

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

Publicaciones Oficiales

ESCRITOS EN HONOR DE DESCARTES

EN OCASION DEL TERCER CENTENARIO
DEL DISCURSO DEL METODO



LA PLATA (Rep. Argentina)

1938

ESCRITOS EN HONOR
DE DESCARTES

Boel. H. Shorro

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

Publicaciones Oficiales

ESCRITOS EN HONOR DE DESCARTES

EN OCASION DEL TERCER CENTENARIO
DEL DISCURSO DEL METODO



LA PLATA (Rep. Argentina)

1938

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

PRESIDENTE: Doctor Juan Carlos Rébora. - VICEPRESIDENTE: Doctor Orestes E. Adorni. - CONSEJO SUPERIOR: *Consejeros titulares*: Ing. agrón. Santiago Boaglio, ing. agrón. Santos Soriano, dr. Hilario Magliano, ing. Enrique Humet, dr. Eduardo F. Giuffra, dr. Emilio Ravignani, dr. Alfredo D. Calcagno, prof. Francisco Romero, dr. Angel Bianchi Lischetti, dr. Antonio G. Pepe, dr. Eduardo Blomberg, dr. Víctor M. Arroyo, dr. Orestes E. Adorni, dr. José Belbey, dr. Joaquín Frenguelli, prof. Milcíades A. Vignati e ing. Félix Aguilar. - *Consejeros suplentes*: Ing. agrón. Juan C. Lindquist, ing. agrón. Juan B. Marchionatto, ing. Evaristo Artaza, ing. Antonio Escudero, dr. Leonidas Anastasi, dr. Carlos M. Vico, prof. Rafael Alberto Arrieta, dr. Luis J. Guerrero, dr. Trifón Ugarte, dr. Jorge E. Durrieu, dr. Abel Rottgardt, dr. Victorio Monteverde, dr. José A. Caeiro, dr. Walther Schiller y prof. Angel Cabrera. - *Representantes de los estudiantes*: sr. Alfredo Ungaro y sr. Ricardo Sangiácomo. - *Secretario general y del Consejo superior*: Abogado Bernardo Rocha. - *Secretario de publicaciones*: sr. Emilio Azzarini.

PROYECTO DE HOMENAJE A DESCARTES

El año 1937 se celebrará, en todo el mundo culto, el tercer centenario del Discurso del Método. La incomparable trascendencia de este escrito famoso, su significación como índice de una etapa del pensamiento que, en cierto modo, viene también a inaugurar en términos expresos, asigna a los homenajes que se preparan un alcance singular.

Un genio de la magnitud de Descartes pertenece a la Humanidad; su significación trasciende su patria y su época y reviste contornos de universalidad. Ya esto aconseja no dejar pasar inadvertida la fecha que se avecina. Pero otras razones de peso intervienen para confirmarnos en la opinión de que la Universidad de La Plata debe intervenir activamente en la próxima conmemoración cartesiana.

Al festejarse el tricentenario del Discurso cartesiano, el homenaje se ampliará hasta abarcar toda la filosofía de Descartes, dentro de la cual el famoso tratado cobra su propio y cabal sentido; y al honrarse así el pensamiento del gran filósofo francés, la atención se proyectará necesariamente sobre el racionalismo moderno, cuyo primero y más genial representante y propulsor fué Descartes.

A una gran figura del pensamiento no se la honra con una serie de actos rituales o protocolares, ni siquiera con la repetición erudita y beata de las fórmulas en que concretó sus ideas. Esas ideas, trabajosamente, acaso dolorosamente elaboradas, aspiraban a resolver gravísimos problemas humanos de la inteligencia y de la conducta, de la vida en suma. El mejor homenaje importa una estimación o crítica, una revisión, desde la peculiar situación histórica en que se hallan quienes vuelven la mirada hacia el hombre eminente. Y en este caso, tal manera de honrar parece imponerse por la misma fuerza de las cosas. Así se ha comprendido en Francia, donde se celebrará en agosto de 1937 el Noveno Congreso Internacional de Filosofía, que se denominará Congreso Descartes, y en el cual casi todos los temas, aun refiriéndose a problemas encarados por Descartes, se plantean en vista del examen del estado actual de las diversas cuestiones, insistiendo los organizadores en que se trata de problemas « tout à fait vivants ».

Una conducta parecida me parece la más acertada para el homenaje a Descartes por la Universidad Nacional de La Plata, que propongo.

Este proceder tiene, además, en mi opinión, la ventaja de que significará una colaboración para el esclarecimiento de la situación espiritual de nuestro tiempo, lo que ha de contribuir a hacerlo más digno del pensador que tanto influyó en la aclaración y ordenamiento de las ideas de su tiempo y de los sucesivos.

El homenaje consistiría:

a) En conferencias sobre la obra y significación de Descartes, y sobre cuestiones enlazadas con el movimiento de ideas que impulsó y representó;

b) En la publicación por la Universidad de un volumen, para el cual se solicitará colaboración a los señores profesores de la Universidad y a las personas que, sin serlo, se juzgue oportuno por la naturaleza de los estudios a que se consagran;

c) En la adhesión de la Universidad al Noveno Congreso Internacional de Filosofía, a los fines de figurar adherida y recibir las publicaciones.

FRANCISCO ROMERO

APROBACIÓN DEL PROYECTO DE HOMENAJE A DESCARTES

Dictamen de Comisión:

Consejo Superior: Vuestra comisión de enseñanza ha estudiado el Proyecto de homenaje a Descartes en ocasión de festejarse el próximo año el tercer centenario del *Discurso del Método*, presentado por el profesor Francisco Romero y considerando que el Consejo Superior debiera prestarle su aprobación por las fundamentales razones expuestas por su autor,

Os aconseja resolver:

1º La Universidad Nacional de La Plata se adhiere al homenaje que la humanidad rendirá a Descartes en ocasión del tercer centenario del *Discurso del Método*.

2º El homenaje de la Universidad consistirá:

a) En conferencias sobre la obra y significación de Descartes, y sobre cuestiones enlazadas al movimiento de ideas que impulsó y representó;

b) En la publicación por la Universidad de un volumen, para el cual se solicitará colaboración a los señores profesores de la Universidad y a las personas que, sin serlo, se juzgue oportuno por la naturaleza de los estudios a que se consagran;

c) En la adhesión de la Universidad al Noveno Congreso Internacional de Filosofía, a los fines de figurar adherida y recibir las publicaciones.

Sala de comisiones, 10 de agosto de 1936. (Firmado): *Félix Aguilar, Francisco Romero, Santos Soriano.*

El Consejo Superior, en su sesión del 13 de agosto de 1936, aprobó el precedente dictamen de la Comisión de Enseñanza.

Con tal motivo el señor Presidente de la Universidad, ingeniero Julio Castiñeiras, por resolución dictada el 21 de agosto último designó una comisión que estará integrada por los consejeros doctores Alfredo D. Calcagno e Hilario Magliano, el autor del proyecto profesor Francisco Romero, el profesor doctor Alfredo Franceschi y el profesor Eugenio Pucciarelli, este último en calidad de secretario, para organizar los trabajos relativos a los actos que se realizarán en homenaje a Descartes.

LA MATEMATICA EN DESCARTES Y EL MUNDO EXTERIOR

por *J. Babini*

Los títulos de los índices con que finaliza el *Discurso* son distintos. Los de la *Dióptrica* y los *Meteoros*, dicen: «*Tabla de las principales dificultades que están explicadas en...*», mientras que el de la *Geometría* reza simplemente: «*Tabla de las materias de...*». Este detalle, que sin duda no habrá pasado inadvertido a los numerosos comentaristas cartesianos, traduce posiblemente la diferente actitud de Descartes ante los resultados logrados: de circunspección en los ensayos físicos, de seguridad en el ensayo matemático; como la carta a Mersenne de fines de 1637 lo confirmaría: «Con la *Dióptrica* y los *Meteoros* sólo he tratado de convencer que mi método es mejor que el ordinario, pero con la *Geometría* pretendo haberlo demostrado». Pero de cualquier modo, es una muestra, ni más ni menos, de la diferente postura que, en general, Descartes adopta frente a la matemática y frente a la ciencia natural.

Para Descartes la matemática no es un fin en sí; será el modelo de la ciencia, le dictará sus preceptos lógicos, le servirá, por eso, admirablemente, a modo de cobayo, para demostrar la excelencia de su método, constituirá «la envoltura», como él dice, de esa «matemática universal» a la que tiende y en la que restituye todo su valor etimológico al vocablo «matemática»; pero siempre será un medio, un método. En cambio, la ciencia natural, en su sentido más amplio, como física general que explique completamente todo lo que el universo contiene en la tierra y en los cielos, es una de las metas que Descartes persigue y que realiza con sus *Principios* de 1644. Esta aspiración a algo más grande, más complejo — hacia la constitución de una ciencia integral —, que es una de las características de su genio ⁽¹⁾, se nota ya desde 1619, en la época de sus primeros descubrimientos matemáticos, cuando trasmite esos descubrimientos a su

(1) G. MILHAUD. *Le double aspect de l'oeuvre scientifique de Descartes* (*Scientia*, 19-348, 1936).

amigo Beeckman en una carta, cuyos párrafos nos recuerdan extrañamente aquéllos que, dos siglos después, escribirá Bolyai al referirse a su descubrimiento de las geometrías no-euclidianas.

Es cierto que en la época cartesiana la matemática no tenía aún esa unidad interior que hoy la caracteriza, pues se incluían en ella distintas disciplinas que ya no pertenecen a la matemática. Se explica así el término «matemáticas» con que se las designaba y que Descartes utiliza al referirse a sus estudios, término cuyo uso aún subsiste, aunque ya sin justificativo. Esas «matemáticas» comprendían las ramas de la antigua ciencia pitagórica, que habrían luego de constituir el *cuadrivium*. — Aritmética, Geometría, Música y Astronomía —, las ramas de la física elaboradas por la ciencia griega — Estática, Hidrostática y Óptica geométrica — y, por último, el Álgebra. Pero tampoco nota Descartes la unidad existente entre las ramas propiamente matemáticas, como el Álgebra y la Geometría y que, con su descubrimiento, contribuirá precisamente a unificar. Reconocerá en ellas cierta sencillez y prioridad respecto de las demás ramas matemáticas, pero, para él, la geometría y el álgebra son tales que «la primera está siempre tan ligada a consideraciones sobre las figuras que no puede ejercitar el intelecto sin cansar mucho la imaginación, y en la otra se está tan sujeto a ciertas reglas y ciertas letras que, en lugar de ser una ciencia que eduque la mente, se convierte en un arte oscuro y confuso que la turba»; y la vinculación que establecerá entre las mismas, será precisamente para tomar «lo mejor del análisis geométrico y del álgebra, corrigiendo los defectos del uno por el otro». Es que Descartes persigue una ciencia única. El verá la unidad en su «matemática» —ahora en singular— en esa matemática universal que ha de explicar «todo aquello que pueda preguntarse acerca del orden y de la medida; no importando que las medidas deban buscarse en números, figuras, astros, sonidos o cualquier otro objeto».

Esta tendencia hacia una ciencia universal explica también el juicio, a veces hasta despectivo, que le merece a Descartes la matemática pura y el factor negativo que asigna al carácter formal de esta ciencia. Esas disciplinas, dice, son «materias muy abstractas que parecen no tener ningún uso»; en sus problemas «acostumbran a entretenerse géometras y calculadores ociosos». Y al referirse a cuestiones de la teoría de los números, rama que más tarde Gauss calificará de reina entre las reinas, las tilda de «muy inútiles» y que «pueden a veces, ser mejor resueltas por un hombre laborioso que examine pacientemente (*opiniátrément*) la sucesión de los números». En cambio Descartes ve una finalidad de la matemática en el método demostrativo y en las aplicaciones que pueda encontrar en las demás ciencias. Así en el *Discurso* nos dirá que «las matemáticas tie-

nen invenciones sutilísimas que pueden servir, ya a satisfacer los curiosos como a facilitar todas las artes y disminuir el trabajo humano », asombrándose, más adelante « que siendo sus fundamentos tan sólidos y estables, no se hubiera edificado sobre ellas nada más importante » y de la práctica matemática por él realizada no esperará otra utilidad que la de « acostumar mi mente a nutrirse de verdades y no satisfacerse con falsas razones », compartiendo así esa doctrina de la matemática como calistenia mental, que tanta y tan exagerada importancia ha tenido en la educación. Los descubrimientos matemáticos que encuentren en la física alguna aplicación tendrán así, ante los ojos de Descartes, mayor valor. Y en su *Geometría* nos dirá, al tratar el problema de la determinación de la normal a una curva plana, que es éste « el problema más útil y general, no sólo que yo sepa, sino que haya deseado conocer en Geometría ». Es que este problema, no sólo es una prueba de la excelencia de su método y un verdadero alarde de maestría técnica, sino que además encuentra aplicación en su *Dióptrica*.

Y sin embargo, no obstante esta desestimación de Descartes hacia la matemática pura y hacia el carácter formal que el álgebra introducía en la matemática, no obstante el desapego que, mucho antes de la aparición del *Discurso*, siente por la matemática, (« en cuanto a los problemas, escribe a Mersenne en 1630, estoy tan cansado de las matemáticas y me ocupo tan poco de ellas que no sabría ya tomarme el trabajo de resolverlos por mi cuenta »), no obstante todo ello, Descartes realiza una revolución en la matemática, precisamente en el interior de aquella ciencia abstracta que él desvalorizó. A esa revolución le condujo su afán cósmico, guiado por la vinculación existente entre la matemática de su época y el mundo exterior.

La matemática griega conservó siempre rastros del pitagorismo en cuyo seno nació. Esta influencia fué más notable en la geometría que en la aritmética, pues la mística de los números, de origen pitagórico, fué poco a poco desalojada de la ciencia para entrar a formar parte de otra clase de especulaciones o simplemente para perderse en las leyendas y fantasías populares. En cambio la geometría quedó impregnada del *substratum* matemático que fundamentaba la cosmogonía pitagórica, y cuando el idealismo platónico y la lógica aristotélica convirtieron el conjunto de conocimientos geométricos en una ciencia confiriéndole las notas de abstracción y generalidad características, los fundamentos, elementos y métodos de la nueva ciencia geométrica continuaron constantemente haciendo referencia a la forma, extensión y movimiento de los objetos del mundo exterior.

Como consecuencia de esto se nota en la ciencia griega ulterior una interacción entre las formas geométricas abstractas y las construcciones científicas destinadas a dar cuenta del comportamiento del

mundo exterior. Así, en la astronomía, la trayectoria circular reina única y soberana, a pesar de las complicaciones que esa limitación trae a la ciencia. Además, por obra de matemáticos —Euclides, Arquímedes— surgen aquellas ramas de la física como la Óptica, la Estática y la Hidrostática que se prestan fácilmente a ser tratadas con los recursos geométricos. Se explica también así por qué ocupa tan poco lugar la Aritmética en la ciencia griega, si se prescinde de algunas propiedades de los números naturales, expresables, por otra parte, en términos geométricos.

Pero cuando esta ciencia griega, estrechamente vinculada al mundo exterior, después de un largo silencio, resucite en Occidente, se verá acompañada por una nueva hermana en la que sólo alcanzará a reconocer algunos rasgos de la desacreditada logística. Es el álgebra una ciencia que ha nacido en Oriente —de « nombre extranjero », dirá Descartes— y que se presenta con características completamente distintas a las de las otras ramas de la matemática.

Sus principios son tan evidentes como los de la geometría y en sus demostraciones se traslucen claramente los procesos de análisis y de síntesis, pero, a diferencia de la geometría, se compone de un conjunto de reglas, símbolos y letras que confieren a sus propiedades una generalidad de que carecen las propiedades geométricas, y que permiten un extraordinario juego de ilimitadas combinaciones dotadas de tal variedad y de tal flexibilidad que contrasta singularmente con la « pesadez » de ciertas demostraciones geométricas.

Además, y he aquí la diferencia esencial entre ambas ciencias, las reglas y letras algebraicas no tienen contenido intuitivo, son « letras vacías », frente a las figuras de la geometría que participan de la extensión y del movimiento, cualidades primarias del mundo exterior. Pero esta ventaja « física » de la geometría frente al carácter formal del álgebra, quedará compensada con su falta de generalidad y con las nuevas limitaciones que aparecerán al comparar ambas ciencias.

En efecto, al comparar los elementos de la geometría y del álgebra: los segmentos — las « líneas simples » de los cartesianos — y las letras, se observa que, mientras con las letras pueden realizarse las operaciones aritméticas en número ilimitado, obteniéndose nuevas combinaciones de letras, con los segmentos tales combinaciones no son posibles, pues ya el producto de segmentos origina figuras de un mayor número de « dimensiones » — rectángulos, paralelepípedos — por lo tanto de otra especie, y además, ese producto no puede ser de más de tres factores para que el resultado se mantenga « inteligible »; es decir, expresable en términos de figuras del mundo exterior; y cuando en las postrimerías de la ciencia griega aparecerán en su geometría — Pappus, Heron —, productos de más de tres segmentos, se reducirán mediante artificios, a productos inteligibles.

Esta limitación de la geometría es la que primero eliminará Descartes siguiendo el orden de ideas expuesto en la *Geometría*, utilizando para ello un recurso « técnico » de una simplicidad asombrosa, que, no obstante, encierra la idea genial que ha de revolucionar la matemática. Así como en aritmética existe un número privilegiado, el número uno, que puede agregarse a cualquier expresión numérica o algebraica como factor o divisor sin alterarla y, por lo tanto, tiene la propiedad de modificar arbitrariamente la « dimensión » de esa expresión, así también Descartes, a fin de que los segmentos « se reduzcan tanto mejor a los números » adoptará un segmento arbitrario como unidad y operando convenientemente con él reducirá toda combinación de segmentos, cualquiera sea su « dimensión », a un segmento. Por otra parte, esa unidad irá « sobreentendida », y de hecho, ni ella ni sus operaciones aparecerán, pues —y ésta es la segunda etapa de este proceso genial— bastará indicar con una letra a cada uno de los datos, y al resultado con la combinación de esas letras, de acuerdo a las reglas del álgebra. A cada problema geométrico corresponderá entonces una cierta relación entre letras, vale decir una ecuación. Si esta ecuación tiene una sola incógnita su solución dará el segmento que resuelve el problema geométrico; si el problema geométrico es « indeterminado » la ecuación tendrá dos incógnitas, y si una de ellas está representada por un segmento variable, uno de cuyos extremos determina sobre una recta fija el segmento representado por la otra incógnita, el otro extremo dibujará una línea que resuelve el problema geométrico, esbozándose así el fundamental concepto que más tarde será el de las coordenadas cartesianas.

Con este proceso todos los recursos del álgebra —la teoría de las ecuaciones, las transformaciones algebraicas— se aplicarán a la geometría y las « letras vacías » de esta ciencia se llenarán con el rico contenido geométrico. Pero Descartes, que no es matemático puro, no se detiene ahí. Poseído de su afán cósmico proseguirá el proceso y generalizando el concepto de dimensión (« no sólo el largo, el ancho y el espesor son dimensiones, sino también el peso es la dimensión según la cual los cuerpos pesan, la velocidad es la dimensión del movimiento y así para una infinidad de dimensiones semejantes ») toda la ciencia de la naturaleza llenará los marcos formales del álgebra que se convertirá así en su envoltura.

Estimamos oportuno insistir algo más en el papel que desempeñó, en la marcha de este proceso, la vinculación existente entre matemática y mundo exterior, factor que consideramos decisivo en esta etapa del pensamiento científico. No parece que a Descartes le haya preocupado analizar este hecho metafísicamente, por lo menos así se desprendería de un pasaje de la primera *Meditación*: « la aritmética, la geo-

metría y otras ciencias de esta naturaleza que no tratan más que cosas muy simples y generales, sin preocuparnos mucho si ellas están o no en la naturaleza, contienen algo de cierto y de indudable ».

A este respecto, la matemática de la época cartesiana estaba aún impregnada de la concepción griega que poblaba la geometría con propiedades teñidas de las cualidades de extensión y movimiento características del mundo exterior. La novedad que el álgebra había introducido consistía más en su aspecto algorítmico —posibilidad de combinaciones y transformaciones— que en su aspecto puramente formal. Por otra parte cuestiones geométricas y mecánicas se entrelazaban y mezclaban constantemente en el álgebra. La invención de los logaritmos, por Neper en 1614, está fundada sobre consideraciones geométricas y cinemáticas; el cálculo de Newton —sus « fluentes y fluxiones »— nace de consideraciones mecánicas. Recién con Leibniz aparecerá, con cierta autonomía, el carácter formal de la matemática. Podría decirse que en el balanceo provocado por la interacción entre la matemática y la ciencia natural, el fiel estaba inclinado a favor de esta última. La matemática era una especie de ciencia natural y durante mucho tiempo aún desempeñó el papel de « doncella de la filosofía natural ».

Si a esta tendencia de la época se agrega la aspiración de Descartes hacia una « matemática universal », se explica la dirección por él impresa a su pensamiento, aunque hoy, a tres siglos de distancia, un análisis objetivo, nos muestra como ese pensamiento podía haber seguido una dirección contraria.

En efecto, al lado del mundo exterior, dotado de cualidades de extensión y de movimiento, se encuentra, desvinculado de él, el mundo del álgebra: mundo de reglas y de símbolos sin contenido, mundo de formas vacías. Ocupando una posición intermedia, está el mundo de las figuras y propiedades geométricas que al mismo tiempo que posee los caracteres racionales de claridad y distinción del álgebra, está vinculado al mundo exterior, de cuyas cualidades participa. El genio de Descartes logra identificar los mundos del álgebra y de la geometría. ¿Qué hará él entonces? Llevado por el espíritu de su época, y sobre todo por el afán de hacer de la naturaleza una física, y tomando por eje la geometría, vuelca, no sólo la geometría, sino toda la naturaleza en el álgebra. La matemática habrá perdido su autonomía, pero el mundo se habrá racionalizado.

Pero la dirección de este proceso no era forzosa, y de hecho, dos siglos más tarde, la ciencia lo recorrerá precisamente en sentido contrario. Cuando con el advenimiento de las geometrías no-euclidianas se rompe con los prejuicios seculares, la geometría —también ella fundada, entonces, sobre principios formales —se desvincula del mundo exterior y la matemática se desnaturaliza. Ante la innovación

se oirá « el clamor de los beocios », y se apelará, en vano, al sentido común, olvidando que la ciencia no se apoya en el sentido común, sino en ese « buen sentido » con que Descartes inicia su *Discurso*.

La distinta suerte que el futuro ha deparado a los aportes científicos de Descartes, ha sido advertida más de una vez. Mientras la matemática —esa matemática por la cual Descartes no demostró mayor afición— lo reconoce como uno de sus genios creadores, muy poco o casi nada subsiste en la física actual de las teorías y principios cartesianos.

Es que además de poseer Descartes un talento algorítmico extraordinario, que se revela en su teoría de las ecuaciones y en las innovaciones que introduce en el simbolismo matemático, su gran descubrimiento matemático ha influido en dos aspectos perdurables de la ciencia: la técnica y los fundamentos. En efecto, la posibilidad de la aplicación del álgebra a la geometría trajo en el interior de la ciencia matemática una revolución que, con razón, ha sido comparada por Zeuthen con el advenimiento de la industria moderna. Además Descartes introduce en la matemática, implícitamente sin duda, un principio que constituye uno de sus fundamentos actuales: el principio de correspondencia por el cual se identifican campos de objetos diferentes que obedecen a los mismos cuadros formales.

En cambio nada de esto puede decirse respecto de la física. Se ha querido ver en la teoría de la relatividad una rehabilitación del espíritu cartesiano, pero en verdad, si nos atenemos a las notas características de la física de hoy —papel de las hipótesis físicas y significado de la experimentación— debemos concluir que Descartes no es actual. En efecto, para Descartes las proposiciones que fundamentan la física tienen el carácter de leyes y no de hipótesis, y ellas han de ser verdades tan indudables como las de la matemática. « Respecto a la física, dice en una carta, creeré no saber nada si no sé decir cómo pueden ser las cosas y demostrar que no pueden ser de otro modo, y esto es posible, pues habiéndola reducido a las leyes de la matemática puedo hacerlo en todo lo que creo saber, aunque no lo haya hecho en mis ensayos, pues ahí no quise dar mis principios ». El carácter convencional de las hipótesis de la física actual, su reunión en sistemas destinados a explicar un conjunto de fenómenos físicos, prescindiendo de la naturaleza de las hipótesis destinadas a explicar otro grupo de fenómenos, y el sometimiento ineludible de esos sistemas al control experimental, todo esto indica claramente la diferencia esencial entre los principios de la física actual y los de la física cartesiana.

Tampoco respecto al significado de la experimentación, es Descartes actual. De la discusión suscitada acerca del papel de la experimentación en la física cartesiana, parecería desprenderse que Descar-

tes, sin negarle importancia, no le reconoce, sin embargo, su verdadero valor científico, considerándola, más bien, como una guía que ha de facilitarle el descubrimiento de los principios racionales sobre los que fundamentará su física y que ninguna experimentación futura podrá modificar. Esta concepción de la experimentación no corresponde a la misión que le estaba reservada en la física clásica y, mucho menos, en la física contemporánea, que se distingue y caracteriza, precisamente, entre otros aspectos, por el significado de la experimentación en la construcción científica. En su papel de juez que decide inexorablemente la suerte de los sistemas de hipótesis, la experimentación actual no es sólo la observación dirigida y la reproducción voluntaria de los fenómenos, sino que constituye un verdadero interrogatorio torturante del mundo exterior, llevando al máximo ese carácter de artificiosidad que todo experimento lleva consigo y por el cual Teofrasto eliminaba la experimentación de la ciencia, porque modificaba y alteraba la marcha natural de las cosas.

Y la ciencia física actual va adquiriendo la fisonomía de este mundo artificial de la experimentación, este mundo de los « objetos físicos » y de los « observables », interpuesto entre el mundo de las cosas y el mundo de los pensamientos, y en el que se perfilan, cada vez más nítidos, los caracteres de abstracción y formalización característicos de la matemática, de manera que en el balanceo provocado por la interacción entre la matemática y la ciencia natural el fiel va inclinándose ahora a favor de la primera y la física tiende a aparecer como una rama de la matemática.

La relación del mundo exterior con la ciencia adquiere así un nuevo cariz. Los físicos positivistas adoptan a este respecto la posición más radical. Según ellos la ciencia no necesita agregar al lado del mundo de las percepciones (experimentación) y del mundo de las magnitudes físicas (lógica y matemática) un tercer mundo: el mundo real o exterior. No sólo niegan a la existencia de ese mundo el carácter de « hipótesis razonable », sino que ni le reconocen un valor heurístico, mostrando, con razón, que la extraordinaria fecundidad de las teorías físicas actuales se debe al libre juego de la razón, desembarazada de todos los conceptos extracientíficos provenientes de ese mundo exterior, que sería así un residuo metafísico de tiempos pasados que, para la ciencia, no fueron mejores.

Esta crítica de los físicos positivistas, nos parece inobjetable, pero desde el punto de vista científico. Es innegable que el sacrificio del mundo exterior como tendencia arraigada en el hombre, logra conferir a la ciencia una mayor objetividad, aclarando sus preceptos y fundamentos, pero precisamente la nitidez y el relieve con que la ciencia se destaca en el marco de los conocimientos humanos, ofrece y facili-

ta al hombre, también, nuevos motivos de especulaciones filosóficas sobre las relaciones del mundo exterior y el mundo de la ciencia, aumentando su caudal de posibilidades creadoras.

Así la ciencia, en su andar, va procurando al hombre nuevos problemas que surgen ante él, atónito, como aves que levantan el vuelo ante el paso de un cazador desprevenido.

Santa Fe. Marzo de 1937.

EL CONCEPTO DE ORIGEN EN LA METAFISICA Y EN LA CIENCIA

por *Walter Blumenfeld*
Traducción por Carlos Cueto Fernandini

« 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, ets que néanmoins il ne se trouve encore aucune chose dont on ne se dispute, et, par conséquent, qui ne soit pas douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres ».
(*Discours de la méthode*, I).

1) Todos los conceptos, ya sea que no encuentren de modo inmediato correspondencia en la realidad física o psíquica, ya que puedan hacerse directamente evidentes en tales objetos, deben poder legitimar su significación para asegurarse de que mediante ellos se está mentando algo determinado que es siempre, precisamente, lo determinado. Esto en general es al acaecer empírico; y, también, cuando pueden mostrarse las operaciones que conducen al respectivo concepto. Aún los más abstractos términos matemáticos y físicos permiten esta retroacción; la ciencia ha erigido como valor el no admitir ningún principio intruso que no cumpla esta ley esencial. La polémica en torno al concepto del infinito actual en las Matemáticas y la que se desarrolla a propósito de la simultaneidad en la Física, son ejemplos ilustrativos.

La Metafísica tiene fundamento para no sentirse avergonzada ante las ciencias particulares. Si no estuviese dispuesta a determinar con exactitud su concepto, entonces esta extraña disciplina caería en el peligro de desengañar radicalmente al grave espíritu investigador que esperara de ella explicación sobre los últimos problemas de la humanidad, y que se aproximara a las respuestas dadas por los filósofos con la piedra de toque de la razón crítica.

Ya cierta vez, después de la incisiva crítica kantiana, pareció que la Metafísica estaba condenada a desaparecer; ciertos juicios metafísicos podían ser defendidos o refutados con razones en ambos casos excelentes. Kant resolvía estas antinomias estableciendo que nues-

tro conocimiento está limitado a los objetos de la experiencia, en tanto que en aquellos principios se enuncia algo que concierne a las « cosas en sí », las que, como la totalidad de las cosas, se sustraen a toda experiencia posible.

El concepto de *origen* pertenece al número de los conceptos tocados por el ataque kantiano. Que el mundo tenga un comienzo en el tiempo, lo demuestra y lo refuta Kant con razones cuya legitimidad no fué reconocida por todos los ulteriores filósofos. Schopenhauer, por ejemplo, niega su validez. H. Cohen la justifica. Pero aún en el caso de que debiera ser imposible enunciar juicios válidos acerca del origen en el tiempo del mundo, aún en ese caso no debería ser equívoca la significación del término *origen*. Es singularmente instructivo a este respecto que una de las más recientes e interesantes monografías sobre las manifestaciones de la filosofía antigua ⁽¹⁾ sitúe bajo este aspecto el problema, y consiga formular, por esta vía, nuevos puntos de vista. No es esto, sin embargo, suficiente para la legitimación del concepto. Más importante es la referencia que a él hace Kant resueltamente, reconociéndolo, en un pasaje fundamental y decisivo:

« Si bien todos nuestros conocimientos », así se dice en el prólogo de la *Crítica de la Razón Pura*, « comienzan *con* la experiencia, todos sin embargo no proceden *de* la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento empírico mismo fuera compuesto por aquello que recibimos por medio de nuestras impresiones, y de aquello que nuestra propia facultad de conocer, (simplemente excitada por las impresiones sensibles) aporta por sí misma... ». En verdad no sólo en los sistemas del idealismo alemán retorna incesantemente el concepto de origen, sino también en el neokantisino, por ejemplo en H. Cohen; y basta citar el nombre de Heidegger para demostrar que en la moderna Metafísica continúa siendo tan actual como en la *Biblia*, donde tanto en el *Génesis* del *Antiguo Testamento* como en el evangelio de Juan, se hacen declaraciones precisas sobre el particular.

Tampoco es extraño a las ciencias el concepto de origen: sobre el origen del sistema planetario, de la tierra, de la vida, del derecho, del lenguaje, del arte y de muchos otros objetos concretos, se erigen, en aquéllas, hipótesis y teorías.

Dadas tales condiciones, aparece como valiosa la investigación de este concepto indudablemente fundamental no sólo desde el punto de vista de la Metafísica; su investigación concierne también a los más generales puntos de vista, sin que sea necesario, para cumplir esta investigación, adscribirse de antemano a una determinada doctrina filosófica. Bien podría ser que mediante la comparación de los mé-

(1) K. STERNBERG. *Das Problem des Ursprungs in der Philosophie des Altertums*. Breslau, 1935.

todos de los filósofos con los de la ciencia, se encendieran nuevas luces sobre el procedimiento y la « posibilidad » de la *Metafísica*.

Dejamos de lado la cuestión de si el término griego « αρχη » comprende totalmente la significación del término « origen ». Los grandes pensadores de todos los tiempos los han empleado a menudo como sinónimos; en verdad, la cuestión es digna del más riguroso análisis. Comienzo, principio, fuente, surgimiento, generación, nacimiento, procedencia, derivación, creación, fundamento, raíz, son designaciones análogas muy generales que comprenden designaciones especiales como axioma, hipótesis, causa, potencia, a priori, etc.

2) Sin pretender agotar las múltiples y sutiles complicaciones propias de la cuestión, señalo en el cuadro que sigue, contraponiéndolos, ejemplos de aquello que a lo largo de la Historia de la Filosofía ha sido considerado de un modo u otro como relacionado con el término « origen ». No consideraré la cuestión de si los respectivos filósofos han aludido *exclusivamente* al factor mencionado:

- I) *Materiales*: agua, aire, fuego, los cuatro elementos, los átomos;
No materiales: el infinito, el número, el pensamiento, el concepto.
- II) *Cuantitativos*: lo Uno, el Todo, lo infinitamente pequeño;
Cualitativos: los « Realien » (Herbart).
- III) *Concretos*: los objetos individuales, los objetos mencionados en I);
Generales: la substancia, la forma, el logos.
- IV) *Estáticos*: el ser;
Dinámicos: el devenir, la energía, la fuerza.
- V) *Substancias*: pensamiento y extensión, Dios;
Accidentes: el bien.
- VI) *Inorgánicos*: los elementos, los átomos;
Orgánicos: la vida, la energía vital, el alma, la entelequia.
- VII) *Conscientes*: representación, percepción, pensamiento, ratio;
Inconscientes: la « voluntad », lo impulsivo, lo irracional.
- VIII) *Forma*;
Materia.
- IX) *Personales*: Dios, el Nous;
Objetivos: materia, principios objetivos.
- X) *Experiencia*: como resultado de la percepción, de la vivencia, del pensamiento;
Lo innato y apriorístico.
- XI) *Principio de causalidad*;
Principio teleológico;
Principio de autoridad: la voluntad divina.

- XII) *Lo Absoluto;*
La Nada;
Los objetos individuales;
Los Universales.

Se podrían citar aún algunos conceptos más o menos especiales relacionados con el concepto de *origen*; por ejemplo, individuo y sociedad. La cuestión del primado de la lógica o de la ética en la filosofía, el fundamento de la ética, la lógica ubicación de las disciplinas en el « sistema de las ciencias », constituyen conceptos conexos. Algunas representaciones religiosas y mitológicas podrían ser consideradas, desde luego, en nuestro cuadro. Pero lo fundamental de la presente investigación no se alterará por la omisión de determinados objetos en el cuadro que acabamos de presentar.

3) En nuestra consideración, atendida únicamente a las doctrinas realmente sostenidas, dejaremos completamente de lado todo esclarecimiento psicológico y filológico que tienda a explicar cómo los distintos pensadores pueden haber sido conducidos a formular este o aquel principio; ya incida éste sobre la importancia vital o la difusión de una materia, o sobre la constancia, simplicidad, indivisibilidad o supremacía de un objeto; o si ha sido la fe en las doctrinas tradicionales o determinadas experiencias o aspiraciones personales las que los hayan acosado de modo irresistible. Si examinamos someramente el material legado, resalta inmediatamente, al lado de la gran *diversidad* de las soluciones propuestas al problema del origen, el hecho de que estas soluciones son a menudo *contradictorias* entre sí.

Casi podría aventurarse la predicción de que siempre es posible imaginar de modo puramente constructivo un nuevo sistema, si se le erige como antítesis de un principio histórico advinente y se pone esta antítesis como base del sistema. Así por ejemplo no me parece desprovista de fundamento la contraposición de un sistema a las múltiples formas adoptadas por la idea de lo « Absoluto »; contraposición en la cual la relación o correlación funcionen como *origen*. Los correspondientes metafísicos podrían apoyarse en el hecho de que un análisis riguroso y en todos sus matices del concepto de « sentido », lo muestra como el de una relación ⁽¹⁾.

El hecho de que históricamente se hayan formulado toda suerte de tesis contradictorias, hace naturalmente sospechosa la firmeza lógica de cada una de ellas en particular. Ninguna doctrina ha podido perdurar en el curso de 2500 años de especulación filosófica; en lo que toca a las cuestiones fundamentales, los jefes de las grandes escuelas han sido siempre opositores irreconciliables que, tan sólo en casos ais-

(1) WALTER BLUMENFELD. *Sinn und Unsinn*. München, 1933.

lados, se han sentido inclinados a aceptar algunos aspectos parciales de las otras doctrinas.

Otro hecho que igualmente nos sale inmediatamente al paso es, exceptuados los más tempranos intentos, el de la *excesiva generalidad* de los conceptos que funcionan como origen. Ya Anaximandro creía que el *ἀρχή* podía consistir únicamente en un principio tan general como lo « infinito ». La Substancia, lo Absoluto, el Todo, la Nada, son ejemplos que aportan ulteriores doctrinas. Igualmente los historiadores han generalizado, por lo regular, el sentido de cada solución concreta propuesta con relación al problema del origen. Cuando Tales designa el agua, él no alude, según los intérpretes, al elemento concreto como tal, sino a lo « húmedo », de lo cual, según la convicción de su tiempo, hace derivar la vida. Análogamente se interpreta la doctrina de Anaximenes, quién considera el aire como origen, basándose en que, según se acepta, al llenar el espacio es la condición indispensable para la vida.

Finalmente queremos hacer referencia al hecho de que los conceptos de origen designan algo *substancial* — a diferencia de lo cualitativo, activo, etc. —, de lo cual nosotros no excluimos la *Nada* en tanto que — sólo objetiva, no categóricamente — es opuesta a un *Algo* el mundo surge de la Nada, como en otras doctrinas surge del *Nous* o de los átomos.

Pero aún cuando todas las soluciones tengan a este respecto algo de común, sorprende inmediatamente su comparación entre sí. Las doctrinas de Tales, Heráclito, Leibniz, no son solamente distintas, no solamente contrarias, sino también « inconmensurables ». El agua, el devenir, las mónadas, no son origen en el mismo sentido; igualmente el sensualismo, que quiere reducir todo a las percepciones sensibles, no puede confrontarse, sin violencia, con la concepción bergsoniana del *élan vital*. Se ve que son diversas las preguntas que se intenta contestar. ¿A qué se llama en ésta y en aquella doctrina metafísica *origen*?

4) El problema primero y fundamental que la filosofía toma de la mitología y de la religión, es el problema de la cosmogonía. Este problema no adopta inicialmente la forma en que es discutido por Kant; a saber, la forma que lleva el acento sobre el comienzo temporal: el problema así planteado no pareció digno de discusión. Interesaba mucho más saber *de dónde* había surgido el mundo. En tanto que el mundo fué considerado como un « resultante » material, como algo colmado de vida, se buscó su materia primordial en los elementos más corrientes e importantes para la vida.

La problemática cambia decisivamente cuando el acento se desplaza sobre la teoría del conocimiento. Ya en Pitágoras y en Heráclito podemos encontrar tal giro. Es imposible que estos profundos pensadores hayan creído que el manzano concreto de su jardín, la mesa,

un amigo, « consistan » de Nomos, provengan del Número. En la ley, en la numerabilidad y en las relaciones entre los números se les hacía patente lo *invariable*, lo incambiable. La cuestión, pues, no incidía ya sobre la derivación y la composición de las cosas, sino sobre aquello que se *conserva* en el cambio del acontecer, sobre aquello desde lo cual lo cambiante debe ser contemplado y que confiere a lo constante el rango de la primacía.

Inmediatamente que se puso en duda la posibilidad del conocimiento en general, aquel pensamiento adoptó un nuevo matiz. Los sofistas violentaron este nuevo aspecto del filosofar. Si deben haber conocimientos indudables — la *Skepsis* lo negaba — ¿dónde reside su validez? ¿Cuáles son los puntos de partida indudables? El planteamiento de este problema hace resaltar inmediatamente que las doctrinas de Pitágoras, Parménides, Heráclito, habían orientado su atención hacia las funciones racionales. El « concepto » de Sócrates, las ideas platónicas, ostentan, como fundamento, caracteres de origen.

En tanto que no se conoció la total complejidad de las relaciones entre ser y pensamiento — complejidad que a partir de Platón debate la filosofía — el concepto de origen apareció bajo formas unitarias y cerradas, pese a los caracteres vagos y confusos que objetivamente aquéllas ostentaban. La gran intelección idealista que afirma que los juicios sobre el mundo, su esencia y su origen, son modelados por el conocimiento humano; que las representaciones sensibles, las percepciones espacio-temporales y las funciones intelectuales son decisivas en la fundamentación de la experiencia; esta intelección hace proclives a los metafísicos a considerar los mencionados factores « subjetivos » como factores originales. Hablando en términos kantianos: la cosa en sí no es considerada como concepto límite, sino como no existente. Percepción, pensamiento, no sólo « determinan », antes bien « generan » el mundo objetivo. Este no está ya construído de partes homogéneas, sino de pensamientos: el « principio de la conservación » del origen pasa a segundo plano. Todas las doctrinas idealistas relativas al origen se enlazan en este desplazamiento del acento relativo a la solución del problema del conocimiento. Igualmente los objetos, enmarcados dentro de cuadros ideales, satisfacen la exigencia de la inmutabilidad: las ideas platónicas representan el origen, pues únicamente tales imágenes pueden servir de fundamento a la experiencia, las que, así como las formas puras de las matemáticas, están libres de toda contingencia empírica. Este es un pensamiento que conserva su poder de convicción hasta nuestros días.

Las doctrinas *materialistas*, por el contrario, se atienen al hecho de que los fenómenos psíquicos están enlazados a determinados órganos del cuerpo. De aquí deducen que el conocimiento se « genera » a través de procesos corporales, y que la validez de aquél depende de éstos.

Así como el idealismo niega la raíz material, así el materialismo rechaza el fruto espiritual. El idealismo acentúa el hecho de que el mundo, a través de sus formas fenoménicas y de sus leyes, se nos presenta formado espiritualmente; hecho que el materialismo significa afirmando que todas las funciones están enlazadas al cuerpo orgánico viviente, particularmente a los órganos de los sentidos y al cerebro. Ambos opositores pueden poner en primer plano la percepción o el pensamiento, respectivamente a los órganos correspondientes. En lo que respecta a los materialistas, esta relevación no tiene mayor importancia; en lo que toca a los sistemas idealistas, ella puede conducir el sostenimiento de tesis de origen sensualista o espiritualista. Puede igualmente, en este último caso, conducir a la acentuación del proceso o de la validez del conocimiento.

Con estos desplazamientos en la posición del problema está enlazada a menudo una *valoración*, aún cuando no siempre se dé la razón de ella. Cada filósofo, según sea su actitud pesimista u optimista, parece inclinarse a considerar como origen aquello que, con relación al estado existente, es particularmente perfecto o particularmente primitivo. Origen se llama entonces un valor que es o el más elevado o el ínfimo, sobre el cual el sistema se edifica. Para el platónico, la incidencia sobre el mundo sensible significa una caída; para el materialista, el mundo sensible es la base de toda marcha ascendente.

Correspondientemente se diferencia, por ejemplo, el valor de las cualidades primarias y secundarias. Su significación para el conocimiento será valorada por el sensualista de modo distinto que por el racionalista. Autoridad y *ratio* alternan igualmente su lógica posición, según se ejercite preponderantemente, o se debilite, la influencia del momento religioso sobre las doctrinas del *origen*.

El sistema platónico confirma de modo relevante, me parece, este punto de vista. El mundo de las ideas corresponde a la edad de oro de los tiempos místicos. La Idea misma tiene tanto un carácter ontológico como gnoseológico, pero es sobre todo ἄρχη en el sentido de muestra, imagen, ideal que, estático y eterno, inespacial e intemporal, se opone a todas las cosas finitas. Las ideas son arquetipos, prototipos, del mismo modo que el profito goetheano, al cual Schiller designa como Idea en la famosa conversación con Goethe, aún cuando aquél fuera considerado por su creador como dado intuitivamente. El profito está, en tanto que no designado solamente en su forma típico-esquemática, en el plan arquitectónico que pertenece a todo lo vegetal; es, al mismo tiempo, aquella forma partiendo de la cual las imágenes reales del reino vegetal han debido desarrollarse. Todos los rasgos de esta concepción evocan la concepción platónica: su particular indeterminación y el brillo del atuendo mítico, que ha permitido a lo largo de los tiempos las más diversas interpretaciones;

su vuelo lento y majestuoso sobre todos los estadios de la cultura: arte, religión, moral, ciencia. Todo lo cual hace la discusión difícil e insoluble en la misma medida en que es supremamente atractiva y grata estéticamente la lectura de los Diálogos.

Sternberg insiste reiteradamente en que el hermetismo de la concepción platónica del mundo no debe entenderse como una «obnubilación de los límites», en ella «los límites en general no han sido aún delineados»: en este fundado y comprensible hecho histórico puedo en todo caso no distinguir ningún mérito lógico.

5) Deberemos examinar cómo estas tesis, tan grandemente divergentes entre sí, han sido fundamentadas por los metafísicos; pues ellas, aún cuando subrayen su insuficiencia, no pueden ni deben dejar de lado la lógica.

Un principio que particularmente en los sistemas idealistas aparece con inusitada frecuencia, afirma que lo existente debe haber provenido necesariamente de algo diferente a él mismo. ¿Cómo podría aceptarse que lo finito hubiera engendrado a lo finito, lo consciente a lo consciente, lo relativo a lo relativo? Sólo de lo ilimitado puede salir lo limitado, dice el principio de Anaximandro. Debe ser considerada «como un círculo la explicación que haga radicar el fundamento de la experiencia en la experiencia misma», según la expresión de Bauch. Este «*principio de la oposición de lo existente a su origen*», a menudo subrayado por los historiadores, aseguró su morada en las doctrinas de muchos filósofos. La reducción a átomos indivisibles de la materia divisible, en la doctrina de Demócrito; el movimiento determinado por la atracción de la Divinidad inmóvil, en la filosofía de Aristóteles; del Ser por el Super-Ser, en la de Plotino; la conciencia formándose de «*petites perceptions*» en Leibnitz; de la Voluntad inconsciente en Schopenhauer, son únicamente ejemplos aislados de una serie muy numerosa. Pascal deducía, de aquí, que los últimos principios de la ciencia no son demostrables; ellos deben emanar del corazón, del sentimiento, de la fe. Igualmente la doctrina platónica de la anamnesis parece que puede entenderse así: el pensamiento está anclado en otras funciones, la intuición y el recuerdo.

Extraño es sin embargo que este principio de la oposición de lo existente a su origen, cuyo enunciado aparece como extremadamente evidente, resulte sin embargo aplicable tan sólo en una dirección. ¿Por qué evitan tan penosamente los metafísicos derivar lo infinito de lo finito, lo absoluto de lo relativo, lo inconsciente de lo consciente? En verdad parece que lo negativo deba suceder a lo positivo. Y por lo demás ¿qué sería argumentación podría oponerse a la tesis de que lo finito surge siempre de lo finito, de que lo homogéneo surge siempre de lo homogéneo? ¿Contraría al pensamiento un regreso sin término? ¿No es más problemática la cuestión del cómo el *Sic* genera el *Non*, o a la inversa? Y si se admite esta posibilidad ¿no debe presuponerse por lo menos un nuevo factor que explique esta mudanza en lo contrario?

En efecto, algunos pocos metafísicos han sostenido, aún cuando muy raramente o nunca en forma expresa, la tesis radicalmente opuesta. Los milesios y Empédocles hacían surgir el mundo de materias que en él encontraban. Según Proclo, lo originado debe ser semejante a su origen, debe estar contenido en éste. El mito platónico de Eros, quién como hijo de Poros y de Penia, debía ciertos rasgos esenciales a sus padres, presupone soluciones de este tipo. Así, pues, hay también en la Metafísica un « principio de la homogeneidad de lo existente respecto de su origen ».

Ambos dogmas pueden manifiestamente aplicarse al campo gnoseológico. Igualmente evidente parece que una verdad nueva sólo pueda derivarse de otra distinta a ella, pues de lo contrario no sería nueva, como que ella debe estar contenida en sus premisas pues de lo contrario no podría provenir de ellas.

Los principios de la « conservación » y del « cambio » son instrumentos igualmente estimados por los metafísicos en la consideración del problema del origen, y conducen a tesis análogas sobre continuidad y discontinuidad. Lo originado debe presentar ciertos rasgos de semejanza con lo precedente, pues de lo contrario se rompería la continuidad; pero en tanto que es algo autónomo, debe hallarse completamente separado de su fundamento hontanar, de sus antecesores. Digno de nota es, por lo demás, el hecho de que justamente los pensadores que aplican el principio del surgimiento de lo existente por la oposición de los contrarios — Leibnitz y los neokantianos de Marburgo, por ejemplo — acentúan al mismo tiempo el principio de la continuidad. No puedo considerar, aquí, las razones internas.

La lógica salida de esa situación antinómica estaría dada por el reconocimiento de un *origen por lo menos dual o múltiple*. Algunos pocos filósofos han emprendido este camino. La doctrina cartesiana de las dos sustancias, la concepción kantiana de las formas de la intuición pura y del pensamiento puro enfrentadas a la cosa en sí, pertenecen a este grupo. Pero los auténticos metafísicos no « ponen » el dualismo de principios. En efecto, Spinoza « corrigió » inmediatamente el principio cartesiano, inspirándole un sentido monista; y el « idealismo alemán » modificó, siguiendo esta misma tendencia, la « cosa en sí » kantiana en lo « Absoluto », en « espíritu objetivo », etc. Cuando Anaxágoras, Demócrito, Platón, Leibnitz y otros reconocen una pluralidad de esencias de origen, las determinan, según la regla, como fundamentalmente homogéneas y diferentes tan sólo en grado (figura, tamaño, claridad, etc.) y escalonadas, por lo demás, en una jerarquía de valor que las hace aspirar a una más alta unidad.

6) La idea metafísica de origen presenta pues una tendencia hacia la *unidad*. Tendencia comprensible, puesto que el origen es no solamente la materia grosera del mundo, sino también aquello en lo cual están determinados el valor y el destino del mundo, su peculia-

ridad, sustancia y esencia misteriosamente escondida e inmutable detrás de los fenómenos, y de la cual lo fenoménico recibe su sentido. Esta tendencia hacia el monismo, que aplica hasta su última consecuencia el *principium parsimonæ*, conduce, particularmente en los sistemas idealistas, a la identificación de conceptos que en las ciencias positivas deben ser rigurosamente separados. No es raro que en los sistemas de algunos metafísicos sean « propiamente » lo mismo causalidad y materia, sustancia y continuidad, libertad y deber, justicia y felicidad, belleza y bondad. Y en verdad: si *todo* es finalmente *uno*, entonces nos movemos en una llanura en la cual toda particular identificación es no solamente admisible: es una exigencia lógica. En la gran unicidad de todo ser — sea la mónada central, lo Absoluto, el Todo, la Nada — no habría ninguna diferencia que pudiera fundamentarse objetivamente. Se es consecuente, pues, cuando se « resuelve », en el sentido de Hegel, lo contrario en lo idéntico, lo idéntico en lo contrario. Todo es Uno y Nada.

Los metafísicos monistas se han pronunciado muy raramente sobre su propia tendencia unitaria conductora, y apenas han tocado, con excepción de algunos místicos, su última consecuencia, a saber, la no sensibilidad de todo juicio. Su predilección por la unidad, así como por lo simple, lo infinito, lo no concreto, la continuidad, es difícilmente justificable por medios lógicos estrictos. Apenas creemos errar si sospechamos que detrás de esta predilección palpitan valoraciones estéticas y morales por lo demás muy europeas: se quiere levantar un edificio conceptual unitario, simétricamente erigido, que corresponda a exigencias sociales y sea compatible además con los resultados concretos de las disciplinas particulares, a las cuales algunos modernos creen poder subestimar.

Una central y cumplida imagen corresponde a las exigencias estéticas. La filosofía escolástica, con su proclividad hacia la aristotélica y su representación del orden divino del mundo, parece corresponder ampliamente a las pinturas medioevales, en las cuales el Dios-Padre es representado coronando el vértice de una pirámide, donde, escalonados en orden jerárquico, figuran las personas divinas, los ángeles, los santos y los profetas. La idea central del bien en la filosofía platónica, la doctrina del *Logos* en Filón, el sistema de Plotino así como el de Hegel, presentan análoga estructura. Seguramente no es ésta la única posible: la arquitectónica kantiana es por ejemplo claramente diferenciable de aquélla. Pero tal estructura es manifiestamente la más pura y veraz acuñación estética del clásico ideal europeo de la forma. Aún la metafísica de Schopenhauer, enlazada conscientemente con la tradición hindú, muestra, mediante un trastrocamiento del orden de los valores, análoga planta: la voluntad originariamente mala se escinde inmediatamente en sujeto y objeto, así como en los diversos grados de objetivación.

La dificultad mayor estriba, para los metafísicos, en explicar cómo, de un lado, surge del origen relativa o absolutamente simple, la diversidad de la representación vulgar del mundo; y cómo, de otro lado, puede cumplirse el conocimiento filosófico de la unidad metafísica del origen.

7) Un principio gnoseológico fascinante intentado para la « solución » del primero de los problemas en cuestión, es el principio de la « dialéctica », el acontecer mediante la contradicción, la mudanza en lo contrario. Los conceptos de la correlación y de la oposición (dada en la serie) de los objetos, desempeñan en aquél un útil servicio, así como también el juicio « infinito » (limitativo). La posición de un concepto implica siempre su limitación con respecto a otro (*omnia determinatio est negatio*; y viceversa); se levanta entonces la apariencia de que este otro ha surgido de aquél. Los finales de una serie tienen de común, a pesar de su contraposición, la pertenencia a esa misma serie; y el « juicio infinito » permite convertir en silogismos esta suerte de saltos lógicos. Un ejemplo puede aclarar lo dicho: Leibniz derivaba la « extensión » de lo no extenso. La negación era inmediatamente convertida en una estructura diferente: lo no extenso se transforma en lo infinitesimal geométrico, o hablando estrictamente, en lo « extenso infinitamente pequeño ». Lo no extenso tendía al mismo tiempo hacia « otro como extenso » a saber, hacia « lo intensivo », lo cual era finalmente identificado con lo dinámico y con lo psíquico. El producto de toda esta construcción es la mónada. No puede pues sostenerse que este concepto tenga un « origen » lógico muy simple. Pero luego que la especulación filosófica ha conquistado de este modo el principio de origen, se levanta frente a su autor la tarea aún más difícil de poner en evidencia el surgimiento del mundo real en tanto que desprendido de aquel origen. La perplejidad del sistema leibniziano frente a este problema, es conocida. Que cada mónada represente de un lado, y de otro « refleje » el Universo, el cual a su vez se compone de mónadas reflejantes, no quiere decir otra cosa que nada es en verdad reflejado, pues todo espejo refleja algo distinto a él mismo, no pudiendo hacer visibles otros espejos.

Nos interesa remarcar que el ejemplo es típico en muchos respectos. De un modo en todo semejante al modo como Leibniz hace derivar demiúrgicamente la extensión de la mónada, la realidad se desprende, en otros sistemas, del origen. El Yo fichteano « pone » el No-Yo; el Ser hegeliano « contiene » la Nada. Inexplicada permanece en su último fundamento toda concreta precedencia, ya se trate del tránsito de sustancia a atributos y modos emergentes de aquella (Spinoza); ya se trate de la « objetivación » de la voluntad.

Ya me he referido a los errores lógicos; si toda posición de un concepto significa su limitación, entonces se presupone *fuera* del concepto una suerte de « campo » lógico, que patentemente no es igual

al concepto, pero que tampoco puede provenir del concepto, y al cual en cierto modo le es correlativo. Ya con esto se cierra el camino a todo monismo lógico. Pero aún cuando no quisiera concederse lo anterior, sería inadmisibile el desatender sencillamente el hecho de la negación cuando se trata del problema del origen. La negación es un proceso lógico de peculiar índole, que en todo caso no coincide con el algo supuesto como originario. De un modo en todo semejante se presenta la opuesta contradicción: del blanco no puede brotar nunca el gris claro, menos aún el negro pálido, si no interviene un factor extraño que suscite el oscurecimiento. ¿Cómo podría llegarse, si no es haciendo una concesión análoga, a lo infinitesimal partiendo de lo extenso-finito?

La desesperanza en la solución del problema estrictamente metafísico se descubre aún más claramente en los sistemas en los cuales lo ontológico fundamenta lo metafísico. Se ha descrito repetidamente el tránsito de lo Uno a lo Múltiple mediante palabras como emanación, irradiación, etc. Si el Ser-original es al mismo tiempo el más perfecto, como en Plotino y en Filón, entonces este Ser se conserva, aún cuando con un menor grado de pureza, en todo aquello que de algún modo contiene, puesto que lo «irradia de sí mismo». La diferencia vale solamente como una «carencia». Pero también ésta debe ser fundamentada de algún modo, y si hay sólo *un* ser original, tan sólo en él puede buscarse aquella que estaría en contradicción con la premisa (unidad y perfección). A menudo se pone entre lo «Uno» y los múltiples objetos reales, un número mayor o menor de grados intermedios que aminoran la excesiva distancia entre ambos. Pero la aporía fundamental no es con esto salvada en lo menor. La misma situación, con signos invertidos, se nos presenta en Schopenhauer.

Muy frecuentemente han explicado los metafísicos que tanto el mundo dado en el entendimiento del hombre vulgar, así como el dado en las ciencias particulares, no representan el ser real; aquéllos constituyen una «apariencia». Tan sólo al filósofo le está permitido rasgar el velo de Maia que cubre, para el común de los mortales, la esencia de las cosas. Pero debía poder hacerse patente de dónde proviene la «apariencia», cómo está tejido el velo que cubre la verdad. Esta tarea apenas ha sido acometida alguna vez. En un sistema monista, la ilusión misma debería desprenderse del propio principio unitario. En verdad, no alcanza a distinguirse cómo podría ser posible lo anterior.

8) Igualmente espinoso es el segundo problema, el problema de cómo sea cognoscible el origen metafísico. Prescindiendo de los sensualistas, todos los metafísicos desprecian la percepción sensible. Heráclito llamaba malos testigos a los sentidos; según Leibnitz, ellos procuran tan sólo «conocimientos confusos». Pero aún los sensualistas,

quiénes hacen derivar el pensamiento de los sentidos, deben servirse, para la argumentación, del pensamiento mismo. Toda discusión presupone el reconocimiento de la seguridad del pensamiento. Tan sólo quien confía en el pensamiento puede enunciar juicios fundamentables sobre el problema del origen y considerar la tarea como provista de sentido: he aquí una opinión que es defendida, en primer término, por los racionalistas. Los neokantianos de Marburgo, por ejemplo, creen que únicamente la continuidad del pensamiento posibilita toda conexión libre de contradicciones. « El pensamiento crea la unidad y la continuidad de las unidades », dice Herman Cohen. « Puesto que el origen es engendrado por el pensamiento, el origen está condicionado por la conexión. La continuidad afianza la unidad o conexión de todos los métodos y disciplinas del pensamiento ». Puesto que, según esta escuela, todo lo existente es engendrado por el pensamiento, todo debe poder retrotraerse a una omnicomprendiva continuidad legal. Si el principio fuera verdadero, debería poder esperarse sin duda que la metafísica, con sus largos siglos de cavilaciones, hubiera avanzado un pequeño trecho hacia adelante. Justamente con relación al problema del origen no es posible, por desdicha, observar mucho progreso. Las objeciones puestas al conocimiento del origen por la vía racional no están, pues, exentas de autoridad.

En efecto, se ha invocado una y otra vez no a la razón, sino a otras fuentes del saber, que en verdad representan fenómenos de excepción. La excepción aparece precisamente en aquellos metafísicos en quienes se reveló la gracia que les permitía, en estados psíquicos extraordinarios, contemplar, sentir, entrever, descorrer el velo que cubre al ser originario. Los místicos particularmente no se han cansado de describir la extática vivencia en la cual lo contemplado es iluminado con tal certeza, que ella ha parecido que los elevaba por encima de toda duda. Pero tampoco son unívocas las doctrinas de este tipo. ¿Se podría censurar al hombre vulgar cuando exige una garantía de que en estas situaciones de excepción es realmente cumplido un auténtico conocimiento?

9) De las consideraciones analíticas precedentes se sigue claramente lo siguiente:

a) Origen ha significado para la metafísica un número extraordinariamente grande de conceptos muy generales, a menudo contradictorios entre sí, y propuestos por lo regular como « sustanciales ».

b) El problema del origen se relaciona con una serie de muy diversos problemas, que raras veces han sido agudamente separados entre sí.

c) Como fundamentos de sus doctrinas, ciertos filósofos han formulado dogmáticamente tesis contradictorias; sus personales posiciones frente al reino de los valores, han desempeñado en la formulación de estas tesis un papel muy considerable.

d) Dados los supuestos reconocidos por los sistemas monistas, el tránsito de origen a mundo fenoménico permanece incomprensible, por lo menos en estos sistemas. •

e) El conocimiento del ser originario permanece así mismo allende toda posibilidad racional.

El conglomerado que compone esta extraña situación ¿está determinado por el concepto mismo de origen? ¿Es éste en tal grado indeterminado o contradictorio en sí mismo que envuelve necesariamente en aporías a los metafísicos? ¿O causa esta indeterminación el procedimiento de los metafísicos, quienes especulan falsamente sobre un concepto que en sí mismo no deja de ser utilizable?

No hay mejor medio, para responder a la primera pregunta, que interrogar a las ciencias. Pues ¿dónde podríamos, sino en ellas, encontrar algo que con derecho pueda llamarse conocimiento? Dejamos de lado la cuestión de si el conocimiento científico en sentido estricto está sellado siempre con el carácter de la transitoriedad. Constituye inalienable prerrogativa de la ciencia el hecho de que sus doctrinas, en tanto que reposan sobre la investigación metódica, no son nunca anuladas por posteriores indagaciones, sino siempre reguladas, restringidas, ampliadas.

Debemos pues investigar cómo aplican las ciencias el concepto de origen y qué significa éste en el ritmo práctico de aquéllas. Que el concepto de origen es aplicado en las ciencias positivas, es un hecho que ya se ha mencionado. Aunque debe sin duda concederse que justamente con relación a los más generales problemas de origen, también estas ciencias ostentan una característica inseguridad. Las especulaciones sobre el surgimiento de la materia, de la vida, de la cultura, del lenguaje, del derecho, no aventajan en mucho, en lo que respecta a claridad y seguridad, a las doctrinas metafísicas; exhiben ellas mismas, en parte, un carácter metafísico. Pero prescindiendo de los problemas indicados, y no olvidando que en ellos las ciencias están orientadas hacia los datos concretos, encontramos una serie de muy especiales problemas de origen, a cuya consideración científica no pueden oponerse serias dificultades. Si pudiera mostrarse que el análisis del concepto de origen y su elaboración en el proceso científico nos conducen a determinadas formulaciones uniformes, la comparación con la metafísica sería probablemente interesante.

Tomamos como primer objeto de investigación el problema de la cosmogonía, tal como la Física actual lo presenta. (En lo que respecta a lo fundamental, puede encontrarse también en la teoría de Kant y Laplace). El problema consiste en averiguar con la más grande verosimilitud, cómo ha podido surgir la imagen de los sistemas de las nebulosas, el solar y los sistemas planetarios. Con relación a esta investigación, la teoría de la relatividad y la física de los cuanta constituyen hoy los supuestos indispensables. Dificilmente se

contentaría el físico con la respuesta que desemboca en los « últimos » elementos, sean estos átomos, electrones, protones, neutrones, positrones o « haces de ondas ». No se contentaría tampoco con la salvedad de que estos elementos considerados hoy como últimos, serán considerados mañana como penúltimos; que los avances de la ciencia pueden aumentar o reducir el número de estos elementos. Su respuesta diría más o menos así: el origen del cosmos es un proceso que en nuestros días no puede todavía ser divisado en toda su complejidad; proceso al cual todo el material de los elementos mencionados está sujeto. Podríamos caracterizar este proceso más o menos exactamente si conociéramos las condiciones hipotéticas de un estado inicial del cosmos. Tales condiciones deberían estar dadas por la distribución en el espacio de los elementos mencionados, aprehendida más o menos estadísticamente; por la dinámica que preside las velocidades de estos elementos entre sí en ese momento inicial; y por la validez de las leyes de la naturaleza que actualmente conocemos. Probablemente nuestro físico, quien debería deducir de las condiciones anteriores la imagen astronómica actual del cosmos, consideraría únicamente como una muy útil hipótesis a los resultados obtenibles mediante tal deducción matemática. De semejante deducción no esperaría seguramente poder derivar asimismo las manifestaciones de la vida en la tierra, menos aún los fenómenos psicológicos, sociales e históricos, aún cuando esta derivación fuera por él estimada como muy deseable. Antes bien, la no trasgresión de los límites de su propia disciplina, le parecería una indiscutible norma de prudencia.

Si analizamos esta mezquina respuesta hipotética, encontramos que en ella están inscritas, con relación al problema del origen, las siguientes significaciones:

a) El estado actualmente existente es pensado como surgido de otro estado anterior en el tiempo, cuya peculiaridad se presupone conocida. Denominamos a este hecho, el *factor temporal*.

b) Este estado anterior es pensado como determinable gracias a ciertos elementos que aún en nuestra edad integran el mundo físico, a la distribución de estos elementos en el espacio, a sus velocidades. Al conjunto de estos elementos casuales (*dinghaft*), de tamaño ínfimo, a sus relaciones espaciales y a sus velocidades, los designaremos provisionalmente como el « *factor material* ». Pero, aunque esta formulación no coincida ya con el procedimiento típico de la metafísica, su enunciado no es suficiente.

c) Son establecidas leyes cuya validez es independiente del tiempo. Podemos hablar por consiguiente de un « *factor normativo* ».

d) Es exigida la demostración de que las leyes que han regido el cambio del material enfocado, deban haber conducido, por lo menos con la más grande verosimilitud, al estado actual. Los correspondientes cambios representan un « *factor funcional-operante* ».

Observamos inmediatamente que estos cuatro factores no representan sendos términos de una suma; antes bien, guardan entre sí la relación de una *organización concadenada*.

En lo que concierne al factor temporal, el físico renuncia al intento de establecer un punto de partida « absoluto ». El punto de partida como tal es tan sólo metódicamente considerado por el físico, con el propósito de remontarse, apoyado en su teoría, hacia estados más y más remotos. Se entrega al mismo regreso sin término que está dado en la concepción kantiana.

Observamos que el « factor material » a pesar de que formalmente puede presentar alguna similitud con las doctrinas metafísicas de origen, se ha escindido, en verdad, en diversos factores parciales. Aún cuando la física aspire a desenvolverse sobre la base de un número mínimo de elementos últimos, no pretende con esto, sin embargo, abolir la separación entre elementos de un lado y velocidades y relaciones locales de estos elementos de otro lado. La multiplicidad de los parámetros materiales dificulta mucho menos a los científicos naturalistas que a los metafísicos.

¿Por qué, sin embargo, retrotraen su análisis los físicos, haciendo su procedimiento externamente similar al de los metafísicos, hacia los más pequeños elementos y consideran a éstos como últimos? Porque este procedimiento dispensa a la consideración del problema *la máxima generalidad*. Pues si toda partícula se mueve libremente como una totalidad autónoma — en el marco de las leyes naturales — toda ulterior determinación significa una simplificación. En tanto, pues, que el científico escogita de este modo el caso más general, de modo que todos los demás puedan deducirse de él, el metafísico, por el contrario, formula su principio general de modo tal que se hace imposible el tránsito a la realidad concreta.

Ningún físico afirmará que *debería* ser posible comprender en una única ley el acaecer cósmico; pero tampoco al físico le es extraña la tendencia hacia una « fórmula cósmica ». Sería desviarnos de nuestro tema penetrar en la estructura de estas leyes naturales así como en la significación de las « constantes » dadas en ellas.

Ningún físico se satisfaría con un principio que no haga evidente *el modo* como el edificio actual del mundo se ha desarrollado desprendiéndose del punto de partida hipotético inicial ⁽²⁾. Demanda de sí mismo y de su teoría la satisfacción de más amplias exigencias que las que los metafísicos a sí mismos se plantean.

Creo que la cuádruple escisión más arriba indicada, es cumplida en todas *las ciencias de la naturaleza*. Dado el carácter del presente trabajo, debo contentarme con algunas referencias tan sólo. El geó-

(2) Se ha subrayado muchas veces, con justicia, que el progreso decisivo de Galileo está dado por el planteamiento del « cómo » del devenir.

logo, por ejemplo, no reconocerá sino con reserva como la más antigua de la época arcaica a la capa geológica actualmente considerada como tal; y concederá su división en varias capas así como la posibilidad de más antiguas formaciones, tan luego como los hechos lo obliguen a ello. Aceptará igualmente un determinado modo y distribución del material en determinados estados provisionalmente como originarios y fundamentará mediante leyes naturales, que referirán a influencias biológicas o de otro género, el tránsito a la actual configuración de la tierra.

No de modo distinto, en cuanto a los principios, se plantea el problema en la Biología. En lo que toca al retroceso indefinido, podemos citar la concepción kantiana según la cual estamos « autorizados y al mismo tiempo obligados a buscar, aún cuando no a suponer, los propios progenitores de cada uno de los troncos primigenios ». De modo que aún cuando no estemos seguros de « desembocar » en nuevos miembros de la serie, « es preciso siempre continuar indagándolos ». No es necesario incidir sobre los problemas de los modos de generación, del plasma germinal, de la investigación de los cromosomas; sin dificultad deberá reconocerse a estos factores como formalmente idénticos y como necesarios. En la Biología nos sale al paso un hecho que los metafísicos suelen dejar de lado, a pesar (¿por qué?) de que, pese a su banalidad, podría despertar dudas en ellos. En la propagación sexual, el origen de cada organismo está dado, como es sabido, por la conjunción de *dos* progenitores, o más exactamente, de *dos* células germinales; y los sendos progenitores son engendrados a su vez por una pareja anterior. De modo que el origen de cada individuo — prescindiendo de la disminución producida por la comunidad parcial de los predecesores — debe buscarse en una serie siempre creciente de individuos precedentes. Bajo el aspecto principista — lo subrayo — esta actitud es exactamente contraria a la dada por la presuposición, a menudo dogmáticamente aseverada por los metafísicos, de que es posible encontrar el origen, tanto de los objetos concretos como de los abstractos, en un único o en unos pocos « antepasados »; sin que por lo demás discutan mayormente este problema. Igualmente digna de ser tenida en cuenta sería la reflexión que los predecesores son fundamentalmente diferentes por su sexo.

El ejemplo de un río nos puede mostrar que lo anterior no es una exclusiva peculiaridad del origen biológico. La corriente de un río, en su desembocadura, — el producto final — proviene de los ríos tributarios, los cuales a su vez han surgido de riachuelos menores, arroyuelos, acequias, etc.; de lo cual resulta que el número de los « factores materiales » es ilimitado. Sería infantil considerar como origen de aquel arroyo únicamente « la » fuente que lleva su nombre, aún en el caso de que se prescinda por completo de que el origen de esta fuente, a su vez, debe remontar siempre más y más lejos. Que la formación

geológica, las leyes meteorológicas y las relaciones climatéricas deben ser consideradas como factores de origen, apenas es necesario consignarlo accesoriamente.

Se dá, pues, empíricamente, el caso de que en el origen de un objeto cualquiera participan un número muy grande de factores materiales. Desde luego esto no debe ser así. En la Biología se conocen ya los modos de generación primitivos del desprendimiento y división de las células. Pero al lado del menor número de factores materiales, se muestran aún allí los factores operantes y normativos: el proceso de división se encuentra tan sólo en algunos estados determinados de la célula madre y subordinado a las leyes biológicas.

Bajo múltiples formas se presentan los factores mencionados, ora pensemos en combinaciones químicas, ora en el advertir de un recuerdo, en el de un fenómeno social, en el de una guerra; ora en los objetos espirituales (poesía, ley, planes de organización, etc.); ora en utensilios. En tales casos, desde luego, el concepto de « factor material » debe interpretarse extensivamente, de modo que sea considerado, con respecto a los productos correspondientes, todo el material aplicable (así por ejemplo, leyes existentes, proyectos, planes, contenidos de percepción, mapas, datos estadísticos, etc.). En lo que respecta a la multiplicidad de factores, tan incómoda para los metafísicos, el más diligente análisis no podría prescindir de ella, ora se trate de la construcción de un dique, ora de una ópera, de un sistema filosófico o de una bota.

10) El metafísico podría argüir, con derecho, insistiendo en que su esfuerzo está orientado únicamente hacia los elementos ideales, de modo que la comparación con objetos tan complejos como los nombrados debe necesariamente conducir a falseados y oblicuos resultados. De aquí que sea preciso penetrar en el campo de *las ciencias ideales* — las Matemáticas y la Lógica —, a fin de examinar el modo que en ellas adopta el concepto de origen.

Es inmediatamente evidente que las relaciones temporales no juegan en aquéllas ningún rol. De aquí que podamos entender sin más el hecho de que en los sistemas metafísicos idealistas deba prescindirse de este factor, el cual no es considerado como fundamentalmente imprescindible. Pero en su lugar se yergue un nuevo *factor igualmente ordenador*, que ostenta un carácter aún más general. Tampoco en las Matemáticas, así como en la Lógica, tiene sentido el concepto de *origen*, a no ser en cierta sucesión de unidades que, contrapuesta a otras, destácase entre todas las posibles por su valor científico. Si tres unidades U, X, Z guardan este mismo orden, entonces debe considerarse a una de ellas, U, tan sólo como relativamente original, en lo que respecta a la precedencia entre sí de las unidades, si el orden UXZ tiene, por lo menos bajo determinados aspectos, prevalencia científica sobre XUZ, ZUX, etc.

Veamos cómo son « originadas » las figuras matemáticas. El matemático hace derivar la línea, por ejemplo, del movimiento de un punto en un plano, del desplazamiento de líneas hace derivar superficies; y puede, así, mostrar estos productos como originados. Un cilindro resulta cuando una recta se mueve paralelamente a sí misma, y de modo continuo, a lo largo de una curva plana cerrada. Aún en este caso se dá un « factor de orden » (continuidad del movimiento); « factores materiales » (curva cerrada, recta en movimiento); el « factor operante » (movimiento de dirección determinada) y el « factor normativo » (paralelidad del movimiento). De un modo en todo análogo al propio de las ciencias de la naturaleza, la actuación conjunta de estos factores es indispensable para la construcción.

Existe un « punto de partida coordinante » u origen; y aquí, si en otro lugar no puede ser, desearía pillarse, puro y aislado, el factor material. Pero este punto es origen tan sólo en la medida en que satisface condiciones determinadas: él es aquel punto que debe ser fijado, a fin de que sirva como base de relación métrica con respecto a todos los demás, y en tanto que los coordinados son fijados en direcciones unívocas determinadas y estructuras igualmente definidas: sean líneas, hipérbolas, etc. En todo lo cual son inevitables los factores normativo y funcional-operante. Y tampoco se halla ausente el factor de orden: el análisis de una figura espacial, la determinación de una ecuación de curvas, son posibles únicamente en cuanto se ha establecido *previamente* el punto O a ellas relativo.

Escojamos finalmente un ejemplo en el dominio de la Aritmética. Los números « resultan » en la serie numérica tan sólo en tanto que se adicionan nuevas unidades a una unidad determinada. La totalidad de los factores mencionados no es difícil de comprobar, cualquiera que sea la teoría que se analice entre todas aquellas que pueden tomarse en serie. Plusvalorizo el ejemplo de los números a fin de poder referirme aún a otros hechos. Incluso en esta exactísima disciplina no es de ninguna manera posible siempre derivar exclusivamente del modo de generación de un objeto su estructura misma; derivación que igualmente, alguna vez, ha pretendido establecerse en la Metafísica.

El número 1, considerado igualmente en cierto sentido como « origen » de los números, puede resultar no solamente de una infinita multiplicidad de operaciones (p. e. como producto, diferencia); puede ser considerado igualmente como el valor límite de una multiplicidad infinitamente grande de series convergentes, cada una de las cuales consta a su vez de una infinita multiplicidad de miembros. Así tenemos en general:

$$1 = \frac{1}{n} \left[1 + \frac{n-1}{n} + \left(\frac{n-1}{n} \right)^2 + \left(\frac{n-1}{n} \right)^3 + \dots \right]$$

fórmula en la cual n es cualquiera cifra finita positiva entera mayor que 1 ; pero también :

$$1 = \frac{k}{n} \left[1 + \frac{n-k}{n} + \left(\frac{n-k}{n} \right)^2 + \left(\frac{n-k}{n} \right)^3 + \dots \right]$$

donde n y k representan cualquier cifra finita positiva entera mayor que 1 .

Me parece que este ejemplo es interesante en múltiples aspectos, aún para los filósofos. En él está indicada la « solución » del paralogismo de Zenón sobre Aquiles y la tortuga : toda magnitud finita puede pensarse como compuesta por una infinita multiplicidad de partes integrantes. Que con ello la dificultad ideal no sea aprehendida en toda su hondura, apenas nos interesa aquí. Basta, para los fines de nuestra investigación, la referencia al hecho de que, en primer lugar, el « factor material » se compone en cada caso, esto es, para cualquier valor determinado n y k de un número infinitamente múltiple de miembros formados según una ley preestablecida ; de que el número de las operaciones necesarias es también infinitamente grande y subordinado a la ley de la adición. En segundo lugar, de que el progreso ilimitado exigido por el principio de la serie no alcanza únicamente significación en el regreso causal : la alcanza también en la Matemática.

11) Queda pues, finalmente y como última instancia, el esclarecimiento del problema del origen en la Lógica. La resolución última pendería, según creo, de la doctrina de los silogismos y de la de los conceptos. Sin hundirnos muy hondamente en la teoría de los silogismos, afirmamos únicamente que en ellos la conclusión se deriva de las premisas, las cuales pueden ser por lo tanto consideradas como origen de aquélla ; y que para toda conclusión son, pues, indispensables por lo menos dos « progenitores ». La ascensión silogística al origen corresponde, pues, al cuadro biológico de los antepasados. No precisa mayor esclarecimiento la comprensión de que mediante estos factores « materiales » no son designados todos los elementos que pueden considerarse importantes en lo que respecta al origen ; prescindiendo del avance hasta los últimos axiomas — que constituyen por lo demás una pluralidad — debe tomarse en cuenta el orden, las normas, las operaciones del silogismo. En su análisis tornaríamos a encontrar el esquema conocido.

Una consideración vigilante enseña, por lo demás, algo que es importante precisamente con respecto a un género no raro de procedimiento metafísico ; a saber, que el retroceso hacia el origen de un juicio no es de ninguna manera correctamente descrito en tanto que se le toma como el tránsito a un *juicio de una mayor generalidad*. En verdad, al lado de la premisa mayor general, actúa la exigencia

de una premisa menor especial a menudo empírica. El teorema de Pitágoras, por ejemplo, es por lo común demostrado mediante la ayuda de un teorema congruente y del teorema de la igualdad de las superficies de dos triángulos que tienen la misma base y altura. Pero, aparte de esto, se exige sean satisfechas las condiciones de estos teoremas mediante un determinado modo de construcción de las figuras de los triángulos. Al lado de la premisa mayor que afirma la mortalidad de todos los hombres, la humanidad concreta de Cayo es la condición para que valga el juicio de su mortalidad.

No estaría pues justificado ver únicamente en los axiomas el « origen » propio de las disciplinas matemáticas. Pues esto significaría dejar de lado los factores normativo y funcional operante; y, eventualmente, una serie de factores materiales del modo constructivo. Sobre el « origen » trascendental de los axiomas mismos, nada fundamentalmente nuevo es posible añadir aquí.

Los metafísicos tienen la tendencia a olvidar uno de los miembros dados en la ascendencia, a saber, las premisas menores concretas. Insurge así la apariencia de una pirámide de juicios, todos los cuales se orientarían hacia un vértice — los axiomas — incesantemente agudizado y rematado en una creciente generalidad, imagen que satisface las exigencias más arriba mencionadas. Pero aún en el caso de que apunte únicamente a los factores « materiales », caso que ya no sería admisible, no podría la pirámide tener únicamente un vértice. De un único juicio, por general que él sea, no se sigue nada, excepto en el caso en que se le enlace a un segundo.

En verdad los metafísicos muy raramente han mostrado predilección por la Axiomática, y de aquí que casi nunca hayan sentado en la base de su filosofía juicios de tal carácter, con el fin de derivar, en progresión silogística, su sistema de aquéllos. La razón de este hecho puede encontrarse, de un lado, en la doctrina tradicional de los juicios, la cual considera erradamente el juicio como un *compositum* de modo que en la búsqueda del origen parecería estar postulado el retroceso a los *conceptos* en apariencia primarios. De otro lado, podría tenerse en cuenta la tendencia propia de los metafísicos, más arriba mencionada, a considerar el origen como algo sustancial. Esta tendencia está orientada hacia el concepto más que hacia el juicio. De aquí que en esta continuidad no hacemos ninguna aplicación del conocimiento ⁽³⁾ que afirma a ambos como igualmente « originarios »; y nos orientamos tan solo hacia aquello que se sigue de las presuposiciones dadas, en lo que respecta a los conceptos considerados como factores de origen.

Es seguro que en la lógica aristotélica es aceptado el retroceso de los singulares concretos a los modos y a las especies, y de éstas a una

(3) W. BLUMENFELD, Urteil und Beurteilung. Leipzig, 1931.

generalidad siempre mayor. Es pues acertada la afirmación de que en este retroceso quedan como remanentes conceptos finales como materia, sustancia, cosa en sí, ser, algo, nada; o categorías dinámicas como devenir, cambio, fuerza, vida, etc. Si el acento no cae sobre lo óntico sino sobre lo gnóstico, quedan como conceptos últimos el Nous, el logos, la razón, el pensamiento; y si se cuestiona el fundamento del pensamiento, lo inconciente, la vida, el instinto, etc.

La situación se presenta, pues, provisionalmente muy favorable para los metafísicos; parece ser, en efecto, que una abstracción hasta muy lejos conducida, tiene opción a coronarse con *un* único factor originario. Esto sería en verdad la pirámide con un vértice, el símbolo de la eternidad, el ideal que, siempre presente a los ojos del metafísico, se le esfuma siempre.

Es desde luego asaz evidente que partiendo de un objeto concreto, de una manzana por ejemplo, pueda en seguida prescindirse de su color, olor, sabor, peso, dureza; queda siempre un fruto; aparte de su forma y tamaño, de su ser aquí y en este instante, de su procedencia y significación biológica, permanece como un objeto material; prescindiendo de su composición de electrones, átomos, etc., permanece un cuerpo, un algo, un ente X. Aparte de que en cualquier estado de la consideración puede retornarse al hecho de que la manzana como X determinada gnósticamente cada vez que es cumplido un acto de conocimiento, es algo pensado, algo noéticamente mentado con el fin de buscar en esta esfera el origen.

Pero tampoco en este camino, siempre recorrido de nuevo con la mirada puesta en la máxima generalidad, se alcanza su fin, a saber, el origen unitario. Pues puede preguntarse: ¿ *Dónde* quedan los predicados y atributos de aquello que se abstrae, que se desmira? Para que vuelva a surgir una manzana de lo así pensado, del algo, etc., debería nuestro metafísico poder devolver al objeto los atributos que le ha arrancado. ¿Y de dónde los sacaría si no estuvieran dados « en alguna parte »? ¿Podría reclamar un origen de determinado sentido, para él propio y patente, y que no sería idéntico a aquel origen? Si nuestra manzana estaba coloreada de rojo, entonces el algo deberá ser no solamente cromático, sino que deberá recibir exactamente el mismo matiz de rojo; del mismo modo que esta forma, lugar, tamaño, peso, suavidad, etc. Abstraer no puede significar lo mismo que hechizar, desvanecer. Si para los metafísicos algunas propiedades son menos importantes que otras ¿qué le importa a nuestra manzana? En el retorno al origen no deben pues « olvidarse » ciertas cualidades; debe, por el contrario, tenérselas presentes de modo muy exacto, es decir conservándoselas; pues ellas son necesarias para la síntesis de los objetos, exactamente en la misma medida en que le son necesarios a un relojero, para el mismo fin, los más pequeños tornillos que ha separado al desarmar un reloj. *Las funciones sin-*

téticas tienen la misma importancia que aquéllas de las cuales son la inversión, a saber, las funciones abstractivas, preferidas, sin razón suficiente, por los lógicos.

La dificultad propia de la labor sintética es comprensible: es mucho más sencillo demoler que edificar, no ver que ver, quitar que donar. La abstracción parece ser el camino real que conduce a la esencia del mundo, pues tal método parece inclinarse a reducir la confusa multiplicidad de los objetos singulares a algunas pocas y fácilmente dominables formas. Nuestra reflexión ha mostrado que no puede en verdad alcanzarse un concepto superior común a todos los objetos, sea vacío en el grado que se quiera. Al lado de la «sustancia» están los incontables «modos», a los cuales se abstrae, y que son tan dignos de ser tenidos en cuenta como los ríos tributarios y los arroyuelos de los cuales la corriente principal toma su fuerza al tiempo que la vemos desembocar en el mar. Esto vale en un sentido gnoseológico no menos que en un sentido ontológico. En ambos casos debe ponerse como constitutivos, tantos «factores materiales» cuantos sean necesarios para la plena determinación del objeto. Pero también es fácil reconocer que la cuestión del origen debe siempre contestarse del mismo modo en lo que respecta a cada uno de los factores indicados. Esto desde luego no debe entenderse en el sentido errado de color, tamaño, peso, etc., tomados como entidades sustanciales. Ellos permanecen siendo conceptos, cuyo origen, tanto lógico como psicológico, constituye, en cada caso, un problema aparte.

Pero a los metafísicos puede dirírseles una pregunta aún más severa; puede preguntárseles acerca de la legitimidad de la pretensión que eleva a los conceptos abstractos, si se les compara con otros menos abstractos, al valor de relativamente «originales». ¿En qué medida es el concepto «objeto material» en *mayor grado original* que el concepto «manzana»? Tal podría aparecer precisamente como concepto primario, puesto que, según la antigua teoría de los conceptos, tiene una mayor «comprensión», esto es, designa, aparte de las manzanas, otros objetos materiales. Empero esta fundamentación puede ser considerada como suficiente tan sólo dentro de un muy especial sistema de tesis metafísica. No sólo psicológicamente, también lógicamente el concepto más general debe o, al menos, puede ser considerado no como origen, sino como *producto* de un proceso abstractivo, gracias al cual un componente llega a adquirir carácter autónomo.

Algunos pocos metafísicos aceptan por lo demás que los conceptos más concretos o los objetos reales pueden reconstruírse mediante la conjugación de sus más generales componentes, análogamente al modo como pueden reconstruírse los objetos juntando sus partes integrantes. Una fundamentación objetiva de esta aceptación no ha sido emprendida nunca y es por nosotros estimada como imposible.

La tarea del metafísico, quien pone conceptos generales como ori-

gen, es por lo tanto, y dada la limitación impuesta a los factores materiales, falsa en tres sentidos. El metafísico escogita voluntariamente, entre muchos otros con iguales derechos, un componente sustancial ganado mediante un proceso abstractivo, y lo propone como único. Reacuña luego este principio, transformando un producto lógico en factor de origen, puesto que, dogmáticamente, le reconoce primacía axiológica. Y considera a los momentos abstractivos de su especulación como partes autónomas o totalidades.

