuestro pensamiento exige para ser real es un *ser fuera de Dios aunque de Dios*, puesto que no es mi pensamiento quien lo crea. Y si no es ser eminente, deberá por necesidad ser *ánlogo* a mi pensamiento. Pues la única manera de que un ser sea objeto de mi pensar, no comunicándose con él, es que tenga su correspondiente en el pensar, que esté preadecuado ya al sujeto, que sea el *ser cuya esencia está en mi pensamiento*. La exigencia de un ser para el pensar conduce entonces, por incomunicabilidad, a una ontologización del pensamiento, a la afirmación de que mis ideas son la esencia del ser real, son el ser objetivo del ser actual, o sea, que lleva inevitablemente a la identidad formal de dos substancias diversas (dualismo ontológico) por adecuación preestablecida. Pero a su vez, esta identificación formal pone la exigencia de un principio que la instaure, que no puede ser otro

para Descartes sino la substancia absoluta cuya existencia ha demostrado y en la que debe estar el sentido y fundamento de la unidad entre pensar y ser que el primitivo cogito revelaba insuficientemente.

Sólo en un ente que sea él mismo la unidad de pensar y ser podrá hallarse la segura garantía de que el pensar sea pensar del ser. Y este ente es Dios porque de su concepto se infiere apodícticamente su ser. Dios es el fundamento de la unidad de ser y pensar, de existencia y esencia, porque El es el ser en quien esencia y existencia se dan indisolublemente unidos. Así, el argumento ontológico confirma la unidad; pero a su vez la unidad confirma el argumento; vale decir, la necesidad de reconocer una tercera realidad que sea la unidad de esencia y existencia, confirma la posibilidad de reconocer el ser de Dios por su pensamiento o concepto. Dios, entonces, como unidad verdadera de pensar y ser es la verdad de ambos y de su relación, del conocer.

Así se pasa definitivamente para Descartes de la certeza a la verdad. Ella será ahora la adecuación de la cosa con el intelecto, pero la claridad y la distinción, como su criterio inmanente en el pensamiento, serán el índice de esa adecuación, su reconocimiento.

El itinerario de la reflexión cartesiana ha sido pues:

I. *Fundación del pensar:*

1º Certeza del pensar= el cogito en su innegable inmediatez.

2º Verdad del pensar= el sum.

3º Verdad del sum y del contenido del pensar= Dios.

II. *Fundación del conocer:*

4º Realidad del contenido del pensar (del pensamiento)= esse formaliter.

5º Verdad del pensamiento de la realidad (esse objective)= unidad como preadecuación de esse formaliter y esse objective.

6º Verdad de la unidad= Dios como unidad inmediata de ser y pensar (esse formaliter y esse objective).

7º Claridad y distinción como criterios de esa verdad en el pensamiento.

ELISABETH GOGUEL DE LABROUSSE. *La evidencia en la ética cartesiana.*

Es bien conocido que en la filosofía de Descartes la evidencia, criterio de lo verdadero, no lo es de lo bueno. Quisiéramos apuntar aquí algunas observaciones acerca de las motivaciones de semejante posición doctrinal.

I. En la reflexión de Descartes es muy importante la distinción inicial entre teoría y práctica, especulación y acción, o como dice él "contemplatio veritatis" y "usus vitae". El filósofo insiste en muchos pasajes de su obra sobre la diferencia que separa estas dos esferas: los principales se hallan en la Cuarta parte del *Discurso* (A. T. VI, pág. 31); en la *Primera meditación* (A. T. IX A, pág. 17); en las *Respuestas a las Segundas* (A. T. IX A, págs. 116-117) y a las *Quintas objeciones* (A. T. VII, pág. 350); en el tercer artículo de la primera parte de los *Principios*; y por fin en varias de sus cartas (ver en particular a Renieri para Pollot, abril o mayo de 1638 —corrección de

fecha y destinatario propuesta por Adam-Milhaud— A. T. II, pág. 35 y ad Hyperaspisten, agosto de 1641, A. T. III, págs. 422-423).

Tanta insistencia se explica, pues Descartes podía temer que el papel importante de la duda en su doctrina indujera a los lectores poco atentos, a los espíritus perezosos, siempre ávidos de reducir lo nuevo a lo antiguo, a confundir el cartesianismo, no tanto con el auténtico escepticismo antiguo, que también distinguía netamente la teoría de la práctica (ver Cicerón, *Prim. Académicos*, II, 31), sino con la imagen simplista y caricatural que vulgarmente se tenía de esta escuela. Y a pesar de las advertencias de Descartes, lo mismo el anónimo que firma Hyperaspistes (ver carta de julio de 1641, A. T. III, págs. 398-399) como el Padre Bourdin (ver *Séptimas objeciones*) incurrieron en este contrasentido.

La rigurosa certidumbre metafísica, simétrica de la “duda hiperbólica”, se mantiene con idéntica plenitud que en el *cogito* en el curso de las meditaciones. Allí no cabe lugar para lo dudoso o lo probable y bien se sabe que la metafísica cartesiana pretende desarrollarse siempre, al modo de la matemática, en la luz de la evidencia radical. Pero no debemos esperar tanto rigor en el orden de la acción. En materia práctica podemos tener a lo sumo una “certidumbre moral” (*Discurso*, Cuarta parte, A. T. VI, pág. 37; *Principios*, IV, 205; ver también carta a Mersenne del 21 de abril de 1641, A. T. III, pág. 359) y no es legítimo pedir más: Descartes tacha de inverosímil insensatez la actitud que la leyenda presta a ciertos escépticos extremistas que habrían desconocido la diferencia fundamental que separa la acción de la especulación, lo que pertenece al orden del entendimiento puro de lo que se desarrolla en el de la unión entre alma y cuerpo (ver cartas a Elisabeth, 21 de mayo y 28 de junio de 1643, A. T. III, págs. 666-667 y págs. 691-693).

Pues las situaciones concretas que nos ofrece la vida cotidiana se caracterizan por tal complejidad que son irreducibles al análisis: no podemos descomponerlas hasta llegar a “naturalezas simples”. Pero más aún, el orden práctico requiere siempre de nosotros una reacción o una adaptación casi inmediata: toda actividad se halla bajo el signo de la urgencia. De modo que, aun cuando fuera factible identificar una situación de hecho con el planteamiento de un problema soluble, seguiría en pie una exigencia de rapidez que impide la búsqueda analítica y metódica de una solución. Las condiciones de la existencia diaria requieren de nosotros una pronta decisión y no se prestan a interminables raciocinios: si antes de comer yo tuviera que asegurarme por todos los medios posibles de que el manjar que se halla ante mí no está envenenado moriría de hambre antes de poder terminar mi investigación (ver carta ad Hyperaspisten, agosto de 1641, A. T. III, págs. 422-423).

II. Por lo demás, aun cuando Descartes no hubiera insistido tan claramente sobre la distinción entre especulación y acción, habríamos podido reparar en su importancia, pues se halla implicada en las máximas éticas expuestas en la Tercera parte del *Discurso*.

“La primera fué obedecer las leyes y seguir las costumbres de mi país... rigiéndome... por las opiniones más moderadas y más apartadas de todo exceso que fuesen comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tendría que vivir” (A. T. VI, págs. 22-23). Ciertos intérpretes (ver por ejemplo Hamelin. *Le système de Descartes*; Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*; La-

berthonnère, *Etude sur Descartes*, II, págs. 23 sgs.) han subrayado la diferencia que separaría este conformismo social de la "moral provisional" del *Discurso* y el racionalismo que, según ellos, se manifiesta en los pasajes paralelos de la correspondencia con la princesa Elisabeth; en su carta del 4 de agosto de 1645, Descartes le escribe que debemos tratar de "emplear nuestro espíritu lo mejor que podamos para conocer lo que debemos o no debemos hacer en todas las circunstancias de la vida (A. T. IV, pág. 265). Sin embargo, no nos parece muy significativa la divergencia de estos textos: el del *Discurso* no describe un conformismo ciego puesto que nos pide usemos de discernimiento para elegir a los "más sensatos", únicos que debemos imitar. Y en cambio, en otra carta ulterior a Elisabeth (18 agosto de 1645, A. T. VI, pág. 272), al comentar su precepto Descartes escribe que "podemos satisfacer nuestra conciencia y asegurarnos que nuestras opiniones acerca de la moral son las mejores que podamos sostener cuando, en vez de dejarnos llevar ciegamente por el ejemplo, tuvimos cuidado en buscar el consejo de los más hábiles y empleamos todas las fuerzas de nuestro espíritu para examinar lo que debíamos adoptar". Por lo tanto en las cartas a Elisabeth como en el *Discurso*, lo que Descartes aconseja es una especie de tacto que hace obrar no tanto la razón propiamente dicha como la cordura: se trata antes del "sentido común" que del "buen sentido" en la significación cartesiana de la expresión.

El hecho de que sea matizado el conformismo social que Descartes nos recomienda no impide que, de todos modos, nos hallemos todavía muy lejos de la evidencia. Pero puede observarse que la autoridad reconocida a las usanzas colectivas tiene, en su plan propio, el de la práctica, un valor homólogo al de la evidencia en el orden de la especulación. No podemos alcanzar evidencia en las cuestiones vinculadas con la vida cotidiana, pero sin embargo sometemos nuestras acciones a decretos cuya forma imperativa imita en cierto modo la certidumbre inherente a la evidencia.

La segunda máxima, la de la resolución, está directamente vinculada con esta rapidez de reacción que el carácter urgente de las situaciones concretas exige de nosotros. Son nocivas las vacilaciones y estériles los arrepentimientos. Tan necesarias son en la práctica las decisiones firmes y rápidas que aún en los casos en que no logremos hallar siquiera un comienzo de base objetiva, una probabilidad que nos oriente, debemos compensarlo por nuestra actitud subjetiva y decidimos firmemente en virtud de una especie de apuestas (*Discurso*. Tercera parte, A. T. IV, págs. 24-25). Ahora bien, a su vez semejante firmeza y decisión es un sucedáneo en el orden práctico de lo que en el teórico son la estabilidad y la inmutabilidad de las verdades.

Así pues, a la diferencia profunda que separa las dos esferas, la de la especulación y la de la acción, corresponde una especie de inversión recíproca entre los requisitos del método y las reglas de la ética. El primer precepto del método nos obliga a "evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención" (*Discurso*, Segunda parte, A. T. VI, pág. 18). Ahora bien, ¿acaso no podría decirse que, al contrario, la primera máxima de la ética, al invitarnos al conformismo social, nos recomienda la prevención ¿Y que la segunda, cuando nos aconseja ser resueltos, no hace sino incitarnos a la precipitación? No sólo la ética cartesiana no concede papel alguno a la evidencia intelectual, sino que la simetría que puede descubrirse entre ciencia y ética no hace más que subrayar la oposición entre ambas.