Puede finalmente preguntarse si encontramos, prescindiendo de estos factores materiales, los factores funcional-operantes y normativos, a los cuales nuestro análisis ha podido descubrir hasta ahora en todos los casos. La cuestión puede resolverse sin gran dificultad. Ya se considere el camino hacia el origen como el propio de una abstracción o, en sentido inverso, como el propio de una síntesis; ya esconda dentro de su carácter de origen el concepto o más general o más especial; de todos modos se trata de un proceso lógico subordinado a determinadas normas. En lo que respecta a la abstracción, apenas necesita lo anterior algún esclarecimiento; en lo que toca a la síntesis, puede tal vez requerirse uno muy breve. Del mismo modo que de la yuxtaposición de las más pequeñas líneas, que operarían como elementos, no puede surgir un círculo — éste necesita del movimiento plano de una recta en torno a uno de sus puntos extremos, esto es, operaciones legales — así tampoco la síntesis aditiva de determinadas formas, colores, cualidades sápidas, etc., puede conducir a una « estructura », de modo que surja justamente aquella manzana que acabamos de abandonar. Para ello la síntesis debería obedecer igualmente a operaciones legales específicas.

Puede que no esté desprovisto de interés, desde el punto de vista elaborado, echar una breve mirada retrospectiva a los principios dogmático-metafísicos más arriba mencionados de « oposición » y de « homogeneidad de lo existente con respecto a su origen ». El científico naturalista parte fundamentalmente, según lo que alcanzo a distinguir, de principios de conservación. En las combinaciones químicas los componentes originales son cualitativa y cuantitativamente « conservados », según enseña su fórmula de constitución. En los átomos, el número y la ordenación de los electrones; en las características hereditarias, ciertos factores, las genas, desempeñan un papel análogo. Correspondientemente se conserva en los sectores cónicos de las matemáticas diferenciales. Igualmente en la lógica el principio de conservación está sin discusión en primer plano. Sin duda, al lado de los factores de origen constantes, se dan igualmente otros factores. Si el agua se genera por la explosión de una combinación de hidrógeno y oxígeno, las relaciones espaciales de los átomos han cambiado de modo permanente; y pasajera y pasajeramente las velocidades moleculares. ¿En qué

medida los principios de conservación y de cambio tienen sentido en lo que respecta a los factores funcional-operantes y normativos, presentes cuando se trata del problema del origen? He aquí una cuestión que no debemos discutir ahora. Es de todos modos evidente que ambos principios no pueden aspirar sino a una validez parcial, en tanto que sea considerada la totalidad de los factores mostrados por nuestra investigación. Fructífera desde un punto de vista científico sería únicamente la demarcación precisa de los límites de su validez, de la « medida en qué » y del « respecto a qué ».

12) En resumen, podemos enunciar sobre el concepto de origen, tal como aparece en las ciencias, lo siguiente:

La caracterización del origen exige sean mostradas cuatro elases de factores, que están concatenados entre sí de un modo *sintético* — de ninguna manera aditivo — peculiar. A saber:

a) La designación de un factor de orden, el cual establece de modo relativo la « posición » del origen; factor que ostenta en las ciencias naturales un carácter temporal.

b) Un número, finito o infinito, de factores materiales, los cuales admiten a menudo, y a su vez, una división en sub-modos irreducibles entre sí.

c) Cambios y procesos en los factores materiales con relación a su estructura y a sus relaciones recíprocas: el factor funcional-operante.

d) Una regularidad o legalidad que presida estos cambios: el factor normativo.

Se da además el hecho de que en el retroceso hacia el origen, el número de los factores materiales no debe, por lo regular, disminuir continuamente; tampoco debe alcanzarse el origen mediante un número finito de pasos. Parece ser sobremanera insegura toda conclusión que, partiendo del estado final, pretenda alcanzar el origen, ya que igual resultado puede obtenerse algunas veces mediante modos infinitamente múltiples. Al problema de la homogeneidad de los orígenes materiales y elementos finales, partiendo de los cuales busca encontrarse el origen, es, según parece, preferido el « principio de la conservación »: la ciencia se inclina a considerar a los elementos de origen, pese a sus cambiantes formas y relaciones, como aprehensibles en su estado actual.

El problema del origen ostenta, pues, profundas complicaciones. La mencionada *síntesis fundamental* de múltiples factores, en la cual vemos nosotros la solución del problema, *determina al mismo tiempo el propio « origen del concepto de origen »*. Correspondientemente debe todo principio lógico, aún aquel que tuviera el carácter de máxima generalidad; debe todo principio metafísico — como Todo, Nada, Uno, Ser, Pensamiento, etc. — permitir su reducción a las « raíces » indicadas. Y a la inversa: toda configuración, aún aquella que

tuviera el carácter de la máxima particularidad — todo objeto individual — debe ser considerado, en relación a la general legalidad del origen, no de otro modo a como lo son las sustancias metafísicas.

Supuesta la validez de la lógica desarrollada en la presente investigación, su resultado significa un fuerte golpe para la metafísica. Pues dondequiera que aparezca y cualesquiera sean las formas que adopte el problema del origen, no hay ninguna posibilidad de resolverlo si se recurre a un único o a unos pocos factores materiales; sean el Algo, la Sustancia, la Cosa en Sí, el Todo o la Nada. La *ley de una síntesis* de diversos factores, que nosotros creemos haber encontrado por la vía analítica, debería mostrarse siempre como *el peculiar invariante del principio de origen*. Y esto no de modo casual y en cierto modo « empírico », de manera que no dependa únicamente de una feliz casualidad, si en alguna parte y de algún modo se arribara a algo último simple que pudiera considerarse como origen. Pues si es en general justo nuestro análisis lógico de los conceptos, debe su validez concernir igualmente al concepto de origen. ¿Cómo podría ser de otro modo? Cuando se cuestiona el origen debe darse, aparte del « salir de algo », el « modo como » y « la ley según cual »; y desde luego debe el « salir de algo », a través del modo de la sucesión de los factores, estar sellado con el carácter de precedencia — temporal y lógicamente y en lo que toca al valor — a fin de que pueda ser legítimamente considerado como punto de partida. Esto significa, empero, exactamente, el señalamiento de los cuatro modos de factores que hemos mostrado.

El fin monista de los metafísicos no es, pues, alcanzable en tanto que no se nos muestre alguna infracción lógica en nuestra investigación. Al lado de los « factores materiales », los que ya en la doctrina kantiana no eran reductibles a un único, deberá siempre considerarse igualmente a los demás factores, a fin de que sea comprensible el « surgimiento », tanto del mundo material como del conceptual. Que este camino hacia las « madres » es ontológicamente ilimitado y rematado tan sólo en una suerte de « método trascendental » desde el punto de vista gnoseológico, no constituye cuestión a dilucidar aquí.

No desconozco que existe también un monismo funcional. Sin embargo, si se varía tan solo la cadencia, lo anteriormente dicho concierne también a él. Del mismo modo que los factores materiales son irreductibles a funciones, las funciones no pueden transformarse en factores materiales, a no ser que se determine todo objeto concreto como idéntico con todos los demás o con la nada. Un tal pensamiento en que el origen realiza un salto mortal a la muerte, no es manifiestamente extraño a algunos metafísicos. No estimo muy fructífera esta elaboración; me parece, en esencia, lógicamente falsa.

Si tornamos a mirar desde aquí las mencionadas teorías de origen, se comprende por qué ninguna de las respuestas dadas en los siste-

mas filosóficos puede satisfacer. Este es un resultado análogo al ya mostrado por el análisis del concepto de « sentido » (4), aún cuando partiendo de un problema completamente distinto. Toca este resultado, en primer lugar, a las doctrinas monistas; aunque, en su forma peculiar, toca también a todas las demás doctrinas. Algunos atisbos de los anteriores pensamientos pueden encontrarse en la filosofía antigua; así, por ejemplo, en la doctrina aristotélica de las distintas « causas ». Quizá podríamos mostrar a Kant, por lo menos en parte, tomando partido por nosotros. El problema del origen por él planteado, y que orientaba hacia la experimentabilidad del mundo, era contestado mediante la referencia a los diversos factores formales y funcionales levantados frente a las cosas en sí. Que en los tiempos posteriores se ha administrado con ligereza su grandiosa herencia; y que, a pesar de la gran prudencia de su hondamente fundamentada filosofía, se dejaron escuchar aplausos para algunas doctrinas de origen, las que por una interior necesidad exponían a los metafísicos al desprecio de las ciencias exactas, he aquí algo que de ninguna manera constituye timbre de gloria en la historia de la metafísica.

A fin de ser justos debe sin duda considerarse que la Metafísica no aspira a ser únicamente ciencia. Su tarea general —trazar la imagen del cosmos apoyándose en los resultados objetivos ordenados a los que las ciencias particulares han llegado, de modo que en ella se revelen correspondencias a las exigencias artísticas, éticas y religiosas— estuvo colmada de posibilidades de realización tan sólo en tiempos muy remotos, cuando las ciencias no se habían desarrollado todavía en formaciones tan complicadas y educado a los hombres para análisis tan críticos como los propios de nuestros días. Tiempos en los cuales el espíritu estaba mayormente dispuesto para la fe y dotado de una más artística receptibilidad que permitía la superación de ciertas dificultades lógicas. El metafísico que hoy se arriesgara a la aprehensión total de los bienes culturales, necesitaría —aparte de un saber omnicomprendivo — un fundamental conocimiento de la lógica de las disciplinas particulares, dado tan sólo en los grandes espíritus universales al lado de una voluntad ética pura y de una capacidad artística vigorosa. No debemos tener por imposible que algún contemporáneo encuentre la « vía perardua » que conduce a este fin. Empero « omnia præclara tam difficilia quam rara sunt ».

(4) W. BLUMENFELD, *Sinn und Unsinn*.

NOTAS SOBRE LA PSICOLOGIA CARTESIANA

por *Leonardo Castellani*

Cuando el Ministerio de Instrucción Pública nos invitó a hablar sobre la Psicología de Descartes, lo primero que ocurría naturalmente preguntarse era: si existe una psicología cartesiana. Una física existe en Descartes, fuera de duda; y quizá también existe una ontología; pero no existe una psicología cartesiana propiamente tal, quiero decir, una psicología orgánica y completa.

Descartes, sin embargo, influye poderosamente en la psicología moderna por algunas de las líneas esenciales de su sistema metafísico, y por el espíritu de su método. Se ha dicho con exactitud que Descartes trajo a la filosofía moderna más bien un espíritu que un sistema, dos o tres grandes intuiciones que actúan en el pensamiento filosófico posterior a modo de potente levadura, y que originan series de prolongaciones divergentes, cuyos últimos estadios pueden llegar a ser hasta opuestos. ¿Qué actitudes mentales más opuestas, por ejemplo, que la Psicofísica mecanista de Weber y Fechner, y la leve Psicología introspectiva, literaria y moralizante, de un Cousin y un Jouffroy? Y no obstante a ambas se podría lícitamente atribuir, como se ha hecho, una raíz metodológica cartesiana.

En una memoria del tricentenario ⁽¹⁾ Pierre Mesnard se propone la difícil *gageure* de vindicar en lo posible la fisiología cartesiana, tan indefendible en apariencia. Sus conclusiones rigurosamente trabajadas restituyen al filósofo el no exiguo mérito de haber impreso poderosamente en la biología —como no puede menos de esperarse de un metafísico, aunque sea entre innúmeros errores de pormenor— el sello del rigor deductivo y la construcción sistemática en una ciencia empírica aún joven y titubeante. Dice Mesnard en suma que el influjo de Descartes en la fisiología fué bueno en general y malo en puntos particulares. Este juicio nos parece extensible a su psicología.

El nos evoca al mismo tiempo una cuestión general no carente de actualidad: la bondad y la maldad de los sistemas filosóficos. Un

(1) *Archives de Philosophie*, vol. XII, cap. II, pág. 180.

gran espíritu, lamentablemente arrebatado hace poco de entre nosotros, nos reprochaba una vez amistosamente cierta loa a Descartes filósofo por razón de que Descartes nos legara « el nefasto sistema del racionalismo ». Creemos también haber leído en un vigoroso trabajo del *Homenaje a Descartes* de la Universidad de Buenos Aires, tomo III, un latiguillo final en que se califica vengadoramente a Descartes de « mediocre afortunado » junto con un aserto demasiado somero acerca de los jesuítas, sus fugaces y accidentales maestros, que nos parece no rima con nada.

En el mismo voluminoso *Homenaje* se puede hallar, aún más frecuente, otra posición igualmente extremosa, enteramente contraria, y no menos afilosófica. Ella consistiría en apreciar por igual a todos los grandes filósofos, ponerlos sobre su cabeza según la frase cervantina, y estudiarlos indiferentemente « más allá del bien y del mal », olvidando la sensata observación de Marcial:

« *Ne laudet bonos, laudat Callystratus omnes.
Cui nemo malus, quis bonus esse potest?* » *

Esta segunda actitud acrítica no es nada rara tampoco en nuestro país, incluso en la enseñanza. Su fondo parece ser el eclecticismo ingenuo de un Víctor Cousin, que se entra a pasear tranquilamente por la filosofía munido de esta mágica ganzúa: « Todos los filósofos dicen verdad en lo que afirman, se contradicen solamente en lo que niegan ». Cuando este modo de concebir o enseñar la filosofía topa un discípulo superior, su resultado infalible es el escepticismo y el irracionalismo; en todos los demás, en los mediocres, el resultado será el diletantismo infructuoso y dañino. El discípulo inteligente ve con toda claridad que muchos filósofos pugnan terriblemente entre sí *también en lo que afirman*; y concluye que todo el magno esfuerzo de la humanidad en pos de la unidad suprema del conocer y la comprensión básica del mundo y del hombre, o es una ilusión impotente, o es una colosal engañifa, o es una inmensa tela de Penélope. Este resultado desastroso puede palpase verbigracia en una página maravillosamente nítida del último libro de Mallea, *Historia de una pasión argentina*, tan lleno de sugerencias profundas a causa de su sinceridad y su transparencia introspectiva. Vale la pena citarla:

« Después de haberme llenado vorazmente la cabeza con los libros más dispares... el proceso de la teoría filosófica me parecía cada vez más el puro juego de una constante rectificación dialéctica... ».

* Por no alabar a los óptimos, alaba a todos Parmeno.
Para quien no hay nadie malo, no hay tampoco nadie bueno.

« La inteligencia de Hume es tan exacta, precisa y universal como la inteligencia de Descartes, y la inteligencia de Descartes es tan exacta, precisa y universal como la de Kant; y sin embargo las tres teorías se oponen entre sí... ».

« Todo este ir y venir al mismo estanque, tanta dialéctica improbable y racional, que tenía cíclicamente defensores de igual ardor y sinceridad, se me antojaba definitivamente cándido en su afán de querer erigir al hombre, ese junco pensante, en árbitro de fenómenos y esencias... ». (Pág. 80 ss.).

« *Y me acercaba a la teología fundamental, porque toda ella es poesía inmanente...* »

He aquí, pues, el último paso de una mente sincera y amargada: el repudio de la filosofía, el confugio a la mística. La mística cierto es una cosa buena, pero no ha sido creada para dispensar al hombre de su primer deber como hombre, que es el « pensarse » racionalmente y con todo rigor hasta donde pueda. Al revés, la mística sin eso se puede convertir en algo turbio y malsano, que conoce la humanidad hace mucho, que conocemos los modernos a través de *La Colline Inspirée*, de Barrés, por ejemplo.

En resumen, para volver a mis dos actitudes viciosas en filosofía, unos querrían que la filosofía, reina de las ciencias, fuese un solo sistema (y si es posible, un solo libro: chiquito y claro, de paso) de una vez por todas y para siempre cerrado y completo; y todo el resto, a la hoguera.

Otros querrían que ella fuera el amontonamiento concorde de todos los libros en fila cronológica, como si el filosofar consintiera en un continuo caminar sin llegar nunca, en una afanosa superación sin posible fruición. En realidad, como esto es contrario a la naturaleza humana, lo que hacen en realidad estos últimos no es asimilar todos los libros, sino generalmente tomar del montón el último, el libro más nuevo o sonante, y aferrarse a él con la misma obstinación que los otros a su libro antiguo. Y por cierto, a veces con criterios tan extrínsecos y baladíes como para recordar aquello: « Yo me atengo al texto de Alcalá, porque tiene las letras más grandes ».

Los lectores de ensayos son en esto bien parientes de los custodios de *summas*.

Se olvida, pues, la naturaleza misma de la sistemación filosófica, basada en la naturaleza misma del conocer humano, que es por una parte de índole conceptual, fragmentario, « geométrico », y por otra tiene su raíz oculta y foco inaccesible en esa desesperante « intuición » que es la desesperación del filósofo y la sed abrasadora del místico. De modo que es menester hacerse capaz de distinguir en un gran filósofo su mensaje primigenio, siempre verdadero, (el error puro no existe) de la masa de materia conceptual en que forzosamente

lo corporizó (2). Teniendo esto en cuenta se comprende esta paradoja: que un metafísico nato hace caminar más la filosofía cuando yerra, que un profesor de filosofía (en el sentido restrictivo de repetidor o glosador de citas o manuales) cuando acierta. Toda gran sistematización metafísica reposa siempre en una fulgurante intuición (o digamos más cautamente «cuasi-intuición») en que todas las penosas adquisiciones conceptuales — conceptos, tesis, definiciones, divisiones, demostraciones, corolarios, hipótesis — son fusionadas autogénicamente en una magna o profunda percepción intelectual del *ser como tal* o sea de lo que es Absoluto, Real y Necesario supremamente. La «resolución en los primeros principios» era dada por los antiguos como la característica de la ciencia metafísica (*Ontologia seu Philosophia Prima*), los cuales a su vez no tienen resolución posible sino es en el concepto analógico, sutilísimo y excelso de *ser ut sic*, concepto que en cierto modo toda mente posee, pero que sólo el filósofo maneja (3); al cual, o se percibe por sí mismo (y entonces se es capaz de filosofar), o no se puede desembarazar de sus diferencias concretas existenciales, y se es entretanto incapaz del grado de abstracción que requiere la ciencia filosófica. Noto de paso que esta especie de vuelo del espíritu, este hallazgo precioso de la llave de la filosofía, se da a veces revelativamente; quiero decir, en forma repentina y sorpresiva, con acompañamiento emocional a modo de una inspiración o un invento, cual fué el caso de Descartes, y la explicación plausible de su famoso «sueño». Mas una vez que el filósofo ha de amonedar su Cosmovisión inefable, cuando ha de elaborarla y volcarla en los crisoles del conocimiento conceptual propio al hombre, y más tarde en los troqueles rígidos del verbo y la enseñanza, entonces el puro núcleo flúido de su experiencia intelectual debe promiscuarse por fuerza con una cantidad de elementos menos espirituales — preconceptos, influencias de autoridad o de oportunidad, residuos de otros sistemas, limitaciones subjetivas, pasiones personales, etc... — que pueden comprometer

(2) Un amigo mío médico me pedía un día que le marcara (con lápiz rojo en un libro) «lo que hay de verdad en Freud» o al menos que se lo escribiese en un artículo. Hay que asimilar a Freud, y «repensarlo» — operación vital incommunicable y penosa — para poder purgarlo de sus escuelas materialistas y asociacionistas incorporadas al sistema total con más intimidad que un tinte.

(3) Esta idea paradójica, que se puede hallar explicada v. gr. en *Cinq Leçons sur l'Être* de Maritain, me fué expuesta por un amigo medio poeta, en esta parábola: «En cierto modo el mar es para el pez la cosa más escondida que existe, a causa que está dentro de él, transumergido. Los peces vulgares ignoran la existencia del mar — hasta que los pescan. Solo algunos peces extraordinarios y extrafalarios tienen un día la revelación despampanante de que el mar existe — el SER es — a causa de que lo han recorrido mucho y han topado con sus límites: con todos o con algunos. Esos peces son tenidos por locos por todos los otros».

Así para también con la noción de SER, me dijo Jerónimo del Rey.

ese núcleo en diversos grados, y que por fuerza siempre lo maculan con la tara, insalvable al hombre, de lo histórico y lo circunstancial. Ni Santo Tomás, ni Aristóteles, ni Platón, ni el máximo genio imaginable, ha podido estar libre de este tributo a la historicidad y contingencia del hombre. Lo contrario sería enorme.

Santo Tomás de Aquino, para dar un ejemplo concreto, mente enciclopédica y capaz de síntesis totales si las hubo, él mismo no escapa a la limitación de la historicidad. La estética como disciplina estrictamente filosófica, el arte como medio de captación intelectual, la historia como ciencia rigurosa —disciplinas sutiles y un poco híbridas, pero posibles, que habían de florecer más tarde maravilosamente— no diré que escapan a su ciclópeo talento del todo, pero sí que al menos las materias formales de ellas le son perceptibles solamente de un modo penumbral.

La sistemación filosófica pues, (como lo muestra Rousselot, en *L'Intellectualisme de Saint Thomas*) no sería más que un sucedáneo necesario y precario de la intuición pura inaccesible al hombre. En este sentido se podría expresar la verdad gruesamente señalada por Cousin en el aforismo supracitado de este modo: « Todos los filósofos dicen verdad cuando *ven*; pero pueden declinar de ella y de hecho siempre algo soslayan cuando *deducen*; cuando reducen, repiten y rellenan ». En este sentido también existe un núcleo de verdad más o menos fuerte y puro en el fondo de todo gran sistema filosófico, aunque sea agobiado de cizañas o ruinas. En este sentido por fin, la marcha total de la historia de la filosofía es más bien como una ríspida senda —sendero abismático de gamuzas y alpinistas— que no un « ir y venir incesante » (aunque retrocesos no se nieguen) ni un círculo infernal de pesadilla; y en ella hasta las caídas y malpasos son necesarios o al menos aprovechables, a la manera de aquellas dos grandes palabras: *Oportet areses esse* y *Omnia coope-dantur in bonum*.

Existe sí una *philosophia perennis* más arriba y más abajo de todas las modas; pero ella no consiste en un libro, ni en un índice de fórmulas, ni en las palabras textuales de un autor excelso cuanto se quiera: ella es una sabiduría, es decir, una llama, un espíritu, una vida tenazmente conservadora y vorazmente asimiladora, que aunque esté forzosamente encarnada en un utilaje técnico (vocabulario y método), y forzosamente armada de las ásperas limas de la crítica, la dialéctica y la polémica, es capaz en cada momento de trascender los medios y los signos para ir a encontrar —como el águila de la Escritura la médula del cedro— su esencial nutrimento dondequiera yazga, en el fondo erizado y abstruso de las otras concreciones del saber humano.

*

* *

Esta digresión sobre un genuino eclecticismo en filosofía (4) me era oportuna para entrar a inquirir el saber psicológico de Descartes y justificar la proposición que senté al principio: Descartes no tiene una psicología propia, pero influye poderosamente en las ajenas; y esto no a modo de maestro sino a modo de fermento. Podemos afirmar en efecto que la idea moderna de una « fisiología del pensamiento » (Wundt, Mosso, Betcherew, Watson) es en puridad cartesiana, así como la mayor audacia analítica y el mayor rigor científico impreso a la psicología a partir de su tiempo. Descartes empero, aunque concibió la posibilidad de la actual psicología positiva, separada aunque no seclusa de la filosofía (*physique de la nature mentale de l'homme*, *Principia*, IX, II, 14, 13) no llegó con todo a percibir exactamente el determinismo de esta ciencia. En efecto, ante problemas taxativamente suyos, Descartes se refugia no raras veces en las disciplinas limítrofes: recurre a la fisiología, a la física, a la mecánica, a la metafísica. Así por ejemplo: la asociación de imágenes se explica por *le cours fortuit des esprits animarx*; la fantasía creadora se reduce a un acto de voluntad; la memoria a un acto de intelecto; los movimientos corporales a reacciones físico-mecánicas; el psiquismo animal a una maquinaria muy perfecta, etc. En suma, digamos que aunque Descartes hace buena psicología, como M. Jourdain buena prosa, cuando no piensa en ella, en cambio cuando la abordó de propósito falló en delimitar con exactitud su *objeto* y su *método*, constitutivos formales de toda ciencia adulta.

I. ¿Cuál es el objeto formal de la psicología para Descartes? Recordemos las dos tesis psicológicas primordiales del *Discours de la Méthode*:

La esencia del alma es el pensar
Pensar es tener consciencia. (5)

(4) « No puede hoy escribir de filosofía quien no sabe historia de la filosofía », me decía con razón un eminente profesor argentino.

(5) « *Pour la question savoir s'il ne peut y avoir rien dans notre esprit, en tant qu'il est une chose qui pense, dont lui-même n'ait une actuelle connaissance, il me semble qu'elle est fort aisée à résoudre, parce que nous voyons fort bien qu'il n'y a rien en lui, lorsqu'on le considère de la sorte, qui ne soit une pensée... ; et il ne peut avoir en nous aucune pensée de laquelle, dans le même moment qu'elle est en nous, nous n'ayons pas une actuelle connaissance.*

C'est pourquoi je ne doute point que l'esprit, aussitôt qu'il est infus dans le corps d'un enfant, ne commence à penser, et que dès lors il ne sache qu'il pense, encore qu'il ne se ressouvienne pas par après de ce qu'il a pensé... ».

C'est pourquoi je ne doute point que l'esprit, aussitôt qu'il est infus dans le corps d'un enfant, ne commence à penser, et que dès lors il ne sache qu'il pense, encore qu'il ne se ressouvienne pas par après de ce qu'il a pensé... ».

(*Réponse aux 4es. obj.*, part. II, in fine).

Mas si el pensar es el atributo esencial del espíritu (en contraposición con la cantidad, que lo es de la materia) y él se identifica con la consciencia, entonces el alma piensa siempre, aún en sueños, aún en la vida prenatal uterina; y, segundo, entonces todo lo que el alma es, está necesariamente siempre patente a sus internos ojos. El objeto de la psicología se reduciría pues, a la vida mental claramente consciente, pero a toda la vida mental: adquiere una extensión enorme a costa de una superficialidad increíble. La lógica y la criteriología son absorbidas (Husserl); pero los hondones del espíritu, los oscuros de la subconciencia y sus engranajes escapan a la ciencia del alma. La psicología deviene un saber extremadamente accesible (« *la connaissance des passions semble facile, car chacun n'a pour les connaître qu'à observer ce qui se passe en lui...* ». *Passions*, I, P. XI) y extremadamente atrevido, pues la vida mental consciente del hombre abarca todo cuanto el hombre ve, hace y sabe. Fácil y atrevida... ¿No marcan por ventura estas dos notas las características de la liviana psicología literaria de los « ecléticos » del siglo pasado, un Cousin, un Jourffroy, un Guyau, un Renan, un Paulham, un Amiel? Y allá abajo, llevada a su última prolongación degenerativa, esta psicología del « *Observer ce qui se passe en lui* » va a desembocar en los inconsistentes *Diarios íntimos* y en el charlatanismo a la violeta de muchos conferencistas de palabra fácil. ¿No se ha disertado con solemnidad entre nosotros sobre la *Psicología del beso*, la *Psicología de la mano*, la *Psicología del vestido*, la *Psicología del toro*, y así por el estilo?

II. Si « pensar es tener consciencia », el método propio de la psicología tendrá que ser la introspección. Por esta razón se ha querido ver en Descartes el padre de los Escoceses, de los Asociacionistas y de la *Denk-psychologie* de Külpe y Messer. Pero el método introspectivo es demasiado antiguo y obvio para adjudicar su paternidad a un filósofo particular... y del siglo XVII. Es cierto que en su libro específicamente psicológico, *Le Traité des Passions*, ensayo sobre la vida afectiva repleto de materia interesante, Descartes mostró la fecundidad del puro análisis conceptual aplicado a la experiencia íntima, sin mayor dependencia del experimento ni de la observación empírico-lógica, análisis que sabemos qué frutos había de dar más tarde en las manos de un Bain y un Dugald-Stewart, por ejemplo. Pero este análisis había sido ya manejado con plena consciencia desde Aristóteles —del cual Descartes retiene (dicho sea de paso) además del método, innumerables tesis importantes en toda literalidad, a pesar de su expreso designio en este librito de innovar (... « *en m'éloignant des chemins que les Anciens ont suivi...* » y aún de derrocar y reemplazar al Estagirita (« *je sais bien que je m'éloigne ici de l'opinion de tous ceux qui en ont ci-devant écrit...* »; « *combien les sciences que*

nous avons des Anciens sont défectueuses... en ce qu'ils ont écrit des passions ... »).

Ese único opúsculo psicológico de Descartes, de lectura muy atractiva, se podría definir: *Plan de una psicología analítica, más aristotélica por cierto de lo que Descartes pretende, pero fundamentalmente platónica*. Sus bases serían:

1ª Distinción neta del cuerpo y alma basada en el dualismo: pensamiento - extensión.

2ª Mecanismo en psicofísica.

3ª Mentalismo platónico - augustiniano, opuesto al hylemorfismo tomista, en psicología.

4ª Incorporación a este marco de toda viable tesis aristotélica parcial, y sobre todo de su problemática y su método de inducción y raciocinio.

Con esto he indicado una feliz inconsecuencia de Descartes. A pesar de que, según sus principios, su método propio no podría menos de ser la introspección seguida del análisis, Descartes introduce la observación externa apenas se pone a hacer psicología, y multiplica como Aristóteles las observaciones fisiológicas y las hipótesis mecánicas (6). La razón queda indicada arriba: así como hay en Descartes dos principios, alma y cuerpo, dificultosamente unidos, así hay dos embrionarias, psicologías mellizas o siamesas no muy bien soldadas: una « física del pensamiento » que arranca hacia los modernos « comportistas » (*behaviourists*) como Loeb y Watson, y una especie de « filosofía de la consciencia », que, aunque lícita dentro de sus fronteras, puede degenerar fácilmente, si las traspasa, en ese vago psicologismo literario de que hablé arriba.

*

* *

¿ Cuándo ha hecho psicología original Descartes o ha plantado sus gérmenes? A nuestro entender:

1º Cuando puso a su criteriología un punto de partida psicológico, el *Cogito*.

2º Cuando distendió al extremo la dualidad espíritu-materia, acentuando el carácter cuantitativo y automático de todo lo que es material, o sea del « psiquismo inferior » o del « automatismo psíquico », o del « polígono de Grasset »... o como quiera llamársele.

3º Cuando ajustó el rigor de la investigación y sistematización científica, proponiendo aunque sea utópicamente a todas las ciencias el ideal de la ciencia matemática.

(6) *La psychologie d'Aristote est profondément impregnée de physiologie* (Hamelin, *Le système de Descartes*, XXII, 348).

1º Con el « pienso, luego soy », en la base de toda su especulación, reconectó Descartes la psicología y la metafísica, artificialmente separadas por el nominalismo occamista; y planteó de nuevo el magno problema del *dinamismo trascendental de la inteligencia* tan en boga hoy día (Blondel, Maréchal, Husserl), una de las cuestiones cumbres de la psicología, tocada por los experimentales al tratar de la objetivación de las percepciones. Por desgracia, el « pienso, luego soy » trasladado a la psicología puede ser responsable en parte del exagerado « psicologismo » de los leibnizianos Ubaghs y Jacobi.

2º Con la exagerada esquematización de la « maravillosa máquina » animal, cabalgada platónicamente en el « conarium » por una consciencia cuasi angélica, Descartes propulsó la consideración de la « causa material » del fenómeno psíquico, planteó una « fisiología del pensamiento » y animó la osadía del análisis hacia fenómenos en apariencia y « formalmente » simples, como la percepción del espacio, la acción del factor somático en las emociones, el maravilloso telar de los reflejos cerebrales. Sabemos qué hallazgos va a dar este instrumento en manos de un Freud por ejemplo, llamado por Bühler —despectivamente pero no sin latente loa — el *Stoffdenker*, el que piensa la materia. Esta búsqueda del factor indeterminante pero real (« causa materialis in sua linea est vera causa », decían los antiguos) es inexacto decir con Hamelin (7), fuera desconocida de los antiguos; pero fué puesta en vigor solo de paso por los grandes Escolásticos (un Alberto eminentemente) y casi nada por los pequeños. Por desgracia esta oposición de fondo Espíritu *versus* Materia de Descartes parece responsable de muchos modernos resbalones idealistas (8) y quizá también por otro lado es responsable de la malograda psicofísica de Fechner. ¿Fechner cartesiano? Parece una paradoja. Y no es paradoja. En efecto, veamos: si « todo lo que no es consciencia es máquina », la tentación es irresistible para una mente hecha a las disciplinas empiriológicas de decir: « abandonemos pues la consciencia a los metafísicos y los literatos, y desarmemos esta interesante máquina con los rigurosos métodos físicos y matemáticos ». En esta palabra está todo Fechner, y una gran parte de Wundt, si no nos engañamos.

3º Al pedir para la ciencia, como lo habían hecho ya Tomás de Aquino y el Estagirita, una constante y estricta reducción a los principios, *resolutio in axiomata*, pero esta vez no a los principios estrictamente metafísicos y menos a los teológicos, Descartes dió un sacudón vigoroso a la decaída filosofía de su tiempo, confusa, dialecticona, nominalista, no muy consciente de su propia independencia fren-

(7) Ibid., XXII, 351. - Alcan 1921.

(8) Damos como ejemplo la impugnación extremosa de Bergson en *Données Immediates* contra la « intensidad » o cuantificación del fenómeno sensorial, que nos parece una reacción anticartesiana que no trasciende el cartesianismo.

te a la teología, y en cambio, demasiado cortada de las otras ciencias naturales y matemáticas; con lo cual firmó el estatuto de la psicología como ciencia separada. Ahora que por desgracia este sacudón llevaba en sí una semilla de racionalismo estrecho, y de cientificismo suficiente, que no ha cesado aún de aquejar a la psicología moderna.

Con esto nos parece haber indicado a grandes rasgos el influjo general del movimiento cartesiano en la psicología: influjo paradójal si se quiere, que diverge en direcciones opuestas, indicando así que la doctrina psicológica del turenés no alcanzó su íntima coordinación. Cae Descartes según creemos de lo que llama Santo Tomás « la mente arquitectónica ». Fué más un inventor y un renovador que un genio sincrético capaz de vastas síntesis y de rigurosa autocrítica. Es que Descartes no fué propiamente un filósofo de profesión, sino (y esta sea la palabra última) « un metafísico nato que no se ocupó de metafísica » y que legó a la Filosofía tres o cuatro grandes intuiciones metafísicas en bruto, pero por propia vitalidad virulentas y autorizadas desde fuera por el éxito asombroso de su física matemática.

*
* *
*

Puede ser útil añadir a esta nota algunos de sus materiales; quiero decir, una nómina de las principales posiciones psicológicas de Descartes, tal como es fácil espigarlas en el *Traité des Passions* y en los *Principia*. Para poner en ellas algún orden, dispondremos las tesis empezando por aquellas que a nuestras luces parecen inconcusas y acabando por las más contestables o inconsistentes:

TESIS PSICOLÓGICAS DE DESCARTES

- 1 — Paralelismo del conocimiento y la inmaterialidad (Aristóteles).
- 2 — Imposibilidad de construir *a priori* una (« física ») psicología.
- 3 — Fecundidad del análisis nocional en psicología.
- 5 — La ideo-motoricidad del conocer sensible.
- 5 — Identidad substancial de imagen y sensación.
- 6 — Carácter complejo de la memoria, de la fantasía creadora y de la percepción del espacio (Bergson).
- 7 — Diferencia de las dos memorias (Bergson).
- 8 — Lenguaje emocional y lenguaje nocional (Jousse).
- 9 — Los « engramas » o especies impresas, y su base fisiológica.
- 10 — Base fisiológica del hábito.
- 11 — Determinación intelectual del hábito.
- 12 — El « automatismo psicológico » (Janet).
- 13 — La intervención somática esencial a los movimientos pasionales (Lange), al instinto (Darwin).
- 14 — Teoría « gestual » de la sensación (Jousse).
- 15 — Los « reflejos condicionales », base del « dressaje » (Pavlow).
- 16 — El dominio « político » y no « despótico » de la voluntad sobre los afectos.

- 17 — Tesis optimista moderada acerca del poder de la mente sobre las pasiones. (Adler y pedagogos en general).
- 18 — Carácter teleológico de la vida afectiva (Bergson).
- 19 — Teoría de los « espíritus animales » (*Passions*, § II) preuncio de las actuales búsquedas endocrínicas en relación a la afectividad.
- 20 — Teoría de las fijaciones afectivas preinfantiles (Freud, Adler).
- 21 — « Las primeras fijaciones de una tendencia primitiva encauzan su actividad ulterior ». (Ley de James).
- 22 — El placer, guía de las fijaciones afectivas (*Lustprinzip*, Freud).
- 23 — Origen preconsciente de las « fobias » y atracciones instintivas. (Psicoanalistas).
- 24 — Incompletud del instinto en el hombre.
- 25 — Esencial dependencia intelectual de la vida afectiva (Brélot).
- 26 — Problema de la objetivación de las sensaciones (James, Külpe, Maréchal).
- 27 — El gesto, total fundamento de la « empatía » (Lipps, Kostylef).
- 28 — « La percepción es una construcción interpretativa » (« Gestaltistas »).
- 29 — Numerosas observaciones atinadas de caracterología general acerca del juego y propiedades de las pasiones particulares; p. e., el temor admirativo o *veneración* en la base del complejo religioso, etc.

II

- 1 — Nueva clasificación de las pasiones, corrigiendo la aristotélica: 6 pasiones fundamentales irreductibles en vez de las 11 clásicas.
- 2 — Paralelismo de conocimiento y consciencia.
- 3 — « Pensar es vivir para el alma ».
- 4 — El criterio de la evidencia encarado psicológicamente (evidencia « subjetiva »).
- 5 — La « asociación por contiguidad » de Aristóteles con carácter exclusivo (Hamilton).
- 7 — Centralización psíquica en el cerebro, exclusivamente.
- 8 — El pensar sin imagen o muy elevado sobre la imagen.
- 9 — La imagen « cosa pintada o bajorrelieve » de los asociacionistas.
- 10 — Teoría visual de la percepción del espacio (Dunan).

III

- 1 — Los animales máquinas.
- 2 — « El alma piensa siempre ».
- 3 — Oposición radical de cuerpo y alma.
- 4 — Negación de la antigua *vis estimativa* y función perceptiva del interés biológico trasladada al « alma ».
- 5 — La percepción « idea confusa » de naturaleza intelectual (Bergson).
- 6 — Irrealidad del « sensible propio » u objeto peculiar de los sentidos (color, sabor) (Helmholtz).
- 7 — Teoría mecanista en biología (Loeb).
- 8 — Inanidad de las causas finales en la búsqueda científica (Comte).
- 9 — Exclusión de la región sub-consciente del psiquismo. (Asociacionistas).
- 10 — Dificultad insalvable de explicar los estados anormales del psiquismo, como la amencia, el estado hipnótico, y el ensueño. Tendencia hacia el paralelismo psico-físico exagerado, o dualismo idealista.

Febrero, 1938.

DESCARTES Y LA FILOSOFIA INGLESA DEL SIGLO XVII

por *Risieri Frondizi*

INTRODUCCION

La afirmación repetida por la generalidad de las historias de la filosofía, de que Descartes no tuvo influencia sobre el pensamiento filosófico inglés inmediatamente posterior, nos ha inducido a escribir —con motivo de este homenaje— el presente trabajo.

Dicha tesis implica y se sustenta sobre una doble negación. Se niega en primer lugar que Descartes haya tenido relación con los pensadores ingleses de su época, y que sus obras hayan sido conocidas antes de su muerte en el ambiente culto de las Islas Británicas. Por otra parte, dentro siempre de la misma línea de razonamientos, se sostiene que Descartes no tuvo ningún discípulo inglés y que no se encuentra en ningún pensador británico de prestigio indicio alguno que ponga en evidencia el influjo de la filosofía cartesiana.

Estas afirmaciones hallan ambiente favorable en nuestros círculos intelectuales, que han descuidado, a nuestro modo de ver sin motivo, todo lo que se relacione con la filosofía británica, en perjuicio, como en el presente caso, de aspectos importantes de la filosofía continental.

Desgraciadamente, esta tesis no es reciente, ni se circunscribe a las historias generales de la filosofía. Francisco Bouillier, quien fué considerado durante mucho tiempo, la autoridad máxima del cartesianismo, la sostuvo en el año 1854 al publicar su bien conocida *Histoire de la philosophie cartésienne*. Críticos de Descartes, de menor importancia, la repitieron hasta el cansancio, sin haber realizado ninguno de ellos, según creemos, una investigación seria del asunto.

La falta de interés de los historiadores de la filosofía, por este aspecto del cartesianismo, se debe a la falsa oposición radical entre el pensamiento inglés y la filosofía de Descartes y especialmente entre este filósofo y John Locke. Voltaire y los pensadores franceses del siglo XVIII han contribuído en gran parte a fomentar esta oposición la que no percibe los matices sutiles de afinidad entre ambos pensadores.

Pero la causa principal del origen de dicha tesis, debe buscarse en Newton y Locke. El interés por la doctrina de estos dos pensadores sustituyó, especialmente en Inglaterra, al que existía por Descartes; sus obras reemplazaron las del pensador francés como textos en la Universidad de Cambridge en 1690, contribuyendo de esa manera, a que desapareciera aparentemente toda influencia cartesiana en Inglaterra. El siglo XVIII, incapaz de percibir el cartesianismo latente en el *Ensayo*, de Locke, y basándose en éste, consideró a Descartes como el prototipo del racionalismo dogmático. Hume, con su *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, vino a completar esta concepción errónea, al ensañarse en la crítica de una filosofía racionalista, que pasaba por ser cartesiana, pero que difería mucho del pensamiento original del maestro.

Estas causas junto con otras muchas, ha originado una concepción unilateral de toda la filosofía inglesa que identifica a ésta con la corriente positiva y empirista que considera nula toda concepción no basada en la experiencia. Lo que muchos críticos de la filosofía inglesa no han visto es que, paralela a esta corriente, ha existido, a lo largo de toda la historia del pensamiento filosófico inglés, otra no menos importante que puede caracterizarse como metafísica o religiosa y que a veces llega hasta los confines del misticismo. Esta unilateralidad de la filosofía inglesa, la sostienen críticos tan serios como Charles de Rémusat, quien en su *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'a Locke* ⁽¹⁾, llega hasta afirmar que Inglaterra estaba predestinada, por la naturaleza de su temperamento especulativo, a ser nominalista y empirista.

No es este el momento para hacer un estudio detallado de estas dos corrientes. Sólo las señalamos para mostrar cómo la negación de la influencia de Descartes en Inglaterra está basada, en último análisis, en la incapacidad de percibir una de las dos grandes corrientes del pensamiento filosófico inglés, y no en la falta de conocimiento de un aspecto del cartesianismo.

Frente a la tesis que niega toda influencia del cartesianismo en Inglaterra, sostenemos que Descartes y toda la filosofía cartesiana eran bien conocidas en aquel país cuando aún no había terminado la primera mitad del siglo XVII, y que dicho pensador influyó poderosamente sobre prestigiosos filósofos ingleses de la segunda mitad de dicho siglo.

No debe interpretarse erróneamente esta afirmación y creer que se sostiene la existencia de discípulos ortodoxos de Descartes en Inglaterra. No conocemos ningún pensador que haya vivido en Inglaterra en el siglo XVII, que haya sostenido en un todo la doctrina cartesiana, excepción hecha de un fraile franciscano de Douai,

(1) Tomo I, pág. 39. París, 1875.

miembro de la misión inglesa, llamado Antoine Legrand, quien vivió en Oxfordshire y Londres desde 1670 hasta su muerte en 1699. Legrand fué un gran estudioso y un admirador ferviente de Descartes. Su tratado sobre el cartesianismo publicado en 1672, dió motivo a numerosas críticas de dicha doctrina, formuladas principalmente por los representantes de la escuela platónica de Cambridge, entre los que se destacaba Samuel Parker, obispo de Oxford. Dicha críticas fueron contestadas por Legrand en una obra de carácter polémico, publicada en 1679 bajo el título *Apologia pro R. Des-Cartes contra Samuelum Parkerum*.

Por razones de claridad, expondremos separadamente la manera como fué penetrando la doctrina cartesiana en el ambiente filosófico inglés en el período que va de 1640 a 1670, y la crítica posterior al pensamiento de Descartes seguido de un análisis de la filosofía de John Locke, el pensador inglés más importante de la segunda mitad del siglo XVII, para poder mostrar así, cómo, en general y en particular, la doctrina cartesiana se hizo sentir profundamente en Inglaterra.

Penetración del pensamiento cartesiano en la filosofía inglesa.

Relacionado personalmente con grandes figuras de la Inglaterra del siglo XVII, Descartes no encontró obstáculos, como veremos en seguida, para que sus obras se difundieran rápidamente en ese país y fueran traducidas al inglés poco tiempo después de su publicación, y para que los estudiosos de su doctrina popularizaran su pensamiento escribiendo compendios de su filosofía, que fueron prontamente adoptados como textos en las universidades inglesas de mayor prestigio.

Uno de los primeros pensadores ingleses que trabó conocimiento personal con Descartes fué Sir Kenelm Digby, autor de un tratado sobre la inmortalidad del alma, publicado en París en 1644. Digby conoció a Descartes en el College de Bancourt ese mismo año, y tuvo más tarde oportunidad de poner en contacto personal con Descartes, de los pensadores ingleses de esa época, a su amigo Thomas White (2). White se distinguió en Inglaterra por sus polémicas con Glanville, autor de *The Vanity of Dogmatizing*, obra que tuvo gran influencia sobre el desarrollo del cartesianismo en Inglaterra. White replicó a la obra de Glanville en un escrito titulado *Siri, sive sceptices et scepticorum a jure disputationis exclusio*.

El centro principal de las relaciones de Descartes con los pen-

(2) Thomas White era conocido en su época bajo los seudónimos de Candidus, Vitus, Anglus, Albius, Bianchi, William Richworth y Blacklee. Descartes lo citó siempre bajo el nombre de M. Vitus.

sadores ingleses, fueron las habitaciones que Mersenne ocupaba en su monasterio de París, y que llegaron a tener tanta importancia que Hobbes, en su obra publicada en latín en 1679 y titulada *Thomas Hobbesii Malmesburiensis Vita carmine expressa*, pudo escribir que «una sola celda (de Mersenne) debía ser preferida a una universidad». Hobbes conoció a Mersenne en 1636 y fué estimulado por éste a que estudiara las obras de Descartes. Sir Leslie Stephen, en su obra *Hobbes* publicada en 1904, sostiene que este filósofo conoció personalmente a Descartes en la residencia del Duque de Newcastle en París. Sea o no verdadera esta afirmación, el hecho es que dichos filósofos llegaron a familiarizarse con las doctrinas de ambos, a pesar de que más tarde cortaran toda relación personal.

Pero el público filosófico inglés no conoció a Descartes solamente a través de los amigos personales de éste. Existen constancias que en Octubre de 1637, es decir menos de cuatro meses de su publicación, el *Discurso del Método* estaba ya en Inglaterra. El público inglés, pues, pudo leer las obras de Descartes casi al mismo tiempo que lo hacía el público francés.

Baillet, en su obra *La vie de Descartes*, publicada en 1691, afirma que Mersenne envió a Hobbes los manuscritos de las *Meditaciones* antes de que fueran publicadas en 1640 para que pudiera hacer las objeciones correspondientes.

En 1649 el mismo Descartes envía a Londres las *Pasiones del alma* a la persona que muy poco tiempo después las tradujera, y en el invierno posterior a la muerte de Descartes Sir John Finch remitía a hermana Ana de Conway tres ejemplares de los *Principios de Filosofía*, uno para ella y dos para sus amigos de Cambridge.

Como Sir John Finch fué alumno y amigo de Henry More, se supone que uno de los ejemplares era para este filósofo.

Todo esto nos muestra claramente que el público culto de Inglaterra, que dominaba completamente el francés, tenía muy buena oportunidad de leer a Descartes.

Pero el interés que despertaron los comentarios de aquél entre las personas que no conocían el francés, dió origen a numerosas traducciones de las obras de Descartes. El *Discurso del Método* fué traducido en 1649, las *Pasiones del alma* al año siguiente, el *Compendio de música* en 1653. Las seis *Meditaciones metafísicas*, conjuntamente con las objeciones de Hobbes y las respuestas de Descartes fueron traducidas al inglés por Guillermo Molyneux, en 1680; y ya en 1650, Henry Moore había traducido el tercer libro de los *Principios* para uso privado.

Después de conocerse los datos concretos que damos, no puede afirmarse que el público filosófico inglés desconociera y fuera indiferente a las obras cartesianas.

Hay aún otros datos que merecen ser anotados y son los que se refieren a la obra de popularización y crítica de la doctrina cartesiana. Ya mencionamos el tratado sobre el cartesianismo que publicó Legrand en 1672, y que se titulaba *Institutio Philosophie secundum principia Renati Descartes* y que fué ampliado y traducido al inglés en 1694 por R. Blome bajo el título *An entire body of Philosophy, according to the principles of R. Des-Cartes*. Otro compendio de filosofía cartesiana, que como el de Legrand fué muy leído y usado como texto en la Universidad de Cambridge era el tratado de Rohault sobre física que apareció en Inglaterra en 1682 en traducción latina con comentarios de Legrand y con el título de *Sistema Cartesiano de Filosofía Natural*.

Además es preciso señalar que la reacción en contra de la filosofía cartesiana que se produjo a fines del siglo XVII en varias naciones de Europa, especialmente en Holanda y Francia, y que dió como resultado la proscripción de dicha doctrina, no fué tan violenta en Inglaterra, debido a la acción de la llamada Sociedad Real. Como la mayoría de los miembros de esta sociedad aprobaron públicamente la filosofía cartesiana, ésta no podía ser perseguida sin lesionar los intereses de dicha sociedad, que como sabemos gozaba de gran prestigio en los círculos oficiales.

Todo esto, sumado a la publicación de otras numerosas obras de menor importancia que pretendían popularizar o criticar la filosofía de Descartes y que aparecieron en Inglaterra o se tradujeron de otras lenguas, demuestra definitivamente, a nuestro juicio, que el pensamiento cartesiano era profunda y vastamente conocido en Inglaterra antes que finalizara el siglo XVII.

El interés de los filósofos ingleses por Descartes en el período que va de 1640 a 1690 fué tan grande que críticos recientes de esa época de la filosofía inglesa, han dado en llamarle el « período cartesiano en la filosofía inglesa ».

Actitud de la filosofía inglesa frente a la doctrina cartesiana.

Hemos expuesto ya la manera como se introdujo la doctrina cartesiana en Inglaterra, y de acuerdo a nuestro plan nos referiremos ahora a la reacción expresada por dicho público frente a esa filosofía.

Veinte años de información fueron suficientes para que el público filosófico inglés adquiriera pleno conocimiento de los principios cartesianos y pudiera puntualizar sus críticas.

Durante estos primeros veinte años los juicios de valor sobre la doctrina cartesiana expresados por los críticos ingleses, demuestran aprobación unánime. La filosofía cartesiana, llamada « la nueva fi-

lososofía » por oposición a la filosofía tradicional, pudo ganar fáciles batallas a la filosofía escolástica que dominaba en muchos centros ingleses e imponer sus principios sin mayor resistencia.

La opinión de los críticos ingleses en el momento en que Descartes era ya bien conocido en Inglaterra, la encontramos sintetizada en la obra ya citada de Glanville, *The Vanity of Dogmatizing*, publicada en 1661. Glanville estaba íntimamente ligado con la mayoría de los componentes de la escuela platónica de Cambridge, especialmente con Henry More, a pesar de no seguir él la corriente platónica y de haber sido educado en Oxford.

En dicha obra, Glanville opone la filosofía cartesiana a la filosofía peripatética, que en aquel entonces imperaba en Oxford, calificando a esta última de « verbosidad estéril e insatisfactoria » y llamando a la primera « la mejor filosofía, obra del milagroso Descartes ».

Los partidarios de Descartes tuvieron especial cuidado en presentar a la « nueva filosofía » como aliada de sus creencias religiosas, científicas o políticas.

Obispos de gran prestigio sostuvieron públicamente la identidad de los principios religiosos con la filosofía cartesiana y experimentadores destacados trataron de demostrar cómo los principios que sostenía Descartes servían de fundamento a sus investigaciones científicas.

Entre los admiradores de Descartes en este primer período, se hallaba Henry More, uno de los principales representantes de la escuela platónica de Cambridge. More escribía en 1651 que Descartes era el naturalista más sabio que había leído y que su filosofía era la más racional y coherente que conocía ⁽³⁾.

Pero muy pronto habría de operarse en la mente de More, lo mismo que en la mayoría de los pensadores ingleses de este período, un cambio fundamental, motivado por el supuesto ateísmo que un análisis detenido de la filosofía cartesiana habría puesto en evidencia. Así, en 1668, Moore critica su primitiva actitud favorable a Descartes, al hacer la distinción entre la física y la metafísica, y rechazar esta última por conducir al mecanicismo puro y ser « ridículamente falsa ». En 1671, la comparaba a la filosofía de Hobbes y la condenaba por ser « impía, inepta y enteramente falsa ».

Como ya lo hicimos notar, esta evolución en el criterio de apreciación de la filosofía de Descartes que se llevó a cabo en la mente de Henry More, puede tomarse como índice general de la evolución

⁽³⁾ More había expresado privadamente su devoción por Descartes en el año 1648, en una carta que le dirigiera a éste, citada por Charles de Rémusat en su *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'a Locke*, París, 1875 (tomo II, págs. 46-47) y recopilada en *Letters to Des Cartes, etc. A Collection of Several Philosophical Writings of Dr. H. More*, Londres, 1712.

de la actitud de la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVII frente al cartesianismo.

Pero este momento de crítica se caracteriza por un análisis detenido de los distintos postulados cartesianos, de ahí que, por razones de claridad, sea conveniente tratar separadamente la actitud crítica de los pensadores ingleses frente a los principios fundamentales de la filosofía de Descartes; a saber: la duda metódica, las ideas innatas, la división en *res extensa* y *res cogitans*, la prueba de la existencia de Dios y la explicación mecanicista del Universo.

Entre los ingleses que acogieron entusiastamente la duda metódica de Descartes, se encuentra en primera línea el ya citado José Glanvill. El mismo título de su obra principal, *The Vanity of Dogmatizing*, nos revela su posición filosófica frente a este problema. Glanvill llega a afirmar que tiene más valor la duda metódica cartesiana que todas las construcciones científicas anteriores, y que dicho método «es el único camino hacia la ciencia».

Pero no todos los pensadores ingleses siguen a Glanvill en su entusiasmo por este principio cartesiano. Así Thomas Sprat, obispo de Rochester, en su conocida *History of the Royal Society of London*, publicada en 1667, critica la duda metódica cartesiana por considerarla impropia y poco práctica en las investigaciones científicas.

Estas y muchas otras críticas de la duda metódica estaban basadas en razones morales, principalmente en el temor de poner en tela de juicio lo que Cudworth, otro de los representantes del platonismo de Cambridge, llamó en la primera mitad del siglo XVIII la «moral eterna e inmutable» en una obra titulada justamente de esa manera.

La actitud inglesa frente a la tesis cartesiana de las ideas innatas fué de franca aceptación. Henry More defiende abiertamente dicha tesis en varias de sus obras, especialmente en *An Antidote against Atheism*, donde escribe que las ideas de causa, efecto, todo, parte, «no pueden ser tomados de ningún objeto material externo» sino que «derivan del interior mismo del alma y constituyen el mobiliario natural del entendimiento humano». Si bien es cierto que no puede saberse hasta qué punto la posición de Henry More y demás miembros de la escuela platónica de Cambridge deriva directamente de Descartes, pues dicha tesis había sido ya sostenida a principios del siglo XVII por Herbert de Cherbury, debemos convenir en que Descartes dió nuevo impulso a dicha doctrina y provocó un interés tan grande por esas cuestiones que Locke le dedicó buena parte de su *Ensayo*.

Uno de los principios cartesianos que fué criticado aún antes de terminar la primera mitad del siglo XVII fué la división en *res extensa* y *res cogitans*. El mismo Henry More expresó dicha crí-

tica en su primera carta a Descartes, de fecha 15 de diciembre de 1648, en la que sostenía la imposibilidad de identificar la extensión con la materia, porque la materia además de extensa es sensible y porque la substancia espiritual es extensa también. Descartes sostuvo en la contestación que la extensión se encuentra solamente en la materia y que ésta no puede definirse como sensible, pues ello implicaría definirla por su relación con nosotros y por lo tanto perdería su pretensión de ser una substancia independiente.

Las críticas de Henry More fueron renovadas por distintos pensadores posteriores, entre otros, por John Sergeant, John Ray, Edward Howard y Samuel Clarke.

Al principio se recibió muy bien la tesis de la substancia pensante, pues se creyó que dicha doctrina venía a reforzar las críticas a la concepción de Hobbes.

Pero más tarde, cuando los partidarios de Descartes se preguntaron si el pensamiento era la esencia o una mera actividad del alma, éstos se inclinaron por la segunda hipótesis, pues sostenían que el alma no piensa siempre y por lo tanto la existencia continuada del alma y con ella su inmortalidad, podrían peligrar, si se aceptaba la primera hipótesis.

Sobre este fundamento fué creciendo la creencia entre los pensadores ingleses de que la esencia del alma debía ser algo que no fuera el pensamiento, a pesar de que nunca pudieron ponerse de acuerdo sobre la naturaleza de ese algo.

Los argumentos de Descartes sobre la existencia de Dios corrieron la misma suerte que la doctrina de la *res extensa*. En un principio fueron muy bien recibidos porque se creyó que vendrían a destruir la tesis materialista de Hobbes, a tal punto que Henry More llegó a afirmar que dichas pruebas hacían imposible cualquier duda sobre la existencia de Dios. Pero la poca importancia que daba Descartes al argumento teleológico que era entonces para aquellos hombres de fe el baluarte de la prueba de la existencia de Dios, dió motivo a que éstos comenzaran a dirigir críticas a su argumento ontológico. El ya citado Samuel Parker, entre otros, en su obra *Tentamina physico-theologica de Deo*, publicada en 1665, sostuvo que ninguna idea, ni siquiera la de perfección, podría implicar existencia.

Finalmente la doctrina del mecanicismo universal sostenida por Descartes produjo en el ambiente religioso inglés de esa época una interminable serie de controversias. Primeramente su mecanismo fué aceptado y opuesto al « mecanicismo ateo » de Hobbes, pero bien pronto ambos habían de ser equiparados.

Los representantes del platonismo de Cambridge no podían aceptar la tesis de la causación universal porque a su juicio ello implicaba la destrucción de la responsabilidad y libertad humana, e ir en con-

tra de la idea de la Divina Providencia. Cudworth, Henry More, John Ray y otros miembros de la Sociedad Real condenaron a Descartes por no investigar las causas finales y por su pretensión de reducir todo el universo a fenómenos puramente mecánicos.

Después de este breve examen del criterio con que fueron recibidos los principales postulados de la filosofía de Descartes, podemos fácilmente darnos cuenta que si bien es cierto que algunos de ellos fueron categóricamente rechazados ninguno dejó de provocar interés y de producir debates y polémicas que influyeron poderosamente sobre el desarrollo de la filosofía inglesa en los años subsiguientes.

El *Ensayo* de Locke paralizó aparentemente, como veremos más adelante al hacer un estudio detenido de sus principales capítulos, estas preocupaciones por los temas cartesianos.

Ello nos obliga a hacer un análisis del tratamiento dado por Locke a los problemas planteados por Descartes con el objeto de ver hasta qué punto el gran pensador francés siguió influyendo en Inglaterra por intermedio del autor de el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*.

Descartes y el Ensayo sobre el entendimiento humano, de Locke.

Nos ocuparemos especialmente del *Ensayo* de Locke porque, como ya afirmamos, esta obra ejerció una influencia muy marcada en los últimos años del siglo XVII en el pensamiento filosófico inglés y puede considerarse como el centro y la fuente de todas las disputas filosóficas de la época. Además, con posterioridad a la publicación de dicha obra y teniendo como fundamento doctrinario a la misma, se originó en Inglaterra un fuerte movimiento contrario a todo cartesianismo que culminó, como lo anotamos ya en otra oportunidad, en los ataques dirigidos por Hume en contra de ciertos principios cartesianos en su famoso *Tratado de la Naturaleza Humana*.

Pero no hay que dejarse engañar por el supuesto anticartesianismo de Locke. Un examen detenido de su formación espiritual y de su filosofía pueden fácilmente hacernos ver restos de cartesianismo en su doctrina.

Locke recibió una educación filosófica inspirada principalmente por pensadores que en Cambridge y Oxford se habían distinguido por sus conocimientos y por sus críticas a la filosofía cartesiana. El mismo Locke reconoce expresamente que los escritos de Descartes fueron los que le despertaron, cuando aún era un estudiante desconocido, un interés real por la filosofía ⁽⁴⁾. No es que Locke adoptara para su filosofía principios cartesianos, como alguien afirmó ⁽⁵⁾, motivando

(4) Así lo afirma Jean Le Clerc en su *Eloge de M. Locke*, del año 1705.

(5) Edward Stillingfleet, Obispo de Worcester (1635-1699) en su obra *Vindication of the Doctrine of the Trinity*, 1696. Locke contestó dichas críticas en *A letter to the Bishop of Worcester, concerning some passages, etc.*, 1697.

la protesta de éste, sino que por haberse formado y haber vivido dentro de un ambiente controlado por dicha doctrina, su pensamiento da muestras de haber estado en contacto con los principios cartesianos fundamentales.

Veamos como reaccionó Locke frente a los postulados esenciales de la filosofía de Descartes, haciendo un análisis de los capítulos del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* que tratan, del punto de partida del filosofar, de la existencia de Dios, de las ideas innatas, de la substancia material y espiritual, del dualismo gnoseológico, y finalmente del ideal racionalista del conocimiento científico y del mecanicismo universal.

Uno de los principios cartesianos que más se han repetido en la historia de la filosofía, es el que se refiere al punto de partida del filosofar.

Locke no escapa a la tentación de adoptarlo y seguramente lo hace con pleno conocimiento de su origen. En el Libro IV, cap. IX, Sec. 3, Locke repite casi textualmente la prueba cartesiana de la existencia del yo, en los siguientes términos: « nada es más evidente a nosotros que nuestra propia existencia... Si yo dudo de todas las cosas, esa misma duda me hace percibir mi propia existencia y me evitará toda duda sobre ella » (6).

Si comparamos este texto con los pasajes de Descartes que tratan del asunto nos resultará evidente que el influjo de Descartes sobre Locke ha sido directo y que la repetición ha sido conciente, pues no podemos creer que por mera afinidad de pensamiento se llegue a reproducir no solo las ideas sino también las palabras. Así en los *Principios de Filosofía*, Libro I, § 7, Descartes sintetiza en el título general su pensamiento al respecto, al escribir: « En cuanto dudamos, no podemos poner en duda nuestra existencia; y éste es, en el orden filosófico, el primer conocimiento que se puede adquirir ». Y en el *Discurso del Método*, IV parte, afirma que dudaba de todo « pero que no podía concebir mi inexistencia, porque el mismo pensamiento por el que dudaba de todo constituía la prueba más evidente de que yo existía ».

Locke sigue también a Descartes no sólo al afirmar que dicho principio es el punto de partida del filosofar sino también al sostener, en la Sección 3, ya citada, que ese conocimiento es intuitivo e inmediato. Si bien es cierto que Descartes disfrazó el conocimiento intuitivo de nuestro yo con la máscara de un silogismo aparente, sus respuestas a las *Objeciones* nos comprueban que él nunca pensó llegar a dicha afirmación por vía de razonamiento.

(6) « *For nothing can be more evident to us than our own existence... If I doubt of all other things, that very doubt makes me perceive my own existence, and will not suffer me to doubt of that* ».

De la prueba de la existencia del yo, pasa Locke, siguiendo siempre a Descartes, a la demostración de la existencia de Dios para lo cual echa mano de uno de los argumentos de éste, y completa su línea de razonamiento inquiriendo, como Descartes, la posibilidad de conocer la existencia de un mundo externo de cosas materiales (7).

Locke acepta, como ya lo hicimos notar, la prueba cartesiana de la existencia de Dios basada en la idea de causa y se opone en cambio a la prueba ontológica.

En el Libro IV, cap. X, Locke afirma nuestra capacidad para conocer la existencia de Dios que él deduce según la causalidad, de la existencia del yo. En el Libro IV, cap. X, Les. 3, afirma que el hombre tiene la certeza intuitiva de que es tan imposible que «la nada pueda producir un ser real como que sea igual a dos ángulos rectos» (8).

« Como tenemos la certeza, continúa Locke, de la existencia de un ser real (el yo) debemos concluir necesariamente que ha habido algo desde la eternidad que ha sido la causa de este ser ». En la Sec. 4ª, concluye que ese Ser causa del yo es todopoderoso y, en la Sec. 5ª, que es omnisapiente. Finalmente en la Sec. 6ª, llama Dios a ese ser.

En la Sec. 7ª del capítulo que estamos analizando, Locke rechaza, sin examen previo, el argumento ontológico sostenido por Descartes, al negar la posibilidad de que de la idea de un Ser perfecto pueda deducirse su existencia. En ningún otro capítulo del *Ensayo* hallamos ninguna referencia de importancia al argumento ontológico. Locke lo analizó detenidamente años después de la publicación de su obra más importante, en un trabajo escrito en 1696 bajo el título *Descartes's proof of a God, from the idea of necessary existence examined* (9), donde rechaza la validez de dicho argumento basado en la tesis de que la existencia real puede ser probada solamente por la existencia real.

Es común la afirmación de que Locke combatió enérgicamente la doctrina de las ideas innatas sostenida por Descartes. Sin embargo lo que Locke combatía no era la tesis cartesiana sino la interpretación dada a dicha doctrina por Ralph Cudworth, Henry More, Samuel Parker y otros representantes de la escuela platónica de Cambridge, como muy bien lo señaló Delbos en su artículo *Le cogito de Descartes et la philosophie de Locke* (10).

En efecto, Locke sostuvo en el Libro II, cap. I, Lec. 5, que no hay ideas innatas « grabadas en la mente » desde el nacimiento, rechazando

(7) Ver *Ensayo*, Libro IV, cap. X: *Del conocimiento de las cosas*.

(8) « *Bare nothing can no more produce any real being, than it can be equal to two right angles* ».

(9) Ver Lord King, *The Life of John Locke*, London 1829, págs. 312-315.

(10) *L'Année Philosophique*, año 1913, págs. 1-14.

la tesis de las ideas innatas sostenida por la escuela platónica de Cambridge, y no la de Descartes quién entendía por ideas innatas aquéllas que no pueden ser negadas sin contradicción, es decir, que son en sí verdaderas. En otras palabras, Descartes sostuvo la tesis de las ideas innatas dentro del campo lógico, mientras que las críticas de Locke al igual que la interpretación del platonismo de Cambridge no salían del campo psicológico.

Con respecto a la doctrina de la *res extensa*, Locke repite la crítica de sus antecesores insistiendo sobre la imposibilidad de identificar la extensión con la materia, como nos lo revela el título general del Cap. XIII del Libro II. A lo largo de dicho capítulo polemiza con Descartes a quien va a referirse directamente en el Libro IV, cap. VII, Sec. 12. En el Libro II, cap. XXIII, Sec. 2-3, se pone en evidencia el escepticismo de Locke con respecto a la substancia al escribir que «se supone siempre la existencia de algo fuera de la extensión, figura, solidez, movimiento, pensamiento, u otras ideas observables, pero no se sabe lo que esto sea (11).

La misma posición de semi-aceptación es la adoptada por Locke con respecto a la substancia pensante. Mientras que por un lado siguió a Descartes al afirmar el conocimiento intuitivo del yo, por otro lado se separó de éste al negar toda posibilidad de conocer la substancia espiritual.

Basado en los críticos de Descartes, Locke señala que cuando éste afirma que la esencia del alma es el pensar cae en la conclusión de que el alma piensa en todo momento. Interpretando erróneamente la tesis cartesiana, Locke lo mismo que los críticos anteriores, pretende demostrar su falsedad con la pueril afirmación de que el sueño interrumpe el pensamiento.

Con el mismo criterio afirma enfáticamente en el Libro II, cap. I, Sec. 10 que «no es más necesario al alma pensar siempre que a los cuerpos encontrarse permanentemente en movimiento» (12). Finalmente en las secciones 10-19, cap. I, Libro II, sostiene que el pensamiento es la actividad más importante del alma pero no constituye su esencia.

Un punto en que se nota claramente la influencia cartesiana en Locke es el que se refiere al dualismo gnoseológico que oponía las ideas en la mente a los objetos fuera de la mente. Locke acepta el predominio de la experiencia interna señalado por primera vez por Descartes. En el Libro IV, cap. I, sec. 1, Locke repite la doctrina cartesiana posteriormente sostenida por Malebranche y Berkeley al

(11) «*It is supposed always something besides the extension, figure, solidity, motion, thinking or other observable ideas, though we know not what it is*».

(12) «*Any more necessary for the soul always to think, than for the body always to move*».

escribir: « Como la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos no tiene otro objeto inmediato fuera de sus propias ideas, las cuales son o pueden ser contempladas solamente por ésta, es evidente que nuestra mente tiene conocimiento de ellas solamente (13).

En el Libro IV, cap. IV, sec. 3, vuelve a sostener que « el espíritu no percibe más que sus propias ideas », afirmación repetida en la introducción, Sec. 8 y en el Libro II, cap. VIII, sec. 8.

El origen cartesiano de esta tesis no necesita ser señalado. De los numerosos pasajes donde Descartes la sostiene, implícita o explícitamente, queremos citar solamente, por no ser tan conocido, aquel que aparece en su respuesta a la tercera objeción: « Doy el nombre de idea, a todo lo que es conocido inmediatamente por el espíritu (14).

Locke siguió a Descartes en su concepción racionalista del conocimiento científico. Afirmó con éste que la intuición y la demostración son los dos grados del conocimiento (15). En el Libro IV, cap. III, sec. 25, se pone claramente en evidencia su concepción racionalista y mecanicista a la manera de Descartes cuando escribe: « No tengo la menor duda que si pudiéramos descubrir la forma, el tamaño, la estructura y el movimiento de las pequeñas partes constitutivas de dos cuerpos cualesquiera, conoceríamos sin necesidad de ensayo previo varias de las acciones de uno sobre el otro, como conocemos ahora las propiedades de un cuadrado o de un triángulo ». Para que no haya ninguna duda al respecto, agrega en seguida: « Si conociéramos las relaciones mecánicas de las partículas del ruibarbo, cicuta, opio y el hombre, como conoce el relojero las de un reloj, etc., podríamos decir de antemano que el ruibarbo purga, la cicuta mata y el opio hace dormir, de la misma manera como el relojero sabe que un pequeño trozo de papel puesto en el péndulo impide que el reloj funcione hasta tanto no sea quitado (16).

El acentuado escepticismo que impera en todo el *Ensayo* impidió a Locke aceptar la posibilidad real de esta clase de conocimientos, pues carecemos, escribe en la ya citada Sec. 25, de « sentidos lo suficiente-

(13) « *Since the mind, in all its thoughts and reasonings, has no other immediate object but its own ideas, which it alone does or can contemplate, it is evident that our knowledge is only conversant about them* ».

(14) Edición Adam - Tannery, IX, pág. 141.

(15) *Ensayo*, Libro IV, cap. III, sec. 23.

(16) « *I doubt not but if we could discover the figure, size, texture, and motion of the minute constituent parts of any two bodies, we should know without trial several of their operations one upon another, as we do now the properties of a square or a triangle. Did we know the mechanical affections of the particles of rhubarb, hemlock, opium and man, as a watchmaker does those of a watch, (etc), we should be able to tell beforehand that rhubarb purge, hemlock kill, and opium make a man sleep, as well as a watchmaker can, that a little piece of paper laid on the balance will keep the watch from going till it be removed* ».

mente agudos como para descubrir las pequeñas partículas de los cuerpos ». Este mismo espíritu escéptico le obligó a rechazar la concepción cartesiana que consideraba a las matemáticas como la única ciencia verdadera.

La aceptación de la concepción racionalista del conocimiento científico hizo que Locke aceptase en contra de la mayoría de los críticos ingleses de Descartes la concepción del mecanismo universal ⁽¹⁷⁾, que él llevó al problema de la libertad.

Así en el Libro II, cap. XXI, sec. 14 escribe que tiene tan poco sentido « preguntarse si la voluntad del hombre es libre como preguntarse si su sueño es rápido o su virtud cuadrada; pues la libertad es tan poco aplicable a la voluntad como la rapidez de movimiento es al sueño o la cuadratura a la virtud » ⁽¹⁸⁾.

El análisis de estos capítulos del *Ensayo* nos demuestra claramente que Locke siguió a Descartes, consciente o inconscientemente, más de lo que se cree comúnmente. Si se tiene en cuenta el predominio que ejerció dicha obra en Inglaterra durante muchos años, fácil es imaginarnos como pudo impregnarse de cartesianismo el pensamiento filosófico inglés de fines del siglo XVII y principios del XVIII.

CONCLUSIÓN

Con el análisis de la obra de Locke llegamos al final de nuestro trabajo después de haber señalado cómo se introdujo el cartesianismo en Inglaterra en el siglo XVII, de qué manera reaccionaron los críticos frente a dicha doctrina y cuál fué la actitud de Locke frente a la misma.

Sea o no verdadera la aceptación de la doctrina cartesiana en Inglaterra durante el siglo XVII, es innegable que dicha doctrina despertó gran interés por ciertos problemas estrictamente cartesianos y provocó tantas controversias sobre los mismos entre pensadores destacados de la época que la filosofía inglesa posterior no puede menos que llevar marcas evidentes de su contacto con dicho cartesianismo. Y esto era en síntesis lo que nos habíamos propuesto demostrar aquí como justo homenaje al gran pensador francés que tuvo el alto honor de ser el punto de partida de un nuevo modo de filosofar.

(17) *Ensayo*, libra IV, cap. III, sec. 28.

(18) « *To ask whether mans will be free, as to ask whether his sleep be swift, or his virtue square; liberty being as little applicable to the will, as swiftness of motion to sleep, or squareness to virtue* ».

SENTIDO Y CRISIS DEL CARTESIANISMO

por *Jordán B. Genta*

« Este tratado no contiene principio alguno que no haya sido admitido por todo el mundo, en todo tiempo; de modo que esta Filosofía no es nueva, sino la más antigua y vulgar que pueda haber ». (*Principios de Filosofía*, libro IV - 200).

Nos proponemos demostrar que Descartes es idealmente posterior a Aristóteles. El pensamiento moderno nace y se sostiene en la negación de la Metafísica, hasta anularse finalmente en la afirmación de su propia negación.

El *Discurso del Método* encierra toda la audacia de la Revolución, pero Renato Descartes no es capaz de osarlo todo; se resiste sinceramente a ir demasiado lejos. Sabe las consecuencias posibles de la actitud crítica, de la posición del libre examen como derecho natural; por eso insiste en el límite de su ejercicio y condena a quienes intenten llevarlo hasta el orden de la conducta: « si pensara que hay la menor cosa en este escrito, por la cual se pueda sospechar esa locura, me arrepentiría de su publicación. Jamás mi designio fué otro que reformar mi propio pensamiento y edificar sobre un fondo exclusivamente mío » (1). No es lícito dudar de tales declaraciones, pero no es posible admitir la que leemos a continuación: « si complaciéndome mucho mi obra os hago ver aquí el modelo, no por ello quiero aconsejar a nadie, la imite » (2). Por el contrario, su orgullo es inmenso y se considera con títulos sobrados para sustituir a Aristóteles en el magisterio de la ciencia; vive la embriaguez del genio iniciador y está seguro que su método es algo nuevo y decisivo.

El espíritu crítico no tiene más límite necesario que su propia resolución. Los continuadores de Descartes llevarán el análisis demoleedor a todos los terrenos, hasta afirmar la negación misma en el idealismo panteísta.

La gran audacia cartesiana es el mito que impulsa y orienta la voluntad del hombre moderno (1600-1900): *la fe en un nuevo comienzo*.

(1) *Discurso*, parte II.

(2) *Discurso*, parte II.

Es la posición de un comienzo desde el hombre, en tanto es sujeto que piensa, siente o quiere; sujeto individual, colectivo o universal; sujeto empírico trascendental o absoluto. Es un comenzar sin precedente, conforme a un estado de naturaleza; tiene lugar en cada momento y siempre de la misma manera. No se distingue ya, entre crear y conservar: «En efecto, es bien claro y evidente a quien considera con atención la naturaleza del tiempo, que una substancia para ser conservada en todos los momentos de su duración, requiere el mismo poder y la misma acción que sería necesaria para producirla toda de nuevo, si ella no existiera aún; de modo que la luz natural nos hace ver claramente, que la *conservación* y la *creación* difieren sólo en la manera de pensar, y no en realidad» (3).

En todos los casos se parte de una segunda instancia que la reflexión abstracta considera por sí misma; es decir, le es prestada la situación de primera. Reparemos que el problema del comienzo se plantea en la filosofía moderna; le es menester justificar al sujeto como punto de partida.

El cartesianismo es el principio de la Revolución; en la ciencia, frente a la metafísica; en la conducta, frente a la caridad.

El método intenta desplazar a la metafísica, como la filantropía a la caridad. Es notoria la filiación de uno y otra; ambos tienen precedencia histórica y absoluta, sólo abstractamente comienzan.

La decisión de un nuevo principio supone la ruptura con el pasado, la fragmentación del tiempo; reniega de la situación histórica del hombre y propone un «estado de naturaleza». Descartes nos ha dejado a su Poliandro de la *Investigación de la Verdad*, y más tarde, Rousseau a su *Emilio* (la razón natural y la bondad natural), como arquetipos humanos para la ciudad del porvenir.

Neutralizada la influencia de la historia en la formación del hombre, sólo queda un inconveniente derivado de su condición biológica. El hombre nace y se demora bastante, en la infancia y en la adolescencia: «Y así yo pensaba que por haber sido niños antes de ser hombres, hemos sido gobernados, largo tiempo, por nuestros apetitos y nuestros preceptores, frecuentemente contrarios los unos a los otros; porque unos y otros no nos aconsejaban siempre lo mejor, es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros y sólidos, como serían si hubiésemos tenido el uso entero de nuestra razón desde el nacimiento, y no hubiésemos sido jamás conducidos sino por ella» (4). Es de lamentar que el hombre no sea un *artefacto*; hecho de una vez, conforme a plan, sería perfecto. Descartes respeta, todavía, esta fatalidad biológica y aguarda la madurez para iniciar su experimento pedagógico.

Conocemos el modelo, es Poliandro: «... un hombre de espíritu me-

(4) *Discurso*, parte II.

(3) *Meditaciones*, III.

diocre cuyo juicio no ha sido corrompido por ninguna falsa opinión, que conserva su razón como la recibió de la naturaleza » (5); un hijo de nadie en la tierra de nadie. Estamos ante el hombre que naturalmente desea saber; apenas una leve sugestión de Eudoxo y lo veremos obrar la ciencia, tan espontáneamente como habla. Poco necesita para seguir el camino de la duda metódica que lo lleva a la verdad indiscutible. Veamos como discurre: « Si es cierto que dudo es cierto que pienso. ¿Qué es dudar sino pensar de cierta manera? Si no pensara no podría saber que dudo ni que existo. Y sin embargo, existo y sé que existo; lo sé porque dudo, porque pienso; si dejara de pensar, al mismo tiempo dejaría de existir. De donde infiero que lo único que no puedo separar de mí y sé con certeza es mío... es que soy un ser que pienso » (6).

Eudoxo triunfante, no puede menos que observarle al erudito Epistemón, saturado de latines y silogismos: « ¿Qué os parece, Epistemón, lo que acaba de decir Poliandro? ¿Encontráis en su razonamiento algo falto de base o inconsecuente? ¿Creíais vos que un hombre iletrado, falto de estudios, razonara con tanta exactitud? » (7).

Cabe preguntarse cómo siendo tan fácil el camino de la verdad, que permite « encontrar, con un espíritu vulgar y con el propio esfuerzo, lo que pueden encontrar hasta los espíritus más sutiles » (8), hemos tenido que esperar a Descartes para advertirlo. Más aún, ocurre que Poliandro sin letras y sin mundo, es más apto para recibir la buena nueva, que Epistemón.

Descartes pretende haber encontrado « por casualidad », el camino de la ciencia, tan al alcance de la mano; y resulta que su casual descubrimiento, hará cartesianos a todos los hombres, de todos los pueblos de la tierra.

Han pasado tres siglos y Poliandro sigue promoviéndose para la ciudad del porvenir. Es que, en verdad, sólo existe en la imaginación cartesiana; es el mito de un comienzo sin precedente, sin continuidad con el pasado.

Poliandro no sabrá nunca que existe porque duda; para ello le sería menester asumir existencia histórica. En cambio, Renato Descartes, nació en la Hage el 14 de mayo de 1596, hijo de un Consejero del Parlamento de Rems, educado en La Flèche, que frecuenta con avidez la cátedra, el libro y el mundo; que es un Epistemón aprovechado y tiene el privilegio de la genialidad... puede dudar metódicamente y saber que existe, en tanto piensa; puede renegar de la Autoridad, de la Tradición y de la Revelación, disponiéndose a cons-

(5) *Investigación de la verdad*, prólogo.

(6) *Investigación de la verdad*.

(7) *Investigación de la verdad*.

(8) *Investigación de la verdad*.

truir desde la propia certeza de su conciencia; propia sí, en Occidente, saturado de ciencia; que es la Ciencia. Aprendemos a pensar en griego y en latín...

Evoquemos la lección del maestro inmortal; enseña que *la ciencia es difícil*; lleva a la conciencia de la propia ignorancia. En lenguaje aristotélico, diremos que la ciencia es disposición humana, pero raramente capacidad. El discípulo de Sócrates aprende su ignorancia; creía saber y ocurre que no sabe. El discípulo de Descartes, en cambio, enseña con naturalidad, una «ciencia admirable» a su maestro; creía ignorar y ocurre que sabe más y mejor que el docto Epistemón.

Veamos cómo se cumple esta «revolución copernicana», en el pensamiento de Descartes.

La célebre proposición que inicia el *Discurso del Método*, establece ya la suficiencia de la razón natural: «El buen sentido es la cosa mejor distribuída del mundo... La diversidad de opiniones no resulta de que unos sean más razonables que los otros; tan solo de que conducimos nuestros pensamientos por diversos caminos y no consideramos las mismas cosas» (9). No corren parejos el común privilegio de razón con los resultados usuales de su ejercicio; defecto exclusivo de aplicación que nos anticipa a la voluntad, urgida por la necesidad o extraviada por el prejuicio, responsable tanto del error como del mal. Se advierte, fácilmente, el sentido de este planteo ético del problema del error: «nada hay tan grande como la voluntad o el libre arbitrio que yo experimento en mí; y no concibo la idea de ninguna otra más amplia ni más extensa; ella, principalmente, me hace conocer que llevo la imagen y semejanza de Dios. Pues aunque sea incomparablemente más grande en Dios que en mí... no me parece tal si la considero formal y precisamente en sí misma» (10).

La voluntad nos pertenece; está en nuestras manos su uso y tiene, en nosotros, una excelencia divina. Toda la responsabilidad en la conducta nos está reservada con exclusividad.

La potencia de querer como la de concebir, son dones que recibimos naturalmente de Dios; tal como llegan a nosotros, no pueden ser causa de error o de pecado. «¿De dónde nacen mis errores? Tan solo de que la voluntad siendo mucho más amplia que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites y la proyecto a las cosas que no entiendo... esto me hace caer en el error y en el pecado» (11).

Descartes podría concluir aquí con Rousseau: «Todo está bien

(9) *Discurso*, parte I.

(10) *Meditaciones*, IV.

(11) *Meditaciones*, IV.

cuando sale de las manos del Autor de las cosas, todo degenera entre las manos del hombre». Se nos ocurre, al pronto, una confesión de piadosa humildad; el reclamo implícito de la ayuda de Dios para la salvación. En verdad, se oculta en esta proposición, toda la soberbia del ángel rebelde. La superación definitiva del error y del pecado es asumida por el hombre, con la sola asistencia de sus fuerzas naturales.

En el espíritu cartesiano, el error y la culpa no son problemas *eternos*, sino históricos (en el sentido vulgar que refiere un tiempo sin eternidad; mera sucesión de instantes). Es el acto de máxima impiedad que nadie ha sorprendido con tanta lucidez como Dostoievski, en la raíz de la voluntad moderna.

Descartes se propone indagar los motivos del desencuentro entre la razón y la voluntad, para eludirlos y asegurar su juego equilibrado y armónico. Tal es el objeto del *Discurso del Método*; más aún, toda su obra filosófica está consagrada al problema del método; es una reiteración ampliada y profundizada en el detalle.

La publicación del *Discurso* inaugura una nueva era en el pensamiento y en la conducta del hombre occidental; se la pone, con razón, bajo los auspicios de su genio iniciador. Es el criterio casi unánime de la estimación histórica en los siglos XVIII y XIX.

Descartes escribe en francés, el *Discurso del método*; se dirige antes al hombre vulgar que al doctor. El uso del latín se prolonga en la cultura moderna, hasta ser postergado como lengua muerta junto con el griego. Las lenguas romances y germanas olvidan que son, cada vez más, *griego* y *latín* remozados; olvidan que en la medida de su profundización lógica, de su riqueza en la expresión de contenidos universales, el griego y el latín se actualizan en ellas. «El deber del hombre no consiste en conocer griego y latín con preferencia al suizo o al bretón, ni en conocer la historia del Imperio romano-germánico con preferencia a la del Estado más insignificante de Europa. El hombre no debe consagrar su tiempo más que a cosas útiles y honestas y no retener en la memoria, más que aquello que necesite» ⁽¹²⁾. He aquí el programa cartesiano que formula Eudoxo en la *Investigación de la Verdad*; síntoma inequívoco de su conciencia anti-histórica y anti-metafísica.

Sigamos el itinerario de la reforma cartesiana que coincide, en el relato del autor, con el andar de su propia vida. Después de frecuentar largamente la escuela, los libros y el mundo, se siente defraudado por la ciencia adquirida en ello; nada le satisface fuera de las matemáticas que le brindan el criterio de evidencia. Sólo le resta una fuente inexplorada: buscar la verdad en sí mismo. Deja en suspenso todos sus conocimientos y ensaya el nuevo camino, mien-

(12) *Investigación de la verdad*.

tras se defiende del frío en una estufa, durante el invierno 1619-1620 que lo encuentra en Alemania.

Uno de los primeros resultados de su meditación es decisivo, tanto que permite prever todos los ulteriores: «no hay tanta perfección en las obras compuestas por muchas piezas y hechas por las manos de muchos maestros, como en aquellas donde uno solo ha trabajado» (13). La obra más perfecta acusa siempre unidad de ejecución, una estructura simple y acabada. En todos los órdenes de la teoría y de la práctica, lo que se realiza paulatinamente, con la integración de esfuerzos múltiples y parciales, resulta complicado, irregular y siempre inconcluso. La construcción geométrica es modelo de perfección en la industria humana; todo lo que se realiza *more geometrico*, siguiendo las indicaciones de un plano, cumple el ideal constructivo. Es el primado del *artefacto*.

«Yo me imaginaba que los pueblos, en otro tiempo semi-salvajes, que se fueron civilizando poco a poco, haciendo sus leyes a medida que la incomodidad de los crímenes y las querellas las imponían, no son tan civilizados como aquellos que desde el comienzo de su formación, han observado la constitución de algún prudente legislador» (14).