III. Sin embargo, respecto al papel de la evidencia en la ética cartesiana, la correspondencia del filósofo con la princesa Elisabeth nos abre una perspectiva menos negativa que la que tuvimos hasta ahora. En el curso de nuestra vida muy pocas de ben de ser las horas dedicadas al ejercicio del entendimiento puro, pero su importancia no es proporcional al tiempo reducido que ocupan (carta a Elisabeth del 28 de junio de 1643, A. T. III, págs. 692-693 y pág. 695). En efecto la metafísica nos hace conocer con una absoluta certidumbre la existencia de Dios, la naturaleza inmaterial de nuestra alma, la inmensidad del universo. Por cierto, inevitablemente nos rodea una irremediable obscuridad en lo que toca al plano de la unión entre alma y cuerpo, el de la vida práctica; pero sabemos con la más luminosa evidencia que trascendemos por esencia este plano: nuestra alma no está ligada definitivamente al destino de nuestro cuerpo perecedor. Y sobre todo la certidumbre de que existe un Dios, todopoderoso e infinitamente perfecto, fundamenta un optimismo radical al cual contribuye de un modo secundario el conocimiento de la inmensidad del universo; en efecto dicho conocimiento nos prohíbe atribuir un valor general a nuestra experiencia y con eso refuta de antemano cualquier pesimismo inspirado por las características de la ínfima parte del cosmos que está a nuestro alcance (cartas a Elisabeth del 15 de septiembre de 1645, A. T. IV, págs. 292-294 y también del 18 de mayo de 1645, A. T. IV, págs. 202-203).

En nuestras acciones no podemos apuntar al bien absoluto y tenemos que satisfacernos con algo relativo, con lo "mejor" (ver cartas a Elisabeth del 4 y del 18 de agosto de 1645, A. T. IV, pág. 265 y pág. 272; ver también Gilson, edición del *Discours*, págs. 260-261). Pero no estamos condenados a un constante relativismo: las verdades absolutas que alcanzamos no nos revelan meras esencias, sino existencias, realidades (ver Gilson, edición del *Discours*, pág. 287); al conocer a Dios conocemos el bien absoluto e inmediatamente dimana de su perfección la bondad intrínseca de su obra, en la que no puede acontecer nada que no provenga íntegramente de su omnipotente autor (ver carta a Elisabeth, 6 de octubre de 1645, A. T. IV, pág. 314), pues "cuando pensamos en el poder infinito de Dios, necesariamente creemos que todas las cosas dependen de él" (a Elisabeth, 3 de noviembre de 1645, A. T. IV, pág. 332). La "contemplatio veritatis" no debe llevarnos a despreciar la práctica de la vida y los placeres de la existencia diaria; en cambio nos suministra una experiencia absoluta que, al marcar con un signo de irremediable relativismo todo el orden de la experiencia sensible, nos permite desvincularnos en cierto modo de él, considerarlo con cierta perspectiva y no dejar nunca que sus altibajos y sus achaques perturben la alegría íntima de nuestra alma, este "contento de espíritu" que es el sumo bien (ver en particular cartas a Elisabeth del 4 y del 18 de agosto de 1645, A. T. IV, pág. 264 y pág. 277).

Por otra parte, el conocimiento de la verdad metafísica impide a la ética cartesiana reducirse a un conformismo prudente y a un egoísmo bien entendido: "cuando conocemos y amamos a Dios como se debe... al abandonarnos por completo a su voluntad, nos despojamos de nuestros intereses propios y no tenemos otra pasión que la de obrar para complacerle" (a Elisabeth, 15 de septiembre de 1645, A. T. IV, pág. 294). Sin embargo, Descartes no relaciona con un mandamiento religioso lo que escribe un poco antes a propósito del altruismo: viendo que cada uno de nosotros no es sino una parte del universo, percibimos como corolario inmediato nues-

tro deber hacia el todo al cual pertenecemos, familia, ciudad, nación; entonces "no tememos exponer nuestra vida en servicio del prójimo cuando se presenta la ocasión: hasta quisiéramos perder el alma, si fuese posible, para salvar a los demás" (Id., id. pág. 293); ¡cuánto pesan estas últimas palabras en un autor tan reservado y tan ajeno a las exageraciones emotivas como Descartes! Revelan que su altruismo, conscientemente concebido como justicia, en realidad no está lejos del sacrificio y está atravesado por una inspiración de auténtica caridad.

Es legítimo concluir, pues, que la doctrina de Descartes no admite sino evidencias intelectuales; ignora todo lo que sería una "evidencia moral", de carácter afectivo. Pero las evidencias especulativas, las verdades metafísicas, tienen repercusiones y consecuencias en la ética, no porque podrían originar preceptos singulares y definidos, sino porque le dan su orientación general. La existencia evidente y manifiesta del Ser infinito, omnipotente y perfecto, y las demás verdades metafísicas son las raíces de todo el cartesianismo (ver prefacio de la traducción francesa de los *Principios*, A. T. IX B, pág. 14), tanto de la ética como de la física. El filósofo murió sin haber podido establecer esta moral verdaderamente científica que anunciaba como el fruto esperado de una física acabada, pero nos ha dejado indicaciones de su moral provisional y personal cuyas grandes líneas —alegría, generosidad, altruismo— derivan inmediatamente de la verdad propia de la metafísica y por lo tanto tienen para él un valor absoluto.

SESIONES DE ESTUDIO

En las Sesiones de Estudios de las Conversaciones Cartesianas, se debatieron las comunicaciones y ponencias llegadas tanto de Chile como del extranjero.

PRIMERA SESION DE ESTUDIOS

ENRIQUE MOLINA. Descartes se encontraba embarazado en medio de errores e ideas contradictorias, le parecía no haber sacado provecho de sus estudios escolares sino tan sólo descubrir más y más su ignorancia. Para conquistar la tranquilidad de su espíritu hace abstracción de cuanto ha tenido hasta entonces por cierto. Es la duda metódica. En espera de su filosofía definitiva, se formuló para su conducta las reglas provisorias de la moral, que no iban a ser modificadas nunca.

De estas reglas fluye que la duda cartesiana no fué jamás absoluta y completa. Quedaron incólumes los dogmas de la religión católica. Era una suerte para el filósofo disponer, al tiempo de arrojarse al piélago de la duda, del sólido respaldo espiritual que había podido asegurarse. No obstante fué perseguido en su tiempo por teólogos franceses y holandeses, y ahora ha recibido la crítica de Maritain, quien apasionadamente lo acusa de la importancia dada a la explicación mecanicista, de la autonomía perfecta atribuída a la razón, etc.

Descartes no duda del pensamiento con que duda; no duda de que es una cosa pensante: pienso, luego existo. Invierte el punto de vista del intelecto, de mirar afuera tornó éste a mirar hacia adentro. Apenas triunfante, el idealismo o subjetivismo trascendental siente la necesidad de legitimar los objetos del mundo exterior. Estas dificultades se habrían simplificado considerablemente si, completando su célebre aforismo, Descartes hubiera dicho "luego yo existo y el ser existe". Habría dejado insinuada así la conciliación entre idealismo y realismo. Para reintegrar el mundo realista, va a solicitar la ayuda de Dios.

Para Descartes la ciencia universal habría de tener la forma de un sistema deductivo, en que la construcción entera reposara sobre la noción fundamental que resistió a la duda, el ego espiritual. Según Jaspers, el filósofo ha desconocido la verdadera significación de la nueva ciencia de la naturaleza que Copérnico, Kepler y Galileo acababan de fundar.

El idealismo cartesiano sustenta como doctrina esencial el primado del espíritu. Es una primacía que merece reparos, como cuando dice que "hay más realidad en la substancia infinita que en la substancia finita", porque es como si se dijera que hay más realidad en el concepto de belleza que en una obra de arte. Cabe

conferir, además, categoría de algo absoluto a la conciencia en el orden gnoseológico y ético, pero no en el orden ontológico.

Spinoza conoció la filosofía de Descartes, pero no se puede decir de él que fuera un discípulo y continuador del filósofo francés. Aquél constituye un precursor y exponente del hombre moderno. Era monista y panteísta. Vivimos penetrados de Dios, en un mundo transido de fuerzas divinas. Pero su Dios, que todo lo llena, es un Dios difuso, y su idea de la inmortalidad es igualmente difusa y sin supervivencia personal. El hombre de nuestros días se halla más cerca de éste que de cualquier otro clima espiritual (1).

JUAN DE DIOS VIAL LARRAIN. I. Decía don Enrique Molina que la intuición del cogito en la que Descartes afirma que si piensa es porque existe como un ser que piensa, empobrece la realidad en cuanto admite en ella sólo el ser del pensamiento y desaloja o excluye a todos los demás seres. Al parecer del señor Molina puede completarse el cogito cartesiano en estos términos: pienso, luego existo, luego existe el ser. O sea, dicho en los términos comunes, en el mismo núcleo de lo que se ha llamado idealismo cartesiano es dable fundar una real objetividad.

Con todo me parece que el paso no es tan seguro y aun me atrevo a pensar que, dado en estos términos, no sólo no enriquece la realidad del ser sino, por el contrario, la sumerge en la inmanencia del pensamiento en forma mucho más radical de lo que Descartes pudo hacerlo. Porque si el mero saber que pienso implica saber que existo y saber que existe el ser, necesariamente el ser es el pensamiento; de lo contrario ¿qué naturaleza puedo atribuir al ser cuando sólo admito la existencia del pensar que es lo único firme en la duda? Intuir el ser en el cogito nos arrastraría desde la partida al peor extremo idealista: el de los solipsistas.

Para don Enrique Molina lo original de la empresa cartesiana estaría ya en Copérnico, Galileo, Bacon. Pero se trata de planos distintos: el de la empirie y el de la metafísica. Galileo pudo *verificar el poderio de la razón*; Descartes cuida mejor de *fundamentarlo* y descubrir su significado en todos los órdenes de la realidad. En este aspecto me parece difícil dudar de la originalidad metafísica de Descartes.