Los seres sujetos al nacimiento y a la muerte, que se desarrollan gradualmente, conforme a una ley íntima, los entes naturales, son de factura inferior al artefacto; su mayor inconveniente finca en que crecen y degeneran; el artefacto, en cambio, es siempre acabado y por eso, sujeto a una perfectibilidad infinita en el plano de construcción.

La nueva ciencia se propone industrializar la naturaleza, desmontando todos sus mecanismos ocultos para rehacerla en síntesis artificial; incluso a los seres vivientes que ya Descartes, concibe como máquinas complicadas. A medida que se vayan desentrañando los secretos de todo lo supuesto natural, las entelequias y virtudes íntimas se irán desvaneciendo en la absoluta exterioridad, en una publicidad sin reserva. En lenguaje hegeliano, diríamos que todo ser en sí, se resuelve en ser para otro, en ser fuera de sí, sometido al análisis cartesiano.

El artefacto descubre toda la excelencia de su ley constructiva, cuando lo enfrentamos a la realidad humana. El acontecer biográfico, social o histórico, se hace en la tensión de fuerzas encontradas, en la verdad y en el error, en el fracaso y en el resurgimiento; lleva en su entraña el riesgo y la negación; la existencia humana no acaba en la muerte, no se resuelve naturalmente en la finitud.

Conforme al modelo geométrico, nada tan deleznable, tan defini-

(13) *Discurso*, parte II.

(14) *Discurso*, parte II.

tivamente absurdo, como el *Ethos* humano (individuo, sociedad o historia). Ocurre que el error y la mentira son eficaces en la conducta: derivan resoluciones y acciones; se obra en el valor o en el antivalor.

La crítica de las formas sustanciales, de las cualidades ocultas y de las causas finales, responde a este concepto instrumental que se va extendiendo de lo inerte a la vida, de la vida al hombre. Se excluye lo propio de cada cosa y de cada ser: cada parte del Universo se resuelve en un lugar de cruce de acciones que llegan de todas las demás partes.* Esta esencial indiferencia para el ser íntimo y el valor propio de cada cosa, condiciona la objetivación del mundo físico-matemático.

El juego de las magnitudes, figuras, situaciones y desplazamientos, es decir, el juego de las medidas y su comprobación sensible, agotan el contenido objetivo de la nueva ciencia.

Este ser de relación que refiere la abstracción matemática, ha dejado caer en su movimiento, en primer término, lo singular de la cosa existente, luego su ser propio que la incluye en las sustancias segundas y le asigna un rango ontológicos; solo deja en ella, lo extraño a ella: su mudable perfil dibujado en la extensión indiferente. La física cartesiana se determina y regula en las matemáticas, no en la metafísica.

La versión histórica más frecuente, nos muestra un Descartes que ignora el valor de la experiencia. Nada más erróneo; por el contrario, sabe que la ciencia de la naturaleza no es matemática pura y necesita integrarse en la comprobación empírica. En sus *Reglas para la Dirección del Espíritu* (regla V), refiriéndose al orden y disposición que deben observarse para lograr alguna verdad, subraya « el absurdo de quienes examinan con tan poco orden las cuestiones más difíciles que su modo de proceder, recuerda al del hombre que desde el suelo, quiere saltar a la cúspide de un edificio, olvidando o no viendo la escalera que podría emplear »; y agrega que eso hacen « quienes estudian la mecánica sin saber física y fabrican al azar nuevos motores; así, esos filósofos que olvidando la experiencia, creen que la verdad saldrá de su cerebro, como Minerva del de Júpiter » (15).

Por otra parte, Descartes observa y experimenta en todos los terrenos, desde los fenómenos meteorológicos a las funciones fisiológicas. Recordemos sus protestas continuas por la carencia de medios y de tiempo, para ampliar su campo de experimentación. Es cierto que olvida con frecuencia la cautela exigida por su propio método y apura con la imaginación, las conclusiones; nadie resiste a la urgencia de llegar y, además, sobran las contribuciones logradas para su gloria de investigador.

(15) *Reglas para la dirección del espíritu*, V.

Resulta un contrasentido pretender que ignora el *momento inductivo*, en la elaboración de la ciencia física, quien está trabado con la materia sensible, pugnando por obtener resultados generales, o por comprobar deducciones. Es obvio que la aplicación del análisis matemático a la realidad física exige la colaboración de la *empiría*.

Descartes reconoce en la física-matemática, una ciencia *mixta* aunque no lo teorice expresamente; será menester esperar a Kant para que se precise esta estructura, así como su carácter de ciencia de la apariencia, que solo en explicaciones simbólicas, alude al fundamento ontológico. El análisis epistemológico descubre al ser en sí de las cosas, en fuga de la «intención» científico-natural. El *nómeno* consiste en un más allá, necesariamente referido pero inaccesible.

La nueva ciencia es más que física y matemática. En su constitución efectiva, perdura el rastro de la Ciencia primera; se mantiene la intención explicativa, una última afirmación de la causa primera; sólo que esta exigencia ontológica, se cumple *simbólicamente*; no se mide en el ser mismo de las cosas sino en el estado actual de la experiencia. Tal es el sentido de la *hipótesis* que sustituye en la ciencia natural, a la teoría explicativa. Aparte de servir como sostén del conjunto de relaciones matemáticas entre los fenómenos, esta referencia inevitable al fundamento, es todavía un reconocimiento de la metafísica, comienzo absoluto del saber. El agudo análisis de la causalidad que realiza Gentile en su *Teoría del espíritu como acto puro*, evidencia el significado metafísico de toda representación de la misma, así sea la del craso empirismo de Hume o de Mach.

Observa con acierto, Maritain: «El encuentro de la ley de causalidad inmanente a nuestra razón y de la concepción matemática de la naturaleza, determina a la física teórica, a construir universos cada vez más remotos y geométricos, donde entidades causales ficticias, fundadas sobre lo real... ciñen un detalle muy particularizado de causas o condiciones reales empíricamente establecidas. Son las viejas hipótesis de la metafísica mecanicista que la ciencia físico-matemática renueva, no en virtud de exigencias esenciales de la explicación causal como lo supone Meyerson... sino porque el mecanicismo es la única representación causal que puede subsistir en una reducción general de la física a geometría» (16).

No escapa a Descartes, esta condición hipotética de la explicación mecánica del mundo exterior: por el contrario, lo sabe y no le inquieta, desde que el uso de las cosas está asegurado *como si* fueran según la hipótesis. En el libro IV de los *Principios de Filosofía*, aclara en forma definitiva: «...así, de los efectos sensibles y de las partes de los cuerpos naturales, he intentado investigar sus cau-

(16) J. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, París, 1934, págs. 87 y 88.

sas y partículas insensibles... ». « Y aunque acaso se comprenda de este modo, cómo han podido formarse las cosas naturales, no debe concluirse que han sido hechas de tal manera... ». « Es indudable que el Supremo Hacedor de las cosas, pudo formarlas todas de innumerables modos diversos... » « me tendré por muy satisfecho, si las causas que he explicado son tales que los efectos producidos por ellas, se vean son semejantes a los que contemplamos en torno nuestro. Basta para la práctica de la vida, el conocimiento de las causas así imaginadas, porque la Medicina, la Mecánica y todas las artes en general, para que sirve el conocimiento de la Física, tienen el fin exclusivo de aplicar en tal modo, unos a otros, algunos cuerpos sensibles para que según las series de las causas naturales, se produzcan algunos efectos; lo cual realizamos tan convenientemente, considerando la sucesión de las causas imaginadas aunque sean falsas, *como si fueran verdaderas*, puesto que esta serie se supone semejante en lo que se refiere a los efectos sensibles » (17).

Tan rotundas son estas reflexiones que ningún representante ulterior del empirismo, del positivismo o del pragmatismo, ha dicho nada más en este sentido.

Es notorio que el valor *verdad* queda subordinado al valor económico de uso, en esta dirección del pensamiento hacia las cosas reales.

Hemos dicho que la física-matemática se propone y realiza en la indiferencia ontológica; su movimiento intrínseco se mantiene en el plano del fenómeno. La síntesis de la abstracción matemática con la abstracción física, permite referir la diversidad cualitativa que se da en la intuición sensible, a la diversidad resuelta del más o menos: *la medida*.

Las reglas cartesianas del método se refieren, exclusivamente, al tratamiento instrumental de las cosas. Descartes ha formulado este programa científico, así como su significado y su alcance: « lo absoluto es lo más fácil y lo más simple... » « el secreto del método consiste en buscar en todo, lo que haya de más absoluto; ciertas cosas son más absolutas desde un punto de vista que de otro... ». « Finalmente para hacer ver que consideramos aquí la serie de cosas a conocer y no la naturaleza de cada una de ellas, hemos incluido la *causa* y lo *igual*, en el número de las cosas absolutas aunque su naturaleza sea verdaderamente relativa » (18). Como se vé, lo absoluto es lo relativamente más simple, en cada serie examinada; las causas primeras y finales quedan postergadas; no hay más referencia causal que las relaciones constantes de sucesión y coexistencia entre los fenómenos. Es el concepto meramente legal de la causalidad, es decir, como categoría del pensamiento físico-matemático de la naturaleza.

(17) *Principios de filosofía*, libro IV, 203 y 204.

(18) *Reglas para la dirección del espíritu*, IV.

Las causas de todos los efectos naturales no proceden « de otros principios que los generalmente distinguidos y admitidos por todos, a saber: figura, magnitud, situación y movimiento de las partículas materiales » (19). Esta conclusión que reitera Descartes en toda su obra filosófica, evidencia, una vez más, su indiferencia metafísica. El problema cartesiano no es la explicación real de lo que aparece (intención que lleva a trascender el fenómeno en procura de su fundamento); los principios que formula, no se refieren al ser íntimo de los fenómenos, sino a la determinación espacial de los mismos. La figura, la magnitud, la situación y el movimiento, son, simplemente, las *relaciones más generales entre las cosas exteriores*.

Reparemos por último, que el carácter *constructivo* de la nueva ciencia (síntesis de intuición y concepto en la imaginación), no importa una superación de la abstracción. La física-matemática es doblemente abstracta; consiste en la integración de las abstracciones físicas y matemáticas de la realidad sensible. Los esquemas kantianos son los planos de construcción más generales de los fenómenos.

La conciencia cartesiana distingue entre la actividad del pensamiento y un conjunto pasivo de artefactos que llena la « fábrica del mundo ». La crítica de las formas sustanciales y de las causas finales, encuentra su límite en la existencia humana; el alma es forma sustancial; su incomprensible unión con el cuerpo, es inmediatamente vivida en la sensación, en la pasión, y en el impulso. Junto con esta existencia dada, es natural todo lo que surge espontáneamente en ella; en primer término, la ciencia: « luz natural », según la frecuente expresión de Descartes.

La posición de la existencia finita como natural, ahuyenta de la tierra al milagro, con su cortejo de ángeles y demonios, de hadas y brujas, de voces divinas y rumores subterráneos. Dios tiene su morada en un cielo remoto. El misterio de su destino no angustia el ánimo del hombre, y apenas habla de El. Tan sólo recuerda a Dios, para garantizar la validez y estabilidad de la ciencia que finaliza en el uso de las cosas.

El verbo humano sólo puede nombrar vagamente a Dios pero cuando calla su nombre, es *Flatus Vocis*: « Y que hemos dicho: ¡Oh mi Dios, mi vida, mi santa dulzura! ¿qué se puede decir cuando se habla de Ti? Y sin embargo, quién no habla de Ti cuando habla está mudo ». (San Agustín: *Confesiones*. Libro 1º - W - 4).

En Descartes, la filosofía deja de ser *Ancilla Theologiæ*; no busca la verdad sino el uso de las cosas. El *Discurso del Método* es el programa de una ciencia para un sentido de la vida que se agota en la vida misma.

La Teología y la Metafísica pertenecen a un pasado definitivo;

(19) *Principios de filosofía*, libro IV, 187.

tan solo el conocimiento claro y distinto asume dignidad científica: $2 + 2 = 4$; he aquí el modelo, el criterio cartesiano de la verdad. El verbo humano es exacto en el lenguaje matemático de la nueva ciencia; calla todo lo profundo y verdadero de las cosas, es decir, todo lo que no es para un uso.

La excelencia de la vida se cumple como provecho, no como servicio. El monje y caballero ceden su dignidad ejemplar al hombre burgués que se propone ser todo el hombre.

La ciencia no es difícil; no es mera disposición en el hombre, pertenece más bien, a su constitución efectiva; surge espontánea y suficiente como luz natural. Motivos accidentales dificultan su ejercicio habitual; la tarea de Descartes es aprender por sí mismo y enseñar a los demás, « lo que debe evitar para no errar, y lo que debe hacer para alcanzar el conocimiento de la verdad » (20).

Descartes parte de la *ciencia en acto*. La duda metódica no es el camino hacia una verdad primera e indiscutible; es el ejercicio mismo de la ciencia innata y llega al « pienso, luego existo », como a un resultado. Sólo la posesión actual de la verdad permite sin daño, « fingir por algún tiempo que todas mis antiguas opiniones son falsas e imaginarias » (21).

En el acto de conocer el sujeto se autodetermina como existente, trasparece a sí mismo en inmediatez de presencia.

Tenemos aquí el criterio decisivo para definir la posición de Descartes. La conciencia de nuestra naturaleza lógica, condición de la « duda metódica », no es espontánea ni natural a « todo el mundo en todo tiempo »; es una conquista histórica, el milagro griego que aprendemos en la tradición de Occidente. De ahí el magisterio definitivo del humanismo clásico y de la autoridad aristotélica, sobre la conciencia científica.

Descartes es la rebelión contra esa autoridad y ese magisterio; por eso intenta elaborar una filosofía vulgar con principios vulgares; vivida que no pensada, por todos los hombres en todo tiempo: la *filosofía de la necesidad inmediata*. « Todos creerán después de leer mis reflexiones que ninguna gloria me cabe por estos descubrimientos porque ningún mérito hay en encontrar por casualidad un tesoro oculto por mucho tiempo a la mirada de los hombres... ». « Espero que el lector... no rechace las verdades que voy a exponer, aunque no las haya tomado de Platón ni de Aristóteles; esas verdades son como las monedas que tienen igual valor cuando salen de las manos de un labrador que cuando salen del tesoro público » (22).

El mensaje cartesiano se dirige al hombre de sentido natural, no

(20) *Meditaciones*, IV.

(21) *Meditaciones*, I.

(22) *Investigación de la verdad*, prólogo.

corrompido por la historia; en Poliandro nos ha dejado su discípulo ideal. El espíritu crítico que inaugura Descartes conduce naturalmente al idealismo panteísta de Hegel, desesperada afirmación de la negación. La lógica propia del idealismo, su dialéctica inmanente, justifican el materialismo radical que nace de su propia entraña. La conciencia cartesiana, lleva en su desarrollo extremo a la reducción mecánica de la propia existencia, incluso el pensamiento y la conducta. La conciencia es simple reflejo del único factor operante: el interés inmediato (tanto se determine en el individuo, en la clase, en el partido, en la raza, etc.). Junto a las máquinas físicas y biológicas se ordenan las psíquicas y sociales. La historia se resuelve como un proceso físico cualquiera en el juego mecánico de relaciones extrínsecas, en el choque de fuerzas ciegas, en la oposición de meros intereses; nada procede de la trascendencia, ni de la intimidad. La conciencia no se determina ya como un interior contra el exterior; en tanto epifenómeno, resulta doblemente externa a sí misma, apariencia de apariencia.

He aquí, el esquema de un mundo humano sin metafísica ni religión. El secreto de la existencia, es *desenmascarado* por la crítica materialista que extrema y finaliza el espíritu cartesiano: el pensamiento no es más que ideología. Se ha conseguido desmontar la complicada maquinaria humana; la técnica pedagógica del estado panteísta se propone rehacerla según la fórmula de construcción y en la circunstancia referida para su eficacia.

En el hombre del porvenir, descendiente directo del Poliandro cartesiano, no quedará nada intransferible, nada íntimo y recóndito, donde se oculte lo inconfesable, donde se siente la necesidad del único testigo que todo lo vé, para confiarle la miseria humana y rogar su ayuda.

Se consuma, al menos en la intención del programa, el sacrificio de Dios a la Nada. Carece de sentido vivir o morir.

Las reflexiones que nos sugiere la filosofía de Descartes no significan una irreverencia a su genio científico. Su esfuerzo en la fundamentación y realización de la física-matemática es decisivo, definitivo. No olvidamos tampoco, la validez permanente pero siempre relativa del espíritu crítico para mantener en tensión el pensamiento y la conciencia afirmativa. Insistimos en la trascendencia histórica del cartesianismo, cuya crisis estamos viviendo. Durante tres siglos, el *Discurso del método*, ha ejercido un magisterio, cada vez más exclusivo, de la conciencia europea y americana.

El nihilismo amenaza desde dentro, la estructura y el sentido de Occidente. La conciencia cartesiana, antimetafísica y anticristiana, es la determinación del ser en la apariencia y la fragmentación de la historia. No es posible permanecer en la libertad abstracta que sólo se afirma en la negación. La libertad de usar, supone la libertad de servir. En el comienzo está la afirmación.

Nos es preciso reponer la ciencia en su principio metafísico; la diversidad y jerarquía eterna de los seres regulan la conciencia científica.

La « revolución copernicana » que inicia Descartes, acontece en la apariencia. Es notorio que Copérnico sustituye a Ptolomeo en su propio terreno, pero Descartes no ocupa el lugar de Aristóteles. La ciencia cartesiana es para un uso, y tiene su fundamento último, en aquella que « no parece una posesión humana ».

La autoridad de Aristóteles nos orienta hacia la libertad de la razón. La metafísica redime al concepto de su uso inmediato en la vida y funda la ciencia. Lo estable y genérico de las cosas, determina la estabilidad y universalidad de la ciencia. Lo singular de las cosas existentes no puede ser objeto de ciencia, no es idéntico a ella: « La sustancia primera, la sustancia por excelencia, es aquella que ni se dice de un sujeto, ni se encuentra en un sujeto » (23).

La zona de luz en las cosas reales, dibuja su contorno de sombra; el orden de la existencia es otro que el orden del Logos.

¿Lo singular y contingente es siempre despreciable? Sin duda esta agua da lo mismo que otra cualquiera; vale como caso del mismo fenómeno. Pero ¿si el *éste* se refiere a un *tú*, ocurre la misma indiferencia? ¿La muerte del prójimo es un caso cualquiera de la muerte?

La singularidad del tú es decisiva. Si muere para morir definitivamente, la vida es lo mismo que la muerte. El pagano de Grecia que solo posee la ciencia, no tiene respuesta ante la muerte del otro. Hace falta una Revelación más que humana: se muere para no morir... tal es el mensaje del Cristianismo, la suprema esperanza del *Evangelio*.

La Ciencia se eleva y trasciende en Caridad. He aquí los fundamentos de la conciencia occidental: la Metafísica aristotélica y la Revelación cristiana. Descartes constituye un momento eterno de su espíritu: el momento crítico que es ulterior y subordinado.

Paraná, mayo 26 de 1937.

(23) ARISTÓTELES. *Tratado de las Categorías*, C, De las sustancias.

EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE DESCARTES

por *Emile Gouiran*

El testamento de Baillet. — El pensamiento religioso como voluntad de verdad. — El anti-idealismo de Descartes. — La idea de Dios. — Peligros desde el punto de vista de una religión constituida. — Conclusiones.

El relato de Baillet acerca de la muerte de Monsieur Descartes, contiene muchas enseñanzas.

« Le lendemain qui était destiné à célébrer la fête de la Purification de la Vierge dans l'hôtel de l'Ambassade, *M. Descartes non pour donner des exemples de piété à une maison qui en fournissait aux autres, mais pour travailler à sa propre sanctification*, (soy yo quien subraya) s'approcha des sacrements de la Pénitence et de l'Eucharistie ».

El texto subrayado lleva la marca de la veracidad.

En efecto, por una parte, Baillet no es un mojigato puesto que ve sin escandalizarse cómo un sacerdote que ha dejado el hábito, *M. de Ryer*, es segundo médico de la reina, admitiendo perfectamente que la infidelidad no debe ser castigada con la privación de los talentos naturales; y, por otra parte, todo está de acuerdo al temperamento mismo de Descartes, cuya sinceridad a ese respecto, fué tan heroica como poco frecuente para con el prójimo.

« Pendant tout ce temps de transport, ceux qui l'approchaient remarquèrent une singularité assez particulière pour un homme que plusieurs croyaient n'avoir eu la tête remplie, toute sa vie, que de philosophie et de mathématiques, c'est que toutes ses rêveries ne tendaient qu'à la piété, et ne regardaient que les grandeurs de Dieu et la misère de l'homme ».

« *M. l'Ambassadeur* assura la Princesse Elisabeth que, pendant tout le temps que la fièvre lui fit suspendre l'usage de la raison, elle lui ôta bien le sentiment de son mal, mais qu'elle ne lui causa jamais le moindre égarement dans ses discours, tant ses rêveries étaient suivies. Sur la fin du septième jour, la chaleur quitta le cerveau pour se répandre par tout le corps: ce qui le rendit un peu plus le maître de sa tête et de sa raison. Alors, il ouvrit les yeux sur son état, et il commença pour la première fois, à sentir la fièvre au huitième jour de sa maladie ».

« Il reconnut sur l'heure qu'il s'était trompé, il marqua la cause de son erreur; et il témoigna sans détour à Monsieur et à Madame Chanut, que la soumission qu'il avait pour les ordres de Dieu lui faisait croire que ce souverain arbitre de la vie et de la mort avait permis que son esprit demeurât si longtemps embarrassé dans les ténèbres, de peur que ses raisonnements ne se trouvassent pas assez conformes à la volonté que la Créateur avait de disposer de sa vie ».

« Il conclut que, puisque Dieu lui rendait l'usage libre de sa raison, il lui permettait par conséquent de suivre ce qu'elle lui dictait, pourvu qu'il s'abstint de vouloir pénétrer trop curieusement dans ses décrets, et de faire paraître de l'inquiétude pour l'évènement ».

« C'est pourquoi il se fit saigner, de son propre mouvement, par le chirurgien de M. l'Ambassadeur, vers les huit heures du matin. Une heure après, lorsque le médecin était dans la chambre de M. Chanut et qu'ils consultaient ensemble sur l'état du malade, il envoya dire à M. Chanut qu'il souhaiterait de réitérer la saignée, sur ce que M. Picques, Secrétaire de l'Ambassade, et M. Belin, Secrétaire de M. l'Ambassadeur, lui avaient dit que le sang qu'on lui avait tiré n'était que de l'huile. Le médecin ne fit pas difficulté d'y consentir, quoique M. Chanut et lui jugeassent tous deux, par la première saignée, que ce remède était désormais bien tardif ».

« En effet, M. Chanut étant entré incontinent après dans sa chambre, trouva que ces deux saignées, quoique très abondantes, n'avaient rien diminué de l'ardeur de la fièvre. Le malade le remit sur des discours de la mort, comme il avait fait la nuit précédente; et persuadé de plus en plus de l'inutilité de toutes sortes de remèdes, il souhaita qu'on fit chercher le Père Viogué, le directeur de sa conscience, et pria qu'on ne l'entretint plus que de la miséricorde de Dieu, et du courage avec lequel il devait souffrir la séparation de son âme. Il attendrit et édifia, par le peu de réflexions qu'il fit sur son état et sur celui de l'autre vie, toute la famille de M. l'Ambassadeur, qui s'était assemblée autour de son lit ».

La actitud de Descartes, con respecto a la religión, o más bien con respecto al pensamiento religioso, depende de su actitud para con la sinceridad, aunque esta palabra no se encuentre en su obra.

Para Descartes, la sinceridad concierne a la evidencia. Ser sincero es estar de acuerdo con la evidencia y con los caminos que a ella conducen.

Ahora bien, en la acción, la evidencia nunca es absoluta; luego la sinceridad no es sino relativa. La política, por ejemplo, o la moral, implican esa imperfección de la acción. La religión, también, en cierto sentido, aunque Descartes se cuidase muy bien de pensarlo

La moral es « el último grado de la sabiduría » se lee en el prefacio de los *Principios*. La religión será el último grado del conocimiento.

Pero, a igual título que la moral para con la sabiduría: con un carácter provisorio.

Desearía que se me entienda bien acerca de esta palabra: provisorio. En Descartes no significa: a falta de algo mejor; sino, certidumbre no evidente, ni clara, ni distinta. La religión será, pues, el último grado del conocimiento, en el principio, no en el hecho (1).

Pero, al lado de la religión, está el pensamiento religioso que es distinto.

La religión es la *mise en page*, casi diría la *mise au pas* del pensamiento religioso. Ahora bien, el comportamiento libre del pensamiento cartesiano, y su sinceridad, repudia esto. El pensamiento religioso es ante todo atmósfera de verdad, voluntad de verdad. El pensamiento de Descartes es precisamente religioso, puesto que es voluntad de Verdad, buena voluntad.

Y aquí la cuestión se vuelve delicada, estamos al borde de un abismo. En efecto, ¿acaso es preciso decir que la religión, para Descartes, se reduce a una moral? Se debe responder por la afirmativa, si se piensa que la moral es « el último grado de la sabiduría ». Es preciso contestar por la negativa, si se entiende por moral ciertas maneras de obrar en una sociedad dada, tal como nos lo induciría a pensar ciertas páginas del *Discurso*.

La religión, o más bien, el pensamiento religioso, es para Descartes: *una voluntad de verdad*.

No olvidemos nunca cual es la *démarche* del pensamiento cartesiano: la evidencia y la sinceridad no son sino una sola y misma cosa; la evidencia corresponde a la idea, la evidencia es la sinceridad de la idea, la sinceridad corresponde al espíritu, la sinceridad es la evidencia del espíritu. Ahora bien, el punto geométrico de la evidencia - sinceridad - idea y de la sinceridad - evidencia - espíritu, lo constituye la duda. Sólo la duda nos asegura que la idea es objetiva, real.

Decía, en un trabajo anterior, que la duda desempeña en la filosofía cartesiana el papel de los primeros principios en la filosofía escolástica. Y cada vez me persuado más de ello. Bastaría con leer atentamente las primeras respuestas de Descartes.

En efecto, para que la idea exista no necesita causa, es decir una realidad idéntica exterior de la cual sería la réplica; pero, no obstante, tiene necesidad de una causa para existir en nosotros y esa causa es el mismo espíritu bajo la sugestión de una realidad exterior. La idea no tiene que ser una réplica, una copia de la realidad; la idea es un instrumento de conquista; una cuña que se pone en la realidad para

(1) Diría: Certidumbre moral *a priori*, por oposición a la certidumbre moral *a posteriori* que corona la evidencia intelectual por hábito de la meditación y que es el punto supremo hacia donde tiende Descartes.

abrir paso al espíritu, por una parte, y al alma de esta realidad, por otra (2).

Notad aquí que el idealismo de Descartes no es un idealismo en el sentido en que sus adversarios lo dicen: la idea constituyendo la realidad. No, la idea no es *la* realidad; la idea es el lugar donde el alma del hombre y el alma de las cosas se dan cita, es el *speculum et in oenigmate* del cual habla el apóstol; *speculum* necesario que prepara el *facie in faciem*.

La idea no es ni una réplica ni un original de la realidad; la idea es el miembro del espíritu: manos, pies, cinco sentidos y sexo. Ahora bien, la duda nos asegura la autenticidad de la idea, nos asegura que ese miembro funciona, al igual que el placer y el dolor nos garantizan la autenticidad de la caricia o de la herida, con la colaboración de la historia de nuestra sensibilidad.

La verdad, en el orden sensible, constituye siempre una verdad de convergencia, un punto de intersección: mis cinco sentidos y mi experiencia convergen sobre esta realidad: el papel sobre el que escribo. Si mis cinco sentidos funcionan, esta realidad es auténtica, existe en verdad. Pero ello no es suficiente aún; es preciso la convergencia de la sensibilidad y de la experiencia del prójimo: cada juicio está, en consecuencia, garantizado por toda la sociedad.

En el orden del espíritu, la dificultad es más grande, pues no existe comunicación de los espíritus, convergencia de los espíritus, sino sobre la realidad material de los signos. En consecuencia, el criterio de convergencia no basta de por sí: es preciso la evidencia de la duda, será necesario resistir a la primera aparición, como es costumbre en los videntes, será menester solicitar al espíritu pruebas adecuadas. La duda nos pondrá en estado de gracia de verdad.

Se ha hablado demasiado del cisma cartesiano entre pensamiento y materia.

Todo movimiento, ya sea idea o pasión, es pensamiento y toda pasión, toda voluntad, es un puente levadizo tendido por el alma al cuerpo para que las sensaciones hagan irrupción. Esa colaboración, esa comunión, tienen un valor inesperado para comprender el pensamiento de Descartes: la idea no tendrá valor sino cuando esté encarnada, incorporada, asimilada, digerida. La meditación es la plenitud de la reflexión. No se ve la verdad sino cuando se la tiene. Y es aquí donde se verá en toda su riqueza el pensamiento religioso de Descartes y también, en lo concerniente a la religión católica, las dificultades que aparecen.

La idea de Dios está en el espíritu, al igual que cualquier otra

(2) Ciertos textos de Santo Tomás de Aquino confirmarían esto. Entre otros *De veritate* X, 8, c; *ibid.*, ad 1, 9, 11, 12, 14, 16; *in contrarium*: ad 1 et 2; ad 9. - *De potentia*, II, I in c. - *De veritate* I, 9.

idea. Ya constituye una existencia, casi un existente. Esta última fórmula es absurda, por otra parte: pues una cosa es o no es, pero no puede estar en el límite del ser, a la manera de los actores que esperan, entre bastidores, el momento de aparecer en escena (3). La idea existe como realidad. Pero, para existir, precisa una causa, una razón. Ahora bien, esa causa ¿en dónde estará sino en lo realizado?

Toda idea significa una existencia real, realizada, que hace señas al espíritu y a la cual el espíritu responde precisamente por medio de la idea: grito de alegría, S. O. S., respuesta y, también, pregunta, pero bajo la iniciativa primera de lo realizado. Es verdad que, a veces, las ideas entre sí producen uniones extrañas, pero en sí, la idea no es falsa, no es originaria de sí misma, no es en nada *per se* aunque siempre sea *in se*. Ahora bien, tenemos en nosotros la idea de Dios. Esta idea no puede provenir de otra parte sino de Dios... Conócese al argumento.

Me agradaría que aquí los lectores prestasen atención a lo siguiente, y es que tal argumento es lo contrario de un argumento idealista, para el cual la idea sería la única realidad del mundo.

La realidad del mundo no es la idea, simple instrumento de proyección, movimiento hacia adelante de una realidad que juega a *cache cache* a quien hay que descubrir y sorprender; la realidad del mundo es la conciencia, es la meditación del mundo en y por la idea. Es la meditación de Dios en y por la idea de Dios.

Bajo el aspecto de la admiración es como conoceremos a Dios y a las cosas. La filosofía de Descartes es una filosofía de la admiración.

Tal pensamiento implica, y ello se desprende de sí, inmensos peligros desde el punto de vista de la religión. Me limitaré a enumerarlos:

1º La meditación filosófica deshábítua fácilmente el espíritu de la meditación teológica y peligra negar a la teología el uso del instrumento dialéctico, propio de la filosofía (4).

2º El sentido del pecado se atenúa hasta desaparecer, a partir de cierto optimismo metafísico.

3º En el orden de la práctica, la obediencia a la Iglesia se vuelve una facilidad para dedicarse más libremente a la especulación.

En realidad estas páginas son más que suficientes para expresar lo que deseaba. El pensamiento religioso de Descartes se me aparece como una meditación, una integración continua de la verdad fuera de la verdad revelada. Descartes está en el atrio de los gentiles. Pero se niega a cruzarlo. No tanto por desdén sino por disgusto.

(3) La noción tradicional de esencia es en este sentido inútil y contradictoria.

(4) Este fué, por otra parte, el caso de Descartes. Ver *Entretien avec Burman*, IV-19. p. 118-119. Boivin & Cie. París, 1936. En cuanto a los otros dos puntos, también los hallo en Descartes.

Descartes es un alma de buena voluntad que los teólogos han desviado para siempre de la teología. Se lo adivina en toda su obra. A cada objeción proveniente del lado de los teólogos, se ve muy bien que, en su caso, no se trata de ello, que el teólogo está fuera de la cuestión, quiere arrastrarlo a un terreno que no es el suyo, tal como esas personas que para luchar os arrastrarían a la oscuridad de un sótano. Y no porque la revelación no sea útil; pero por una parte, no es la teología quien la ha vuelto ininteligible, tal como al Código los juristas; y, por otra parte, sospecho que Descartes la juzga inútil en cuanto al orden del conocimiento.

Descartes hace una separación precisa entre el orden de la salvación y el orden del pensamiento, en lo cual quizá no esté tan errado; pero, en ningún momento, se pregunta si ese orden del pensamiento no constituiría, a su vez, el orden de la salvación desde la Encarnación. Ese magnífico *raccord* que encontramos en Bérulle y en toda la escuela francesa, Descartes ni siquiera lo vislumbró.

Y es porque Descartes no llegó a la filosofía por el camino del pecado, sino por el de las matemáticas. A mi criterio, no le ha faltado a Descartes sino el sentimiento del pecado para ser un filósofo cristiano. Ha permanecido en el atrio de los gentiles. Hay que decir en su descargo, que fué plenamente leal con su propia inteligencia, mientras que los teólogos que lo rodeaban, en su mayoría ⁽⁵⁾, traficaron con la revelación plenamente leales, quizá no con su inteligencia, pero sí con un lenguaje muerto del cual hacían uso como moneda falsa. Descartes nunca fué un falsario.

(5) No hablo de los teólogos admirables de la Escuela Francesa de Bérulle — Condren, Olier, Vincet de Paul — sino de los teólogos « oficiales », de aquellos que pretendían monopolizar su uso; aún hoy en día existen: pavos reales y *cuistres*.

ALGUNAS ACLARACIONES SOBRE EL METODO CARTESIANO

por *Patricio J. Grau*

Propósito.

La lectura de las obras de Descartes y la de sus más famosos comentadores, lleva a pensar que aún hoy, a trescientos años del *Discurso del Método*, no se ha logrado aclarar con precisión la esencia y naturaleza del método cartesiano. Y todo invita a suponer que es muy difícil hacerlo si no se asientan, ante todo, algunas distinciones en su estructura, que nos permitan establecer un a modo de sistema de coordenadas, alrededor del cual fuese posible ubicar los distintos elementos del método, elementos que son tan numerosos, y a menudo tan contradictorios, que parecen más a propósito para confundir que para aclarar su naturaleza. Este ensayo no pretende exponer el método. Como se verá no lo hacen en aquellos aspectos que suelen juzgarse esenciales. Es una investigación previa, que tiende a proponer un tal sistema de coordenadas que — con razón o sin ella — se juzga satisfactorio, pues se cree que permite ubicar la totalidad de los factores metódicos en sus relaciones exactas, explicar los puntos más oscuros del trabajo metodológico cartesiano y no pocas de las vicisitudes del sistema de Descartes y de la crítica que de él se ha hecho. Su valor esencial, si el trabajo hubiese sido bien cumplido, estaría en que, sobre su base, podría fácilmente lograrse una exposición del método más exacta y ajustada que la que es habitual.

Debe considerarse pues, el análisis que se efectúa, como destinado a exponer el esqueleto del método, que ha sido desprovisto de sus principales carnes a propósito, para mejor descubrir las líneas principales y las articulaciones más importantes, que es lo fundamental de su estructura. Así ha resultado útil para nuestros fines, omitir todo lo que es clásico: la exposición en detalle de las reglas de la evidencia, del orden, del análisis, la síntesis y la enumeración, así como el estudio detallado del *Discurso* y las *Regulæ*, que resultaba innecesario y ajeno a nuestro verdadero propósito.

Los que sostienen que el filósofo debe ser ante todo claro, deberían meditar un poco sobre el destino que le cupo al « *Discurso del Método* ». Descartes pretendió ofrecer a sus contemporáneos un libro claro, en el que, en lenguaje llano, se expusiesen los principios de su filosofía en general y de su método en particular. ¿Y qué aconteció? Que su libro, en apariencia tan simple, ha llegado a ser considerado como uno de los libros claro para los estudiantes; pero siempre fué un libro difícil y confuso para los maestros. Y aún ha acontecido, que a fuerza de querer penetrarlo por aclaraciones y comentarios, se lo ha convertido en algo infinitamente más enredado y complejo de lo que en realidad es. De modo que hoy, a trescientos años de su publicación y tras múltiples e importantes exposiciones aclaratorias de su contenido, el verdadero contenido y la estructura propia del célebre método cartesiano, sigue ofreciendo grandes dificultades.

Descartes no nos ha dejado ninguna exposición clara de su método, y así es que sus discípulos y comentaristas han debido afrontar la tarea de reconstruir el verdadero método de Descartes sobre la base de la totalidad de su obra. Y como se encontrase entre sus papeles un extenso manuscrito dedicado expresamente a la aclaración del método, las *Regulæ ad directionem ingenii*, se apeló preferentemente a ese material para clarar el sentido del *Discurso del Método*. Creo que de este procedimiento se derivan no pocas de las obscuridades y confusiones que hoy todavía reinan en lo tocante al método de Descartes.

I. *Primera aclaración. Hay dos métodos: el de la REGULÆ y el del DISCURSO.*

Creo que es esencial que se acepte que entre las *Regulæ* y el *Discurso* no hay la unidad que se pretende, sino diferencias profundas y tajantes. Se concede generalmente, que las *Regulæ* sirven maravillosamente para fijar la estructura verdadera del método de Descartes, cuando convendría creer que sirven mucho mejor para confundir que para aclarar el pensamiento de Descartes en 1637.

Los hechos se plantean así: Cuando Descartes publicó su *Discurso del Método*, tenía abandonadas, a medio acabar, sus *Regulæ ad directionem ingenii*, suerte de tratado del método en el que Descartes resumió todas sus investigaciones anteriores a 1628. ¿Por qué quedó esta obra, tan importante, inconclusa? Podría demostrarse fácilmente que nada deseó Descartes con tanta vehemencia como terminar precisamente esa obra. Ello hubiera significado dar forma expresa y sabia a su método, que se hubiera establecido como un todo completo y operante. ¿Por qué, pues, no se terminó ese libro? La única solución lógica que puede darse a este problema es ésta: Des-

cartes no dió término a sus *Regulæ* porque no pudo; porque debió advertir que le era imposible afrontar la tercera parte con buen éxito; esto es, porque no le era posible encontrar la manera de hacer que su método racional operase felizmente en cuanto se aplicara a las cuestiones que llama imperfectas. Descartes, luchando por descubrir las formas concretas del método natural de la razón, según soñaba desde 1619, comprendió, al promediar las *Regulæ*, que se había lanzado en una dirección equivocada, por un camino que no tenía salida y que no conducía a ninguna parte. Abandonó la empresa de las *Regulæ*, porque no le era posible seguirla. Según eso, el *Discurso* se escribe sobre la muerte de las *Regulæ*. Fué necesario que éstas se abandonasen para que pudiese escribirse el *Discurso*. ¿Y cómo una obra abandonada, porque se demuestra equivocada, puede aclarar el sentido de otra que se ofrece precisamente como una rectificación? Admisible es que se utilice el material de las *Regulæ* para oponerlo al del *Discurso*; pero no para asimilárselo.

La independencia de las *Regulæ* con relación al *Discurso* ha sido sostenida reiteradamente, con poco éxito, desde Cantecor. Ha faltado la demostración de que realmente debía ser así. Sin embargo es posible producir esa demostración. La manera más corta de hacerlo me ha parecido que era seguir las vicisitudes que la idea de experiencia sufre en las *Regulæ*, y, a través de ellas reconstruir la forma que debía asumir la física cartesiana según el sentido de las *Regulæ* y compararla con la forma que realmente asume en los *Principios*. Así se demuestra que es necesario de todo punto distinguir dos períodos opuestos en el desarrollo del método: 1º) El período de las *Regulæ* que se caracteriza por estos signos: a) intento de afrontar la física inmediatamente, por vía analítica; b) predominio de un punto de vista puramente científico; c) acentuación del análisis sobre la síntesis; y 2º) el período del *Discurso*, que, por oposición, establece: a) la necesidad de emprender la física indirectamente, desde la metafísica, b) predominio del punto de vista filosófico, y c) preeminencia de la síntesis sobre el análisis (1).

(1) La recta inteligencia de estos dos métodos es esta: No se trata de dos métodos distintos, fijos, permanentes, y por lo tanto perfectamente caracterizables. Por el método de las *Regulæ* debemos entender, a), en sentido estricto, el método que se expone en las *Regulæ*; b) en sentido lato, el desarrollo de los pensamientos metodológicos de Descartes sobre la base de la vía analítica y la investigación directa de la física, desde 1619 hasta su culminación, que se produce en las *Regulæ*. Por el método del *Discurso*, debemos entender: a) en sentido estricto, el método que se expone en el *Discurso*; b) en sentido lato, toda la evolución de las ideas metodológicas de Descartes sobre la base de la vía sintética y la investigación directa de la metafísica e indirecta de la física, evolución que muestra su rudo más importante en las *Meditaciones*, su más amplio desarrollo en los *Principios*, y su término lógico y natural en la *Investigación de la Verdad*. Juntos los dos, forman una unidad, el método de Descartes, comprendido como el desarrollo de ciertas ideas metódicas, desarrollo dividido en dos momentos por el abandono de la vía analítica y la asunción de la vía sintética.

Sobre este punto creo haber producido algunos elementos de demostración a mi artículo *El problema de Descartes y la experiencia*. Si esa tesis fuese correcta, tendríamos establecidos en forma rigurosa, algunos puntos fundamentales para la recta interpretación del sistema cartesiano.

1º) La necesidad de distinguir dos períodos en la labor filosófica de Descartes. El primero, sería el período de la ciencia admirable. Se iniciaría el 10 de Noviembre de 1619 y terminaría con el fracaso de las *Regulæ*. El segundo, sería el período del sistema cartesiano, se iniciaría con el abandono de las *Regulæ* y terminaría con la vida del filósofo.

2º) Según eso quedaría establecido que el momento decisivo para la formación del sistema cartesiano ha sido el año 1692, que coincide *a)* con el abandono de las *Regulæ* y la asunción de la forma sintética, *b)* con el planeo de su tratado sobre Dios que señala un giro imprevisto en el pensamiento cartesiano, solamente explicable por la intuición de que sólo la vía sintética le quedaba libre, *c)* con su mayor acercamiento al Oratorio y su reñión con el cardenal Berulle, y *d)* con su retiro a Holanda.

El año 1629 señala un cambio profundo en el sentido de su método. Descartes descubre que sólo puede afrontar su Física desde la Metafísica, o, más exactamente, desde la idea de Dios.

Cabe objetar contra esa tesis dos cosas. La primera es que Descartes, en su propio *Discurso*, sostiene haber llegado a las Reglas que enuncia en 1637, el 10 de Noviembre de 1619, y atribuye a su aplicación sus descubrimientos matemáticos y físicos. Esta objeción vale a medias, pues, para invalidar las conclusiones anteriores debería completarse demostrando que las *Regulæ* no son obra de Descartes. ¿Vamos a apelar al conocido argumento de la *mala fide* cartesiana? No es necesario, pues según se verá más tarde, cuando distingamos entre el método natural y el método sabio, es posible aceptar que Descartes descubriese el método en 1619 y no llegase a formularlo, expresa y sabiamente, ni aún en 1637.

La otra objeción sería que siendo tales las diferencias entre el *Discurso* y las *Regulæ*, resulta inexplicable que haya prevalecido, hasta hacerse clásica, la idea de que debía considerarse a las *Regulæ* como material aclaratorio del sentido del *Discurso*. Tampoco esta objeción es valedera, y esto, por dos razones. Porque la oposición entre las *Regulæ* y el *Discurso* sólo aparece claramente mediante un trabajo sobre lo que no está escrito en las *Regulæ* y para cumplir ese trabajo se ha elegido un método equivocado. Se ha tratado de completar las *Regulæ* en la 6ª Parte del *Discurso*, y claro está que así, se vierten las *Regulæ* en las formas propias del *Discurso*, y la oposición entre ambas se disimula. Si se abandona esa vía y se trata de reconstruir la tercera parte de las *Regulæ* en la dirección que se insinúa

en las *Regulæ* mismas (según parece ser el sistema correcto ya que entre una y otra obra median 8 años y diferencias profundísimas), entonces es cuando la oposición entre ambas posiciones aparece clara y terminante. Por otra parte, es necesario, en este punto, hacer esta aclaración. Que en lo anteriormente dicho hemos acentuado ex-profeso la diferencia existente entre ambas obras. Esto no quita que no estemos dispuestos a reconocer que haya factores comunes entre ellas, y además y sobre todo, factores coordinados. Es posible coordinar los distintos puntos de un guante vuelto del revés con los que corresponden a su derecho, aunque estén invertidos y el guante sirva para la otra mano.

Descartes, ante problemas que no puede resolver con su método, tiene la idea genial de emprender la dirección absolutamente contraria. Vuelve su método al revés, y con esto sus problemas desaparecen, haciéndose al fin posible la construcción del sistema. Naturalmente que esa versión, al evitar ciertos problemas insolubles, supone el planteo de otros problemas simétricos. Contra ellos deberá luchar el cartesianismo y de ellos recibirá la muerte. Pero con todo resulta que el método cartesiano del primer período, es en cierto modo el mismo del segundo. De ahí que sea aparentemente tan fácil, tan cómodo y tan natural, el uso de las *Regulæ* como material ilustrativo del *Discurso*. Pero el olvido de que también en cierto modo es su contrario, ha hecho que ese material fuese usado de manera que ha venido a confundir la clara inteligencia del método de Descartes, y, por lógica consecuencia, la de la totalidad de su sistema ⁽¹⁾.

(1) Un ejemplo de los errores a que conduce la integración del método a través de la *Regulæ*, lo tenemos en la obra de Liard. Esta obra —*Descartes*— tan sólida y tan expresiva, está viciada en la totalidad de su exposición por un error inicial.

Liard expone el método cartesiano en forma que ha sido considerada ejemplar. Descubre en seguida que, según el sentido del método, la física precede —debe preceder— a la metafísica. La física cartesiana se deriva del método. Y si Descartes la expone de otro modo es porque ha reaccionado inconscientemente contra las tendencias lógicas de su método. Así hace depender la física de la metafísica, mediante una traición a su método. Realmente la física es independiente de la metafísica y su unión se debe a un acto posterior, ajeno a la naturaleza del método y a las necesidades de la física. El orden lógico del sistema cartesiano no es en realidad el que se nos ofrece en los *Principios*. Y Liard estructura su libro según el orden que lógicamente corresponde: Método, Matemáticas Universales, Física y Metafísica. Todo esto sería absolutamente correcto si no se partiese de un error inicial, y ese error es que el método que expone Liard, y en base del cual saca sus conclusiones, no es el método de Descartes a pesar de su riguroso aspecto cartesiano. Como puede observarse a primera lectura, Liard toma íntegramente el método de las *Regulæ* (basta ver las citas). Y el método de las *Regulæ* está orientado hacia la física y tiende a postergar la metafísica como ciencia más difícil. Pero

Naturalmente que de esto resulta que el material de las *Regulæ* es utilizable para aclarar el sentido del Discurso; pero esta utilización se condiciona. Cada afirmación de las *Regulæ*, antes de poder aclarar nada sobre el *Discurso*, debe ser sometida a un análisis que demuestre si puede ser simplemente transportada, según suele hacerse, o si necesita pasarse con signo contrario, o si no puede ser utilizada de ningún modo.

II. *Las oscuridades propias del Método de 1637.*

La aclaración anterior ha pretendido señalarnos la fuente principal de confusiones en que suelen caer los comentadores del método cartesiano, explicando por qué tales comentarios suelen ser más oscuros que los propios libros de Descartes. Naturalmente que con esto no se aclara la estructura del método cartesiano, pues ésta es, de por sí, bastante imprecisa y enredada. No puede discutirse que el método cartesiano, según se presentó en 1637, es cosa confusa. Deben recordarse las palabras de Liard, que tras exponer las cuatro reglas del *Discurso*, añade: « ¡Cuántos problemas suscita la obscura simplicidad de las formas! ¿Qué es la claridad y qué la distinción? ¿Cómo discernirlas? ¿Cuáles son las cosas claras y distintas? ¿De dónde obtienen esa fuerza que les permite resistir los más fuertes razonamientos de quien duda? ¿Por qué la división aclara la obscuridad de las cuestiones compuestas? ¿A qué debe tender? ¿Dónde debe detenerse? ¿Por qué, por otra parte, ir de lo simple a lo compuesto? ¿Qué lazos vinculan los problemas más complejos con las cuestiones más fáciles de ser conocidas? De esos breves enunciados no se desprende netamente ni la unidad del método, ni el pensamiento que la anima. Se diría que Descartes los propone a su lector menos como una enseñanza que como un enigma ». Nada puede ser más claro que estas palabras de Liard, *El Discurso del Método* no nos

precisamente ese método de las *Regulæ* fué abandonado por Descartes. Descartes no lo abandonó porque sí, sino porque tal método no servía para construir el tipo de física que Descartes pensaba construir. Liard lo hubiese visto así, si, al ocuparse de la experiencia, hubiese analizado su función en las *Regulæ* — lo que era natural, pues de ahí tomaba el método —; pero sucede que cuando emprende este asunto de la experiencia, abandona las *Regulæ* y se refiere al *Discurso del Método*, *Los Principios* y *El Mundo*.

Lo cierto es que si el método de Descartes fuese el que expone Liard, las *Regulæ* hubiesen sido cómodamente terminadas y no hubiese habido nunca un sistema cartesiano como el que conocemos. De modo que toda la estructura del libro de Liard se apoya en un razonamiento que reconoce como base una reconstrucción errónea del método cartesiano en base de las *Regulæ*, al que pretende adecuar el sistema de Descartes, sin observar que para poder llegar a ese sistema, Descartes tuvo, precisamente, que abandonar aquel método.

descubre en modo alguno lo que de él cabía esperar: la estructura del método cartesiano. Por esto entre los primeros cartesianos hubo quienes afirmaron que debía verse en el *Discurso* una obra esotérica, detrás de la cual apenas podía adivinarse el verdadero método de Descartes. Naturalmente que Descartes mismo no dijo tanto; pero sí permitió, en cierto modo, que tan peregrina suposición pudiese ser afirmada. Ante todo él anunció siempre ser poseedor de un método extraordinario que le permitía llegar al conocimiento de cosas que para sus contemporáneos se presentaban como irresolubles. Atribuyó sus descubrimientos matemáticos y físicos, no a la fertilidad de su ingenio, sino a la excelencia de ese método. En la dedicatoria de sus *Meditaciones Metafísicas* nos dice que emprende la tarea que supone esa obra porque « varias personas lo han solicitado de mí, porque han tenido conocimiento de que vengo cultivando cierto método para resolver toda suerte de dificultades en las ciencias, método que, a decir verdad, no es nuevo, pues nada hay más antiguo que la verdad, pero que ellos saben he empleado con bastante fortuna en otras coyunturas; por lo cual he pensado que era deber mío, experimentarlo también aquí, en tan importante asunto ». Y conjuntamente con el *Discurso*, que se presentaba bajo el título de *Discurso del Método para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias*, dada a publicidad tres tratados; la *Geometría*, la *Dióptrica* y los *Meteoros*, que presentaba como tres ensayos demostrativos de la fecundidad de ese método. Añádase que en el *Discurso* declara explícitamente que desde joven se ha metido en ciertos caminos que le han llevado a formarse un método que le ha permitido aumentar gradualmente su conocimiento hasta el punto más alto a que podía aspirar su ingenio. Y tales frutos ha recogido ya y tales esperanzas concibe para el porvenir, que considera que si entre todas las ocupaciones que embargan a los hombres hay alguna que sea sólidamente buena e importante, es la que él ha elegido por suya. Pero si Descartes es terminante al afirmar que es dueño de ese método y que a él debe su ciencia, que era maravillosa, cierto es también que aceptaba que no lo había expuesto cabalmente en su *Discurso*. Por ello lo llamó *Discurso* y no Tratado del Método; porque su objeto en él fué hablar y no enseñar. En su carta al P. Vatier (22 de Febrero de 1638) Descartes afirma expresamente: « Mi intención no ha sido enseñar *todo* mi método en el *Discurso* donde lo propongo, sino solamente decir de él lo suficiente para que se juzgase que las nuevas opiniones que se vierten en la *Dióptrica* y los *Meteoros* no han sido concebidas a la ligera, y que valen la pena de ser examinadas ». Esto permite suponer que al menos ha podido enseñarnos en el *Discurso* buena parte de su método; pero ¿qué pensar cuando casi a renglón seguido declara que ha unido esas cuatro obras porque piensa que así unidas bastarán para persuadir a quien las lea con cuidado y confronte sus conclusiones

con las generalmente admitidas « que yo me sirvo de otro método que el común, y que tal vez no sea de los más malos ». ¡Necesario es reconocer que muy poco debía aclarar el *Discurso* respecto del método, cuando era necesario añadirle los tres tratados siguientes sólo para persuadir al lector que el método cartesiano no era el común! Tenemos pues, que Descartes admite, por un lado, que debe todo lo que sabe a su método, y por el otro, que no ha enseñado ese método en su *Discurso*. Con esto tenemos una base razonable para pensar que Descartes nos oculta su método; en que hay un método esotérico como supusieron algunos. Y si se desecha esta posibilidad — como debe desecharse según veremos más tarde — queda al menos esto: que el método de Descartes no aparece en el *Discurso* y hay que buscarlo en otra parte. Los primeros investigadores creyeron poder reconocerlo en otras obras de Descartes. Se afirmó que el verdadero método estaba en las *Meditaciones Metafísicas*; al menos ahí podía seguirse su operativa, aunque, ciertamente, funcionando un poco al margen de las reglas que expuso como propias de su método, y en forma distinta a como opera en la *Geometría*, la que también se ha mirado como la mejor exposición del método cartesiano. Bien que con respecto a la *Geometría*, Descartes declara que no ha podido en ella — y en los otros tratados que siguen al *Discurso* — mostrar su método « a causa de que éste prescribe un orden para investigar las cosas, y que es muy diferente del que yo he creído necesario usar para explicarlas » (al P. Vatier 22 de Febrero de 1638). En cuanto a las *Meditaciones Metafísicas*, creo que el libro de Serrus « La méthode de Descartes et son application a la Métaphysique » puede demostrar ampliamente que es este el libro en que Descartes está más alejado de lo que suele entenderse por su propio método. Todo esto, bien apreciado desde un principio, ha llevado a los comentadores de Descartes a otra posición, que es la que expresa Liard con estas palabras: « No es solamente en el *Discurso*... que debe buscarse el método de Descartes, es en todas sus obras y en particular en esa obra póstuma intitulada *Regulæ ad directionem ingenii*. Esta es la tendencia universalmente aceptada. El método cartesiano sólo puede obtenerse por esta vía. Sólo que, como hemos visto, es un error el recurrir a las *Regulæ* como lo demuestra la misma reconstrucción del método cartesiano que nos da Liard.

Como se vé, la íntima estructura del método de que Descartes nos habla en 1637, no puede ser más confusa. No la encontramos en el *Discurso*. No la encontramos en ningún otro libro en particular. Y al recurrir a la totalidad de su obra nos esperan nuevos errores. Liard tiene razón. Descartes en 1637 nos ha propuesto casi un enigma.

IIª. Aclaración II. Hay dos métodos: el de investigar y el de exponer.

De toda esta masa de obscuridades sólo resulta claro lo siguiente:

1º Que Descartes no ha aclarado perfectamente la estructura de su método en el *Discurso*.

2º Que en ninguna de sus obras nos ilustra cabal y completamente al respecto.

3º Que en realidad hay, en 1637, dos métodos: uno para investigar y otro para exponer.

En sus *Respuestas a las objeciones segundas*, Descartes nos aclara en pocas palabras muy precisas la estructura fundamental del método de demostrar.

« En la forma de exponer de los geómetras distingo dos cosas: el orden y la manera de demostrar ».

« El orden consiste en que las cosas que se proponen primero, deben ser conocidas sin el auxilio de las siguientes, y éstas deben disponerse de modo tal que puedan ser demostradas por aquéllas que las preceden ».

« La manera de demostrar es doble: la una procede por análisis o resolución; la otra por síntesis o composición ».

Orden, con el supuesto de que las cosas primeras deben conocerse por sí mismos — evidencia — y disposición del material de forma que lo demás pueda conocerse por deducción sintética o analítica: he aquí los principales factores del método de demostrar.

Tenemos, ante esto, que una primera confusión de los investigadores de la filosofía cartesiana, consistió en creer reconocer el método verdadero en obras en que Descartes sólo empleaba el método de exponer de los geómetras, ya sea en su forma analítica, según sucede en las *Meditaciones*, o en su forma sintética, que es la que adopta en su *Geometría*. Descartes advierte contra ese error; pero sus advertencias no han bastado a persuadir que, al reconstruir su método, era menester expurgarlo de aquellos elementos que realmente son propios del método de exponer. Y así es como se advierte que la investigación cartesiana, tiende, cada vez más, a establecer la estructura fundamental del método en forma que aparece tanto más perfecta y satisfactoria, cuando más se acerca a la estructura del método de exponer. Esto puede verse en casi todas las mejores exposiciones del método. Tómese, por ejemplo, a Liard, Hamelin o Serrús. Liard nos propone, como forma cabal del método de Descartes, un método derivado absolutamente de las *Regulæ* y depurado al revés. De él han sido eliminados casi todos los factores propios del método de investigar. Resulta así un método fácil y brillante, y, ante él, uno se pregunta cómo Descartes anduvo perdido en tantos balbuceos, tanteos, rectificaciones, correcciones, contramarchas y cambios, sin acer-

tar a dar a su método, de una buena vez, esa forma que, para mejor, está prácticamente dada en la *Regulæ* misma. La verdad es que Descartes no hubiese aceptado como suyo propio, el método que describe Liard. Ese método — bien lo sabía Descartes — no es apto para la investigación de las cuestiones imperfectas. En cuanto Hamelin, al separar del núcleo propio del método la primera regla del *Discurso*, y por consiguiente las tres primeras de las *Regulæ*, (ver *Le Système de Descartes*, pág. 64), reduce los factores del método a estos cuatro: orden, síntesis, análisis y enumeración. Los tres primeros, en ese orden, constituyen, según se ha visto, el método de demostrar, quedando solamente un elemento nuevo, la enumeración, que, en ciertos aspectos, es simplemente un supuesto de aquellos tres factores primeros y fundamentales. Poco más o menos cabe decir lo mismo de Serrus que reduce el método al orden en su doble aspecto de síntesis y análisis.

Necesario resulta aceptar que existen fuertes razones que han inducido a que el método de Descartes se expusiese de tal manera. Son razones de dos órdenes, externas las primeras y principales, internas las otras. Tenemos en primer término, que Descartes, que en unos momentos aclara y acentúa la diferencia entre ambos métodos, en otros los acerca hasta confundirlos en uno solo, y aún con el agravante de que los factores que después distingue como característicos del método de demostrar, prevalecen y se acentúan como los primeros y principales factores de su método de investigar. Tomemos por ejemplo, las *Regulæ*. Se desea aclarar y exponer el método de investigar. Ese es el fin evidente de la obra. Sin embargo el método de las *Regulæ* se presta maravillosamente para que, quintaesenciado, se lo reconstruya en una forma que es propiamente la forma del método de exponer. En realidad ambos métodos no se diferencian en las *Regulæ*. Aparecen íntimamente confundidos ⁽¹⁾. En un primer momento prevalecen muy pronunciadamente los factores del método de exponer (Reglas I a VII), adaptados al método de investigar. Según avanza el trabajo, van pronunciándose elementos nuevos, que parecen característicos del método de investigar, sobre todo en las reglas IX y X, XII y XIV. En el *Discurso*, la distinción entre ambos métodos tampoco aparece, y las cuatro famosas reglas en que nos expone el núcleo de su método, se adecúan, en lo esencial, a lo que en las respuestas a las

(1) La diferenciación entre los métodos de exponer e investigar, consecuencia de la formulación expresa del método de exponer, no se produce seguramente hasta después de 1629, y debe ser contemporánea de la conversión sintética del método y su natural consecuencia: la identificación de lo fácil con lo simple y lo difícil con lo compuesto, que convierte a la metafísica en lo fácil y a la física en lo difícil. De esta época debe ser también la forma metafísica de la teoría del error, con su consecuencia: la duda metódica, y la revelación de la importancia del *Cogito*.

segundas objeciones se dá como método de exponer. Añádase a todo esto que posteriormente, en la carta al traductor francés de los *Principios*, Descartes declara que, para « filosofar » — aquí no se trata meramente de exponer — « es necesario comenzar por la búsqueda de las « primeras causas, es decir de los principios, y que tales principios deben ofrecer dos condiciones, la primera que ellos sean tan claros y evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad cuando « se aplica a considerarlos atentamente, y la otra, que de ellos dependa « el conocimiento de las demás cosas, de manera que puedan ser conocidos sin ellas, y no, recíprocamente, ellas sin ellos. Después de esto, es necesario tratar de deducir de esos principios el conocimiento de aquellas cosas que de ellos dependen, de manera tal, que nada haya en toda la serie de deducciones que se efectúen, que no sea « muy claro ». Y a este mismo método, se refería sin duda Descartes, cuando, en abril de 1630, escribe al P. Mersenne, que nunca hubiese podido encontrar los fundamentos de su física si no los hubiese buscado por esa vía. Como se vé, Descartes ha dado sobrados motivos para que la distinción entre método de exponer y método de investigar se olvidase, y para que ambos métodos fuesen confundidos.

Además de estas razones de hecho, externas, hay fuertes razones de derecho, internas, para acercar estos dos métodos. Pues ¿cómo podrían ser considerados independientes? ¿Pueden existir realmente un método para investigar y otro para exponer? La ciencia en su forma perfecta debe presentarse según las normas que supone el método de exponer. El método de investigar tiene, por función privativa, hacer posible que la ciencia pueda llegar a su forma perfecta. Luego, el método de investigar está ordenado por el de exponer, que aparece como el método fundamental y decisivo. El método de exponer es la entelequia del método de investigar ⁽¹⁾. Hay así razones fortísimas que hacen hasta cierto punto legítimo que todo el método de Descartes se exponga como se suele exponer. Pero, eso no obstante, queda siempre en pie que Descartes mismo distinguía y quería que se distinguiese, entre esos dos métodos, que, aunque coordinados, son discernibles, y desempeñan funciones propias en dos momentos distintos de la ciencia.

Suele sostenerse en este punto, sobre la base de la exposición co-

(1) Por eso, con la formulación expresa del método de exponer, pierde riqueza el método de investigar. Antes, el método de investigar era complicadísimo, pues debía realizar todo el trabajo. Ahora, el método de exponer va a su encuentro con sus formas precisas, y orienta y ordena el trabajo del método de investigar. Sin contar que la conversión sintética del método pone al investigador (segundo apoyo que vuelve a reducir las complicaciones del método de investigar) en posesión de los principios, nuevo punto de referencia que simplifica enormemente el trabajo del investigador. Realmente ahora sucede, no ya que sea difícil explicar un hecho, sino que es fácil hacerlo por varios modos, reduciéndose la dificultad a determinar por cuál de ellos debe ser explicado en realidad.

rriente del método, que todo el método de exponer está encerrado en la regla sintética, que es la regla, propia del *more geometrico*, y que, en cambio, la regla analítica es la regla que preside la investigación. El arte de demostrar es la síntesis; el arte de inventar el análisis. Esto no surge, empero, en modo alguno, de lo expuesto por Descartes en la respuesta a las segundas objeciones, donde ambos procedimientos pertenecen por igual al método de exponer. L. Brunschvicg ha demostrado, con otra idea, la inseparabilidad del análisis y la síntesis a propósito de la *Geometría* de Descartes. No puede negarse, sin embargo, — y esto se observa singularmente en las *Regulæ* que las dificultades de la investigación se agrupan alrededor del movimiento analítico de la razón, y también que el movimiento sintético es acentuadamente propicio para la exposición perfecta. Mas que la razón investiga preferentemente analizando, no quita que pueda simplemente exponer o demostrar por vía analítica. Cuando un problema, racionalmente planteado, se refiere a un sistema de principios conocidos, se sigue la vía analítica, y se trata, no obstante, meramente de exponer y no de investigar. Lo propio de la investigación no consiste en la dirección del movimiento de la razón, sino en el hecho de que el problema no esté racionalmente planteado, o en que se desconozca el sistema de principios a que debe referirse o en ambas cosas simultáneamente. Si bien es cierto que, por el hecho de que todo investigar supone un problema — y un problema es algo obscuro, que oculta factores no evidentes, y por lo tanto cosa compleja — se establece que la investigación debe proceder preferentemente por análisis. Pero una cosa es el análisis investigativo y otra el análisis expositivo y ambos proceden en forma distinta, con lo que se restablece la legitimidad del doble método.

Restablecida esta distinción no hay inconvenientes en aceptar qué la faz investigativa del análisis es la que ha preocupado preferentemente a Descartes, que ha tendido, es cierto, a identificar el método de investigar con el análisis. El análisis es, en matemáticas, un fecundo método de invención, y Descartes pensó poder generalizarlo de modo que fuese posible su aplicación a la filosofía natural. En las *Regulæ* sorprendemos al momento culminante de su trabajo en ese sentido. Puede adivinarse también su fracaso. Y es así que más tarde, esa pretensión se posterga, se abandona, y se prefiere la vía sintética, que se enuncia en la carta al traductor de los *Principia*, y que ofrece una singular fecundidad desde el momento en que se descubre la única vía que permite llegar a los principios de la física (Carta 30 de Abril al P. Mersenne).

Tras la distinción entre un método de exponer y un método de investigar, debemos ver lo siguiente: a) que para llegar a la ciencia de las cosas primeras, que pueden conocerse sólo por sí mismas, es necesaria una importante investigación racional previa, que debe cumplir-

se metódicamente; b) se supone también la existencia de cuestiones imperfectas, y que es necesaria una investigación metódica para reducir estas cuestiones a sus elementos racionales. La primera función previa de la razón prevalece en 1637 y se acentúa hasta llegar a los *Principia*. La segunda, es la que se investiga en las *Regulæ*. Pero en ninguno de estos casos puede ayudarnos el método de exponer. La razón debe poner en juego otros recursos metódicos y el sistema total de los recursos metódicos necesarios para estos trabajos, es precisamente lo que constituye el sistema de investigar. Y así, si el método de exponer se presenta en términos puramente lógicos (véase cómo lo expone Descartes en las citadas respuestas a las objeciones segundas), el método de investigar se nos ofrece indicado por la realidad psicológica, es una suerte de compromiso entre las exigencias lógicas y las posibilidades psicológicas y gnoseológicas. Esto puede advertirse en las *Regulæ* más bien en la forma de tránsito oscilante de una a otra forma, y en el *Discurso*, (léanse las cuatro reglas fundamentales) en la forma más ajustada de compromiso.

Como resultado de todo lo expuesto quisiera poder concluir que más bien que de dos métodos, como dice Descartes, se trata de dos modos de un mismo método, que aparece con caracteres distintos según se aplica a exponer o a investigar, debiendo, en ambos casos, manifestar una operativa distinta. Con lo que se explicaría que los factores que constituyen lo esencial del método de exponer, constituyen también lo esencial del método de investigar, bien que, según se apliquen a esto o a aquello, manifiesten características distintas y supongan procedimientos diversos y ajenos por completo a su otro aspecto.

III. *Oscuridades del Método de Investigar.*

El método de exponer que propone Descartes ofrece, fuerza es reconocerlo, las más serias dificultades; pero también debe reconocerse que es claro y cabe reconstruirlo perfecta y exactamente. Puede ser discutido y objetado, pues suponer que la realidad puede exponerse así, es suponer — a priori — toda una estructura de la realidad. En el método de exponer están implícitas, pero vivas, las líneas fundamentales, el dibujo, la forma, de la metafísica cartesiana. Tal método reconoce una razón esencial; la precoz intuición cósmica de Descartes. Tras la idea de un método universal de exponer, tenemos la idea de que es posible la ciencia como universal y unitaria, y tras esta posibilidad debemos reconocer que lo real es unitario y homogéneo. Puede ser, pues, conocido por un órgano único, que es la razón, y expuesto como unidad. Tras la idea del orden, está la teoría de las ideas simples y la intuición racional, y tras éstas, la existencia de las realidades simples, de las cosas absolutas, de cuya combinación dependerá todo lo relativo; la apariencia del mundo. Tras las vías sintéti-

cas y analíticas, está la teoría del movimiento de la razón, y más atrás, una teoría de las relaciones, que es teoría de la forma de la construcción de toda consistencia posible. La realidad cósmica está presupuesta en tal método, como una unidad que se construye partiendo algo, lo más absoluto de todo, y que, por grados sucesivos, yendo de lo más simple a lo más compuesto por un tejido creciente de relaciones, acaba por producir todo lo existente. Esta es la que llamamos precoz intuición cósmica de Descartes. Todo esto puede ser naturalmente criticado y discutido metafísica, científica, gnoseológica y lógicamente. En particular puede discutirse también, dentro del sistema de ideas cartesianas, la aplicación que realiza Descartes de la vía analítica en la exposición de la metafísica. Todo esto puede ser criticado y objetado; pero no puede dejar de ser perfectamente comprendido, porque es perfectamente claro y ha sido bien expuesto. Pero debe aceptarse también que falta una exposición medianamente completa y satisfactoria del método de investigar. De ahí los errores que Descartes señaló en sus más caracterizados lectores y los que aquejaron a sus comentaristas posteriores. Toda la obscuridad del método cartesiano proviene de la obscuridad del método de investigar.

El hecho que la exposición del método de demostrar sea clara, y obscura en cambio la del método de investigar, no es de ninguna manera cosa sorprendente. Antes bien, debe juzgarse como muy natural que así sea. El método de exponer trabaja sobre una materia clara, pues se aplica a las cuestiones perfectas y cabales ya que su función propia es exponer, en forma científicamente impecable, las cuestiones perfectamente determinadas. Los problemas oscuros, irracionales, indeterminados, no son materias del método de exponer, que sólo las tomará cuando el método de investigar haya logrado aclararlas. Manejando sólo cuestiones claras, es natural que el método de exponer pueda ofrecerse en formas también claras.

El método de investigar, por lo contrario, se aplica sobre una materia obscura y enredada por definición. Debe reducir las cuestiones oscuras a claras; lo que establece que su material de trabajo son las cuestiones imperfectas; o bien que debe aclarar principios y llegar a las ideas simples que se ocultan en el fondo de las realidades complejas. De ahí que sea infinitamente más difícil aclarar su operativa. Por eso, precisamente en este aspecto del método, es donde radica la obscuridad del método cartesiano. Y nada podría mostrar con mejor elocuencia las dificultades del método de investigar de Descartes, que la atenta lectura de las *Regulæ*. La regla VIII, la regla IX y la regla X son sugerentes. En las reglas XIII y XIV se avanza un poco hacia una mejor aclaración del método de investigar; pero todo concluye cuando se advierte que mediante el método de investigar que se va construyendo por esa vía, no pueden encontrarse los fundamentos buscados de la física. Las *Regulæ* se suspenden y resultan inevi-

tables y orgánicamente inconclusas, porque Descartes no acierta a construir, puesto en la dirección en que se halla, un método de investigar que se adapte a su precoz intuición cósmica, y que, como natural consecuencia, permita lograr el tipo de ciencia que busca.

Establecido que la formulación del método de investigar es la parte oscura del método cartesiano, conviene recordar aquí —y ésta es la contraparte que no debe olvidarse— que Descartes aseguró siempre ser dueño de un método propio que le permitía afrontar, con espléndido éxito, las investigaciones más difíciles. A ese método debía sus más felices descubrimientos matemáticos y físicos. El objeto del *Discurso* y de los tres *Ensayos* que lo acompañaron fué, como hemos visto, persuadir al lector avisado de que manejaba un nuevo método de investigar. Y esos trabajos bastan para que ese fin que buscaba Descartes se cumpla a satisfacción. La multitud de sus hallazgos mueven a confirmarlo. Y la sinceridad de Descartes, es, en este punto, incuestionable. Todo esto complica aún más el problema. ¿Pues cómo podía ser Descartes dueño de un método que no acaba de exponer nunca satisfactoriamente? La solución primera fué que Descartes ocultó su método de investigar.

Toda la obra de Descartes se alza contra tal sospecha. No sólo en la regla IV afea a Pappio y a Diofante por que sospecha que con el fin de ganarse nuestra admiración ocultaron el método que les permitió dar forma a sus inventos; sino que declara expresamente que al hablar de envolturas no pretende cubrir y ocultar la ciencia que busca para apartarla del vulgo, pues es al contrario su objeto, vestirla y adornarla de tal modo que venga a estar al alcance de la inteligencia de todos. Con las *Regulæ* pretendió, como es evidente a cada paso, cumplir ese propósito. Por lo demás, la obra de Descartes demuestra muy a las claras que es autor sin secretos, pues su ambición primera y principal fué exponer la ciencia con las más diáfana claridad y de modo que pudiese ser alcanzada, no ya por los sabios, sino hasta por gentes que habitualmente se consideraba fuera del círculo de los doctos. Y si se quiere mayores abundamientos, léase no sólo el texto del *Discurso del Método*, sobre todo sus dos primeras partes y la sexta, sino la historia de toda su existencia, que demuestra, en forma insospechable, que desde su juventud hasta bien avanzada su vida, creyó que descubrir y exponer ese método era su más importante tarea, su obra capital y definitiva, el gran legado que pensaba dejar a los hombres.

III*. Análisis del Método de Investigar.

De lo dicho podemos destacar estos hechos principales:

1º) Descartes no ha dado una exposición clara del método de investigar, que aparece como obscuro y enredado.

2º) Descartes ha tratado de hacerlo. Nada deseó con tanta vehemencia y a nada dedicó tanto tiempo.

3º) Descartes, en su labor científica, procedió según un método propio que lo orientó en sus investigaciones.

Hay, como se vé, una contradicción entre este tercer hecho y los dos anteriores.

Tal vez la mejor forma de aclarar esta contradicción sea analizar cuidadosamente el método de investigar — que es el método de Descartes por antonomasia — separando sus diversos elementos de modo que no sea permitido ir circunscribiendo la zona confusa del método a sus términos propios.

Consideraciones básicas en que se funda el Método de investigar.

El método de investigar se funda en una serie de consideraciones a las que Descartes prestó una singularísima fidelidad, al punto que constituyen como la espina dorsal de toda su obra. A su alrededor toma forma una que podríamos llamar teoría del método de la luz natural, que aparece como el fundamento lógico de todo posible desarrollo del método cartesiano.

1º Teoría de la luz natural.

La idea de la luz natural, como guía segura de la inteligencia, se deriva inmediatamente de la concepción cartesiana de la razón. El buen sentido, que es la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, pertenece por esencia y por entero a cada ser humano. Este buen sentido o luz natural es propio de la razón en su estado de pureza, según nos la diera Dios. Hay así en el espíritu humano algo divino. En él han sido puestas las primeras semillas de los pensamientos útiles, las que aún olvidadas y ahogadas por estudios contrarios, producen no obstante frutos espontáneos. De ahí que los hombres sencillos, cuya razón no ha sido obscurecida por falsas enseñanzas, suelen juzgar a veces con más claridad que los doctos, ya que esa luz natural, guía al hombre sensato mejor que la lógica a los sabios, pues, a modo de instinto seguro, conduce sus pensamientos por sendas sencillas y evidentes. Y es así que en la antigüedad, siendo el hombre más sencillo y más natural, esas primeras semillas de verdad tuvieron tal fuerza que no sólo bastaron a enseñarle que era preferible la virtud al placer y lo honesto a lo útil, sino que acertaron a desarrollar ideas verdaderas tocantes a filosofía y matemáticas. El álgebra y el análisis no han sido sino los frutos espontáneos de « los principios innatos de ese método ». Por eso, porque en la luz natural debemos reconocer « los principios innatos del método », es que Descartes dice en las *Meditaciones* que su método no es, a decir verdad, nuevo, pues nada hay más antiguo que la verdad. Tenemos así, que la luz natural y los principios innatos del método que le son propios, han bastado para construir esos dos métodos que

son el análisis y el álgebra, porque método y no otra cosa es lo que se presenta bajo ese nombre extraño de álgebra. Y Descartes esperaba que esas suertes de análisis lograrían, mediante un cuidadoso cultivo, una más amplia y fecunda aplicación — como ya había demostrado con sus matemáticas universales —, aplicación que también pudiese extenderse a aquellos campos de investigación que hasta entonces les habían quedado sustraídos. Este es el punto donde se inserta la necesidad del método sabio y expreso, concebido como una universalización y fecundación del análisis de los antiguos; esto es, como una extensión del método riguroso de los geómetras.

2º Teoría del error y crítica de las ciencias y del conocimiento.

Por desgracia, era necesario reconocer que esa luz natural aparecía como obscurecida, pues los hombres, en general, y particularmente los sabios, razonaban con singular ceguera, llegando incluso a la más insensatas conclusiones. En efecto: el buen sentido se halla nublado por tantos errores como leemos y escuchamos a diario, por los estudios desordenados y las meditaciones oscuras. Los sabios, para mejor lucimiento de su ingenio, prefiriendo lo obscuro y enredado a lo claro y sencillo, se han perdido en sutilezas inverosímiles, de modo que cabe decir de ellos, que son lo suficientemente ingeniosos como para no comprender las cosas evidentes que comprenden hasta los más indoctos. Y si así han procedido los que tuvieron por misión propia ilustrar a los demás; si sobre caminos tan confusos y equivocados construyeron su ciencia, ¿qué tiene de sorprendente que todos nos hayamos perdido en sendas engañosas, y que la luz natural se haya obscurecido para nosotros? Las costumbres y las ideas que suponen las costumbres, aceptadas a ciegas; las ideas erróneas que como verdaderas se nos enseñan desde niños; las ideas que se apoderan de nosotros al dejarnos conducir largo tiempo por nuestros apetitos en lugar de serlo por la razón; el apresuramiento por conseguir la ciencia, que nos mueve a prescindir del orden de que necesariamente depende; las prevenciones, los prejuicios, la falsa lógica que vicia nuestro razonamiento, forman una maraña que nos oculta la luz natural y ciega nuestro buen sentido cerrándonos el camino de la ciencia (1). Es así que no tenemos una ciencia verdadera. Y Descartes lo demuestra mediante una crítica de la ciencia, sobre en el *Discurso*. Descartes sintió vocación por las letras porque esperaba

(1) Toda esta teoría del error toma más tarde una estructura unitaria en la teoría de la distinta dimensión del entendimiento y la voluntad, en las *Meditaciones* y los *Principia*, teoría que, es cierto, apunta ya en las *Regulae*, cuando distingue entre la inteligencia que conoce y la facultad que afirma o niega.

obtener conocimientos ciertos. ¿Y qué obtuvo? Que su estudio sólo sirvió para descubrir mejor su ignorancia. Poniendo a parte la teología, descubre la poca importancia de las letras, la falta de solidez de la antigua filosofía pagana de las costumbres, y, sobre todo, la inverosímil anarquía de opiniones en que está dividida y como despedazada la filosofía. En cuanto a las ciencias, ya que toman todos sus principios de tal filosofía, debía admitirse que estaban fundadas sobre bien endeble cimientos. ¿Qué solidez esperar de ellas? ¿Qué verdad podría contener? Solamente las matemáticas podían señalarse por la evidencia y solidez que poseen sus razones; pero extrañaba que siendo sus cimientos tan sólidos no se hubiese construído sobre ello nada más levantado. Ante semejante cuadro de las ciencias, lo único sensato que se imponía al espíritu ávido de verdad, era encontrar una nueva senda que le permitiese hallar una ciencia más alta y más cierta, senda que, por otra parte, estaba abierta por las anteriores consideraciones sobre la luz natural.

A primera vista parecería que la lógica, el análisis y el álgebra, podrían contribuir a su propósito; pero un estudio más atento demuestra que la lógica sólo sirve para explicar a otros lo ya sabido, o como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las ignoradas. Y en lo tocante al álgebra y al análisis de los antiguos, no sólo se refieren a materias demasiado abstractas, sino que la primera se ha sujetado estrechamente a ciertas reglas y cifras que han hecho de ella un arte obscuro y confuso, bueno sólo para enredar el ingenio, y el segundo se halla reducido a considerar figuras, de modo que no puede ejercitar al ingenio sin cansar grandemente la imaginación.

Esta teoría del error y crítica de la ciencia, toma aún la forma de una crítica del conocimiento que se insinúa en las *Regulæ* y llega a su más perfecta formulación en los *Principia*, cuando en la carta al traductor, se pasa revista a los medios que pueden conducirnos a la sabiduría y se rechazan, como ineficaces para construir la ciencia verdadera, los cuatro primeros: aquellas nociones tan claras que pueden ser alcanzadas por sí mismas sin meditación; lo que comprendemos por experiencia de los sentidos; lo que oímos de los demás, y, finalmente, lo que nos enseñan los libros, consagrándose, en cambio, como único camino que lleva seguramente a la verdad, la investigación de las primeras causas y los verdaderos principios de los cuales es posible deducir seguramente todo lo que somos capaces de saber.

El hecho de que el método sea necesario, está supuesto por esta teoría del error, a la que Descartes ha sido fiel siempre en su afirmación fundamental: que la ciencia anterior a él, y muy singularmente la filosofía y la lógica de Aristóteles, carecían de valor y solidez. Pero debe hacerse resaltar la evolución de la forma como se plantea esta teoría del error en las *Regulæ*, el *Discurso* y los *Principia*, evolución de formas que corresponde a las distintas ideas que

Descartes tuvo del método en esas tres ocasiones. En el primer caso, era necesario superar las causas del error para llegar a la verdadera ciencia. En el segundo, era necesario rechazar las ciencias tal como se nos ofrecían, para afrontar la construcción de una filosofía verdadera que nos llevase a principios sólidos en que asentar las nuevas ciencias. En el tercero, era necesario abandonar los cuatro modos vulgares por los cuales se adquiere la ciencia, para reducirse al quinto, único cierto, que consiste en buscar las causas primeras de las cuales pueda deducirse todo lo demás. Entre el primer caso y los dos últimos, hay esta diferencia: que volviéndose en todos a la luz natural, esta luz natural se aplica, en el primer caso, a la investigación directa de la ciencia, y, en los dos últimos — que están insertos en la misma tendencia sintética y son posteriores al descubrimiento de la función activa de la duda metódica —, se aplican directamente a la investigación de los principios, en base de los cuales se investigará después la ciencia. Entre los dos últimos la diferencia es menor, sólo existe una más neta y directa exposición del medio de llegar a la ciencia perfecta.

3º *El Método de la Luz Natural.*

Las ideas de Descartes sobre la razón y su teoría del error tienen la más alta importancia para la construcción del método en su sentido lato, que se estructura inmediatamente sobre tales consideraciones. En su teoría de la luz natural están implícitas, sus teorías de la intuición racional y de la actividad de la razón, como únicas fuentes del conocimiento, y su naturalismo, que lo mueve a estudiar las cosas sobre las cosas mismas. En su teoría del error, está el repudio de la autoridad y de la lógica de Aristóteles, y además, la afirmación de los derechos de la razón a su plena libertad. Ahí tenemos, pues, el núcleo de ideas realmente revolucionarias que es la base fundamental sobre la que se construye el método cartesiano. Porque la fisonomía fundamental de este método depende precisamente de estas consideraciones básicas que lo conforman, lo estructuran y le dan su dirección propia. Inmediatamente, por su mismo sentido, estas consideraciones básicas sobre la razón y el error llevan a una suerte de método, que es el que llamamos método de la luz natural, para distinguirlo del método sabio que se le superpondrá después. Las reglas de este método previo y fundamental, consisten principalmente, 1º) en la regla de la evidencia (1ª regla del *Discurso* y primeras cuatro de las *Regulæ*) con el consiguiente rechazo de todo lo afirmado por la ciencia, y sobre todo, de la lógica de la Escuela, rechazo que asume, en 1637, la forma de la duda metódica; y 2º), en la afirmación de la regla del orden, que enseña que se debe ir de lo más fácil a lo más difícil, afirmación que, en 1637, asume otra forma y enseña que se debe ir de los principios a sus consecuencias.

Como se vé, llamamos método de la luz natural, al que, una vez cumplida la catártica impuesta por la teoría del error y la crítica de la ciencia y del conocimiento, y puestos de nuevo en plena posesión de nuestra luz natural, resulta del simple ejercicio directo de la razón así esclarecida. Hemos dicho, y es evidente, que la fisonomía fundamental de ese método depende de la forma particular de las consideraciones básicas que hemos diseñado tan a la ligera. Y hemos visto que las reglas de ese método se reducen a dos: la regla de la evidencia y la del orden (bien que ésta sea tomada en un sentido muy general). Pero resulta, que por evolución de las formas adoptadas por las consideraciones sobre la luz natural y el error, la regla de la evidencia nos lleva en 1637 a la duda metódica, y la del orden nos eleva a los principios, lo que quiere decir que hasta en este método básico de la luz natural, hay que distinguir entre el momento de las *Regulæ* y el posterior del *Discurso* y los *Principios*, y que, por lo tanto, se presenta en dos formas distintas y no se puede exponer como una unidad.

Y es lógico, pues si la estructura general del método se funda en la estructura íntima del método de la luz natural, es necesario pensar, ya que hay dos métodos —el de las *Regulæ* y el del *Discurso*— que debe haber también dos métodos de la luz natural. Uno corresponde al momento analítico del método y otro al momento sintético. Y efectivamente encontramos que este método básico se presenta en esa doble forma según cabía esperarlo.

El Método de la Luz Natural en 1628.

Rechazadas las ciencias y todos los conocimientos falsos, incluso la lógica de Aristóteles, debemos reducirnos a la luz natural así depurada, para llegar a la verdad. Consagraremos la regla de la evidencia como la fundamental y más importante regla del método cartesiano. De ella obtendremos la regla del orden, que nos obliga a ir de lo fácil a lo difícil. Pero aquí se insertan ciertas otras consideraciones. Las semillas de verdad, llevaron espontáneamente a dar formas rigurosas a las matemáticas. ¿Por qué ha sucedido esto? Porque las matemáticas son las más fáciles de todas las ciencias. Luego la regla del orden nos lleva primero a las matemáticas, en las que debemos ejercitarnos antes de pasar a ciencias más altas. Descartes mismo produjo una notable generalización en las matemáticas que lo persuadió de la fecundidad de su propio método, y además, logró interesantes resultados en la aplicación de las matemáticas a la física, mientras no podía esperar que fuese posible nada parecido en lo tocante a la metafísica. Así la regla del orden suponía, en 1628, esta trayectoria. Matemáticas universales, Física y Metafísica. La física era el campo a que debía aplicarse directamente la investiga-

ción. Sólo después cabía, según el método, emprender la investigación metafísica. La vía analítica quedaba consagrada por la estructura propia del método de la luz natural.