No creo que pueda afirmarse que en el pensamiento cartesiano la veracidad de Dios afianza la verdad del conocimiento; es ésta una opinión bastante repetida que, en todo caso, requiere a mi juicio ciertas distinciones entre las cuales tal garantía pierde todo valor. Descartes lo dice en forma muy clara: "dónde dije que no podemos saber nada a ciencia cierta, si no sabemos primero que Dios existe, agregué en términos expresos, que no me refería más que a la ciencia de aquellas conclusiones cuyo recuerdo puede volver a nuestro espíritu cuando ya no pensamos en las razones que nos permitieron inferirlas"; un ejemplo suficientemente aclaratorio ofrece Descartes en los *Principios*: si demuestro que los ángulos de un triángulo valen 180°, estoy seguro de esa verdad; pero si pienso nuevamente en ella sin recordar la serie de razones demostrativas que me condujeron a aceptarla, entonces, pese a no verla con evidencia —que es la verdadera fianza del conocer— la admito como verdadera porque Dios me la garantiza. Creo interesante observar que la garantía

(1) El texto completo de la interesante conferencia de don Enrique Molina, ha sido publicado en Atenea, N.os 302-303 de agosto-septiembre de 1950, con el título de *Leyendo de nuevo a Descartes. Descartes y Spinoza*.

de Dios no recae sobre el entendimiento directamente; Dios garantiza la permanencia del orden de las cosas, de tal manera que lo intuido con evidencia subsiste en su entidad y no requiere, por tanto, una nueva intuición para ser conocido actualmente. En todo caso Dios garantizaría un solo tipo de conocimiento y el más pobre: el deductivo y sólo en un caso: cuando no hago actualmente la deducción.

Piensa el señor Molina —y citó a Jaspers en su apoyo— que el pensamiento cartesiano por ser deductivo priva a la ciencia de conocer verdades nuevas. ¡Pero si éste es el reproche que hace Descartes al silogismo aristotélico; explicar lo ya conocido! El pensamiento cartesiano es intuitivo desde el *cógito* mismo: su deducción es eminentemente inventiva. Cuando distingue en las Reglas para la Dirección del Espíritu el conocimiento intuitivo del conocimiento deductivo no es para oponerlos; en todo caso no se diferencian *por lo que conocen* sino por el *modo de la evidencia* que es presente en la intuición y venida de la memoria de la deducción. Prevalece lo intuitivo y por ende la capacidad de conocer cosas nuevas y de construir así la ciencia.

ALBERTO WAGNER DE REYNA. La problemática de Aristóteles referente a la verdad gira alrededor de lo verdadero: verdadera son —aunque no siempre— las cosas y las palabras . . . (1).

MARIO CIUDAD VÁSQUEZ. La interesante conferencia con que don Enrique Molina, nuestro Presidente, ha inaugurado las Conversaciones Cartesianas, encierra múltiples aspectos dignos de ser analizados, de los cuales sólo pretendo desglosar uno.

Ha dicho, don Enrique Molina, que las dificultades del idealismo del *cogito* se habrían eludido, si Descartes hubiera formulado así su verdad fundamental: *pienso, luego existo y el ser existe*. Personalmente estimo que no habría podido hacerlo, puesto que al afirmar que el ser también existe, el filósofo se habría extralimitado en sus afirmaciones. En efecto, no habría podido asentir a la existencia de otro ser que el ser pensante; el ser en general aquí habría coincidido con “mi” ser, con el ser pensante. O sea, de todas formas no habría podido romper esa amarra idealista de la conciencia de sí mismo y trascender hacia Dios y el mundo.

No es que concuerde con el modo cartesiano de efectuar esa incursión fuera de la conciencia, pero no creo que haya contradicción entre su forma de trascender y su posición metódica fundamental, cuando recurre a la veracidad divina. Debe tenerse presente que en el pasaje al realismo no acude al Dios metafísico, existente, sino a la mera idea de Dios, lo que lo pone a salvo de la objeción de inconsecuencia.

En el fondo hay allí uno de los problemas más difíciles de la filosofía, de insospechadas proyecciones a pesar de su aparente aspecto de un asunto de mera lógica: ¿cuál es la naturaleza de la evidencia?, ¿cómo discernir la evidencia legítima de la falsa evidencia? Descartes se ha demostrado un filósofo moderno justamente al construir su filosofía sobre una experiencia íntima. Esta tendencia estaba destinada a acusarse progresivamente en el curso posterior de la filosofía, especialmente en el pensamiento contemporáneo, como en la intuición bergsonianana, en la experiencia de los valores de Max Scheler, en la intuición de la vida de Simmel, etc. Por eso el profesor Wagner de Reyna ha abordado un problema de substancial trascendencia al examinar

(1) Aparece íntegramente en esta Revista.

la certeza cartesiana y explicitar el triple contenido intuicional de que nos ha hablado.

GABRIEL MUNHOZ DA ROCHA. El punto principalmente discutido dice relación con la interpretación idealista de la primera intuición cartesiana: "Cogito, ergo sum". El universo sensible precede evidentemente a la facultad cognoscitiva humana; la realidad física, a la realidad formalmente mental, a la conciencia, como dice el profesor Molina. Pero ese universo extra-mental ha de ser conocido por la conciencia; sin la realidad cognoscitiva, no hay noticias de la realidad física, cuya objetividad y prioridad admitimos. De ahí la importancia excepcional de la actividad intelectual. Descartes ve con acuidad esa importancia extraordinaria, aproximándose así a Aristóteles, que veía en la inteligencia la facultad específica del hombre. Descartes es un intelectualista, en el sentido de ser deslumbrado por las virtudes cognoscitivas. El punto de partida natural de sus reflexiones filosóficas será la percepción de la propia existencia en el acto cognoscitivo, en cuanto cognoscitivo. "Cogito, ergo sum", sin que en esa primera intuición cartesiana haya un sentido idealista.

En cuanto a la docta comunicación del filósofo peruano Alberto Wagner de Reyna, estimó que el "cogito, ergo sum" de manera alguna es un silogismo. O que Descartes explicita una verdad ya contenida implícitamente en el primer juicio: "Cogito". En todo juicio, cada vez que afirmamos o negamos algo, conocemos al mismo tiempo, aunque implícitamente, al menos tres verdades, que podemos denominar primitivas: a) la veracidad de la mente, sin la cual toda afirmación o negación sería imposible; b) el principio de contradicción, puesto que si no supiésemos que una cosa no puede simultáneamente ser y no, quedaríamos indecisos en nuestros juicios, sin decidirnos por la afirmación o la negación, y c) el hecho de la propia existencia, puesto que nos sería imposible afirmar o negar si al mismo tiempo no percibiésemos existentes. Pero esas verdades están presentes en todo juicio como conocimientos condicionales del conocimiento directo y explícito. Descartes explicitó el que, de un modo absoluto, era legítimo explicitar el hecho de la propia existencia.

Finalmente, en cuanto a la objeción de Juan de Dios Vial, no me parece procedente que no se habría evitado el idealismo del Cogito si Descartes hubiera dicho, como pretende el profesor Molina, "cogito, ergo ens est". La percepción de la propia existencia es la percepción de un objeto. El sujeto que piensa, siempre piensa un objeto. El objeto implicado en todo pensamiento es, por naturaleza, distinto del pensamiento. Destruiríamos el conocimiento humano si negásemos esa distinción. Por tanto, el objeto del conocimiento y el ser.

SEGUNDA SESION DE ESTUDIOS

MARIO CIUDAD VÁSQUEZ. Resume las tesis principales de su conferencia (1).

JUAN DE DIOS VIAL LARRAIN. Creo entender que el señor Ciudad consideró el pensamiento cartesiano menos en su formalidad propiamente filosófica, o para decirlo con otras palabras, en su puro contexto teórico, y lo tomó más bien desde el ángulo que pudiéramos llamar de sus motivaciones e incluso de sus entrelineas, lo que es una tarea muy interesante pese a sus riesgos.

(1) Aparece publicada en esta Revista.

Afirmaba Mario Ciudad que la duda cartesiana constituía un principio de incertidumbre implícito en el sistema y desarrollado luego en numerosas formas de problematismo.

Todas las formas de problematismo mencionadas por el señor Ciudad llevan en sí una duda, un principio de incertidumbre, un no saber y un carecer de seguridad. Pero la duda cartesiana es por el contrario el principio de una certeza, de un saber verdadero y seguro; la duda es en Descartes sólo un método y un método para alcanzar un principio cierto: cogito ergo sum. Es éste justamente uno de los puntos que a mi juicio permiten diferenciar a Descartes de San Agustín y de algunos de sus continuadores medievales en lo que se ha llamado filosofía de la experiencia interior. Cuando se habla de filosofía de la experiencia interior lo que se acentúa es el elemento vivencial de dicha experiencia por sobre el contenido lógico-metafísico que es lo que el cogito pone de relieve. En el modo como se proyecta es dable apreciar la diferencia implicada: el elemento vivencial se vierte de preferencia en una mística, el elemento lógico es una ciencia, es un método como sucede en Descartes. Ciertamente la virtualidad histórica de un sistema proviene muchas veces de instancias ajenas a lo que pudiera llamarse su contexto lógico y, así, tomar cuerpo en la historia lo que en una filosofía era germen oculto; en el caso, un elemento problemático e irracional en Descartes. Pero, tengamos presente que las formas de irracionalidad y problematismo tenían abiertas ya varias tradiciones en el pensamiento occidental mucho antes que Descartes. Y así, no es Descartes quien sitúa la filosofía en el examen del pensamiento y de las formas de saber ni siquiera en su tiempo; Descartes recoge la actitud escéptica que influye en su formación, particularmente Montaigne. En los escépticos la duda era principio de incertidumbre y problematismo. Descartes adopta la actitud *como método* y para contradecirla fundamentalmente erigiendo sobre ella misma una certeza absoluta. No me parece por estas razones que pueda entroncarse con el pensamiento cartesiano lo que éste excluye como teoría y contradice como historia.

2. Piensa también Mario Ciudad que Descartes deja al hombre en la soledad de su conciencia vuelto de espaldas a toda otra realidad trascendente. Creo que esto podría afirmarse de la razón pero no del hombre mismo; recordemos que, puesto Descartes a la crítica de sus ideas, no deja de arreglar sus actos a una moral y de tener por ciertas las verdades de su fe. Alcanzado el *cogito*, éste no le proporciona la pura certeza de sí mismo. Alguien ha dicho que el hombre cartesiano es el ser que tiene una idea de Dios. En el cogito la intuición de lo infinito y de lo perfecto es tan primaria como la del pensamiento existente; menos que una inmanencia que luego fuera trascendida, puede encontrarse en el cogito una inmanencia constituida sobre un principio trascendental; "veo, dice Descartes en la Tercera Meditación, manifiestamente, que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, y, por tanto, que en cierto modo tengo en mí mismo la noción de lo infinito antes que la de lo infinito, es decir, antes la de Dios que la de mí mismo". La segunda prueba de la existencia de Dios afirma que si yo existo es porque antes existe Dios. Es decir, no puede el hombre encontrarse más amparado, acompañado y cerca de Dios—metafísicamente— de lo que está en el pensamiento cartesiano.

GABRIEL MUNHOZ DA ROCHA. A pesar del carácter erudito de la hermosa conferencia de

Mario Ciudad Vásquez, disiento de algunas de sus afirmaciones. Opina el conferencista que el punto de partida de la filosofía medieval es el Ser divino y que Descartes invierte ese orden, comenzando por el hombre.

La teología, en efecto, era la preocupación dominante del pensamiento medieval; la filosofía era la doméstica de la teología. La filosofía era expuesta, como en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, juntamente con la teología y en dependencia con ésta. La referida Suma Teológica comienza con las cuestiones relativas a Dios. Pero la íntima conexión de la filosofía con la teología no importaba confusión entre ambas ciencias. El punto de partida puramente filosófico no era Dios, sino el mundo.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, enseñaba que nuestra inteligencia debe elevarse de las cosas sensibles a las insensibles, de las más sensibles a las menos, y alcanzar así paulatinamente las naturalezas puramente espirituales. Admitió la sistematización filosófica de Aristóteles, que comprendía a la física, parte inicial de la filosofía, antes de la metafísica. La física aristotélica, como todos saben, no coincide con la física experimental de los modernos, pues incluye un mundo de cuestiones que ahora tratan la cosmología y la psicología racional. El hombre, punto de partida de la filosofía cartesiana, es objeto de estudio en la física aristotélica, es decir, no existe la pretendida oposición entre la filosofía medieval y la cartesiana.

Afirmaba, también, Mario Ciudad, consecuentemente, que la primera intuición cartesiana se cierra a Dios y se abre al hombre. Pues bien, la filosofía medieval ha precisado atravesar todas las cuestiones de física para llegar a Dios. En Descartes, no. Desde luego, recurre al Ser divino. Hay en la filosofía de Descartes, digámoslo así, más divinismo que en la de Santo Tomás de Aquino.

Finalmente, por las razones expuestas, me parece una desfiguración hacer derivar de Descartes un humanismo puramente humano. No niego, con todo, que se puede encontrar en Descartes, a este respecto, un punto muy frágil, que es su individualismo, el rompimiento con la tradición y el abandono del hombre a las fuerzas de lo individual.

JOSÉ ECHEVERRÍA YÁÑEZ. La actualidad de la filosofía cartesiana radica principalmente, a nuestro entender, en el hecho de que . . . (1).

JOSÉ I. CIFUENTES S. I. Me permitiré una breve indicación, a propósito de la brillante conferencia que nos ofreció ayer el ilustre catedrático de filosofía señor Mario Ciudad Vásquez.

Ante todo, mis palabras de agradecimiento y admiración al señor profesor por su excelente conferencia, donde, con claridad y profundidad, nos ha mostrado, en forma sintética, el pensamiento central de la filosofía de Descartes.

Al comparar la posición de Descartes con la escolástica medieval, y en particular con Santo Tomás, es necesario tener en cuenta, el enfoque diverso, bajo el cual se plantean los problemas filosóficos para ambos.

En realidad, los filósofos escolásticos no experimentan las inquietudes gnoseológicas, que dieron origen al planteamiento cartesiano del "cogito", y que han agi-

(1) Aparece íntegramente en esta Revista.

tado la filosofía moderna, desde Descartes hasta nuestros días. Baste recordar a Kant y sus seguidores.

Los escolásticos construyeron el edificio filosófico, persuadidos, sin tener la menor duda, del valor objetivo de nuestras facultades de conocer, ya sensibles, ya intelectuales. Al escepticismo se le refutó negativamente, por las contradicciones que tanto en el orden teórico como en el práctico envuelve. No se hizo una metafísica del conocimiento en su aspecto crítico, en el sentido moderno de este vocablo; el problema crítico no fué verdadero problema para el filósofo medieval.

Ese edificio filosófico, armónicamente estructurado en todas sus partes, que pretender dar la razón última de todas las cosas, considerado en el plano ontológico es teocéntrico, ya que en él, Dios aparece como causa primera y última de todos los seres; todo procede de El y va hacia a El. Tal es el orden del ser. Es así, independiente de nuestro conocimiento.

En cambio, el orden del conocimiento procede inversamente. De las realidades internas y externas, ya objetos de las ciencias experimentales como de las especulativas, concluye por raciocinio a la existencia del Ser Supremo, causa en el orden del ser, de esas mismas realidades.

Por tanto en la posición escolástica hay un profundo realismo; nada más ajeno al pensamiento de los filósofos escolásticos que un recurso a Dios para asegurarnos de la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas en la captación de la realidad que se nos ofrece inmediatamente.

Descartes preocupado de fundamentar el valor del conocimiento contra los ataques del escepticismo, se coloca de lleno en el orden del conocimiento y en este orden invoca la veracidad divina para asegurarnos de la verdad de todos nuestros conocimientos. Se coloca así en un callejón sin salida para demostrar la existencia del Ser Supremo.

El esfuerzo de Descartes tiene un valor innegable, ya que plantea y pretende dar una sola solución al problema del valor del conocimiento, que ha agitado a la filosofía moderna hasta nuestros días.

Su punto débil en su esfuerzo crítico, es haber desconfiado de la razón humana como informadora de la realidad. En el plano del conocimiento es mucho más teocéntrico que los escolásticos medievales.

JULIO JIMÉNEZ B. Después de alabar la exposición hecha por el profesor señor Mario Ciudad V., en su conferencia, pasó a hacer, sobre ciertos puntos de ella, algunas observaciones, que se reducen a esto:

1. No parece bien fundado establecer una contraposición entre Descartes y la Escolástica Medieval en cuanto a que el primero haya puesto como principio fundamental de su filosofía un hecho de conciencia del hombre mismo, y en cambio la segunda lo hubiera establecido en Dios. Más bien, aunque parezca paradójico, habría que decir que es precisamente Descartes el que, para resolver su problema, hace intervenir a Dios en un grado y con un apresuramiento que no se dan en la Escolástica, sobre todo en su más alto representante que es Santo Tomás de Aquino.

Es cierto que en la Escolástica se establece la primacía de Dios *en el orden del ser mismo*, en el orden ontológico o metafísico. Pero, en cambio, no se recurre a El *en el orden del conocer* para fundamentar en la certeza obtenida acerca de El las

certezas relativas al mundo material o al hombre mismo. Por el contrario, todo esto último, conocido primero, con certezas obtenidas directamente (es decir, sin pasar por un conocimiento previo de Dios), es precisamente lo que proporciona una base para que ulteriormente haya certeza en el conocimiento demostrativo de Dios.

Para Descartes, en cambio, la certeza de la existencia y veracidad de Dios (establecidas apriorísticamente y comprometidas por el voluntarismo radical que admite), viene a aparecer *precisamente en el orden del conocer* como antecedente indispensable para llegar al conocimiento cierto del mundo externo y hasta del propio cuerpo.

Por lo tanto, respecto al problema de la certeza de nuestros conocimientos, Descartes no elimina un recurso inmediato a Dios (que, por otra parte, la Escolástica no establecía), sino por el contrario es precisamente él, Descartes, quien lo hace intervenir inmediatamente después del "cogito ergo sum".

Más bien que la señalada, su oposición con la Escolástica habría que verla, en cuanto a esto, en una substitución que él hace del ser por el concepto, como objeto inmediato del conocimiento intelectual.

II. A unas observaciones del profesor Ciudad a lo anterior (respecto a que en el orden metafísico, por lo menos, es evidente que la Escolástica establece que todo depende de Dios; y que aun en el orden gnoseológico, además de que la corriente agustinense es mucho más decididamente teocéntrica que la tomista, el propio Santo Tomás sostiene la primacía de Dios), el P. Jiménez respondió con las siguientes reflexiones:

A) En cuanto al orden metafísico, es enteramente exacto lo aseverado por el profesor Ciudad respecto a la Escolástica. Pero, en ese mismo orden, hay que agregar que Descartes también es enteramente teocentrista. Y hasta se podría decir que lo es más, en cierto sentido, puesto que hasta las mismas ideas las tiene por innatas; es decir, no las concibe como extraídas de las cosas por nuestra personal actividad, sino como depositadas en nuestra mente a modo de gérmenes debidos íntegramente a la acción de Dios, tal como nuestra misma mente y como toda otra realidad.

B) En cuanto al orden gnoseológico, ni siquiera de la corriente agustinense sería del todo exacto decir que va a *fundamentar la certeza misma* en un conocimiento previo sobre Dios (recuérdase el "si fallor, sum" de San Agustín, tan semejante al "cogito ergo sum" cartesiano: para comprobar la certeza no recurre a un conocimiento previo acerca de Dios, sino al mismo hecho inmediato de conciencia del hombre). En cuanto a Santo Tomás, establece abiertamente, como previa a la certeza con que se demuestra a Dios, la otra certeza inmediata o al menos anterior con la que se demuestra la existencia real de las cosas y se poseen los principios primeros referentes al ser como tal. Por eso mismo, rechaza como infundados y apriorísticos esos mismos argumentos que Descartes remota a base de la idea de infinito y de Ser perfecto; y no admite otros que los que, de un modo o de otro, se apoyan en la existencia previamente establecida de los seres contingentes.

III. A las observaciones añadidas a continuación por el señor Ciudad (diciendo que todo eso en Santo Tomás está muy bien en teoría, pero que llegado a la práctica invierte el orden; y que si en teoría, según él, la verdad filosófica y la teológica no pueden oponerse, sin embargo, cuando en la realidad práctica aparece de hecho alguna oposición, se resuelve siempre en un rechazo de la primera, o de lo que parecía tal), respondió el P. Jiménez que, incluso en la práctica, Santo Tomás mantiene rigu-

rosamente el orden dicho, como aparece en el planteo efectivo hecho por él de la demostración de Dios y en su confianza directa, inmediata, en el valor de la razón. En este sentido se podría hablar del "racionalismo" de Santo Tomás: se fía de la razón, de su capacidad para percibir lo real, para captar el ser.

Y en cuanto a esas oposiciones que aparecen en la práctica, ciertamente, como el señor Ciudad lo hizo notar, jamás podrán darse entre dos verdades *realmente tales*. Pero eso corrigió el primer miembro de la oposición, como que Santo Tomás renunciaría a lo que *parece* verdad filosófica. Pero habría que añadir igual corrección al segundo miembro, por idéntica razón; y entonces, entre lo que filosóficamente parece ser verdad y lo que teológicamente parece serlo, puede darse oposición. Pero, en este caso, no es efectivo que Santo Tomás esté incondicionalmente a favor de la segunda: estará en favor de cualquiera de las dos *bajo la misma condición decisiva*: que se pruebe que es verdad no sólo en apariencia sino también en la realidad. En cualquiera forma que eso se establezca, da lo mismo (por la misma razón aludida, que recordó el señor Ciudad, de que no puede darse oposición efectiva entre una genuina verdad y otra genuina verdad); basta que se haya demostrado que uno de los términos de la oposición es verdad, para que con eso solo ya haya seguridad de que no lo es el otro. Que eso se haya establecido por un procedimiento teológico, o filosófico, o experimental, o testimonial, para el caso es indiferente; los hechos son los hechos: hay que respetarlos y tomarlos como son, cualquiera que sea la forma en que se les ha comprobado.