Naturalmente que las consideraciones cartesianas sobre la razón y la teoría del error, parecen querer conducir, en un primer momento, a una solución simple. No podemos afrontar la construcción de una ciencia legítima mientras no nos desembaracemos del error y no volvamos al estado de pureza de la luz natural. Hay una primer tarea negativa que se impone: librarse de los errores que obscurecen las luces naturales de la razón. Cumplida esa tarea, y nuevamente en posesión de esa luz natural, de esas semillas de verdad que tienen tanta fuerza espontánea, ¿no estaremos ya en las vías de la verdadera ciencia? ¿Hace falta algo más? ¿Se podía añadir algo a esa luz natural que no la obscurezca de alguna manera? Desde un punto estrictamente lógico cabría suponer que, en un primer momento, Descartes se redujese a este método de la luz natural, y sólo tras la comprobación de que no bastaba para cumplir las investigaciones, se decidiese a sobreponerle el método sabio que es propiamente — en sentido estricto ahora — el método cartesiano. Pero en realidad pareciera, viendo las cosas desde este punto de vista, que Descartes procedió al revés, y se explica fácilmente. En el momento de sus investigaciones metódicas de 1628, Descartes entendía el orden en sentido analítico, sus preocupaciones eran construir un método que le permitiese construir la física analíticamente, y el método de la luz natural es, evidentemente y a primera vista, insuficiente para cumplir esa tarea. Descartes sintió inmediatamente la necesidad de completarlo por un aparato metódico mucho más complejo. Tenía el ejemplo de las matemáticas. La luz natural había bastado para la creación de esos dos métodos que se llaman análisis y álgebra. Sus propias investigaciones le habían llevado a una generalización importante de ellos en la matemática universal, y Descartes esperaba, que esas especies de análisis alcanzarían, con un cuidadoso cultivo, un grado de perfección que les permitiese ser aplicados a las demás ciencias. Necesitaba un análisis que le capacitase para afrontar la física, y ese es el trabajo que emprende en las *Regulæ*: construir y exponer un método analítico de investigación apto para construir la física. Este método arranca del método de la luz natural, del que sólo es un desarrollo sabio. Aquí tenemos como el método de la luz natural, según aparece en 1628, debe completarse inmediatamente, para tomar jerarquía de método científico, con el método sabio que se expone en las *Regulæ*. Para afrontar la investigación física, Descartes no contaba con otra ayuda que la investigación pura, y el método de investigar debió complicarse para cumplir la complicadísima tarea de construir la física por vía analítica.

Más tarde, Descartes dará forma explícita a su método de expo-

ner, que le prestará el inestimable servicio de indicarle qué forma debía asumir la física, y se encontrará en posesión de los verdaderos principios de la física, lo que le permitirá invertir el sentido de la investigación y prescindir, con beneficios trascendentales, de aquel pesado aparato metódico en que iban a terminar las *Regulæ*. Entonces este método de la luz natural se hace más eficaz, y conjugado con la posesión del método de exponer, empieza a prevalecer sobre el método sabio, que pierde terreno de las *Regulæ* al *Discurso*, del *Discurso* a las *Meditaciones* y a los *Principios*, para quedar definitivamente postergado en la *Investigación*, libro que, pese a tantas opiniones en contra, señala el último estado lógico, legítimo y necesario, del método cartesiano. Al puro método de la luz natural, que se sigue conservando en formas exaltadas, se añade el conocimiento del método de exponer, la concepción sintética de la ciencia y el descubrimiento de la fecundidad de la duda metódica, madre del *Cogito* y puerta que lleva al conocimiento de Dios.

Todo esto conduce a persuadirnos que ha existido siempre, en la entraña de las investigaciones metodológicas cartesianas, un núcleo esencial, que es eso que hemos llamado el método de la luz natural. En las *Regulæ* lo encontramos indiferenciado, incorporado a la totalidad del método, pero con sus elementos fundamentales bien definidos, y vemos como después, poco a poco, se diferencia y toma su propia fisonomía.

Por otra parte, en las *Regulæ* misma hay ya — en cierto momento — una suerte de refugio en este método de la luz natural. Cuando Descartes, ante las cuestiones imperfectas, vacila en la regla VIII y admite que sólo se ha llegado a preceptos confusos, que más parecen innatos en nuestro espíritu que elaborados con método, hace un paréntesis en sus investigaciones, que debían llevarlo directamente a la Regla XII como él mismo anuncia, y dedica la regla IX, X y XI, a algo que es propiamente un método de desarrollo de la luz natural. La falta de ejercicio de la razón natural hace que al principio su marcha sea vacilante; pero es posible, y aún necesario, aumentar nuestras aptitudes. No se trata aquí de vencer las dificultades propias de las cuestiones ni de un método que nos permita aclarar sus obscuridades, sino de acrecentar nuestra luz natural, y aumentar el poder de la razón, mediante un ejercicio continuo, que ponga en juego sus facultades. Así podemos acrecentar nuestras aptitudes intuitivas, desarrollando nuestra perspicacia. Hay que acostumbrarse siempre, por ejercicio constante, a no dividir la atención entre varios objetos, sino a concentrarla en objetos simples y fáciles, como los obreros que trabajan sobre cosas muy delicadas. El pensamiento debe acostumbrarse a abrazar pocos objetos a la vez. El desenvolvimiento de la sagacidad aumentará los poderes de nuestra deducción. Así Descartes se ejercitó, siempre que un libro prome-

tía algún descubrimiento nuevo, en tratar, antes de avanzar la lectura, de descubrir lo que se prometía por sí mismo, con lo que aumentó su natural sagacidad. De este modo, una larga experiencia de investigaciones le condujo al dominio del método. También es necesario educar al espíritu en el orden, para lo que recomienda el examen de las artes menos importantes y más sencillas, como son el oficio del tejedor, del tapicero o de las mujeres que bordan o hacen encaje, o las combinaciones de números. Es necesario que el espíritu, naturalmente, se dirija en primer término a lo fácil, para ir avanzando progresivamente hacia lo más difícil. Recuérdese cuántos años se estuvo ejercitando Descartes en cuestiones matemáticas y metódicas antes de tomar partido en las cuestiones que discuten los doctos. (*Discurso*). Y el tiempo que cultivó las matemáticas universales, antes de decidirse a afrontar ciencias más altas — la física —, sin que sus esfuerzos resultasen prematuros. (*Regulæ*). Finalmente nos da un método para remediar la lentitud y limitación del espíritu. Se trata de aumentar la seguridad de nuestro entendimiento cuando recurra a enumeraciones, seguridad contra la que conspira la debilidad y fugacidad de la memoria. Para ello es necesario acostumbrarnos a afirmar y renovar la memoria por un movimiento continuo de nuestro entendimiento que recorra todos los términos de la enumeración, o todas las relaciones de sus términos, hasta lograr que, sin aparente auxilio de la memoria, se abarque toda la serie en una sola intuición. Como se vé, se trata aquí de una suerte de contraparte psicológica del método, tendiente a desarrollar los poderes de la razón, a la que capacita para el correcto uso y dominio de la intuición, la deducción, el orden y la enumeración. Creo que ésta es la forma propia del asunto. Se trata de una contraparte psicológica del método y no de procedimientos accesorios como quiere Hamelin. Descartes insiste en esto, en tal forma concreta, sólo en las *Regulæ*; pero en forma más general — necesidad de ejercitarse mucho en lo fácil antes de emprender lo difícil — lo recuerda en todas sus obras, y debemos admitir que por esta vía del ejercicio logró Descartes una larga experiencia que le proporcionó reglas fijas que lo guiaban con eficacia en la investigación.

El Método Sabio en 1628.

Este es el momento de entrar a considerar el método de investigaciones sabias, diseñado por Descartes en 1628. El método de la luz natural, apto para ponernos en posesión del pleno poder de la razón, con todos los ejercicios para aumentar su claridad, el poder de penetración de la deducción, el dominio del orden natural y la seguridad en las enumeraciones o inducciones, no basta para resolver todas las dificultades. Una razón así ejercitada, era eficaz

para que una vasta categoría de cuestiones (que comprende muchísimas muy difíciles y complicadas), se convirtiesen en cuestiones que se comprenden perfectamente; pero quedaba aún una zona también vastísima de hecho, que, aún para tal razón, resultaban imperfectamente comprendidos. Respecto a las cuestiones perfectas, era fácil la formulación de un método sabio que permitiese construir la ciencia absoluta de estas consistencias, en forma evidente e indubitable. Pero en cambio, era mucho más difícil encontrar la manera de extender los principios de ese método sabio, de modo que sirviese también para resolver las cuestiones imperfectas. Ya no se trataba de esclarecer la razón. Se entendía que hay dificultades que se derivan de la forma de presentarse las cosas mismas, y el método sabio debía superarlas. Descartes había dedicado mucha atención y trabajo a la investigación *in concreto* de tales cuestiones imperfectas, y su experiencia en ello, que era grande, le había permitido desarrollar un método propio; pero era éste un método intrasferible. Las dificultades de los problemas imperfectos presentaban parecidos y diferencias; era posible exponerlas por enumeraciones, resolverlas por inducciones, aplicarles razonamientos analógicos, aclararlas por experimentos. Y su larga experiencia, producto del diario trato con ellas, llegó a proporcionarle algo así como un cuerpo de reglas que lo ayudaban maravillosamente. Pero solo la luz natural, afinada por la experiencia, lograba orientarlo, sugiriéndole en cada caso lo más apropiado para la eficaz investigación. Un a modo de instinto seguro — experiencia almacenada — lo conducía en sus trabajos. Era un arte, una maña, un sentido de la orientación, un olfato, y por lo tanto, una suerte de método personal e intransferible, que era más asunto de práctica que de teoría, y en el que se amalgamaban factores espirituales — una luz natural esclarecidísima — y un sentido de las dificultades propias de cada problema, que permitía a Descartes, en forma segura, moverse en esos problemas imperfectos. He otorgado a este método práctico una extensión mayor de la que parecería corresponderle, porque creo que es ese el método propio de Descartes, al que alude cada vez que dice que ha logrado formarse un método que le permite resolver las más complejas cuestiones y alcanzar maravillosos resultados en las ciencias. En ese sentido es que debe entenderse aquella afirmación de que su método de investigar es más cuestión de práctica que de teoría. Admito que puede parecer extraña esta intención de reducir el método sabio de investigar es más cuestión de práctica que de teoría. Admito que puede parecer extraña esta intención de reducir el método sabio de investigar a un arte de esta naturaleza, inexpresable e intransferible; pero eso no obstante, creo que éste es el único método de investigar que apoyó a Descartes: Sus resultados fueron tales que su eficacia le pareció incuestionable, y pretendió darle forma expresa. Pensó que

sus reglas, seguras y exactas; pero poco esclarecidas, podían ser traídas a la luz y exponerse en un cuerpo orgánico de reglas que constituirían un método sabio y expreso, cuyo dominio permitiría llegar a cualquier hombre a la perfecta sabiduría. Eso es lo que trata de hacer en las *Regulæ*. El intento fracasa; pero la fe de Descartes en su otro método, el práctico, persevera, pues se siente apoyado por resultados cuyo valor era imposible desconocer. Este es el método oculto a que aludían algunos de sus contemporáneos, el método de investigar a que se refiere él mismo en multitud de ocasiones, el método de investigar que sus primeros comentaristas pretendieron encontrar en sus obras, y el método que tratan de reconstruir sus críticos, con materiales extraídos de todas sus obras, y en modo especial precisamente de las *Regulæ*, que es su más grande intento; pero intento fracasado, de darle forma expresa. Naturalmente que puede tacharse de tesis simplista esta tentativa de negar la existencia expresa de ningún método de investigar cartesiano; pero, simplista o no, creo que se ajusta a la realidad. Y como aquí estamos tratando del método de 1628, se presenta fuertemente apoyada por este hecho: Las *Regulæ* fueron abandonadas y el método para investigar las cuestiones imperfectas no alcanzó a exponerse en 1628.

El Método expreso en 1628.

Casi todas las tentativas de exponer el método cartesiano, se reducen a presentar bien ordenadas, las formas expresas que adopta en las *Regulæ*. Todo ese trabajo efectuado ya, sumado a la particular posición que con respecto a las *Regulæ* hemos adoptado, hace que sea ocioso emprender tal exposición. Nos limitaremos pues, a algunos puntos que miramos como las coyunturas esenciales del asunto. El método de investigar, en la forma expresa en que aparece en las *Regulæ*, está constituido por los factores que, mejor ordenados y ceñidos, se presentan después como propios del método de exponer, bien que en las *Regulæ* se orienten hacia la investigación, (apoyándose en una contraparte psicológica que hemos visto), y extendiéndose. Sobre todo dos factores, el análisis y la enumeración, cuya operativa se complica, enriquecen sus funciones y recursos. Pero la eficacia de este método, indudable para las cuestiones perfectas, desaparece frente a las cuestiones imperfectas, como lo demuestra el análisis de la creciente importancia que va necesariamente asumiendo la experiencia. Podría, tal vez, demostrarlo también un análisis de la enumeración, efectuado a la luz del uso que de ella hace Descartes mismo en la regla XII, que nos ofrece una demostración práctica de su método de investigar las cuestiones imperfectas. Pero no debemos insistir en este punto, pues ya hemos expuesto la abundancia de razones que nos inducen a pensar que debe considerarse como

malogrado el intento cartesiano de darnos en las *Regulæ*, en forma expresa, un método eficaz para resolver las cuestiones imperfectas.

El Método de 1637.

Fundamentalmente, el método de la luz natural presentaba en 1637, los mismos elementos que en 1628; pero su forma ha cambiado. La necesidad de reducirse a la evidencia se complementa con el descubrimiento de la duda metódica. La regla del orden sigue señalando la importancia de la investigación ordenada, pero implica ahora un sentido nuevo. Lo fácil se identifica con lo simple, con los principios, y lo difícil con las consecuencias. El orden exige pues, que en primer término, afrontemos la investigación de la metafísica, lo que nos pondrá en posesión de los principios de la física y de todas las demás ciencias. Con esto tenemos la forma que debe asumir la ciencia y cobra vida diferenciada el método de exponer, que afirma su autonomía y asume la forma de entelaquia del método de investigar. ¿Cómo se produce este cambio? Descartes abandonó sus *Regulæ* probablemente a fines del año 1628. La correspondencia demuestra que, en líneas generales, Descartes había adoptado ya su posición definitiva en Abril de 1630 y aún, tal vez, en Noviembre de 1629. Todo hace suponer que sobre el fracaso del método analítico que trataba de construir en las *Regulæ*, Descartes decide emprender el camino contrario, la vía sintética. Emprende la redacción de un tratado sobre Dios, que abandona, porque haciéndolo, concibe un proyecto mayor. Tal vez esto lo conduce a sus meditaciones metafísicas primeras, destinadas a aclararle de golpe la estructura de toda su ciencia. En las *Regulæ* ya se anuncia que por la sola luz natural sé que existo y que pienso, y se pone como ejemplo de juicios necesarios estos dos: Comprendo, luego tengo un espíritu distinto de un cuerpo, y Yo existo, luego Dios existe. Puesto Descartes a meditar sobre la metafísica, con la base de la duda metódica, estas ideas cobran de improviso una importancia fundamental. La duda metódica y el nuevo orden conduce al *cogito*, y el *cogito* a la afirmación de la existencia de Dios y a los buscados principios, en que encontraran seguro apoyo todas las ciencias. El método, asumida la forma sintética, demuestra de inmediato su prodigiosa fecundidad.

En rigor, según ese método, la metafísica debía ser investigada por vía analítica, y toda la ciencia construída luego por vía sintética. Descartes comprende, sin embargo, que la flaqueza de la razón humana no le permite ceñirse a esa única vía, y conserva su método de investigar en materia de los fenómenos de la física y la medicina. No crea nada nuevo. Le sigue bastando aquel método práctico cuya fecundidad en estos asuntos le fué comprobada por nume-

rosos descubrimientos anteriores. Se halla, con todo esto, en posesión de dos métodos: un método de exponer y otro de investigar, y aún éste se le ofrece ahora en dos vías: la sintética (con la ayuda de las experiencias cruciales) y la analítica, cuya forma precisa era más difícil de exponer, porque era más cuestión de práctica que de teoría. Pero todos estos métodos reconocían un sistema de factores más o menos idénticos: Era necesario 1º) ceñirse a la regla de la evidencia, 2º) proceder a dividir las dificultades que se puedan presentar (en la investigación o en la exposición), 3º) conservar el orden tanto en la vía sintética, como en la analítica; y 4º) asegurarse de que nada se omite por medio de recuentos integrales y revisiones generales. Estas cuatro reglas fundamentales, válidas para la exposición, como para la investigación por vía sintética o por vía analítica, se presentaban, pues, como las reglas maestras y más profundas del método, en las que encuentran su fundamento último todas sus posibles aplicaciones.

Resumen final.

Si pasamos una rápida revista a lo fundamental de este estudio, tendremos que confesar que se afirman demasiadas cosas importantes, para que la demostración haya sido cabalmente cumplida en tan pocas páginas.

Lo esencial consiste en lo siguiente:

1º Que contra la tesis de que existe un método cartesiano, fundamentalmente el mismo en todo lo largo de su trabajo, se afirma que hay solamente un proceso de estudios metodológicos en perpetuo cambio, y en el cual, y sobre todo, es necesario reconocer dos momentos esencialmente distintos: el momento analítico, cuya culminación y fracaso aparece en las *Regulæ*, y el momento sintético, que señala una disminución progresiva de la importancia del método expreso de investigar y que se presenta en el *Discurso*, llega a expresión perfecta en los *Principia* y termina con la *Investigación de la Verdad*.

2º Y como consecuencia, que contra lo comúnmente aceptado, las *Regulæ* ofrecen un material sumamente peligroso y que no conviene utilizar para aclarar el método expuesto en el *Discurso*. Lo correcto es exponer minuciosamente el método de las *Regulæ*, e, independientemente, el método del momento sintético, para establecer luego el sistema de correspondencias que existe entre ellos, con clara intelección de sus identidades y oposiciones.

3º Que el método de la luz natural se presenta siempre con una dirección que no se enuncia; pero que obra tácitamente y que tiene la mayor importancia. Y este factor tácito, cambia radicalmente del primer al segundo período por la identificación de lo fácil con los

principios y lo difícil con las consecuencias, lo que establece el primado de la metafísica. Este método de la luz natural, que puede exponerse con idénticas palabras en los dos períodos, es, sin embargo, profundamente distinto en ambos.

4º Que el método de exponer se diferencia tardíamente en el pensamiento cartesiano, confundiéndose con el método de investigar durante todo el primer período y buena parte del segundo, lo que dificulta la recta interpretación del método de investigar.

5º Que realmente no ha habido nunca un método de investigar sabia y expresamente formulado, sino sólo un arte intransferible cuyo dominio alcanzó Descartes mediante un largo y riguroso ejercicio de investigador y por la adopción de una contraparte psicológica de su método, a la que atribuye gran importancia, y cuya existencia no ha sido bien destacada.

6º Que la obscuridad del método cartesiano consiste principalmente en esa irreparable manquedad del método de investigar. Realmente los comentadores y críticos del cartesianismo se han propuesto una tarea irrealizable cuando han tratado de exponer, en forma sabia y expresa, un método de investigar cartesiano que en rigor nunca ha existido.

Todas estas demostraciones no han sido, desde luego, pulcramente cumplidas. Tal vez se consideren demasiado atrevidas y apresuradas. Pero me parece que, en conjunto, se apoyan sobre hechos y observaciones que si no bastan para demostrarlas como ciertas, sobran para que aparezcan como verosímiles.

BREVES REFLEXIONES SOBRE EL RACIONALISMO DE DESCARTES

por *Mariano Iberico*

Descartes es, sin duda, el pensador representativo del siglo XVII. Tiene, en consecuencia, todas sus altas cualidades y también sus limitaciones: el amor por la claridad y la evidencia, la fe en la estructura racional del mundo, el concepto monárquico de la realidad, y junto con estas valiosas formas del sentimiento de la vida, cierta carencia de visión histórica, de interés por los problemas subliminales de la vida y de intuición para las esencias irracionales del espíritu. Y además, Descartes es un pensador inicial. Sobre la indeterminación de las filosofías renacentistas, llenas de un oscuro sentimiento de identificación simpática con la vida de la naturaleza y de Dios, Descartes erige una filosofía de claridad que sólo admite lo inteligible como objeto de conocimiento y de pasión y que así difunde en el ámbito del pensamiento metafísico una luz uniforme y tranquila. Descartes inaugura en el pensamiento moderno el reinado de la razón como intuición intelectual y como deducción, de él parten y a él vuelven todos los grandes sistemas de su siglo y su gloria es la de ser comienzo y fin, eterna posibilidad de meditación y eterno estímulo para el progreso de la mente.

Pero en toda claridad hay una complicación inmanente, en todo esquema, una zona invisible donde se refugian los elementos rebeldes a la reducción analítica. Así en los claros esquemas cartesianos hay elementos invisibles que empañan la pura nitidez de sus líneas, y en su racionalismo entidades irracionales que son el fundamento y también la coronación de su sistema. ¿Podríamos revelar a través de la estructura intelectual del cartesianismo ese fondo afectivo, ese algo que no viene del mero ejercicio del razonamiento sino de otras regiones distintas y más primitivas del alma?

Puede afirmarse que el sistema de Descartes es un cierto idealismo racionalista que al par que postula la razón como la esencia metafísica de la realidad, admite, como todo idealismo, una especie de identifi-

cación mística entre esa esencia metafísica y la mente en cuanto ésta es capaz de alcanzar un conocimiento racional de aquélla. Como razón, participamos interiormente en la estructura absoluta y universal de las cosas.

Se habla de dualismo cartesiano entre la materia y el espíritu (*res extensa, res cogitans*), pero en el fondo la materia está subordinada y aún absorbida por la razón, puesto que la geometría, que es el sistema de las relaciones materiales, no es más que una cierta lógica de la extensión, reductible a las leyes formales de la razón. Y no sólo está la materia sometida al espíritu por este concepto, sino porque en lo alto de la jerarquía de los seres está Dios, que más que voluntad es razón, sistema de ideas y garantía suprema de nuestra certidumbre.

¿Pero cómo sabe Descartes que la razón constituye la estructura metafísica de la realidad? ¿No puede ser la realidad, heterogénea, irreductible a la razón? Descartes construye su sistema del mundo partiendo de dos convicciones fundamentales: la de la propia existencia que se le ofrece clara y evidente en el juicio intuitivo del *cogito* y la de la existencia de Dios que también aparece a Descartes clara y evidente porque él percibe la existencia de un ser perfecto, en su idea, del mismo modo que en la idea de un triángulo se percibe intuitivamente la existencia de tres ángulos. Así la claridad y la evidencia con que son percibidas la existencia de Dios y la propia existencia son los fundamentos epistemológicos de la filosofía de Descartes. Veamos si estos criterios pueden ser suficientes para garantizar la racionalidad metafísica del mundo.

Admito mi propia existencia porque se me revela como evidente cuando pienso que pienso. Admito la existencia de Dios porque la descubro en la idea que tengo de El. Pero ¿por qué lo que aparece clara y distintamente en mi pensamiento es la verdad? La razón es intuición y deducción. Como intuición es la luz, el punto de partida y el punto de llegada de la deducción. Como deducción, es la explicitación de lo que la intuición contiene. Pero la certidumbre de la intuición intelectual ¿de dónde viene?

El *cogito* es el modelo de las proposiciones verdaderas, pero no es el fondo de la metafísica cartesiana; este fondo es algo como una visión estática de Dios. La existencia de Dios no se deduce de las famosas pruebas; al contrario, las pruebas de la existencia de Dios no hacen sin explicitar la intuición fundamental que en la idea de lo infinito y lo perfecto descubre inmediatamente a Dios. Y Dios resulta ser no sólo lo más eminente y perfecto que existe sino la condición de todo conocimiento verdadero y algo así como la evidencia de las evidencias, la certidumbre en que por decirlo así se bañan todas las demás certidumbres de la verdadera filosofía. Las ideas claras y evidentes son verdaderas porque existiendo un ser perfecto, El no puede engañar nuestra certidumbre. «La regla que he adoptado, dice

Descartes, de que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente, no es segura sino porque Dios es o existe, y porque es un ser perfecto del cual viene cuanto hay en nosotros; de donde se sigue que nuestras ideas o nociones, siendo cosas reales y que proceden de Dios, no pueden menos de ser verdaderas en esto». Y más adelante agrega: «Paréceme que descubro un camino que desde esta contemplación del Dios verdadero, en que se encierran todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría, nos ha de conducir al conocimiento de las demás cosas del universo».

Y he aquí como desde el punto de vista de Descartes podríamos contestar las interrogaciones que antes habíamos formulado.

¿De dónde viene la certidumbre de la intuición intelectual clara y evidente? De Dios, «que es imposible que me engañe, ya que en todo fraude y engaño hay algo de imperfección».

¿Cómo sabe Descartes que la razón constituye la esencia metafísica de la realidad? Porque todo lo que existe deriva de Dios que por un acto de su libre voluntad establece el orden de las verdades eternas o, en otras palabras, el orden universal de la razón.

Pero ahora aparecen esos elementos irreductibles de que hablamos al principio y que denuncian la intervención en la obra de la filosofía de factores, que como diría Pascal son «de otro orden», del orden del corazón y de la fe.

La veracidad de Dios nos garantiza la verdad de nuestras ideas claras y evidentes. Mas resulta clarísimo que Descartes incurre en un círculo vicioso al sostener la universalidad de este principio, porque, por lo menos, hay una idea clara y evidente cuya verdad, en estricta lógica, no puede ser garantizada por Dios. Y esa idea es precisamente la de Dios mismo cuya verdad descubre la mente de modo inmediato sin remitirse a la garantía divina que todavía no se da como un criterio preexistente a la clara y distinta aprehensión de su idea. De modo que la existencia de Dios es admitida por un acto inicial, espontáneo y autónomo del espíritu.

Nosotros diríamos, sin embargo, que esa idea se le impone a Descartes y se enseñoorea de su espíritu porque tiene, a pesar de lo dicho, la irrefragable garantía de Dios, pero no del Dios razón sino del Dios tradicional, latente en su conciencia y que, colmando su anhelo de perfección y de infinita sabiduría, se le ofrecía con una evidencia que era como la llama invisible y lejana en cuya claridad lucían los esquemas geométricos de sus intuiciones iniciales.

Y es innegable que un impulso de naturaleza más bien afectiva que lógica debió llevar a Descartes — como a otros filósofos antes que él — a pretender que la existencia de Dios se desprende analíticamente de su definición como un ser perfecto, puesto que, como lo ha probado Kant, resulta que es ilegítimo pasar de la idea que está en

nuestro entendimiento al objeto que está fuera y que no hay ningún razonamiento lógico que permita saltar al pensamiento más allá de sí mismo para alcanzar un objeto superior a él.

En realidad Descartes cree primitivamente en la existencia de Dios y su mente está llena de El. Por eso en la idea de lo perfecto que para él se confunde con la idea de la razón y que realiza una aspiración substancial de su espíritu, Descartes no sólo encuentra una forma de la mente sino algo así como la sustancia misma o la presencia material de la divinidad.

Platón postulaba una intuición original de las ideas, y la dialéctica que era el método para despertar en el fondo del alma el recuerdo de esa intuición, era un método de retorno de la visión estática a la visión estática. Descartes parte de intuiciones intelectuales evidentes, y en cuanto postula la existencia de un orden racional — geométrico — en el fondo de la realidad, orden que la mente percibe inmediatamente, es un platónico y con Platón emprende un retorno de la intuición a la intuición. « Llego a conocer, escribe Descartes hablando como un platónico, una infinidad de particularidades respecto a los números, las figuras, los movimientos y cosas análogas, cuya verdad parece tan evidente y conforme con mi naturaleza, que al comenzar a descubrirlas no creo aprender nada nuevo, sino más bien recordar lo que sabía de antemano; es decir, percibo cosas que existían ya en mi espíritu, aunque todavía no había fijado en ellas mi pensamiento ».

Y más aún, como quiera que Dios es en el fondo razón, y la razón, en toda la amplitud de su significado, lógico y matemático, es la estructura intemporal de las cosas, resulta que el trabajo de la deducción es, en definitiva, un retorno de Dios a Dios, cosa que en Spinoza — que es un momento del cartesianismo — aparece con caracteres de meridiana claridad.

Así la filosofía de Descartes se nos aparece como una filosofía del retorno del conocimiento evidente y primordial al conocimiento evidente y primordial de Dios, en quien descansan todas las demás verdades de la materia y del alma. Y de esta suerte el verdadero problema filosófico no es ya tanto el de la verdad, el del conocimiento pleno y evidente que el alma posee en forma innata, sino el problema del error, de la imperfección, de la incertidumbre, de esa como defección metafísica del entendimiento que pierde, con la visión de Dios, la de todas las otras verdades que de ella derivan. Con lo cual, el tema religioso de la caída primitiva parece insinuar su resonancia remota en la armonía clásica de la construcción cartesiana.

Lima, 1937.

ENSAYO ACERCA DE LOS VALORES EN EL CARTESIANISMO

por *Angélica Mendoza de Montero*

DESCARTES Y SPINOZA

Con Descartes aparece sistematizada una nueva concepción del mundo, acerca de la cual había trabajado todo el pensamiento filosófico desde el *Trecento* hasta culminar en el siglo XVI. Valores científicos, artísticos y económicos se abrían paso a través de las diversas creaciones humanas que se liberaban de la cerrazón teológica medieval. Faltaba dar envergadura de sistema y rigor de método a toda esa floración dispersa que echaba su raíces en los sueños fantásticos de los alquimistas ⁽¹⁾ y en las soluciones utópicas ⁽²⁾; a las contradicciones que se hacían patentes en un orden en disolución pero henchido de formas nuevas que pugnaban por expresarse.

Desde Paracelso a Copérnico y Galileo; desde Bruno ⁽³⁾ y Campanella a Bacon ⁽⁴⁾, los límites del pensar filosófico se abren en una perspectiva inusitada, despojándose de la resonancia estética de las «ocultas energías psíquicas», del «alma del mundo», para desembarcar en el novísimo ámbito, claro y distinto, de la interpretación del universo con un enfoque matemático. El hombre se descubre como ser apto para conocer el mundo sin ayuda de ninguna potencia trascendente. El universo «está escrito en lenguaje matemático» (Galileo) y el hombre se apresta a leerlo y explicarlo partiendo desde sí a la clara lumbre de su razón.

(1) Ver *Historia de las teorías biológicas* de Radl, edición Rev. de Occidente.

(2) Ver *Utopía* de Thomas Morus, editada entre el 1516 y el 1518, y *Della città del sole*, de Tomasso Campanella, publicada después de la muerte del autor en 1643. Como interpretación moderna y acertada, consultar para Morus *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*, de Pierre Mesnard, París.

(3) *Dialoghi metafisici* de Giordano Bruno, con notas de G. Gentile. Sobre la influencia de Bruno en sus sucesores, ver *L'analisi dell'uomo e la intuizione della natura dal rinascimento*, de Dilthey.

(4) *La dignité et l'acroissement des sciences*, Fr. Bacon. Obra editada en 1623, en latín.

La realidad es a partir del hombre; lo social, lo mundano se realiza por obra del hombre y de cada hombre. El ser humano como un nuevo Atlante da vuelta al cosmos y aparece soportándolo desde sí. Esta actitud frente a la total realidad entraña, por lo tanto, una distinta concepción y valoración del hombre. Un ser nuevo nace a la historia del pensamiento, como proyección ideal de la ya viviente y palpitante verdad que se da en el florecer de los burgos y en el surgir de los Estados.

Con Descartes, el conocer y el obrar en el mundo se afirman en el propio ser humano. El hombre cartesiano es un individuo nuevo en la historia del pensar filosófico, estructurado en la autonomía espiritual como valor supremo que hace posible la perfección a partir de sí. Pero su actitud esencial no es sólo contemplativa sino que deviene activa, ahondando en el « cogito » el hombre sabe de sí, se conduce a sí mismo y desde sí parte para modificar el mundo donde ha de morar.

La nueva estimación humana se plasma en la reflexión vital que a través del *Discours de la méthode*, del *Les passions de l'ame* y de su correspondencia hace Descartes; más aún, su interpretación de la realidad no sería válida con un hombre pasivo y transeunte en la tierra, sino con un ser valioso en sí y para sí, que hiciera posible el conocer y el manipular eficaz de las cosas naturales, a fin de perseverar con autonomía en su existencia.

El espectáculo dinámico que diera Holanda a la orgullosa soledad de Descartes con la titánica y renovada lucha entre el hombre y el mar, la fuerza ciega y la claridad de la razón; los descubrimientos de nuevas tierras, culturas y riquezas en mundos insospechados, la derrota práctica de los viejos confines geográficos, constituyen el ámbito que alberga la soberbia seguridad sobre el poderío del hombre.

Para Descartes las cosas son sólo « res extensa » que poseen una realidad objetiva y están fuera del hombre en un orden impuesto. Pero ese hombre tiene una posibilidad nueva: romper la « fatalidad » de las leyes naturales, conociéndolas para utilizarlas en su provecho; subvertir el orden natural imponiéndole las exigencias de su nuevo orden humano, no por medio de un saber escolástico sino de una práctica, de un eficaz modo de actuar que le permitan convertirse en « dueño y poseedor de la naturaleza » (*Discours de la méthode*, VI).

Pero la pretensión cartesiana va más allá; la nueva dignidad humana que se adueña de las cosas y capta su inteligibilidad para « hacer » su mando, es superada, traspasada, por el contenido del « hacer » ético, plasmado en el conocer. En tanto el hombre se va haciendo poseedor del mundo, se torna también hacia sus propios y entrañables fines: perseverar en su existencia, perfeccionándola y alcanzando con la virtud a la Sabiduría. Ser dueño de sí aclarando el fondo irracional con la lumbre eterna de la razón; irse creando, forjando y

puliendo con la dignidad de un artesano y el goce de un artista. El hombre en tanto ser natural puede cuidar y persistir en su vida; pero en tanto pensamiento debe pulsarse y proyectarse hacia el reino del puro obrar ético, en el goce inteligible de su libertad. A partir de sí puede hilar su existencia, crear su tiempo venidero, su porvenir, en un proceso de superación y perfeccionamiento. La perfección no mora en un mundo ideal trascendente sino que, en tanto idea de Dios insita en su alma, puede devanarla día a día bajo la luz clara y distinta del *lumen* natural. La valoración de la vida humana es, pues, inmanente a su condición ⁽⁵⁾ de criatura de Dios, pero librada en el mundo a su propia suerte. El destino del hombre se fragua en la construcción de «su mundo» y en el hacer de su vida; su sueño no es estoico sino moderno y su actitud no es estética sino científica. La belleza y perfección del mecanismo universal que conmovían al hombre antiguo, sumergiéndolo en la contemplación ⁽⁶⁾; el recogimiento ante un orden eterno en donde «es puesto» el individuo, desaparecen para dar paso a una obra de creación y de transformación de la realidad a fin de hallar la «razón» oculta, hacerla inteligible y aprovecharla en beneficio de la existencia y de la perfección del hombre.

Perfección y sabiduría se logran en la práctica de las virtudes, en el recto obrar, en el acto bien concluído en un esfuerzo constante y orientado hacia un bien, que el conocimiento presenta como posible. La acción bien cumplida, adecuada al conocimiento de la verdad, es virtuosa. Entendimiento recto y voluntad firme y constante en la ejecución de lo que se juzga lo mejor, constituyen la esencia del obrar. Todo acto tiene, pues, un sentido ético y está pleno de contenido valorativo, que se da no en base únicamente de la buena intención, sino de su cabal conocimiento y ejecución. Apuntar hacia un bien no basta para la actitud virtuosa, pues se agota en el conocer y el intentar; es necesario llevar a término, con decisión y coraje, lo resuelto en la deliberación. Y, luego, no arrepentirse de lo que libre y conscientemente ha sido cumplido como lo mejor, aunque una posterior reflexión lo juzgue mal. «Il me semble aussi qu'on n'point sujet de se repentir lorsqu'on a fait ce qu'on a jugé être le meilleur au temps qu'on a dû se résoudre a l'exécution, encore que par après, y repensant avec plus de loisir on juge avoir failli; mais on devrais plutôt se repentir si on avait fait quelque chose contre sa conscience, etc.». (Carta XXII de Descartes a la Princesa Elisabeth, 6 octubre 1645).

(5) Sobre este nuevo sentido del valor del hombre en Descartes, ver la obra de Laberthonnière, *Etudes sur Descartes*, Tomo Iº, Cap. VI, *La nature et la vie humaine*, subcap. *La valeur de la vie humaine*. Obra publicada bajo la dirección de Louis Canet, París, 1935.

(6) CICERÓN. *Somnium Scipionis*, última parte del VI libro *De República*, VI, VII, VIII, IX.

Una nueva jerarquía de valores se afirma en esa concepción cartesiana; son los valores de « un hombre moderno » que exigen un individuo que tenga conciencia de su responsabilidad y de su poder para realizar « su nuevo orden » en el mundo. Coraje y decisión (7) son las coordenadas éticas que han regulado trescientos años de orden racional y burgués. Una fe lúcida en sus posibilidades orienta la vigencia de esos valores en la vida humana hacia fuera y hacia dentro de sí.

La existencia integral del hombre en la medida que se identifica con el obrar virtuoso, apunta hacia la conquista de la vida beata en la acción y en la contemplación (8). Su fin último, como el de cada acto virtuoso, es el verdadero Bien, (9) que no trasciende del hombre, sino que es su propio destino glorioso, y el fin de las acciones humanas: la felicidad y el contentamiento interior tensos hacia la perfección en la sabiduría, que está al alcance de los que en su plenitud cumplen sus deseos reglados por la razón (10).

En Descartes se da, pues, una idea del Bien como un deber ser, objetivo esencial, perfección total que puede ser comparada con la « ligne droit, qui est unique entre un infinité de courbes, auxquelles on compare les maux ». (Carta XXVII a la Princesa Elisabeth). Esa idea del Bien se refleja en el hacer virtuoso de la existencia; se confunde con el vivir cuando el hombre logra el reino de la libertad, en la perfección y señorío de sí. No está por encima de lo humano, incommovible y en sí; es un deber ser perenne, inacabable, que se va ahincando en el quehacer cotidiano. Por eso el destino del hombre no es tenebroso sino luminoso; su perfección no lo trasciende como la participación en una gracia suprapersonal, sino que asciende de sí, de la hondura de su yo. Pero Descartes no abandona al hombre en la pura perspectiva del verdadero Bien, de la Sabiduría; crea los instrumentos para convertir en « un ser » práctico, al « deber ser » que va enhebrando los actos virtuosos. Plantea, entonces, una serie de bienes como medios instrumentales para fines prácticos que estimulan al hombre y lo aligeran de la carga menuda de sus fallas cotidianas. Son bienes existenciales, subjetivos, juzgados en función de la vida humana, válidos para este « más acá »; su concepción es, pues, auténticamente moderna. Así, son consideradas bienes, las cosas que proporcionan goces, honores, comodidades, provecho; males, las que pro-

(7) DESCARTES, *Traité de Passions, Troisième partie*. Des passions particulières, Art. *I'irrésolution* y *Le courage et la hardiesse*. Asimismo, la carta XIV a la P. Elisabeth.

(8) SÉNECA, *De vita beata*. Comentando esta obra, Descartes hace su definición de la beatitud.

(9) ZENÓN y los estoicos son la fuente que proporciona a Descartes este sentido del Bien.

(10) DESCARTES. *Carta XIV a la princesa Elisabeth*.

vocan molestias, fatigas, peligros, pérdidas de tiempo, amarguras, etc. Pero aún aquellos males que dependen del hombre pueden ser convertidos en bienes « sabiéndolos usar »; así como el « bien vivir » es un « saber vivir » (11). La actitud estimativa es tomada en base al conocimiento y a partir del hombre. Siendo el ser humano el centro del mundo depende de él ampliar el círculo de los bienes, pues sabiendo valorar qué cosas están fuera de su poder y de su libre arbitrio, reduce el ámbito de sus dificultades, alcanza el goce de otras que caen bajo su dominio y racionaliza el uso de sus ventajas: « Or ce qui m'a fait dire en ce dernier sens qu'il y a toujours plus de bien que de maux en cette vie, c'est le peu de cas que je crois que nous devons faire de toutes les choses qui sont hors de nous, et qui ne dépendent point de notre libre arbitre, à comparaison de celles qui en dépendent, lesquelles nous pouvons rendre bonnes lorsque nous en savons bien user »... (Carta XXVII a la princesa Elisabeth). El verdadero oficio de la razón es el de examinar el justo valor de todos los bienes.

Pero los bienes del cuerpo son distintos que los del alma, pues estando el cuerpo sujeto al cambio constante y dependiendo de esto su conservación, todos sus goces duran y son válidos sólo en el momento que se los recibe y desaparecen en cuanto ya no son útiles; en cambio los del alma pueden ser inmortales como ella, siempre que tengan un fundamento « tan sólido que ni el conocimiento de la verdad, ni alguna falsa persuasión lo destruya ». (Carta XXVII a la Princesa Elisabeth).

La naturalidad de la existencia del hombre, en tanto vida del cuerpo, es para Descartes una categoría valiosa. Así la salud, que es « el primer bien y el fundamento de todos los otros bienes de esta vida » (12), alcanza una estimación nueva y un sentido distinto al medieval, ya que el cuerpo es el campo de acción del alma para colocar a las pasiones bajo el señorío de la razón, y la expansión y duración del hombre sobre la tierra no dependen de Dios sino sólo del ser humano. Todas las perfecciones, tanto del cuerpo como del alma, pueden entonces ser adquiridas por un esfuerzo personal y la dirección racional

(11) LABERTHONNIERE, en su obra *Etudes sur Descartes*, en el tomo I, parte II, cap. IV.

(12) « Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre y de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps, que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher ». Descartes, *Discours de la Méthode*, sixième partie.

de la existencia no « consiste nada más, que en examinar y considerar sin pasión el valor de todas las perfecciones ». (Carta XVIII).

Nada hay despreciable en la vida del hombre cartesiano, a no ser el vivir huérfano de la luz natural. La salud y la enfermedad no son en sí ni bienes ni males, sino hechos naturales a los que hay que conocer en sus leyes. Siendo la obra del hombre una vida moral en un cuerpo sano, es un bien siempre que sea racional; atentar contra ella es padecer de un tremendo error del entendimiento.

En la estimación de la existencia sana y prolongada como un valor máximo, en el amor a la vida y el repudio a la muerte, se expresa en Descartes la resonancia renacentista de la veneración estética del cuerpo y la afirmación optimista de un nuevo orden humano que irrumpía en la historia despojado de supervivencias teológicas.

En Descartes, bien y conocimiento se condicionan. Para que la virtud no se engañe, es decir, que la voluntad de hacer el bien conduzca al mal por error, es necesario conocer al bien por el recto uso de la razón. Estar en el bien y en la verdad, es la tarea de cada hombre que aspira con la práctica de la virtud y el conocimiento verdadero, a unirse a los « verdaderos » bienes y lograr la satisfacción del espíritu que sigue a esa adquisición. El camino de perfeccionamiento que sigue el hombre sintiéndose dueño de las pasiones, animado de un espíritu esforzado y generoso, afirmado en la grandeza de su alma, decidido a no aspirar nada que esté fuera de su libre albedrío, conduce al máximo valor, a un modelo de vida humana. Entonces, el hombre semeja a Dios en pleno señorío de sí y de las cosas del mundo. Su fin se ha desplazado de la trascendencia de lo infinito y ha regresado a la inmanencia valiosa de su existencia, cuya concepción debe perdurar y ser válida para todos los tiempos, merced a su contenido racional. Autónoma frente a Dios y fuera de la historia.

El mundo de los valores no se agota en el hombre en sí; el labrar la vida con prolijidad y dignidad artesana no apunta únicamente a la satisfacción y estima de sí, sino al amor y aprecio de los demás. El hombre vale como parte de un todo ⁽¹³⁾; la solidaridad no sólo es necesaria por el placer moral que depara el coparticipar en el dolor ajeno, sino que, como simpatía activa, obra directamente en beneficio de los demás hombres, haciendo posible la convivencia. El supremo valor social es el heroísmo civil por los demás hombres; es la entrega al interés del todo superando al interés individual, siempre que racionalmente esa actitud sea beneficiosa. En esto, como en toda su actitud frente a la realidad, Descartes recomienda la « medida y

(13) « ...on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est en effet l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'un des parties de cet état, de cette société, de cette famille... ». DESCARTES, *Carta XX a la Princesa Elisabeth*.

la discreción », « car on aurait tort de s'exposer a un grand mal pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou á son pays; et si un homme vaut plus lui seul que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver ». (Carta XX a la Princesa Elisabeth).

Descartes llama *generosidad* a ese valor social que hace que el hombre accione en vista al bien común considerándose parte de un todo, Estado o familia, y sienta « plaisir à faire du bien á tout le monde, et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui lorsque l'ocassion s'en présente; jusque là qu'on voudrait aussi perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres; en sorte que cette considération est la source et l'origine de toutes les plus heroiques actions que fassent les hommes ». (Carta XX).

El monarca mismo, a pesar de la condición despótica y absolutista que le confiere Descartes, debe orientar su política en la generosidad ⁽¹⁴⁾. La crueldad, la tiranía, la hipocresía, el disimulo, la falsía en los tratados no deben ser normas de un gobernante « ilustrado »; y si bien su política es de dominación, debe ser ejercida con equidad y honradez.

Los valores en la concepción cartesiana se fraguan en la existencia humana; no constituyen, pues, un sistema de ideales suprapersonales hacia los cuales mira el hombre en su tránsito terreno, sino que son el producto de la razón humana, elaborados en el hacer en el mundo y entre los demás hombres. Van siendo en el ser y hacer del hombre. La raíz de esa valoración se enraíza con el momento histórico en que el ordenamiento feudal resulta impotente para frenar y regir las nuevas fuerzas sociales maduras desde el siglo XIII al XVI ⁽¹⁵⁾.

El ámbito de los valores cartésianos se cierra en el hombre, porque sólo es valiosa y perfeccionable la « res cogitans », el sustractum espiritual del ser humano. Más allá de él, yace pasiva la « res extensa », inerte e indivisible masa corpórea para la cual no son válidos los juicios estéticos, la admiración y el sentimiento de lo sublime, sino que vale en función de las necesidades humanas. Materia identificada a espacio, organizada y diferenciada en individualidades gracias al movimiento. El ser de las cosas y el movimiento regidos y ordenados por la mecánica y la cuantificación.

En Descartes perece el sueño bruniano del « alma del mundo » dispersa en el cosmos; la fantasía del « archeus » de Paracelso y la recóndita armonía de las esferas en el pathos de la Stoa. Sólo subsiste

(14) PIERRE MESNARD, en sus *Essai sur la morale de Descartes*, dedica el Cap. III a la *Generosité cartésienne*, destacando su condición de virtud capital en la interpretación de Descartes.

(15) DILTHEY, en su obra *L'analisi dell'omo e la intuizione della natura del rinascimento*, Cap. I, 21, *Le forze nuove...*

una masa corpórea sin cualidades en sí, sin fuerzas ocultas, sin vida específica y sometida al dominio de la causalidad y necesidad rigurosas. La naturaleza es «el orden y regularidad del suceder» (16) y sólo vale como campo de acción del hombre para realizar aquí «abajo» su destino. Su estimación depende de la utilidad que pueda obtenerse de ella, arrancándole sus secretos, haciéndolos inteligibles para transformarlos en bienes instrumentales que prolonguen la vida y afirmen el bienestar del hombre. El aporte cartesiano para una nueva concepción del ser humano y de la realidad, recibe con la estructura panteísta del sistema racional de Spinoza una caudalosa corriente de impulso profundamente estético (17). Tanto en Descartes como en Spinoza, el fundamento esencial del inmanente contenido valorativo de sus posiciones metafísicas descansa en la vida, considerada no en tanto sólo naturalidad, sino en cuanto quehacer racional y consciente del hombre, ajeno a la historia, y, en ambos, lo más valioso de esa vida es afirmarse por el recto obrar y el vivir gozoso, identificando acción racional, esto es, conforme a la naturaleza y virtud (18). Pero en Descartes el vivir del hombre se da y se realiza en un volverse hacia el mundo de las cosas desde la evidencia inicial del *co-gito*; y en Spinoza el hombre construye su verdadera vida recogido en sí mismo, en un escrutar cotidiano y valeroso de los meandros de la humana condición, subsumida en los atributos de la substancia infinita y perfecta.

Spinoza elabora su *Ética* en el mecanismo puro del racionalismo, en el que todo es un necesario sucederse y un matemático realizarse en una tensión panteísta que traspasa al esquema cartesiano. La valoración irrumpe en el dintel de la *Ética*, como una previa toma de posición. Su profunda raigambre que cohesiona toda el sistema reside en una inmanente concepción de valor, en el elemento estético que le llega del Renacimiento y que se expresa en la parte I de la *Ética*, Proposición IX: «A proporción de la realidd o del ser que posee cada cosa, le pertenece un número mayor de atributos» (19).

(16) «... car par la nature considérée en général, je n'entands maintenant autre chose que Dien même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les chases créés...». *Méditation sixième*, Descartes.

(17) De los filósofos del Renacimiento recibió Spinoza ese influjo estético. Ver el estudio de Dilthey en *L'analisi dell'oumo e la intuizione della natura del Rinascimento al secolo XVIII*, el Cap. *Giordano Bruno e Spinoza*, Tomo II, pág. 66.

(18) «Per virtutem et potentiam idem intelligo: hoc est (Prop. 7, p. III) virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturas leges passunt intelligi. (Def. VIII, Part. IV), *Ethices*, Spinoza.

(19) «Quo plus realitatis aut esse unaquoeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt».

Desde la infinitud de la substancia eterna hasta la temporalidad de un acto humano, se desenvuelve una gradación de valores identificada con el principio de la propia conservación y de la persistencia en el ser. La valoración es de una inmanencia rigurosa por el puro ser de las cosas creadas con perfección soberana (Prop. XXXIII, Scholium II, Pars. I, *Ethices*) y está enraizada en la eterna necesidad y suprema perfección de la realidad: « Por realidad y perfección entiendo la misma cosa » (20).

El despliegue de la causa única, Dios, en la efectuación de los modos singulares implica una divinización cósmica (21) que va a adentrarse hasta la compleja vida del hombre. La disolución de lo divino es ajena a una teología trascendente, sólo es mera necesidad. Pero, a partir de esa participación necesaria con lo divino, brota de los modos del pensamiento una fervorosa aspiración para alcanzar la plenitud en la identificación con lo absoluto.

Un puro elemento estético anima esa identidad de perfección y realidad. Pero la substancia, causa única, no es perfecta por su despliegue en el universo sino porque su manifestarse en las cosas y seres se realiza necesaria y lógicamente; por lo tanto, el universo no es perfecto por una voluntad trascendente sino por el encadenamiento matemático y determinado de las modalidades de la substancia.

Lo absoluto se explicita dentro de la conexión de los atributos — del pensamiento y de la extensión — y de los modos singulares. La faz del universo revela la perfección de la Idea del universo, en un paralelismo consecuente. El orden de la naturaleza es eterno, en tanto expresión de la necesidad temporal; su razón de ser reside en el hecho mismo de realizarse. Pero no es un mero y ciego determinismo pues un hondo contenido valorativo se cumple en ese arrancar de la substancia infinita descendiendo a los modos, seres y cosas, para luego, en un esfuerzo libertador elevarse hacia la pura beatitud del ser. La suprema categoría de la realidad consiste, entonces, en la máxima plenitud del ser, en la potencia de obrar, devenir en acto, existir para sí y para un otro. El primado de la acción se afirma como un imperativo en la esencia misma del hombre: « Nadie puede desear poseer la beatitud, obrar bien y vivir bien, sin desear al propio tiempo ser, obrar y vivir, es decir, existir en acto » (22).

El punto de arranque hacia la perfección se ahinca en el hombre,

(20) « Per realitatem et perfectionem idem intelligo », Def. VI, Pars II, *Ethices*, Spinoza.

(21) Concepción semejante a la de Nicolás de Cusa, para quien el universo es la « *explicatio* » y también la « *apparitio Dei* ». *De docta ignorantia y de visione Dei*, de Nicolás de Cusa.

(22) *Nemo potest cupire beatum esse, bene agere, et bene vivere, qui simul non eucupiat esse, agere et vivere, hoc est, actu existere* ». Prop. XXI, Part. IV, *Ethices*.

nudo existencial, en donde se entrelazan los sordos deseos, las pasiones desatadas en plena irracionalidad. El Bien máximo reside en el propio vivir, insito en la parte eterna de la naturaleza humana, « subspecie quadam aeternitatis »; la Felicidad es, entonces, la persistencia en el ser, y el fundamento de la Virtud es el esfuerzo que realiza el hombre para obrar según las leyes de su propia naturaleza (23).

La vida logra, con la inmanencia de un supremo valor, una resonancia metafísica; esa máxima estimación existencial se cumple en la acción, en el obrar frente al mundo y con los demás hombres, a la vez que el ser humano se recoge en su mismidad, en la pura contemplación y consabimiento del alma. En esta esfera, Spinoza supera el sentido cartesiano de la existencia humana al equilibrar en una síntesis superior, la vida activa y la contemplativa.

La vida ética consiste, pues, en un autodesenvolverse las potencias inmanentes a la naturaleza del hombre; en la posibilidad de la dignificación de la existencia como una obra personal, bajo la luz de entendimiento. Para cumplirla, el hombre no pide apoyo a un tras-mundo; tal como en la concepción de Descartes, brota de la entraña misma de su condición, la pura y limpia vertedera de la Beatitud. Por eso los valores de la existencia virtuosa no trascienden al hombre ni son alcanzados en función de una causa final.

La vía de perfección constituye, en la *Ética* de Spinoza, un despliegue gnoseológico que se abre en la entrañable vida humana con el obrar virtuoso. El valor reside en la acción que es a la vez un modo de conocer: « Voluntas et intellectus unum et idem sunt ». (Collarium, Pro. XLIX, Pars II, *Ethices*).

El alma del hombre, modo del atributo del pensamiento, tiene como esencia al conocimiento, el cual se manifiesta en el obrar. La perfección es un conocer pleno y un revelarse en acto de la intimidad intuitiva del hombre. No es « gracia » concedida, ni redención alcanzada, ni salvación misericordiosa; es un quehacer humano al alcance de todos los que viven conforme a la « lex naturae » y cumplen sus actos en el ámbito del amor y de la piedad.

Como en Descartes, el hombre virtuoso no renuncia a la vida; se afirma en ella y la realiza conviviendo con los demás; en su autonomía, es un hombre distinto de aquél que se pierde en su soledad y se refugia en el apoyo de la divinidad trascendente. La Virtud es un laborar humano que se sigue del orden de la naturaleza y significa un triunfo sobre la muerte. La Beatitud se alcanza con una vida valerosa y recta, saturada del júbilo de vivir y de la satisfacción de realizarse en el mundo y para el mundo. La Felicidad es un acto de conocimiento, la plena conciencia de sí el consabimiento de Dios en el alma.

(23) SCHOLIUM, Prop. XVIII, Pars. IV, *Ethices*.

La vida del hombre, como un devenir de perfeccionamiento, se desenvuelve a través de los tres grados del conocer: la Imaginación, la Razón y el conocimiento intuitivo.

Oscura, contradictoria y mezquina bajo el dominio de los prejuicios creados por la Imaginación; recta y generosa bajo el gobierno « claro y distinto » de la Razón; perfecta y beata en el puro goce del conocimiento intuitivo, en el reino de la libertad y en el logro del destino del hombre.

En el ir y venir de su existencia el hombre se va salvando en un penoso camino hacia la luz, que lleva consigo, pero que ignora. Se debate bajo el dominio de la Imaginación, que es su modo primario de conocimiento, frente a la naturaleza y a sí mismo; y en el trato con los demás hombres, en la Sociedad Civil, no sabe conducirse racionalmente pues, sometido a sus pasiones, la enemistad y la desunión son sus normas sociales, desconociendo que lo más útil a un hombre es otro hombre: « *hominem homini Deum esse* ». (Scholium, Prop. XXXV, Pars IV).

Dominado por la imaginación no alcanza a conocer la verdadera naturaleza de las cosas y suplanta su realidad por su fantasía. El hombre forja sus ficciones de acuerdo a su complexión y juzga en función de su placer y conveniencia. Crea sus opiniones y prejuicios — que son estimaciones, juicios de valor — en función de su ignorancia y de sus fines personales. El Bien y el Mal, la Belleza y la Fealdad, la Perfección y la Imperfección son nociones o modos de pensar formados en la comparación de las cosas y esos fines. Impregna a la naturaleza de valores subjetivos y, entonces, la concibe dentro de un orden y armonía pre-establecida y acomodada a sus conveniencias; (Apéndice. Prop. XXXVI, Par. I y Prefacio Par. IV). En ese valorar subjetivo el hombre toma a la Imaginación por Entendimiento; vive en la servidumbre del error y de las pasiones, sujeto a las causas interiores y exteriores que desconoce.

Pero la parte eterna de sí mismo, el Entendimiento, lo impele hacia el verdadero conocimiento de su alma y de las cosas hasta lograr la perfección. A la luz de la Razón el hombre descubre un claro camino liberador. Se libra del error rechazando el señorío de la Imaginación y aprendiendo a valorar racionalmente los seres y los actos según las causas que los condicionan, por el conocimiento claro y distinto y las ideas adecuadas a las cosas. De las pasiones se libera, gobernándolas, mediante el saber de sus causas y por el deseo que nace del conocer verdadero de lo bueno y de lo malo, no en tanto es verdadero sino en cuanto es afección. (« *Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest, sed tantum quatenus ut affectus consideratur* ». (Prop. XIV, Pars. IV).

El ámbito de la existencia se ilumina y se esclarece; de siervo, el hombre deviene libre y su sabiduría es una meditación, no acerca de

la muerte, sino de la vida: « Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat; et ejus sapientia non mortis sed vitæ meditatio est ». (Prop. LXVII, Pars. IV). Su libertad se realiza sólo en la convivencia con los demás hombres; bajo el mandato de la Razón busca su propia utilidad y la de los otros, sintiéndose libre porque vive conforme al decreto común, esforzándose en hacer el bien y mantenerse gozoso, venciendo a los corazones por la Firmeza del Alma y la Generosidad. En el transcurrir de este momento valorativo, la perfección trasciende al hombre porque se desconoce a sí mismo.

El instante ascencional se inicia en su existencia con el redescubrimiento esencial de su mismidad, con la conquista del contenido interior, que nace del conocimiento intuitivo de sí. A medida que el alma se concibe, concibe la idea de Dios. De ese saber surge el amor del alma para sí, que es amor de Dios al hombre. En tanto el alma se explicita en el consabimiento, el hombre descubre a Dios en sí y sabe que le lleva consigo ⁽²⁴⁾. Por eso el amor del alma hacia Dios es amor de Dios a sí mismo, amor de Dios al hombre, amor del hombre a su propia esencia infinita, imperecedera. El ser humano ya no gravita alrededor de Dios sino de sí mismo, como fin en sí, viviendo para sí, integrado y dignificado él mismo como Dios ⁽²⁵⁾. La senda hacia su libertad consiste en destruir la trascendencia de lo divino descubriéndolo inmanente a su naturaleza, ahincado en su esencia. Pero para lograrlo ha de poseer el conocimiento intuitivo, esencial de las cosas y de los seres; su esfuerzo para llegar a la perfección es un arrancarse al dominio de las causas exteriores, volverse a sí y en su recogimiento descubrir la pura visión del alma, que es conocer de Dios, perfección infinita, Bien supremo. En este ámbito de optimismo ético el hombre nuevo y jubiloso sabe que el Bien y el Mal, en un sentido absoluto, desaparecen; devienen solo una relación entre su potencia de obrar y su posibilidad de ser. La conquista de la máxima superación tiene la configuración de una curva metafísica, que surge de la eternidad de la sustancia para retornar a ella a través de las angustias e inquietudes humanas, vivificada por el anhelo infinito de realización que anima la esencia misma del universo. La vida ética, beata, pura y perfecta del hombre es, entonces, vida iluminada por el tercer género del conocimiento.

En el cauce de los tiempos modernos las dos vertederas, Descartes y Spinoza, confundieron sus aguas; el pujante fluir de la onda

. (24) Prop. XXX, XXXI et XXXVI, Par. V. *Ethica*.

(25) «...ma proprio come piú tardi farà il Kant altreché alla razionalità del cielo stellato si dá valore anche alla dignità morale della natura umana. (Tusc. I. 28, 69, *De Nat. Deo*). « La virtù, grazie alla quale l'umo s'iguaglia a Dio, é il suggello della sua alta origine » Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione*, etc. Tomo I, parte I, pág. 18.

cartesiana dió el impulso racional, predominante, y Spinoza la cálida corriente de la mismidad humana. Ambos, desde el esquematismo riguroso de la interpretación racionalmente válida y atemporal de toda la realidad, crearon un sistema de valores inmanentes a la existencia humana, que no era nada más que la proyección ideal de un nuevo modo de realidad histórica (26).

Las normas y los contenidos de esa valoración están teñidos con el tono de la época; sólo el mundo moderno podía crear esa segura actitud de dominio ante las cosas y de máxima estimación de la individualidad del hombre, pero sólo en tanto guiado por la Razón e ilustrado por el conocer claro y distinto, vale decir, de sólo ciertos hombres. Tales contenidos fueron vaciados en la vida de la comunidad desatando fuerzas sociales desconocidas, ante las cuales no fueron válidas las proyecciones humanas de la actitud cartesiana ante el mundo objetivo, ni el reino de la libertad de Spinoza pudo ser logrado merced únicamente al esfuerzo aislado de cada hombre perdido en el entresijo de las angustias y de las ambiciones de un mundo fraguado en la voluntad de poderío y de dominio (27).

El fluir de los acontecimientos en el tiempo tampoco fué captado pues la Historia carece de sentido en el ámbito de la racionalidad mecánica. La validez del « ser » y del « conocer » históricos se hace patente cuando el sueño cartesiano se desvanece en el derrumbe de la fe y del optimismo en el poder del hombre para encajar a las relaciones humanas en el molde rígido de las coordenadas matemáticas, como si los hechos del hombre se dieran de una vez y para siempre en una validez temporal.

Al cabo de trescientos años, el pensar filosófico retoma el estado de vigilia — previo a toda estructuración de una distinta interpretación de la vida y del hombre — y con el positivo aporte cartesiano del valor concedido a la acción en la transformación de la realidad, con la valoración ética conferida a la creación de una vida moral por un hombre autónomo, y sobre la base de un ámbito y de una sustancia históricos, elabora un nuevo mundo de valores alumbrado desde la entrada misma de una nueva condición humana.

(26) « Al decir aún, una palabra acerca de la teoría de cómo debe ser el mundo, la filosofía llega siempre demasiado tarde. Como pensar del mundo, surge por primera vez en el tiempo después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada ». Prólogo de la *Filosofía del Derecho*, de Hegel. Trad. A. M. M.

(27) Ver el apéndice del Tomo II de *Etudes sur Descartes*, de Laberthonnière, donde considera la condición del hombre cartesiano en función de una « physique social », supuesta por una « physique du réel ».

EL PROBLEMA EPISTEMOLOGICO EN LA FILOSOFIA DE DESCARTES

por *S. M. Neuschlosz*

Más que cualquier otro filósofo, puede considerarse Descartes como padre de la epistemología moderna. De él arranca la línea evolutiva que conduce — a través de Espinosa y Leibniz por una parte, a través de Locke, Berkeley y Hume, por otra — hasta Kant y de ahí, a través del caos filosófico del siglo XIX, hasta nuestros días. En toda la problemática de los orígenes y condiciones del saber, no hay acaso una sola cuestión cuyo planteo no se encontrará ya, en forma más o menos explícita, en los escritos del pensador francés. Es en la forma de su planteo y no en sus soluciones aparentes — que apenas poseen ya, sino interés histórico — que reside su mérito imperecedero y que da a muchas de sus páginas, una actualidad difícilmente superada por filosofía alguna.

El punto de partida de su filosofía — al cual la ha conducido su principio inicial, « de omnibus dubitandum » — la existencia innegable de nuestra propia conciencia, es, en sus fundamentos, hoy tan inmovible como lo creyó Descartes y sigue siendo el problema básico de toda epistemología, la cuestión de las interrelaciones entre el contenido de la conciencia y el « mundo real ». En el camino hacia el reconocimiento de la existencia indiscutible del propio « yo » — en la primera *Meditación* — Descartes admite la posibilidad de que hasta juicios de cuya exactitud no podemos dudar — como los de la aritmética — carezcan sin embargo de seguridad, puesto que nuestra naturaleza podría estar organizada de tal manera que nos obligase a equivocarnos. Con esta admisión, a la que se suma la duda obligada acerca de la veracidad de nuestros sentidos, se corta aparentemente todo vínculo entre nuestros estados de conciencia y el mundo exterior, quedando planteado el problema epistemológico, en su forma más fundamental.

Creo que son estas consideraciones, desarrolladas en las dos primeras *Meditaciones* y en la primera parte de *Los principios de la filosofía*, que representan el aporte más valioso de Descartes a la filoso-

fía moderna. Lo que les sigue: una nueva variante de la prueba ontológica de la existencia de Dios, consideraciones acerca de su veracidad y de la exactitud consiguiente de todo aquello que El nos hace concebir con claridad, no comprueba sino el hecho de que Descartes, a pesar de la originalidad y profundidad de su pensamiento, no ha sido capaz de librarse totalmente de las cadenas de la escolástica en que se había formado. Solamente así podemos explicarnos que en el transcurso de sus exposiciones subsiguientes, con el nombre de « ideas innatas » y otros parecidos, vuelvan a ocupar su lugar en la filosofía cartesiana, una serie de conceptos que habían sido desterrados anteriormente por no existir pruebas de su verosimilitud.

Pero, como ya lo hemos hecho notar más arriba, esta parte metafísica de la filosofía de Descartes, no nos interesa aquí, limitándose este trabajo al planteo del problema epistemológico que contienen las dos primeras *Meditaciones* y el capítulo de *Los principios de la filosofía* que lleva el título característico *Sobre los principios del conocimiento humano*.

Como se sabe, Descartes admite como exacta, toda idea que nuestro intelecto concibe con claridad y precisión tales, que le resulta imposible dudar de ella. Prescindiendo de la interpretación teológica de esta concepción, su significado es evidentemente el de afirmar la dependencia de todo conocimiento de la estructura mental del hombre. Y esto no vale solamente con respecto a nociones abstractas (duración, orden, número, etc.) sino también en cuanto a juicios sobre el mundo exterior se refiere. Lo que se presiente aquí, es a todas luces el concepto kantiano acerca de las formas de nuestra sensibilidad y las categorías de nuestro intelecto que determinan toda experiencia humana.

Y si esto no fuera suficiente, véase el siguiente párrafo: (*Los principios de la filosofía*, I parte, párrafo 68):

«Para poder separar lo claro de lo oscuro, debe tenerse aquí, muy en cuenta, que el dolor, los colores y las cosas parecidas, se conciben con claridad y precisión, únicamente, si se los interpreta como percepciones e ideas; en cambio, si se los concibe como cosas existentes fuera de nuestra psiquis, resulta imposible figurarse, de qué naturaleza son. Es más bien, como si alguien dijera que ve un color en mi cuerpo o que siente algún dolor en un miembro mío; como si dijera que aunque ve o siente algo no sabe lo que es, lo que ve o lo que siente. Prestando poca atención, puede pensarse por cierto, que se tiene algún conocimiento de aquello, porque se imagina que fuera algo parecido a la percepción interior de aquel dolor o color, sin embargo si se investiga lo que significa la percepción del color en dicho cuerpo o la del dolor en el miembro dolorido, se convence de su ignorancia absoluta ».

Y más adelante (párrafo 70):

« Fundamentalmente, parece lo mismo, si decimos que observamos los colores de los objetos o si decimos que observamos en los objetos, algo de lo que no sabemos que es, pero que nos produce una sensación clara y nítida que se llama color. En el juicio, empero, existe una gran diferencia, si afirmamos solamente que en los objetos existe algo que no conocemos — en cuyo caso nos encontramos a salvo de todo error y lo evitamos, porque una vez reconocida nuestra ignorancia, no nos prestaremos a juicios precipitados — o si pretendemos percibir los colores en los mismos objetos, a pesar de que no sabemos que es lo que se llama color, no pudiendo admitirse parecido alguno entre el supuesto color y el ente percibido ».

No puede ser dudoso de que en este párrafo, Descartes anticipa la distinción kantiana entre *el noumenon* y el *phainomenon* o sea entre « la cosa en sí » y la « cosa para nosotros ». Resulta también evidente la convicción de Descartes que todo lo que nos revelan nuestros sentidos, se refiere única y exclusivamente al mundo de los fenómenos y nada tiene que ver con las cosas, tal cual éstas existen independientemente de nosotros.

¿Cómo es posible entonces que este planteo tan claro y categórico no haya llevado a Descartes a la única solución lógica que el mismo admite y cuya expresión es precisamente el criticismo de Kant? La contestación de esta cuestión está en lo que hemos dicho más arriba acerca de los vínculos que ataban aún a Descartes a la filosofía escolástica. Este hecho queda comprobado por la forma en que, en la tercera *Meditación*, se reedita la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios, cuya creación primitiva por Anselmo debe ser considerada como una de las manifestaciones más características del espíritu de su época. Pero el papel que dicha prueba desempeña en la filosofía de Descartes, es fundamentalmente diferente del que le había asignado Anselmo. Para el clérigo medioeval, la comprobación de la existencia de Dios, representa una finalidad en sí, en cuanto le permite desarrollar la teología sobre bases filosóficas. Para Descartes, en cambio, el concepto de Dios señala tan sólo un eslabón en el desarrollo de su teoría epistemológica. De la existencia de Dios se deduce, luego, la exactitud de toda idea que el espíritu humano concibe con claridad, en cuanto no parece posible admitir, que Dios que nos las ha inculcado, nos engañe. De esta manera, a raíz de su origen divino, vuelven a adquirir significado absoluto y sobrehumano las nociones cuya naturaleza subjetiva había sido demostrada anteriormente por el mismo Descartes. Así ocurrió que aquella gran empresa de crítica epistemológica que se había iniciado con la duda universal, llegó a su fin, sin haber eliminado siquiera uno de los prejuicios que era su propósito extirpar.

Y lo que no pudo hacer Descartes, tampoco lo hicieron sus sucesores inmediatos. En la filosofía de los más grandes entre ellos — Espinosa, Leibniz — la noción de Dios, como creador infalible de las ideas del hombre, desempeña una función aún más importante que en la del mismo Descartes. Para volver a encontrar el camino que éste abrió — para cerrarlo en seguida — hacía falta la crítica despiadada de toda idea innata que llevaron a cabo Locke y Hume. Fué recién, después que este último eliminó de la filosofía, todo vestigio de la escolástica, que pudo aparecer el criticismo y con él, una comprensión clara de la naturaleza y de los límites de todo saber humano.

Descartes no alcanzó, pues, a realizar su finalidad de establecer las bases incommovibles de la teoría del conocimiento científico, pero el mérito de haber planteado el problema básico de la epistemología, con toda claridad, es incontestablemente suyo y, es por sí solo, suficiente para consagrarlo como uno de los filósofos más grandes de todos los tiempos.

PASCAL Y VOLTAIRE CONTRA DESCARTES

por *Delia Ortiz Arigós de Montoya*

Sin abarcar el enorme círculo de ideas cartesianas en su perspectiva infinita y casi total de problemas, sin lograr la coherencia y menos la serenidad de demoler metódicamente, ni eclipsar al genio, no obstante poseerlo, Pascal en pleno siglo XVII y Voltaire en el XVIII, se gozan en desarticular las piezas del gran *Sistema*, y toman, como niños, aquello que más les agrada del juguete deshecho, lo arrojan cual proyectiles de guerra sobre la cabeza ya famosa del maestro, para reír y envolverlo en el descrédito.

Juegan al mismo juego, usan idénticos materiales, pero las partidas son bien diversas. Tras un ligero cotejo entre los *Pensamientos*, — ya que las *Cartas Provinciales* constituyen una polémica áspera con fines determinados — con los artículos del *Diccionario Filosófico*, que poco tiene de la odiada filosofía, descubre el lector el sangrante duelo entre elementos admirablemente armonizados en Descartes. En vano escribirá Pascal: « Dos excesos: excluir la razón, no admitir sino la razón » (Pensamiento 416, edic. Brunschvieg). La fe para uno y la razón en el otro, las dos evidencias posibles en Descartes, se lanzan ruidosamente la una contra la otra. De entre los escombros de tan singular batalla filosófica, quedan dos posiciones opuestas: *filosofía del sentimiento y filosofía de las luces*. Razones del corazón, frente a las razones de la razón; misticismo y ultraracionalismo; religiosidad y ateísmo; cristianismo y anti-cristianismo.

Ambos convergen en un punto: tirar siempre al mismo blanco: Descartes.

Voltaire y Pascal, irreconciliables enemigos, lo son de Descartes. No lo nombran sino para hacerlo víctima de sus saetas envenenadas. Hay veces que ni siquiera se dignan mencionarlo, aunque transcriben textualmente sus ideas para refutarlas.

Voltaire, a propósito de « charlatán » escribe en su *Diccionario* famoso: « Las ciencias no pueden propagarse sin charlatanería ». « Cada autor quiere que se acepten sus opiniones. El doctor sutil, trata de eclipsar al doctor angélico; el doctor profundo, desea reinar solo. Ca-

da uno fragua su sistema de Física, Metafísica o de Teología eclesiástica, y todos se disputan el mérito de su mercancía. Tienen corredores que la pregonan, tontos que la creen y protectores que la apoyan. ¿No hay charlatanería en poner palabras en el sitio que deben ocupar las ideas, y en pretender que los otros creen lo que nosotros mismos no creemos? ».

Y prosigue: « Un autor inventa los torbellinos de materia sutil »... (Parece decirse: « ¿para qué nombrarlo, si es simple charlatán? ») Pero luego agrega: « Esas quimeras encuentran partidarios durante algunos años, y cuando pasan de moda, nuevos energúmenos aparecen en el teatro ambulante »... Por lo visto, Descartes no merece el nombre de filósofo, es sólo un energúmeno, un charlatán, un comediante de la aldea. Cuando llegue el momento de escribir su nombre en un diccionario, no encuentra sitio para él, mientras lo tienen *Dante, David, charlatán, alquimista*... ¿No tiene nada que decir de Descartes! ¿El jefe de la « filosofía de las luces » necesita hacer ese desaire al autor del *Discurso del Método*? Tal vez sí: ya veremos las razones.

En cambio cuando llega a Newton escribe: « Newton y Descartes », para tener oportunidad de elogiar al primero y dejar en la sombra al segundo, recordándolo indirectamente para reír satánicamente de él: « Los metafísicos y los teólogos se parecen en cierto modo a aquellos gladiadores que los hacían combatir con los ojos tapados; pero cuando Newton trabajó las matemáticas con los ojos abiertos, su vista alcanzó hasta los límites del mundo ». Por ende, Descartes no es ni siquiera matemático despierto, para Voltaire.

Luego de enumerar los inventos de Newton, agrega: « Sus compatriotas le admiraron en cuanto empezó a escribir y a operar. En Francia sólo le conocieron en todo su valor al cabo de cuarenta años, pero en cambio *se entusiasmaban* los franceses con la materia acanalada y ramosa de Descartes, con los pequeños torbellinos blandos del P. Malebranche ».

Decididamente, Descartes es un afortunado sin méritos. ¿Cómo va a merecer elogio de Voltaire? El jefe de la filosofía que endiosa la razón y lo que se puede ver y palpar, que deposita en Locke « las llaves del mundo inteligible » — porque « Locke abrió todos los departamentos donde se puede entrar » — se pregunta: « ¿cómo Locke, después de desarrollar muy bien el entendimiento humano *degradó su entendimiento* escribiendo el libro titulado *Cristianismo razonable*? Estos grandes hombres me parecen águilas que, descendiendo de las nubes, van a pararse sobre un estercolero. ¿Cómo perdonarle a Descartes su teoría de las ideas innatas, o aquella sobre la inmortalidad del alma y menos su prueba metafísica de Dios? ».

El placer de Voltaire es aplastar, enlodar al adversario. No puede demostrar con seriedad: insulta o calumnia iracundo, vocifera. Es el

heredero de Rabelais en la sátira punzante; irrumpe en diatribas y estruendosas acusaciones, su violencia no conoce límites y cuando quiere convencer, sus pretendidas demostraciones repugnan.

A propósito de la palabra *materia* ⁽¹⁾, pone un diálogo entre un energúmeno y un filósofo. En él se vé la catadura del crítico que oficia de filósofo, y es en verdad, un gran divulgador.

« *El energúmeno.* — Eres enemigo de Dios y de los hombres; crees que Dios es todopoderoso y que puede dar el don del pensamiento a los seres que quiera; pues te voy a denunciar al inquisidor, y arde-rás vivo; sé cauto, porque ahora te lo digo por última vez ».

« *El filósofo.* — ¿Esos son tus argumentos? ¿De ese modo enseñas a los hombres? Admiro tu carácter apacible ».

« *El energúmeno.* — « Tendré calma para esperar los haces de leña que has de llevar a tu hoguera. Contéstame. ¿Qué es el espíritu? ».

« *El filósofo.* — No lo sé ».

« *El energúmeno.* — ¿Qué es la materia? ».

« *El filósofo.* — No lo sé muy bien. Creo que es extensa, sólida, resistente, gravitante, divisible y móvil; pero creo que Dios puede concederle otras cualidades que desconozco ».

« *El energúmeno.* — ¿Otras cualidades, traidor! Sé dónde vas a pa-rar; vas a decirme que Dios puede animar la materia, que dotó de ins-tinto a los animales y que es dueño de todo ».

« *El filósofo.* — Pudiera muy bien haber sucedido que concediera a la materia lo que no está a tu alcance comprender ».

« *El energúmeno.* — ¿Que yo no puedo comprender? ¡Malvado! ».

« *El filósofo.* — Pues, sin embargo esta es la opinión de muchos san-tos padres ».

« *El energúmeno.* — Pues ni ellos ni Dios impedirán que mue-ras consumido por las llamas; que ese es el suplicio con que se cas-tiga a los parricidas y a los filósofos que no son de nuestra opinión ».

« *El filósofo.* — Es el diablo que te posee que te enseñó esa mane-ra de argumentar ».

« *El energúmeno.* — ¡Te atreves a ponerme al nivel del diablo! (El energúmeno da un bofetón al filósofo, y el filósofo se lo devuelve con usura) ». En esa categoría, está Descartes para Voltaire.

No es ni águila *degradada*. Cómo extrañarnos cuando con marca-da y agria intención escribe: « Los sabios cuando se les pregunta qué es el alma, contestan que no lo saben. Si se les pregunta qué es la materia, dan la misma respuesta. En cambio, los profesores, y sobre todos los *estudiantes*, lo saben perfectamente; y diciendo que la ma-teria es extensa y divisible, creen haberlo dicho todo; pero cuando se

(1) *Diccionario filosófico*, II vol. ed. Gassó, Barcelona, pág. 321.

les pregunta qué es la extensión, se ven embarazados para explicarla. Se compone de partes, contestan. ¿Y esas partes de qué se componen? ¿Los elementos de esas partes son divisibles? Al oír esta segunda pregunta, o permanecen mudos, o hablan demasiado, lo que indica que no lo saben bien...» Luego afirma Voltaire su materialismo: «La materia existe y sólo la conocéis por vuestras sensaciones». Queda a descubierto su metafísica materialista, pero ello no quita que siga renegando de la metafísica: «La geometría, grítanos, ha enseñado muchas verdades, pero la metafísica nos ha enseñado muy pocas. Pensamos la materia, la medimos, la descomponemos; pero más allá de estas operaciones groseras, si queremos dar un paso, vemos que hay delante de nosotros un abismo»... Nada impide a Voltaire que luego identifique la *materia* con el *espíritu*, (ver *Alma*, pág. 86).

Su materialismo extremo, corre parejo con su sensualismo, pero eso no es cultivar la filosofía, ni la metafísica, ni especular sobre el conocimiento: todo lo que dicen los filósofos sobre estos temas es «lo que dice un papagayo», (*Ignorancia*, pág. 200, vol. II). Y él, Voltaire no lo es, ni menos un «reloj de repetición inglés», pues de hacerlo sería filósofo — «pobre diablo» — o literato, esto es despreciable. («La palabra literatura es una de esas vagas voces que se encuentran con frecuencia en todas las lenguas, como la palabra *filosofía*, con la que se designa ya las inquisiciones de un metafísico, ya las demostraciones del geómetra, ya la sabiduría del hombre desengañado del mundo; como la palabra *espíritu*, que se prodiga indiferentemente, y necesita una explicación que limite su sentido»...). Por eso hablando «sobre el alma y nuestras ignorancias», dice: «Enseñáis gravemente que las propiedades de la materia son la extensión y la solidez; y yo os repito modestamente que la materia tiene otras mil propiedades, que ni vosotros ni yo conocemos. Aseguráis que el alma es indivisible y eterna, dando por seguro lo que es cuestionable. Obráis casi lo mismo que el director de un colegio que, no habiendo visto un reloj en toda su vida, le pusieran en las manos de repente un reloj de repetición inglés. Ese director como buen peripatético, queda sorprendido viendo la precisión con que las saetas dividen y marcan el tiempo, y se asombra de que un botón oprimido por el dedo, haga tocar la hora que la saeta marca. El filósofo no duda un momento de que dicha máquina tenga un alma que la dirige y que se manifiesta por medio de resortes. Demuestra científicamente su opinión, y compara esa máquina con la de los ángeles, que imprimen movimiento a las esferas celestes, sosteniendo en clase una agradable tesis sobre el alma de los relojes». Para Voltaire son idénticas, en el fondo, la tesis del alma con la tesis del reloj. El alma es un reloj. Lo disparatado de la tesis no aparece al filósofo, pero sí a él, Voltaire, que sólo se considera estudiante: «Uno de sus discípulos abre el reloj, en el

que no vé más que las ruedas y los muelles; y sin embargo — agrega — sigue sosteniendo el sistema del alma de los relojes, creyéndole demostrado. Yo soy el estudiante que abre el reloj, que se llama hombre, y que en vez de definir con atrevimiento lo que no comprendemos, trata de examinar por grados lo que no conocemos». Es obvio, pues, que los filósofos son niños ingenuos. Indudablemente que no es sólo a Descartes a quien ataca con el ejemplo, Leibniz cae directamente también bajo su sarcasmo diabólico, tras la careta del estudiante dócil.

Y en cuanto a lo de sensualismo veamos quienes son los únicos que han escrito la «verdadera historia del alma». El nombre de filósofo (sin despectivo, esta vez), queda reservado a Locke. «Ningún filósofo sufrió como él tantos ultrajes y tantas calumnias». (Los otros no han sido nunca calumniados). «Por cada hombre que es capaz de contestar a sus adversarios, exponiendo razones, hay ciento que sólo saben responder con injurias, y cada uno paga con la moneda que tiene». (Descontemos el nombre de Voltaire porque él no se considera en tal número). ¿Y cuáles son las injurias dirigidas a Locke? Veamos:

«Todos los días están sonando en mis oídos las siguientes palabras: *Locke niega la inmortalidad del alma. Locke destruye la moral* y lo sorprendente de esas frases, es que entre todos los que forman el proceso a la moral de Locke, hay muy pocos que le han leído y ninguno a quién no debamos desear que poseyera las virtudes que poseyó el filósofo, que es tan digno de que se le llame sabio y justo». Luego se condele de que Malebranche sea muy leído en París: «Se han hecho — exclama — muchas ediciones de su *novela metafísica*; pero he observado que no se leen más que los capítulos que tratan de los errores de los sentidos y de la imaginación». Y luego aclara: «Le creyeron cuando exponía ideas que los lectores no comprendían, porque empezó por tener razón exponiendo las ideas que estaban al alcance del que los leía; sedujo porque era agradable, como *Descartes sedujo porque era atrevido*». (El subrayado no pertenece al texto). «Locke, termina, no era más que un sabio; por eso necesitó que pasara veinte años para que se agotara en París la primera edición impresa en Holanda, de su libro *El entendimiento humano*.

¿Pero por qué esa calurosa defensa de Locke, si es filósofo?

Sólo Locke ha escrito «la verdadera historia del alma»; «los razonadores» hacen «novelas». «Me parecen todos los filósofos que se han ocupado del alma humana, ciegos charlatanes y temerarios, que hacen esfuerzos para persuadirnos que tienen vista de águilas, y veo que hay otros amantes de la filosofía, curiosos y locos, que los creen bajo su palabra, imaginándose que de ese modo ven algo». «No vacilo en colocar en esa categoría de *maestro de errores a Descartes y Malebranche*». «Descartes nos asegura que el alma del hombre es una substancia cuya esencia es el pensar, que piensa siempre... en

ideas metafísicas». Así Voltaire, en el «siglo de la razón», parece decirnos con mentido gesto la renuncia metafísica — él jefe del *Aufklärung*, lleno de soberbia y fe en la razón del hombre — «sólo me corresponde pensar humanamente», «por ello, humanamente hablando, contesto a dichos razonadores, diciéndoles que son muy sabios». (Perdónesele la sorna). «Empiezan por concedernos que existe el alma, y luego nos explican lo que debe ser: pronuncian la palabra *materia*, y deciden de plano lo que la materia es. Pero yo les replico: no conocéis ni el espíritu ni la materia. En cuanto al espíritu sólo le concedéis la facultad de pensar; y en cuanto comprenderéis que ésta no es más que una reunión de cualidades, de colores, de extensiones y de solideces, a esa reunión llamáis materia, y marcaréis los límites de esta y los del alma, antes de estar seguros de la existencia del alma». Su sorna es interminable en tanto se toque el tema del «alma». Más juicioso es el jardinero que habla del *alma de las plantas* y las cultiva bien, sin saber el significado de esta palabra. Y también los obreros que en las manufacturas dan la calificación de alma a sus máquinas; y nunca disputan sobre el significado de esta palabra; no así los filósofos. Y según él puede usarse «alma sensitiva» o «alma de los sentidos», o «alma de las bestias», o «el alma de los sapos»... Más adelante en su descargo, comenta que el autor del artículo *Alma* de la *Enciclopedia*, dice: «En mi opinión, el alma de las bestias la forma una substancia inmaterial e inteligente». ¿Pero de qué clase es ésta? «Debe consistir en un principio activo capaz de sensaciones». «Si reflexionamos sobre la naturaleza del alma de las bestias, no nos proporciona ningún motivo para creer que su espiritualidad las salve del anonadamiento».

«Y por otra parte se ha cuestionado tanto sobre el alma humana, que si ésta llegara a examinarlas todas, sería víctima de un insoportable tedio. Recordemos que *espíritu puro* es una palabra que no trasmite ninguna idea» (págs. 94 y 86, respectivamente del art. *Alma*, vol. I).

¡Cómo no va a lanzar su sarcástica sonrisa contra filósofos tan inexpertos! Peor todavía si intentasen probar primero la existencia. ¿Si el alma sólo tiene la facultad de pensar? «Sabemos con certidumbre, explica, que existimos, que sentimos y que pensamos. Deseamos ir más allá y caemos en un abismo de tinieblas. «Por lo visto Voltaire no recordaba más la *Meditación II*, según la cual el alma duda, entiende, concibe, afirma y niega, y también imagina y siente y menos la *Tercera*, según la cual ama, odia, quiere. Y sin duda Descartes pertenece al número de los que envilecen el nombre de filósofo. «El nombre de filósofo unas veces fué honrado, y otras envilecido, como el de poeta, el de matemático... (pág. 99. *Dic. Filosófico*, vol. II). Y se nos ocurre, de pronto, preguntarnos ¿hasta qué punto es cartesiano el siglo de las luces? Pero no precipitemos el asunto.