Si, por tanto, se prueba *con certeza* que algo es verdad y está en oposición con determinada interpretación o teoría teológica, será ésta la que deberá ser desechada: se habrá comprobado en esta forma que ésa era mala teología, que había en ella alguna falla que por métodos teológicos quizás todavía no había aparecido, o no había aparecido a todos, y que ahora queda en descubierto mediante otro procedimiento. Es lo que ha pasado cuando el heliocentrismo de Copérnico y Galileo llegó a estar debidamente comprobado, bastante después de ello: la certeza de la demostración experimental bastó para que se desechara definitivamente la errónea interpretación anterior. Y si se equivocaron los teólogos que intervinieron en el asunto de Galileo mismo, no lo hicieron sino como malos teólogos y por fiarse excesivamente de las ciencias físicomatemáticas de su época: dieron por cierta una demostración experimental que no era sino probable —como, por otra parte, tampoco era entonces sino probable la explicación propugnada por Galileo—, e hicieron aplicación desproporcionada de esos conocimientos científicos que reputaban ciertos, a la interpretación escriturística. Santo Tomás mismo no habría incurrido en tal error, pues tiene expresamente explicado en su obras (v gr. *Summa Theologica*, p. 1, q. 32, a. 1, ad 2; y 2 *De Coelo et Mundo*, l. 17) que la teoría de Tolomeo, si bien explica satisfactoriamente todas las apariencias de los movimientos celestes —entonces conocidos, habría que agregar—, no puede por eso sólo ser tenida como demostrada con certeza, "porque es posible, dice expresamente, que las mismas apariencias relativas a los astros se pudieran explicar convenientemente según otro modo todavía no descubierto por los hombres". Y, por otra parte, admite también el principio hermenéutico sostenido entonces por Galileo de que en la Sagrada Escritura los fenómenos naturales están enfocados simplemente según las apariencias y con nomenclatura vulgar. Igual cosa que lo dicho respecto a

ese caso podríamos mostrar con muchos otros, en los que diversos progresos de orden científico, literario, filológico, han influido decisivamente para desechar ciertas interpretaciones y preferir otras.

Para comprender lo último hay que distinguir dos cosas muy diversas en cuanto a su certeza y a su estructura gnoseológica: una cosa son los datos mismos revelados efectivamente por Dios y enseñados como tales por la Iglesia, y los inmediata y claramente conexos con ellos; y otra cosa diversa son las sistematizaciones y construcciones propias de la ciencia teológica como tal en su intento por comprender y explicar lo primero. Podríamos comparar esa diversidad con la que hay entre los hechos científicos de orden estrictamente experimental (hechos propiamente tales, incontestables, ciertos en sí mismos, cualquiera que sea su explicación), y las teorías o hipótesis científicas con las que se procura enlazarlos entre sí y hallar su razón de ser, sus leyes y hasta su naturaleza íntima (teorías científicas más o menos firmes, que han de cambiar si nuevos hechos vienen a contradecirlas; pero que no arrastran en su cambio a los hechos mismos que procuraban explicar). Así también, la certeza plena respecto a las verdades reveladas o estrechamente ligadas con la revelación, sobre todo cuando son propuestas como tales por la Iglesia, no impide el que haya toda otra categoría de opiniones teológicas de orden estrictamente científico, en las que se busca una sistematización y explicación intelectualmente satisfactoria de las primeras, pero bajo la sola responsabilidad del trabajador que las elabora o de quienes se le adhieren. Estas explicaciones, que son las que integran la ciencia teológica misma, son nada más que eso, explicaciones de orden humano, científico, teológico, que pueden resultar inadecuadas, incompletas, desacertadas, fundadas en un conocimiento deficiente (filosófico, lexicográfico, literario, histórico, geográfico, etc.), y dar por resultado una mala inteligencia o explicación del dato efectivo. No sólo pueden cambiar, dentro de su orden, sino que lo corriente es que simultáneamente existan entre los teólogos y exégetas diversas tendencias interpretativas y escuelas opuestas, que respetan igualmente el núcleo propiamente revelado, pero difieren en la explicación científica de orden simplemente teológico. Si, en cualquiera forma que sea, se llega a establecer alguna equivocación en dichas explicaciones, habrá que desecharlas; y se las desecha sin titubear, como en cualquier otro orden: se habrá entonces comprobado que no eran una "verdad teológica" sino que simplemente lo habían parecido debido a una equivocación en el elemento científico empleado, o en la legitimidad de los razonamientos hechos.

Terminó asintiendo enteramente a lo que el señor Ciudad anotó en ese momento festivamente respecto a que, por lo visto, "también los teólogos pueden equivocarse, tal como los filósofos..."; y añadiendo que, en tal caso, el filósofo que los corrija haciéndoles ver la equivocación, hará un buen servicio a la misma teología..

MARIO CIUDAD VÁSQUEZ. Pese a la impugnación hecha por el señor Juan de Dios Vial, parece obvio que la duda cartesiana es un principio de incertidumbre, puesto que lo contrario dejaría de ser duda para trocarse en certeza. La duda cartesiana es metódica y transitoria —nadie podría negarlo!—; pero si bien conduce a la certidumbre del *cogito*, el problematismo surge de éste por el hecho de que Descartes haya cimentado su primera seguridad en el hombre pensante, o sea, en un ser que substancialmente es problemático e inseguro. Por consiguiente, el problematismo de que he

hablado no alude tanto a la duda misma, que por definición es índice de problematidad, sino más bien al fundamento humano del *cogito*. Todas las consideraciones históricas y teóricas sobre la duda que hace nuestro impugnador a lo mejor son correctas, pues no es el momento de decidirlo, pero no objetan la tesis sostenida, puesto que se refieren a problemas que le son ajenos.

Tampoco su segunda objeción es fundada. Es evidente que en Descartes el hombre queda en la soledad de su conciencia, vuelto de espalda a toda realidad trascendente, durante todo el proceso de la duda metódica —en la que se llega aún a dudar de la existencia de Dios y del mundo, de acuerdo con el texto cartesiano—, también durante el descubrimiento del *pienso, luego existo* y en el examen de la conciencia que le es posterior. Así es hasta el instante en que Descartes infiere de la idea de Dios la existencia del Ser Supremo. Aun en ese momento, por supuesto que sin referirnos a Descartes como creyente, sino al filósofo Descartes, el curso seguido por el raciocinio es tal que la verdad de la demostración de la existencia de Dios reposa en la validez del *cogito*, y éste a su vez es una experiencia íntima del hombre. El orden lógico del raciocinio cartesiano hace que todo el edificio de su filosofía reste sostenido en esa experiencia íntima. Otra cosa es que Descartes creyente se sienta apoyado por Dios, o que olvidando las fases lógicas del proceso por el cual extrajo la certeza filosófica de ese primer principio metafísico afirme en Dios algunas de sus concepciones. Pero la verdad es que entre el *cogito* y la primera prueba de la existencia de Dios, se da la misma relación que hay entre lo condicionante y lo condicionado. La tesis nuestra, además, fué que el problematismo cartesiano se circunscribe a la duda metódica y que está en semilla en el *cogito*, listo para ser desarrollado en toda su amplitud por la filosofía posterior.

Disiento, por otra parte, de las observaciones formuladas por el profesor brasileño Munhoz da Rocha. Desde luego, nuestro ilustre visitante identifica la Escolástica con la filosofía de Tomás de Aquino, cuando entre el siglo IX y el XIII, que es del aquinense, hay no menos de cuatrocientos años de filosofía no tomista; en esa Primera Escolástica, justamente, prevalece la filosofía platónica-agustiniana. En el siglo mismo del Doctor Angélico, así como en la Tercera Escolástica, tampoco no toda la filosofía es de inspiración tomista. Es decir, de ser efectiva la impugnación del distinguido profesor brasileño, ella sería válida sólo para Santo Tomás de Aquino y para los filósofos escolásticos que le siguen.

Pero aun así no estaría en lo cierto. Puede ser materia de discusión si en el *orden gnoseológico* Tomás de Aquino parte desde la realidad hacia Dios, de acuerdo con el sistema aristotélico; pero en el *orden metafísico* no hay duda posible de que Dios es la Causa Primera, el fundamento primero de la realidad del hombre y del mundo. No es posible discutir el teocentrismo metafísico a que aludimos en nuestra conferencia. En un sentido análogo al nuestro se ha pronunciado el Padre Cifuentes en su lúcida intervención, al decir que en el *plano ontológico* la filosofía escolástica es *teocéntrica*. También lo ha reconocido el Padre Jiménez al expresar que en el *orden del ser mismo* la Escolástica establece la *primacía* de Dios.

Nuestro problema, por tanto, se ha reducido considerablemente, puesto que el teocentrismo metafísico de la Escolástica no despierta las impugnaciones de nuestros dialécticos opositores, o sea, del Padre Cifuentes y del Padre Jiménez, a quienes aho-

ra estamos objetando. La duda podría subsistir respecto del plano del conocimiento, pero no sobre todo el proceso gnoseológico cartesiano, puesto que el Padre Jiménez nos concede, además, que Descartes recurre a Dios sólo después del *cogito*, es decir, todo el desarrollo discursivo que va desde la duda metódica al descubrimiento del primer principio cartesiano, inclusive, se desenvuelve sin necesidad de aludir a Dios. Es decir, únicamente para el conocimiento del mundo externo y de nuestro cuerpo, según dice el Padre Jiménez, Descartes recurre al fundamento divino, a la divina veracidad. Pero recordemos lo dicho en oportunidad de la contestación a Juan de Dios Vial, en cuanto a que el argumento ontológico se apoya en el *cogito*, en cuanto la verdad de aquél depende de la verdad de éste. En otras palabras, colocándonos en una situación rigurosamente lógica, también en el *orden del conocimiento*, en virtud de esa supeditación, el fundamento último es extraño a la esencia divina en Descartes.

Examinemos, finalmente el teocentrismo escolástico. Respecto del plano metafísico, como era de suponer, tanto el Padre Cifuentes como el Padre Jiménez, que tan bien conocen la filosofía escolástica, concuerdan conmigo en reconocer el teocentrismo medieval. No creo, sí, por eso mismo, que vayan a identificar el escolasticismo medieval con el tomismo.

De ahí que debemos examinar el espíritu de la filosofía medieval entero, de las convicciones cristianas de la época, para ver si ha existido o no un teocentrismo gnoseológico. Ese espíritu se nos revela, por ejemplo, en la fundación de la Universidad de París, que más o menos coincide con la llegada de las primeras traducciones directas del griego de los escritos aristotélicos, así como las de sus comentaristas árabes. Es así cómo a comienzo del siglo de Tomás de Aquino la Iglesia prohíbe la enseñanza de la metafísica, la moral y la física aristotélica y la sanciona con severísimas penas. ¿Qué sucedía? Simplemente que en el *orden del conocimiento*, las convicciones religiosas eran muchísimo más poderosas que las concepciones filosóficas, y que debido a este *teocentrismo del conocimiento*, a pesar de la autoridad de Aristóteles, se dudaba en principio del error de toda aquella parte de sus escritos que pudiera estar en desacuerdo con el dogma. Esto no era nuevo, puesto que si bien la verdad religiosa y la verdad filosófica no pueden contradecirse por la naturaleza verdadera de ambas —como lo sostendría después de Tomás de Aquino— el hecho es que siempre que las discrepancias se han producido, jamás se ha dudado del contenido de la fe y sí de la validez de las teorías filosóficas o científicas. Así aconteció en el siglo XI a Roscelino de Compiègne, por ejemplo, que debió abjurar de su nominalismo, porque aplicada esa perspectiva nominalista al dogma de la Trinidad, aparecían tres Dioses en lugar de uno solo; Roscelino debió desprenderse y abominar de todas las razones teóricas en que antes fundamentaba su nominalismo. Apenas pues, la verdad religiosa cae en contradicción con la teoría filosófica, se duda en la Escolástica de esta última y no de la primera, en razón del *teocentrismo gnoseológico*. No cabe decir, como lo ha hecho el Padre Jiménez, que si dos verdades genuinas no pueden contradecirse, basta mostrar la verdad de una para demostrar la falsedad de la que se le opone, puesto que el dogma es verdad de fe, no muy demostrable que digamos, y porque, además, al razonar así se da por probado lo que hay que demostrar, es decir, se incurre en una petición de principio,

Es innegable, por tanto, el *teocentrismo gnoseológico* de hecho de la Escolástica. Si le sumamos el *teocentrismo metafísico*, respecto del cual no hay problema, tendremos un *teocentrismo total*, justamente aquel de que nos servimos para destacar la contraposición con el humanismo del planteamiento básico de la filosofía de Descartes. Y esa era la tesis que debíamos defender ante nuestros ilustrados impugnadores.

TERCERA SESION DE ESTUDIO

AGUSTÍN MARTÍNEZ. Resume las tesis fundamentales de su conferencia (1).

ENRIQUE VALENZUELA. Desearía que el P. Martínez me aclarara las relaciones que parece haber entre el voluntarismo cartesiano, de que habla en su relación, con el de San Agustín.

AGUSTÍN MARTÍNEZ. En realidad, en este aspecto, el voluntarismo mantiene una relación extremadamente lejana con la teoría agustiniana de la voluntad. En este aspecto, habría mejor que buscar una similitud entre Descartes y Duns Scoto, aun cuando el primero va mucho más allá que este último. En efecto, para Scoto, aun estableciendo la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, esto no excluye que la ley eterna, por ejemplo, provenga de un juicio del entendimiento divino. En cambio, para Descartes, la ley eterna es una ley positiva dependiente del puro querer divino.

Un fuerte movimiento voluntarista se encuentra más bien en la Edad Media. San Agustín no es voluntarista en el orden del ser. Es partidario de una primacía de la voluntad, a veces amor, charitas, en el orden de la acción.

BOGUMIL JASINOWSKI. No podría concordar con la idea del P. Martínez de que la opinión muy difundida sobre el así llamado voluntarismo de San Agustín, carezca de fundamento. No se puede en este caso invocar, como lo ha hecho el P. Martínez, la circunstancia de que San Agustín en muchas ocasiones subrayaba la necesidad de oponer la multiplicidad de facultades del alma humana a la simplicidad y unidad de la esencia divina, a la cual repugna cualquier multiplicidad. Es que la preponderancia de la visión contemplativa en todo lo que atañe a Dios, y que acarrea una equivalencia entre las facultades de voluntad y del intelecto, no quita al Doctor de la Gracia su gran originalidad de haber sido el primero en destacar la irreductibilidad de lo volitivo a lo intelectivo-cognoscitivo en el hombre. Este rasgo tiene una conexión íntima con la primacía de la "experiencia interior" sobre la "exterior", que pertenece a lo más básico y lo más característico del pensamiento agustiniano y que moldeó, por decirlo así, toda la filosofía moderna. Así se comprende cómo Cartesio —el gran iniciador de la filosofía moderna, que tanta importancia atribuye, particularmente con Kant, a la primacía de la experiencia interior— regresa en cierto modo al plano voluntarista del agustinismo, y eso en contra del espíritu de la escolástica tradicional, orientada más bien en las vías del intelectualismo tomista.

AGUSTÍN MARTÍNEZ. Pero en el modo que acabo de indicar. Es verdad que San Agustín concede mucho influjo a la voluntad, pero en el orden de la acción. Esto se ve en sus

(1) Aparece publicada en esta Revista,

obras, por ejemplo, en su teoría de las virtudes. Hay algunos lugares muy importantes sobre esto en sus libros *De Trinitate*, especialmente en los libros IX al XII.

JULIO JIMÉNEZ B. Elogia la conferencia pronunciada la tarde anterior por el P. Agustín Martínez O. E. S. A., principalmente la nitidez y rigor lógico con que aparecían en ella conectadas a los principios metafísicos establecidos por Descartes, las nueve conclusiones principales a que redujo las grandes líneas de su doctrina moral (las que presentó con selectos textos del filósofo, en comprobación). Igualmente acertada le pareció la tercera parte, en la que mostró algunas de las fallas o puntos débiles de aquellos principios metafísicos (en la forma en que Descartes los establece, por lo menos; y algunos, en su mismo fondo, como esa disociación del compuesto humano); y por lo cual hizo ver la insuficiente fundamentación de esas conclusiones de orden moral.

Respecto a la primera parte, aunque parecen tener sólido fundamento las semejanzas señaladas entre Descartes y San Agustín, hay siempre en esos parangones gran peligro de acentuar o aislar demasiado las similitudes, o de prolongarlas a otros puntos en que no se dan o son sólo aparentes. Así, por ejemplo, en la conferencia (si no comprendió mal) aparecía la demostración cartesiana de la existencia de Dios a base de la idea que tenemos de El, como coincidente con la que San Agustín funda en las verdades eternas y necesarias. Y, sin embargo, tal coincidencia no parece efectiva; porque Descartes no se funda en esos caracteres generales de necesidad y eternidad de las ideas (caracteres que no son propios y exclusivos de la idea de Dios, y a base de los cuales la argumentación agustiniana parece reducible al planteo enteramente "a posteriori" de la "cuarta vía" de Santo Tomás, y enteramente válida por tanto). Descartes insiste en lo que es *propio del contenido mismo de esta sola idea*, la de Dios, o sea, la infinitud y suma perfección de Dios mismo; y entonces, o bien su argumentación resulta, diga lo que diga él en contrario, tan "a simultáneo" o "cuasi a priori" como la anselmiana (cualesquiera que sean sus demás diferencias, cae en el mismo paso ilegítimo al orden ontológico), o bien hace intervenir el principio de causalidad con valor trascendental (que, dentro de la posición metódica adoptada por Descartes y en esa etapa en que está entonces, resulta una petición de principio y da lugar a círculo vicioso).

MARIO CIUDAD VÁSQUEZ. Las afinidades tan estrechas entre San Agustín y Descartes, a que se ha referido Agustín Martínez, no son tan claras. Según mi parecer, se trata más bien de analogías comunes a grupos de filósofos que tienen un estilo de filosofar semejante. Extremando esas analogías, es posible encontrar que algunas filosofías, o al menos sus elementos más característicos, ya están contenidas en otras filosofías anteriores. Pero esos parentescos ideológicos provienen más de la comparación misma que de conexiones reales; no son encontradas, sino más bien puestas por quien realiza la comparación. El valor de ellas es un tanto vago y discutible.

Así, por ejemplo, podrían considerarse algunas ideas cartesianas fundamentales como simple actualización de concepciones de la Antigüedad, principalmente de Sócrates y Platón. La duda metódica conduce directamente a una especie de mayéutica en que la verdad, como en el "conócete a ti mismo", es extraída del individuo. El diálogo polémico de lo que el profesor Munhoz da Rocha ha llamado las antinomias, se transforma en el monólogo interior, en el soliloquio del *Discurso* y de las *Meditaciones*. El contenido del pensar, o mejor, lo que Descartes designa

como ideas innatas, recuerda el mundo de las ideas de Platón, con esa fuerte objetividad que resiste a las alteraciones que muchas veces introduce el análisis mental. ¿Tendría sentido decir que esos elementos cartesianos básicos provienen de Sócrates y de Platón? Algo así podría preguntarse respecto de Descartes y San Agustín. En cuanto al argumento ontológico, tal como lo ha dicho el señor Jiménez, el uso hecho de él por Descartes es tal que la reflexión se sale de la idea pura de Dios y recurre a la causalidad mecánica para extraer de la idea abstracta la existencia del Ser Supremo. El argumento se apoya, de una parte, en reconocer que el individuo tiene la idea de perfección suma, y de otra, al buscar el origen de esa idea, en el principio de que *debe haber al menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto*. Este razonamiento, por tanto, tiene un contenido muy diferente al de las argumentaciones similares. A mi juicio, es la fundamentación de la existencia de Dios en elementos externos a la idea misma, en el principio de causalidad y, todavía, de una causalidad concebida de acuerdo con el mecanicismo.

AGUSTÍN MARTÍNEZ. En lo tocante a lo que decía el P. Jiménez, que es también en parte, lo que decía el señor Ciudad, estoy de acuerdo cuando descendemos a comparar el "modo" de llevar a efecto la prueba en ambos pensadores. Pero yo, en mi trabajo, me refería a ella de un modo general, nada más que para ubicar a Descartes en el plano del mundo inteligible. Ya dije, en mi mismo trabajo que "no entraría a señalar la diferencia de ambos en muchos temas importantes". Dije que otros ya lo habían hecho y, creo, que hasta agotar la materia. No era la oportunidad que se me brindaba, para tratar sobre esta prueba. Yo hablaba del plano inicial, general, nada más, para referirme a la moral cartesiana, de acuerdo con ese plano. Por lo demás, insistía allí en el sentido de la "Idea" para Descartes, distinta de "nuestros" conceptos. Respecto al Cogito mismo, éste también tiene para San Agustín un punto de partida en la experiencia humana.