¿Puede haber mayor *locura* que buscar un método para hallar la *verdad*? Declara Voltaire: « He consumido cerca de cuarenta años en mi peregrinación, en dos o tres rincones del mundo, buscando esa piedra filosófica que se llama *la verdad* (el subrayado es esta vez del texto). Consulté a todos sus adeptos de la antigüedad, a Epicuro, y Agustín, a Platón y Malebranche, y continuó permaneciendo en la misma pobreza. Quizá en los crisoles de esos filósofos haya una o dos onzas de oro, pero todo lo demás de ellos es un residuo, *caput mortuum*, fango insípido, con el que nada se puede hacer »...

¿Para qué seguir el análisis? Todo lo que tenga olor a metafísica, y sobre todo si es de Descartes y no de Locke, son despojos mortales de cabezas sin valor, descompuestos ya.

Me permitiré sin embargo recordar que es también quimérico y ridículo hablar « del bien, del soberano bien ». Sobre la frase « Bien, todo está bien » tiene oportunidad de lanzar sus mil saetas al optimismo, sobre todo cuando « simboliza que el autor de la naturaleza es un rey poderoso ». Su naturalismo se retrata todo entero, cuando acaba proponiendo: « pongamos, pues, al fin de casi todos los capítulos de la metafísica, las iniciales que ponían los jueces romanos cuando no entendían un proceso, N. L. (*non liquet*), que traducido quiere decir; esto no está claro ».

Y este eminente entusiasta de la geometría y la física, catalogado hasta hoy como racionalista, declara a la *opinión* reina del mundo.

« Lllaman a la opinión reina del mundo y lo es de tal modo, que cuando la razón pelea contra ella para destruirla, la razón queda sentenciada a muerte; necesita renacer varias veces de sus propias cenizas para expulsar blandamente a la usurpadora ». Pero esto no es nada.

Indudablemente urge preguntar qué es la razón, entonces.

¿Se lo preguntó alguna vez Voltaire? No hay una sola respuesta seria en el lugar que consagra a aclarar la palabra razón en su diccionario. Sólo, nos narra la historia de un hombre que tenía siempre razón y terminó apaleado, no obstante que tenía siempre razón.

¿Nos está permitido hablar de una razón, en el sentido cartesiano, anterior a la experiencia de los sentidos? Imposible. Voltaire proclama constantemente el materialismo y el sensualismo. De la materia que existe sólo tenemos noticias por nuestras sensaciones. Al realizar la explicación de la palabra *idea*, nos dice: « es la imagen que se pinta en nuestro cerebro ». Y se pregunta con marcada intención burlesca: « ¿Luego todos nuestros pensamientos serán imágenes? No cabe duda, porque las ideas más abstractas no son más que reflejos de los objetos que percibimos ».

Voltaire no pierde oportunidad de defender « al autor del excelente libro titulado *L'Esprit*, Helvetius, pues valía más que todos sus enemigos juntos ».

Nada hay en Voltaire que permita ver en la razón otra cosa que un producto de la obra de los sentidos. ¿Cómo podía ser algo anterior a ellos, esto es, innato? Refiriéndose al «sentido común» que en el fondo es la «razón sin pulir» (art. *sentido común*, pág. 490) escribe: «¿De dónde trae su mitología la frase *sentido común* si no la trae de los sentidos? Cuando los hombres inventaron esa palabra, ¿estaban convencidos de que todo penetraba en el alma por medio de los sentidos? A no ser así ¿hubieran empleado la palabra *sentido* para designar la razón común?» (pág. 491).

Nada innato puede admitirse en Voltaire. Lo advierte taxativamente: «No existen, pues, las ideas innatas, por la misma razón que no hay ningún árbol que saque flores y frutos cuando sale de la tierra».

Estamos, en el otro extremo. Descartes nos había dicho que «para entender las cosas materiales o metafísicas, es necesario alejar el espíritu de los sentidos». Voltaire exige que no nos desprendamos un sólo instante de ellos. ¿Cómo hablar de un *pensar puro*, de meditación, de «certeza metafísica»? Voltaire participa de la opinión de Gassendi; escuchémosle una vez más: «Es verdad que conocéis, que pensáis; pero no sabéis que especie de substancia sois». «Por lo tanto, aunque os sea conocida la operación del pensamiento, desconocéis lo principal de vuestra esencia, ignorando cuál es la naturaleza de esa substancia de la que el acto de pensar es una de las operaciones. En esto os parecéis al ciego que, al sentir el calor de los rayos solares y sabiendo que los causa el sol, creyese que tenía la idea de lo que es el astro, porque si le preguntaban qué es el sol podía responder: «es una cosa que calienta». Y agrega: «El mismo Gassendi, en su libro titulado *Filosofía de Epicuro*, repite algunas veces que no hay evidencia matemática de la pura espiritualidad del alma».

Allí donde empezaba la evidencia primera, el contacto viviente con la más íntima raíz de la conciencia para Descartes, Voltaire no podía ver nada claro. «Es bien poco lo que sabemos con certeza de las cosas materiales», y «mucho más conocemos acerca del espíritu humano»... (*Meditación* cuarta), nos dijo el filósofo serenamente, cuando mediante la propedeutica de la duda ha aprendido a sumirse en la vida subjetiva. ¿Cómo pedir a Voltaire que lo comprenda? Con terrible ceño provocativo nos ha contestado: «¿Qué nos han enseñado los filósofos antiguos y modernos? Nos han enseñado que un niño es más sabio que ellos, porque éste sólo piensa en lo que puede conseguir». Aquí despunta por bajo la capa su corte satánico.

No extrañe pues, que de la trilogía gnóstica cartesiana, *intelecto* actuante en la investigación científico-racional o experimentalmente ve-

rificada tras prolija comprobación de datos (aún los dados por los sentidos); *voluntad* que nos determina a elegir entre dos verdades posibles; *sentimiento*, que ilumina lo irracional y revelado (supraracional), solo queda en la filosofía volteriana la fuente externa: los sentidos, pero sin rastros de la prolija crítica de Descartes, depuradora de errores e ilusiones. Sabemos bien que sin desechar su aporte, los considera útiles en el conocimiento de las cosas de la vida, pero precarias e insuficientes para « las verdades metafísicas ».

Aún resuena en nuestros oídos aquel pasaje del *Discurso* (parte 4ª): « Si hay algunos que están persuadidos de que es difícil conocer a Dios y aún lo que seà el alma, es porque no levantan nunca su espíritu por encima de las cosas sensibles y están tan acostumbrados a considerarlo con la imaginación — que es el modo de pensar particular de las cosas materiales — que lo que no es imaginable les parece ininteligible ». « De ahí la diversa naturaleza de la certidumbre metafísica », advierte.

Por anticipado, Descartes se había defendido de los ataques de los materialistas orgullosos, pues, precisamente en virtud de la diversa estructura de los entes metafísicos, era necesario diverso criterio de certidumbre. Por eso su metafísica sabe detenerse en los dinteles de lo infinito y *Cree* lo impenetrable a la razón, « cómo más cierto que todo conocimiento ». (*Reglas*).

La renuncia a la metafísica en Voltaire, radica por igual en su escepticismo gnoseológico, en su sensualismo materialista y en su utilitarismo. A propósito de « cartesianismo » (*Dic. Fil.* Vol. I, pág. 346), tras rudísimos ataques a Aristóteles y su metafísica, declara: « Lo esencial para nosotros consiste en servirse con ventaja de los instrumentos que nos facilita la naturaleza, sin comprender nunca la estructura íntima del principio de estos instrumentos. Arquímedes se sirvió admirablemente de esos medios, sin saber a ciencia cierta en qué consistían ».

Retratado queda su total escepticismo metafísico en el famoso pasaje de sabor griego, que recuerda palabras de Protágoras: « Las primeras causas las conoceremos cuando seamos dioses ». « La verdadera física consiste, pues, en determinar bien todos los efectos ».

Quienes leyendo apresuradamente a Descartes lo acusan de pragmático, releen los ataques de Voltaire a su desinterés en la búsqueda científica y metafísica, pero también saboreen una y otra vez las *Meditaciones*, una a una, si no logran ver ya en el *Discurso* francés, toda la envergadura especulativa de aquel joven Renato que deambula por el mundo tras la quimera ante la cual ríe Voltaire con sonora carcajada; ese « amor a la verdad » que es la fina tela del alma de aquel joven oficial que teje sus pensamientos ante una estufa germana.

Agudo psicólogo de la intimidad propia y ajena, incluyó entre las

pasiones del alma, aquella que « no dispone para la mejor adquisición de las ciencias » (art. 75). Por entonces observó: « Quiénes no poseen esa natural inclinación hacia ellas, son por lo general muy ignorantes ». (ídem). Y sin duda lo aprendió en sí mismo, ya que su más recóndita urdimbre estaba tejida de ese impulso cognoscitivo que lo empujaba siempre hacia « las cosas desconocidas », a descubrir por su propio esfuerzo el saber. Por él « aprendemos y retenemos en nuestra memoria las cosas que ignorábamos; pues admiramos lo que nos parece raro y extraordinario ».

Es en nombre del pragmatismo utilitario que Voltaire rechaza la física cartesiana rotundamente al advertirnos: « La verdadera física consiste, pues en determinar bien todos los efectos ». Pero no puede tenerse la lengua, necesita decirnos categóricamente: « Es preciso confesar que no hay una sola novedad en la física de Descartes que no sea un error. No es porque no estuviera dotado de muchísimo ingenio, que lo tenía (es la primera vez que lo confiesa), sino porque sólo consultaba su propio ingenio y no consultaba la experiencia ni las matemáticas ». Valga la inexactitud por el elogio. No puede ser más intencionada la crítica, aludiendo a la especulación metafísica sobre la que funda Descartes su física, porque parece difícil que él, lector de las cartas (las cita más de una vez), no conociera la enorme correspondencia cruzada por el solitario investigador con los hombres de ciencia de su siglo, y no tuviese noticia de sus experiencias. La acusación, como el total rechazo de su física, a la que acusa de haber « retardado el progreso de la física durante más de cincuenta años » (*Dic. Fil.* pág. 348), proviene, indudablemente de la razón que queda en el pie del mismo artículo sobre el *cartesianismo*: « El filósofo (sin duda él mismo, esta vez), al rendir homenaje al genio de Descartes, debe pisotear las ruinas de su *Sistema*. El filósofo debe sobre todo entregar a la execración pública y al desprecio eterno a los perseguidores de Descartes que se atrevieron a acusar de ateísmo el que agotó toda la sagacidad de su talento, buscando nuevas pruebas de la existencia de Dios ». (Descartes agotó su talento buscando las pruebas de la existencia de Dios, pero su física no vale nada). Permitidme que continúe la cita: « Léed el fragmento de Thomas — dice Voltaire — en su *Elogio de Descartes* (la letra bastardilla es del texto), en que describe enérgicamente al infame teólogo que se llama Boetius, que levantó esta calumnia a Descartes; como más tarde el fanático Judien calumnió a Bayle »... La defensa inesperada se explica, porque le permite el caso lanzar sus afiladas saetas a los calumniadores de Bayle.

Entre el polvo de la contienda, aparece claro el repudio al *Sistema*, la mutilación de sus elementos. No extrañe pues, la sorna sangrante cuando Voltaire alude a la significación de « lo justo e injusto ».

« ¿Quién nos dotó — pregunta — de la idea de lo que es justo o injusto? Dios — contesta — que nos concedió el cerebro y el corazón. ¿Cuándo nos enseña la razón que existe el vicio o la virtud? ¿Cuándo nos enseña la razón que dos y dos son cuatro? No existen las ideas innatas ». « No necesitamos, pues, mas que valernos de nuestra razón para percibir la diferencia que hay entre la honradez y la deshonra. El bien y el mal están tan inmediatos que muchas veces nuestras pasiones los confunden ¿quién nos lo dará a conocer? Nosotros mismos cuando estemos tranquilos ». Obsérvese que « nuestra razón » no es otra cosa que un producto de los datos o experiencias, como la idea es sólo imagen. Es pues una razón concreta, casi diría *sensual* o *razón experimental*, si fuera permitido unir tan opuestos términos, y hubiese entre ellos una suerte de repulsión mutua, pero en verdad estos mentados racionalistas lo son sólo de nombre, porque el culto y el amor caen en ellos del lado externo, *a posteriori*, de la experiencia y jamás *a priori*.

Asistimos con Voltaire a ese derrumbe del mundo cartesiano; no queda nada fuera de lo palpable y visible, desaparecen las exigencias de todo sistema: una *gnoseología*, construída con reposo y meditación, sopesando la posibilidad y límites del conocer que ya inicia Descartes y funda definitivamente Kant, que permita dividir las diversas zonas y esferas del conocer según la estructura óptica de los objetos de conocimiento; una *metafísica* que logre dar cabida a problemas fundamentales sobre la esencia de los seres, si es corporal o espiritual, finito o infinito, y las relaciones ópticas más generales entre ellos; una *estimativa* que le permita dar jerarquía a los bienes, y construir una *ética* para transitar con seguro paso por esta vida; una *psicología* que permita sondar la intimidad y modalidades de los seres y sus más recónditos impulsos y móviles. Y ¿qué queda en Voltaire de todos estos problemas tan caros a Descartes?

Es precisamente ese cercenamiento y limitación del conocer a una sola zona y modo de ser de los objetos, esa renuncia a explorar la raíz del acto de « estimación » que tanto interesó a Descartes en las *Pasiones* (art. 75) y en la 4ª parte del *Discurso* — toda una iniciación a la estimativa — la que permite apreciar todo el temperamento especulativo, absolutamente desinteresado del grave Renato. El patrimonio filosófico del « siglo de las luces » es pobre y asaz limitado; riquísimas provincias del reino filosófico permanecen dejadas de la preocupación de los estudiosos o vistas desde cierto punto que la tornan improductivas. Sólo olvidando todo esto podemos hacer a Descartes « padre de la filosofía de las luces ». ¿Qué queda para Locke, pero sólo el Locke empírico que ellos estiman? El mundo cartesiano es siempre el de la intimidad del hombre; nace en su intimidad y sólo estima al hombre que logra ser « piloto de su na-

vío », pero termina en el ser infinito y sumo bien. Siente en toda hora la humilde condición del hombre, que logrará, o no, ser « semejante a Dios » cuando logre ser « dueño de sí mismo » y goce de su « libertad », del máspreciado de sus bienes. Con Descartes la condición humana es compatible con la ciencia y la religión. Nace junto a la raíz de la conciencia científica y filosófica — autoafirmación del hombre — y el dominio del mundo material, la última urdidumbre de la conciencia de su dependencia divina y su religiosidad: el hombre puede, como todo hombre renacentista, moderno, hacer *ciencia y filosofía* y sin embargo sentir que depende de Dios.

He aquí lo que Voltaire nunca pudo comprender: la doble estimación de los bienes del espíritu y la especulación, ese recogerse en la intimidad sin perder el contacto con el mundo material; esa valoración de los bienes inmateriales, sin repudiar los que lo atan a la vida, también necesarios. Ya empezaba a padecer el hombre moderno coetáneo de Voltaire de esa ceguera hacia lo inmaterial del hombre moderno, pero no podemos decir jamás tal cosa de Descartes.

Pascal representa el polo opuesto de Voltaire. Interesa verlos en esa profunda antítesis entre sí, pues ya militan cada uno de ellos en esa doble corriente de la filosofía francesa moderna: materialismo y espiritualismo. Descartes, todo equilibrio y armonía, está equidistante, aunque se inclina siempre más hacia el lado del espíritu.

Pascal se había anticipado al vocero del « siglo de la razón » (como llamaba Voltaire a su siglo en la famosa *Carta a D'Alembert*, declarando a Descartes « inútil e incierto », precisamente por haber partido del otro extremo: la supervaloración de la intimidad y el destino eterno del hombre. Por eso él, precoz matemático, hombre de ciencia y experiencia, de quien Merssene, entusiasmado, llevara hasta Descartes el tratado de las *Crónicas* — acogida con frialdad — renuncia a la « locura de la ciencia y la filosofía ». (¡ Oh, dialéctica sutil que mueve los hilos de la historia individual y humana!).

Había proclamado en sus *Pensamientos*: « inútil e incierto » ¿ Era simple venganza? Posible fuera pensarlo así, si la vida misma de Pascal no diera razones más altas. El cambio radical de valoraciones se opera en la vida de Pascal por otras razones trascendentales: su alma delicadísima, amante de la meditación, busca la soledad, halla contacto con las obras del purísimo ético de Jansenio, Arnauld, Saint Cyran. Siente arder en su intimidad el fervor de su religiosidad agustiniana y en tanto la muerte ronda su vida, se disuelve el ambiente familiar que como cálida atmósfera mantenía tono en sus investigaciones científicas, su hermano profesa en Port-Royal y Pascal escribe y escribe.

De entre sus manos salen páginas magníficas. Pero su visión de la vida y el mundo se torna día a día más pesimista.

« Descartes inútil e incierto ». « Incierto: porque esa filosofía, verdadera novela de la naturaleza, análoga a la historia de Don Quijote, se funda no sobre hechos, sino sobre aquellos principios de su invención, y por consiguiente sospechosos. Inútil, porque ella no nos conduce a nuestro único fin necesario, sino que se aparta en especulaciones vanas ».

¿Por qué *vanas* especulaciones? El hombre le aparece esencialmente mirado desde el punto de vista de la muerte, « ser destinado al infinito », porque vive en tono profundo el drama de la limitación del hombre, conjunción de dos infinitos, lleno de grandeza y miseria. « Apetecemos la verdad y no hallamos en nosotros más que incertidumbre » (*Pensamiento* 437, edic. Brunschvieg). Las ciencias de la naturaleza nos conducen a contemplar la desproporción entre la grandeza de la naturaleza y la pequeñez del hombre. « Si ellos son verdaderos, no hay nada de verdad en el hombre; y si no lo son, el hombre encuentra en ellos un gran motivo de humillación, forzado a rebajarse de un modo u otro. Y pues que no puede subsistir sin creer en ellos, yo deseo, antes que entrar en las más grandes investigaciones de la naturaleza que las considere alguna vez seriamente y holgadamente que se mire a sí mismo, y conociendo la desproporción que hay... » (*Pensamiento* 72).

Debemos ocuparnos del tema del hombre. « No hay nada más útil ni más necesario al hombre que saber lo que él es, de dónde viene y adónde va. Su primer interés y su primer deber es aclarar este punto, del que depende toda su conducta ». (*Pensamiento* 194).

Y con sutil saeta apunta a Descartes: « No busquemos por consiguiente, seguridad y firmeza. Nuestra razón está siempre frustrada por la inconstancia de las apariencias; nada puede fijar lo finito entre dos infinitos que lo encierran y lo huyen ».

Inútil, se repite, porque « nuestro verdadero estado nos hace incapaces de saber ciertamente y de ignorar absolutamente ». « La grandeza del hombre está en que se conoce a sí mismo como miserable. Un árbol no se conoce miserable. Es, por consiguiente, ser miserable conocerse miserable; pero es ser grande conocer que se es miserable ». (*Pensamiento* 397).

« La curiosidad no es más que vanidad. Lo más frecuente es no querer saber más que por hablar de ello »... (*Pensamiento* 192). Por eso Pascal grita al hombre: « Humíllate, razón impotente; calla, naturaleza imbécil; aprended que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre y... escuchad a Dios ». (*Pensamiento* 434).

Más que una filosofía sistemática encontramos hasta aquí una concepción del mundo que le exige por un lado abarcar la *totalidad*, pero sobre todo *dar sentido* a la vida y el mundo. Trascender la realidad natural y lograr la eternidad. Angustia de eternidad lo impele

a trascenderse a sí mismo para poseer a Dios. « ¡Salir de la mediocridad es salir de la humanidad! » — advierte serenamente. « La dicha no está dentro de nosotros, ni fuera de nosotros; está en Dios ». Es el hombre religioso típico, que nos ha descrito Spranger en nuestros días, quien mira en Descartes el hombre teórico. Su toque místico, impresionante, es lo que lo hace renunciar a la filosofía, pero apunta a una filosofía de la religión y a una filosofía del sentimiento y la vida, lejos de la abstracción y la geometría.

Decididamente es necesario escribir contra los que profundizan demasiado las ciencias. « *Toda la filosofía no vale una hora de fatiga* » (*Pensamiento* 79). El sólo puede aplaudir a los que « buscan gimiendo ».

¿Cuál es la tarea, del hombre sobre la tierra?

« Estamos llenos de cosas que nos lanzan hacia afuera de nosotros ». (*Pensamiento* 464), es menester retornar a la intimidad, al estudio del hombre interior. (Sus biógrafos nos cuentan cuánto lo impresionó el discurso de Jansenio sobre *La reformation de l'honme interieur*).

Saber lo que él es, ¿pero es que Descartes no lo meditó? Ahí están su *Tratado de las pasiones*, su *Correspondencia*, los pasajes del *Discurso*, como testimonios eternos de cuánto urgó en la profundidad del hombre. Pero él, Pascal, cree que Descartes no lo hizo y lo acusa por su ciencia hija de la vanidad y del anhelo de « falsa perpetuidad ». (*Pensamiento* 153).

No sin sorna escribe: « *He dedicado mucho tiempo al estudio de las ciencias abstractas* (las cartesianas sin duda); *pero me disgustó al ver las pocas gentes con quienes se puede comunicar acerca de ellas*. (¿No está incluido Descartes en esta referencia?). « *Cuando comencé el estudio del hombre, ví que aquellas ciencias no le son propias, y que yo me excedía de mi condición, penetrando más en ellas que los demás, (y no hay excepciones) y les he perdonado que no se aplicasen con mayor empeño a este estudio* ». Es pues imprescindible pensar que también Descartes cae bajo este reproche, por no haber hecho el estudio del hombre. ¿Cómo admitirlo para el fundador del estudio de las pasiones, para el psicólogo de la afectividad y los impulsos de perfección y amor al saber, para el que trató de trazar una ética? Verdad es que Pascal va en cierto sentido más allá de Descartes, y hace una metafísica del bien y del mal, pero no *sin Descartes*, como, hace una lógica del sentimiento, pero una lógica al fin post-cartesiana, oponiendo a la lógica de la razón la lógica de lo irracional, que aunque no había sido tratada en el sistema cartesiano no estaba excluída de él. Sin embargo Pascal añadía: « Creí hallar más compañeros en el estudio del hombre, puesto que es el propio. Me engañé. En éste hay menos todavía que los que se dedican a la Geometría ».

Y Pascal nos traza su autorretrato, que es en el fondo el ideal de vida que él ve como más valioso que el ideal de vida del investigador científico; o sea de las ciencias abstractas. Dice así: « El hombre está hecho para conocer la verdad, la desea ardientemente, la busca con anhelo; y, sin embargo, cuando procura cogerla, se alucina y confunde de tal suerte que le da motivo para disputar la posesión ».

Por eso es, ante todo, un contemplador.

« Que el hombre contemple, por lo tanto, la naturaleza entera en su alta y plena majestad; que aleje su vista de los bajos objetos que lo rodean. Que mire esa brillante luz puesta como una lámpara eterna para iluminar el universo; que la tierra le parezca un punto comparada con la extensa órbita que describe, y que *se asombre* al ver que esta vasta órbita ella misma no es más que un punto muy pequeño al lado del que los astros que ruedan por el firmamento abarcan ».

Pascal logra darnos el sentimiento de la pequeñez extrema del hombre, así como el del misterio del cosmos, pero no quiere rasgar con la *razón geométrica* su estructura. ¡Ay de los que llenos de orgullo y vanidad — el ataque es directo a Descartes — quieran someter a leyes el misterio del universo! « Todas las cosas envuelven algún misterio; todas las cosas son velos que ocultan a Dios ». ¿Cómo rasgarlos sin profanar el misterio? Por otra parte el saber del hombre es tan imperfecto: los sentidos nos engañan y la razón es impotente... y al fin « no puede menos que verse que tan bella filosofía no ha adquirido nada de cierto por un trabajo tan largo »... (*Pensamiento* 73).

Mientras Voltaire proclama el poderío del hombre, Pascal se concentra y se reconcentra sobre la miseria e impotencia del hombre y su destino de vivir sumido en la ignorancia. Con una diferencia sin embargo. Ignorancia natural e ignorancia sabia, no se identifican.

En un capítulo de sus *Pensamientos*, al meditar sobre *La incertidumbre de nuestros conocimientos naturales*, trazó entre ambas una diferencia radical: « Las ciencias tienen dos extremidades que se tocan: es la primera la simple ignorancia natural en que se hallan todos los hombres al nacer; es la otra extremidad aquella donde llegan las grandes almas, que habiendo alcanzado todo lo que los hombres pueden saber, se hallan con que nada saben, volviendo a encontrarse en aquella misma ignorancia de donde habían partido. Esta, sin embargo, es una ignorancia sabia que se reconoce ».

Y cuanto más aguza su espíritu meditando sobre la vida y el destino, más crece en él el sentimiento del común destino del hombre: « debe morir en breve », se dice. Pascal agoniza meditando sobre la muerte y siente cómo « *nada es tan importante al hombre como su estado: nada es tan tremendo como la eternidad* ». Su agonía es eterna, porque su espíritu se agita perennemente entre su anhelo de saber y su impotencia para saber, entre su afán de salvarse de la me-

diocridad y la condenación del deseo de gloria mundana, la vanidad de ser estimado por los demás. Meditar sobre la inmortalidad del alma y el supremo bien, mitigan su más íntima urdimbre: la sed de saber qué es y adónde va. «Somos tan presuntuosos — exclama — que quisiéramos ser conocidos por toda la tierra, y aún de gentes que vendrán cuando nosotros no existamos; y somos tan vanos, que la estima de cinco o seis personas que nos rodean nos divierte y nos contenta». (*Pensamiento* 148).

Nada tan importante como su estado; nada tan tremendo como la eternidad, que «es una negligencia insoportable» no ocuparnos «de la inmortalidad del alma», «cosa que nos importa tanto y nos atañe tan profundamente, que es preciso haber perdido todo sentimiento para estar en la indiferencia acerca de lo que es»... Y sin embargo «la vanidad está tan aferrada en el corazón del hombre, que un soldado, un escudero, un cocinero, un ganapán, se jactan y quieren tener sus admiradores; y los filósofos mismos lo desean; y los que escriben en contra, quieren tener la gloria de haber escrito bien; y los que lo leen quieren tener la gloria de haber leído bien; y yo, que escribo esto, tengo quizá este afán; y acaso los que lo hayan de leer»... ¡Oh, vanidad humana que se aleja de su camino!

El, Pascal, se siente un miserable que busca la eternidad terrestre sin perder de vista la celeste; la gloria humana, en vez de mirar sólo la vida como mero tránsito. Es cristiano sin dejar de pagarse de la mundanidad pagana. Por eso a veces, humildemente, compungido, renuncia a todo conocer; otras, refuta apresurado lo que otros escribieron o dilucidando cuál es el verdadero bien, despierta la sorna de Voltaire. (¡Cómo reirá con su carcajada rabelesina ante temas tan vacíos!).

El drama del conocer es en Pascal el drama del vivir conmovido, contemplando la miseria y la grandeza del hombre, el misterio del cosmos y ese su impulso de buscar a Dios, gimiendo consternado por su pequeñez.

«El hombre está visiblemente hecho para pensar; es toda su dignidad y todo su mérito; y todo su deber es pensar como es preciso»... «Pero el orden del pensamiento es comenzar por sí, por su autor y su fin». He ahí su programa. Y él, para quién «toda la filosofía no valía una sola hora de fatiga», se angustia para agotar los temas más necesarios al hombre; el conocimiento del fin del hombre, de la vida futura, de la inmortalidad, del sumo bien. Imposible seguirlo en todos sus pensamientos sobre temas tan hondos, que sin duda no salen del círculo cartesiano. Pero veamos como Pascal, el gran Pascal, es también mísero guión entre dos infinitos que se afana por asirlos y pone su dignidad en ser «una caña, la más débil de la creación, pero una caña pensante». (*Pensamiento* 347).

Hay en el hombre, observa Pascal, dos capacidades cognoscitivas, que sin duda él poseía en admirable unión: *un espíritu geométrico y un espíritu de fineza*. De andar lento, duro, inflexible, el primero, se mueve por « definiciones y principios ». El segundo, en cambio, ve de golpe, con una sola mirada, y no por « continuación, ni razonamiento ». Pascal descubre la contraposición del *pensar analítico* y del *pensar intuitivo*.

Ambos difieren profundamente. Mana el uno del intelecto racional, el otro del corazón. Bien sabe Pascal que « *El corazón tiene sus razones que la razón no conoce* ». « Se sabe en mil cosas » (*Pensamiento 277*). Sin embargo necesita agregar: « *Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino aún por el corazón* ». « *De este segundo modo es como conocemos los primeros principios, y es en vano que el razonamiento, que ahí no tiene parte, intente combatirlo* » (*Pensamiento 282*).

El criterio de certidumbre es, pues, doble. Racional o irracional, según la clase de conocimiento. Es la doble evidencia cartesiana delimitada. Y cada una es juez supremo dentro de su dominio privado.

« Sabemos, escribe Pascal reiterando su hallazgo, que no vemos de nuevo nada; cualquiera incapacidad en que nos encontremos de probar por la razón, *esta incapacidad no demuestra otra cosa que la debilidad de nuestra razón* » (*Pensamiento 282*). « Jamás pues, la *incertidumbre de todos nuestros conocimientos*, como pretenden los pirronianos ».

Se trata de una convicción distinta, pero *tan cierta* como la otra.

« *Los principios se sienten* » (*Pensamiento 282*). « *Las proposiciones se concluyen* » (se demuestran). « *Y todo con certidumbre aunque por diferentes caminos* ». (¡ Cuánta riqueza perdida por el intelectualismo del *Aufklärung!*).

Reforzando el análisis de ambos criterios de certidumbre, añade Pascal los ejemplos: « El conocimiento de los primeros principios, como que hay espacio, tiempo, movimiento, número, [es] tan firme como ninguno de los que nuestros razonamientos nos dan ». « Sobre estos conocimientos del corazón y del instinto *es menester que se apoye la razón y que en ellos funde todo su discurso* ». Esto sí es ya anticartesiano. Es la afirmación del primado gnoseológico del sentimiento. Descartes sólo daba sitio a la evidencia ultrarracional, cuando estaba fuera de los límites de la capacidad racional. Pascal asienta todo el edificio del saber sobre la esfera sentimental. « Todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento ». (*Pensamiento 274*). El irracionalismo moderno tiene en Pascal algo más que un precursor; es ya su fundador y su teórico; defiende la posición conscientemente. Ha sobrepasado los lindes de la simple experiencia personal.

Pero sigamos escuchándolo: «*El corazón siente que hay tres dimensiones en el espacio, y que los números son infinitos; y la razón demuestra después que no hay dos números cuadrados que no sea uno doble del otro*». La raíz de las ciencias es irracional para Pascal.

Voltaire se colocará en el otro extremo. Lo no sensual y concreto son cosas incomprensibles para él. En su mundo no tiene sitio el sentimiento, lo irracional; tampoco lo tiene la emoción, la espontaneidad. Por eso para Voltaire «*La fe consiste en creer cosas imposibles*» (*Dic. Filosófico*, pág. 95, vol. I). Para Pascal lo que es incomprensible para nuestra lógica, juzgado conforme a las reglas comunes, sólo nos denuncia la miseria de la razón humana, su impotencia ante el infinito misterio.

«*La fe nos dice bien lo que los sentidos no dicen; pero no lo contrario de lo que éstos ven. La fe está por encima, y no en contra*» (*Pensamiento* 265). «*Sumisión y uso de la razón: en ello consiste el verdadero cristianismo*», exclama Pascal. Y sobre ese fundamento gnoseológico levanta su prueba de la existencia de Dios, base de su filosofía religiosa.

Pascal está sumido en una fuente tan exclusiva como la volteriana, contemplado desde Descartes total. Pero ambos embisten, desde su punto de vista contra Decartes.

«*Los que están acostumbrados a juzgar por el sentimiento, no comprenden nada de las cosas del razonamiento, porque quieren, desde luego, penetrar de un solo golpe de vista, y no tienen hábitos de buscar los principios*», escribe Pascal. Hay pues, sin duda, una estructura interna específica, una «*forma de vida*», y tal vez él, Pascal, se inscribe entre ellos. Entre los otros está Descartes. «*Los otros continúa, (en el tercero de los Pensamientos sobre el espíritu geométrico y el espíritu de fineza), al contrario, que tienen costumbre de razonar por principios, no comprenden nada de las cosas del sentimiento y buscan los principios y no pueden ver a primera vista*». Hoy colocaremos con mayor razón a Voltaire entre los últimos. Pascal acusa a Descartes de poseer sólo el espíritu de geometría, y arremete contra los filósofos que tienen la vanidad de pintar por el parecido. («*¡Qué vanidad la pintura que atrae la admiración por el parecido de las cosas, que no se admiran de los originales!*»), y contra los que no advierten diferencias profundas entre los hombres («*El sentido común está igualmente repartido entre los hombres*»).

Tras la crítica cartesiana, el valor de Pascal reside en este punto, en iniciar un disgusto por la filosofía que no cuida de lo individual, despuntando ya una filosofía de la vida: «*La diversidad es tan amplia, que todos los tonos de voz, todos los modos de andar, de toser, de sonarse, de estornudar [son diferentes]. «Lo real es tan diverso». «¡Cómo huye esa diversidad de la ciencia y la filosofía!*». «*¡Cuál*

de nuestras potencias sería capaz de aprehender, como el corazón, la diversidad que hay en el fondo de lo real? » (*Pensamiento* II y siguientes). « Esa diversidad es la que distingue la naturaleza del artificio del autor ». « La naturaleza diversifica y el artificio imita ». « Los filósofos se creen sutiles, porque han encerrado toda moral dentro de ciertas divisiones ». Y él se mofa de los filósofos que *geometrizan*, porque no son verdaderos filósofos.

Pero indudablemente Pascal satiriza a Descartes también por otras razones. « Yo no puedo perdonar a Descartes, escribe; habría deseado poder pasarse sin Dios; pero él no ha podido impedir que diera un papirotazo al mundo para ponerlo en movimiento; después de esto no necesitó a Dios » (*Pensamiento* 77).

No nos engañemos. No es eso sólo *lo que no puede perdonarle*.

Tampoco aceptará su prueba metafísica de la existencia de Dios, ni cuanto diga de la inmortalidad del alma, porque el método de Descartes es inválido para tratar estos temas, según Pascal.

« Las pruebas metafísicas de Dios son tan alejadas del razonamiento de los hombres, y tan complicadas, que impresionan poco; y aún cuando sirvieran para alguno, no servirían sino durante el momento en que viese esta demostración, pero una hora después temería estar engañado » (*Pensamiento* 543).

Se vuelve contra Descartes, porque él quiere hacer *sentir* a Dios, no *probarlo*: « Es el corazón el que siente a Dios y no la razón » (*Pensamiento* 255).

« La verdad, grita, es que no es tan necesario pensar en probar a Dios como hacerlo sentir, y que esto último es lo más útil y justamente lo más fácil ». « Y para sentirlo es preciso buscarlo en los sentimientos que subsisten aún en nosotros y que nos queda todavía de la grandeza de nuestra naturaleza primera ».

El intento de Pascal y su pensamiento es coherente: quiere hacer volver el hombre a su corazón, y *en él y con él, encontrar a Dios*. Cuando justifica lo irracional de la creencia nos da ya el tono del método para una filosofía religiosa: « La razón no se sometería jamás si no juzgase que hay ocasiones en que debe someterse ». Y luego: « Es justo que se someta cuando *debe* someterse ». Lo irracional es a la vez fundado en una razón; la importancia de la razón misma. (*Pensamiento* 270).

En el siguiente pensamiento agrega: « No hay nada tan conforme a la razón como esa desaprobación de la razón ». Aquello que es incomprendible para nuestra razón, no puede negarse porque no puede demostrarse. . . « Y es tan inútil y tan ridículo que la razón pida al corazón las pruebas de los primeros principios, para querer consentir en ellos, como sería ridículo que el corazón pidiese a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que ella demuestra, para querer

aceptarlas ». (*Pensamiento* 282). ¿Cómo reprochar a las verdades religiosas la falta de razones? « Hay locuras más sabias que toda la sabiduría de los hombres ». (*Pensamiento* 445).

Por eso se mofa de la filosofía ...racional, agreguemos: « Mofarse de la filosofía es verdaderamente filosofar ». (*Pensamiento* 4 del fragmento sobre el espíritu geométrico). Y él se burla de los que hacen filosofía geometrizable, porque ya vé que hay un método diverso en las cosas del espíritu. Y Voltaire tomó en serio la afirmación, por otras razones y lanzó su *filosofía de la razón* contra la filosofía del sentimiento. Chocan dos estructuras, dos modos de enfocar la filosofía y, en el fondo, destácase la figura de Descartes con sus proporciones personales. Habrá quien esgrima, aún hoy, contra él, argumentos idénticos a los de Voltaire y de Pascal, pero ¿qué derecho lo asiste?

ELEMENTOS ETICOS EN LA FILOSOFIA DE DESCARTES

por Raúl A. Piérola

Una perspectiva histórica, que precisamente no deja de ser eso: perspectiva, vale decir enfoque unilateral, nos ha habituado a la consideración de un Descartes teórico, entregado por completo a afanes gnoseológicos y científicos, olvidando íntegramente o relegando a un plano muy subsidiario su importancia desde el punto de vista ético. Y quiénes se han detenido a examinar este asunto sólo han visto aquellas menguadas tonalidades de estoicismo y de tenue epicureísmo que de muchas obras cartesianas y especialmente de las secundarias se puede recabar. Mas todos estos críticos e historiadores, empecemos por Leibniz y terminemos con Brochard, han preferido no profundizar su examen. Sólo en algunos casos excepcionales — Wundt y Heimsoeth en Alemania, Binet y Chevalier en Francia — hemos hallado el intento de conectar el sentido de su ética con el de su filosofía sistemática.

Es que Descartes se presta con sus frecuentes declaraciones a que se haga tal consideración unilateral. El mismo afirma que la moral no es una parte integrante de su doctrina y en sus obras advertiremos siempre cierta aprehensión para tratar problemas éticos. En el *Discurso* leemos que el método que se propugna, aspira a tener valor únicamente en la indagación de la verdad y que no debe ser extendido a las cosas de la vida. La conducta práctica para Descartes va a ser el corolario lógico de la búsqueda de la verdad por vía racional y de aquí que él no tenga ningún empeño en « dar preceptos », porque los que se ponen en tal faena « deben estimarse más hábiles que aquéllos a quienes los dan y son muy censurables si fallan en lo más mínimo » (1). En la cuarta de sus *Meditaciones*, Descartes hace notar que si en ella trata del error y de sus causas, quiere referirse no al error ético, esto es al que se comete en la indagación y discernimiento del bien y del mal, o sea del pecado, sino sólo del lógico que se produce en la discriminación de lo verdadero de lo falso; aunque

(1) *Discurso del Método*. Part I, pág. 47. Trad. M. G. Morente, Ed. Granada, Madrid.

como veremos más adelante la voluntad desempeñe un papel importantísimo en esta distinción. Descartes no se preocupó nunca deliberadamente —excepto en las cartas que enviara a la princesa Elizabeth— de problemas morales. Si los ha tratado, con la excepción apuntada, ha sido tangencialmente, por simple coincidencia. Siempre estuvo en su ánimo el mantenerse apartado de cuestiones de tal índole, porque como le escribía a Chanut el 1º de noviembre de 1646, si « Messieurs les Régents son si animés contre moi, a cause des innocents principes de Physique qu'ils ont vus », con mayor razón se encolerizarían si se preocupara de problemas de moral y publicara algo en tal sentido (2).

Ahondando en la vida misma de Descartes es fácil descubrir urgencias éticas innegables y si él no se detuvo a considerar en particular problemas morales, ha sido fundamentalmente por razones extrañas a su persona. Con firme criterio práctico lo vemos en su juventud emigrar a Holanda, país libre y tolerante, a fin de poder dedicarse con tranquilidad a especulaciones filosóficas y científicas. Y consciente de la situación que impera en el dominio de las ideas, califica de « hipótesis falsa » a la teoría de los « torbellinos », para no malquistarse con los censores mostrando su simpatía por Copérnico y Galileo. Igualmente no da a la publicidad su tratado *Le Monde* al tener noticias de la condena infligida a Galileo por los demonios de la Inquisición. No en vano Bossuet decía que « Descartes ha temido siempre ser notado por la autoridad eclesiástica y se le ha visto tomar con este objeto, precauciones que rayaban al exceso ». Lo que de paso prueba que Descartes no fué el « homo theoreticus » habitualmente representado por los historiadores, sino que el problema de la acción entraba también en forma incontrovertible en la esfera de sus preocupaciones primigenias, a pesar del empeño puesto para mantenerse dentro de los límites objetivos de la filosofía natural.

Como ya observaba Binet a fines del siglo pasado, podemos distinguir dos clases de elementos morales en Descartes, o para simplificar diremos que de sus obras dimanan una moral provisoria, esencialmente imperfecta, anticuada, extraída de Sócrates, Zenón, Séneca, Epicuro y hasta de Epicuro y otra mucho más elevada, noble y original. La primera dirigida a la acción está condensada en ciertas normas a las cuáles él mismo trató de ajustar su vida. No se vaya a creer que es una moral subordinada sino que también se liga a su pensamiento más profundo. El lugar que tienen la costumbre, la tradición en la filosofía práctica de Descartes, como señala Chevalier (3), es sumamente importante. Su pragmatismo « avant la lettre », es el resul-

(2) *Lettres sur la Morale*, publ. por J. CHEVALIER. Pág. 239, Ed. Boivin, 1935, París.

(3) CHEVALIER J., *Descartes*, Pág. 323. Ed. Plon 1921, París.

tado de una experiencia personal que quiere extenderse y servir a todos los espíritus como regulador y portador de normas valiosas; que quiere dar a la virtud, resultado de la práctica de las normas por él establecida, un sentido profundo y eterno. Sentido que se logrará cuando esta primera moral sea completada por la otra más alta y pura, racionalística, soterrada en las entrelíneas de sus escritos y que aparecerá como coronamiento de todo su edificio filosófico. Porque la «sagesse», en el sentido de la «sophia» griega, será la última aspiración espiritual de Descartes. De aquí que en el prefacio a la edición francesa de los «Principios» dijera que: «la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse». Y esto ya lo enseñaba Sócrates. Saber y ser virtuoso, para el hijo de Sofronisco, eran una misma e idéntica cosa. No hay otra ciencia que la del bien, en cuanto del recto conocer forzosamente habrá de derivarse el recto obrar.

Es en el *Discurso del Método*, donde hemos encontrado su primera concepción ética que calificaremos de contingente y particular; esencialmente dirigida a la acción. Descartes junto al deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso sintió la potente necesidad de ver claro en sus «actos para andar seguro por esta vida» (4). Así estipuló una serie de preceptos, que están dados en la tercera parte del *Discurso* y destinados a regular precisamente los actos de la conducta externa. Había leído en Séneca: «Procuremos que nuestro exterior se conforme con el pueblo aunque el interior no se le parezca en nada» (5). Y Descartes, pese a su afán de olvidarse de todo lo pasado, no podía echar en saco roto los prudentes consejos del estoico.

La primera de las máximas observadas por Descartes «fué seguir las leyes y la costumbre de mi país, conservando constantemente la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran» (6). Desde un punto de vista estrictamente moral se revela en estas líneas una posición acomodaticia, transitoria, de legítima raigambre escéptica. Porque es el escepticismo el punto de partida de sus especulaciones. Dentro de este orden de ideas se puede agregar también que, respecto a la religión su posición es poco clara e insegura, lo que se puede inferir de la segunda parte de la proposición expuesta. Indiferencia, carencia de fe religiosa se deduce de la misma. Su cristianismo no le impide dirigirse a una meta positiva. Descartes adecúa su espíritu a las soluciones dadas por el pueblo y por la tradición a los temibles interrogantes de la moral y de la religión. Nada quie-

(4) *Disc. del Mét.* pág. 47.

(5) SÉNECA, *Epístolas Morales*, pág. 9, ed. Hernando, Madrid.

(6) *Disc. del Mét.*, pág. 63.

re saber con los problemas que puedan atentar a su tranquilidad de « sabio » buscador de verdades objetivas, perennes. Y si como filósofo y hombre de ciencia se preocupa en erigir un edificio de solidez eterna, en cambio como hombre moral se contenta con pequeñas satisfacciones temporales, ajustando su conducta a las normas establecidas por los demás.

En toda la obra de Descartes están difundidos estos caracteres morales, exentos de inspiración elevada y destinados a regular la vida práctica. Una moral eudemonística, alejada de aquel racionalismo integral que se revela en el campo gnoseológico trasparece en ellos. Elementos extraídos de la ética socrática, aristotélica y especialmente de la estoica se pueden señalar a cada paso. Seis son las máximas estipuladas en el *Discurso* y todas ellas tienen el mismo sentido de la primera que hemos analizado. Veamos otra para corroborar nuestra aserción: « Mi segunda máxima fué la de ser en mis acciones lo más firme y resuelto que pudiera, y seguir tan constante en las más dudosas opiniones, una vez determinado a ellas, como si fuesen segurísimas » (7). Porque ante los requerimientos de la vida, hay que proceder a veces sin dilaciones, la voluntad debe aferrarse a una norma, de cualquier índole que ésta sea: probable o cierta. Y ajustarse a ella en todas las circunstancias para evitar los arrepentimientos o remordimientos que suelen apoderarse de las « conciencias de esos espíritus inconstantes que practican como buenas las cosas que luego juzgan malas » (8). El mismo criterio pragmático que hemos advertido en la primera, informa a esta máxima cartesiana, aunque de ella también podemos sacar una conclusión positiva: la valoración de la constancia, cualidad ética ya reconocida por los estoicos y que en Descartes se identifica con la perseverancia de la voluntad en el proceder de acuerdo a los motivos dados por la razón.

Descartes siempre anduvo esquivando las opiniones radicales, optando por las más moderadas desde el punto de vista práctico, lo que se puede colegir de lo expresado en el *Discurso* donde se lee que sólicito reclamo suyo fué el de « mantenerse apartado de todo exceso » y en la carta dedicatoria de los *Principios Filosóficos* a la princesa Elizabeth, donde sostuvo que « la virtud consiste en la medianía, los vicios son los excesos »... y agregaba se « toma a menudo la temeridad como una virtud, mientras siendo un exceso es un vicio » (9).

Las decisiones heroicas no cuajaron nunca en el pensamiento ético cartesiano, al que hallaremos siempre informado por un acentuado relativismo.

La relatividad de la moral es sostenida claramente por Descartes

(7) *Disc. del Mét.*, pág. 65.

(8) *Id.* pág. 66.

(9) *Id.* pág. 63.

en la citada carta-prefacio a los *Principios* donde si por un lado anotaba que la más alta y perfecta moral es el grado supremo de la sabiduría humana, por otro lado señalaba que se debe procurar siempre vivir bien. Esto en el sentido del « vivir armónico » de Aristóteles, para lo cual es menester que cada individuo extraiga de sí mismo los motivos orientadores de su actuar práctico. Y como tales motivos deben ser suplidos por la razón, la educación asume una importancia decisiva para la moralidad. Porque el pecado, o sea el error moral, es un producto de la carencia de conocimientos, ya que para proceder mal basta ver confusamente las cosas: « car si nous les voyons clairement, il nous seroit impossible de pêcher pendant le temps que nous le verrions en cette sorte, c'est pourquoi on dit que « omnis peccans est ignorans » (10).

Leibniz sostenía, refiriéndose a esta primera moral que estamos analizando, que Descartes no efectuó ningún progreso con relación a las ideas estoicas (11). En efecto, como Epicteto nuestro autor se esforzó en señalar que el principio de la moralidad descansa en la distinción de lo que depende de nosotros y de lo que depende de las cosas que se hallan fuera de nuestra órbita de poder. La felicidad, meta de todo actuar práctico, debe tener su causa sólo en nosotros. El hombre es digno de alabanza en la medida que su espíritu sabe prescindir de las cosas extrañas a sí, y sabe sufrir y soportarlas cuando se presentan a pesar suyo. Precisamente los estoicos se distinguieron por poseer estas cualidades. Descartes habla de ellos con veneración respetuosa, pues persuadidos de que « nada tenían en su poder sino sus propios pensamientos, esto sólo era bastante para impedirles sentir afecto hacia otras cosas, y disponían de esos pensamientos tan absolutamente que tenían en esto cierta razón de estimarse más ricos y poderosos y más libres y bienaventurados que ningunos otros hombres »... « los cuáles careciendo de esta filosofía, por mucho que les haya favorecido la fortuna y la naturaleza, no pueden nunca como aquéllos disponer de cuanto quieren (12).

Así la educación, fuente de moralidad, consiste en distinguir lo propio de lo ajeno. No debemos olvidar que entre las cosas ajenas a nuestra intimidad, a nuestro propio yo, está el cuerpo « res extensa ». Y como las cosas no son las que nos mueven, sino las opiniones sobre ellas, mediante la intervención del pensamiento podemos librarnos de su influencia. Basta que limitemos nuestra apetencia cognoscitiva a lo que está en nuestro poder y consideremos lo demás como impropio. El pensamiento cartesiano tan original en otros sectores de la

(10) Carta al P. Mesland del 2 de mayo de 1644. Adam et Tannery. VI, 177.

(11) LEIBNIZ, *Obras*, T. I, pág. 255. Trad. Azcárate. Ed. Medina, Madrid, 1872.

(12) *Disc. del Mét.*, Ed. cit., pág. 68.

filosofía y de la ciencia, se resiente desde el punto de vista ético, por una excesiva gravitación de las ideas estoicas. Son máximas estoicas retomadas por Descartes, las siguientes extraídas de su *Discurso*: « Siempre he procurado vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y alterar mis deseos antes que el orden del mundo y generalmente acostumbrarme a creer que nada hay que esté en nuestro propio poder sino nuestros propios pensamientos » (13). Aunque para lograr esto, sean necesarios largos ejercicios y reiteradas meditaciones. « Mi propósito no fué otro que afianzarme en la verdad, apartando la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla » (14). Porque la veracidad para Descartes va a ser virtud subjetiva y objetiva a la vez, de donde dimana la buena voluntad que siempre debe fundarse en un conocimiento verdadero, ya que el error, la no verdad, hablando en términos escolásticos, no posee nunca una causa eficiente, sino « deficiente », siempre implica un conocimiento confuso o un desconocimiento; o como prefería Descartes, el errar es producto de ignorancia.

Descartes que conocía bien los escritos morales de Séneca se detuvo particularmente a analizarlos, en ocasión de una enfermedad de la princesa del Palatinado, Elizabeth de Bohemia, cuando le propuso, lo que fué aceptado, exponer y comentar *De Vita Beata*. Y no sólo lo comenta: « il le critique sans doute et le corrige », porque como escribe Brochard (15), « il n'était pas homme à recevoir jamais une opinion toute faite, et même quand il s'inspire des autres, il s'approprie leurs opinions en les transformant ».

Hablando de la beatitud, en la carta del 4 de agosto de 1645, Descartes dice que consiste en un perfecto contentamiento del espíritu y en una satisfacción interior, cualidades que no poseen por lo general, los más favorecidos por la fortuna. Los elementos que contribuyen al « vivere beate », son de dos clases: los que proceden de nosotros, como la virtud y la sabiduría (vale decir las llamadas por Aristóteles, « virtudes dianoéticas », o sea virtudes provenientes del entendimiento y de la educación) y los que no proceden de nosotros como los honores, la riqueza, la salud. La felicidad es el resultado directo de la posesión de las primeras cualidades. Las segundas por ser externas a los individuos, son relativas y contingentes, y en la medida que su influencia disminuye aumenta la plenitud espiritual del hombre.

Y para todo individuo que anhele la perfección moral, Descartes establece tres reglas en sus cartas, reglas que en última instancia no son sino repeticiones de las dadas en el *Discurso*. Helas aquí:

(13) Ed. cit., pág. 55.

(14) Id. pág. 70.

(15) *Etudes de philosophie ancienne et moderne*. Pág. 322, Ed. Vrin, 1926, París.

I. « Servirse siempre del espíritu lo mejor que sea posible, para conocer en todas las circunstancias de la vida lo que se debe y lo que no se debe hacer ». II. « Tener una firme y constante resolución de ejecutar todo lo que la razón aconseja, sin dejarse desviar por las pasiones o por los apetitos; y es la firmeza en esta resolución la que yo creo debe ser tomada por virtud ». III. « Considerar que mientras nos conduzcamos así, de acuerdo a la razón, todos los bienes que no poseamos están enteramente fuera de nuestro poder y que por lo tanto debemos acostumbrarnos a no desearlos para no apesadumbrarnos o arrepentirnos, privándonos de estar contentos » (16). El conocimiento debe facilitar y regular el uso de la virtud y dominar los deseos y las pasiones, para gozar de la « beatitud natural ». La felicidad del hombre depende en sumo grado del correcto uso de la razón. En este sentido Descartes retoma los principios aristotélicos del justo medio y de la conformidad a la naturaleza. Recuerda, a este efecto, la conocida sentencia de Séneca: « Beata vita est conveniens naturæ suæ »... « c'est à dire que la beatitude consiste à suivre ainsi l'ordre du monde, et prendre en bonne part toutes les choses qui nous arrivent » (17). Un débil racionalismo caracteriza a todos estos pensamientos que reflejan ideas extraídas de Zenón, de Aristóteles, de Séneca, de Epicuro (autores citados por Descartes). Su pragmatismo eudemonista le ata demasiado a la acción, impidiéndole dirigirse a una meta menos positiva pero de mayor categoría moral.

Esta es, en sus lineamientos fundamentales, la ética primera que apunta en sus escritos, ética provisoria, huidiza, anticuada, que Descartes se ha encargado de absorber y reproducir con muy pocas modificaciones, sin intentar una solución más elevada para los problemas por ella planteados. Afirmándose en esta posición, que es por cierto la más evidente y extensa, la gran mayoría de sus críticos han sostenido que la moral cartesiana permanece al margen del núcleo central de su filosofía, estando demasiado atada a la antigüedad y al clasicismo tradicional.

Este juicio que con frecuencia hemos encontrado, si bien verdadero y justo, es insuficiente e incompleto. Si es cierto que tanto la cultura como el espíritu de Descartes estaban imbuídos de clasicismo; si es verdad que él es la síntesis maravillosa de la evolución del pensamiento humano desde Sócrates y Aristóteles en adelante; si es considerado el padre de la *Aufklärung* y de la filosofía moderna, mal podía en ética conformarse a una concepción no adecuada a su tiempo. Rodolfo Eucken decía que en Descartes quedan aún muchas cosas sin terminar. Y agregaba: « ¿Quién por esto ha de hacer un

(16) *Lettres sur la morale*, Ed. cit., pág. 62.

(17) Id. pág. 70. Carta del 16 de agosto de 1645.

reproche al sabio que abre un camino nuevo? » (18). La moral en él, ya lo hemos dicho, no es una cosa conclusa, orgánica, sino que sus principios y axiomas morales se encuentran diseminados asistemáticamente en toda su obra y su correspondencia.

Junto a esta primera moral relativa, pragmatista, apegada a los hechos, no es difícil sin embargo descubrir, para quién se ponga a otear con fervor en sus escritos, principios, conceptos más a tono con su pensamiento general y con la época que éste anunciaba y representaba. Indudablemente Descartes ha sentido mucho más de lo que aparece explicitado en sus declaraciones y si por razones extrañas no ha satisfecho de manera adecuada tal exigencia, podemos hallar dispersos en su obra, signos breves, testimonios preciosos de que pensaba o sentía mucho más de lo que la letra de sus escritos dice. Expliquemos un poco.

En la carta ya citada a la princesa Elizabeth, prefacio a los *Principios*, y donde hace manifiesta profesión de estoicismo, siente la necesidad de aclarar mejor su pensamiento, agregando que para ser « verdaderamente sabios y virtuosos, es menester que el intelecto conozca todo lo que es bueno y que la voluntad esté siempre dispuesta a seguirlo ». « La virtud consiste en tener una firme y constante voluntad en ejecutar las cosas que juzgamos mejores, y emplear toda la fuerza de nuestro entendimiento en conocerlas bien », escribe el 18 de agosto de 1645 (19). El mismo pensamiento y hasta con las mismas palabras, lo hemos hallado en la carta a la reina Cristina del 20 de noviembre de 1647 (20).

La voluntad es para decirlo con Chevalier (21) el eje (*le pivot*) de ambas morales. Ella es la que « nous rend en quelque façon semblables a Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes », como se lee en el artículo 152 de las *Passions de l'âme*. Pero solamente la voluntad inspirada por la razón, porque aislada, separada de ésta, la voluntad se encamina hacia las representaciones confusas. En cambio unida a la razón debe seguir infaliblemente lo conocido de un modo claro y distinto.

Un afán superior de moralidad, lo advertimos en Descartes, en su intento de racionalizar las pasiones. Las pasiones no son siempre dañosas si se las sabe guiar y dominar, porque en la medida que no las dominemos, nos procurarán más disgustos y sobresaltos que felicidad. Y aún las almas débiles, pueden ser dueñas de sus pasiones, si se deciden a dirigir su voluntad mediante principios firmes y ciertos, ex-

(18) *Los Grandes Pensadores*, pág. 403. Trad. F. Ballvé. Ed. Jorre, 1912, Madrid.

(19) *Lettres sur la Morale*. Ed. cit., pág. 74.

(20) Id. pág. 283.

(21) Intr. a la obra cit., pág. XXV.

pone en el *Tratado de las Pasiones* que debemos olvidar fué escrito en 1649, a doce años del *Discurso*. Mas el señorío de la voluntad no debe implicar la desaparición total de los afectos, sino que — como apunta Wundt (22) — predominen aquéllos más nobles sobre los meramente perturbadores del ánimo. Y sobre todo que primen los motivos extraídos de la razón.

El « nihil volitum quin præ cognitum », la nuda verdad racional podría considerarse como la última aspiración ética cartesiana, aspiración que jerarquizará su afán por hallar un principio de moralidad superior y que si en el no llegó a concretarse en una forma objetiva, sin embargo se puede derivar de los elementos dados en sus cartas posteriores a 1646 y en el *Tratado de las Pasiones*. Es así que desde un plano meramente práctico le vemos elevarse a una zona donde moral y metafísica colindan al tratar el problema de la libertad.

Hablando de Dios, Descartes lo ha identificado con la libertad misma, hablando de la sustancia creada la ha inmerso en el más rígido determinismo. Y si la existencia de la infinita y omnipotente libertad en Dios, no sometida a posibilidad ni imposibilidad alguna, es para decirlo con Heimsoeth (23), la más eterna entre todas las verdades, de ella provienen por un acto libre las « demás verdades eternas » que conoce nuestro intelecto. Lo que Dios quiere es por ello mismo bueno y verdadero, enseñaba Descartes en las *Meditaciones Metafísicas*. Y en el hombre, hecho a semejanza e imagen de Dios, (24) el libre albedrío es lo último y lo más profundo. El momento central de la « res cogitans finita » es la libertad. El intelecto humano, pasivo y determinado, remitido siempre a un mundo de objetos y de relaciones objetivas, puede ser considerado como una mera limitación de la « cogitatio » infinita. La voluntad por el contrario puede ser llamada infinita en el mismo ser finito, pues no existe nada absolutamente a que no pueda extenderse con su sí o con su no. Sólo en este punto no se halla el hombre por debajo de Dios. La voluntad divina es sin duda mucho mayor que la del hombre en lo que toca a la esfera del conocimiento, limitada en el ser humano; empero en lo que concierne a la voluntad en sí, a la materia pura de la libertad, el libre albedrío del hombre es en sí mismo absoluto. Precisamente la imperfección que significa errar tiene por supuesto el don de la semejanza a Dios en el libre arbitrio. Más aun. Este don es en sí mismo incomparablemente más grande que la imperfección que en todo caso pueda representar el engaño o el pecado, porque también cosa de la voluntad es el redimirse de la culpa del error y dirigir el uso de la

(22) *Ética*. T. II, pág. 136. Ed. Jorro, 1917, Madrid.

(23) *Los seis temas de la Metafísica Occidental*. Pág. 296 y sgs. Ed. Rev. de Occidente.

(24) *Meditaciones Metafísicas*. IV, pág. 205. Ed. Granada. Madrid.

libertad de tal modo que no nos conduzca más allá de la esfera de las certidumbres racionales. La verdadera libertad, por ende, tiene lugar sólo allí donde la voluntad se deja determinar por el intelecto. Además para Descartes la voluntad del hombre tiene una disposición natural al bien y donde un conocimiento evidente le muestra el bien, no puede aspirar a otra cosa que al bien presentado. Ciertamente anacronismo existe entre esta valoración de la voluntad y aquella aspiración cartesiana de una pura verdad racional, que señaláramos antes, exenta de determinaciones afectivas y volitivas. Según estas nuevas consideraciones la voluntad por sí sola mantiene su supremacía sobre las representaciones confusas, mientras que debe seguir infaliblemente lo conocido de un modo claro y distinto. Y el bien supremo va a consistir en la comunión de voluntad y razón en el acto ético.

Para terminar, digamos que en lo tocante al intelecto y a la voluntad, Descartes no se ha elevado sobre la alternativa presentada. Ciertamente, la voluntad en esta última parte de sus pensamientos, conserva su superioridad en cuanto las leyes conocidas claras y distintamente por el intelecto son en su origen decisiones de la voluntad del Creador. Mas Descartes, como señala Heimsoeth (25), no sacó de esto la consecuencia que hubiera sido tan fácil extraer para todo discípulo de Duns Scoto que, si la voluntad humana es conforme a la divina, semejante a la de Dios, se halla en condiciones de conducir al intelecto finito al conocimiento del bien y de la verdad. Con todo pese a la ambigüedad del dualismo planteado, éste indica la ruta por donde se orientará la ética posterior que culminará en el formalismo kantiano y donde a los términos en problema, razón y voluntad, se les fijará su valor y su campo de acción precisos.

Paraná, noviembre de 1937.

(25) También en la carta a Cristina del 20 de noviembre de 1647, en *Lettres sur la Morale*, pág. 281.

EL PROBLEMA DE LAS IDEAS INNATAS EN DESCARTES

por *Eugenio Pucciarelli*

I

INTRODUCCIÓN

Las ideas innatas en la historia de la filosofía.

Por dos grandes motivos las ideas innatas constituyen uno de los problemas fundamentales de la filosofía moderna. Ante todo, por su enlace indisoluble a múltiples cuestiones metafísicas, éticas y gnoseológicas, y, después, por la resonancia histórica que han tenido en el largo período que inicia Descartes y termina en Kant.

La admisión de conocimientos innatos por Descartes responde, ante todo, a exigencias impuestas por su método: quien, acorralado por la duda, termina encerrándose en la conciencia, tiene que encontrar en ella, otra vez, el camino de acceso a la realidad exterior o condenarse a permanecer en el solipsismo. Pero, además, el reconocimiento de ideas innatas es consecuencia de la separación del alma y el cuerpo, de la autonomía y extrañeza de las sustancias pensante y extensa; de la negación de toda operación transitiva en la percepción sensorial; de la concepción de la subjetividad de las cualidades sensibles; y, finalmente, de su propensión al idealismo que le lleva a conceder el primado al pensamiento. No son, pues, elementos arbitrarios: responden a necesidades de todo el sistema y armonizan con el resto de sus convicciones.

Pero estas razones, derivadas de la lógica interna del sistema, no nos eximen de la obligación de indicar las fuentes históricas, de indudable influencia sobre la filosofía de Descartes ⁽¹⁾. Atraviesa toda la

(1) Dentro de la escasa contribución al estudio de este problema deben citarse: E. GILSON: *L'innéisme cartésien et la théologie*, en « Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien », Vrin, París, 1930, págs. 9-50. - A. KOYRÉ: *L'innéisme cartésien, l'illumínisme de Saint Augustin, Saint Thomas et Saint Bonaventure*, en « Essai sur l'idée de Dieu et preuves de son existence chez Descartes », Leroux, París, 1922, págs. 207-270. - L. BLANCHET: *Les antécédents historiques du « Je pense donc je suis »*, Collection historique des grands philosophes, Alcan, París, 1920. - V. BROCHARD: *Descartes stoïcien*, en « Etudes de philo-

Edad Media una corriente de ideas cuyos orígenes deben remontarse a Platón y que pasa por San Agustín y San Buenaventura y llega al siglo XVII por los teólogos agustinianos de la congregación del Oratorio. Platón descubre conocimientos innatos en el alma humana y enseña su célebre teoría de la reminiscencia en el *Fedro* y el *Menón*: en su vida preterrena el alma ha alcanzado la visión de los arquetipos: en esta vida, el cuerpo se interpone como un velo oscureciendo aquellas nociones y la tarea de la filosofía consiste en reintegrar a su plenitud aquel conocimiento perdido. El eco de Platón resuena en San Agustín, sólo que éste sustituye a la anamnesis, incompatible con el dogma, la teoría de la iluminación, de la visión de las ideas en Dios, y, en las *Confesiones*, asigna a la memoria el papel de conservadora de esos conocimientos. San Buenaventura, en el *Itinerario de la mente hacia Dios*, renueva el innatismo: desde el instante de su creación, el alma está en posesión de ideas, verdades primeras, principios de toda ciencia. En el siglo XVII, la lucha contra los ateos inspiró a los teólogos la renovación del innatismo para defender el conocimiento que los hombres tienen de Dios por el testimonio interior de la conciencia. Descartes vivió en este medio y en él recogió sus mejores inspiraciones (2).

En la época moderna, gran parte de la contienda librada entre racionalistas y empiristas se desarrolla en el campo de las ideas innatas. y el problema, erizado de complicaciones, se plantea en términos distintos en las obras de Descartes, Locke, Leibniz, Kant y otros.

Es significativo el contraste que ofrecen Descartes y Kant. De 1641 a 1781, período de ciento cuarenta años que separa la publicación de las *Meditaciones metafísicas* de la *Crítica de la razón pura*, cambia radicalmente la perspectiva en que se muestra el problema a tal punto que sólo el historiador atento a sus paulatinas transformaciones puede reconocer, por debajo de las variaciones históricas, la misma cuestión fundamental. En Descartes, las ideas innatas, patrimonio originario del alma, constituyen un conocimiento metafísico: abren el camino de acceso a la cosa en sí y nos anticipan las determinaciones esenciales de la sustancia. En todo el racionalismo aliena la confianza en la asimilación del plano lógico y el metafísico: por eso las ideas innatas, contenido de la razón, tienen el significado de

sophie ancienne et de philosophie moderne », 2ª ed, Alcan, París, 1926, págs. 320-326. - R. DALBIEZ: *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, « Revue d'histoire de la philosophie », París, 1929, año 3, págs. 464-472.

(2) Se ha discutido sobre la procedencia histórica de la expresión innato. De uso corriente en toda la filosofía medioeval, ella aparece empleada por primera vez por Cicerón: « Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum »; *Tusculanae Disputationes* III, 1, § 2. - W. DILTHEY: *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, traducción italiana de G. Sanna, Venecia, 1927, tomo I, págs. 222-226.

cosas existentes en sí. Y esta ingenua confianza, que exhibe toda su endeblez en la prueba ontológica, es la fuente que alimenta la creencia en la implicación mutua de esencia y existencia. Esta convicción está siempre presente y es la razón que decide en toda ulterior argumentación, aunque se oculte en desarrollos extensos en algunos casos. Porque Descartes desenvuelve toda su filosofía — en las *Meditaciones* — en el plano metafísico y allí latén motivos tradicionales de la concepción del mundo familiar en su época: detrás de su duda y de su cautela metódica se esconde la teoría cristiana de la *creatio ex-nihilo* y la concepción del primado del alma en el mundo. Por eso no sorprende en su obra la reiterada apelación a Dios cada vez que lo requieren las exigencias del sistema: la veracidad de Dios invocada como garantía de la objetividad del mundo exterior, la creación continua que enlaza los momentos separados de la duración de las cosas, Dios concebido como causa de las ideas innatas entre las cuales está su propia idea, la inmutabilidad divina como justificación de la invariabilidad de las leyes de la naturaleza, etc.

En el plano gnoseológico en que Kant coloca el problema, lo innato, convertido en *a priori*, se limita a ser mera condición de la posibilidad de la experiencia. Los conceptos, las ideas, pierden con Kant la significación de realidades para reducirse a sencillas formas que permiten unificar y racionalizar la imagen gnoseológica del mundo; la confianza en el alma se quebranta tan pronto como se advierte el paralogismo en que asienta la psicología, y el alma se reduce a mero sujeto del conocimiento; y finalmente, Dios, cuya existencia es imposible probar en el orden científico, se transforma, en la razón práctica, en simple postulado exigido por la ley moral; todo lo cual implica la renuncia al conocimiento metafísico. Al *a priori* cartesiano, entendido en sentido psicológico como idea innata, sustituye Kant el *a priori* gnoseológico funcional concebido como método o función que ejerce la ciencia para dominar los hechos empíricos ⁽³⁾.

(3) La historia de este problema en los tiempos modernos ha sido expuesta, en su conjunto, por W. WINDELBAND: *Storia della filosofia*, traducción italiana de C. Dentice di Accadia, R. Sandron, Milano 1921, tomo I, págs. 133-152.

II

LAS IDEAS INNATAS EN DESCARTES

Ambigüedad del término idea.

Descartes ha sentido como pocos la necesidad de ceñir su pensamiento en expresiones claras, libres de todo equívoco posible. Eludir la ambigüedad en las definiciones, examinar prolijamente los conceptos y destacarlos con pulcritud, han sido sus preocupaciones constantes. Pero, a pesar de su apasionado esfuerzo, no ha logrado eludir completamente el reproche de imprecisión que se le ha hecho a menudo. Aún frente a problemas capitales como el de la sustancia su terminología vacila, su concepción no tiene la claridad que requiere la magnitud de la cuestión; el mismo término se aplica igualmente a Dios y a la creación y no se advierte completamente hasta dónde alcanza nuestro conocimiento de la sustancia y si es compatible el dualismo metafísico con las restantes exigencias de su método.

Una ambigüedad semejante aparece en el problema de las ideas. Esa ambigüedad, que provocó en su época algunos malentendidos, proviene de la novedad de sus concepciones: su pensamiento utiliza términos antiguos con un sentido nuevo que dificulta la comprensión. Así, Descartes despoja al vocablo idea del sentido metafísico que conservaba en la terminología escolástica y abre camino a una concepción puramente inteligible, depurada de todo elemento sensible, y apta para ser utilizada en una filosofía en la cual las ideas preceden a las cosas. Sus contemporáneos advirtieron bien que en la concepción cartesiana de las ideas cabía distinguir tres sentidos: la facultad de pensar, el pensamiento y la idea como mera forma del pensamiento (4). Estos tres sentidos no se dan nunca juntos una definición. Unas veces, idea es sinónimo de pensamiento (5); en otros casos, con mayor precisión, se dice que el pensamiento adquiere conciencia de su contenido bajo la forma de idea (6); y, finalmente, al separar la idea de la imagen, se da una definición más concreta: « por idea entiendo aquella forma de cada pensamiento nuestro, por la percepción inmediata de la cual tenemos conocimiento de estos mismos pensamientos. De modo que si entiendo lo que digo cuando expreso algo con palabras, es evidente

(4) E. GILSON: *Discours de la Méthode. Commentaire...*, Vrin, París, 1925, pág. 319.

(5) VII 366: *V Resp.*; V 354: *a Clerselier*. Las cifras indican el tomo y la página de las *Oeuvres de Descartes*, edición de Adam y Tannery, 12 tomos, Cerf, París, 1897-1909. Para los *Principios de Filosofía* utilizamos la división en libros y capítulos.

(6) III 392, 393: *a Mersenne*.

que tengo idea de la cosa que mis palabras significan. Por eso no llamo ideas a las simples imágenes que se pintan en la fantasía » (7). Pero, aparte de estos tres sentidos que atienden a la relación entre idea y pensamiento, conviene agregar que Descartes usa también el vocablo idea en el amplio sentido de significación general de un término y, además, como sinónimo de naturaleza eterna e inmutable.

Como el mismo término es empleado indistintamente con esta variedad de significados, sin que en la mayoría de los casos se especifique bien con cuál de ellos se lo utiliza, es preciso tenerlos siempre presentes para evitar interpretaciones incorrectas.

Del análisis anterior se desprende que el punto más importante consiste en la insistencia en el carácter puramente inteligible de la idea que responde a la necesidad de concebir adecuadamente las ideas de Dios, el alma y la extensión, anteriores a la existencia real de sus objeto.

La doble realidad de la idea.

La idea alcanza realidad en el acto de ser pensada. Su realidad se manifiesta en la resistencia que opone a nuestro pensamiento cada vez que se intenta alterar su contenido.

Pero un examen más prolijo permite distinguir en ella una doble realidad. Por un lado, la idea tiene realidad como modo subjetivo del pensamiento, *realidad formal*: « siendo toda idea una obra del espíritu, es tal su naturaleza que no requiere de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe y obtiene del pensamiento o espíritu, del cual es un modo, es decir, una manera de pensar » (8). La realidad formal pone a todas las ideas en pie de igualdad: « si las tales ideas se consideran sólo como ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad y todas me parecen proceder de mí de la misma manera » (9).

Lo que las distingue entre sí es la realidad que tienen en tanto que representan objetos, *realidad objetiva*: « por realidad objetiva de una idea entiendo la entidad o el ser de la cosa representada por una idea, en cuanto esta entidad está en la idea » (10). « Para que una idea contenga tal realidad objetiva en vez de tal otra, debe sin duda haberla recibido de alguna causa, en la que habrá, por lo menos tanta realidad formal como hay realidad objetiva en la idea » (11).

Esta separación de las dos realidades contenidas en la idea, que Descartes ha tomado de la Escolástica variando sin embargo el signi-

(7) IX 124: *Rép. aux II Obj.*

(8) IX 32: *Medit. III*; III 566, 567: *a Regius.*

(9) IX 31: *Medit. III*; *Princ. phil.* I 17.

(10) IX 124: *Rép. aux II Obj.*

(11) IX 32: *Medit. III.*

ficado de las expresiones que emplea ⁽¹²⁾, es singularmente importante porque, profundizando en la noción de realidad objetiva, le permite probar, mediante el principio de causalidad, la existencia de los objetos correspondientes a la idea. Con esto logra salir del recinto de la conciencia y superar el solipsismo inicial de su sistema.

Clasificación de las ideas.

El sujeto es el asiento y la causa de la idea considerada en su realidad formal como mera operación del entendimiento. Por lo tanto, si nos limitamos a tomar las ideas en su consistencia psicológica, como puras vivencias, no podemos establecer distingos entre ellas. Pero si atendemos a su realidad objetiva advertimos las profundas diferencias que las separan y que permiten reunir las en grupos distintos. Varios criterios pueden servir para agruparlas. Descartes prefiere hacer una clasificación genética que atienda al origen de cada grupo de ideas. La clasificación que aparece en la *Meditación III* distingue ideas *innatas*, *adventicias* y *ficticias* ⁽¹³⁾.

Se llaman *ficticias* aquellas ideas que hemos construido nosotros asociando elementos tomados a la percepción sensible o inventados libremente por nuestra fantasía. La ciencia por un lado y las creaciones de la imaginación por otro, las utilizan con frecuencia. Como ejemplo de las primeras se menciona la idea que tienen los astrónomos del sol, tan distinta de su imagen sensible; entre las segundas, las ideas de centauro, sirena, hipogrifo, etc. Mientras tengamos conciencia de su origen no constituyen problema para el conocimiento.

Innatas, por el contrario, son las ideas que constituyen el patrimonio originario del alma; ni han sido forjadas por el capricho imaginativo, ni proceden de ningún objeto corporal. Las examinaremos con proligidad más adelante.

Quedan, finalmente, las llamadas ideas *adventicias*, ideas « extrañas y oriundas de fuera ». No las hemos construido nosotros ni las encontramos en nuestro espíritu: proceden de las percepciones sensibles que recogemos en el curso de nuestra existencia.

Crítica a la clasificación. El problema de la percepción sensible: pragmatismo y ocasionalismo.

Esta clasificación, aparentemente correcta porque respeta la fuente originaria de cada grupo natural de ideas tal como se revela a la conciencia, oculta, sin embargo, una deficiencia grave. Por haber admitido ideas adventicias, cuyo origen se pone fuera del pensamiento

⁽¹²⁾ E. GILSON: *Index scolastico-cartésien*, Alcan, París, 1913, texto 80, pág. 49. - R. DALBIEZ: *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*. « *Revue d'histoire de la philosophie* », 1929, año 3, pág. 464-472.

⁽¹³⁾ III 382: *a Mersenne*: V. 354, 355: *a Clerselier*; IX 29: *Medit. III*.

en algo heterogéneo, Descartes ha incurrido en una contradicción con su metafísica. Una vez abierto el dualismo de la extensión y el pensamiento, y negado toda espontaneidad y capacidad de acción y, por consiguiente, toda acción transitiva a lo extenso, ¿cómo mantener las ideas adventicias? ¿De qué manera actúa la extensión inerte sobre el pensamiento? Descartes contradice la intención fundamental de su sistema al admitir ideas adventicias. No ha reparado que las ideas innatas no dejan subsistir a las adventicias cuando se afirma altivamente la autonomía del pensamiento y la extrañeza absoluta de las dos sustancias. El mismo reparo se puede formular al hecho de haber admitido una causa exterior al pensamiento para la realidad objetiva de toda idea y haber colocado en la categoría de lo adventicio la realidad objetiva de las ideas innatas.

Esto nos lleva a plantear dos problemas: el de la percepción sensible y el de la unión del alma y el cuerpo.

La percepción sensible es un fenómeno psicológico innegable. No es posible apartarlo en nombre de las conclusiones de la metafísica. Es cierto que Descartes ensaya una explicación fisiológica ya inaceptable en su tiempo y en manifiesta contradicción con sus restantes ideas. Pero también insinúa otra solución. Como el dualismo metafísico impide aceptar ideas adventicias se insiste en el carácter subjetivo de toda cualidad sensible, pero se admite que con ocasión de la acción real aunque no transitiva de la percepción sensorial se despertara en nosotros la idea adecuada al objeto percibido ⁽¹⁴⁾. Esta solución, ensayada para evitar la contradicción, constituye un esbozo del ocasionalismo que los continuadores de Descartes se vieron obligados a defender una vez aceptada la problemática del maestro.

La lectura atenta de las *Meditaciones* muestra al autor empeñado en separar claramente lo extenso de lo pensante. Pero una vez logrado ese propósito y defendida la autonomía plena de las dos sustancias, Descartes tropieza con el primer escollo. Hay un punto del universo en el cual interfieren lo extenso y lo pensante: el hombre. El empeño del filósofo se encamina entonces a enlazar los dos términos antagónicos. Con razón se ha llamado a esta actitud la paradoja cartesiana. En un tercer reino, representado por el compuesto humano, aparecen las operaciones del conocimiento, únicas que nos interesan por ahora: « en nosotros existen cuatro facultades que empleamos en el conocimiento: la inteligencia, la imaginación, los sentidos y la memoria. Sólo la inteligencia puede percibir la verdad, pero debe ayudarse con la imaginación, los sentidos y la memoria » ⁽¹⁵⁾. Esas operaciones auxiliares del conocimiento son las que están en relación con el cuerpo: « no nos enseñan la naturaleza de las cosas », pero, al

⁽¹⁴⁾ III 418: a *Mersenne*: V 219: a *Arnauld*; VI 114; *Dioptrique*; IX 48: *Medit. VI*; VIII 2^a VIII 2^a 358-259; *Notae in programma...*; *Princ. phil.* II 1.

⁽¹⁵⁾ X 411: *Reg. XII*.

informarnos de las sensaciones que no pueden proceder sólo del alma, « ni le pueden corresponder en tanto qué sustancia pensante sino solamente en cuanto está unida a una cosa extensa y móvil llamada cuerpo humano », nos hacen conocer « lo que al compuesto humano aprovecha o daña » (16). El mundo externo, de variadas formas y abigarrados colores, es mera apariencia: las cualidades sensibles son subjetivas. La verdadera sustancia de los cuerpos es la extensión a la cual se llega por el entendimiento: « en él se encuentran naturalmente grabadas las primeras nociones o ideas que son como semillas de las verdades que somos capaces de conocer » (17).

Ante los problemas que plantea la percepción sensible Descartes se orienta hacia el ocasionalismo y el pragmatismo, aunque no desarrolle hasta sus últimas consecuencias este ademán inicial de su pensamiento.

En resumen, descartadas las ideas ficticias cuyo origen y naturaleza no presenta problema, y aclarado el papel exacto de la percepción sensorial, se puede afirmar, dentro del verdadero espíritu cartesiano, que todas las restantes ideas son innatas, conclusión que Descartes insinúa alguna vez (18).

El lenguaje de las « Reglas » y el de las « Meditaciones ».

No debe inducir a confusión la terminología vacilante que Descartes ha empleado en diferentes épocas. Heimsoeth (19) ha estudiado la correspondencia de algunos temas desarrollados en las *Reglas* y en las *Meditaciones* y ha mostrado la equivalencia de algunos términos. Expondremos el resultado de sus investigaciones en la parte que afecta al problema de las ideas innatas.

La triple división de las ideas señalada en las *Meditaciones* corresponde punto por punto a la división de las cosas a conocer expuestas en las *Reglas*. Las ideas llenan la misma función que las naturalezas simples. Proporcionan la evidencia en todo saber porque proviene únicamente del espíritu. En cada caso Descartes desliza la atención hacia aspectos diferentes del mismo problema: cuando habla de ideas innatas insiste en la cuestión del origen, sin olvidar por ello los demás caracteres; cuando prefiere la expresión naturaleza simple, aquella cuestión se desplaza al segundo plano para atender principalmente al problema de la evidencia y del valor. Por lo demás, los caracteres de las ideas innatas coinciden con los de las naturalezas simples y la enumeración de ambas muestra claramente que se trata de lo mismo.

Heimsoeth prosigue su investigación en lo tocante al problema del

(16) *Princ. phil.* II 2, 3.

(17) *Princ. phil.* II 3.

(18) *Princ. phil.* I 48; VIII 2ª 359: *Notae in programma...*

(19) H. HEIMSOETH: *Sur quelques rapports des « Regulae » de Descartes avec les « Meditations », « Revue de Metaphysique et de Morale », 1913, pág. 526-536.*

conocimiento empírico y muestra la analogía entre las ideas adventicias y las naturalezas compuestas, y, en los conceptos formados por nosotros, la correspondencia se establece entre las ideas ficticias y las cosas « que componemos por impulso o conjetura ».

Esencias y Universales.

Si las ideas innatas constituyen la llave de la metafísica al abrirnos el camino que conduce a las cosas en sí es porque « representan esencias verdaderas e inmutables, externas » (20). Con sólo aplicarnos a su contemplación adquirimos el conocimiento de la realidad.

Descartes distingue las *esencias* de los *universales*. Frente a las primeras se coloca en actitud francamente realista: la esencia — naturaleza o forma — es concebida como inseparable y constitutiva de la cosa (21). En cambio, ante los universales su actitud es resueltamente nominalista: « nos servimos de una misma idea para pensar en muchas cosas particulares que tienen entre sí cierta relación. Y cuando comprendemos bajo un mismo nombre las cosas representadas por esta idea, este nombre es también universal ». Y, más adelante, agrega: « los universales... no existen fuera de nuestro pensamiento » (22). Los universales no son ideas, es decir, objetos del pensamiento, sino actos del pensar que ejecutamos para designar una muchedumbre de individuos y a los que no corresponde ninguna realidad exterior.

Número y división de las ideas innatas.

En un principio, Descartes creyó que las ideas innatas se contaban en pequeño número y atribuyó una significación extraordinaria a su posesión: « hay en nosotros ciertas nociones primitivas que son como los originales sobre cuyo modelo formamos los demás conocimientos. Y no hay más que pocas de tales nociones... toda ciencia humana consiste en distinguir bien estas nociones y no atribuir cada una de ellas más que a las cosas que le pertenecen... No podemos buscar estas nociones simples en otra parte más que en nuestra alma que las tiene en sí por su naturaleza » (23). Más tarde creyó necesario ampliar ese número. Una recopilación hecha por A. Garnier incluye en la lista de las innatas todas las ideas que no son ficticias.

Aparte de las diferencias impuestas por el contenido particular de cada idea, hay otra diferencia, referente a la jerarquía, y determinada por la realidad o perfección que encierra cada una: « las que me representan sustancias son, sin duda, algo más y contienen, por decirlo

(20) III 383: a *Mersenne*; IX 51, 54: *Medit V*; VII 371: *V Resp.*

(21) III 423: a *Hyperaspistes*; VIII 2^a 355; *Notae in programma...*

(22) *Princ. phil.* I 58, 59.

(23) III 367: a *Elisabeth*.

así, más realidad objetiva, es decir, participan por representación de más grados de ser o de realidad que las que sólo me representan modos o accidentes » (24). Finalmente, cabe hacer con Gilson (25) otra distinción entre aquellas que pertenecen al pensamiento por el simple hecho de ser meros modos de la sustancia pensante, como por ejemplo, sustancia, cuerpo, figura, etc., y aquella otra idea — la de Dios — que exhibe ostensiblemente el signo de su origen trascendente, idea de un ser superior que « ha sido puesta en nosotros » por lo cual el pensamiento no puede encontrar en sí la razón suficiente de su existencia.

En una última división se las distribuye en dos géneros: uno abarca las ideas que se refieren a cosas que tienen existencia objetiva y el otro comprende las verdades que tienen su asiento en nuestra conciencia. Integran el primer grupo las ideas que se refieren indistintamente a todas las cosas: sustancia, orden, número, duración; aquellas relativas a objetos intelectuales: entendimiento, voluntad; las que se refieren exclusivamente al cuerpo: magnitud, figura, situación, movimiento; y finalmente, las que tienen que ver, a la vez, con lo intelectual y lo corporal: apetitos, emociones. En el segundo grupo se estudian los principios directivos del conocimiento, *nociones comunes, verdades eternas, axiomas*, que rigen la organización de todo saber claro y distinto (26).

Caracteres de las ideas innatas.

Estas divisiones no impiden, empero, la caracterización general de las ideas innatas.

En contadas ocasiones, y sólo con motivo de las críticas que se le formulaban, Descartes ha intentado caracterizar prolijamente las ideas innatas. De esa tarea nos quedan algunos pasajes dispersos en sus obras menores y que, una vez reunidos, permiten obtener una imagen de conjunto que no es despreciable. La clasificación, antes aludida, orienta esta tarea. Después de haber establecido los tres grupos de ideas según su origen, caracteriza a las innatas, por exclusión primero frente a las ficticias inventadas a capricho por el entendimiento en ejercicio de su libertad, y después frente a las adventicias cuyos contenidos proceden de los objetos exteriores y, que por lo tanto, son siempre particulares. Y a pesar de que esta exclusión atiende principalmente a las características negativas, los pasajes aludidos señalan también algunos rasgos positivos. Los reunimos en el siguiente cuadro:

1º Las ideas innatas, al participar del carácter inteligible común a todas las ideas, se distinguen de las sensaciones e imágenes (27).

(24) IX 31, 32: *Medit.* III.

(25) E. GILSON: *Discours de la Méthode. Commentaire...*, pág. 328.

(26) *Princ. phil.* I 48, 49. L. LIARD: *Descartes*, 2ª ed., Alcan, París, 1903, pág. 221.

(27) IX 124: *Rép. aux II Obj.* Def. 1

2º Son más reales que las ideas ficticias porque resisten el esfuerzo del entendimiento cuando intenta alterar su naturaleza y no se dejan modificar en ningún sentido (28). Por lo demás, como ya vimos, su realidad es doble: como modos del pensar y en cuanto función representativa de objetos.

3º No han afectado nunca a los sentidos y preceden a la percepción de sus objetos correspondientes (29).