Ahora, respecto a la dificultad que señalaba el señor Ciudad, respecto a los antecedentes de Descartes.

En primer lugar, de hecho, Descartes estaba vinculado con el pasado. Yo lo he hecho notar bastante. Especialmente, de hecho, lo estaba con San Agustín. Es verdad que Descartes, sobre todo a propósito del Cogito, negaba haberse inspirado en San Agustín, como lo declara a Colvius, y en otra carta al P. Mersenne en respuesta a la misma objeción de Arnauld. Pero él reconocía la similitud, aún cuando, como Pascal, andaba errado sobre el alcance del Cogito agustiniano.

En segundo lugar, no olvidemos que Descartes estaba en un ambiente, en un clima "agustiniano". En ese tiempo, San Agustín andaba "de boca en boca", como dice un autor algo posterior a Descartes. Las controversias teológicas eran fuertes, eran diarias, y bien sabemos que todos los teólogos andaban escudándose en San Agustín. Tampoco podemos olvidar dos cosas más: que Descartes conoció a San Agustín, por lo menos al través de Santo Tomás, pues, si hemos de dar crédito a Baillet, en su Vida de Descartes, éste anda con la Suma Teológica de Santo Tomás y la Biblia en sus manos, aun cuando después ya no andaría con ésta por encontrarla "problemática", como diríamos hoy, y, por otra parte, los amigos preferidos de Descartes eran personas muy vinculadas a San Agustín, extraordinariamente vin-

culadas a San Agustín, como los jansenistas, y las dos poderosas Congregaciones del Oratorio y de Port-Royal.

En tercer lugar aun cuando absolutamente ninguna vinculación histórica hubiere existido, en mi trabajo he citado algunas observaciones importantes, como la del P. Castellani: el pensamiento humano oscila entre dos polos, y los filósofos cuando se desprenden de uno van a dar al otro: o se parte de lo Uno para llegar a lo múltiple, o se parte de lo múltiple para llegar a lo Uno. Y esto se verifica en Descartes. O se parte de Aristóteles, o se parte de Platón. O se parte de las Ideas al través del sujeto, o se parte de las cosas para concluir en el Ser. Creo que todos los demás sistemas filosóficos están entre estos dos polos. Descartes no estaba de acuerdo con Aristóteles; entonces se iría a donde Platón, especialmente, a donde San Agustín.

Finalmente, esto no quita la individualidad del filósofo. Ya hice notar bastante esta individualidad al referirme expresa y directamente, a mi tema señalado: la moral cartesiana.

CUARTA SESION DE ESTUDIO

ARMANDO ROA REBOLLEDO. Resume las tesis fundamentales de su conferencia (1).

MARIO CIUDAD VÁSQUEZ. Al referirse el doctor Armando Roa al influjo de la inteligencia y de la voluntad en el conocimiento, sin duda el conferencista ha abordado en su trabajo uno de los aspectos esenciales de la filosofía cartesiana. Al aludir a este punto, es posible que no examine tal vez la idea central de su conferencia, pero puedo justificarme haciendo presente que la densidad conceptual de su interesante trabajo no permite un comentario exhaustivo a no ser que medie una lectura detenida de él.

No me parece, sin embargo, que sea exacta la interpretación del criterio de verdad en Descartes que hemos escuchado. La voluntad no tiene en el filósofo francés la intervención definitiva que se le atribuye. Un juicio es verdadero no porque asintamos a su validez, sino que asentimos a ella porque lo consideramos verdadero. En el proceso cognoscitivo, por tanto, la voluntad reconoce la adecuación existente entre el pensamiento y el ser, o sea, el criterio de verdad, el cartabón lógico que permite al entendimiento discernir la validez o la falsedad de un juicio, no procede de esa voluntad. En efecto, el criterio puesto en juego proviene de la inteligencia misma, o mejor, de las ideas, puesto que la verdad de éstas se impone a la voluntad, y la insta al asentimiento, en virtud de la claridad y distinción que inclina a aceptarlas. La claridad y distinción de las ideas constituyen, en suma, el desideratum, el criterio de verdad.

Esto se ve muy claro en la moral provisoria de Descartes. La inteligencia necesita del socorro de la voluntad en la acción moral, porque el entendimiento no logra conocer con absoluta certeza el Bien. Si esto fuera posible, si el valor ético fuera captado en toda su amplitud y claridad, entonces bastaría la sola fuerza de la evidencia para obrar bien y la voluntad, por ende, sería inútil. La voluntad, en estos aspectos, es un recurso para explicar más bien el error, que no la verdad, puesto que la equivocación en el orden teórico aparece en Descartes a modo de contraposición

(1) Aparece publicada en esta Revista.

entre una inteligencia feble y la libertad irrestringida de formular juicios sobre las cosas, aun cuando no las concibamos con suficiente claridad y distinción.

JULIO JIMÉNEZ B. Sobre la conferencia del Dr. Armando Roa R., el P. Jiménez manifiesta que halla fundamento tanto para el juicio que acababa de emitir el P. Martínez como para el que momentos antes había expresado el Sr. Ciudad. Es decir, estima que la exposición del Dr. Roa era de verdadero y sólido valor en su contenido, pero que adolecía de cierta falta de las cartesianas "claridad y distinción". En cuanto al fondo, cree haber comprendido que su verdadero alcance fundamental está en señalar como falla básica del pensamiento cartesiano la de *no captar el ser en cuanto tal*. Descartes se queda en un pensar, en una experiencia particular, dándole sólo un valor concreto, limitado, cerrado en sí, excepcional; insiste exclusivamente en el puro elemento diferencial como tal, en lo característico, lo determinante característico de esto en cuanto es esto, sólo esto y no otro alguno (eso es lo que, dentro de la nomenclatura empleada por el Dr. Roa, parece significarse por la palabra "esencia", como un esquema distinto de ésto, tomado aislado y en bloque compacto).

Por lo mismo, Descartes desperdicia, en esa experiencia primera, lo que hay de más hondo en su contenido, su valor ontológico fundamental, lo que no se debe en ella a que es *tal*, sino simplemente a que es un *ser* (y que, por lo mismo, se verificará siempre que haya un ser, cualquiera que él sea; en todo, por tanto, pues nada hay que no se reduzca al ser hasta en sus últimas y más propias determinaciones, hasta en su "esencia" entendida en el significado mismo ya aludido; el ser, podríamos decir con una metáfora trasparente, es el paño de que todo está cortado). Descartes no logra asentarse en el ser *en cuanto tal*, descubrir lo que corresponde y se debe al ser *como ser*: su transcendencia, su analogicidad, sus propiedades, sus leyes o principios inmediatos y necesarios. Y por eso, no hallando una garantía universal de verdad (de realidad) en el orden mismo del ser, que desconoce, necesita buscarla en otra parte; y cree encontrarla en la veracidad divina.

Por eso se ve forzado a introducir la veracidad divina y, para ello, a introducir la existencia de Dios, en un momento y en una forma en que todavía, dentro de su posición, no le es posible demostrarlas legítimamente. Por eso incurre en las fallas bien conocidas (Santo Tomás ya las había señalado, y Kant lo corrobora), en las argumentaciones de tipo "cuasi a priori" o "a simultáneo", o bien utiliza el principio de causalidad atribuyéndole un valor que tampoco puede reconocerle legítimamente dentro de la posición metódica en que se ha colocado y en la etapa en que por entonces se halla (como ayer ya dejó dicho el mismo P. Jiménez). Más aun, para todo eso tiene que presuponer que su idea de Dios es clara y distinta, la de su necesaria existencia, su perfección, su infinitud; y en ello también hay buena parte de ilusión. Si en el plano de lo geométrico, de la pura extensión, logramos plena inteligencia, mediante conceptos enteramente apropiados a lo que representan, no nos sucede lo mismo ni en cuanto a los seres espirituales (sobrepasan demasiado nuestro tipo intelectual específico, muy ligado a lo sensible), ni tampoco en cuanto a los cuerpos mismos (son como opacos al pensamiento). Así, por ejemplo, sobre la constitución íntima de la materia se ha adelantado mucho respecto a su "organización", a la cantidad y distribución de corpúsculos y fuerzas eléctricas, dentro del átomo, en diversos fenómenos, etc.; pero no llegamos a *comprender*, a tener una represen-

tación *propia y no simplemente simbólica*, en sentido pleno, con "claridad y distinción", cuando nos preguntamos sobre *qué es* la carga eléctrica, *en qué consiste* la electricidad positiva o la negativa: hay una opacidad, una inmersión de lo inteligible en la materia, que se resiste a la penetración intelectual pura. Así también, aunque por razón inversa, nuestro conocimiento de lo puramente espiritual y sobre todo de Dios mismo, adolece de una falta de propiedad y de nitidez en la representación, que lo hacen ser una mezcla curiosa y constante de afirmación y de negación simultánea *del modo propio* de esa misma representación positiva que se está usando (negación que si se omite, deja caer en antropomorfismo): andamos como a tanteos y más bien sugerimos que decimos lo que pertenece a Dios. Nada más distante, por eso, de la "idea clara y distinta" que Descartes supone tener; y nada, por lo mismo, menos legítimo que establecer la certeza de la existencia divina sobre la mera intelección que tenemos de su naturaleza.

Y hay todavía algo más (que ya dije de pasada anteayer): la misma veracidad divina, como las verdades mismas, dependen en último término, dentro del voluntarismo cartesiano, de una libre decisión de la voluntad divina, fundamento último de existencia y de verdad. Y así, en último análisis, todo termina en un recurso desesperado a un factor voluntarista, que, pese a las buenas intenciones de su introductor, irá a resultar disolviendo eso mismo que pretendía afirmar mediante él.

A ese voluntarismo cartesiano acaban de referirse en esta misma sesión los señores Ciudad y Vial, aunque el primero más bien respecto al hombre que a Dios. El Prof. Ciudad observó al Dr. Roa que no es la voluntad, sino la idea clara y distinta quien, según Descartes, decide de la certeza en el hombre. A esto el P. Jiménez declara que, en cuanto al hombre, le parece exacto lo dicho por el Prof. Ciudad, al menos respecto al "cogito": no hay lugar, en ese caso, para una decisión libre: la certeza se impone necesariamente. En cuanto a otras certezas, y siempre tratando del hombre, no podría opinar sin una previa revisión detenida de los textos pertinentes (cosa que no tiene hecha): si bien Descartes parece transferir del entendimiento a la voluntad el asentimiento constitutivo del juicio, esto no implica para él, en el caso del "cogito", que tal asentimiento no sea necesario cuanto se está ante una idea clara y distinta. No queda, sin embargo, excluido el que, en casos menos agudos que el del "cogito", admita otra cosa.

Lo que sí ha estudiado, añadió el P. Jiménez, es el otro punto del voluntarismo *en Dios*, al que se refirió el Sr. Vial (quien expresó no ver que, por razón de él, fuera a quedar carcomida la base de esa veracidad divina invocada por Descartes como garantía universal de nuestras certezas no suficientemente firmes por sí mismas).

A. Ante todo, el P. Jiménez presentó diversos textos de Descartes, totalmente coincidentes, de los que resulta cuál es el alcance que él da a la libre voluntad divina en la determinación de las verdades, aún de las más necesarias e indubitables. Fuera de un texto de la Respuesta a las Sextas Objeciones, los demás pertenecían a diversas cartas. En ellos insiste Descartes en que precisamente "porque Dios ha querido que los ángulos de un triángulo equivalgan a dos rectos, por eso tal cosa es verdad", que tales verdades tienen a Dios por autor con tal libertad que "ha sido libre para hacer que no hubiera sido verdad que todas las líneas trazadas del centro a la circunferencia sean iguales, como para no haber creado el mundo", que esas ver-

dades Dios "las podría cambiar, como un rey cambia sus leyes", que "en cuanto a la dificultad para concebir cómo ha sido libre e indiferente a Dios el hacer que no hubiera sido verdad que los tres ángulos de un triángulo equivalgan a dos rectos, o, en general, que las contradictorias no pueden darse juntamente, se la puede alejar fácilmente considerando que el poder de Dios no puede tener límites algunos", etc. Resulta claramente afirmado por Descartes que las verdades más necesarias no tienen necesidad absoluta, incondicionada, sino enteramente dependiente de una libre determinación que lo mismo pudo ser enteramente opuesta a la que fué.

B. Ante tal tembladeral, resulta sin firmeza ninguna el recurso a la veracidad divina. Si ni siquiera el principio de "que las contradictorias no pueden darse juntamente" es válido sino en caso de que Dios haya querido libremente que sea verdadero, pudo perfectamente darse el caso opuesto, pudo querer libremente que lo verdadero actualmente fuera falso, que lo justo fuera injusto, que lo bueno fuera malo, etc. Todo eso es de libre determinación. Y entonces, pudo haber quedado elegido que fuera bueno *el engañar* . . . y que, por tanto, la veracidad a que Descartes recurre sea un mito: por más que él la vea deber atribuirse a Dios (fuera de otras razones de ilegitimidad en su argumentación), no hay seguridad ninguna de que no se esté engañando, de que no lo esté engañando Dios mismo, de que sea precisamente ese Dios a cuya veracidad se confía, el "genio maligno" que lo engaña. El voluntarismo cartesiano sobre Dios resulta así (fuera de otras muchas fallas suyas) destructor de esa misma certeza que había querido fundar en él y, a través de él, en la divina veracidad: ésta queda entre signos de interrogación, de los que no puede salir Descartes sino por uno de sus bastante numerosos saltos en el vacío, a ciegas, dejando la dificultad intacta tras de sí.

GABRIEL MUNHOZ DA ROCHA. Juzga el conferencista, apoyado en Heidegger, que el esencialismo cartesiano deshumaniza al hombre, lo que no es posible admitir, puesto que es precisamente por las esencias que el hombre se hace el guardián del ser. Las esencias preservan el ser en su puridad.

El existencialismo de Sartre es anárquico justamente porque es un existencialismo sin esencias. El hombre, despojado de su esencia, no tiene más una definición. Se torna impensable cualquier desvío de la conducta humana, puesto que ya no hay más un tipo específico a que se pueda recurrir. El esencialismo cartesiano no deshumaniza al hombre, tiende a reforzarlo. Además, las esencias, distintas de las cosas, no las separan y sí las ordena.

RIGOBERTO DÍAZ GRONOW. Si nuestra certeza apodíctica se circunscribe al ámbito del "cogito, ergo sum", debemos admitir que la "res cogitans" constituye la única vía de acceso al Ser. En efecto, si éste es el residuo de realidad que poseemos después de que, para emplear la metáfora de Husserl, se ha colocado el mundo entre paréntesis, es innegable que sólo por su mediación podemos hacer patente la forma en que el hombre participa de la íntima plenitud del Ser.

Si todo aquello que es, todo ente, posee un ser, podemos hablar, en consecuencia, del ser del hombre, del árbol o la roca. Sin embargo, aquello que les hace ser, aquello que les confiere la categoría de entes, no es, en sí, un ente: es el Ser. No obstante, como dice Heidegger: "El hombre está disperso en el ente, hasta el extremo de que en él se pierde, y es por ello que no presta ninguna atención al Ser." Por ello es que

cabe preguntarse: ¿en qué forma se relaciona el cogito con el ser? Porque es un hecho cierto que el hombre, en virtud del pensamiento, adquiere una categoría óptica particular. Sólo él puede referirse al Ser en cuanto es soporte de su existencia y, por otra parte, sólo el hombre limita, por el hecho de pensar, al Ser. En efecto, si el pensamiento está inmerso en el seno del Ser, sólo él podrá iluminarlo, él nos abrirá la vía que nos llevará a aquel punto en que hombre y Ser confluyen. Sin embargo el pensamiento, en cuanto tal, limita al Ser. Es preciso que él se confine en la interioridad del "yo" para evitar ser diluído en la totalidad ontológica, posibilidad y soporte de todo ente. Y es en este punto donde se puede notar, a mi juicio, la implicación ontológica del cogito cartesiano.

En cuanto al hecho de la Nada, a que aludía recién el Sr. Ciudad, creo que todo enfrentamiento dilucidatorio de la Nada implica una aporía, y ello por una perspectiva ontológica de la cual no ha podido liberarse el pensamiento. La concepción parmenídica del Ser —que ha estado latiendo implícita en toda construcción del intelecto— excluye, de antemano, toda posibilidad de plantearse el problema de la Nada en términos de interacción con el Ser. Para no adentrarme en este punto creo que, en lo que respecta a Descartes, y de acuerdo con un examen superficial, no se suscita este problema, pues, como dice en su Meditación IV: "Yo soy como el punto medio entre Dios y la nada, colocado de tal suerte entre el soberano ser y el no-ser, que nada hay en mí capaz de conducirme al error, en cuanto es aquel Ser soberano la causa que me ha producido". Con lo que afirma que es en virtud de Dios que él posee el ser.

ARMANDO ROA REBOLLEDO. Respecto de las observaciones formuladas por el profesor Mario Ciudad y por el P. Jiménez, quiero insistir sobre la necesidad de la afirmación voluntaria para decidir sobre la certeza de cualquier idea en el sistema cartesiano, incluso en el momento del cogito, si la voluntad no participase en el cogito que es el modelo de evidencia propuesto por Descartes, tampoco debería participar en ningún caso posterior. Lógicamente es necesaria la claridad y distinción previa de la idea; pero aun dadas esas condiciones, la idea como verdad es neutra, si no recibe la aceptación de la voluntad. El que a la inversa la espera volitiva se ve obligada a aceptar toda idea clara y distinta no invalida lo antes dicho, pues dentro del cartesianismo, dar el sí volitivo, es afirmar que esa idea clara y distinta, envuelve las condiciones necesarias para existir, no sólo como idea, sino como cosa. Lo verdadero es en él, no lo verdadero en el solo mundo de lo inteligible, como en Aristóteles por ejemplo, sino lo capaz de llegar de inmediato y en cuanto tal, a la existencia. "Examinándome de cerca y considerando mis errores, veo que dependen del concurso de dos causas, a saber: de la facultad de conocer que reside en mí y de la facultad de elegir o libre arbitrio, o lo que es lo mismo, del entendimiento y de la voluntad. El entendimiento por sí solo, no asegura ni niega ninguna cosa; concibe las ideas de las cosas que puede afirmar o negar" (Descartes. Med. Metaf. IV). Más adelante, aludiendo al cogito, se ve claramente el término del acto cognoscente en la afirmación volitiva, iluminada por cierto, en la gran luz del entendimiento: "Por ejemplo: examinando estos días pasados si alguna cosa existía verdaderamente en el mundo y, conociendo que del hecho de examinar esta cuestión se seguía con toda evidencia que yo, que era el que examinaba, existía, no podía por menos de pensar que una cosa que tan cla-

ramente concebía yo, era verdadera; no me encontraba obligado por una fuerza exterior a pensar así, sino que a la gran claridad de mi entendimiento ha seguido una gran inclinación de mi voluntad, y he creído con tanta mayor libertad cuanto menor ha sido la indiferencia" (Med. IV).

El voluntarismo divino deriva, ya se ha dicho en el curso del trabajo, de la no existencia del ser en cuanto ser y sus leyes propias y de la aceptación de esencias medidas únicamente por las necesidades de la existencia.

Al doctor Gabriel Munhoz de Rocha contesto, que en ningún momento he apoyado en Heidegger las tesis de este trabajo, lo cito al final como uno de los que vuelven a la tradición griega del ser; lo mismo hago con Nietzsche, filósofo en general mal interpretado y de quien muy pocos han visto lo metafísico tradicional encerrado en sus obras; tuvimos ocasión de demostrarlo hace algunos años en un Ensayo publicado en ocasión del centenario de su nacimiento. (Rev. Estudios, Santiago, Dic., 1944).

Es necesario afirmar que no basta creer en esencias para convertirse en humanista; sólo una esencia que es simultáneamente "ser" es valiosa en ese sentido; una esencia como la cartesiana realizada de espaldas al ser y mirando a la pura existencia, termina deshumanizando, pues forzosamente acaba o en un puro haz de fenómenos o en una mera idea de la mente; la historia de este proceso es nada menos que la historia de la filosofía moderna hasta la época de Husserl.

En cuanto a lo dicho por el señor Díaz Gronow, no incide directamente en el tema discutido y por tanto nada debo agregar.

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

PRESIDENTE

Enrique Molina Garmendia

VICEPRESIDENTES

Mario Ciudad Vásquez - Enrique Valenzuela Donoso

SECRETARIO GENERAL

Santiago Vidal Muñoz

SECRETARIOS DE SESIONES

Oscar Ahumada Bustos - Luis Oyarzún Peña

SECRETARIO DE PUBLICACIONES

Marcos Flores A.

SECRETARIO DE DIFUSION

Félix Schwartzmann

TESORERO

Adriana Ponce de Fuenzalida