4º No envuelven afirmación ni negación (30).

5º Las ideas innatas como los axiomas o nociones comunes tienen un alcance universal (31).

6º Son simple e indivisibles (32).

7º Constituyen un patrimonio originario del alma y se ofrecen a la conciencia cuando ésta presta atención a su contenido y se dispone a descubrirlas. Su conocimiento consiste en su contemplación (33).

8º Son claras y distintas: nuestro espíritu percibe su contenido y sus relaciones y tiene de ellas un conocimiento absoluto (34).

9º Proporcionan un conocimiento metafísico porque nos conducen a la cosa en sí y nos anticipan las determinaciones de la sustancia (35).

Las ideas innatas y el problema de la evidencia. ¿Qué es claro y distinto?

Las ideas innatas se imponen al entendimiento por su evidencia que se define por las notas de la claridad y distinción. No es forzoso que las demás ideas — adventicias, ficticias — posean estos caracteres; lo común es que se encuentren privadas de ellos. Gran parte del contenido del pensamiento consiste en representaciones sensibles, que no nos muestran la verdadera esencia de las cosas, pero que sin embargo constituyen un signo de la realidad que se oculta detrás de las cualidades sensibles y que nos llega gracias a la unión del alma y el cuerpo, dejándonos el sentimiento confuso de lo que está en las cosas. Por eso, la tarea de la filosofía consiste en atenerse a la regla de evidencia como norma del correcto pensar, desechar los errores de la percepción sensible, librarse de los prejuicios de la infancia, suspender los juicios engañosos de la imaginación y, llevando estas precauciones hasta la exageración, poner en duda la certeza del conocimiento matemático. Esta duda universal tiene por objeto preparar al espíritu para recibir la primera certeza y poder deducir de ella el criterio

(28) IX 92: *Rép. aux I Obj.*

(29) VII 380: *V Resp.*

(30) III 418: *a Mersenne.*

(31) VIII 2ª 359. *Notae in programma...*

(33) IX 58: *Medit. VI.*

(34) *Princ. phil.* I 51.

(35) III 383: *a Mersenne.*

(32) IX 92: *Rep. aux I Obj.*

de verdad que Descartes condensa en la proposición: « las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas » (36).

No examinaremos ahora todas las cuestiones comprendidas en el problema de la evidencia y nos limitaremos a lo estrictamente relacionado con las ideas innatas. Recordemos sin embargo que la teoría del conocimiento tiene un fundamento metafísico, pues las esencias toman su origen en la voluntad de Dios lo que permite interpretar el conocimiento como una revelación, y, a su vez, explicar el hecho de que la metafísica se funda sobre la evidencia y ésta necesita, sin embargo, un fundamento metafísico (37).

Con excepción de los principios lógicos supremos y de los axiomas, los demás juicios son alcanzados por la duda universal. Las ideas, en cambio, se salvan de la duda: « en lo que concierne a las ideas, si se consideran en sí mismas, sin referirlas a otra cosa, no pueden, hablando con propiedad, ser falsas » (38). Esta condición privilegiada que Descartes otorga a las ideas, lejos de allanar dificultades, crea problemas muy serios, porque admite la falsedad material de algunas ideas: « puede haber en las ideas cierta falsedad material, a saber, cuando representan lo que no es nada como si fuera alguna cosa » (39). Los ejemplos que aduce con ocasión de este problema revelan que alude a las ideas adventicias que, a veces, son confundidas con las precepciones o las sensaciones, a pesar del empeño puesto en separarlas en la definición. Por aludir a las ideas adventicias el asunto sale de nuestro terreno.

Al limitar el alcance de la duda a los juicios y librar de ella a las ideas, Descartes no ha advertido los juicios virtuales contenidos en toda idea, y esta ceguera ha perjudicado al problema de la evidencia.

Como la evidencia se define por las notas de la claridad y distinción, cabe preguntar ¿qué son a su vez lo claro y lo distinto? Descartes responde: « llamo clara aquella idea que está presente y manifiesta a un espíritu atento »... « y distinta a la que, siendo clara, es de tal modo precisa y diferente de todas las demás, que no contiene en sí sino lo que aparece manifiesto al que la considera debidamente » (40). En esta definición se complican las cuestiones lógicas con las psicológicas: por un lado se alude a la estructura de la idea y por el otro al comportamiento del sujeto que la considera. En lo que sigue atenderemos únicamente al aspecto lógico.

Hay una relación entre lo claro y distinto: la distinción implica

(36) VI 33: *Disc. de la Méth.*

(37) CH. SERRUS: *La méthode de Descartes et son application a la metaphysique*, Alcan, París, 1933, pág. 8. - E. BOUTROUX: *Des vérités éternelles chez Descartes*. Alcan, París, 1927.

(38) IX 29: *Medit. III.*

(39) IV 34: *Medit. III.*

(40) *Princ. phil.*, I 45, 46.

la claridad, pero ésta no incluye necesariamente a aquélla. Así: 1º una idea puede ser clara sin ser distinta; 2º una idea puede ser clara y distinta; 3º una idea distinta es necesariamente clara.

La definición de Descartes es insuficiente. Eso movió a Leibniz a completar el examen del problema. Sus resultados pueden condensarse en estas pocas proposiciones tomadas de los *Nuevos Ensayos*: « una idea es clara cuando basta para reconocer a la cosa y distinguirla »... « una idea puede ser clara y confusa al propio tiempo »...; « distintas son las que distinguen en el objeto las características peculiares que lo hacen conocer dándonos su análisis o su definición » (Lib. II, cap. 29). En nuestros días, Goblot, que ha tratado el mismo problema con referencias precisas a Descartes y a Leibniz, agrega: « La claridad de los conceptos se refiere a su *extensión* y a su *definición característica*; su distinción a su *comprensión* y a su *definición esencial* » (41).

Las ideas innatas y la metafísica: tránsito del pensamiento a la existencia.

Las ideas innatas preparan el camino que conduce a la realidad y nos ponen en posesión de las determinaciones de la sustancia, pero no nos eximen de probar la existencia real de sus correspondientes objetos. Entre el pensamiento y la existencia de las cosas hay un intervalo que es preciso salvar para poder instalarse en el corazón mismo de la realidad.

La duda metódica nos ha encerrado en la conciencia donde encontramos las ideas del pensamiento, Dios y la extensión, de las cuales partimos para alcanzar la existencia de los objetos mismos. Una vez alcanzado el *Cogito ergo sum*, estadio inicial del sistema, salta a la existencia de la *res cogitans*. De este modo franquea bruscamente el intervalo que separa el momento psicológico del yo actual de la conciencia y el momento metafísico del yo absoluto, alma o sustancia pensante. Contra la intención de sus premisas metódicas que ponen como meta a la evidencia, — y en el *Cogito* la evidencia es última —, Descartes aspira a lograr un conocimiento objetivo, que carece de la evidencia e inmediatez ofrecida en la percepción interior: aprehendemos el pensamiento pero sólo concebido la sustancia pensante. El pensamiento es concebido como atributo de la sustancia pensante. Pero ¿es el único atributo?, ¿es constitutivo de la sustancia?, ¿puede serle separado? Descartes deja pendientes estos problemas (42).

La idea de Dios, que se destaca en la conciencia con el signo de su origen trascendente, no nos evita la demostración de la existencia,

(41) E. GOBLOT: *Traité de Logique*, 2ª ed., París, 1920, cap. II fin.

(42) A. FOUILLÉE: *Descartes et les doctrines contemporaines*, « Revue philosophique », 1895. - V. BROCHARD: *Discours de la Méthode, Eclaircissements...*, 12ª ed., Alcan, París, pág. 101.

tarea cumplida en las *Meditaciones III* y *V* donde se desarrollan las pruebas antropológica y ontológica.

Finalmente, la existencia real del mundo exterior requiere ser probada, para lo cual Descartes prepara el camino reconociendo primero la realidad objetiva de la idea de extensión, admitiendo después en el pensamiento las facultades de la imaginación y de la sensibilidad que necesitan el concurso del cuerpo, y apelando por último a la veracidad divina como garantía de la objetividad del mundo exterior.

El eje común de todas estas demostraciones es el principio de las ideas claras y distintas: « es bien evidente que todo lo que es verdadero es algo, siendo la verdad y el ser una misma cosa; y he demostrado más arriba que todo lo que conozco clara y distintamente es verdadero » (43).

Necesidad de estudiar la evolución del pensamiento de Descartes. a) Tendencia al realismo platónico de su primera época: innatismo actual. b) Segunda época: innatismo virtual.

Los expositores de la filosofía cartesiana que han tratado el problema de las ideas innatas suelen ser parciales y, por lo general, toman en consideración sólo un aspecto de su pensamiento o, a lo sumo, hacen notar vacilaciones al llegar a este punto. Esta manera de ver las cosas proviene del hecho de haberse descuidado el estudio de la evolución filosófica de Descartes. Con todos los pasajes a la vista, prolijamente fechados, para lo cual la edición de las obras completas dirigidas por Adam y Tannery constituye un instrumento de valor inapreciable, creo estar en condiciones de afirmar que en 1641, año en que contesta las objeciones formuladas a la metafísica, se opera un cambio radical en su pensamiento, a tal punto, que es posible distinguir dos concepciones antagónicas separadas por este año.

Desarrolla su primera concepción en la época que va desde las *Reglas para la dirección del entendimiento* (1619), comienzo de su carrera literaria, hasta las *Meditaciones metafísicas* (1641), en las cuales se expresa el pensamiento de su madurez. A lo largo de esos años se percibe el eco cada vez más atenuado y lejano de la teoría platónica de la reminiscencia, modificada por las exigencias de una metafísica que obedece a distintos supuestos. En ese período, Descartes concibe las ideas algo así como cosas que residen en el interior del pensamiento y hacia las cuales hay que volver la mirada intelectual para aprehenderlas. Precisamente las *Reglas* proponen la intuición como método de conocimiento de esas ideas, que en el lenguaje de la época se llamaban naturalezas simples y que constituían el último término del análisis. La intuición, que consiste en la visión intelectual de las ideas, las aprehende totalmente dándonos de ellas un cono-

(43) IV 51-52: *Medit. V.*

cimiento absoluto. Veinte años más tarde escribe en la *Meditación VI*: «el espíritu, cuando concibe, entra en cierto modo en sí y considera algunas de las ideas que tiene en sí» (44). Por eso su teoría de la intuición convierte al conocimiento en una contemplación. Y aparece nuevamente otro resabio de la anamnesis platónica cuando advierte que conocer es, en el fondo, recordar: «me aprecio de las cosas que ya estaban en mi espíritu, aún cuando no había dirigido todavía mi pensamiento hacia ellas» (45). En esta primera época podemos hablar de *innatismo actual*: la idea es concebida como cosa; conocer es contemplar, actualizando el recuerdo del patrimonio originario del alma.

La segunda concepción, posterior a 1641, está documentada en las *Respuestas a las IIIª y Vª Objeciones* (1641), en la correspondencia con el padre Mesland (1644) y, finalmente, se expresa ya con todo el alcance de su significación en las *Notae in Programma* (1647). Conviene hacer notar que Descartes llega esta segunda concepción después de las objeciones formuladas a la primera expresión de su pensamiento. Como había identificado el pensamiento con la conciencia y rechazaba expresamente todo fenómeno psicológico inconsciente, sus contradictores preguntan: si las ideas son innatas y el pensamiento se reduce a la conciencia, ¿por qué no están siempre presentes en la conciencia? Descartes advierte la insostenibilidad de su primera posición y se rectifica adhiriéndose a la tesis que considera lo innato como disposición o aptitud: «cuando digo que alguna idea ha nacido con nosotros o que está impresa naturalmente en nuestras almas, no entiendo por esto que se presente continuamente a nuestro pensamiento, pues de ese género ninguna habría, sido únicamente que poseemos la facultad de producirla» (46). Años después escribe: «no hago más diferencia entre el alma y sus ideas que entre un pedazo de cera y las diferentes figuras que pueda recibir» (47). Por eso, sostiene que las ideas no son innatas sino en la medida en que se dice que ciertas cualidades, disposiciones o enfermedades, son innatas en algunas familias (48). Si en la primera época, cuando concibe el conocimiento como pasiva contemplación de ideas, puede advertirse un residuo de platonismo deslizado en su sistema, en la segunda época adelanta, en forma embrionaria todavía pero a veces con las mismas expresiones, la posición del *innatismo virtual* que tomara Leibniz años después ante el mismo problema.

Descartes precisa la relación entre las ideas y la sustancia utilizando, con algunas variantes, la distinción escolástica de sustancias y modos,

(44) IX 58: *Medit. VI*.

(45) IX 51: *Medit. V*.

(46) IX 147: *Rép. aux III Obj.*

(47) IV 113: *a Mesland*.

(48) VVIV 2ª 357: *Notae in programma...*

y definiendo a estos últimos como atributos o cualidades de aquéllas. Las ideas son modos del pensar. Por lo tanto el acto del pensar constituye una determinación sustancial. Por eso, « no podríamos entender los modos sin las sustancias de que dependen » (49).

Aún cuando a la primera noción de innatismo Descartes ha sido arrastrado, indudablemente, por su teoría de la intuición expuesta ya en las *Reglas*, debe advertirse que el innatismo actual concuerda también con su concepción sustancialista del pensamiento, pero, que la indeterminación y oscuridad en que deja su concepto de sustancia, le permite después adherirse, sin violencias, al innatismo virtual. Este armoniza mejor con la concepción de la sustancia como unidad de fuerza y el reconocimiento de lo inconsciente, tal como aparecen en Leibniz.

III

CONCLUSIÓN

Significado esencial del innatismo. Descartes y el idealismo.

En la filosofía de Descartes, el problema de las ideas innatas constituye una enreucijada por la multiplicidad de planos que toca y que el autor no atinó a separar con pulcritud. Así, cuando insiste en la cuestión del innatismo se mueve en el terreno psicológico y atiende al problema del origen del conocimiento; cuando habla de ideas claras y distintas trata el problema de la estructura y del valor del conocimiento; y cuando prefiere expresiones como naturalezas simples, nociones comunes, esencias, verdades eternas, alude a la constitución de los objetos del conocimiento y roza el problema ontológico. No es extraño que por esa indeterminación y confusión se den cita en su pensamiento casi todos los problemas que sus continuadores examinarán individualmente.

La complejidad del problema se percibe mejor cuando se advierte que ciertas tendencias del pensamiento cartesiano, superficialmente interpretadas hasta ahora debido a su escaso desarrollo, como el idealismo, el pragmatismo, el ocasionalismo, aparezcan con motivo del problema de las ideas innatas. De todas ellas, la más conocida es el idealismo; sin que por eso se haya llegado a un acuerdo en su apreciación. La discusión que viene desde la época de Kant se ha renovado en nuestros días. Resueltamente rechazado por unos (50), es sin

(49) *Princ. phil.* I 61; 56, 63, 64, 65; V 221: a *Arnauld*: IX 32: *Medit. III*.

(50) F. PILLON: *Evolution historique de l'idéalisme*, « *Année philosophique* », 1892, pág. 149.

embargo propuesto por otros como una interpretación aceptable ⁽⁵¹⁾. Una opinión intermedia la encontramos en Delbos ⁽⁵²⁾ que recuerda la justa observación de Kant, para quien el idealismo de Descartes ha consistido en poner en duda la existencia del mundo, pero de ninguna manera en resolver esta existencia en ideas, y agrega que la misma demostración de la existencia de los cuerpos no toma como punto de tades de sentir e imaginar cuyo ejercicio presupone la existencia de un cuerpo. Finalmente, Heimsoeth ⁽⁵³⁾ habla del idealismo metódico, que procede según el orden del conocimiento haciendo abstracción de las cosas, pero que termina en un realismo dualista que hace justicia a la realidad exterior cuya existencia trata de restaurar frente a la acción disolvente de la duda metódica. Cualquiera que sea la valoración del idealismo de Descartes, es un hecho histórico innegable que por haber puesto el acento en la intimidad de la conciencia subjetiva, cuya inmediata certidumbre constituye el punto de partida de toda meditación, Descartes ha dado impulso al desarrollo del idealismo en la filosofía moderna.

Pero la verdadera significación del innatismo ha de buscarse en la orientación total del sistema, en las exigencias del método que obliga a partir de la conciencia, en las consecuencias del dualismo metafísico y también en las propensiones idealistas del autor. La concepción del pensamiento, que aparece desde sus primeros escritos y que muy tardíamente alcanza a concretarse en una definición ⁽⁵⁴⁾, orienta su filosofía en el sentido del idealismo y, aunque le metafísica desemboca finalmente en un realismo dualista que pone a igual altura los dos términos de la oposición, concede innegablemente el primado al pensamiento. El pensamiento — *Cogito ergo sum* — inicia la meditación metafísica. Con su íntima e innegable unión con la existencia nos libra de la duda, pone el punto de partida, la primera certeza, y al mismo tiempo el criterio de certeza fundado en la verdad de lo claro y distinto; trasciende después su propia esfera al reconocer en sí ideas que llevan el signo de un origen trascendente. Con ello funda la realidad del mundo exterior que luego asentará sobre bases definitivas al demostrar la existencia y la veracidad de Dios. Concebido en sentido amplio como conciencia, uno e indivisible, libre y espontáneo, es la base que permite afirmar la personalidad: a él se reduce toda la esencia del espíritu. Lo extenso, divisible al infinito, inerte, atado a

⁽⁵¹⁾ P. NATORP: *Le développement de la pensée de Descartes depuis les « Regulae » jusqu'aux « Meditations »*, « Revue de Metaphysique et de Morale », 1896, págs. 416-432.

⁽⁵²⁾ V. DELBOS: *L'idéalisme et le réalisme dans la philosophie de Descartes*, « Année philosophique », 1911, págs. 39-54.

⁽⁵³⁾ H. HEIMSOETH: *Sur quelques rapports des « Regulae » de Descartes avec les « Meditations »*, « Revue de Metaphysique et de Morale », 1913, págs. 526-536.

⁽⁵⁴⁾ IX 124: *Rép. aux II Obj.*

la necesidad del mecanicismo universal. es conocido por el pensamiento y todas sus determinaciones residen en él como otras tantas ideas claras y distintas. Como consecuencia del dualismo metafísico y de la extrañeza de las dos sustancias, se acentúa la autonomía y la primacía del pensamiento: negada la acción transitiva en el proceso del conocimiento, la mente aprehende la esencia de la realidad porque está en posesión de las ideas innatas, que se actualizan en ella con ocasión del ejercicio de los órganos sensoriales que nos muestran las cualidades sensibles subjetivas detrás de las cuales se oculta la verdadera realidad accesible sólo al entendimiento.

En esta acentuación del primado del pensamiento se ocultan los primeros gérmenes del idealismo subjetivista moderno, que la filosofía posterior a Descartes llevará a su plenitud. Las ideas innatas desempeñan, en este orden de problemas, la significativa misión de constituir la base segura que permite insistir en el primado del pensamiento. Atendiendo a ese papel ha podido decir Hamelin que « el innatismo es la independencia, la aseidad, la suficiencia del pensamiento » (55).

La Plata, diciembre de 1934.

(55) O. HAMELIN: *Le système de Descartes*. Alcan, París, 2ª ed., 1921, pág. 176. Maritain, que acusa a Descartes de *pecado de angelismo*. hace notar que éste concibe el pensamiento humano sobre el tipo del pensamiento angélico, porque participa de sus tres notas esenciales: *intuitivo* en cuanto al modo, *innato* por su origen, e *independiente de las cosas* por naturaleza. - J. MARITAIN: *Descartes ou l'incarnation de l'ange*. « Trois Reformateurs », Plon-Nourrit, París, 1925, págs. *incarnation de l'ange. Trois Reformateurs*, Plon-Nourrit, París, 1925, págs. 73-128.

LA CAUSALIDAD EN DESCARTES *

por *Eugenio Pucciarelli*

I

INTRODUCCIÓN

Importancia de la causalidad en el sistema cartesiano.

Cuando se estudia el problema de la causalidad en Descartes se prefiere tomar en consideración sólo un aspecto de su pensamiento, — su física —, y se desatiende el resto del sistema. Se acentúa entonces el carácter matemático de su concepción de la naturaleza como un sistema autónomo de puros principios ideales y se muestra que, en semejante cuadro, la causalidad consiste en una relación necesaria entre un antecedente y un consecuente que se tiene por verdadera cuando es ofrecida en la evidencia de una intuición geométrica o es susceptible de una demostración a priori ⁽¹⁾. Sin embargo, es imposible comprender plenamente el sentido de este problema si nos limitamos a estudiarlo en la física. Es preciso recordar que la metafísica de Descartes aísla tres dominios que están enlazados entre sí por un vínculo causal: Dios concebido como sustancia pensante infinita, el monismo de la sustancia extensa y el pluralismo de las sustancias pensantes. Y aunque con el mismo término sustancia señalemos tres aspectos de la realidad es forzoso adelantar que no tiene igual significado frente a Dios y a la creación. Si la extensión y el pensamiento son independientes entre sí y no se implican mutuamente, están en cambio enlazados íntimamente a Dios y el enlace lo establece un nexo causal. La teoría de la creación continua conecta del modo más estrecho las sustancias creadas con la sustancia eterna y muestra la relación de dependencia y de subordinación latente en

(*) Conferencia dada en la Facultad de Humanidades de La Plata el 6 de octubre de 1934, en sesión del Centro de Estudios filosóficos.

(1) L. BRUNSCHVICG: *L'expérience humaine et la causalité physique*, Alcar, París, 1922, pág. 196.

aquellas. Pero además de este enlace, visible en la metafísica, se establece otro, igualmente importante, en el orden del conocimiento.

Por exigencias impuestas por su método, la meditación comienza por encerrarse en la conciencia donde encuentra con la primera certeza el punto de partida indubitable. Es el momento del *Cogito ergo sum* cuyo análisis revela las ideas del pensamiento, Dios y la extensión, de las cuales parte para alcanzar la existencia real de sus objetos por medio del principio de causalidad. Ese tránsito del pensamiento a la existencia aparece claro en sus principales obras, pero quizá se percibe mejor en las *Meditaciones Metafísicas* y, especialmente, en el Resumen que las precede con intención de aclarar el sentido de importantes cuestiones. Así, en la segunda, prueba la existencia real del pensamiento, es decir alcanza la sustancia pensante; en la tercera y en la quinta, que analizaremos en detalle más lejos, la causalidad permite probar la existencia de Dios, y en la sexta la existencia real de la extensión.

Su argumentación recorre, pues, una primera etapa, idealista, y otra posterior, realista: en el orden del conocimiento, las ideas preceden a las cosas cuya existencia se alcanza y se prueba por el principio de causalidad ⁽²⁾.

Como vemos, tanto en la teoría del conocimiento como en la metafísica, el principio de causalidad constituye el eje del sistema. Los expositores suelen descuidar este aspecto del pensamiento cartesiano. Para salvar esa insuficiencia hemos reunido todos los textos que tratan el problema y, después de aclarar su significado, hemos procurado situarlos en el conjunto del sistema. Este procedimiento nos ha permitido apreciar el sentido esencial de la causalidad cartesiana y desechar otros significados que se aplicaban por extensión en casos en que no corresponde propiamente hablar de causalidad. Al reconstruir este aspecto de sus doctrinas siguiendo su lógica interna y su desenvolvimiento natural hemos procurado indicar la relación que existe con el pensamiento de sus continuadores. En muchos casos Descartes anticipa, no sólo el camino de salida ensayado después para salvar dificultades impuestas por los términos en que encierra sus problemas, sino también expresiones como Dios *causa sui* que encontramos en Spinoza, o Dios causa eficiente y total que enseñan Malebranche y los ocasionistas.

Causa y causalidad.

El examen de los diferentes textos invita a separar dos categorías de causas que, en lenguaje cartesiano, podemos llamar primeras y segundas, y que examinaremos a su turno. La primera, que es también la fundamental, es una noción metafísica y se puede definir di-

⁽²⁾ V. DELBOS: *L'idéalisme et le réalisme dans la philosophie de Descartes*. « *Année philosophique* », París, 1911, págs. 39-54.

ciendo « causa es lo que otorga subsistencia o continuación en el ser » (3). En rigor, es la única que se debe admitir como se infiere del espíritu del sistema y de la definición que antecede y como lo ha reconocido expresamente el mismo Descartes en alguna parte (4). El estudio de la causa primera constituye propiamente un capítulo de la teodicea en el que no vamos a entrar.

Las demás son causas segundas y trata de ellas en la física. A su tiempo veremos hasta qué punto es lícito hablar de causas en este último caso. Más bien se trata de leyes y así lo expresa en algunos pasajes: « siendo estas leyes causa de que la materia tome sucesivamente todas las formas de que es capaz » (5). Y cuando enseña que la ley obra como causa, quiere significar que la ley es el cauce en que se moldean los fenómenos naturales, pues habiendo eliminado de ellos toda fuerza o capacidad de acción, ningún fenómeno puede ser causa de otro. La ley, entonces, introduce el dinamismo en el mundo de la extensión inerte.

El principio que debe dar cuenta de todo lo existente y que expresa la relación causal se llama principio de causalidad.

Caracteres del principio de causalidad.

La duda preconizada como método indispensable para alcanzar la verdad y perseguida hasta el extremo de rechazar por falso todo lo dudoso, no alcanza sin embargo al principio de causalidad. Podemos dudar de la percepción sensible, de los juicios que establecemos sobre cosas exteriores a nuestro pensamiento, incluso de las demostraciones matemáticas. No nos está permitido dudar de lo evidente y el principio de causalidad entra en esta categoría privilegiada: « me parece cosa evidente y que no necesita pruebas, que todo cuanto existe existe por una causa o por sí, como si fuera su propia causa » (6). Además de evidente es un principio de alcance universal: « no existe cosa alguna acerca de la cual no quepa preguntarse cuál es la causa de su existencia, pues esto mismo se puede preguntar de Dios » (7). Es también un principio innato y figura en el número de los axiomas o nociones comunes. Sin que sea ésta la ocasión adecuada para desentrañar el significado de lo innato, baste decir que con ese término se refiere a un patrimonio originario del espíritu, anterior a toda experiencia sensible e independiente del capricho de nuestra voluntad. Descartes no se cansa de insistir en el carácter explicativo de la cau-

(3) VII 370: *V Resp.* Las citas indican el tomo y la página de las *Oeuvres de Descartes* en la edición de Adam y Tannery. Para los *Principios de Filosofía* utilizamos la división en libros y capítulos.

(4) I 150. Además IX 88 y *Princ. phil.* I 24, 28, II 36.

(5) *Princ. phil.* III 47.

(6) IX 89: *Rép. aux I Obj.*

(7) IX 127: *Rép. aux II Obj.*

salidad: « nuestro designio es explicar los efectos por las causas y no las causas por los efectos » (8). Por medio de las causas es posible llegar al conocimiento de los efectos y de este modo seguir el camino de la ciencia perfecta, que en su intención es de naturaleza deductiva.

Ser y valor no aparecen separados todavía en el pensamiento de Descartes. En su mente realidad y perfección significan lo mismo. En las cosas como en las ideas hay grados de ser y de perfección y se puede describir un paralelismo entre ambos. A mayor intensidad de ser, mayor acrecentamiento de valor. En este punto Descartes continúa siendo heredero lejano del realismo de San Anselmo. La causa que otorga el ser, otorga simultáneamente la perfección inherente a ese grado del ser. Por eso no puede desvincularse el estudio de la causalidad de esta referencia al valor. « Toda realidad o perfección que hay en alguna cosa se halla formal o eminentemente en su causa prima y total » (9).

Esencia de la causalidad cartesiana.

Ahora bien, el principio que traduce la relación causal y que se caracteriza por ser evidente, innato y explicativo, expresa una relación universal, independiente del tiempo y del espacio y aplicable por igual a la esencia y a la existencia, al ser y al valor. La causalidad deja de ser un acaecimiento en el tiempo para convertirse en una condicionalidad eterna: el principio traduce una acción que la divinidad ejerce sin salirse de los límites del instante y que da cuenta de todo lo creado. Con esto, Descartes defiende una noción de causa eficiente simultánea y no anterior al efecto: la causa sólo es tal en el instante en que produce el efecto y no antes. Y esta concepción de la causalidad instantánea trae aparejada en física la teoría de la instantaneidad de la transmisión de la luz y en metafísica la teoría de Dios *causa sui*. Por otra parte, la independencia del espacio se hace presente en la concepción de Dios como sustancia pensante infinita, causa eficiente de sí mismo y de las verdades eternas.

Pero esta concepción sólo quedará suficientemente aclarada cuando mostremos el funcionamiento de la causalidad en las pruebas de la existencia de Dios. Sólo entonces Descartes racionaliza completamente la noción de causalidad excluyendo de ella todo antes y después, toda heterogeneidad, todo cambio cualitativo. Entonces causa deviene sinónimo de razón: *Causa sive Ratio* (10).

(8) *Princ. phil.* III 4, I 24. Además II 198: « las causas de los cuales los he deducido (los efectos) no sirven tanto para probarlos como para explicarlos; pero son ellas (las causas) las que son probadas por éstos ».

(9) IX 128: *Rép. aux II Obj.* Además IX 32: *Medit. III.*

(10) IX 127: *Rép. aux II Obj.*, IX 183: *Rép. aux. IV Obj.*

II

EL PROBLEMA METAFÍSICO DE LA CAUSALIDAD

El sistema de las cuatro causas: la innovación cartesiana.

Después de estudiados los caracteres del principio de causalidad, conviene señalar la posición que ocupa frente al sistema de las cuatro causas. Esta determinación es necesaria porque Descartes ha utilizado elementos de la terminología artístico-escolástica con un significado y un alcance muy diferentes. Adelantaremos que a pesar del vocabulario común no hay ningún punto de contacto fundamental.

Reducido a sus líneas esenciales el sistema de las cuatro causas se puede esquematizar así: En cada cosa actúan cuatro causas que constituyen sus principios fundamentales y universales y todo devenir se verifica gracias al juego de esos cuatro factores. Uno de ellos, la *causa material* de todas las modificaciones constituye la base del proceso. Dentro de la materia actúa el factor que configura el proceso: la *causa formal*. La realidad aparece donde interfieren materia y forma. El proceso del devenir entra en movimiento gracias al empuje de la *causa eficiente* y su resultado final lleva en sí la forma de la especie correspondiente. La forma que impulsa y dirige en lo interior constituye al mismo tiempo la *causa final* del proceso. Todo devenir va en pos de un fin.

Este sistema que había regido todo el trabajo de explicación científica de la Edad Media se desorganiza a la entrada de los tiempos modernos. Así, por ejemplo, Bacon lo interpreta en función de las nuevas exigencias de su filosofía: la física estudia la causa material y la causa eficiente; la religión sustrae a la curiosidad del hombre de ciencia la causa final, y, por último, la causa formal constituye el objeto propio de la inducción.

Pero la innovación cartesiana es mucho más profunda. En su física desaparece la causa material al identificar la materia con la extensión; además proscribire el estudio de las causas finales. En metafísica acerca las nociones de causa eficiente y causa formal y termina por identificarlas. Veremos en seguida cómo se opera esa identificación.

La demostración de la existencia de Dios tiene una importancia excepcional para nuestro tema. Se alcanza por el camino de la causalidad a partir de la idea que descubrimos en nuestra conciencia. Las pruebas llamadas antropológica y ontológica, ofrecidas en las *Meditaciones III* y *V*, vienen a enlazarse de un modo muy curioso en la noción de causalidad. Implican igualmente la teoría de la creación continua que también descansa sobre la causalidad. Y, además, con motivo de ellas Descartes separa las nociones de causas *secundum fieri* y causas *secundum esse*, para rechazar la primera e identificar en la última las nociones de causa eficiente y causa formal. En esa misma oportunidad aparece el concepto y la expresión *causa sui*. Esto nos obliga a detenernos no tanto para atender a la demostración en sí misma como para discriminar el concepto de causalidad, eje de toda la argumentación.

Es preciso buscar en el pensamiento el camino de acceso hacia Dios. Entre mis ideas reconozco la de un ser infinito y perfecto. Puesto que todo tiene una causa y en toda causa hay tanta perfección como en el efecto, la causa de aquella idea debe ser un ser infinito y perfecto. Luego Dios existe. A esto se reduce lo esencial de la prueba contenida en la *Meditación III*, cuya novedad consiste en demostrar la existencia de Dios como causa de una idea, o, más exactamente todavía, como causa de la realidad objetiva de una idea, porque en toda idea se pueden separar dos géneros de realidad, formal y objetiva, siendo esta última la que soporta el peso de la prueba.

A la anterior agrega otra demostración de la existencia de Dios como causa de la sustancia pensante que tiene la idea de Dios, que recuerda la argumentación de Santo Tomás que, partiendo de las cosas, alcanza la existencia de Dios por la imposibilidad de remontar al infinito la serie de las causas eficientes. Para nuestro objeto basta señalar que también se apoya sobre la causalidad.

Pero, a su vez, la idea de Dios impregnada por la causalidad permite otra demostración deducida directamente de ella. Es la prueba ontológica expuesta en la *Meditación V*: Encuentro en mi conciencia la idea de un ser absolutamente perfecto; una actual y eterna existencia integra su perfección. Argumentando sobre el contenido de la idea, Descartes advierte la imposibilidad de separar la esencia de la existencia. Un examen más prolijo de este razonamiento descubre la reforma que Descartes introdujo en la prueba de San Anselmo, al enlazar los contenidos de la idea en una relación de causalidad. Al fundar la existencia sobre las perfecciones de Dios hace intervenir la idea de potencia como el intermediario obligado entre la esencia y

la existencia, y de esa manera transforma en un vínculo causal la necesidad de un concepto.

A esta interpretación lo ha empujado el mismo principio de causalidad: en virtud de la universalidad del principio se pregunta por la causa de Dios y como no puede tratarse aquí de causas extrañas, Dios es *causa sui*.

Con la nueva idea de Dios que trae el concepto de *causa sui* se enlazan íntimamente todos los elementos fundamentales de la metafísica cartesiana: la concepción del tiempo, la teoría de la creación continua, y de las verdades eternas. La causalidad es el puente que une todas las pruebas anteriores: Encuentro una prueba de la existencia de Dios al buscar la causa de su idea; de un modo más preciso, de mi existencia como ser pensante que tiene la idea de Dios (prueba antropológica). Pero encerrado en los límites del instante advierto que la esencia de Dios produce en este momento mismo su existencia (prueba ontológica). ⁽¹¹⁾.

Identificación de la causa eficiente y de la causa formal.

El concepto de *causa sui* exige una reforma de la noción de causa eficiente que consiga eludir el tiempo y eliminar la heterogeneidad del ritmo causal. En esta emergencia, causa y efecto han de ser simultáneos e idénticos. Para lograr esa transformación Descartes comienza por atender sólo al ejercicio de la causalidad para el cual son contemporáneos causa y efecto y de esa manera prescinde del tiempo ⁽¹²⁾.

⁽¹¹⁾ Sobre esta convergencia de todas pruebas de la existencia de Dios en la noción de causalidad ha insistido E. GILSON: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Vrin, París, 1930, págs. 202 a 233.

⁽¹²⁾ «No he dicho tampoco que es imposible que una cosa sea *causa eficiente de sí misma*, pues aunque esto es evidentemente cierto cuando se restringe el calificativo de eficiente a las causas que difieren de sus efectos o les preceden en el tiempo, parece, sin embargo, que en esta cuestión no debe restringirse así dicho calificativo, tanto porque sería una cuestión frívola (pues ¿quién ignora que una cosa no puede ser diferente de sí misma ni precederse en el tiempo?), como porque la luz natural no nos dice que sea propio de la causa eficiente preceder en el tiempo a su efecto. Al contrario, hablando con propiedad, *la causa eficiente no tiene naturaleza ni nombre de tal sino cuando produce su efecto*, y por tanto no es antes que él. Pero la luz natural nos dice que acerca de toda cosa se puede preguntar por qué existe, se puede buscar su causa eficiente, y si no la tiene, preguntar por qué no la necesita; de manera que si yo pensara que ninguna cosa puede ser en cierto modo con relación a sí misma lo que es la causa eficiente con respecto a su efecto, no sólo no podría deducir de aquí que hay una causa primera, sino que nuevamente buscaría la causa de la que llamase primera, y jamás llegaría a encontrar una que realmente lo fuese. Confieso francamente, que puede haber una cosa dotada de poder tan grande e inagotable, que jamás haya necesitado auxilio alguno para existir, ni lo necesite ahora para conservarse, y que por tanto sea en cierto modo

metría a extender el concepto de la mayor línea circular que pueda imaginarse al concepto de una línea recta, o el concepto de un polígono rectilíneo de infinito número de lados al concepto de círculo» (13). Después, cediendo a las exigencias de su método inspirado en la matemática, apela a la noción del paso al límite para identificar la causa formal con la causa eficiente: «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 la cosa, a la cual puede extenderse la idea o concepto de la causa eficiente, como acostumbramos en geo- Al extender la causalidad a la esencia de Dios, ésta obra como causa eficiente que se otorga a sí misma la existencia y anula de ese modo la heterogeneidad del ritmo causal.

Causas secundum fieri y causas secundum esse.

Esta caracterización ganará indudablemente en claridad si se recuerda la distinción establecida por Descartes entre causas *secundum fieri* y causas *secundum esse*, con el propósito de rechazar con las primeras todo equívoco y de enlazar en las segundas elementos importantes de la metafísica. Esta separación se hace con motivo de la teoría de la creación continua que supone a su vez la concepción de un tiempo partido en instantes exteriores y yuxtapuestos unos a otros (14). En efecto, la distinción de atributos que pertenecen a las cosas mismas, y otros que sólo pertenecen a nuestro pensamiento, le permite separar un tiempo abstracto y una duración real y, cargando el acento en esta última, caracterizarla como una serie de momentos independientes y separados que exigen una causa continua del mundo: «y precisamente aquí no se trata más que de este género de causas, a saber: de *las que dan y conservan el ser a sus efectos*, y no de aquéllas de quienes los efectos dependen sólo en el momento de su producción» (15). En

causa de sí misma, y concibo que así es Dios. Porque, aunque yo hubiera existido de toda eternidad, y por tanto nada hubiera habido antes que yo, como observo, sin embargo, que las partes del tiempo pueden separarse unas de otras, y que por tanto, de qué ahora exista yo no se sigue que deba existir después, a menos de no ser (en cierto modo) nuevamente creado a cada momento por alguna causa que de este modo continuamente me crea, o lo que es igual, me conserva. Así, aunque Dios haya existido siempre como él mismo se conserva efectivamente, parece que con propiedad puede decirse, que es *causa de sí mismo*». IX 86, 87: *Rép. aux I Obj.*

(13) IX 185: *Rép. aux IV Dbj.*

(14) Esta concepción del tiempo ha sido apreciada en todo su alcance sólo muy modernamente. Véanse, J. WAHL: *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Alcan, París, 1920. - J. VIGIER: *Les idées de Temps, de Durée et de Éternité dans Descartes*. «Revue philosophique», 1920, págs. 196 a 233.

(15) VII 370: *V Resp.*

un importante pasaje contenido en las *Respuestas a las objeciones* formuladas por Gassendi estudia este género de causas y muestra su profunda relación con distintos elementos del sistema: « cuando negáis que tengamos necesidad del concurso y de la influencia continua de la causa primera para conservarnos, negáis una cosa que todos los metafísicos afirman como muy manifiesta, pero en la cual no piensan mucho las personas poco letradas, porque sólo aplican su pensamiento a esas causas que en la Escuela se llaman *secundum fieri*, es decir, aquellas de quienes dependen los efectos en cuanto a su producción, mas no a las llamadas *secundum esse*, de las cuales dependen los efectos en cuanto a su subsistencia y continuación en el ser. Así, el arquitecto es causa de la casa y el padre lo es del hijo, sólo en cuanto a la producción; y por esto la obra, una vez acabada puede subsistir y permanecer sin esta causa; pero el sol es la causa de la luz que de él procede y Dios lo es de todas las cosas creadas, no sólo en lo que depende de su producción, sino también en lo que concierne a su conservación o duración en el ser. Por esto debe siempre esta causa obrar de un mismo modo sobre su efecto para conservarle en el primer ser que le dió. Esto se demuestra muy claramente por lo que antes dije respecto de la independencia de las partes del tiempo, lo cual tratáis en vano de eludir sosteniendo la necesidad del enlace existente entre las partes del tiempo considerado en abstracto, de lo cual no se trata aquí, sino solamente del tiempo o duración de la cosa misma, cuyos momentos no podéis negar que pueden separarse de los que inmediatamente les siguen; pudiendo, por tanto, la cosa, cesar de ser en cada momento de su duración » (17).

III

EL PROBLEMA PSICOLÓGICO DE LA CAUSALIDAD

La espontaneidad del pensamiento. Determinismo y libertad.

En ningún proceso psíquico hay lugar para operaciones causales. Al descubrir la intimidad en el saber que alcanza la conciencia replegándose sobre sí misma (*Cogito ergo sum*), Descartes descubre también la espontaneidad y la libertad del pensamiento; dos rasgos solidarios de la vena de voluntarismo que corre por su sistema. Por eso sostiene que la libertad humana no sucumbe anulada por el determinismo divino: « hay algunos que al considerar la preordinación de Dios, no pueden comprender cómo puede subsistir y concertarse con ella nuestra libertad; nadie hay, sin embargo, que mirando a sí propio, no

(17) VII 369-370: *V Resp.*

sienta y experimente que la voluntad y la libertad son una misma cosa, o mejor, que no hay diferencia entre lo voluntario y lo libre » (18). Tampoco hay mengua para la voluntad en el papel importante reservado al entendimiento. La intención de su método consiste en una especie de purificación intelectual que se lograría después del sacrificio de las pasiones, de la liberación de los errores de la percepción sensible, de las opiniones aceptadas sin previo examen crítico y de las infidelidades de la memoria, para imponer finalmente la claridad y distinción del entendimiento en el juicio acertado sobre los hechos. A pesar de ello no se anula el juego de la voluntad en el juicio. El entendimiento concibe, la voluntad afirma o niega, pero la evidencia intelectual no impone la creencia. Es decir, que se rechaza toda acción causal entre entendimiento y voluntad: « somos siempre libres para negarnos a admitir una verdad evidente con tal sólo de que pensemos que es un bien testimoniar con ello la libertad de nuestro franco arbitrio » (19). La aceptación de una conexión causal en el dominio del puro entendimiento equivaldría a reconocer el asociacionismo que es apartado por su concepción de las ideas: « no hago más diferencia entre el alma y sus ideas que entre un pedazo de cera y las diferentes figuras que pueda recibir » (20).

¿Causalidad psico-física u ocasionalismo?

Queda finalmente por examinar el problema de la causalidad psico-física. Recordemos que en la *Meditación III*, Descartes pregunta por la causa de las ideas y que, con arreglo a esta pregunta, establece su clasificación que comprende tres grupos: *innatas*, es decir, nacidas conmigo; *ficticias*, inventadas por nuestra fantasía, y *adventicias*, extrañas y oriundas de fuera. El problema consiste en examinar este último grupo de ideas e inquirir si es lícito admitirlas o si su aceptación contradice puntos esenciales del sistema cartesiano. Una vez abierto el dualismo y sostenida la independencia y la extrañeza absoluta de las dos substancias, y negada toda acción transitiva entre ellas, no es posible recurrir después a la causalidad psico-física para explicar el origen de las ideas adventicias, porque de hacerlo se restauraría la acción transitiva que se acaba de proscribir. Es cierto que Descartes distingue dos géneros de realidad en la idea y carga todo el peso de la causalidad sobre uno de ellos, la realidad objetiva, pero tampoco esta distinción simplifica el problema. No hay más remedio que reconocer la contradicción en que incurre al tratar este punto. En efecto, su psicología comprende dos partes de valor muy desigual. En una, de intención propiamente psicológica, describe los procesos de la con-

(18) IX 148: *Rép. aux III Obj.*

(19) IV 172: *au P. Mesland.*

(20) IV 113: *au P. Mesland.*

ciencia; en la otra, intenta su explicación fisiológica. Esta última, es preciso convenirlo, es desacertada. Con todo no hay que olvidar que frente al problema de la percepción sensible se inclina más bien hacia una actitud pragmatista: los sentidos son instrumentos auxiliares del conocimiento al lado de la inteligencia, única capaz de alcanzar la verdad; no proporcionan pues verdadero saber, pero nos enseñan « lo que al compuesto humano aprovecha o daña » (21). Pero tampoco en esta concepción se anula la causalidad psico-física. Una solución más acertada del problema de la percepción sensible hubiera sido el ocasionalismo: las ideas llamadas adventicias se despiertan en nosotros con ocasión de la acción real aunque no transitiva de los objetos exteriores. En alguna parte (22) Descartes insinúa esta salida pero no atina a desarrollarla debidamente. Esta tarea debía estar reservada a sus continuadores.

En resumen, la concepción cartesiana de lo psíquico no permite explicaciones causales.

IV

LA CAUSALIDAD DE LA FÍSICA

Rechazo de las causas finales. Subjetividad de las cualidades sensibles.

Apoyado en razones teológicas, Descartes prohíbe el estudio de las *causas finales* en el mundo de la extensión: « no han de indagarse las causas finales de las cosas creadas, sino sus causas eficientes » (23). Esta prohibición deriva de su concepción de las causas finales, ya que entiende con ese nombre los designios de Dios y considera una temeridad y una arrogancia la pretensión de escudriñarlos. Tampoco hay motivo para considerar la *causa material* como un elemento particular del proceso físico porque identifica la materia con la extensión, que al ser idéntica a sí misma en todo el universo excluye la diversidad y el vacío.

Con el abandono de toda consideración finalista su física toma partido por el mecanicismo. Pero para llegar a una física mecanicista necesita previamente eliminar de la realidad todo elemento cualitativo y reducir el universo a puras determinaciones de cantidad. Por eso comienza señalando la subjetividad de las cualidades sensibles, teoría según la cual todas las cualidades que advertimos en los objetos pueden ser separadas sin que éstos pierdan nada de su integridad, porque la naturaleza del cuerpo consiste solamente en la extensión. La exigen-

(21) *Princ. phil.* II 3.

(22) *Princ. phil.* II 1, Además IX 48: *Medit. IV*; III 418: a *Mersenne*.

(23) *Princ. Phil.* I 28, II 2.

cia metódica de atenerse a lo claro y distinto lleva, en el orden de la naturaleza, a rechazar toda clase de fuerzas o de cualidades ocultas o de formas sustanciales; en una palabra, proscribir todo hilozoísmo, y obliga a atenerse a lo que puede ser objeto de intuición. La extensión y el movimiento deben dar cuenta de toda la complejidad de los acontecimientos naturales: « no advertimos tampoco, en manera alguna, que todo lo que reside en los objetos exteriores con los nombres de su luz, sus colores, olores, sabores, sonidos, calor o frialdad y sus otras cualidades táctiles, y también lo que invocamos con los nombres de formas sustanciales, sea en ellos otra cosa que las diversas figuras, situaciones, magnitudes y movimientos de sus partículas » (24).

Causas segundas: las leyes naturales.

Como resultado del análisis anterior, la naturaleza se reduce a extensión inerte: todo impulso tiene que venirle desde afuera. Su física no puede prescindir de consideraciones fundadas en la metafísica y una vez más apela a Dios y a la creación para derivar de allí como de su « causa primera y más universal » la razón de los cambios que vemos en el mundo. Aquí cobra sentido profundo la teoría de las verdades eternas que son las leyes que Dios ha puesto en las cosas creadas y cuyas nociones ha impreso en nuestras almas. Dios es la « causa primera » y las leyes naturales son las « causas secundarias y particulares de los diversos movimientos que advertimos en todos los cuerpos » (25). Desenvuelve con este motivo el concepto de *ley como causa*: « siendo estas leyes causa de que la materia tome sucesivamente todas las formas de que es capaz » (26). Como ha eliminado la fuerza del ámbito de los hechos físicos se ve obligado a introducir el dinamismo por el camino de la ley. Estas leyes que se deducen de la inmutabilidad de Dios, son tres, a saber: ley de inercia, del movimiento en línea recta y de la transmisión de los movimientos. Con otras que se desprenden de éstas, rigen la totalidad del ámbito de la naturaleza y alcanzan por igual al ser orgánico y al inorgánico. Porque llevado por la simplificación que impone su método, Descartes reduce lo biológico a lo físico, lo físico a lo mecánico y lo mecánico a lo matemático: « toda mi física no es más que geometría » (27). Esta afirmación concuerda con el principio general que dice: « no admito en física principios no admitidos también en matemáticas, para poder probar por demostración todo lo que de ellos deduzca, y que estos principios bastan, puesto que por ellos pueden ser explicados todos los fenómenos de la naturaleza » (28).

(24) *Princ. phil.* IV 197.

(25) *Princ. phil.* II 37.

(26) *Princ. phil.* III 47, 157.

(27) II 268: a *Mersenne*.

(28) *Princ. phil.* II 64.

V

CONCLUSIÓN

Causalidad y razón suficiente.

Esta concepción de la causalidad se comprenderá mejor si se piensa que Descartes no distingue todavía entre el principio de causalidad y el de razón suficiente. Para él, causa y razón son términos equivalentes. Causa es tanto la condición de un fenómeno como la razón de un juicio. Efecto es igualmente la consecuencia de un hecho como de un principio. Entre la causa y el efecto concibe una relación necesaria de naturaleza matemática o, si se prefiere, lógica, ya que toda la matemática asienta en unos pocos principios lógicos.

Por eso es tan amplia la concepción cartesiana del principio de causalidad. Este principio, que se caracteriza por ser innato y evidente, expresa una relación universal, independiente del espacio y del tiempo y aplicable por igual al Creador y a la creación, a la esencia y a la existencia, al ser y al valor.

Esta concepción no podría ser más dogmática: Descartes no pregunta ni por la esencia de la relación causal, ni por el tipo de necesidad que enlaza los dos términos de la relación. No tiene dudas ni sobre su origen ni sobre sus fundamentos. Estas preguntas debían preocupar después a Malebranche y a Hume y más tarde a toda la filosofía posterior hasta nuestros días en que las nuevas conquistas de la ciencia han obligado a replantear el problema.

Esta concepción de la causalidad muestra la confusión, tan generalizada en el Racionalismo, de las leyes lógicas o principios de conocimiento con el principio de causalidad. El ejemplo más elocuente de esta confusión lo proporciona la prueba ontológica, donde se utiliza la inmensidad de Dios como *causa o razón* de su existencia. Porque la vigencia universal del principio de causalidad exige una causa para Dios, y como no la tiene, apela a la inmensidad contenida en su propio concepto, confundiendo de este modo la causa que crea una cosa con las notas implícitas en el concepto de la cosa. Comete así un sofisma que consiste en apelar al principio de razón suficiente y ponerlo en lugar de la causa que exige el principio de causalidad.

Esta confusión viene de la entraña misma del Racionalismo y no podría ser disipada sin abatir lo más peculiar de esta posición: la gran ilusión que alimentaba todo racionalista era la creencia de que la realidad absoluta de las cosas se alcanzaba por el camino del conocimiento claro y distinto. Descartes muestra esta ingenua confianza a propósito del problema de la evidencia: « es bien evidente que todo lo que es verdadero es algo, siendo la verdad y el ser una misma cosa ;

y he demostrado ampliamente más arriba que todo lo que conozco clara y distintamente es verdadero » (29).

También se percibe en Malebranche que, insistiendo en el principio en que aquél fundaba el valor de la evidencia, le reconoce el significado de un axioma metafísico y hace reposar sobre él toda la teoría del conocimiento.

En Spinoza, que con tanta insistencia repite *ratio seu causa*, la identificación de causa y razón se justifica en la séptima proposición del libro segundo de la *Ética*: « el orden y conexión de las ideas son idénticos en el orden y conexión de las cosas ».

Todavía para Leibniz son equivalentes causa y razón: « la causa no es más que la razón de lo real ». Pero Leibniz prepara el camino para que sea advertida la radical diferencia entre ambos órdenes, separando primero el principio de razón suficiente del principio de identidad y, después distinguiendo en aquél la razón de existencia, la razón de acontecer y la razón de verdad.

Habrá que llegar a Kant para separar claramente ambos órdenes, ontológico y gnoseológico, y a Schopenhauer para advertir que la causalidad es un caso particular del principio de razón suficiente que se aplica a la consideración del devenir y que rige por consiguiente en aquella clase de objetos que pueden caer bajo la acción de nuestras facultades cognoscitivas y que constituyen las representaciones empíricas.

(29) IX 51, 52: *Medit. V.*

LA PSICOLOGIA DE DESCARTES

por *Eugenio Pucciarelli*

I

INTRODUCCIÓN

Las dos Psicologías de Descartes.

Ante los hechos psíquicos cabe adoptar dos actitudes distintas. Podemos limitarnos a recoger los hechos que nos ofrece la experiencia interna, describirlos, analizarlos e investigar las leyes que rigen su aparición y sus transformaciones, manteniéndonos siempre en el plano de lo dado. Pero también podemos suponer que los hechos que se manifiestan a la conciencia son producidos por algo permanente que constituye el fondo estable de la realidad, que son fenómenos, accidentes o modos de una sustancia. Si llamamos empírica o científica a la primera actitud, debemos calificar de metafísica o sustancialista a la segunda.

Estas dos maneras de considerar el hecho psíquico se han dado en la obra de Descartes. Sin haberse propuesto escribir un tratado sistemático sobre temas de psicología, su obra ofrece, sin embargo, abundante material como para dar una noción clara de este aspecto de su pensamiento.

La psicología de Descartes ofrece, pues, un doble aspecto. Por un lado se confunde con la metafísica e incluso roza cuestiones de teología: constituye su objeto el estudio de la naturaleza, esencia, origen y destino del alma considerada como una sustancia espiritual distinta del cuerpo y capaz de sobrevivirle. Por otro lado, más próximo a la psicología en el sentido en que la entendemos actualmente, tiene por tarea describir, analizar y explicar los actos y funciones de la vida anímica, tal como se ofrecen a la observación interior y se manifiestan en la expresión externa. Por opuestas que parezcan, estas dos maneras de concebir la psicología se hallan relacionadas: la metafísica de Descartes impregna todo el sistema y la consideración empírica de los pro-

cesos psíquicos muestra en muchos de sus aspectos esa impregnación. Del dualismo metafísico derivan, sin ir más lejos, las nociones de unidad y actividad de la vida anímica, la reducción de la esfera de la psicología al dominio del hombre con la consiguiente exclusión de los animales, y la negación de lo inconsciente, que constituyen algunos de los rasgos originales de su psicología.

En las páginas que siguen sólo intentamos enumerar los elementos que ofrece la obra de Descartes en lo tocante a los problemas de la psicología. Pero insistimos en aquellas de sus ideas que han ejercido perdurable influencia histórica como sus análisis de la percepción sensible y su teoría de las pasiones. Por esas ideas y por su consideración empírica de la vida anímica se le acostumbra a citar entre los iniciadores de la psicología moderna.

II

NATURALEZA DEL ALMA

El dualismo metafísico.

Para los que ven en Descartes, ante todo, un hombre preocupado por encontrar fundamentos sólidos a una nueva concepción científica de la realidad, la separación de las sustancias respondería al propósito de destacar un dominio aislado de hechos, tendiente a asegurar la autonomía de su física mecanicista. La metafísica precedería a la ciencia preparando la independencia de su objeto de estudio. Por el contrario, para los que consideran a Descartes, en primer término, como metafísico y sólo por accidente como hombre de ciencia, el dualismo tendría por objeto lograr la independencia de la sustancia pensante, para asentar sobre ella impostergables exigencias éticas y religiosas de la personalidad humana.

No necesitamos tomar partido en esta polémica. Lo importante, para nosotros, es el hecho histórico de la separación de las sustancias con las consecuencias que implica para la concepción del alma. A fin de apreciar debidamente este hecho seguiremos el itinerario trazado por Descartes en su libro capital que completamos con algunas indicaciones de otras fuentes. El título de la obra, en la parte que afecta a nuestro problema, orienta sobre los propósitos perseguidos por el autor: *Meditaciones acerca de la filosofía primera, en las cuales se prueba claramente... la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre.* Después de desarrollar el tema de la duda universal en la *Meditación I*, que reviste por eso un carácter preparatorio, se detiene en la primera certeza: *Pienso luego existe*, que se impone por su evidencia. En seguida agrega: «yo no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento

o una razón » (1). Y, más adelante, señala como pertenecientes a la naturaleza humana las siguientes notas: « ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente » (2). Después de haber aclarado así la naturaleza del espíritu humano mediante la enumeración de sus funciones, lo que da como resultado la identificación de pensamiento y conciencia, comprueba que el espíritu es más fácil de conocer que el cuerpo. El momento siguiente establece un criterio de certeza asentado en la verdad de lo claro y distinto, elemento necesario para pasar del pensamiento a la existencia de la sustancia pensante. En este punto el razonamiento de Descartes, estudiado sobre todo en las *Respuestas a las II Objeciones*, sigue la línea del silogismo. Los dos silogismos por los cuales pasa el eje de la demostración se diferencian, lo mismo que el contenido de las *Meditaciones II y II*, en que en uno se atiende al *modus cognoscendi* y en el otro al *modus essendi*, pero ambos reposan sobre el criterio de evidencia aludido y se fundan, en última instancia, sobre un fondo teológico, fuente última de toda realidad (3). La conclusión establece que lo que aparece al conocimiento como radicalmente diverso tiene que poseer también *ontológicamente* plena independencia y autonomía. De esta manera se logra asentar sobre una base sustancial la separación del alma y el cuerpo.

El alma: sustancialidad, espiritualidad, inmortalidad. El pluralismo de las sustancias pensantes.

Entre las consecuencias que derivan del dualismo metafísico debemos contar las siguientes: la concepción sustancialista del alma que allana el camino para la afirmación de la inmortalidad, la espiritualidad del alma que implica el rechazo de las funciones vegetativa y sensitiva, la identificación de alma y conciencia, y el pluralismo de las sustancias pensantes.

la afirmación del alma como sustancia se alcanza por una especie de inferencia deductiva, realizada mediante el análisis de algunos juicios evidentes y a partir de la primera certeza, el *Cogito ergo sum*. De

(1) IX 21: *Medit. II*. Las cifras indican el tomo y la página de las *Oeuvres de Descartes*, edición de Adam y Tannery, 12 tomos, Cerf, París, 1899-1909. Para los *Principios de Filosofía* y las *Pasiones del alma* preferimos la división en libros y capítulos.

(2) IX 22: *Medit. II*.

(3) IX 131-132: *Rép. aux II Obj.* Los silogismos aludidos son los siguientes: Primero. *Mayor*. Todo lo que se concibe claramente puede ser hecho por Dios de la manera como se lo concibe. *Menor*. Concebimos claramente el espíritu sin el cuerpo y viceversa. *Conclusión*. Luego, el espíritu puede existir independientemente del cuerpo y éste de aquél. Segundo. *Mayor*. Las sustancias que pueden existir independientemente son realmente distintas. *Menor*. El espíritu puede existir con independencia del cuerpo, y el cuerpo del espíritu. *Conclusión*. Luego, el espíritu y el cuerpo son realmente distintos.

éste, Descartes salta a la *res cogitans*, creyéndose autorizado por el método de las ideas claras y distintas para franquear el intervalo que separa el plano psicológico del plano metafísico. De este modo rebasa el modesto resultado ofrecido por la experiencia: percibimos el pensamiento, concebimos la sustancia. La sustancia, inferida a partir de su atributo conocido inmediatamente, se define en estos términos: « Toda cosa en la cual reside inmediatamente como en un sujeto, o por la cual existe alguna cosa que percibimos, es decir, alguna cualidad, propiedad o atributo de que hay en nosotros una idea real, se llama *sustancia*. La única idea que de la sustancia, en su acepción precisa, tenemos, es que la sustancia es una cosa en la cual existe formal o eminentemente esta propiedad o cualidad que percibimos, o que está objetivamente en alguna de nuestras ideas; pues la luz natural nos enseña que la nada no puede poseer ningún atributo real » (4).

Un análisis atento de la definición revela, sin embargo, la imposibilidad de conciliar la sustancia con el principio metódico que proclama la necesidad de atenerse a lo evidente. La fidelidad a sus premisas metodológicas parece exigir el sacrificio de la sustancia, que Descartes no se atreve a consumir. Por eso se le presentan dificultades tan pronto como admite que la sustancia es algo más que su atributo, único conocido por nosotros. Las objeciones no tardaron en aparecer y renovarse a lo largo de la historia de la filosofía. Ya su contemporáneo Arnauld advertía que para probar la exclusión recíproca de ambas sustancias « era preciso demostrar que nuestros conocimientos son, no solamente claros y distintos sino también completos y totales, es decir, que comprenden todo lo que debe ser conocido de la cosa » (5). Al no conocer más que un atributo de la sustancia pensante no la conocemos totalmente y no podemos afirmar que la sustancia del pensamiento excluya a la sustancia de la extensión. Desarrollando estas mismas ideas, que en el fondo renuevan la objeción de Arnauld, ha dicho Fouillée que « la doctrina de Descartes *implica* la supresión de la sustancia » (6), y Brochard, refiriéndose a la oscuridad de esa misma noción, califica a la sustancia de « cosa ciega y desconocida, que es para él casi como si no existiera » (7). El rigor de esta crítica, que se apoya en la imprecisión de las *Meditaciones metafísicas* y las *Respuestas a las II y III Objeciones*, se mitiga un poco cuando se leen los *Principios de Filosofía*. En éstos se nos advierte que el pensamiento puede ser con-

(4) IX 125: *Rép. aux II Obj.* Def. 5; IX 135, 136, 137: *III Obj.*; V 156: *Entretien avec Burman*.

(5) IX 156: *IV Obj.*

(6) A. FOUILLEE: *Descartes et les doctrines contemporaines*. « *Revue philosophique* », 1895.

(7) V. BROCHARD: *Discours de la Méthode. Eclaircissements*. Alcan, París, 12ª ed., pág. 101.

siderado « como constituyente de la sustancia inteligente... y entonces no debemos concebirlo sino como la sustancia pensante misma » (8). Hamelin ha precisado mejor este concepto recordando la identificación que Descartes establece entre sustancia y esencia: « en virtud del método de las ideas claras, la sustancia es idéntica a su esencia, y por consiguiente, sus determinaciones salen de ella por procesos lógicos e inteligibles » (9). Por desgracia, Descartes no atinó a sacar de este principio todo el provecho que podía.

Descartes aparta las funciones vegetativas, sensitivas y motrices atribuidas por la Escolástica al alma humana y las adscribe al mecanismo corporal, logrando de esa manera acentuar la nota de la espiritualidad. Rechaza, además, la división de alma sensitiva y racional: « no hay en nosotros más que un alma que no contiene en sí diversidad de partes; la misma que es sensitiva es racional » (10). El alma es, pues, un ente espiritual cuya « esencia o naturaleza consiste en ser algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es solo pensar » (11). El pensamiento es un atributo inseparable y constitutivo del alma: « si cesase por completo de pensar, cesaría al propio tiempo de existir » (12). El conocimiento del alma precede a todos los demás conocimientos siendo por eso el más fácil de alcanzar, pues todos los contenidos del pensar están enlazados al yo y son percibidos inmediatamente. El acto de pensar, caracterizado por la inmediata presencia para sí mismo, conduce a identificar pensamiento y conciencia y a proscribir todo elemento subconsciente. A su vez, esta autocerteza de la conciencia constituye la garantía que permite fundar la existencia de la sustancia espiritual. El conocimiento no depende del cuerpo ni necesita de su concurso: las cualidades sensoriales son subjetivas y el aporte de los sentidos apenas si tiene escaso valor pragmático. Todo verdadero conocimiento procede de las ideas claras y distintas que constituyen un patrimonio innato del alma susceptible de actualizarse espontáneamente o a voluntad.

Conocemos ya la definición de sustancia con las dificultades que derivan de ella para el sistema cartesiano. Por haber concebido al alma como un ser espiritual distinto del cuerpo y dotado de cualidades propias, Descartes ha preparado el camino para llegar a la inmortalidad. La filosofía no tiene, sin embargo, por tarea demostrar la inmortalidad del alma; se limita solamente a ofrecer su posibilidad. Es asunto de la teología transformar esa posibilidad en hecho y describir el destino del alma después de la muerte: sólo la revelación es compe-

(8) *Princ. phil.* I 63; V 221: a *Arnauld*; VIII 2^a 348-349: *Notae in programma...*

(9) O. HAMELIN: *Le système de Descartes*, 2^a ed., Alcan, París, 1921, pág. 271.

(10) *Passions* I 47.

(11) IX 62: *Medit. VI*

(12) IX 21: *Medit. II*.

tente para decidir ⁽¹³⁾. Pero la filosofía suministra algunos elementos de juicio que permiten presumir la inmortalidad. Ante todo, el alma, por ser sustancia, es incorruptible y participa del carácter de imperecedero común a las sustancias. Además es simple, y como tal, indivisible, propiedad que la pone al abrigo de la corrupción que ataca a los cuerpos. Se la define como un ser espiritual y, por consiguiente, inextenso y, como sustancia completa, Dios ha podido crearla independientemente del cuerpo. Todo esto abona en favor de la inmortalidad, y Descartes antes de delegar el tema a la teoría escribe estas arriesgadas palabras: « el espíritu o el alma del hombre (de lo que no hago distingos) es inmortal por naturaleza » ⁽¹⁴⁾.

Interesa consignar también que frente al monismo que impera en el mundo de la extensión, en el dominio de lo psíquico impera el pluralismo de las sustancias pensantes. Cada alma es un ente individual, creado en un acto particular y abandonado a una vida y un destino propios. Sobre esta base asienta la personalidad humana con su primado de la voluntad sobre el intelecto.

La causalidad psico-física: explicación fisiológica, ocasionalismo, teoría de la unión sustancial del alma y el cuerpo.

Como resultado del análisis emprendido en las *Meditaciones* se nos revela en el hombre el más violento dualismo. El alma y el cuerpo, elementos antagónicos y doble polo de la realidad, aparecen, sin embargo, íntimamente enlazados.

En los sistemas de Hobbes o de Berkeley el problema tiene fácil solución. En ambos casos se disuelve uno de los elementos en el opuesto y el dualismo se anula. Materialismo o espiritualismo logran superar las dificultades consumando el sacrificio de uno de los términos. Pero en Descartes el problema se ahonda, porque concibe lo extenso y lo pensante como sustancias completas y, después de otorgarles plena autonomía, no vacila en proclamar la exclusión recíproca de ambas. Y, a pesar de ello, su unión es un hecho empírico que la filosofía no puede olvidar. Por medio de él se debe dar cuenta en psicología del proceso de la causalidad psico-física que se plantea a propósito de la percepción sensorial, del mecanismo de la sensibili-

⁽¹³⁾ IX 119-120: *Rép. aux II Obj.*; III 265-268: *a Mersenne*; IV 333: *a Elisabeth*; IV 282: *a Elisabeth*; III 579-580: *a Huyghens*; IV 536, 537: *a Chanut*. A pesar de las precauciones que toma para eludir los problemas teológicos que inevitablemente se relacionan con su filosofía, Descartes no ha dejado de examinarlos en repetidas oportunidades. Véase: H. GOUHIER: *La pensée religieuse de Descartes*. Vrin, París, 1924.

⁽¹⁴⁾ IX 10: *Abregé des six Medit.*

dad, de la expresión de las emociones y de la ejecución de las decisiones volitivas.

Aparte de esas razones propias del sistema cartesiano, hay una circunstancia histórica que destaca la importancia del problema. Se ha hecho notar repetidas veces que el ocasionalismo de Malebranche, el paralelismo de Spinoza y la armonía preestablecida de Leibniz constituyen esfuerzos tendientes a salvar los tropiezos que suscitaban las soluciones propuestas por Descartes. No se amengua la importancia de éste cuando se advierte que el problema de la causalidad psico-física va enlazado al problema de la sustancia, que se plantea en términos muy distintos en cada uno de los tres pensadores nombrados. Lo cierto es que los esfuerzos de todos están en la línea que nace en el pensador francés.

Descartes ataca la cuestión ensayando, ante todo, desde el terreno empírico, una explicación fisiológica ⁽¹⁵⁾; pero, en seguida, ahonda el asunto hasta tocar sus términos metafísicos e insinúa una solución ocasionalista ⁽¹⁶⁾; y finalmente, inspirándose en la Escolástica, expone una teoría de la unión sustancial del alma y el cuerpo ⁽¹⁷⁾.

Dejando de lado la primera explicación, para examinarla cuando exponamos el mecanismo fisiológico que acompaña a los procesos psíquicos, veremos ahora el ocasionalismo. A la solución ocasionalista lo empuja el dualismo metafísico: cuando más se acentúan la autonomía y la independencia de las sustancias, más difícil resulta después tender un puente entre ellas. Por eso, esta solución es la que armoniza mejor con el espíritu del sistema cartesiano. Pero, sin embargo, ha sido apenas esbozada, aun cuando su obra ofrece los requisitos necesarios para llevarla a su plenitud y advertir, a la vez, el elemento de oscuridad que introduce en las explicaciones. En resumen puede exponerse así. Al negar la causalidad psico-física se anula la acción transitiva entre lo extenso y lo pensante, pero se admite que los conocimientos se actualizan en el alma *con ocasión* del proceso orgánico. Se renueva, además, la teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles, que implica la desvalorización del aporte de los datos empíricos: los órganos de los sentidos no pueden enseñarnos la verdadera naturaleza de las cosas; se limitan a mostrarnos « lo que al compuesto humano aprovecha o daña » ⁽¹⁸⁾. Con esto se asigna una interpretación pragmática al dato sensible. Pero como el alma está, por naturaleza, en posesión de conocimientos innatos, el mecanismo corporal no hace

⁽¹⁵⁾ *Passions* I 11, 12, 13, 30 31, 32, 34, 41.

⁽¹⁶⁾ III 418: a *Mersenne*; V 219: a *Arnauld*; VI 114: *Dioptrique*, IX 48: *Médit. VI*; VIII 2^a 358-359: *Notae in programma...*; *Princ. phil.* II 1.

⁽¹⁷⁾ III 460, 492, 507-509: a *Regius*; III 663, 691: a *Elisabeth*; III 424, 434: a *Hyperaspistes*; V 222: a *Arnauld*; VI 59: *Disc.*; IX 81: *Médit. VI*; IX 176: *Rép. aux IV Obj.*; IX 239: *Rép. aux VI Obj.*; *Passions* I 30.

⁽¹⁸⁾ *Princ. phil.* II 3; IX 66: *Médit. VI*.

sino despertar el recuerdo y actualizar el saber. Pero la causa ocasional exige una verdadera causa; el sistema cartesiano no conoce más que una: Dios. Ocasionalismo, innatismo, interpretación pragmatista del conocimiento empírico, brotan en Descartes de la misma raíz: el dualismo sustancial con su tendencia a conceder el primado del alma sobre el cuerpo.

Mientras el dualismo metafísico inclina a resolver el problema de la causalidad psico-física mediante la solución ocasionalista, otros aspectos del sistema cartesiano reclaman una interpretación distinta, que acentúe el papel del cuerpo. Sólo una íntima relación con éste puede explicar los elementos sensibles que descubrimos en el alma. En ciertas funciones se revela más que en otras esta relación. Así la imaginación supone el concurso del cuerpo, pero la sensación, estado confuso e independiente de la voluntad, sólo puede ser explicada por la estrecha unión del alma y el cuerpo, y esta explicación es la única que permite dar cuenta del elemento de irracionalidad y de confusión introducido por estos estados en el conocimiento.

La Escolástica inspira a Descartes la renovación de la tesis de la *unión sustancial del alma y el cuerpo*. Pero no debemos ver en este hecho una adhesión a una teoría ya conocida. Al contrario, la coincidencia es sólo verbal y la misma expresión recubre dos pensamientos muy distintos. Concibiendo lo extenso y lo pensante, al modo escolástico, como sustancias incompletas, el hombre resulta de esa unión que es posible precisamente porque las sustancias son incompletas y encuentran, al unirse en el hombre, un momento de plenitud. Pero Descartes, que concibe la extensión y el pensamiento como dos sustancias independientes y autónomas, tiene que introducir una instancia irracional apelando al concurso de Dios para mantenerlas unidas (19). La unión de ambas es incomprendible: constituye un hecho bruto que nos limitamos a constatar. Por eso este nuevo conocimiento es una idea adventicia y, por lo tanto, pertenece al orden de la sensibilidad.

A pesar de estas dificultades, la importancia de la teoría radica en el hecho de que nos permite concebir al hombre como un *ens per se*, distinto de un compuesto accidental de dos sustancias (20), y en que explica estados como la sensación, la emoción y la imaginación, siendo, a la vez, el supuesto sobre el cual descansa la demostración de la existencia del mundo exterior que toma como punto de partida el ejercicio de las facultades de sentir e imaginar.

(19) *Princ. phil.* I 60; IX 242: *Rép. aux VI Obj.*

(20) III 493: *a Regius.*

III

ELEMENTOS PARA UNA PSICOLOGÍA EMPÍRICA

El método empírico y sus auxiliares.

Antes de enumerar los elementos que ofrece el sistema de Descartes para elaborar una psicología empírica conviene recordar las consecuencias que derivan para ella del dualismo metafísico. Por hacer del alma uno de los integrantes del hombre, excluye del dominio de la psicología toda la vida animal. Las mismas leyes que rigen en el ámbito de lo físico alcanzan a lo biológico, y la fisiología, humana o animal, no puede eludirlas. Los animales quedan reducidos a la condición de simples máquinas y, aunque aparentemente expresen estados semejantes a los que manifiesta el hombre, se hallan privados de todo proceso psíquico. Categórico es Malebranche al exponer en su *Recherche de la vérité* estas ideas de Descartes: « los animales no tienen intelecto ni conciencia. Comen sin gana, gritan sin dolor, crecen sin saberlo; no ansían nada, nada temen; y si obran de un modo que atestigüe razón, es porque Dios ha organizado su cuerpo para la finalidad de la propia conservación, de suerte que se aparten mecánicamente y sin miendo de lo que amenaza destruirlos ».

Limitada al dominio de lo humano, esta psicología debe comenzar por establecer el método que mejor convenga para estudiar los hechos. En el prefacio que precede a sus *Principios de Filosofía* Descartes reclama un estudio físico de la naturaleza humana. Y, aún cuando en su clasificación de las ciencias olvida a la psicología, debemos ver en aquel reclamo su deseo de atenerse a la experiencia en el dominio de los hechos psíquicos. Por otra parte, su identificación de pensamiento y conciencia justificaba el empleo de métodos empíricos para la observación y descripción de los hechos de conciencia. Las observaciones dispersas a lo largo de toda su obra muestran el uso frecuente y reiterado de esos procedimientos. Por eso los historiadores de la psicología, aun no olvidando el precedente de Luis Vives, celebran en Descartes al iniciador de la psicología empírica.

La variedad de los hechos de conciencia impone modificaciones al método. De esta manera, la observación que se realiza sobre la propia conciencia atiende a los hechos normales, pero además utiliza el estudio de hechos patológicos como las alucinaciones y las ilusiones de los amputados, los errores de la percepción sensible, y estados como los sueños y ensueños, que ilustran sobre aspectos de la vida anímica mostrando el mecanismo del pensamiento o de la imaginación.

Dos notas importantes caracterizan al objeto de la psicología: la unidad de la vida anímica y su incesante actividad. La unidad deriva de la concepción sustancialista del alma, pero no impide distinguir y estudiar funciones separadas. Conviene recordar que al establecer la clasificación de los hechos psíquicos, Descartes no distingue entre potencia y facultad ⁽²¹⁾, lo cual introduce un elemento de indeterminación en sus concepciones. El carácter de incesante actividad atribuido a lo psíquico proviene de considerar a la conciencia como el hecho fundamental y de haber convertido en sinónimos pensamientos (*cogitationes*) y conciencia. La simple comprobación empírica muestra que el contenido de la conciencia es extraordinariamente variable y que comprende una gama que va desde las representaciones sensibles acompañadas de conciencia y memoria hasta las ilusiones de la fantasía que se desvanecen rápidamente sin dejar huellas en la memoria, pero la conciencia no falta nunca.

Esta arriesgada asimilación de pensamiento y conciencia conduce a excluir de lo psíquico todo proceso inconsciente. A esa exclusión lo empujan también sus premisas metódicas que enseñan a rechazar todo lo que no aparezca al entendimiento como claro y distinto. Lo inconsciente se piensa como una actividad oscura que no se manifiesta inmediatamente sino que es preciso suponer detrás de los hechos percibidos. Para eludir esa noción, Descartes se ve precisado a distinguir un *pensamiento espontáneo* que no deja recuerdo, tal como se manifiesta en el niño, en el letárgico y en el hombre sumido en un sueño profundo, y un *pensamiento reflexivo* acompañado de memoria ⁽²²⁾.

La vida anímica, sin perder por eso su unidad, ofrece al psicólogo dos clases de funciones denominadas activas y pasivas. A las primeras pertenece la voluntad, y a las segundas la inteligencia y las pasiones. De esta manera, las sensaciones, percepciones, imaginación y memoria son funciones adscritas al juego de la inteligencia e integran el grupo de las funciones pasivas. Dentro de ese mismo grupo y constituyendo un dominio autónomo se destacan las pasiones.

La voluntad.

Sobre todas las manifestaciones de la vida psíquica predomina la voluntad. Este predominio se acusa sobre todo frente al problema del error. Para Descartes, el error trasciende la esfera del entendimiento al reclamar una intervención activa de la voluntad en el juicio. El

⁽²¹⁾ O. KLEMM: *Historia de la Psicología*, trad. de S. Rubiano, Jorro, Madrid, 1919, pág. 57.

⁽²²⁾ III 472: a *Gibieuf*; V 219: a *Arnauld*.

entendimiento es pasivo y se limita a concebir pero no alcanza a juzgar; la voluntad interviene afirmando o negando. El error es, pues, el producto de esos dos factores: entendimiento y voluntad. Siendo la voluntad mucho más amplia que el entendimiento, no se contiene dentro de sus propios límites, y extendiéndose a cosas que el entendimiento no puede comprender, se extravía y sigue el camino falso en lugar de preferir el verdadero (23).

La voluntad integra el grupo de las funciones activas y suscita una serie de problemas que, en su mayor parte, trascienden el dominio de la psicología pero que no dejaremos de enumerar. Son los siguientes: el problema de la libertad al que, a su vez, se subordinan los problemas de las relaciones entre la libertad humana y la presciencia divina, y las relaciones entre libertad e indiferencia; el ya citado problema del error y el del pecado; el problema de la causalidad psico-física con las dificultades que provienen de la necesidad de conciliar el principio de la conservación del movimiento con la acción eficaz del hombre sobre las cosas.

A la psicología descriptiva le interesa conocer dos especies de voluntad. Ante todo, aquélla cuyo ejercicio encuentra su satisfacción dentro del dominio de lo psíquico, como, por ejemplo, cuando dirigimos nuestro pensamiento hacia un objeto cualquiera o suscitamos la aparición o desaparición de representaciones, y después, aquella que tiende a trascender los límites de lo anímico para influir sobre el cuerpo. En la rudimentaria explicación fisiológica que propone Descartes, la acción de lo psíquico sobre lo físico se realiza siempre indirectamente. La voluntad actúa sobre el cuerpo provocando el movimiento de la glándula pineal, asiento del alma, desde donde se desplazan los espíritus animales siguiendo el camino trazado por las vías nerviosas y dando lugar al movimiento de los músculos.

La voluntad es libre, siendo la libertad un hecho comprobable empíricamente. Pero libertad no es sinónimo de indiferencia. El grado inferior de la libertad está representado por la indiferencia; en su cúspide la voluntad está determinada por el conocimiento claro y distinto de la verdad y el bien. En esta determinación de la voluntad por el conocimiento vuelve a acusarse el rasgo intelectualista que caracteriza a la filosofía de Descartes, que transportado al terreno de la ética le lleva a suscribir sin violencias la antigua máxima: *Omnis peccans est ignorans*.

El entendimiento.

Pertenece a la gnoseología toda su concepción del entendimiento con los problemas colaterales que suscita: los mecanismos de la intuición y de la deducción, la distinción entre ideas e imágenes mediante la

(23) IX 47: *Medit. IV*; *Princ. phil.* I 42. V. BROCHARD: *De l'erreur*, 3^e ed., Alcan, París, 1926, págs. 42-68.

acentuación del carácter inteligible de las primeras y la insistencia en el contenido sensible de las últimas, el criterio de certeza, los problemas del conocimiento claro y distinto y las cuestiones del valor y de la verdad. Los supuestos psicológicos que se ocultan bajo esa gnoseología se refieren a la concepción racionalista del hombre, triunfante en los siglos XVII y XVIII. Descartes participa de la convicción general, que él se adelanta a formular, de que la razón es idéntica en todos los hombres. Las inevitables diferencias que se advierten en ellos provienen del uso equivocado de aquella facultad.

Por tratarse de funciones adscriptas al capítulo del entendimiento corresponde estudiar aquí a las sensaciones, percepciones, memoria e imaginación.

En sus teorías sobre la sensación y la percepción, expuestas con prolijidad en la *Dióptrica* y aludidas además en otras obras, se aprecia el esfuerzo de Descartes tendiente a salvar las dificultades que imponía el rígido dualismo de las sustancias frente al problema de la causalidad psico-física. Por un lado se destaca la conciencia plenamente autónoma; por el otro, el mundo de la extensión cerrado en su mecanismo e igualmente autónomo; y, entre ellos, los procesos de la sensación y de la percepción sensible como un puente tendido entre ambos mundos. Mediante la desvalorización del aporte de los sentidos, logra conciliar el mecanicismo que impera en el mundo físico y que reduce todo proceso a movimientos elementales con la autonomía de la conciencia: traduciendo el movimiento a cualidad sensible, nuestra conciencia sustituye el mundo real por un mundo de apariencias: colores, sonidos, olores, sabores, no existen en las cosas mismas; son una creación de nuestra subjetividad. Al acentuar la participación del sujeto en el acto del conocimiento se logra mantener la independencia de las sustancias. La consecuencia de esto es que los sentidos no nos muestran la verdadera naturaleza de las cosas físicas, con las cuales, sin embargo, parecen entrar en contacto: solo el entendimiento es capaz de penetrar hasta el corazón mismo de la realidad y enseñarnos la naturaleza del mundo que se desenvuelve en el espacio. La percepción sensible, empero, es una función útil para la vida: los sentidos no nos dan verdadero conocimiento, pero, su aporte tiene al menos un valor pragmático, porque al mostrarnos las cualidades sensibles como signos de una realidad que se oculta detrás de ellas, « nos enseñan lo que al compuesto humano aprovecha o daña ». La teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles, cuyo origen remonta a Demócrito, se renueva en el siglo XVII por obra de Galileo, Descartes y Hobbes y se incorpora a la psicología como una contribución importante hasta recibir su formulación definitiva con Juan Müller en el siglo XIX.

Aparte del análisis psicológico de la percepción normal y del mecanismo fisiológico que la acompaña, Descartes estudia otros aspectos del problema, como, por ejemplo, la percepción de la distancia y las ilusiones de los sentidos.

La memoria como facultad encargada de conservar, reproducir y reconocer los recuerdos, ha merecido poca atención por parte de Descartes. Se limita a insistir en su falacia y a arbitrar medios en su teoría del conocimiento para sustraerse a posibles errores. Distingue sin embargo una *memoria local* y una *memoria intelectual*. La primera es función de los centros nerviosos y se reduce a mecanismos: el cerebro guarda las huellas de impresiones pasadas que son susceptibles de ser revividas y reconocidas por un acto especial del espíritu. La segunda, que desempeña tan importante papel en el razonamiento, depende sólo del alma (23).

Mientras el ejercicio de ciertas funciones excluye toda intervención del cuerpo por realizarse exclusivamente en el dominio de la conciencia, el de otras exige una activa participación corporal. Entre las primeras contamos la intelección: « el espíritu, cuando concibe, entra en cierto modo en sí mismo y considera algunas de las ideas que tiene en sí » (24). La imaginación pertenece a las últimas y « no es sino cierta aplicación de la facultad de conocer al cuerpo, que le es presente íntimamente » (25). Para aplicarnos a la consideración de cosas materiales es preciso que el espíritu « se vuelva hacia el cuerpo para considerar algo conforme a la idea que él mismo ha formado o recibido por los sentidos » (26). No se trata de una facultad esencial a la naturaleza humana. Toma parte en el conocimiento cumpliendo una función auxiliar, y aunque la utilicemos para representarnos los cuerpos y en general el mundo de la extensión, podemos comprender por el ejemplo de la cera que aparece en la *Meditación II*, que es incapaz de suplir al entendimiento para conocer la verdad. A pesar de ello tiene importancia dentro del sistema. Recordemos que en la *Meditación IV* se invoca el ejercicio de la facultad de imaginar como prueba de la existencia del mundo exterior, fundándose en que se trata de una función que sólo puede cumplirse gracias a la intervención del cuerpo. Y aunque aquella demostración apela finalmente al recurso de la veracidad divina, la imaginación desempeña el papel de prueba de presunción.

Las pasiones.

Por muchos motivos la teoría de las pasiones de Descartes es singularmente interesante. Ante todo, por la complejidad de su estructura: los rasgos descriptivos de su psicología, surgidos de la observación directa de hombres y sucesos, se combinan con el estudio del correlato fisiológico de las pasiones, y entran en armonía con el resto

(23) III 47-48: *a Mersenne*; III 143: *a Mersenne*; IV 114-115; *a Mesland*; *Studium bonae mentis*.

(24) IX 58: *Medit. VI*.

(25) IX 22: *Medit. II*.

(26) IX 58: *Medit. VI*; VII 385, 387: *V Resp.*

de su sistema por la importancia concedida a la voluntad y al entendimiento. Además constituye una verdadera encrucijada histórica. Descartes recoge y asimila la influencia de la filosofía estoica, pero también influye en la obra de Spinoza. Brochard ha sido categórico al señalar esta influencia: « la concepción cartesiana de las pasiones, al suprimir la distinción de alma sensitiva y alma racional, al considerar las pasiones como puras ideas, y al establecer sus relaciones con los movimientos del cuerpo, ha permitido hablar como si se tratara « de líneas, planos y sólidos », y por consiguiente, ella contiene en germen toda la *Ética* y, sin ella, la *Ética* probablemente no hubiera existido » (27). Pero tiene también interés para la historia de la literatura y puede ser considerada como la clave para entender ciertos aspectos del siglo XVII. Atendiendo a ese papel, ha escrito Lanson: « Descartes es como la conciencia de su siglo: advierto en él claramente lo que demandaría mucho tiempo y esfuerzo para analizar en la sociedad y en la literatura de su época » (28). Y agrega que en su descripción de las pasiones se advierten semejanzas sugestivas con la pintura de las mismas que Corneille realiza en el teatro: en sus teorías del amor y de la voluntad, el filósofo coincide con las afirmaciones del poeta y proporciona en lenguaje teórico la fórmula abstracta que corresponde a los tipos del artista.

La teoría de las pasiones de Descartes participa de los rasgos intelectualistas comunes a todos los grandes sistemas del siglo XVII. Por eso, a pesar del carácter afectivo, que se asigna tradicionalmente a estos estados. Descartes no ha dejado de definirlos como *percepciones*, pero inmediatamente advierte que se trata de percepciones oscuras y confusas, que nacen de la estrecha alianza existente entre el alma y el cuerpo. Se aproximan además a los *sentimientos* porque obligan a adoptar una actitud receptiva ante ellas, y se las llama también *emociones* aludiendo a los cambios que conmueven al cuerpo cada vez que el alma es afectada por las pasiones. Con el propósito de evitar la confusión con aquellas sensaciones que acostumbramos a referir a los objetos exteriores o a nuestro propio cuerpo, se recuerda que las pasiones « se refieren particularmente al alma »; y se agrega que son causadas, sostenidas o fortificadas por algún movimiento de los espíritus, a fin de distinguirlas de las voliciones que emanan directamente del alma (29).

La intervención del mecanismo corporal no anula ni aminora el carácter de proceso psíquico inherente a estos estados. El juego de

(27) V. BROCHARD: *Le Traité des Passions de Descartes et l'Éthique de Spinoza*, en « Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne », 2ª ed., Vrin, París, 1930, pág. 331.

(28) G. LANSON: *Histoire de la littérature française*, 14ª ed., Hachette, París, 1918, pág. 396 y sigs. - G. LANSON: *L'influence de Descartes sur la littérature française*, « Revue de Métaphysique et de Morale », 1896, pág. 517-550.

(29) *Passions* I 27, 28, 29.

los espíritus animales, explicado de acuerdo con la fisiología mecanicista que profesa Descartes, se desenvuelve en el cuerpo y pertenece al mundo de la extensión; es solamente el correlato corporal de las pasiones y de ninguna manera su causa, que no puede estar sino en la conciencia. Descartes, que había comprendido claramente la naturaleza y el mecanismo de los actos reflejos, tendía a explicar las excitaciones psíquicas valiéndose de hipótesis groseramente mecánicas, en las cuales desempeñan el papel principal los espíritus animales, especie de materia sutil que recorre el organismo siguiendo las vías sanguínea y nerviosa. Por esta concesión que otorga a la fisiología en la explicación del proceso constituye el aspecto más débil del sistema, y, aparte de que no aclara en nada el juego de las pasiones salvo la indicación de la participación corporal, acusa su falta de experiencia en el terreno de la biología ⁽³⁰⁾.

Por complejas u oscuras que sean las pasiones no dejan de ser bien conocidas: « están tan próximas a nosotros, son tan íntimas, que es imposible de todo punto que las sintamos sin que realmente sean tales como las sentimos. No podemos estar tristes o afectados por cualquiera otra pasión sin que el alma lleve en sí la tristeza o la pasión de que se trata » ⁽³¹⁾. El carácter autónomo de las pasiones las pone al abrigo de toda confusión con otros estados e induce a buscar sus leyes propias. Pero autonomía no quiere decir aislamiento; hay una relación importante y que no puede ser silenciada entre las pasiones y la inteligencia y la voluntad; la pasión va acompañada de un juicio de apreciación sobre el bien o el mal que comporta para el hombre. El alma no debe abandonarse al arrebató ciego de sus emociones. Por encima de ellas, la razón vigilante debe moderar y encauzar el juego regular de los afectos mediante la acción de la voluntad, que puede obrar directamente para reprimirlas, o excitando el afecto contrario o utilizando al cuerpo para contener el movimiento desencadenado por ellas. El carácter del hombre depende del equilibrio de su voluntad y de sus pasiones. Por eso, lejos de ahogar o inhibir las manifestaciones espontáneas de su vida afectiva, Descartes aconseja la utilización de las pasiones conducidas por la voluntad.

El fino observador que hay en Descartes se manifiesta en la descripción y análisis de las pasiones fundamentales que se cuentan en número de seis: admiración, amor, deseo, odio, alegría, tristeza. Toda la variada complejidad de la vida emotiva deriva de esos afectos fundamentales. Y no contento con describirlos en detalle, desciende a explicar los fenómenos fisiológicos que los acompañan. Las perturbaciones producidas en el cuerpo por los espíritus animales excitados, provocan en el alma la admiración y el deseo que despiertan las pa-

⁽³⁰⁾ E. RADL: *Historia de las teorías biológicas*, trad. esp., Madrid, 1931, tomo I, págs. 161-163.

⁽³¹⁾ *Passions*, I 26.

siones del odio y el amor y cuya satisfacción o descuido trae los efectos del placer y desplacer, es decir, la alegría o el dolor.

El problema ético tiñe con su coloración especial la teoría de las pasiones. El alma debe emanciparse de su predominio, romper su servidumbre, alcanzar la plenitud intelectual mediante una voluntad inspirada en los bienes supremos de la razón.

Resumen.

La Psicología de Descartes se caracteriza por los siguientes rasgos:

1º Reduce el dominio de lo anímico al hombre; niega la existencia de una vida psíquica en el animal.

2º No admite procesos psíquicos inconscientes; es una psicología de la conciencia.

3º Intenta ser una psicología descriptiva y analítica de los hechos que se desenvuelven en la conciencia; pero no olvida el estudio del mecanismo fisiológico que acompaña a los procesos mentales.

4º Amplía el dominio de la psicología normal al tomar en cuenta algunos procesos patológicos.

5º Sobresale en el estudio minucioso del problema de la percepción sensible cuyo complicado mecanismo desmonta con habilidad.

6º Agudiza el problema de la causalidad psico-física mostrando sus dificultades.

7º Algunos de sus temas han ejercido perdurable influencia histórica, como el estudio de las pasiones sobre la teoría de los afectos en el siglo XVII.

La Plata, noviembre de 1935.

EL PAPEL DE DIOS EN LA FILOSOFIA CARTESIANA

por *Amalia H. Raggio*

1) PRIMERA Y SEGUNDA CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE

Descartes, en su duda metódica, rechaza el conocimiento sensible, periférico e inesencial y adentrándose en el dominio de la razón toma posesión del pensar por un acto de conocimiento claro y distinto. En la 6ª meditación la duda en el conocimiento sensible está presentada así: « Mais, par après, plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créanse que j'avois ajoutée à mes sens: car j'ai observé plusieurs fois que des tours qui de loin m'avoient semblé rondes me paroissent de près être carrées et que des colosses élevés sur les plus hauts sommets de ces tours me paroissent de petites statues à les regarder d'en bas;...» (1).

Pero no es de extrañar que en las cosas poco sensibles y muy remotas tomemos lo falso por verdadero; hay que advertir, empero, que no debemos imputar a engaño de los sentidos estos errores sino a nuestra ligereza en el juzgar, pues nadie ignora que la distancia desdibuja los contornos y hace las cosas indiscernibles. Tampoco prueba la falsedad de los sentidos los errores en que incurren los enfermos. Los juicios que deciden la verdad o falsedad del conocimiento sensible son aquellos que formula un hombre sano sobre un objeto presente y en esas condiciones la percepción es tan evidente que nadie puede razonablemente poner en duda su verdad.

He tomado un libro entre mis manos; doy vuelta sus hojas, un acre olor a tinta sale de sus páginas; me reíría si alguien me dijera que este libro no existe; mi percepción es tan clara, que yo estoy firmemente persuadido de su verdad. Y sin embargo... si sólo sobre eso fundo mi certeza, debo pensar que las ilusiones de mis sueños también son claras, tan claras y aparentes como la percepción de este presunto mundo sensible y sin embargo son falsas; podría sucederme entonces

(1) Descartes, *Oeuvres*, Edición Garnier, *Méditation sixième*, pág. 131.

que estuviera soñando ahora y que no existiera nada de la que mis sentidos me representan; ni este libro, ni este mundo de cosas que me rodea, ni los ojos con que lo miro, ni las manos con que lo toco, nada, absolutamente nada. Rechazo, pues, el testimonio de los sentidos por sospechoso de falsedad.

Desde el punto de vista teórico esta crítica es insuficiente; legitima la pretensión a la verdad de un conocimiento que experiencias contradictorias no han impugnado.

Rechazar el conocimiento sensible en bloque, porque hemos comprobado que en ocasiones nos ha engañado es suponer que la « fe » es una actitud legítima de conocimiento.

Tuvimos que esperar a que un hecho desmintiera otro para poner en duda el conocimiento sensible; recién cuando « comprobamos » que nos engañaba, nuestra fe se quebrantó; si nuestra experiencia hubiera sido coherente no hubiéramos dudado; nos bastaba la ausencia de hechos contradictorios para no dudar, aún sin razones positivas para creer.

Pero en cambio esta crítica es eficaz para los fines prácticos que Descartes se proponía: destruir la fe en el conocimiento sensible.

Si Descartes hubiera dicho, como exigía una crítica justa: la evidencia sensible es engañosa, no hubiera conseguido que los que « vivían » el conocimiento sensible lo pusieran en duda, sin tener la « vivencia » de una verdad que hiciera patente su error.

Pero Descartes no tenía todavía esa verdad; había abdicado todo su saber porque así lo exigía la duda metódica; recién cuando en la evidencia del « cogito » descubre el conocimiento racional en su pureza de noción clara y distinta, como un conocimiento que puede fundar su pretensión a la verdad, puede plantear la duda en el conocimiento sensible en sus justos términos.

¿Los errores en que incurrimos cuando asentimos al testimonio de los sentidos son accidentales, o hay en el conocimiento sensible un vicio radical? Es decir: ¿la evidencia sensible es criterio de verdad o no?

Claro que no. La norma de verdad es la claridad, pero no la aparente y engañosa de los sentidos sino la verdadera claridad, la claridad racional.

(Descartes entiende aquí por conocimiento sensible una operación discursiva compuesta de los siguientes momentos: 1º movimientos de los nervios sensoriales, producidos por el contacto con un cuerpo exterior, transmitidos luego hasta el cerebro. 2º interpretación de estos movimientos por el alma en términos de conciencia (color, sabor, etc., único dato) y 3º por último, juicio que injustificadamente afirma la existencia de cosas en sí, materiales, y en las cuales pone, como constituyendo su realidad formal esos estados subjetivos de conciencia.

Creo necesario advertirlo, porque otras veces, el conocimiento sensible está entendido como función vital de índole intuitiva; entonces, la

afirmación de la existencia de las cosas no se hace por un juicio injustificado porque su presencia es un dato. Si se restituye a la actividad sensible su pristina naturaleza de función vital, los sentidos no son engañosos).

La oscuridad y confusión del conocimiento sensible se destaca ahora por oposición con la claridad y distinción del conocimiento racional; la opacidad de sus datos repugna a la inteligibilidad de las naciones claras y distintas; su cambio incesante no satisface la apetencia racional de lo inmutable; la verdad y el error le son ajenos; por eso su testimonio puede ser negado sin violencia.

2) EL CONOCIMIENTO RACIONAL. 1 — CONCEPCIÓN RELATIVISTA

Pero con haber descartado los datos sensibles, no se agota, por eso, el contenido representativo de las ideas; todavía queda en la base de las representaciones sensibles algo más elemental: los objetos matemáticos: forma y figura.

Este ejercicio de depuración nos eleva, así, de pronto, a un segundo plano de conocimiento: el conocimiento racional.

Aquí el planteamiento de la duda metódica se torna confusa. Sorprende mucho ver cómo Descartes, después de haber proclamado en una frase clara y resuelta la autonomía del estricto conocimiento racional, afirma, a veces en la misma página, con diferencia de pocas líneas, que por claro y distinto que sea el conocimiento racional, necesitamos saber que nos ha sido dado por un Dios bueno, no engañador, para poder estar seguros de su verdad.

Vamos a anotar las características que corresponderían a dos concepciones distintas del pensar: relativista la una y absoluta la otra, para luego exponer cual sería la marcha de la duda metódica en cada una de estas dos concepciones antagónicas.

Según la concepción relativista, la claridad del conocimiento racional es, como la del conocimiento sensible, muy aparente pero tal vez engañosa; no la ponemos en duda porque no podemos, no habiendo en nosotros ninguna otra facultad o potencia de distinguir lo verdadero de lo falso, que pueda enseñarnos que lo que la luz natural nos presenta como verdadero no lo es. Pero así como el conocimiento sensible no pudo justificar sus juicios frente al conocimiento racional, así también podría suceder que el testimonio de la razón no fuera verdadero según un tercer modo de conocimiento posible. Que no tenemos. El conocimiento racional queda, pues, como una última evidencia, insuficiente, sin embargo para fundar la pretendida verdad de sus juicios. Creemos en su testimonio como en el caso de los sentidos, por impulso ciego. La evidencia no es sino esta gran propensión que nos insta a afirmar, que solicita, que exige nuestro asentimiento. Y que tal vez nos induce al error.

Somos seres finitos, contingentes; quizás nuestro destino está entre las manos de un genio maligno que se goza en engañarnos; quién sabe si las verdades más claras, que nos parecen más evidentes, el « cogito » mismo y las verdades matemáticas son verdaderas.

Para estar seguros de que lo que concebimos clara y distintamente es verdadero es necesario que la certeza de que Dios existe, destruya las sopechas sobre el genio maligno.

Y la existencia de Dios es verdadera porque se demuestra por una idea muy clara y distinta.

El círculo vicioso es evidente. Descartes pretende fundar la verdad de las ideas claras y distintas mediante una « idea » de Dios, a su vez clara y distinta. ¡Si fuera la persona misma de Dios la que le asegurara la verdad de lo claro y distinto y no un conocimiento sobre Dios, que es anterior a la certeza de su existencia y que por lo tanto necesita a su vez fundarse...! La hipótesis del genio maligno puede suscitarse nuevamente con respecto a la verdad de la idea de Dios y así es imposible salir nunca de la duda.

A veces sería posible entender esta argumentación de manera que no se cometiera un círculo vicioso.

Descartes se preguntaría ¿cómo conocemos con verdad, nosotros, seres finitos? la respuesta no puede ser sino ésta: nuestras ideas verdaderas nos han sido dadas por Dios.

Así, Dios explicaría el « valor » de lo verdadero, pero no garantizaría la verdad de lo claro y distinto.

LA HIPÓTESIS DEL GENIO MALIGNO

Porque Descartes, confunde un estricto conocimiento racional con su aplicación a una supuesta realidad, la claridad con la evidencia, el tener que creer con el no poder dudar, la repugnancia psicológica con la imposibilidad lógica de lo contradictoria, surge la idea del genio maligno. Que parece superflua. Uno se pregunta: si lo que hace poner en duda la hipótesis del genio maligno es la legitimidad de un conocimiento que sin esa hipótesis ya parecía insuficiente, pues era ese el motivo de aquella suposición ¿qué necesidad de suscitarse?

Porque Descartes se ha acercado al tema de la duda en el conocimiento racional rozando el problema, preguntándose si nos engaña a veces la razón, sucede que cuando no encontramos contradicción en sus juicios, la fe de que las cosas sean como siempre nos ha parecido que eran, permanece intacta. Y se repite el mismo caso de la duda en el conocimiento sensible; puede ponerse en duda la validez teórica de un conocimiento coherente.

La hipótesis del genio maligno es una manera rústica y artificiosa de plantearse una duda legítima; significa la exigencia de ahondar el

problema hasta encontrar en el conocimiento racional mismo, las razones intrínsecas de su verdad. Una concepción en que la validez del conocimiento racional esté fundado en sí mismo, también se encuentra en Descartes.

2. — CONCEPCIÓN ABSOLUTISTA DEL CONOCIMIENTO RACIONAL LA INTUICIÓN.

Según la concepción absolutista la claridad del conocimiento racional es criterio suficiente de verdad. Esto está expuesto en forma muy clara y precisa en la 3ª Meditación, apenas Descartes ha tomado posesión de la realidad del ser consciente. « Je suis assuré que je suis une chose qui pense; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose? Certes, dans cette première connoissance, il n'y a rien qui m'assure de la vérité que la claire et distincte perception de ce que je dis, laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer que ce que je dis est vrai s'il pouvoit jamais arriver qu'une chose que je concevrois ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse: et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort disincement sont toutes vraies ' (2).

Aquí la claridad no es, como en la concepción anterior un signo instituido por Dios para señalarnos las ideas verdaderas, sino la verdad misma. Porque esta claridad de que hablamos es la transparencia de las ideas innatas, objetivas y apriori, que se ofrecen al entendimiento sin intermediarios, en contacto inmediato; su validez universal es pues, un dato (3); su testimonio no podría ser negado porque repugna a la Verdad.

La evidencia es en esta concepción la acción coercitiva que ejercen sobre la voluntad, las ideas claras y distintas (4).

Estamos en el dominio del entendimiento puro; ningún motivo ajeno al interés teórico perturba la contemplación de las esencias;

(2) *Méditation troisième*, pág 91.

(3) *Méditation cinquième* (*).

(*) Claridad, realidad, objetividad, verdad y aprioridad de las ideas se implican. La *claridad* es propiedad de las ideas que nos representan objetos posibles y esto constituye toda su *realidad*, una realidad, por lo tanto, ajena a la conciencia, perteneciente a un mundo objetivo, el reino de lo ideal; la realidad se confunde pues con la *verdad*. Porque aunque Descartes distinga una realidad formal, según la cual, las ideas son un modo de la conciencia y una realidad objetiva constituida por la realidad del objeto en tanto se dé en las ideas por representación, la primera desaparece puesto que Descartes concibe la conciencia como conciencia vacía, limpia. Los objetos se brindan, puros, al entendimiento que los busca y son recibidos en una conciencia adecuada a su objetividad. Ninguna actividad subjetiva se interpone oscureciendo o deformando su objeto; se ofrecen limpios de toda experiencia, *apriori*.

ninguna actividad cognoscitiva interviene conformando su objeto; el conocimiento es la intuición extática y estática de un objeto. El acto intuitivo más sencillo tiene por objeto una naturaleza simple, último término de un análisis que reduce un complejo a sus partes más elementales. Este objeto necesariamente es claro, porque la claridad es una consecuencia de la simplicidad. Otra consecuencia es que el objeto se conoce por completo de una vez en un acto que no dura, porque aunque el tiempo transcurra mientras aprehendemos ese objeto, la duración es de las acciones concomitantes de nuestro cuerpo, no del acto puro de conocimiento en que tomamos contacto con lo eterno.

La legitimidad del conocimiento racional puro, fundada sobre un criterio interno de verdad no deja subsistir ningún motivo de duda. «...Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne sauroit jamais faire que je ne sois rien tandis que je penserai être quelque chose, ou que quelque jour il soit vrai que je n' aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis, ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq ou choses semblables que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois » (4)

El genio maligno no penetra en la región de la inteligencia pura; por consiguiente la verdad de lo claro y distinto no necesita fundarse en Dios. El círculo vicioso se ha roto; volviendo de Dios al hombre, no se llega al punto de partida, el conocimiento claro y distinto, sino a un conocimiento oscuro: el conocimiento discursivo y el conocimiento sensible.

3) LA DEDUCCIÓN

Vamos a exponer la teoría del conocimiento discursivo, de una manera superficial y aparentemente correcta para desentrañar luego, del análisis de las dificultades, una interpretación más justa.

El conocimiento discursivo concluye una cosa de otra por medio de razones. En principio, se reduce a la intuición porque la relación mediante la cual se articula un razonamiento es según Descartes una naturaleza simple, objeto de una intuición. La evidencia intuitiva puede promoverse a un largo encadenamiento de razones. Pero se diferencian de hecho, psicológicamente, en tanto la deducción necesita del concurso de la memoria. La capacidad del espíritu humano es limitada y no puede atender más que a un cierto número de objetos a la vez; por eso, cuando la cadena de razones es muy larga, el espíritu no puede considerarlas simultáneamente, sino una después de otra. « La déduction... ne paroît pas s'opérer tout entière a la fois; mais elle implique un certain mouvement de notre esprit inérant une chose d'une autre »... (5).

(4) *Méditation troisième*, pág. 92.

(5) *Règles pour la direction de l'esprit. Règle XI*, pág. 336.

Cuando se avanza hacia los últimos términos de un razonamiento los primeros han desaparecido y la conclusión se deduce, no de las razones presentes al espíritu sino de los juicios que de esas razones se conservan en la memoria; conjuntamente la claridad desaparece y la substituye una gran « seguridad ».

Así se puede exponer, de una manera un poco externa y superficial para que la ambigüedad suavice las dificultades; esta interpretación no es gratuita, sin embargo; puede fundamentarse en varios pasajes de las *Regulae*, muy claros y precisos. Pero el asunto no es tan fácil; el nudo de la dificultad está en la concepción de la memoria que desgraciadamente ha sido poco tratada por Descartes.

En la exposición que acabamos de hacer de la deducción, la memoria es el mismo conocimiento debilitado; aunque Descartes hable en alguna parte de huellas intelectuales, está más acorde con su teoría de la intuición el concebir el recuerdo como una atención debilitada y escasa hacia las ideas. Por eso la memoria no cambia la naturaleza del conocimiento en que interviene; con respecto al movimiento que encontramos dondequiera hay memoria, hay que hacer notar que es tan accidental como la memoria misma; en la deducción se recorren los mismos pasos que en la intuición ya están hechos; por eso, « ... si nous la considérons comme faite, ... elle ne désigne plus aucun mouvement, mais le terme d'un mouvement » (6).

Memoria y movimiento podrían, pues, eliminarse como accidentes individuales en la historia del conocimiento; la deducción quedaría reducida a la intuición. Y de hecho se convierte una a otra cuando el espíritu recorre la cadena de razones con un movimiento tan rápido, que prácticamente equivale a una intuición instantánea.

Cuando Descartes, contestando a las objeciones respecto al famoso círculo vicioso dice que es el conocimiento discursivo el que necesita la garantía de Dios, no puede referirse a éste que acabamos de exponer. Si la memoria es el mismo conocimiento actual, debilitado y tenemos el medio de actualizar el recuerdo, la incertidumbre de esta operación exige que se elimine la memoria; lo que Dios puede garantizar es un conocimiento que represente para nosotros el máximo esfuerzo y nos dé una « seguridad muy grande; pero nadie pretenderá que Dios garantice un conocimiento defectuoso que el hombre mismo puede corregir.

Pero las *Regulae* nos ofrecen material para ensayar otra interpretación según la cual la intuición y la deducción se diferencian en principio; la memoria y el movimiento serían elementos constitutivos del conocimiento discursivo.

La deducción está definida así en la regla III « ... il est beaucoup choses que l'on peut savoir sûrement, bien qu'elles ne soient pas évidentes par elles-mêmes, pourvu toutefois qu'on les déduise de prin-

(6) Règle XI, pág. 336.

cipes avérés et connus, au moyen d'un mouvement continu et non interrompu de la pensée, avec une intuition claire de chaque chose. C'est uni au premier, bien que nous ne puissions embrasser d'un seul coup d'œil tous les anneaux intermediaires qui les unissent, pourvu que nous les ayons parcourus successivement et que nous nous rappellions que, depuis le premier jusqu'au dernier chaque anneau tient à celui qui le précède et à celui qui le suit » (7).

En el conocimiento discursivo hay pues un movimiento a través de una serie de razones, lo que denuncia un conocimiento impuro porque la intuición se hace «...tout entière à la fois et non successivement» (8). La intuición de un objeto complejo no está hecha por golpes sucesivos de intuición. De aquí podemos sacar esta consecuencia: si lo complejo puede ser objeto de un acto simple de conocimiento es porque todas las razones están tan íntimamente ligadas que el conocimiento de una supone el conocimiento de la otra; la intuición de una parte, nos da simultáneamente la intuición del todo; por eso el conocimiento discursivo que nos brinda sucesivamente una razón después de la otra conoce abstractamente.

Supongamos una de esas series, cuyos objetos se implican recíprocamente e imaginemos que el espíritu tiene presente un cierto número de razones tal, que si se agregara una más su capacidad se vería colmada. Si el espíritu quiere considerar este nuevo objeto deberá avanzar su atención hacia él y dejar el primero en la sombra y a medida que avance más, más cantidad de objetos entre los primeros se harán invisibles; pero entonces sucederá que esos nuevos objetos que se vayan conquistando y que según el orden de las cosas dependen enteramente de todos los anteriores, no se conocerán por sus razones; su conocimiento no será intelectual; se los poseerá de una manera exterior, casi física, en forma de imagen o palabra.

De lo que acabamos de decir ya podemos deducir que un conocimiento discursivo así entendido se diferencia en lo esencial de un conocimiento intuitivo.

No sólo las razones que se van alcanzando a costa de otras que van entrando en la sombra se conocen mal; también las primeras, puesto que se conocían antes que sus consecuencias y un conocimiento intuitivo exige que se conozcan simultáneamente todas las complicaciones de un objeto; el conocimiento que aísla una parte del complejo es abstracto.

La deducción no es la intuición misma que va perdiendo su pureza con las sucesivas complicaciones del objeto; resiente desde el principio la impureza. No puede convertirse en intuición; por más que el espíritu recorra la sucesión de razones con un movimiento rapidísimo

(7) *Règle III*, pág. 307.

(8) *Règle XI*, pág. 336.

no logrará una intuición; la exterioridad de las partes de la materia (puesto que el conocimiento discursivo opera con imágenes) lo impide. Pero en cambio por virtud de la intuición, los trozos rotos con que trabaja la deducción entran transfigurados, a formar parte de una unidad viva.

La relación entre el conocimiento intuitivo y el discursivo está definida así en Descartes: el conocimiento discursivo es la memoria del intuitivo. Antes dijimos que la deducción trabajaba con imágenes; pero para Descartes imagen y memoria es lo mismo porque la memoria es orgánica.

Por eso nosotros podemos considerar que el conocimiento discursivo opera con los elementos intuitivos desarticulados, o directamente con imágenes que nunca han formado parte de una unidad intuitiva.

El mecanismo de la deducción sería así: Tomando aquellas imágenes como punto de partida, deduce el espíritu, mediante la idea clara de una relación, las consecuencias que en ellas se implican y que serían a su vez, imágenes. El conocimiento discursivo trabaja con elementos ininteligibles; hunde sus raíces en la materia; los elementos de donde parte y los complejos a que llega son opacos para la razón; resisten su esfuerzo por penetrarlos; salta la razón hacia la luz pero es para caer de nuevo en la oscuridad. La claridad del puro dato intuitivo desaparece; ahora sólo hay un fuerte impulso y una seguridad irracional de que las cosas son tales como el conocimiento discursivo nos la presenta.

Los ejemplos de Descartes no suponen nunca que el espíritu recorra efectivamente las etapas abstractas del conocimiento discursivo; admiten que ya se ha alcanzado la conclusión, deducida claramente de sus razones «...Souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle...» (9).

Descartes recalca que el conocimiento discursivo es la memoria del intuitivo; las razones de que aquí habla son las intuitivas; parecería que lo que tiene que garantizar Dios es la fidelidad de la memoria, entendida como en la anterior interpretación.

Pero si analizamos bien, observaremos que la implicación necesaria de los objetos en el conocimiento intuitivo hace que la conclusión, de la cual no se conocen las razones se conozca, no intelectualmente, sino de una manera material. Esta conclusión se deduciría de razones tan abstractas como ella que corren paralelos y por debajo de las razones claras: los signos impresos en la memoria; parejamente el recuerdo de haber conocido claramente la conclusión es un sentimiento presente, correspondiente a aquella claridad, de que la conclusión es verdadera.

Fuerte impulso, seguridad irracional... Sobre razones tan preca-

(9) *Méditation cinquième*, pág. 124 (*).

rias no puede fundarse la verdad. Si no supiéramos que repugna a la veracidad de Dios el engaño, no podríamos estar seguros de que es verdadero aquello a que propendemos con mucha fuerza y sobre lo cual ningún otro conocimiento se pronuncia. Dios entra aquí para racionalizar ese impulso. El transforma la correspondencia entre intuición y deducción en equivalencia respecto del valor; dicho de otra manera, Dios garantiza el testimonio de la memoria.

4) EL CONOCIMIENTO SENSIBLE

1. — *Demostración de la existencia de las cosas materiales y de la realización de las matemáticas en el mundo sensible.*

Descartes va buscando la realidad sensible a través de la verdad; pero verdad y realidad se dan únicamente, en el conocimiento de Dios y del yo; con respecto al mundo sensible andan disociados; el conocimiento sensible dá realidad pero no verdad; el conocimiento inteligible podría darnos verdad pero realidad no nos da.

Por ese camino no puede, pues, demostrarse la existencia de las cosas materiales. Descartes ensaya un largo rodeo. La demostración, expuesta en la 6ª meditación procede así: Puesto que sé que las substancias son obras de Dios, estoy seguro que responden infaliblemente a lo que mi pensamiento tiende a afirmar sobre ellas (*).

Y puesto que me concibo claramente como algo que piensa sin que a mi naturaleza le convenga necesariamente otra cosa, deduzco que soy una substancia cuya naturaleza toda es pensar. En la 2ª Meditación, cuando aún no se había demostrado la existencia de Dios, no estaba excluída todavía la posibilidad de que la substancia pensante y la extensa fueran una misma cosa. Recién en la 6ª Meditación se establece la radical separación entre ambas.

Yo tengo la idea de una substancia pensante y de otra extensa cuyas esencias se excluyen recíprocamente. Concibo además varias propiedades que suponen cada una de estas dos substancias; por ej., la imaginación y el sentir no se pueden concebir sin la substancia pensante, el movimiento y la figura suponen la extensión como sujeto en el cual residan.

Yo recibo pasivamente las ideas de cosas coporales; debe existir, por lo tanto, una facultad activa de producirlas que no está en mí porque no supone mi pensamiento como lo suponía la imaginación, por ejem-

(*) Conocemos las esencias directamente pero las substancias sólo indirectamente, como sujeto de las esencias, mediante el principio de que la nada no puede tener propiedades. Sentimos, en cambio, un gran impulso a afirmar que las substancias se comportan como las esencias. Pero para poder estar seguros de que por ejemplo la substancia pensante excluye la extensa, necesitamos que Dios garantice aquel impulso como equivalente a un conocimiento verdadero.

plo y porque es independiente de mi voluntad. Es preciso, pues, que resida en algo que contenga formal o eminentemente la realidad que en mis ideas existe por representación; es decir que sean producidas en mí por las cosas corporales mismas, o por Dios, o alguna naturaleza más perfecta que ellas. Esta segunda hipótesis queda descartada si pensamos que no habiéndonos dado Dios ninguna facultad que nos haga conocer que las ideas de las cosas sensibles proceden de Dios mismo, o de un ángel, etc., y sí una gran inclinación a creer que esas ideas proceden de las cosas corporales mismas no podría disculparse a Dios de engaño si realmente no fueran causadas por las cosas materiales mismas. Existen, pues las cosas materiales. Pero no es forzoso que las juzguemos como los sentidos nos las representan; al contrario, la gran oscuridad y confusión de sus datos exige que no los afirmemos como existentes en las cosas. Pero podemos asegurar que existe realmente todo lo que en ellas concebimos clara y distintamente: los objetos matemáticos son reales.

Pero las ideas claras las conocemos *a priori*, la existencia del mundo sensible *a posteriori*. Tenemos, por una parte, la existencia de una materia que no sabemos qué es y por otra, la idea clara, sin sujeto, de una naturaleza extensa.

Descartes no nos dice aquí que la idea de Dios es necesaria nuevamente para autorizarnos a referir esos dos modos de conocimiento a una misma realidad, par afirmar que el sujeto de esa idea clara es aquella materia desconocida.

En « De la tierra » está explicado: Las nociones claras y distintas que hay en nuestro entendimiento respecto de las cosas materiales son: figura, tamaño y movimiento; por ellas pueden explicarse todos los fenómenos sensibles; las cosas suceden « como si » la naturaleza fuera de estructura matemática. Pero la realización de las matemáticas en el mundo sensible, aunque muy probable, no pasa de ser una conjetura. La idea de Dios interviene para asegurarnos que nuestra presunción tiene el valor de un conocimiento. Dios por lo tanto no sólo garantiza la existencia de lo sensible sino su acuerdo con lo inteligible. Un punto necesita explicarse: la concepción del conocimiento sensible.

2. — *El conocimiento sensible desde el punto de vista de la conciencia pura y desde el punto de vista de la vida.*

Descartes afirma, por una parte, la absoluta extrañeza de la substancia pensante y extensa y por otra, su unión substancial en el hombre. El conocimiento sensible, puente tendido entre el alma y el cuerpo adolece de la ambigüedad correspondiente a estos dos diferentes motivos.

Cuando Descartes, en la 2ª Meditación suspende el juicio sobre la

existencia de un mundo trascendente a la conciencia (*), este hecho le sorprende: existan o no, fuera de mí, las cosas que siempre me han parecido reales, lo cierto es que existen sus representaciones en mí. Mi mundo consciente es un dato. Pero excedo los límites de mi percepción si afirmo que fuera de mí existen cosas que corresponden a mis representaciones.

Descartes ha reducido el contenido de la percepción a mero fenómeno de conciencia; ella no pretende otra cosa; pero en el juicio perceptivo hay algo más; hay el momento de la afirmación del presunto objeto de aquella percepción.

¿De dónde proviene esa afirmación? ¿Por qué aseguraba yo que fuera de mí existían cosas si lo único que yo tenía eran sus representaciones en mí?

En la 3ª y en la 6ª Meditación hay un análisis de las razones que motivaban esas juicios. Una es la pasividad del sentir. «... j'expérimente en moi-même que ces idées ne dépendent point de ma volonté: car souvent elles se présentent à moi, malgré moi...» (10). Por eso pensé que provenían de cosas diferentes de mí, cosas que me enviaban «sa ressemblance, plutôt qu'aucune autre chose (11).

La otra razón es que la vida nos la enseña así.

Pero cuando se busca una verdad clara y distinta ninguno de los dos motivos resisten la crítica. En cuanto a la primera razón la pasividad del sentir no es prueba concluyente de la existencia de las cosas materiales pues las ideas sensibles pueden ser producidas por una facultad misteriosamente presente en mí, ignorada de mí y aún cuando provinieran de fuera no es forzoso el juzgarlas semejantes a las cosas.

(*) El descubrimiento de la conciencia que es aquí accidental, es claro en la Regla XII donde afirma directamente que la conciencia es el único dato. «*Nous disons, en sixième lieu, que les natures que nous appelons composées nous sont connues, soit parce que l'expérience, nous montre qu'elles sont telles, soit parce que nous les composons nous-mêmes. Nous connoissons par expérience tout ce que nous percevons par les sens, tout ce que nous apprenons des autres, et généralement tout ce qui arrive a notre entendement, soit du dehors, soit de la contemplation de l'entendement par lui même. Il faut noter ici que l'entendement ne peut être trompé par aucune expérience s'il se borne à l'intuition précise de l'objet tel qu'il le possède, soit en lui même, soit dans l'imagination*»; y más adelante: «...*Nous composons nous-mêmes les objets que nous comprenons, toutes les fois que nous croyons qu'il y a en eux quelque chose que sans aucune expérience nous ne percevons pas immédiatement; ainsi quand l'homme attaqué de la jaunisse se persuade que ce qu'il voit est jaune sa pensée est composée de ce que son imagination lui représente et de ce qu'il tire de lui-même, savoir: que tout lui paroît jaune, non par un défaut de son œil, mais parce que les choses qu'il voit sont réellement jaunes. Règle XII, pág. 348, 349*

(10) *Méditation troisième, pág. 94.*

(11) *Méditation troisième, pág. 94.*

En cuanto a la otra razón, a la vida no le corresponde pronunciarse sobre la verdad y el error.

Desde el punto de vista de la conciencia pura, la percepción es una operación discursiva que se compone: de un dato consciente y de su proyección en un mundo especial mediante un juicio que obedece a razones muy flojas. El mecanismo de esta percepción es congruente con aquella interpretación; debido a la separación neta entre substancia extensa y substancia pensante, todo lo que el cuerpo lleva hasta el alma, son movimientos que ésta interpreta en términos de conciencia.

El punto de vista de la conciencia pura es falso para explicar el conocimiento sensible. El sentido de la conciencia pura es contemplativo; nos proporciona un saber desinteresado sobre las cosas en sí. Sus ideas son claras, nos representan objetos posibles. Si se hacen entrar las representaciones sensibles en la conciencia pura, entonces puede pensárselas también en las cosas y no debe decirse como Descartes: en mí son claras, pero puestas en los casos no sé qué son.

La verdad es que no puede ponérselas en la conciencia pura porque la confusión de los datos sensibles atestigua la presencia de un orden de cosas extraño a la conciencia con las cuales ella se halla confundida.

Descartes, movido por su imperativo de claridad rechaza el conocimiento sensible. No advierte que la confusión no es del conocimiento si no constitutiva de la cosa; cuerpo y alma están mezclados en la realidad, no sólo en el conocimiento. ¿Pero si Descartes mismo asegura que su unión es una naturaleza simple: la vida! Ella nos enseña que tenemos un cuerpo al cual estamos estrechamente unidos y que hay alrededor nuestro, otros, de los cuales nosotros, en tanto unión de cuerpo y alma recibimos comodidades e incomodidades.

Se desvirtúa la naturaleza de la vida si se separa el cuerpo y el alma; el aislamiento de la conciencia pura es injustificado, aparte de que no se sabe cómo puede hacerse puesto que cuerpo y alma son de suyo indiscernibles, en el conocimiento sensible.

Para el punto de vista de la vida la presencia de nuestro cuerpo y de los cuerpos exteriores es un dato; las cosas se perciben en las cosas mismas; no hay la proyección de un estado de conciencia en un mundo espacial, la percepción es una actividad intuitiva, de orden vital, no una operación discursiva; la existencia de nuestro cuerpo y de los cuerpos exteriores es con tanto derecho como la conciencia, un dato; los juicios que afirman la existencia del mundo sensible no obedecen a razones sino a la imposición de un hecho.

3. — *La presencia de estas interpretaciones del conocimiento sensible en la demostración de la existencia de las cosas materiales.*

Descartes quisiera establecer la existencia de las cosas materiales mediante una idea clara. Pero ésto no puede ser. Siendo la conciencia de un orden ajeno a las cosas, no puede poseerlas si no se

adelanta hasta ellas; sin más elementos que las « ideas » no puede conocerse una « cosa »; es necesario que se la posea inmediatamente, no a través de una idea; es necesario que la conciencia se haga, en cierto modo, cosa, tornándose de clara que era, conciencia confusa.

Pero a Descartes le repugnan las ideas confusas. Pretende entonces, racionalizar el conocimiento vital de la existencia de las cosas mediante la idea de Dios. Hay aquí un constante cambio de las concepciones del conocimiento sensible; primero es una; pero avanza la demostración y se la cambia súbitamente por la otra.

Cuando Descartes habla de la gran propensión a creer que las ideas sensibles son causadas por las cosas materiales se refiere a la vida, que es una actitud radical, primaria; no puede ser a la otra razón porque Dios no puede garantizar un hábito desconsiderado de juzgar las cosas; sería lo mismo que creer que Dios garantiza nuestros errores como verdades.

Sin embargo la vida es una naturaleza simple cuyo conocimiento es intuitivo y no necesita, por lo tanto, de la garantía divina; se cambia, entonces la vida por aquel hábito desconsiderado; las representaciones sensibles entran en la conciencia; la existencia de nuestro cuerpo se establece mediante un conocimiento dicursivo. La naturaleza humana, como complejo de alma y cuerpo se destruye y sin embargo se pretende fundar sobre ella, como naturaleza simple, el conocimiento pragmático del mundo.

EN TORNO A LA ESTETICA DE DESCARTES

por *Alfonso Reyes*

Para Francisco Romero, filósofo que fue militar.

1º Descartes se planta en mitad del mundo como Robinson en su isla. Para comenzar, lo damos por perdido todo. Dudamos como Pirrón, como Sexto, como Montaigne. Pero San Agustín y San Anselmo nos tenderán la mano. Adelante. Lo primero es hacer la cuenta de los instrumentos rescatados en este naufragio con que empieza la vida. Lo primero es inventariar los datos elementales, con un ánimo de desconfianza metódica. La vida es sueño, puede ser, pero alguien la está soñando, y éste es un dato positivo. Pienso, luego existo: punto de partida que no puede engañarnos, salario mínimo, suma depuración higiénica, residuo último que queda en los repliegues del yo, después de lavarlo de todas las algas adventicias. Para este atletismo de la introspección, Descartes tenía el entrenamiento de la soledad y las largas horas en la cama: al fin niño y adolescente enfermizo, a quien se ha dejado rumiar a sabor y vivir de su propia sustancia, durante las lentas jornadas de la crisis. Luego, los ocios del cuartel; los encierros en la « estufa » de Alemania; los arrebatos de soledad que alternan con la vida mundana. Goethe, en su *Teoría de los Colores*, nos recuerda hasta qué punto Descartes aprovecha los privilegios de su nacimiento para verlo todo: fiestas de la Corte, del Estado, de la Iglesia y de la Milicia; ocasiones en que se reúnen los hombres, acontecimientos notables de la época. Sin duda lo guiaba un secreto aviso de que todo es útil para el hombre de meditación.

2º Pero la introspección no es más que la etapa preparatoria. Ahora, hay que asomarse al mundo. Ahora, hay que sujetar al mundo con la cabeza, gran pecado angélico. Como la desviación sentimental nos acecha en todas las vueltas del camino, un nuevo esfuerzo de depuración nos lleva a preferir los materiales cuantitativos a los materiales cualitativos. Haremos del mundo una armazón matemática. Y entonces, como premio de nuestros afanes, descubriremos que la ar-

mazón, una vez construída, suelta por sí sola los ramajes que han de revestirla: el árbol era geometría, y la geometría — finalmente — era algoritmo. El número lo contenía todo, como en semilla. No es ésta una filosofía que juega con la matemática, sino una matemática que se atreve a la filosofía. Gran precursor, Descartes, de los logísticos que han hecho con el órgano aristotélico lo que los físicos de hoy en día han hecho con su realidad: poblarla de nuevas dimensiones.

3º Pese a Pascal, resulta que el espíritu de finura y el espíritu de geometría tienen vasos comunicantes. La sensibilidad es asunto de ritmo y grado, pasible de conmesuración. El discípulo de los jesuitas de La Flèche, armado con la dialéctica de la escuela y empujado por aquella sed que lo llevaba a buscar cifras mentales hasta en las figuras de la esgrima y del baile (la gente de su clase era ya una aristocracia desencantada, amiga de jolgorios y fiestas), se encuentra con la espada al cinto entre los ejércitos liberales de Holanda, donde la espada se le vuelve herramienta de cálculo, subiendo a la dignidad del astrolabio y la brújula. Discurso de las armas y las letras, página tantos: basta con el *Cogito, ergo sum*; basta con la espada para abrirse paso por todo; la erudición y la enciclopedia están de más. Lo que importa es una actitud; es decir, una guardia; lo que importa es un método; es decir, una esgrima. Hora graciosa de la historia, hora única aquélla en que el Príncipe Mauricio de Nassau alternaba las maniobras militares con la teórica de Simón Stevin. El de Orange mandaba pegar en las esquinas, en vez de proclamas patrióticas, problemas de física: el Señor Rector del Colegio de Breda y el oficial Descartes se detenían y se encontraban en plena calle, trazando en la pared esquemas y números.

4º Fué la estética, fué la música más especialmente, lo que llevó a Descartes de la mano hacia su concepción sobre la armonía matemática del universo. Pitágoras, Copérnico, Kepler, Galileo y Leibniz, cada uno por su atajo, llegan a la misma encrucijada. Ciertamente es que, más tarde, la espada metafísica partirá en dos el universo, a los ojos de la asombrada Elisabeth, princesa palatina, que ve despeñarse de un lado el cuerpo y del otro volar el alma, sin referencia posible entre la necesidad, ley del cuerpo, y la libertad, ley del alma. Pero, con todo, el *Tratado de las Pasiones* ata el cuerpo al alma en el nudo de la glándula pineal; pero, con todo, la antropología cartesiana admite la constante correspondencia de alma y cuerpo. Y, en materia estética singularmente ¿cómo romper la cadena de la sensación y del movimiento voluntario, que eslabona el atributo extenso con el atributo pensante? (Ya se sabe que, para Descartes, pensar, querer y sentir son la misma cosa).

¿Echaremos mano de la constante asistencia sobrenatural de Dios, recurso oratorio de Malebranche? Los cartesianos se pierden en juegos verbales y en metáforas. ¿Declararemos entonces que esta acción

mutua entre alma y cuerpo es sólo aparente? Dejémoslo ahí: trabajemos sobre la apariencia, sobre el fenómeno. Cuando Descartes se ocupaba de estética, tampoco había vislumbrado aún su profunda zanja metafísica. Su metafísica, después de todo, no era la pieza esencial del sistema. La atravesó como se salva una etapa, como las humanidades de La Flèche, como el derecho, como la esgrima y la danza, como la geometría y la física. Lo esencial es aquella busca, a veces dolorosa, aquel discurso sobre sí mismo que, de tiempo en tiempo, se acerca al barranco de Monsieur Teste: la inutilidad de comunicar el propio pensamiento. Lo esencial es el método, es decir: la marcha. Filosofía de la exploración, filosofía de viajero: Francia, Holanda, Austria, Alemania, Italia, los países escandinavos... Filosofía del rayo de luz que se va quebrando en refracciones. (La Dióptrica). Fué la estética, fué la música. El filósofo que, diez años más tarde, separará sin remedio el cuerpo y el espíritu, afirma todavía que « las cosas sensibles se prestan extraordinariamente para conocer las suprasensibles ». Más tarde, encontraremos que el mundo es un juguete mecánico, que Dios lanza el resorte y se aleja. Por ahora, en la panteísta juventud, todo está vivo.

5º El problema se plantea así, a grandes rasgos: Descartes no llegó a constituir una estética, una política ni una moral. En el orden de la religión, la moral y la política, Pascal, Malebranche y Spinoza parten de él a su manera, y ya se arrancan francamente de la doctrina cartesiana, o ya la abandonan sin confensarlo. En cuanto a la estética, hay que esperar a que Krantz, en el siglo XIX, se atreva a una interpretación cartesiana demasiado vaga y general, o a que, en nuestros tiempos, Gustave Lanson estudie la conducta del héroe de Corneille a la luz de la actitud cartesiana, y más bien en lo que ésta significa como testimonio del sentir clásico frente al torrente de las pasiones y el deber de atajarlas. Pero nada de esto trae precisiones sobre la idea de lo bello en Descartes. A este respecto, sólo nos da vislumbres una paginita perdida, a los comienzos del ensayo sobre la música, que apareció en Holanda por 1618. « Antes de ocuparse propiamente de la música, roza la cuestión de la esencia del arte en general. ¿Dónde podrá estar la causa de que las cosas exteriores impresionen agradablemente nuestros sentidos? Su efecto, contesta, se tiene que mantener dentro de ciertos límites; la excitación no puede superar cierto grado. Por eso el estallido del trueno es demasiado violento para que un músico pudiera utilizarlo; una luz demasiado intensa sobreexcita el ojo y es imposible que produzca una sensación agradable. Además, el objeto que actúa sobre el sentido no debe confundirlo, es decir, debe mostrar alguna proporción entre cada una de sus partes, fácilmente perceptible por la razón; entonces es cuando el objeto puede despertar el sentimiento de lo bello, pero esta proporcionalidad no debe ser demasiado sencilla, porque la impresión se-

ría débil y desaparecería en seguida. Si oímos el mismo tono dos veces, quedamos indiferentes; la primera sensación agradable la sentimos con la octava, cuyos tonos se hallan en relación recíproca de una a dos; el agrado sube de punto al oír la quinta, que para Descartes es la consonancia más grata. A esto se debe también que no pueda ser usada tan frecuentemente como la octava, del mismo modo que nos empachamos mucho antes, si no comemos sino azúcar o golosinas, que si aplacamos nuestra hambre con pan, a pesar de que todo el mundo reconoce que no sabe tan bien como un dulce». (A. Hoffmann, *Descartes*, Trad. E. Imaz).

6º Analicemos las anteriores palabras. Ante todo, para que la impresión sea grata o bella, debe mantenerse dentro de ciertos límites: noción matemática del grado. Por eso, en el desarrollo estético de ciertos investigadores (en la poesía, Góngora, Browning, Mallarmé y hasta el mexicano Díaz Mirón, segunda manera) hay un momento en que el fenómeno, sin perder categoría estética, supera la belleza, se extralimita, deja de ser bello y, sin embargo, está todavía en los confines de la escala, en los confines del espectro, como el sonido que ya no se oye o la luz que ya no se ve. Es todavía estética, pero ya no es necesariamente belleza. Un paradojista diría, por eso, que ya es estética pura. La impresión recibida, para ser estética, no debe confundirnos; y para no confundirnos, debe ofrecer cierta «proporción entre sus partes», (siempre el sentido matemático), lo que la hará «fácilmente perceptible por la razón». «Razón», aquí, tiene un significado muy lato, que todos entendemos en cuanto olvidamos el vocabulario técnico de la filosofía. Pensemos, por ejemplo, en Mozart, cuya música, gracias a esa proporcionalidad de que habla Descartes, tiene efecto «persuasivo». Ante una frase de Mozart que se desenvuelve y se resuelve, nos sentimos tentados a exclamar: «¡Tiene Vd. razón!». Pero esta proporcionalidad «no debe ser demasiado sencilla», porque entonces caeríamos en lo anodino, en lo sandio. Ni hay que abusar de los mejores efectos, porque el demasiado dulce empalaga. Los efectos deben graduarse, dando pausas, tiempos y espacios para que se evapore cada granito de perfume. De aquí el arte, todo el arte, la «fermosa cobertura», que decía el Marqués de Santillana, palabra que parece superficial y es profunda. El arte es un apretar en formas la materia. Podríamos divagar largamente. Descartes, aquí como en todo, cumple su función esencial de punto de partida.

Buenos Aires, febrero de 1937.

DESCARTES Y HUSSERL

por *Francisco Romero*

El reconocimiento más explícito de sus relaciones con Descartes lo inserta Husserl en sus *Meditaciones cartesianas* (1). « Las nuevas inci-

(1) Invitado por el Instituto de Estudios germánicos y por la Sociedad francesa de Filosofía, HUSSERL pronunció en París, en el anfiteatro Descartes de la Sorbona, cuatro conferencias de Introducción a la Fenomenología trascendental, el mes de febrero de 1929. Ampliado y reelaborado el texto, apareció bajo el título *Méditations cartésiennes. Introduction a la Phénoménologie* (Livrairie Armand Colin, París 1931), traducido por Gabrielle Peiffer y Emmanuel Levinas. Una traducción a nuestro idioma con introducción y comentario de José Gaos, quedó sin publicarse por la situación española.

Completamente agotada la edición francesa, transcribo a continuación las páginas con que comienza, por juzgarlas de gran interés para mi tema:

« Je suis heureux de pouvoir parler de la phénoménologie transcendente dans cette maison vénérable entre toutes où s'épanouit la science française. J'en ai des raisons spéciales. Les impulsions nouvelles que la phénoménologie a reçues, elle les doit à René Descartes, le plus grand penseur de la France. C'est par l'étude de ses *Méditations* que la phénoménologie naissante s'est transformée en un type nouveau de philosophie transcendente. On pourrait presque l'appeler un néo-cartésianisme, bien qu'elle se soit vue obligée de rejeter à peu près tout le contenu doctrinal connu du cartésianisme, pour cette raison même qu'elle a donné à certains thèmes cartésiens un développement radical.

« Dans ces circonstances je crois pouvoir être sûr d'avance de trouver chez vous un accueil favorable si je choisis comme point de départ, parmi les thèmes des *Méditations de prima philosophia*, ceux qui ont à mon sens une portée éternelle, et si j'essaie de caractériser ensuite les transformations et les innovations qui ont donné naissance à la méthode et aux problèmes transcendentaux.

« Tout débutant en philosophie connaît la remarquable et surprenante suite de pensées des *Méditations*. Rappelons-en l'idée directrice. Elle vise à une réforme totale de la philosophie, pour faire de celle-ci une science à fondements absolus. Ce qui implique pour Descartes une réforme parallèle de toutes les sciences, car, à ses yeux, ces sciences ne sont que des membres d'une science universelle qui n'est autre que la philosophie. Ce n'est que dans l'unité systématique de celle-ci qu'elles peuvent devenir véritablement des sciences. Or, si l'on considère ces sciences dans leur devenir historique, on s'aperçoit qu'il leur manque ce caractère de vérité qui permet de les ramener intégralement et en dernière analyse à des intuitions absolues au delà desquelles on ne peut remonter. C'est pourquoi il

taciones que ha recibido la fenomenología — dice — las debe a René Descartes, el mayor pensador de Francia. Por el estudio de sus *Meditaciones*, la fenomenología naciente se ha transformado en un tipo nue-

devient nécessaire de reconstruire l'édifice qui pourrait correspondre à l'idée de la philosophie, conçue comme unité universelle des sciences s'élevant sur un fondement d'un caractère absolu. Cette nécessité de reconstruction, qui s'emposait à Descartes, se réalise chez Descartes sous la forme d'une philosophie orientée vers le sujet.

« En premier lieu, quiconque veut vraiment devenir philosophie devra « une fois dans sa vie » se replier sur soi-même et, au-dedans de soi, tenter de renverser toutes les sciences admises jusqu'ici et tenter de les reconstruire. La philosophie — la sagesse — est en quelque sorte une affaire personnelle du philosophe. Elle doit se constituer en tant que *sienna*, être *sa* sagesse, *son* savoir qui, bien qu'il tende vers l'universel, soit acquis par lui et qu'il doit pouvoir justifier dès l'origine et à chacune de ses étapes, en s'appuyant sur ses intuitions absolues. Du moment que j'ai pris la décision de tendre vers cette fin, décision qui seule peut m'amener à la vie et au développement philosophique, j'ai donc par là même fait le vœu de pauvreté en matière de connaissance. Dès lors il est manifeste qu'il faudra d'abord me demander comment je pourrais trouver une méthode qui me donnerait la marche à suivre pour arriver au savoir véritable. Les méditations de Descartes ne veulent donc pas être une affaire purement privée du seul philosophe Descartes, encore moins une simple forme littéraire dont il userait pour exposer ses vues philosophiques. Au contraire, ces méditations dessinent le prototype du genre de méditations nécessaires à tout philosophe qui commence son œuvre, méditations qui seules peuvent donner naissance à une philosophie.

« Si nous considérons maintenant le *contenu* des *Méditations*, bien étrange pour nous, nous y relevons un second retour au moi du philosophe, en un sens nouveau et plus profond: le retour au moi des *cogitationes* pures. Ce retour s'opère par la méthode bien connue et fort étrange du doute. Ne connaissant d'autre but que celui d'une connaissance absolue, il s'interdit d'admettre comme existant ce qui n'est pas tout à fait à l'abri de toute possibilité d'être mis en doute. Il soumet donc à une critique méthodique, quant aux possibilités du doute qu'il peut présenter, tout ce qui dans la vie de l'expérience et de la pensée se présente pour certain, et il cherche à gagner, — si possible — par l'exclusion de tout ce qui pourrait présenter une possibilité de doute, un ensemble de données absolument évidentes. Si l'on applique cette méthode à la certitude de l'expérience sensible, dans laquelle le monde nous est donné dans la vie courante, elle ne résiste point à la critique. Il faudra donc qu'à ce stade du début l'existence du monde soit mise en suspens. En fait de réalité absolue et indubitable, le sujet méditant ne retient que lui-même en tant qu'*ego* pur de ses *cogitationes*, comme existant indubitablement et ne pouvant être supprimé même si ce monde n'existait pas. Dès lors le moi ainsi réduit réalisera un mode de philosopher solipsiste. Il se mettra en quête des voies d'un caractère apodictique par lesquelles il pourra retrouver, dans son interiorité pure, une exteriorité objective. On sait comment Descartes procède en déduisant d'abord l'existence et la véracité de Dieu, puis, grâce à elles, la nature objective, le dualisme des substances finies, d'un mot le terrain objectif de la métaphysique et des sciences positives, ainsi que ces sciences elles-mêmes. Toutes ces inférences s'accomplissent comme de juste en suivant les principes immanents à l'*ego*, qui lui sont « innés ».

vo de filosofía trascendental. Casi se la podría denominar un neocartesianismo, aunque se haya visto obligada a rechazar casi todo el contenido doctrinal conocido del cartesianismo, por lo mismo que ha dado a ciertos temas cartesianos un desenvolvimiento radical ».

A lo largo de sus trabajos publicados — que, como es sabido, sólo representan una escasa parte de lo que tiene escrito — el pensamiento de Husserl se muestra en una elaboración continua, con cambios en sus puntos de vista que introducen más de una confusión en quienes lo estudian. Baste recordar la considerable diferencia entre la actitud dominante en la *Filosofía de la Aritmética* y la asumida en las *Investigaciones lógicas*, pese a los esfuerzos de Becker ⁽¹⁾ para atenuar y aun casi suprimir la brusquedad del cambio, o las existentes entre las dos primeras ediciones de las *Investigaciones lógicas* mismas. En una nota publicada no hace mucho ⁽²⁾, registré las tres sucesivas posiciones de Husserl frente a la cuestión del yo puro, tránsitos que por lo menos tienen la ventaja de haber sido caracterizados por él mismo con claridad. No ocurre lo mismo, por desgracia, con otras modificaciones de su filosofía. El pasaje de la noción de significación y especie, dominante en las *Investigaciones*, a la de esencia tal como se presenta en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, dista mucho de estar aclarado en todas sus consecuencias, y es relativamente fácil recoger a lo largo de sus páginas otros cambios de concepción o de interpretación, aparte de vacilaciones terminológicas.

Depende sin duda todo esto de la novedad de la filosofía de Husserl ⁽³⁾ y de la índole de su numen filosófico. N. Hartmann ha distinguido dos contrapuestas maneras de actividad filosófica, la constructiva que trabaja en la elaboración de grandes sistemas unitarios, y la inquisitiva que incansablemente ilumina cada problema ⁽⁴⁾; Husserl es él mismo uno de los más claros ejemplos de una mente entregada a la libre indagación y sólo atenta a la profundización e iluminación de un haz de temas. Pero la peculiar naturaleza de las propensiones

(1) OSKAR BECKER, *Die Philosophie Edmund Husserls* (en *Kant-Studien*, 1930).

(2) *Pérdida y recuperación del sujeto en Husserl* (en *Sur*, núm. 26).

(3) La originalidad de Husserl ha sido discutida, por lo general sin razones convincentes. FELS (Bernard Bolzano, en *Philosophisches Jahrbuch*, 1926) llega a decir que el fundador de la fenomenología no es Husserl, sino Bolzano. Si la fenomenología no fuera sino una teoría de las esencias, la afirmación acaso podría ser, con muchas reservas, sustentada. Pero la fenomenología es también una indagación del campo vivencial, y antes que la reducción de las vivencias a esencias está la reducción de toda trascendencia a intimidad vivencial, la delimitación de la conciencia pura, campo que será estudiado en sus correspondientes esencias. Con fundamento parecido se podría prescindir de la trasposición esencial, y sostener que el fundador de la fenomenología es Descartes.

(4) Ver mi trabajo *Un filósofo de la problematicidad* (en *Crus y Raya*, de Madrid, núm. 21, año 1934).

de Husserl en cuanto filósofo no interesan aquí ⁽¹⁾; si recuerdo las importantes mutaciones ocurridas en el desarrollo de sus ideas, es únicamente para referirme a la posible influencia de Descartes en el curso de ellas.

La declaración de Husserl es terminante. Mediante el estudio de las *Meditaciones* de Descartes, dice, la naciente fenomenología se ha convertido en un tipo nuevo de filosofía trascendental. Tomando a la letra tal confesión, sería interesante precisar el momento en que Husserl, hombre de pensamiento marcadamente autónomo y aun solitario, se ha abierto a la decisiva influencia cartesiana que declara. Es ocioso consignar que el pensamiento cartesiano, como a cualquier meditador filosófico, tiene que haberle sido familiar. Pero lo que sus palabras revelan no es el infljo que calladamente y de continuo ejerce sobre la inteligencia en tensión esta o aquella filosofía desde hace tiempo asimilada. Más bien se percibe el eco de un redescubrimiento, de una polarización sobrevenida en el instante en que la meditación propia pisa el mismo terreno que la ajena, hacia la cual se vuelve entonces decididamente con la conciencia estricta de una aproximación o una coincidencia que obliga a repensar el pensamiento propio y el ajeno uno en función del otro. El tránsito de la *Filosofía de la Aritmética* (1891, redactada sobre una tesis de 1887) a las *Investigaciones lógicas* (1900) se define ante todo por la resuelta afirmación de la objetividad ideal: el impulso es el reconocimiento de la incapacidad del análisis psicológico para dar cuenta de la objetividad matemática ⁽²⁾; el pasaje de la primera a la segunda edición (1913) de las *Investigaciones* está determinado por las mismas reflexiones que dan origen a las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, y se resuelve en poner en lo posible las *Investigaciones* a tono con el contenido de las *Ideas*, en levantarlas hasta el nuevo nivel alcanzado por el filósofo ⁽³⁾. Aunque muchos de los elementos de las *Ideas* están ya explícitamente o en germen en las *Investigaciones*, es en las *Ideas* donde el pensamiento de Husserl, en cuanto intento de renovación filosófica fundamental, halla su camino. Las *Investigaciones lógicas* son una serie de estudios cuya unidad sistemática, más que de la organización del libro, resulta de los temas indagados. En las *Ideas* la materia toda se distribuye en vista de un fin preciso, de una nueva y radical fundamentación del saber. Aquí es donde la similitud con Descartes — muy

(1) Dígase, sin embargo, que así como hay filósofos superficiales y claros, y hay o puede haber (†) pensadores claros y profundos, Husserl es profundo y confuso.

(2) *Logische Untersuchungen*, I, 3ª edic., págs. VI y VII.

(3) *Logische Untersuchungen*, I, págs. VIII y ss.

reforzada después en las *Meditaciones cartesianas* — es evidente. Se trata, para Husserl como para el filósofo francés, de una reedificación del conocimiento sobre cimientos de solidez indudable; de un pensar que se apoye en una base verdaderamente última y que nada deje tras sí. Si el estudio de las *Meditaciones* de Descartes ha tenido en la evolución del pensamiento de Husserl la influencia que él confiesa, debemos suponer que ese influjo se ha ejercido durante la elaboración de las *Ideas*, donde Husserl afronta conscientemente la tarea de hallar para el conocimiento un principio absoluto, tal como en su tiempo lo intentó Descartes, renovando así a su modo la empresa cartesiana.

Descartes expone su fundamentación del saber y las comprobaciones que pretende establecer con necesidad a partir de sus primeras evidencias, ante todo en las *Meditaciones metafísicas*; también, con mayor brevedad y ocasionales modificaciones, en la 4ª Parte del *Discurso del Método* y en la 1ª Parte de los *Principios de Filosofía*.

Conviene a mi propósito separar en la argumentación cartesiana tres momentos: las razones que imponen una fundamentación del saber, la fundamentación misma y las instancias posteriores.

Para Descartes (*Meditaciones*), la fundamentación del saber se justifica en primer término por la aparición de motivos concretos que inducen a no considerar seguro el saber habitual, a juzgarlo sospechoso. Advierte el filósofo que desde sus primeros años ha recibido como verdaderas, opiniones que eran en realidad falsas; « todo lo que hasta el presente he recibido — dice — lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; pero he experimentado algunas veces que estos sentidos eran engañosos, y es prudente no fiarse jamás por completo de quienes nos han engañado alguna vez ». Ciertas comprobaciones sensibles muy inmediatas parecen indudables; pero el ejemplo de los sueños debe hacernos desconfiar igualmente de ellas, pues cuando soñamos consideramos ciertas muchas cosas que sólo existen en nuestra mente. Sin embargo, si asimilamos nuestros conocimientos a las imágenes de los sueños, debemos reparar en que en los sueños no hacemos sino componer visiones utilizando materiales tomados a la vigilia, así como el artista crea entes fantásticos, sirenas y sátiros, ensamblando libremente partes de seres reales. De aquí la reserva de que, si bien las cosas que el conocimiento nos muestra pueden ser fingidas y como soñadas, hay otras más simples y generales que son verdaderas y existentes, y que son como los elementos de que toda cosa se compone: la naturaleza corporal en general, su extensión, la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, el lugar donde están, el tiempo que mide su duración, etc. La consecuencia es distinguir, según su certidumbre, dos clases de ciencias. De un

lado están las ciencias que estudian cosas dudosas, inciertas (las cosas compuestas); del otro, las que tratan de cosas muy simples y generales, sin preocuparse mucho, agrega ahora, de que existan o no en la naturaleza, y que contienen algo de cierto e indudable. Notemos que en este punto Descartes recurre a una precaución importante: no sólo atribuye provisionalmente certeza a ciertos conocimientos por su evidencia, simplicidad y generalidad, sino también porque prescinden (o casi prescinden) de que los entes correlativos posean existencia o no.

Otro momento interesante en la argumentación es el subsiguiente: Dios, que tan considerable papel asumirá luego para la afirmación de la transcendencia de los objetos conocidos, funciona en primera intención para todo lo contrario: para radicalizar la duda. En mi espíritu, viene a decir el filósofo, hallo la opinión de que existe un Dios que todo lo puede y que me ha creado tal como soy. Acaso este Dios haya dispuesto que no exista la tierra, ni el cielo; que no haya cuerpos extensos, ni figuras, ni magnitudes, ni espacio — y que sin embargo yo perciba o piense todo esto como existente; y aun que me equivoque cuando sumo dos más tres, o cuento los lados de un cuadrado, o formulo un juicio más sencillo todavía. Este paso marca una significativa transición. En este instante, la *duda efectiva*, la duda acarreada por las anteriores reflexiones, deja su puesto a la *duda metódica*. La primera debilita el conocimiento, pero no lo destruye; lo mantiene, pero circundado de interrogaciones, como se deja abierta al tránsito una calle en reparación flanqueándola de señales de peligro: las cosas no son ciertas, pero son probables. La duda metódica hace tabla rasa de todo saber, pero mediante una ficción: el filósofo se engaña conscientemente a sí mismo y se finge durante algún tiempo que ningún conocimiento merece fe; suprime todo tránsito por la calle hasta que la reparación esté terminada. El justificado escepticismo parcial se universaliza en un escepticismo omnicomprendivo, pero pasajero y ficticio, que más bien que negar el saber lo pone « en disponibilidad » mediante la suspensión del juicio, limpieza del horizonte destinada a facilitar el examen a fondo de la posibilidad del saber. El saber poseído, positivo pero inseguro, se niega provisionalmente para arribar a un saber firme. « El que pierda su vida la ganará », había dicho el Cristo. Para que su hipótesis sea más aceptable, Descartes renuncia en seguida a la suposición de que el engaño pueda provenir de Dios, y se atiene a imaginar un genio poderoso y maligno que dedique todo su poder a engañarle.

La duda metódica descubre de inmediato sus dos vertientes, la negativa y la positiva. Al operar sobre el saber, trabaja como el agua que lava las arenas auríferas, llevándose la tierra y desnudando el grano precioso. Al comenzar la segunda Meditación, ya la duda metódi-

ca se pone a la tarea. « Arquímedes — dice Descartes — para arrancar de su sitio al globo terrestre y trasladarlo a otro lugar, no pedía sino un punto firme e inmóvil; también yo tendría derecho para alimentar grandes esperanzas si tuviera la dicha de hallar una cosa solamente que sea cierta e indubitable ». La demanda de este punto arquimédico gobierna la reconstrucción filosófica de Descartes, como la revolución copernicana define la fundamentación filosófica emprendida después por Kant. Y el punto arquimédico aparece en seguida. La duda tropieza a poco andar con un núcleo que le resiste; este islote de indudabilidad en el océano de lo dudoso es la propia existencia del filósofo: « Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il (el genio maligno) me trompe. Eh! 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 ». El examen se proyecta sobre esta afirmación para desentrañar su contenido evidente, lo que en ella es necesariamente verdadero: yo no soy, sienta Descartes, sino una cosa que piensa, esto es, un espíritu, un entendimiento o una razón.

La adquisición de una certeza absoluta, la de su propio yo como necesariamente existente, encierra al filósofo en su propio mundo subjetivo. El paso siguiente le permitirá salir de este recinto, superar el solipsismo. Es bien sabido cómo Descartes lo logra. En sí encuentra, entre otras ideas, la de Dios, cuyo origen no puede atribuirse a sí mismo, porque aunque la idea de sustancia la pueda extraer de su propio fondo, por ser él mismo sustancia, la idea de una sustancia infinita (Dios) no puede provenir de una sustancia finita como él es; ni puede pensar que la idea de una sustancia infinita proceda de la mera negación de la sustancia finita, porque hay más realidad en la primera que en la segunda. Tampoco es aceptable que la noción de sustancia infinita sea materialmente falsa ⁽¹⁾, porque es una idea muy clara y muy distinta y contiene en sí más realidad objetiva que otra cualquiera. La idea de Dios, por todas estas razones, se muestra al filósofo como verdadera, como implicando la existencia de Dios, como puesta en él por Dios mismo. De la noción de Dios deriva Descartes la existencia divina; de ésta, la verdad del conocimiento, la realidad de aquello que el saber nos manifiesta, pues la facultad de

(1) La falsedad *material* (contrapuesta a la falsedad *verdadera* o *formal*, que sólo se da en los juicios falsos) es la que ocurre en las ideas mismas, cuando representan como algo lo que no es nada. Ver *Meditación tercera*.

juzgar que Dios ha puesto en nosotros tiene que ser tal que no yerre cuando se usa de ella rectamente. Mediante esta justificación del conocimiento salta Descartes el cercado solipsista y está en condiciones de admitir y tener por ciertos los momentos de trascendencia, la realidad de las cosas conocidas (rectamente conocidas) más allá de nuestro conocimiento.

El problema de la superación del solipsismo proporcionaría tema para abundantes consideraciones en una confrontación entre Descartes y Husserl. La índole de este trabajo y los límites que me he impuesto de antemano no permiten por ahora un examen del punto en todas sus derivaciones; lo mismo valga de una vez por todas para lo demás de este trabajo, y aun para explicar la omisión de aspectos considerables cuya ausencia tal vez salte a la vista.

La posición del problema en el pensador francés y en el alemán ya es instructiva.

Aunque en Descartes cae al medio de sus *Meditaciones*, no hemos de juzgar por esto que esté a mitad del trayecto en su filosofía. El material de las *Meditaciones* se refiere todo él al conocimiento; o es análisis del conocimiento o trata cuestiones en estrecha dependencia con el conocimiento mismo: fundamentación última del saber, delimitación y especificación de sus formas, papel de Dios como garantía de verdad, doctrina del error, metafísica de las dos sustancias en relación continua con el conocimiento en que se nos dan. La 1ª Parte de los *Principios de la Filosofía*, donde después resumió todo esto, lleva como título: *De los principios del conocimiento humano*. Su filosofía de la naturaleza la desarrolla en las Partes 2ª, 3ª y 4ª de los *Principios*, entre las cuales la 2ª reviste un interés filosófico muy superior al de las otras dos, porque nos ofrece la elaboración sistemática de la concepción mecánica de la realidad física, verdadera metafísica de la naturaleza. Las Partes 2ª, 3ª y 4ª, se sitúan en la intención de Descartes inmediatamente detrás de las *Meditaciones*, como bastaría a probarlo que les antepusiera, con la 1ª Parte, un resumen de las *Meditaciones* (sin perjuicio de remitir a ellas al lector), si no poseyéramos explícitamente en el Prefacio su opinión al respecto (1). Resulta de estas indicaciones — resultado obvio, por lo demás — que

(1) *Principios de la Filosofía*, Prefacio: «... De modo que toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física, y las ramas de este tronco son todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber: la medicina, la mecánica y la moral...». Antes caracteriza así la metafísica: «... la primera parte (de la filosofía) es la metafísica, que contiene los principios del conocimiento, entre los cuales está la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas y de todas las nociones claras y simples que hay en nosotros».

la noción de Dios y su empleo es uno de los puntos de arranque del pensamiento cartesiano. Toda su filosofía, en efecto, se sustenta en dos basamentos: en la inmediata evidencia y seguridad de la conciencia cognoscente (inmanencia), y en la noción y consecutiva afirmación de la existencia de Dios, que le sirven para afirmar la trascendencia de ciertos objetos dados en la inmanencia.

Sorprende que en Husserl, por el contrario, el tema de la superación del solipsismo tarde tanto en aparecer. En las *Ideen* (1913), más bien que visto por separado, está como un supuesto; y aunque lo publicado de esta obra fundamental no es el texto completo, se estudian en la parte dada a publicidad los motivos capitales de la Fenomenología. Entre los escritos editados de Husserl — quien, como es notorio y ya se ha recordado, mantiene mucho material inédito — sólo las *Meditaciones cartesianas* estudian detenidamente el tema, y es de notar que ello ocurre al final de este libro, al mismo tiempo introducción a la Fenomenología y recapitulación abreviada de ella. A la « breve exposición de la teoría » consignada en las *Meditaciones cartesianas* (1931, pero expuestas oralmente en París en 1929) remite el resumen intercalado en *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), donde figura la indicación de que Husserl consideró los puntos principales del problema en sus lecciones de 1910-1911, pero que sólo mucho más tarde dió fin a las indagaciones especiales que el asunto requería y que entonces quedaron pendientes ⁽¹⁾.

Mientras que Descartes, apenas descubierto el punto arquimédico, el reino indudable de la inmanencia, procura llegar sin tardanza y a todo trance a la justificación de las trascendencias, Husserl se recluye en el dominio inmanente y lo explota con minuciosidad y parsimonia, adoptando toda clase de precauciones críticas. En Descartes es evidente que el interés no es propiamente gnoseológico, sino metafísico: el centro ideal de su filosofía lo ocupa la doctrina de las dos sustancias, y aun podría generalizarse que todo su pensamiento es sustancialista. El conocimiento no le importa como cuestión aparte, sino en cuanto camino para arribar a tesis sustancialistas. Husserl es ante todo un filósofo del conocimiento. La actitud en ambos es bien distinta. Ante el filósofo francés está el mundo como problema en cuanto a su modo de ser y a su existir. El análisis del saber se encamina a resolver este problema, que no se limita a una cuestión de mera objetividad, como en Kant, sino a la cuestión de la realidad última en sí. La suspensión de su juicio, la duda metódica, será un estado pasajero, sumamente breve, porque el mundo, con su presen-

(1) *Méditations cartésiennes*, cinquième méditation. — *Formale und transzendentale Logik*, § 96.

cia empírica ante él, le urge una respuesta. Y hacia esta meta corre el filósofo, con una partida excelente aunque con interpretaciones objetables, y con sucesivos saltos de obstáculos de muy discutible limpieza. El reconocimiento de los instrumentos cognoscitivos se restringe en él a lo indispensable para una fundamentación del saber que proporcionan. Husserl, en cambio, puede casi prescindir de los problemas de realidad trascendente, y circunscribirse al orden de la inmanencia. Su Fenomenología, en lo que de ella conocemos, es una indagación de las esencias correspondientes a la intimidad trascendental, con un esfuerzo final para traspasar los muros de la cárcel en que el mismo filósofo se ha encerrado; para quebrar la rigurosa inmanencia solipsista. Del éxito de esta tentativa no corresponde juzgar aquí, aunque sí he de tomar en cuenta algunos extremos que le conciernen.

Husserl no se resigna a que se vea en su filosofía un idealismo más. La Fenomenología, en su opinión, difiere profundamente de las habituales posiciones idealistas. « El idealismo fenomenológico — dice — no niega la efectiva existencia del mundo real... Su único propósito es aclarar el sentido de tal mundo, esto es, el sentido de su efectiva validez en cuanto algo existente ». La indagación procede mediante una primera reducción a lo trascendental (es decir, de los momentos de trascendencia a las inmanencias correlativas, a los modos de conocimiento), y una reducción posterior de estas inmanencias a las esencias correspondientes: el tema de lo publicado de las *Ideen* es, pues, la descripción eidética (esencial) de las estructuras inmediatamente aprehensibles de la subjetividad trascendental. En la segunda parte prometida habrían de tratarse los problemas de la personalidad, el problema trascendental de la « Einfühlung ». Y el resultado general de la indagación se resume así: solamente la subjetividad trascendental posee el sentido de una existencia absoluta, no relativa a nada salvo a sí misma, mientras que el mundo real es, pero es con una relatividad respecto a la subjetividad trascendental, relatividad que depende de su esencia misma; su sentido como algo que es sólo lo obtiene en cuanto complejo intencional de la subjetividad trascendental (1).

Lo que a mi propósito actual importa es señalar la diferente postura de uno y otro filósofo en la articulación de lo metafísico y lo gnoseológico. El interés por lo gnoseológico (2) sólo se da con pureza

(1) Ver HUSSERL, *Nachwort zu meinen « Ideen zu einer reinen Phänomenologie, etc. », en Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, tomo XI, págs. 561 y 562.

(2) Lo mismo ocurre con lo lógico. El primer examen se atiene a su sentido funcional, a la lógica como *Organon*. La consideración del dominio lógico como un especial orbe de objetos, es muy tardía.

avanzada la Edad Moderna y en nuestro tiempo. Es una consecuencia de la actitud general del hombre, de su lenta marcha desde las admisiones ingenuas hasta los más difíciles enfoques críticos; la atención, proyectada primariamente sobre las cosas, se afina sin duda cuando va, no hacia las cosas mismas, sino hacia su sustancia, su ser o su esencia, pero sin que esta afinación lleve consigo un cambio de dirección de la mirada: se ahonda más, pero sin notable cambio de orientación. La aparición del problema del conocimiento tiene que ver con el tránsito de la consideración de las cosas a la de instancias no empíricas; pero en tanto prepondera la vocación metafísica en la búsqueda, lo gnoseológico mantiene su situación lateral, subalterna: es lo que sucede en todo el Racionalismo del siglo XVII. La indagación gnoseológica, desde que se plantea, gana sucesivamente en riqueza, en profundidad; poco a poco va interesando por sí misma, y en Kant gana un triunfo decisivo sobre la especulación metafísica. En Descartes, la clara conciencia del problema gnoseológico no alcanza a lograr que el filósofo le consagre una atención suficiente; traza apenas los esquemas que le parecen imprescindibles como andamiaje para su construcción metafísica. En Husserl, lo gnoseológico goza ya del prestigio suficiente para que la indagación lo tome por cuestión principal. Notemos también que la superación del solipsismo, sobrevenida en tan diferente sazón en uno y otro filósofo, tiene en cada uno un sentido distinto; Descartes sale del solipsismo para llegar a afirmaciones de ser, de existencia; Husserl, por su parte, parece más interesado en vencer el solipsismo para justificar la objetividad del conocimiento, su universalidad prescindiendo de cualquier referencia a lo en sí, su consistencia ultraindividual. El encierro solipsista es el mismo en ambos — pero el campo libre a que salen cuando derriban o entienden haber derribado el muro es diferente. Descartes se halla de manos a boca con lo en sí, Husserl, aun fundando la objetividad extraindividual del conocimiento, se veda cualquier indicación de alcance metafísico. Y no se sabría decir en cual de ellos hay más arrogancia filosófica; porque si el francés nos quiere adoctrinar sobre la realidad última y está seguro de su saber de ella, el alemán deja a los demás que transiten a su arbitrio los caminos metafísicos que él mismo se prohíbe, pero ordenándoles que se aproximen a ellos exclusivamente por la vía descubierta y allanada por él.

La diversa situación histórica, patente en tantos respectos, es evidente desde el comienzo en las primeras motivaciones cartesianas de la duda y en la correlativa argumentación de Husserl. Descartes acude ante todo a parciales y muy externas justificaciones de la inseguridad del saber ingenuo: ya las hemos recorrido en páginas anteriores. La generalización la obtiene por la hipótesis del genio maligno,

posibilidad remota que no deja por eso de ser posibilidad teóricamente atendible. A Husserl le basta la consideración, convertida en lugar común filosófico, de que todo lo conocido se nos da en el conocimiento: es el supuesto de la vuelta sobre el conocimiento mismo que es el pasaje de la actitud natural a la *epojé*. Husserl insiste en este punto ⁽¹⁾ en la diferencia entre su posición y la cartesiana. Descartes, sustenta Husserl, pasa de la creencia en los datos del conocimiento, mediante la duda, a la negación; ni la *epojé* debe confundirse con la duda cartesiana, ni el propósito de Husserl se identifica con el de Descartes. La actitud natural comporta una serie de experiencias que llevan implícita la pretensión o suposición de la existencia; y este carácter propio de las admisiones inmediatas da lugar a la expresión taxativa del juicio de existencia. Lo que era carácter general adscrito a las admisiones se convierte en tesis existencial en el juicio, y sobre esta tesis cae ante todo la *epojé*. No para negarla, sino para ponerla, en cuanto tal tesis que sostiene algo, « entre paréntesis », para neutralizarla y restarle toda acción. La tesis, podría decirse, queda intacta pero inmovilizada; el fenomenólogo se desinteresa de ella en cuanto aseveración. En la actitud natural, las tesis ponen el mundo, la realidad es vivida y afirmada mediante ellas: las usamos. Ahora la atención cambia de rumbo, se fija en las tesis mismas despreocupándose de la viva afirmación que late en ellas. La duda (cartesiana) importa una oscilación entre la afirmación y la negación de lo puesto por la tesis, y en Descartes, según Husserl, el momento negativo prepondera de tal modo que se puede denominar su duda universal una universal negación. Es el momento aseverativo de las tesis lo que da trabajo a Descartes, y lo que al fenomenólogo no interesa, lo que Husserl deja de lado, para no ver en ellas sino el aspecto vivencial cuya aclaración emprende. Negar el mundo es lo propio del sofista; dudar de él es la actitud del escéptico; el fenomenólogo no es ni lo uno ni lo otro. Es un teórico, y nada más; suspende idealmente el funcionamiento de las tesis, no hace empleo de ellas — para poder teorizarlas, para llegar a averiguar su verdadero sentido.

Si en principio pueden aceptarse estas indicaciones de Husserl, corresponde observar algo sobre ellas. En ambos pensadores hay, como primer paso, una reclusión en la inmanencia. Si Descartes comienza dudando y Husserl desentendiéndose de los contenidos de las tesis, el motivo de la diferencia es que, mientras Descartes quiere arribar, y lo antes posible, a tesis seguras en reemplazo de las inseguras, Husserl desea ponerse en claro sobre el sentido mismo de las tesis, aspira a desnudar su entraña última. Descartes se pregunta: ¿qué es lo ver

(1) *Ideen...*, Zweiter Abschnitt, Erstes Kapitel.

daderamente existente?; Husserl, en cambio, se formula esta interrogación: ¿qué significa existir y cuántos modos de existencia hay? Por otra parte, la duda cartesiana no revoca del mismo modo todos los planos del saber. Para el saber sensible, parece justa la indicación de Husserl de que la duda universal se convierte en una universal negación, porque los motivos para dudar son concretos, positivós; no así para los juicios matemáticos y otros muy generales, que Descartes incluye en la duda tras la hipótesis del genio maligno, cuando extiende la duda a todo lo que de alguna manera sea dudoso. Acaso podría distinguirse en Descartes entre una duda negadora y una *epojé* al modo husserliano — salvo el distinto fin a que se tiende, metafísico en uno y gnoseológico en el otro, como ya se ha anotado —. Confirma esta opinión que Descartes, después de la generalización de la duda mediante la hipótesis del genio maligno, habla de «suspensión del juicio» (*Meditación primera*). Pero sea como fuere, el desinterés de Husserl por el contenido de las tesis no es ni puede ser absoluto, y llega pronto a dictaminar la índole fenoménica de toda trascendencia, frente al absoluto ser de lo inmanente.

Una diferencia muy radical entre ambos establece el designio de Husserl de renunciar a cualquier supuesto. Naturalmente, en Descartes está implícita la misma exigencia, que es consustancial con el propósito de hallar un punto de partida absoluto en el filosofar; pero el pensador francés no ha problematizado a fondo este tema de los supuestos, y deja penetrar en las que él imagina evidencias originarias mucho contrabando especulativo. Los supuestos revocables para Descartes son, en primer lugar, todas las trascendencias; además, cualquier juicio sobre objetividades ideales. Parecería que no queda otro supuesto, pero no es así. Lo que él revoca son las tesis mismas, no los juicios que sirven para pensarlas según relaciones de sustancialidad, causalidad, etc. Tampoco advierte el carácter de supuestos de las mismas nociones de sustancia y causa. Husserl, por su parte, ha visto claro en esta cuestión. Ya al comienzo de las *Investigaciones lógicas* (cap. I del primer volumen) se plantea el tema de los supuestos del saber, y aun le sirve para distinguir las ciencias, saber con supuestos, de un saber de otra índole cuyo asunto es el examen de los supuestos mismos. «Para alcanzar este fin teórico (la perfección teórica del saber científico) — dice — es menester en primer término, como se reconoce de un modo bastante general, una clase de investigaciones que pertenecen a la esfera de la metafísica. La misión de ésta es fijar y contrastar los supuestos de índole metafísica, no contrastados ni siquiera advertidos las más de las veces, y, sin embargo, tan importantes, que constituyen la base por lo menos de todas las ciencias referentes al mundo real. Tales supuestos son, por ejemplo, la existen-

cia de un mundo exterior que se extiende en el espacio y en el tiempo, teniendo el espacio el carácter de una multiplicidad *euclidiana* tridimensional y el tiempo el de una multiplicidad unidimensional ortidea; la sumisión de todo suceso al principio de causalidad, etc. Con bastante inexactitud suelen considerarse hoy como gnoseológicos estos supuestos, que entran por completo en el marco de la filosofía primera de Aristóteles. — Pero esta fundamentación metafísica no basta para alcanzar la deseada perfección teórica de las ciencias particulares. Conciérne meramente a las ciencias que tratan del mundo real; y no todas tratan de éste, desde luego no las ciencias matemáticas puras, cuyos objetos son los números, las multiplicidades y otros semejantes, que son pensados como meros sujetos de puras determinaciones ideales, independientes del ser o el no ser real. Otra cosa sucede con una segunda clase de investigaciones, cuya verificación teórica constituye igualmente un postulado indispensable de nuestras aspiraciones en orden al conocimiento; dichas investigaciones afectan a todas las ciencias del mismo modo, porque se refieren — dicho brevemente — a lo que hace que las ciencias sean en efecto ciencias. Ahora bien, con esto queda señalada la esfera de una disciplina nueva y, como veremos pronto, compleja, disciplina cuya peculiaridad consiste en ser ciencia de la ciencia, y que podría llamarse « teoría de la ciencia » en el sentido más señalado de esta palabra ». En el segundo volumen de la misma obra (Introducción, § 7) vuelve sobre el asunto introduciendo puntos de vista nuevos, y sobre todo refiriéndose a cómo debe ser aclarado el conocimiento en última instancia: « No quiere perseguir (la teoría del conocimiento propuesta por él) los nexos reales de coexistencia y sucesión, en que los actos efectivos de conocimiento están entretreídos, sino *comprender* el sentido ideal de las conexiones específicas en que se documenta la objetividad del conocimiento; quiere elevar a claridad y distinción las puras formas de conocimiento y las puras leyes, retrocediendo a la intuición adecuada y plena. Esta aclaración se lleva a cabo en el marco de una fenomenología del conocimiento, de una fenomenología que, como hemos visto, se endereza a las estructuras esenciales de las vivencias « puras » y de los núcleos de sentidos a ellas correspondientes ». Desde aquí la fenomenología aparece como el conjunto de las averiguaciones destinadas a proporcionar a todo saber su primer fundamento. En las *Ideas...* (§ 24), la precaución de eliminar cualquier supuesto reviste un aspecto positivo en el « principio de los principios », según el cual toda intuición originaria es fuente legítima de conocimiento, siempre que se la tome tal como nos es dada y nada más.

El intuitivismo así afirmado, inseparable en Husserl de la exigencia de un comienzo absoluto en el conocimiento, prohíbe cualquier pro-

cedimiento metódico que vaya más allá de las intuiciones propiamente dichas, ya que cualquier procedimiento que rebase las intuiciones (por ejemplo: deducciones, explicaciones), tiene que ser justificado ante el tribunal de la intuición. De aquí la demanda de un método que se atenga a los momentos intuitivos y no los sobrepase: este método no puede ser sino la descripción, mero registro cuidadoso de las aprehensiones intuitivas. Recordemos de paso que la intimidad vivencial es recorrida por el examen fenomenológico trasponiendo los datos empíricos al plano de las esencias correspondientes; la descripción es, por tanto, descripción eidética.

En Descartes, ya lo hemos visto, la renuncia a los supuestos, imprescindible en una fundamentación rigurosa, se detenía ante ciertos supuestos que no aparecían como tales para el filósofo. Una consecuencia de esta imperfección es el uso de explicaciones desde el comienzo. Husserl (en el propósito por lo menos) se detiene ante cualquier explicación, y se limita a describir y a aclarar descriptivamente.

El primer resultado del descuido cartesiano respecto a ciertos supuestos poco visibles, y del rigor de Husserl (por lo menos en sus primeras comprobaciones) puede resumirse así: Descartes piensa en dirección al cogitante y Husserl en la de las cogitaciones. Mientras Descartes se interesa por el sujeto de los actos de conciencia. Husserl se atiene a la mera conciencia y empieza negando el yo como algo distinto del complejo de los actos mismos. Y es muy curioso establecer cómo yerran ambos, por confiado el uno y por desconfiado en exceso el otro. Porque si Descartes introduce afirmaciones aventuradas y aun ociosas, la desconfianza crítica de Husserl respecto a cualquier trascendencia le impone en su primer examen del asunto un escepticismo respecto al yo del que ha ido corrigiéndose después.

La fórmula elegida por Descartes (« cogito », « je pense ») arrastraba consigo la distinción entre un sujeto pensante y sus actos de pensamiento, entre el cogitante y las cogitaciones. Aunque se juzgue que del sujeto no sabemos sino que piensa, aunque no se le considere sino el mero pensante de los pensamientos, no por eso se atenúa la separación entre el sujeto y sus actos. Ya con ello se introduce subrepticamente una suposición de causalidad, injustificada desde el punto de vista de Husserl; tras los pensamientos se imagina un ente que los produce o los posee. La preocupación sustancialista en Descartes es permanente, y guiado por ella, al hallar su punto de partida, se encuentra, por añadidura, con la sustancia pensante, esto es, con la mitad de su metafísica: Yo soy una cosa que piensa. Tras la atribución causalista del « yo pienso », surge en seguida la relación de sustancia a atributo, la distinción entre el ente y su propiedad: «... y encuentro aquí que el pensamiento es un atributo que me pertenece... »,

que contribuye a configurar, más allá de las cogitaciones, el ser que las posee o las produce. Sorprende a primera vista que, hallada la conciencia como instancia absoluta y base cierta para el filosofar, Descartes proceda con tanta negligencia en la exploración de la conciencia misma, y tan diligentemente, en cambio, en la afirmación entitativa, sustancialista. Pero basta meditar un poco en las etapas y caminos del pensamiento filosófico, para no sorprenderse tanto.

La indagación de la conciencia pura es, por su parte, lo que importa a Husserl. Lentamente progresa la investigación en sus libros publicados, y tiene, según suele repetirse autorizadamente, abundantísimo material inédito. Su actitud respecto al sujeto (al « sujeto puro » como distinto del campo de las vivencias), ya indicada, contrasta violentamente con la cartesiana. Descartes desemboca de inmediato en la afirmación del sujeto. Husserl empieza negando que el sujeto sea algo más que la expresión de la síntesis vivencial (*Investigaciones lógicas*); admite después que es un polo efectivo pero vacío, mero punto de identidad y referencia (*Ideas...*), y termina asignándole historicidad, devenir, denominándole « sujeto del habitus ». (*Meditaciones cartesianas*) ⁽¹⁾. Al cabo del largo viaje parecería llegar Husserl a una afirmación que en Descartes se da ya en las primeras reflexiones. Pero si se lo reprocháramos, probablemente nos respondería que hay distancia entre prefigurar una instancia subjetiva por medio de nociones y juicios de causalidad y sustancialidad, instrumentos explicativos no contrastados todavía (supuestos), y arribar a ella al cabo de laboriosas aclaraciones de índole ceñidamente descriptiva.

Otro motivo de aproximación entre Descartes y Husserl puede hallarse acercando las ideas innatas del primero a las esencias del segundo. Sobre este tema, que daría materia a extensos desarrollos, quiero limitarme a indicaciones sumamente breves. Con las ideas innatas, plantea Descartes en la filosofía moderna la cuestión del *a priori*, uno de los apartados más importantes del problema del conocimiento. Indudablemente, su primera interpretación de las ideas innatas, la que espontáneamente se le ofrece, lleva un reflejo sustancialista, tanto que Hamelin ⁽¹⁾ admite en él una tendencia al realismo platónico, bien

(1) Ver *Logische Untersuchungen*, 3. A., 1922, *Zweiter Band*, I. Teil, págs. 353-363 (en la trad. esp., III, págs. 136-146). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, etc., § 57 *Méditations cartésiennes*, quatrième médit. He examinado estos cambios en mi artículo *Pérdida y recuperación del sujeto en Husserl* (*Sur*, nº 26, 1936).

(1) *Le système de Descartes*, 1911, pág. 179. — Cuando en las líneas subsiguientes hablo de la segunda actitud de Descartes respecto al innatismo, encierro en esta denominación, por brevedad, todas las correcciones introducidas por Descartes en su primera interpretación.

que contrarrestada por tendencias contrarias. La meditación posterior, y sobre todo las objeciones, obligan a Descartes a poner después la cuestión del innatismo sobre otro terreno. Pocas cosas más claras en la marcha del problema del conocimiento en la Edad Moderna que la transición de la primera posición cartesiana sobre el innatismo a la segunda; la de esta segunda actitud a la concepción de las ideas innatas de Leibniz, claro preanuncio para quien tenga sentido para estas cuestiones del *a priori* kantiano, y finalmente el pasaje de Leibniz a Kant, todo ello gobernado por una especie de sorprendente necesidad interna. Casi podemos seguir sin interrupción el tránsito, por ejemplo, desde la idea de sustancia en Descartes, densa, inmutable y rígida en la mente, hasta la categoría kantiana de sustancialidad, mero molde ideal que conforma ciertos contenidos de la experiencia. A la primera interpretación cartesiana de las ideas innatas podemos referir — sólo por algunos de sus lados y con muchas reservas — la noción husserliana de esencia. Las dificultades y oscuridades de la noción de idea innata y de la de esencia de Husserl, no autorizan un puntual paralelo entre ambas sin un esclarecimiento previo de las dos, que no entra en mi actual intento. Pero pueden bosquejarse sin embargo algunas observaciones. De Descartes a Kant el *a priori* se descarna y purifica; de algo en sí consistente y pleno se pasa a virtualidades, a formas, a actividades sintetizadoras. Con Husserl, se retorna al *a priori* concreto, sustantivo, sobre todo con las que él llama esencias materiales. Pero de Descartes a Kant, la mutación sobrevenida en la aprioridad no consiste únicamente en el pasaje de las ideas « llenas », que son las primeras ideas innatas, a las formas funcionales; se va también a una rigurosa organización y limitación de lo *a priori*, a la constitución de un mecanismo apriorístico unitario y cerrado: el sujeto trascendental. Con todas las diferencias existentes entre las ideas innatas cartesianas y las esencias de la fenomenología, que son abundantes y considerable, unas y otras coinciden en constituir el ámbito apriorístico, en poseer o admitir consistencia y contenido (piénsese sobre todo en la primera concepción de Descartes y en las esencias materiales) y en componer un conjunto indefinido y abierto, jerarquizado de algún modo sin duda, pero de ninguna manera organizado, restringido y cerrado a la manera del sujeto trascendental. Los tres círculos apriorísticos que Kant, con esfuerzo titánico, forja y ensambla en el sujeto trascendental, se deshacen en Husserl, se reemplazan por instancias objetivas de idéntico sentido *a priori*, sueltas, extendidas ante la visión del sujeto como asunto de una peculiar experiencia. De ninguna manera puede hablarse de una vuelta a Descartes, pero sí de una similitud en más de un respecto.

Y llegamos al punto más grace, aquel cuyo detenido examen lleva-

ría consigo enfrentarse con algunos de los problemas más importantes y difíciles de la filosofía: el problema de la razón. Aquí seguramente resaltarán más la insuficiencia de estas apuntaciones, que apenas acotan algunos aspectos de los muchos en los cuales la comparación de los dos pensadores es instructiva.

Una de las mayores analogías entre Descartes y Husserl ante este problema es la resuelta afirmación en ambos de la naturaleza intuitiva de la razón. Ni uno ni otro se han dejado desviar por una supuesta diversidad radical entre la intuitividad y la discursividad, sino que han comprendido el fondo de intuición inevitable en todo saber, y han proyectado una viva luz sobre los procesos discursivos alumbrando el resorte intuitivo que los mueve.

Los textos más terminantes, para Descartes, están en las *Reglas para la dirección del espíritu*. « Para no caer desde ahora en el primer error — dice — vamos a enumerar aquí todos los actos de nuestro entendimiento por medio de los cuales podemos llegar al conocimiento de las cosas, sin temor alguno de errar; no admitimos más que dos, a saber: la *intuición* y la *deducción*. Entiendo por *intuición*, no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o, lo que es lo mismo: una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción, la cual, sin embargo, tampoco puede ser mal hecha por el hombre, según notamos más arriba. Así, cada cual puede intuir con el espíritu, que existe, que piensa, que el triángulo está determinado por tres líneas solamente; la esfera, por una sola superficie, y otras cosas semejantes, que son mucho más numerosas de lo que creen muchos, porque desdeñan parar mientes en cosas tan fáciles. Por lo demás, para que algunos no se extrañen del nuevo uso de la palabra *intuición* y de otras que en adelante me verá obligado a apartar del significado corriente, advierto aquí, de un modo general, que yo no me preocupé del sentido en que esas expresiones han sido empleadas en estos últimos tiempos en las escuelas, porque sería muy difícil usar de los mismos nombres teniendo ideas completamente diversas, sino que sólo me atengo a lo que significa cada palabra en latín, a fin de que cuando falten vocablos propios, tome, para darles el sentido que pretendo, los que más a propósito me parezcan. Ahora bien, esta certeza y evidencia de la intuición se requiere, no sólo para las enunciaciones, sino también para cualquier clase de razonamiento. Así, por ejemplo, dada esta consecuencia: dos y dos hacen lo mismo que tres y uno, no sólo es preciso intuir que dos y dos hacen cuatro y que

tres y uno hacen también cuatro, sino, además, que de estas dos proposiciones se sigue necesariamente aquella tercera. De aquí puede surgir ya la duda de por qué además de la *intuición* hemos añadido aquí otro modo de conocer que tiene lugar por *deducción*; por lo cual entendemos todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza. Mas hube de proceder así porque muchas cosas se conocen con certeza, aunque ellas mismas no sean evidentes, con tal que sean deducidas de principios verdaderos y conocidos por un movimiento continuo y no interrumpido del pensamiento que tiene una intuición clara de cada cosa. No de otro modo conocemos que el último eslabón de una cadena está en conexión con el primero, aunque no podamos contemplar con un mismo golpe de vista todos los eslabones intermediarios, de los que depende aquella conexión, con tal que los hayamos recorrido sucesivamente y nos acordemos que, desde el primero hasta el último, cada uno está unido a su inmediato » (1). Pero Descartes no sólo advierte bien que la deducción es un complejo de intuiciones, sino que aspira además a resolver, en lo posible, todo el complejo deductivo en una intuición. « Por lo tanto — dice más adelante — las recorreré varias veces (las cadenas deductivas) con cierto movimiento continuo de la imaginación, que al mismo tiempo vea cada cosa y pase a otras, hasta que aprenda a pasar tan de prisa desde la primera hasta la última, que dejando apenas trabajo a la memoria, parezca que tengo la intuición de todo a la vez; pues de este modo, al mismo tiempo que se ayuda a la memoria, se corrige la lentitud del entendimiento y en cierto modo se aumenta su capacidad » (2).

Explícitamente adopta Husserl una actitud muy semejante en las *Ideas...*, y, como Descartes, se preocupa por la dificultad que introduce la intervención de la memoria (3), que, como hemos visto, procura eliminar el filósofo francés transformando el manejo deductivo en un acto único de intuición, mediante un esfuerzo para aprehender en un acto único la serie deductiva.

La diferencia entre ambos aparece cuando se puntualiza lo que la razón es capaz de aprehender según cada uno. En Descartes, la razón capta ideas, naturalezas simples, relaciones; pero, justificada tempranamente la verdad del conocimiento por los criterios de la veracidad divina y de la validez de lo claro y lo distinto, el saber racional se convierte automáticamente en adecuado conocimiento de la realidad. La razón cartesiana alcanza el ser de las cosas: « ... la facultad de

(1) *Regulæ ad directionem ingenii*, Regla III. Transcribo según la trad. de M. Mindán (*Revista de Occidente*, 1935).

(2) *Regulæ*, Regla VII.

(3) *Ideen...*, § 141.

conocer que El (Dios) nos ha dado, a la que llamamos luz natural, no aprehende jamás ningún objeto que no sea verdadero en aquello que ella en él aprehende, esto es, en lo que ella conoce clara y distintamente; porque tendríamos motivos para creer que Dios sería engañador si nos la hubiese proporcionado tal que tomásemos por falso lo verdadero cuando usamos bien de ella » (1). Pero no quiere esto decir, para Descartes, que nuestro saber agote la realidad; lo advertido clara y distintamente es verdadero, pero hay o puede haber un fondo en la realidad no accesible al conocimiento humano. El filósofo se detiene sobre todo ante los fines últimos, fundamentales en una concepción teísta de la realidad (2). Con esta única reserva, la razón cartesiana se abre a lo metafísico.

La razón en Descartes está en perpetua relación con la realidad última, con lo en sí. La distinción entre saber sensible y saber racional se corresponde con la distinción entre saber de fenómenos y saber del número. En Husserl, lo propio de la razón es captar las esencias y las relaciones entre ellas, las relaciones esenciales; tanto las esencias como sus relaciones son ideales, aprióricas. La idealidad de la esencia ha sido defendida vigorosamente por Husserl, en una argumentación que va contra tres posiciones adversarias que son, en su opinión, otros tantos malentendidos: contra la interpretación nominalista, que no ve en los momentos esenciales sino abstracciones, generalizaciones empíricas; contra la hipóstasis psicológica, que tiene la esencia por algo existente efectivamente en la mente del sujeto, por un ente psíquico (Locke), y contra el realismo de las esencias (hipóstasis metafísica), cuyo más ilustre representante es Platón. Contra la primera interpretación, Husserl dice: la esencia es algo, posee un peculiar modo de ser; frente a las otras dos, afirma la objetividad y la idealidad de la esencia, con lo que constituye uno de los más interesantes aspectos de su filosofía, la doctrina de los objetos ideales (3).

La *epojé* había separado con extremo rigor dos dominios: el de la inmanencia, con existencia absoluta e independiente, y el de las trascendencias, cuya existencia aparece siempre mediatizada, relativizada al dominio inmanente. Las esencias se distribuyen correlativamente en dos grupos, el de las esencias de la porción inmanente (esencias inmanentes) y el de las esencias trascendentes. Husserl se preocupa sólo por las primeras, aunque más de una vez toma más o menos de paso las segundas. Es obvio que las esencias inmanentes disfrutaban de un rango preeminente, ya que participan de la seguridad del reino

(1) *Les Principes de la Philosophie*, I, 30.

(2) Ver, por ej., *Les Principes de la Philos.*, I, 28.

(3) *Logische Untersuchungen*, I

de la inmanencia, que se limitan a representar en el plano esencial, en el terreno de la idealidad apriorística.

Fluye de esto una primera comprobación respecto a lo que podríamos denominar el *alcance* de la razón en uno y otro filósofo: para el francés la razón penetra la realidad última, el ser de las cosas, lo en sí; para el alemán, su campo peculiar es el dominio de la idealidad. Pero de inmediato surge otra diferencia, tan importante o acaso más, sobre todo por sus fecundas consecuencias para una revisión y extensión de la doctrina de la razón: la que se refiere a su amplitud, a lo que podría llamarse, recurriendo a una imagen musical, su *registro*. Dada la clásica distinción entre cualidades primarias y secundarias, las primeras abarcando las determinaciones matemáticas y mecánicas que en actitudes como la cartesiana se imaginan pertenecientes al objeto en sí, y las segundas comprendiendo las notas cualitativas que se atribuyen a la recepción subjetiva del objeto, al objeto en cuanto fenómeno, para Descartes la razón capta las primeras y la sensibilidad las segundas, que importa tanto como decir que la razón aprehende entidades numerales y la sensibilidad meras instancias fenoménicas, conocimiento éste que en el pensador francés tiene exclusivamente valor pragmático. Lo cualitativo queda, por tanto, excluido ⁽¹⁾ de la razón cartesiana, que se reduce a un instrumento de saber lógico-matemático, porque si él cree que va más allá es por su hipóstasis metafísica del espacio. Veamos lo que sucede en Husserl. En el alemán, los momentos lógico-matemáticos son sin duda aprehendidos por la razón; pero la capacidad aprehensiva de esta no se limita a este orden de objetividades. Todos los momentos cualitativos, por obra de la fundamental distinción entre hechos y esencias, asumen una doble naturaleza, se dan simultáneamente en dos planos: en un plano real, de hecho, contingente, que es de la incumbencia de la sensibilidad, y en otro plano ideal, apriorístico, necesario, conocido por la razón. Y aquí hallamos uno de los grandes aportes de Husserl al problema de la razón: el descubrimiento en ella de la capacidad de captar cualidades, bien que a su modo, esto es, en cuanto esencias, y sin que ello por tanto importe suprimir la distancia entre razón y aprehensión empírica o sensible.

(1) Todo esto me parece rigurosamente de acuerdo al espíritu del pensamiento de Descartes, pero no deja de ofrecer dificultades, porque el conocimiento que el sujeto tiene de sí mismo y de Dios no se puede referir a determinaciones lógico-matemáticas. En mi opinión, la concepción cartesiana de la razón se da exclusivamente en su examen de la realidad corporal.

DE SABIDURIA GRIEGA EN DESCARTES

por *R. Saboia de Medeiros*

Una de las sentencias de la filosofía griega —quizá la que ha tenido más fortuna—, es el γνῶθι, σαυτὸν, « conócete a ti mismo ». Ahora bien, ¿cómo ha entendido Descartes esa máxima? No se debe creer que su sentido sea unívoco. Todos han visto en ella una significación múltiple y una síntesis que la relaciona a las concepciones de la *sabiduría*. Esta palabra ha servido para encarnar las especulaciones más divergentes y aquella sentencia, que en parte la desarrolla, ha traducido tanto un ascetismo, en que el conocimiento de sí mismo es mero punto de referencia, cuanto una doctrina en que el « ser espiritual » es la esencia, el fin y la totalidad de la especulación.

Escribiendo a Mersenne, el 15 de abril de 1630, (A & T. I, 144), Descartes resume todos sus estudios en el conocimiento de sí mismo y de Dios. Aparentemente son dos conocimientos que forman el doble objeto de su librito de *Metafísica*, del cual habla en esa misma página. En efecto, basta abrir el *Discurso*, o las *Meditaciones*, o los *Principios* para verificar que toda la metafísica de Descartes se resume en estos dos conocimientos. El *cogito ergo sum* es el resultado, la síntesis del conocimiento de sí mismo, la cual incluye todas las tesis cartesianas referentes al alma. Y el alma —pensamiento, sustancia pensante— es radicalmente distinta del cuerpo y, además, la parte del hombre más fácil de conocer. Pero esta otra síntesis es igualmente válida para Descartes: *sum ergo Deus est*. (*Regula XII*, A & T. X, 421). La idea de perfecto, implícitamente, antecede a la de imperfecto, (A & T. V, 153, coloquio con Burman). Lo perfecto, que es Dios, es *causa sui*, creador, conservador, cuya existencia es más segura de demostrar que las mismas verdades de la geometría.

Cogito ergo sum, sum ergo Deus est, no son raciocinios sino intuiciones, es decir, visiones inmediatas de algo. Resulta que el conocimiento de sí y el conocimiento de Dios no constituyen, en verdad, dos conocimientos. No hay ontologismo o visión de Dios. Sólo se trata de una implicación de naturalezas, de ideas simples. (*Regula XII*, A & T.

X, 419-422) ⁽¹⁾. El verdadero conocimiento de sí mismo conduce al conocimiento de Dios, que es, a su vez, fundamento de todos los demás conocimientos. Además, hay que distinguir entre el verdadero y el falso conocimiento de sí. Y con esto la sentencia sapiencial empieza a tomar coloración propiamente cartesiana.

El conocimiento de sí es el que Descartes ha descubierto. Este conduce al conocimiento de Dios y lo implica. El mejor sistema de combatir y vencer a los ateos es « encontrar la demostración evidente », demostración que Descartes se « gloria de haber hallado enteramente satisfactoria ». (A & T. I, 181-182; V, 62-65). ¿Cómo se explica entonces que haya tantos enemigos del cartesianismo? Es que el « conócete a ti mismo », entendido cartesianamente, pide un esfuerzo, una continuada meditación. Y en Descartes es característica esa exigencia prope déutica del esfuerzo. (A & T. II, 34-35, *passim*). *Laberthonnière* ha observado que además de las reglas explícitas del *Método*, hay otra enunciada en diversas ocasiones: la atención ⁽²⁾. Hay que atender, volver a lo mismo, concentrarse, para ver la luz de la metafísica, para practicar cartesianamente el « conócete a ti mismo ». Por otra parte, Descartes mantiene siempre lo que dijo en el *Discurso*: que el alma es más fácil de conocer que el cuerpo, o que cualquiera otra cosa. Lo cual es evidente en el caso de la simple reflexión sobre sí mismo; pues una percepción oscura del sujeto pensante acompaña a todos y a cada pensamiento. (A & T. III, 394). Sin embargo, hay gran diferencia entre conocer al alma de cualquier modo y conocerla como ella es. Porque es menester un ejercicio perseverante para llegar a ver en su esencia cartesiana toda la doctrina, con sus conexiones e implicaciones. *Cyriacus Lentulus*, adversario de Descartes, da prueba de incomprensión cuando contrapone al antiguo « *nosce te ipsum* », el fácil conocimiento del alma por sí misma proclamado en el *Discurso*. « El alma, dice este hombre fastidioso, es para Descartes facilísima de conocer. Por consiguiente, inútil fué aquel célebre aviso de los sabios: conócete a ti mismo... » ⁽³⁾. Sin embargo, hay que dar un fondo de razón al teólogo reformado. Porque el esfuerzo reclamado para llegar a intuir la verdadera alma es muy especial.

Para Sócrates, por ejemplo, el γνῶθι, σαυτόν imponía al sujeto una continua καθάρσις ascética de las pasiones con el fin de discernir con seguridad lo útil de lo inútil y por el dominio de las pasiones saber elegir ese bueno-útil que es siempre la virtud. Y una virtud racional.

(1) Cfr. LE BLOND, *Les Natures Simples chez Descartes*. (*Archives de Philosophie*, XII, 1937, 243-260).

(2) LABERTHONNIERE, *Études sur Descartes*, T. I, 120-121, París, Vrin, 1935.

(3) CYRIACUS LENTULUS, *Nova R. Descartes Sapiencia*, p. 104, Herbornae Nassoviorum, 1651.

lista, ya que el que sabe es el que obra bien (4). En Descartes hay algo de esto en sus fórmulas. *Omnis peccans est ignorans*, dice varias veces, entendiendo que para obrar bien basta —no propiamente saber, como decía Sócrates— sino juzgar bien. En la mentalidad cartesiana, « juzgar bien » significa « conducir la razón de tal modo que no emita ningún juicio —lo cual en última instancia es acto de la voluntad— sino ante la evidencia » (5). Según Descartes tanto el error como el pecado son actos de la voluntad. Lo cual muestra gran diferencia con la concepción socrática. La principal divergencia, con todo, reside en la dirección de la ascética. La καθάρσις de Sócrates se aplica al sujeto mismo en cuanto que el cuerpo es impedimento para la ascensión del alma. Posteriormente el Gnosticismo se refirió a lo mismo con conceptos similares al hablar de la necesidad de un abandono de la tierra para que se pudiera efectuar la ἀνάβασις al Olimpo. Si bien, en general, el Gnosticismo es muy diferente de Sócrates y de todo lo griego (6), está de acuerdo con ellos en exigir una liberación de la « partícula divina » precipitada en los abismos de la materia. De suerte que los hombres deben conocerse a sí mismos para liberarse. Rudolf Bultmann resume fielmente el punto de vista gnóstico al decir que « el contenido de la doctrina es Cosmología y Antropología, pero enteramente desde el punto de vista de la Soteriología » (7). Y añade que ese conocimiento de sí mismo es bien diverso del « tratar de examinarse a sí mismo recomendado por Platón, ya que está impregnado de las teorías del trágico principio del alma ».

Clemente Alexandrino, en la constitución de su gnosticismo cristiano, y desechando esos elementos fabulosos, ha conservado el principio de la necesidad de refrenar las pasiones como elemento del conocimiento de sí y de Dios. En el libro VII de los *Stromata* compara la muerte como separación del cuerpo y el alma a un λογινος θανατος que es la gnosis en cuanto que domina las pasiones y separa el alma conduciéndola a la vida de las buenas acciones (8). Y antes caracteriza la gnosis como ἀναμαρτησια, exención de pecados (9).

(4) Una exposición reciente del νῶγθι σουτόν en Sócrates es debida al filósofo brasileño Castro Nery (*Evolução do pensamento antigo*, p. 75-85, Globo, 1936).

(5) GILSON, *La liberté chez Descartes et la Théologie*, 2 part., cap. I, p. 211-235, París, Alcan, 1913.

(6) El sentido griego, como notó ya Erasmo, incluye una faz de optimismo. (Cfr. *Des. Erasmi Adagia*, Chil. I, cent. 7ª prov. 95, Ed. Clericus, Leyden, 1703, T. II, col. 258-259).

(7) En el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, de G. Kittel, T. I, p. 694, Stuttgart, Kohlhammer, 1933.

(8) CLEMENTE ALEX, *Stromata*, VIII, 12, 71, 3, ed Sählin (*Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Preuss. Akademie der Wissenschaft), Leipzig, Hinrich.

(9) Id. *Strom.* II, 6, 26, 5.

San Agustín, por su parte, ha descrito lo que se podría denominar una embriología espiritual, constituida por las siete transformaciones que paulatinamente propulsan el alma hasta la « mansión de la verdad ». El cuarto grado de esta ascensión es la vida ascética de la purificación: « un grande y durísimo conflicto ». Mentalidad que ha inspirado las expresiones llenas de plenitud del *De Vera Religione*, que Husserl cita al cabo de sus *Méditations cartésiennes*: « Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem invenies, trascende et te ipsum » (10).

El sentido de la ascética cartesiana no se aplica, como era tradición, al dominio de las pasiones. Ese objetivo pasa a segundo término entre los problemas, o por lo menos, no es tema de capital reflexión. El verdadero campo en que se debe desplegar el esfuerzo purificador es el campo de los preconceptos. La ascética ha de ser una selección rigurosa de las ideas, un reajuste *au niveau de la raison* de las opiniones vulgares y de las doctrinas de filosofía común. *Abducere mentem a sensibus* significa corregir con vigor la opinión que hace rechazar *in limine* al cartesianismo entero. Esa opinión es la creencia vulgar de que los sentidos son informados por el alma y de que los animales son seres vivientes. Los animales son meras máquinas. El cuerpo humano es una máquina superior. El funcionamiento de los sentidos, en cuanto que es corporal, tiene una explicación mecánica total. « Arrancar la mente de los sentidos » quiere decir violentar la persuasión de lo común de los hombres y convencerse de las pruebas del mecanismo. (A & T. I, 350-353, 560; III, 420, 692; V. 219; X, 218).

Descartes reconoce en una carta a Mersenne (A & T. I, 349 sg.) que el mecanicismo queda probado en el *Discurso*, pero que no es convincente. Su experiencia personal se lo ha enseñado: él mismo nos confía en las VI *Responsiones* (A & T. VIII, 440) que, descubierto el mecanicismo, era inducido a admitirlo, pero que le costaba dejarse persuadir. Para persuadirse se requiere tiempo, al cual Descartes atribuye un valor principalmente psicológico (A & T. IV, 115 sg. (11), si bien no deja de tener cierto efecto moral. En efecto, la concepción cartesiana del tiempo es granular, no continua como en los escolásticos (12). El tiempo, yuxtaposición de instantes que requiere por un lado la teoría de la creación continua, exige por otro un gran esfuerzo moral (A & T. IV, 117), porque la voluntad debe mantener a cada nuevo instante la atención del alma sobre su objeto (13). Para los

(10) S. AGUSTÍN. *De quantitate animae*, Cap. 33; *Patrología Latina de Migne*, T. 33, col. 1074 sg.). *De Vera Religione*, Cap. 39; ML, 34; 154.

(11) E. GILSON, *La Liberté chez Descartes*, p. 409, 413, 415.

(12) E. GILSON, *Discours de la Méthode, Texte et Commentaire*, p. 340-342; París, Vrin, 1925.

(13) Cfr. E. BREHIER, *La Création Continué chez Descartes*, en la revista *Sophia*, dirigida por C. Ottaviano; Roma, 5, 1937, 3-10.

escolásticos, la virtud moral es un hábito bueno. Para Descartes la virtud es la resolución de obrar bien (A & T. IV, 265). « Con todo, explica Descartes a la Princesa Elizabeth, (A & T. IV, 295-6) los escolásticos tiene razón si transportamos su teoría al dominio de la voluntad en su relación con la inteligencia ». « No podemos estar continuamente atentos a la misma cosa, por claras y evidentes que hayan sido las razones que nos la persuadieron: posteriormente, podemos perder nuestra persuasión por falsas apariencias, a no ser que por una larga y frecuente meditación, la hayamos de tal modo grabado en el espíritu que se convierta en hábito » (loc. cit.). El esfuerzo de separarse de los sentidos por la persuasión del mecanismo debe ser continuado para vencer, por el hábito, el obstáculo peligroso que presenta el tiempo. Descartes trasciende « el horizonte de la temporalidad » por un « éxtasis » que consiste en inmunizarse del tiempo gracias al tiempo.

Después de fundamentado sólidamente el mecanicismo, el sistema se impone sin subterfugios. El alma ve su distinción absoluta de todo lo material, conoce su esencia, sube hasta Dios. Está fundado el espiritualismo cartesiano, que repugna rígidamente a las asimilaciones entre el mundo del alma y el de los cuerpos: « je crois que nous avons ci-devant confondu la notion de la force dont l'âme agit dans le corps, avec celle dont un corps agit dans un autre ». (A & T. II, 667, cfr. 665; IV, 114, 444-5; V, 222-3) (14).

A pesar de esto, Descartes no se contenta. En una carta a Chanut de 15 de junio de 1646, ensancha la comprensión del « conócete a ti mismo ».

« El mejor medio de saber cómo debemos vivir es el de conocer anteriormente quiénes somos, qué es el mundo... y el Creador de este mundo ». (A & T. IV, 441). Saber « quienes somos » como medio para vivir correctamente. El « conócete a ti mismo » encierra en adelante un sentido moral.

La rectitud de intenciones del filosofar cartesiano y los mismos principios del sistema solicitaban que el antiguo papel de la lucha no fuera desterrado, lo cual podría ser tomado como una muestra de epicureísmo. De lo contrario, ¿cómo explicar la unión del alma y el cuerpo? ¿Cómo fundar la moral?

Descartes nota que al lado de las ideas claras existen ideas confusas. En ellas ve la mayor prueba de la unión en el hombre del pensamiento y de la extensión, los dos elementos a que se reduce el universo creado. (A & T. VIII, 4 sg., III, 665 sg.). La confusión no puede ser una cualidad de lo meramente espiritual. Esas ideas confusas son los sentimientos o las pasiones, en cuanto que en ellas hay algo de pensamiento y algo

(14) Cfr., sin embargo, la severa crítica de J. Lachelier, *Oeuvres*, T. II, p. 221-222, París, Alean, 1933.

de corpóreo. (A & T. IV, 310 sg., *Traité des Passions*, art. 27. A & T. XI, 349). Pero, como notó Hamelin ⁽¹⁵⁾, no es el hecho de la unión que se problematiza a los ojos de Descartes: todo estaba en dar de él, una explicación sistemática. ¿Cómo pueden existir las pasiones? De acuerdo con la medicina del tiempo, impregnada de escolasticismo, ⁽¹⁶⁾ Descartes apeló a los « espíritus animales, vitales, etc. ». (*Traité des Pass.*, art. 34, 35, *passim*. A & T. XI, 354) ⁽¹⁷⁾. La evaporación, condensación, y rarefacción de esos espíritus son los que dan cuenta de la interacción del alma y el cuerpo. La explicación para ser adecuada introducirá, además, un elemento capital: la « glándula pineal », el *conarium* (A & T. XI, 351; III, 123, 263-5; 361-2; *Traité de l'Homme*, A & T. XI, 175 sg.). Las impresiones recibidas en los sentidos exteriores se van a reunir en la sede de la imaginación y del sentido común, que es la pequeña glándula *conarium*. Transportadas por los espíritus animales, las imágenes allá se unifican y se dibujan en la superficie de la glándula. Son las formas o imágenes que el alma racional considerará inmediatamente cuando, unida a la máquina corpórea ya preparada, imagine o sienta algo. (A & T. XI, 177; III, 18 sg.; 123 sg. y 137; las cartas del médico Villers como objeciones).

El alma en el *conarium* recibe las noticias del exterior y las retransmite, bien que modificándolas. Justamente en esta modificación actúa el dominio de sí mismo. Las almas vulgares, sin comprensión de la verdadera felicidad e ignorantes de los principios cartesianos, se dejan llevar por las pasiones, por sus ideas confusas, por los altibajos de los « espíritus ». Las almas nobles —como la princesa Elisabeth, como Descartes— conscientes de su fin, de la naturaleza homogénea de lo exterior y de la limitación y pequeñez del hombre ante los acontecimientos de la fortuna, se dominan (A & T. III, 47; V, 219; IV, 202; 291, 296) y llegan a conseguir un imperio sobre sus mismos sueños. (A & T. IV, 282).

Adquirido una vez por todas, después de largo esfuerzo, los principios metafísicos del cartesianismo, el hombre se dedica de lleno a esta vida intermedia del mundo sensible, región del intercambio del alma y cuerpo.

Se ha criticado, quizás con nimia precipitación, el consejo dado a

⁽¹⁵⁾ O. HAMELIN, *Le Système de Descartes*, p. 273, París, Alcan, 1911.

⁽¹⁶⁾ CH. BURDO, en los *Archives de Philosophie*, Vol. VI, cahier 2, p. 21, sg., además de los textos de S. Tomás, cita uno característico de S. Alberto Magno. Sugiere la hipótesis de que tales ideas podían haber llegado a Descartes por la obra del médico Vésale, sin citar, con todo, textos en comprobación de que Descartes haya conocido a Vésale. Estos textos existen: *A Mersenne*, 20 de febrero de 1639. (A. T. II, 525). Cfr. además, el T. XIII (*Indice de Nombres*).

⁽¹⁸⁾ E. GILSON, *Index Scolastico-Cartésien*, p. 99-103, cita largos textos escolásticos muy interesantes para el estudio de las ideas médicas de la época.

Elizabeth y a Chanut —y seguido por el mismo Descartes— de no consagrar a la vida del pensamiento abstracto sino un tiempo relativamente breve. Este consejo es, sin embargo, susceptible de una interpretación que puede no estar de acuerdo con la teoría, pero que se aviene con la práctica del solitario de Egmond.

El hombre no es sólo pensamiento ni mera extensión. Es un complejo, una estructura. Las verdades que lo alimentan eficazmente son las verdades concretas, las cuales, aunque apprehendidas y formuladas abstractamente, no se hallan aisladas como formas platónicas o como las sustancias separadas de Aristóteles, sino que implican muchas otras en el hombre, ser que obra pensando y piensa en la acción. « Es viable lo que repugna a la disección » (18), y tal es el hombre.

Descartes, después de disecar *furieusement*, acabó reconociendo que la vida concreta, la vida de la « unión » era la órbita en que preferiblemente se debía actuar. Su moral no es un estoicismo. Admite los placeres honestos, las diversiones sobrias, la conversación amigable. (A & T. IV, 201-202; V, 135, 262-265, 425, etc.). « Hay más bienes que males en esta vida ». (A & T. IV, 355). Felices no son propiamente los que poseen muchos bienes de fortuna; esas apariencias no nos deben engañar. Aquí debemos ser idealistas: declarar felices a los que hacen su propia felicidad de acuerdo a la razón. (A & T. IV, 364 sg., 259 sg.). El conocimiento moral no inspira a Descartes el profundo disgusto de la torpeza humana que ha producido páginas tan admirables en los grandes místicos, por ejemplo, el intraducible *hollow* de Newman (19), en quién el caso se dió con una intensidad tal que hizo temer al Cura D'Ars que Newman desesperase (20). Es también este disgusto el que dió a Santa Verónica Giuliani, después de Santa Teresa, provecho y viático para la perfección (21). Descartes es refractario a estas temperaturas. El conocimiento del propio yo, en su aspecto moral, que da pendiente de una teoría sobre la « física » de las pasiones. La voluntad no tiene sino que moderar, guiar, mantener, en general el *statu quo*. Si el frío Descartes en un momento percibió la doctrina concreta del conjunto y de una ontología moral, al instante muestra que desconoce la realidad de la inquietud humana. La vida sensible no

(18) M. BLONDEL, *La Pensée*, T. II, 121, París, Alcan, 1934. Cfr. « Et le rationnel le plus épuré ne serait pas, ne naîtrait pas en la conscience, n'aurait ni consistance, ni effiçience si d'une part, nous n'étions un système de tendances en action, et si, d'autre part, la réalité des êtres et de l'Être même n'était pas de quelque manière agissante et presente en l'esprit, constitutive de l'esprit, en rapport avec la destinée universaliste et religieuse de l'esprit ». (M. Blondel, *L. Ollé-Laprune*, p. 74, nota 1. París, Bloud, 1923).

(19) Cfr. H. BREMOND, *Newman, Essai de Biographie Psychologique*, p. 11, París, Bloud, 1906.

(20) TROCHU, *Le Saint Curé d'Ars*, p. 526-527, París, Vitte, 1927.

(21) 2ª *Relazione* (1700). Ed. Pizzicaria, Prato, 1895, V. I, p. 226; V. V, 33.

sólo se legitima por la razón, sino que por la razón se esfuerza — labor inmensa — por dar a esta vida sensible la mayor duración posible. No se trata ya de inmunizarse del tiempo. Y con esto tenemos un nuevo sentido del « conócete a ti mismo ».

El prefacio de la *Description du Corps Humain* declara: « Il n'y a rien quoi l'on puisse occuper avec plus du fruit, qu'a tâcher de se connaître soi-meme. Et l'utilité qu'on doit espérer de cette connaissance, ne regarde pas seulement la Morale... mais particulièrement aussi la Médecine ». (A & T. XI, 223). El conocimiento del cuerpo es subsumido al objeto del conocimiento propio. Nótese qué lejos estamos de Gabriel Marcel. Porque para Descartes el cuerpo es objeto y para Marcel es la condición misteriosa de la misma objetividad (22). Descartes jamás contestaría a la pregunta *¿que soy?* con la serenidad con que Marcel dice: « *je suis mon corps* »... Porque Descartes concibe sin dificultad que la pregunta *¿que soy?* se puede transformar en la niveladora interrogación: *¿qué es tal cosa?* Para Descartes el cuerpo es un objeto entre tantos. El cuerpo es disponible, y un haber opuesto al ser. Su teoría de las pasiones nos puede sugerir la imagen de una central telefónica. Marcel evoca otra y nos muestra el absurdo de concebir al cuerpo como un aparato que « pone en comunicación » (23). « Mi cuerpo », para Marcel, no es exterior a « una cierta realidad central a mí mismo », ya que hay una verdadera « espèce d'empêtement irresistible de mon corps sur moi qui est a la base de ma condition d'homme ou de créature » (24). Cuanto más próximo está, menos aprehensible es. El « conócete a ti mismo », de manera clara, acaba por ser en el fondo imposible (25). Poco antes notó Marcel que el conocimiento del cuerpo es posible solamente cuando se interrumpe toda vinculación espiritual con él y se pasa a mirarlo como « un tal ». Como en Descartes, el conocimiento del cuerpo es la medicina, y la medicina va dirigida intencionadamente a la conservación de la salud, a la prolongación de la vida, a la permanencia en el mundo de la bagatela.

Para comprenderlo mejor, será interesante ver cómo las doctrinas de Marcel sistematizan a su modo una tradición que ya se funda en San Pablo, con las expresiones angustiosas sobre el cuerpo de muerte que sin embargo es templo del Espíritu. Santa Teresa, de una manera brillante y aguda, las recopiló, hablando de « arrobamientos », en los cuales ve un inmenso amor de Dios « a un gusano tan podrido que no

(22) G. MARCEL, *Journal Metaphysique*, 2ª ed., París, Gallimard, 1927, p. 271.

(23) Id., u. cit. p. 267.

(24) G. MARCEL, *Etre et Avoir*, París Aubier, 1935, p. 120.

(25) « L'existence du soi serait donc liée a l'impossibilité d'une connaissance integrale de soi ». (G. Marcel, *Journal*, p. 242).

parece se contenta [Dios] con llevar tan de veras el alma a sí, sino que quiere el cuerpo, aún siendo tan mortal y de tierra tan sucia, como por tantas ofensas se ha hecho »⁽²⁶⁾.

El problema del cuerpo es una « cruz philosophiae ». Su « intimidad » nos lo hace un « nosotros mismos », su « infección » nos impresiona como el « peso enorme de la vida »... Inseparable y mortal; don deleznable, pero indispensable; material y penetrado de racionalidad. El hombre, que es su cuerpo, carga su muerte desde el principio. « Comenzamos a morir, observa S. Agustín, desde el día en que la penalidad de la muerte nos hace caer, resbalar en mutación continua hacia un fin *non perficientem, sed consumentem*, no coronador, sino atrofiador »⁽²⁷⁾. Y, sin embargo, el cuerpo sigue siendo tan íntimo que justifica la profunda teoría escolástica sobre la referencia trascendental entre el alma separada en la inmortalidad y su propio cuerpo⁽²⁸⁾; y nos hace penetrar en la exactitud de su teoría sobre la unión de alma y cuerpo, considerada como sustancial, en cuanto recíproca complementación. Se trata de verdades que los místicos no han dejado de ver, como la muestra la figura simpática del jesuita Pedro Fabro, que en su biografía se alegra de tener un cuerpo con que se puede « ayudar para dar culto a Cristo de tantos modos », al mismo tiempo que desprecia su cuerpo « al conocer más claramente que no es tan necesario como pensamos, como que nuestra alma puede ser feliz sin el cuerpo »⁽²⁹⁾. Evidentemente, el cuerpo es tomado en dos sentidos, como veremos en seguida. Fabro — un alma ingenuamente encantadora de fines del siglo XVI— torturado por dolores agudísimos, lo despreciaba, pero amaba sus ojos. Esos ojos buenos con que podía mirar « el preciosísimo cuerpo de Cristo » y « las sagradas letras de los libros litúrgicos ». Y los ojos no le fueron perdonados en el martirio, para que comprendiese que una maceración total es el rescate de la « inmutación » hacia el « cuerpo mejor »⁽³⁰⁾. Clemente Alexandrino, en su polémica con el gnosticismo, dijo, pues, con plena verdad, que no solamente el espíritu es santificado sino el pro-

⁽²⁶⁾ S. TERESA, *Libro de su Vida*. C 20, ed. La Fuente, Madrid, 1877, T. I, pág. 65.

⁽²⁷⁾ S. AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione*, L. I, 16, 21. (Ed. Urba et Zycha, *Corpus Script. Ecclesiast. Latinorum*. Acad. Lit. Vindobonensis, V. 60). Viena, Tempsky.

⁽²⁸⁾ S. TOMÁS, *Summa*, I, 76 y 89.

⁽²⁹⁾ FABRO, *Memoriale* N^o 179, 288, en *Monumenta Historica Societatis Jesu*. V. 55, p. 583, 632, Madrid.

⁽³⁰⁾ *Vita S. Coletae*, en *Acta Sanctorum* de los Bolandos, die 6^a Martii, p. 566 EF; 572 F. París, Palmé, 1866.

⁽³¹⁾ *Stromata*, III, 6, 47, 1.

ceder, la vida y el cuerpo ⁽³¹⁾, ya que el cuerpo no es malo por naturaleza, es οικητήριον ψυχῆς ⁽³²⁾.

El cuerpo es tomado tradicionalmente en dos sentidos. El cuerpo que podríamos llamar con Marcel « íntimo », que es también cuerpo « infeccionado »; la expresión es de S. Agustín. Pero el hecho de esta dualidad antagónica dentro del mismo ha llevado a la concepción de que ese cuerpo surge aparentemente al término de su organización. En verdad, está, como el alma, dentro de un proceso embriológico *sui generis*, condicionado por la adhesión a la realidad de la gracia, que debe culminar, después de la muerte, en el nuevo *Anthropos*, plasmado según el nuevo Adán. Luego el « conócete a sí mismo », extendido al cuerpo, toma la importancia de un conocimiento que « jamás llega a ser integral —lo dijo Marcel— pero que es lo que interesa en la dirección de la vida », por la cual se preocupaba Descartes. Y, sin embargo, Descartes se quedó completamente en lo exterior del cuerpo que interesa conocer.

El irritante Lentulus ⁽³³⁾ acusa a Descartes de desconocer las llagas morales de la naturaleza humana, y de ser un nuevo Pelagio. Tiene, sin duda, alguna razón, en cuanto afirma que Descartes, hablando del cuerpo como de un objeto entre otros, no parece ni sentir ni ver su estado paradójal; digamos, catastrófico. Descartes no parece darse cuenta del peso de la antinomia, de la presencia de la muerte ⁽³⁴⁾. Conoció esta objeción y la contestó diciendo que no quería meterse en teología, que admitía absolutamente la necesidad de la gracia para la vida eterna, pero que él habla de las virtudes y de las fuerzas naturales. (A & T. III, 543-544; V, 159-178). ¿Qué significa esta contestación? Sencillamente que Descartes ni siquiera entendió la objeción. Persiste en considerar al cuerpo como objeto, no como suyo. La muerte para él no sugiere ni provoca ningún drama. La aprehensión dramática de la muerte exigiría otro conocimiento que el « conócete a ti mismo » referido a « mi cuerpo ». Delante de la muerte problemática que se aleja — tal es el objeto de la medicina — Descartes toma su actitud, arregla sus cuentas y declara que en su moral no se teme a la muerte. (A & T. IV, 292-294; V, 557-558).

Resumiendo, Descartes da tres sentidos al adagio sapiencial:

1º El « ti mismo » es igual al alma - pensamiento - sustancia e implícitamente incluye el conocimiento de Dios.

⁽³²⁾ *Stromata*, IV, 26, 163, 1-2. Cfr. S. Agustín, *De Peccatorum meritis et remissione*, L. III, 11, 20.

⁽³³⁾ CYRIACUS LENTULUS, *Nova R. Descartes Sapientia*, p. 115, 122, 180 sg.

⁽³⁴⁾ Al contrario, el alma, en cuanto fuerza que mueve al cuerpo, es el peso del cuerpo, casi como del amor se había expresado S. Agustín en el texto bien conocido. (A. T. III, 667).

2º El « ti mismo » es igual a la ordenación de las pasiones y al empleo de la vida según la razón.

3º El « ti mismo » es igual a cuerpo - objeto - instrumento - cosa. El partidario de la interpretación idealista del cartesianismo no dejaría, con todo, de acusar esas líneas de superficiales.

El libro, de J. Segond, por ejemplo, ⁽³⁵⁾, es toda una sistematización de la hermenéutica « epistemológica » del cartesianismo. Según ésta, el papel que Descartes atribuye a la voluntad en el error no debe engañar: voluntad es equivalente de « movimiento total del espíritu en demanda de conocimiento » (101-9), la moral provisoria significaría una etapa hacia el gozo de la verdad (217-318); Dios equivaldría a la ciencia integral (223, *passim*); y el escándalo del cuerpo lógicamente pasaría a ser « un caso individual » opuesto a la universalidad de la ciencia.

El « concóctete a ti mismo » en la interpretación idealista del cartesianismo, debería ser un precursor rudimentario, pero en línea recta, del libro abstruso de León Brunschvicg, *De la connaissance de soi* ⁽³⁶⁾. Inútil perder tiempo con la discusión de esa hipótesis en la cual no se sabe qué admirar más: si la falta de aptitud para la comprensión histórica o la ingenuidad con que se afirma « colorado » porque se usan anteojos colorados ⁽³⁷⁾. Descartes es ingenuamente realista. Toda su duda sirve de puente ficticio para darse la realidad exterior con más fuerza y adherirse a ella más que nunca.

No nos queda ahora sino precisar mejor el terreno en que se mueve Descartes. ¿El conocerse a sí mismo es para Descartes una cuestión de psicología, de introspección, o más bien, un tema ex-istencial, una interrogación respecto del ser propio? La pregunta está contestada con sólo formularla: Jaspers dijo de Nietzsche que su conocimiento propio está ligado a su pensar no como « *ein hinzukommendes, sondern als ein hervorbringendes Verstehen* » ⁽³⁸⁾. El « sobrevenir » es lo característico de la introspección que vuelve a algo anterior y ya dado. El « manifestarse » es la prolación de lo que se es, por el mismo hecho de ser. El conocimiento psicológico del alma, de las pasiones, del cuerpo mismo, poco o nada nos informa sobre la persona profunda y concreta. Es una teoría, un conocimiento abstracto, que puede ser dado por cualquier libro del estilo de los *Caractères* de La Bruyère. Con mucha razón, Heidegger pudo escribir esa frase lapidaria: « *Das*

⁽³⁵⁾ J. SEGOND, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, París, Vrin, 1932.

⁽³⁶⁾ París, Alcan, 1931.

⁽³⁷⁾ J. CHEVALIER, (*Descartes*, París, Blon, 1935; p. 200, nota 3) dijo con razón: « Il est absurde d'attribuer à Descartes la doctrine que lui oppose Kant pour le réfuter. Descartes se fonde, comme Saint Thomas, sur une intuition objective, réelle ». CHEVALIER tiene razón por lo menos en lo que atañe al realismo.

⁽³⁸⁾ K. JASPERS, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophie*. Berlín-Leipzig, De Gruyer, 1936, p. 338.

ontische Nächste und Bekannte ist das ontologischen Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersehene » (39). Lo ónticamente más próximo, lo macroscópicamente conocido, es ontológicamente lejano, desconocido y pasa desapercibido en su significación existencial, incubando el problema de la responsabilidad y del destino de la persona.

Al fin y al cabo ¿cuál ha sido la aventura y el riesgo de Descartes? Intentó cortar violentamente todas las vinculaciones de su filosofía con la tradición. La cosa no le pareció tan difícil: « Batir sur mon fonds ». Limpiar para ver claro. Empezar de nuevo para « satisfacerse en todo ». Esto es nada menos que un nuevo Aristóteles. Sin embargo, lo que pasó no correspondió enteramente a sus sueños. El ámbito del saber humano era más vasto: Descartes quedaba dentro, no podía regir. Las objeciones, así como las preguntas de los amigos, le fueron mostrando que no tenía previstas las contestaciones a muchos problemas que ya habían sido tratados por los escolásticos. Y, por otra parte, ciertos elementos de su sistema — aparentemente por lo menos — no concuerdan con la teología. Descartes entonces, subrepticamente y con la mayor ingenuidad, fué añadiendo... y las añadiduras eran, en general, elementos prestados del escolasticismo « excomulgado ». Como, por otra parte, los principios propios imponían una dirección determinada, las añadiduras resultan medio escolásticas, medio cartesianas. Ejemplos no faltan en las teorías de la libertad, de la sustancia, de la finalidad, de la creación continua. Descartes vive así distendido entre dos mundos. Y el cartesianismo resulta uno de los más ambiguos e indefinidos sistemas. Tradicional y no tradicional; innovador y no innovador. Todo ello sin la conciencia de su autor. El desprevenido que lee a Descartes recibe la impresión de un manso lago en donde las olas solamente se encrespan cuando asoma, al margen, algún terrible Voet, algún Padre Bourdin con sus incomprendiones sistemáticas. La doctrina misma, como hemos visto, se desarrolla en un plan siempre igual, segura de sí, desconocedora de las fallas espectaculares del ser humano y del cosmos. Vayamos ahora al fondo del lago, como buzos. El barral y los escombros de las Atlántidas ideológicas impiden el paso, toman las proporciones de las cosas imposibles. Descartes no lo sabe, no lo siente. Su casita — el pensamiento explícito — como las aldeas suizas de los trogloditas, sobre estacas, se esboza tranquila en la superficie.

La metafísica abstracta lo atrae tanto como la medicina práctica. En uno y otro campo piensa desviar torrentes y levantar — nuevo Hércules — los montes circundantes. Y *su mundo*, su persona, su ser mismo que tiene en las manos, corren los riesgos de las problematizaciones que jamás se tematizan, como que jamás Descartes ha distinguido entre Tradición y tradición, entre la existencia propia y la existencia trivial.

(39) M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 43, cfr. p. 105. Halle, Niemeyer, 1931.

DESCARTES, HOMBRE MODERNO

por Aníbal Sánchez Reulet

Vida y pensamiento van siempre juntos. Nunca puede entenderse con plenitud el uno sin el otro. La teoría, por universal que sea, arraiga en un suelo individual y concreto. El pensamiento constituye, así, una de las dimensiones del ser y sólo tiene sentido dentro de la totalidad de la vida humana. Pero, a su vez, un modo determinado de ser hombre — y hay muchos modos de serlo — no alcanza perfección y acabamiento sino cuando se ha entendido a sí mismo. Por eso, al inaugurar Descartes hace tres siglos — después de muchos silenciosos ensayos, de muchas penosas meditaciones — el modo de pensamiento moderno, inauguró, también, un modo de vida enteramente nuevo. Descartes fué el primero en entender la modernidad y, en consecuencia, fué el primer hombre verdaderamente moderno. Por esa sola virtud — que no es poca — de poseer un método, una vía segura, para realizar por entero, a través de las ideas, su moderno ímpetu de vida.

Todos los modos de vida que desde dos siglos antes se habían insinuado en Europa y que, en ocasiones, habían irrumpido violentamente en la superficie de la historia; todas las ansias desesperadas de modernidad, de vida nueva, que se habían desatado desde principios del siglo XV; todos los cambios que fueron sedimentando, por aquel tiempo, en el orden de la vida espontánea como en el orden de la vida reflexiva, encontraron, de pronto, en la obra de Descartes — punto de fusión del espíritu moderno — un total cumplimiento al alcanzar, por vez primera, consciencia de sí mismos.

Una cosa es ser algo sin saberlo y otra serlo a sabiendas. Lo que faltaba hasta Descartes, en los dos siglos precedentes, es lo que encontramos de sobra en él, una fría e inteligente claridad para ver todas las consecuencias que comportaba, no sólo su nueva vía de pensamiento, sino también la nueva manera de vida que con él maduraba. Descartes representa, frente al frívolo extravío de los renacentistas — en los que no renació nada o casi nada — la cautela y la ponderación modernas: un claro sentido de la responsabilidad. Y el sentido de la responsabili-

dad es el signo seguro de la madurez. Descartes constituye, por eso, un primer momento de fruición del ser y del pensar modernos.

Su pensamiento arraigaba, por otra parte, en un determinado subsuelo de vida: de él recibía su más rica substancia. No es, entonces, por un azar o por un capricho — ni capricho, ni azar había en él — que Descartes nos relata su vida cuando quiere darnos cuenta de su método. Su *Discurso* es un documento ejemplar para ver cómo las ideas se insertan en una vida, cómo surgen en el ámbito de una existencia, cómo el pensamiento se integra con las otras dimensiones del ser. Es interesante, por eso, observar cómo se dan en él — en formas de pensamiento — todos los rasgos esenciales de la vida moderna.

CRISIS Y RENACIMIENTO DEL HOMBRE

El hombre europeo renació hace tres siglos, como hombre moderno, después de atravesar por una crisis profunda. Crisis en dos órdenes importantes de su vida: en el orden de sus creencias y en el orden de sus ideas. Renació, pues, a un nuevo orden de ideas y creencias.

En efecto, desde mediados del siglo XV, las formas de vida y pensamiento europeas habían ido perdiendo, poco a poco, su tradicional vigencia. El hombre dejó de tener fe en ellas: empezó a no creer en el tradicional saber teológico, a no creer en las tradicionales formas políticas, a no creer en la tradicional imagen del mundo. Le eran insuficientes para volcar en ellas, o para entender con ellas, su vida. Durante dos siglos anduvo extraviado el hombre europeo hasta que logró, por fin, la claridad necesaria para comprender y dirigir las violentas energías que se habían despertado, de pronto, en él. Durante esos dos siglos vivió en crisis y su existencia tuvo todos los caracteres de la crisis. Arrebatado por su nuevo impulso de vida, por el oscuro sentimiento de una nueva tarea, pero sin claridad sobre sus propósitos, se entregó a las formas más extremas de existencia: vivió rolando entre extremismos. El hombre del Renacimiento no acertaba, en verdad, a saber lo que quería. De ahí resulta esa extraña composición de arrebatos sensual y arrobos místicos, de fe desesperada y resignación estoica, de mundanidad fastuosa y místico renunciamiento, de hipocresía y de cinismo, de exaltación heroica y escéptica indiferencia, de piedad profunda y desenfado irreligioso, que caracteriza a los siglos renacentistas. En todas partes dominaban las actitudes extremas; en todas faltaba ponderación. En busca de un nuevo saber, hombres inteligentes se entregaron a la magia, a la cabalística, a la astrología. Y después de haber mostrado durante un siglo el mayor desinterés — y una gran tolerancia — en cuestiones de teología, el hombre europeo se dedicó, durante otro siglo, a matar y morir por ellas.

EL RETORNO A LO ANTIGUO

Muy pronto se llegó a sentir un invencible hastío por todas las formas tradicionales de existencia en las que ya no se creía. Más aún, se llegó hasta el desprecio y el sarcasmo. Sarcasmo y desprecio por la cultura y las formas de vida medievales que iba a perdurar hasta el siglo XIX. Esa nota negativa, crítica, la encontramos también en Descartes para quien se igualan, en el desprecio, la especulación escolástico, el fervor humanista y las extravagancias de astrólogos, magos y alquimistas.

La negación y el desprecio estaban unidos al deseo, cada vez más fuerte, de libertad y de cambio radical en las maneras de vida. Síntoma claro de que, en las raíces de la vida europea, en el subsuelo de las creencias, el cambio ya se había producido. Dejar de creer en determinadas formas de vida y sentirlas como un aparato rígido, muerto, arqueológico —que ahoga e impide todo desarrollo, toda libre expansión —es ya una primera manera de libertarse.

En aquella difícil sazón, el hombre europeo empezó a sentir la nostalgia de una vida mejor; o por lo menos, diferente, ya que lo diferente se iguala, muchas veces, con lo mejor. Fué el primer despertar a la consciencia de lo nuevo. Un curioso y extraño despertar. Porque no se abrió de inmediato hacia un futuro enteramente moderno. No era posible arrancarse tan pronto a una tradición secular. Por otra parte, la existencia humana procede por oposiciones. La nostalgia de una vida diferente —quizás mejor— no llevó, por eso, al hombre europeo, en aquel momento inicial, a buscar formas de vida completamente nuevas. El primer afán no fué el de volverse moderno, sino el de volverse antiguo. Consistió en dirigir los ojos hacia atrás, no en lanzarse por entero hacia adelante. Unas veces se buscaba la inspiración en la confusa y oscura antigüedad greco-romana que iba cobrando, poco a poco, formas precisas; otras veces, se la buscó en la idealizada pureza de los primeros tiempos del cristianismo. El « ritorno l'antico » se manifestó, por ejemplo, en el orden religioso, como una vuelta a las formas cristianas primitivas, al espíritu y letra de los Evangelios; en el orden estético, como admiración deslumbrada e imitación entusiasta de las formas clásicas; en el orden de las ideas, como un retorno a Platón o a un Aristóteles auténtico, despojado de sus vestiduras escolásticas; en el orden político, como exaltación del cesarismo romano. Los grandes varones de la Antigüedad greco-romana se convirtieron, entonces, en modelos excelentes e insuperables de humanidad. Se exageró morbosamente el culto de las ruinas y se llegó hasta adoptar, en el vivir cotidiano, hábitos y costumbres antiguas.

Pero querer volverse antiguo —utópica pretensión— era un primer modo de ser moderno. Aquel movimiento reaccionario que animaron los humanistas era, en verdad, la única revolución posible. La vuelta a lo antiguo servía de suntuoso disfraz para ocultar, en lo profundo, el deseo naciente, pero irrefrenable, de una manera de vida radicalmente nueva. La exaltación de la Antigüedad tenía un carácter polémico que ignoraban, quizás, en su exaltación, los propios exaltadores. Había que oponer a la tradición gótica inmediata, que se disolvía en retorcimientos barrocos, una tradición más ilustre, precisamente por ser más antigua. Responder al tradicionalismo efectivo — en el que aún se vivía, pero desde el cual ya no se vivía — con un tradicionalismo que tuviese el prestigio de la utopía.

ANTI-TRADICIONALISMO Y ESPÍRITU DE REFORMA

Pero todo utopismo —mire hacia atrás o hacia adelante— supone, siempre, un espíritu y una voluntad de reforma; el deseo, más o menos franco, de sustituir lo que ya existe por algo que se imagina mejor. Y cuando la reforma ha surgido de alguna manera en la imaginación, acaba por realizarse en actos. El escondido anhelo de reforma tenía, pues, que proyectarse hacia afuera. El hastío, el desprecio, por una tradición estéril —que gravitaba, en vez de aligerarla, sobre la vida— se convirtió, así, en efectivo anti-tradicionalismo. De la reforma íntima, personal, que inspiraba la « devotio moderna », surgió un siglo más tarde la reforma pública, violenta, subversiva, de Lutero. Así también, las utopías literarias inspiradas en Platón, fueron sustituidas, al cabo, por una manera de pensar —y lo que es más grave, de hacer— igualmente utópica, pero nada literaria. Las fantasías metafísicas, las discusiones filológicas, la imitación de los antiguos, fueron desplazadas, muy pronto, por modos más eficaces de ser y de hacer. Se llegó así a la ruptura violenta de las formas tradicionales. El orden teológico-político de la Edad Media —que desde un siglo antes había perdido vigencia en los espíritus— se resquebrajó definitivamente en sus formas externas, en su estructura visible, cuando a fines del siglo XV surgió en España el primer estado moderno y cuando pocos años después se escindió la unidad de la Iglesia. Todo lo que se quiso hacer —o se creyó hacer— luego, para salvar el viejo orden de cosas, fué inútil. Hasta quienes lo intentaban, reconocían implícitamente la necesidad de la reforma. No atinaron, por eso, sino a oponerle una contra-reforma: contra, pero reforma. Y no de las menos hondas.

La reforma religiosa y los violentos cambios políticos de los siglos XV y XVI fueron algo más que la expresión circunstancial de una existencia en crisis. Revelan, por primera vez, uno de los caracteres

típicos del hombre moderno. Así como las utopías platónicas de los renacentistas mostraron tempranamente su radical utopismo, así también, en la reforma política y religiosa del siglo XVI, se hizo patente, por vez primera, su reformismo radical. Pero eran todavía manifestaciones espontáneas, sin madurez suficiente, frutos inmediatos de la pasión y el deseo. Para que el hombre moderno pudiera desarrollar hasta sus últimas consecuencias ese ímpetu de reforma, esa necesidad de utopía que lo ha arrastrado durante tres siglos, faltaba un criterio seguro, un método infalible, una nueva razón. El espíritu reformista moderno no apareció, por eso, de una manera franca, en todo su radicalismo, sino a principios del siglo XVII al descubrir Descartes la razón tan afanosamente buscada en los siglos anteriores. .

REFORMA Y UTOPIA EN DESCARTES

Descartes adoptó, en efecto, por primera vez, una actitud radicalmente utópica y reformista, segura y consciente de sí misma. Descartes reformó desde su raíz la existencia moderna al encontrar en el uso metódico de la razón un nuevo criterio de vida. Para orientarse en la propia vida, para dirigir los propios actos, no necesitaba recurrir ya a las formas y usos tradicionales. Porque las normas que podía darle su razón eran superiores y estaban mejor justificadas que las que se derivaban de la costumbre y la tradición. Las sustituía, pues, con ventaja. Pero esa sustitución no puede cumplirse —cuando se cumple— sino a través de un acto de reforma radical, de un acto revolucionario. El hombre moderno se ha afanado, por cierto, desde Descartes, en sustituir por actos revolucionarios lo que tradicionalmente se acostumbra por lo que racionalmente ha estimado mejor. En la razón cartesiana está la profunda raíz de su utópico reformismo.

Para juzgar, pues, el radicalismo de su obra, no puede engañarnos la actitud prudente que, en lo exterior, adoptó Descartes. Eran tiempos de prudencia. Pero la suya no es fruto exclusivo del temor a la represión violenta; revela, también, un profundo sentido conservador. Su cautela —sobre todo en el orden político y religioso— no significa, sin embargo, la aceptación llana de las tradiciones. Ser conservador no es lo mismo que ser tradicionalista. Quien pretende conservar tiene clara conciencia de la forzosa necesidad del cambio y quiere ser parco en las reformas. A Descartes le asustaban, sin duda, las subversivas consecuencias que en el orden político y social produciría un reformismo desenfrenado. Pero no retrocedió, sin embargo, ante la necesidad de realizar la más profunda de todas las reformas. Si rechazaba la idea de derribar imperios o de demoler ciudades, para reconstruirlas luego con mayor perfección, no dudó de efectuar la gran revolución filosó-

fica que iba a hacer posible, siglos más tarde, el urbanismo moderno y la Revolución Francesa. No ignoraba, tampoco, la magnitud de su reforma, la reforma de la inteligencia. La consideraba, con fundamento, la más importante que pueda intentarse. Para aplicar todos sus esfuerzos a ella y el poco tiempo de que disponía —la vida no era fugaz para él, pero era corta— renunció a todas las otras reformas posibles, sin duda menos importantes. Y aceptó en forma provisional, casi por compromiso, un poco por comodidad, los usos y costumbres de su tiempo. Los aceptó fríamente, calculadamente. La frialdad y el cálculo prueban que ya no creía en ellas, que se había emancipado —todo lo que le es posible a un hombre— del imperio de la tradición. No combatía con fiereza los usos y las costumbres, precisamente porque ya no le importaban. Quien niega violentamente usos, costumbres, ideas, es porque todavía no se ha librado de ellas: cree negarlas en los demás, pero las está negando en sí mismo. En Descartes, en cambio, no hay más que desprecio para todo lo que sea tradicional. El solo reconocimiento de que existen costumbres es ya, en él, una forma de desprecio. Lo que se acostumbra —distinto en cada tiempo y en cada lugar— no puede ser, en definitiva, una norma segura de vida como lo es, en cambio, la razón « naturalmente igual en todos los hombres ». La actitud polémica —abierta o escondida, franca o disimulada— pero llena siempre de pasión violenta y de ardor desesperado, se convierte, pues, en Descartes, en tranquilo y profundo menosprecio. Ese menosprecio por todo vivir tradicional es uno de los rasgos decisivos del alma moderna. Lo ha seguido sintiendo el hombre europeo hasta hoy, apenas mitigado por el historicismo romántico. Lo sienten —a pesar de todo— hasta los más fervorosos tradicionalistas, en quienes el tradicionalismo no es más que una posición política de circunstancias. Lo sienten, sobre todo, los americanos. En rigor, lo que hoy se llama americanismo está potencialmente contenido en la concepción cartesiana, racionalista y anti-tradicional. La *americanización* de Europa comenzó, pues, hace tres siglos con Descartes.

VOLUNTAD DE MUNDO Y ESPÍRITU DE INVENCION

El afán de utopía y la voluntad de reforma del hombre moderno se complican con otro rasgo típico y esencial: su futurismo. Toda vida humana está, por cierto, proyectada hacia el futuro: no se puede vivir hacia el pasado. Pero es muy diferente vivir hacia el futuro que vivir desde el futuro, poniendo en él su centro de gravedad, determinando por él el conjunto de la vida, convirtiéndolo en instancia decisiva. En eso consistió, nada menos, el audaz ensayo de vida que es la Edad Moderna: el hombre moderno se arrojó por entero sobre el futuro.

Es cierto, también la existencia medieval estaba determinada por el futuro, pero se trataba de un futuro fuera de todo tiempo y lugar: el futuro de una existencia eterna, más allá de la muerte. En cambio, lo característico de la Edad Moderna es que el hombre, sin abandonar por completo la creencia en la otra vida —en el mágico futuro de la eterna bienaventuranza— persiguió y afirmó, sobre todo, un futuro realizable en esta vida, inmanente a ella. Le confería, claro está, una dignidad ideal: el futuro no sólo era distinto al presente, sino que era mejor y más perfecto. En un futuro así idealizado la vida humana alcanzaría un nivel más alto. La existencia, orientada hasta entonces en sentido vertical, hacia la eternidad, se orientó, entonces, horizontalmente hacia un futuro remoto, cargado de las mejores promesas. El motivo trascendente, esencial al hombre de la Edad Media, no desapareció, pero dejó de ser exclusivo y fundamental. El hombre moderno tenía una nueva y poderosa fe; confianza en el valor de sus propias fuerzas, en la aptitud para alcanzar por sí mismo una mayor perfección; creía en el progreso. Mediante esa nueva fe pudo salir el hombre europeo de la crisis en que se encontraba hace cuatro siglos, alcanzando un nuevo sentido para su existencia. Y pudo, también, volcar todas las secretas energías que llevaba dentro de sí y para las cuales una mística del renunciamiento y la pasividad no era cauce propicio.

La lejana vocación que tan fuertemente había sentido iba, por fin, a satisfacerse: el deseo de hacer, de actuar, de obrar. Esa es la profunda raíz del progresismo de los últimos siglos. Con esa nueva fe —con esa confianza en el futuro y en la capacidad para modelarlo a su antojo— alcanzó el hombre moderno, por oposición al desenfreno de la baja Edad Media, una nueva austeridad, una especie de santidad en la acción.

Mundanizando sus ideales, haciéndolos inmanentes a esta vida, el hombre moderno se mundanizó por entero. Se sintió, cada vez más, sumergido en el mundo, en la naturaleza, que hasta entonces apenas había entrevisto. El mundo real, rico en perspectivas, le ofrecía un tentador programa de vida. No es extraño, pues, que se lanzara a la conquista del mundo; a la voluntad de mundo siguió, por eso, una voluntad igualmente poderosa de dominio. Todos los cambios que se produjeron a fines del siglo XV en las formas de comerciar y producir, en las maneras de convivencia, en los métodos de guerra, en las formas políticas, nos revelan ya la voluntad de poderío y el espíritu de empresa modernos. Es la voluntad que animó la conquista de nuevas tierras; es la que presidió el nacimiento del capitalismo. Poseía igualmente a los sendentarios pacíficos burgueses flamencos que a los inquietos, andariegos soldados españoles. Nunca había sentido el hombre un deseo tan poderoso, tan intenso, de dominar, de conquistar, de afirmar su voluntad y su imperio sobre el mundo.

El afán de dominio y de mundanidad modernas se complementan con el espíritu de invención. Arrojado sobre el futuro y no contando ya, ni con la revelación, ni con la tradición, el hombre moderno desarrolló de un modo extraordinario su capacidad inventiva. La vida humana es, en su mayor y mejor parte, fruto de esa capacidad de invención. Para vivir el hombre se ve forzado a inventar: es uno de los rasgos esenciales de la existencia humana. El hombre inventa sus necesidades, sus hábitos, sus gustos, sus placeres, sus formas de vida. Pero si todo hombre inventa para vivir, no todo hombre vive para inventar. Eso es, sin embargo, lo que ha ocurrido en los tiempos modernos. Nunca ha tenido el hombre, como entonces, una consciencia tan clara y una voluntad de invención tan firme. Se despertó en él una necesidad y un gusto por la invención que el hombre medieval no conocía.

Al afán reformista se unieron, pues, como rasgos típicos de la existencia moderna, la creencia en el progreso, la voluntad de mundo, el deseo de dominio, y el espíritu de invención. Todos esos rasgos aparecen claramente en la obra de Descartes y condicionan, en buena parte, su pensamiento.

LA MODERNIDAD DE DESCARTES

Porque para ser enteramente moderno no le bastaba al hombre haber llegado a un nuevo estado de creencia, a una nueva situación de fe. Para superar la crisis le eran necesarias, también nuevas ideas. Porque sólo a través de ellas alcanzaría una clara imagen de su nueva posición en el mundo y podría construir con firmeza una nueva existencia. La razón teológica ya no bastaba. Podía el hombre moderno seguir creyendo en ella; podía, también, en alguna dimensión de su ser, seguir viviendo desde ella. Pero le era imposible entender con ella las nuevas dimensiones de su existencia: su voluntad de mundo, su ansia afirmativa, su afán de poder. La realidad —por lo menos aquella porción que le interesaba principalmente— se le aparecía en forma de naturaleza. El mismo sentía su comunidad con la naturaleza. Para entender, pues, esa nueva situación, no podía bastarle ni la razón teológica, ni la verdad revelada. La naturaleza, y su existencia en ella, tenía que entenderlas por medios naturales. En reemplazo de la razón teológica necesitaba, entonces, una razón natural. Esa es la razón que halló Descartes en sí mismo, en la intimidad de su consciencia.

Aunque « pretendía ganar el cielo como cualquier otro », el interés teórico de Descartes se dirigía hacia el mundo. La verdad revelada le parecía « estar muy por encima de nuestra inteligencia ». Renunció, pues, de antemano, a ocuparse de cuestiones teológicas y se resolvió a no aceptar ni buscar otra ciencia « que la que pudiera hallar en mi

mismo o en el gran libro del mundo ». Su actitud es, pues, la misma de Galileo y la de todos los investigadores de la naturaleza. Los pasos decisivos que llevaron de la oscuridad y confusión renacentistas al orden y claridad cartesianas fueron, precisamente, los que dió la ciencia de la naturaleza desde Copérnico a Galileo. A lo largo del siglo XVI, por obra de tres o cuatro hombres —Copérnico, Kepler, Galileo— se alcanzó la nueva imagen del mundo físico y la primera concepción puramente mecánica de la naturaleza, libre de fantasías y arbitrariedades panteístas; limpia de las extravagancias de magos y astrólogos. Fué de la ciencia de Galileo y no del conocimiento de los antiguos, ni del saber retórico, ni de la renovación escolástica, de donde vino la primera claridad porque era el primer uso afortunado de la razón moderna que en su integridad descubrió casi enseguida Descartes, al darle toda su amplitud filosófica.

El audaz intento de Descartes consistió, por eso, en entender la totalidad del mundo y de la vida de manera semejante a como Galileo había entendido el movimiento de los cuerpos y de los astros. Con el nuevo método —que consistía en tratar analíticamente todas las cosas y todos los fenómenos como si fuesen magnitudes geométricas— Descartes se aplicó al estudio de las cuestiones más diversas, desde los meteoros hasta las pasiones del alma. Se manifiesta así la actitud, típicamente moderna, de estar abierto hacia el mundo, metódicamente abierto, sin delirios, ni entusiasmos excesivos. Descartes era un animal de sangre fría. Es verdad, hay en su pensamiento una dimensión teológica, aunque teóricamente la utilizó más como punto de partida que como punto de llegada. La *veracitas Dei* es la garantía suprema de todo saber, pero una vez establecida su certeza, lo que le importaba a Descartes era lanzarse al conocimiento del mundo. Era un buen creyente y un riguroso practicante, pero el sentido de su existencia no lo da su fe religiosa —compartida con tantos otros hombres modernos— sino su curiosidad mundana: el deseo de esclarecer, por la inteligencia —por luz natural— el mundo que lo circundaba.

No lo movía, sin embargo, un interés exclusivamente teórico. Aunque no lo hubiese confesado se adivinaría en él la característica voluntad de dominio, el afán de poder del hombre moderno. Tenía la certeza de que su método podía hacernos « dueños y poseedores de la naturaleza ». Frente a la filosofía especulativa de las Escuelas afirmaba, por eso, la posibilidad de una filosofía práctica, de una técnica fundada en un mejor conocimiento de los fenómenos naturales. La confianza —perfectamente justificada— en el poder técnico de la nueva ciencia es la que lo movió, según propia confesión, a dar a conocer su método. Reaparece en él, así, la dimensión utilitaria que por primera vez había apuntado en Bacon. En esa dimensión ha crecido, principalmente, el

hombre moderno: ha justificado, casi siempre, el saber por el poder. Y no tanto poder sobre sí mismo, como poder sobre el contorno.

Descartes tenía, por otra parte, una ilimitada confianza en el futuro: creía en la posibilidad del progreso humano. Pero el sentido de ese progreso lo daba para él, sobre todo, el dominio cada vez mayor que el hombre tendría sobre el medio. Una sabia e ingenua confianza animaba a Descartes. Por lo pronto, el aumento de nuestro poder sobre el contorno físico haría más fácil nuestra vida. Alcanzaríamos, el goce « sin ningún trabajo de los frutos de la tierra ». Siguiendo el mismo camino, la medicina —convertida en una técnica eficaz— podría facilitar nuestro mejoramiento biológico y, aún, nuestra perfección espiritual ya que el espíritu depende, en cierto modo, « del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo ».

El dominio seguro y la conquista creciente de la naturaleza eran posibles, para Descartes, no sólo por el conocimiento, también por « la invención de una infinidad de artificios ». Así aparece en él la necesidad de invención que es característica de todo hombre moderno. Su método, por otra parte, suponía la necesidad y la posibilidad de la invención porque aspiraba a ser un *ars inveniendi* y no se puede inventar sin inventar. Si desde el principio le había atraído « el análisis de los géometras » por oposición a la lógica silogística, era porque permitía el progreso del conocimiento mediante la invención. Según la feliz definición de Geminus el análisis algebraico era « un método para inventar la prueba ». Pero para que sea posible un progreso en el conocimiento no sólo hay que inventar las pruebas: hay que inventar, también, las verdades. Es indispensable imaginar, suponer por adelantado, una determinada verdad —la verdad hipotética que se quiere alcanzar— y ver luego si se relaciona de una manera necesaria con la verdad o núcleo de verdades que ya se conocen firmemente. Se trata pues, no de ir desde lo conocido a lo desconocido, a la manera sigolística, sino de volver desde lo desconocido a lo conocido. Ese es el fundamento del método cartesiano; esa es la función de la hipótesis en la ciencia moderna. El hombre moderno ha procedido, pues, en el orden del conocimiento como en todos los otros órdenes de su vida. Ha hecho su vida, no mirando hacia el pasado sino proyectando sobre el futuro la imagen de una vida posible para poder vivir desde ella. La vida moderna ha exigido, por eso, un fuerte espíritu de invención.

EL INDIVIDUALISMO MODERNO

Pero la invención —en la ciencia o en la vida— era, para Descartes, el resultado de un esfuerzo íntimo, personal, cumplido por individuos aislados. En el fondo obraba la convicción moderna de que ca-

da cual debe elegir, hacer, inventar por sí mismo la propia vida. La vida era, pues, para Descartes un asunto privado que cada cual tenía que resolver a solas. Y no era asunto fácil. La perplejidad que reflejaban los versos de Ausonio, que tanto le llamaron la atención, la había sentido él mismo alguna vez cuando tuvo que resolver acerca del mejor camino de vida. Porque en esa elección, la más importante para el hombre, se corre un riesgo tremendo. El error suele ser insalvable: en la vida no es posible desandar el camino emprendido, hay que seguirlo hasta el final. Y cualquier camino de vida, una vez elegido, exige de nosotros un esfuerzo constante e infatigable, para no fracasar, para no vivir en vano. Por eso nos dice Descartes que la vida no admite demora y que toda vida encierra un peligro.

En semejante concepción de la vida humana se manifiesta con claridad el individualismo moderno. Descartes siente, como hombre moderno, el orgullo de la individualidad libre. No hay una exaltación desmedida del individuo como la que aparece en Giordano Bruno, por ejemplo. Para Descartes ya habían pasado los tiempos de la exaltación. Los renacentistas — que vivían aún entre las ruinas del mundo medieval — necesitaban exaltar el individualismo hasta los límites del delirio, sentirse como Prometeo en violenta rebeldía, justificar las mayores iniquidades por el derecho del individuo al pleno desarrollo, reconocerse a sí mismos en el eco público de la fama. El individualismo cartesiano, en cambio, es de otra especie: apartado y silencioso. A la exageración de los tiempos de crisis sucede siempre la medida y la ponderación de los tiempos de madurez. El ideal prometeo — que tanto favor tuvo entre los renacentistas — se convirtió, entonces, en robinsonismo. Robinson es el héroe moderno por excelencia. Esa raíz robinsoniana aparece claramente en Descartes. Nunca llegó náufrago a una isla desierta — estaba muy lejos de ser un náufrago, un sobreviviente — pero cuando necesitaba decidir algo acerca de su vida o de su ciencia elegía la soledad y el aislamiento. En su estufa alemana o en su retiro holandés, quería « vivir tan solitario y retirado como en el más lejano desierto ».

Aunque silencioso, el individualismo de Descartes no era, por eso, menos audaz. Toda la obra de Descartes traduce la audacia — que por momentos parece soberbia y engreimiento — del que se siente seguro de sí mismo, y en consecuencia, responsable de sus actos. Sólo así pudo lanzarse a una aventura tan arriesgada, aparentemente tan desmedida, como la de reconstruir por sí solo la totalidad del saber humano. Tenía la certeza de lo « difícil que es hacer cumplidamente las cosas cuando se trabaja sobre lo hecho por otros ». Le parecía, pues, más fácil hacerlo todo él solo.

Pero Descartes tenía, sin embargo, como primer hombre moderno, noción clara del exacto valor de sus fuerzas, de los límites justos de

su acción. Frente a la idea exagerada que del hombre y del individuo poseían los renacentistas, Descartes fué el primero en sentir la necesidad de establecer rigurosamente los límites del poder humano. Así pudo comprender hasta dónde el mundo es un inmenso mecanismo sujeto a leyes estrictas y hasta dónde el hombre es libre respecto de su estructura mecánica y puede afirmar su libertad ética. En esa antinomia de libertad y mecanismo, de mundo y hombre, se ha movido prácticamente la Edad Moderna. En ella estamos todavía.

LA CRISIS DEL CARTESIANISMO

El método cartesiano permitió al hombre moderno el desarrollo armónico de su nuevo impulso de vida, de su voluntad de dominio, de su afán de perfección y progreso por el propio esfuerzo. Dió continuidad a la tarea humana. La Edad Moderna pudo superar así uno de los temas antiguos que el Renacimiento había revivido; el de la inestabilidad de la obra del hombre, la exigencia de recomenzarla periódicamente. El hombre moderno se sintió seguro en su acción, superior a todo pasado, porque creía iniciar definitivamente la historia. Por eso dió durante dos siglos una impresión de absoluta seguridad hasta que en el siglo XIX empezó a tocar con sus manos los límites de la razón cartesiana y a sentirla insuficiente. Otra vez, a la seguridad, sucedió la crisis, El método cartesiano ha perdido hace tiempo su vigencia. Y, sin embargo, el modo de vida que Descartes inauguró con tanta esplendidez, es en gran parte todavía, nuestro modo de vivir. La crisis que hoy atravesamos es el resultado de que la razón cartesiana no nos sirve ya para entender y canalizar el impulso de nuestra vida que, en lo fundamental, sigue siendo moderno. Hoy buscamos — sin saberlo o a sabiendas — una radical rectificación de la razón cartesiana, imperante en los últimos siglos, para poder realizar nuestra modernidad de una nueva manera o para dejar, definitivamente, de ser modernos. La perspectiva histórica con que vemos a Descartes desde nuestro tiempo es la mejor prueba de que hemos superado, en cierto modo, el cartesianismo. Quizás nuestra nueva razón ya no sea geométrica, sino histórica.

DISCURSO SIN METODO SOBRE DESCARTES

por *Luis Emilio Soto*

En el *Discurso del Método* se menciona a China y a Méjico juntos. Aparte de otros motivos, América entera tuvo presente ese recuerdo y ha querido retribuirlo con generosidad. Buena prueba de ello es la multitud de artículos y disertaciones que suscitó entre nosotros el tercer centenario. Descartes confiesa que «su inclinación natural lo llevó siempre a odiar el oficio de hacer libros», pero de nada le ha valido tal advertencia porque también acá, a raíz de esta conmemoración, fueron recogidos varios trabajos en voluminosos tomos.

En efecto, sea con adhesión completa o con reservas, todo el mundo culto ha celebrado este año el tricentenario del *Discurso del Método*. Los universitarios de todas partes y los estudiosos en general, recordaron aquel pequeño libro que fué publicado en Leyden, en casa del maestro Juan Maire (editor asimismo de Galileo) y puesto en venta en Diciembre de 1638. Pero para Francia y sólo para ella, esta efemérides es un acontecimiento de familia, casi una fecha íntima de su cultura. Naturalmente el exclusivismo galo, ya proverbial, deja un poco en la penumbra a Holanda, país donde fué escrito el *Discurso*.

Así en el puesto de honor de la reciente Exposición de París, entre los productos franceses más representativos, hizo acto de presencia Descartes. Como de costumbre, se presentó de incógnito, en la actitud del que todavía vive en guardia contra los perseguidores del Santo Oficio. A la orilla del Sena se asomó «enmascarado», para emplear el calificativo de su biógrafo Maxime Leroy. «Y resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo, emplee el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos»... se lee en el *Discurso*. No obstante esta profesión de fe de trotamundos, nuestro autor permaneció invisible para los turistas. Incluso los *cicerones* recitaron el estribillo de rigor ante la estatua porque tampoco repararon en él.

Descartes, como Stendhal más tarde, vivió enigmáticamente y dentro de lo que estuvo a su alcance, apenas si dejó rastros de sus pasos. Rodeado de la misma aura misteriosa, se escurrió ahora entre tanta aglomeración, observando aquí y allá esa muchedumbre cosmopolita

de forasteros, romeros sin voluntad de ir hacia ninguna Roma. Ensordecedora Babel la de tantos curiosos sobre cuyas cabezas la Torre Eiffel era un simbólico signo de admiración. Descartes, racionalista descreído, no se avenía a la figura ectoplásmica y lastimaba a su arbitrio la sospecha de que lo hubiera invocado algún profesor de la Sorbona, acaso algún discípulo de Richet. Con todo, sacando fuerzas de su flaqueza dubitativa, ambulaba deseoso de formarse una idea de la Exposición del siglo XX. Mientras él metódicamente dudaba y razonaba, los hombres a su alrededor no oían otro discurso que el del guía, pasmándose a reglamento ante esto y aquello, conforme a las instrucciones de la agencia de turismo. De regreso al hotel, Descartes convirtiéndose de nuevo para el conserje en el señor del Perrón. Con este nombre de repuesto había figurado a lo largo de las rutas de Europa en las posadas y en las listas del ejército, donde sirvió primero a las órdenes del príncipe Mauricio de Nassau y luego del Conde de Bucquoy.

De haber logrado escapar al reportaje, diríamos que Descartes representó en la Exposición de París al *turista desconocido*. No fué así. Otros ilustres visitantes, advirtieron su andar de fantasma huido y lo abordaron a lo yanqui, con la técnica de cierto periodismo moderno: escribieron la entrevista sin ver al entrevistado.

Giovanni Papini, uno de los que allí descubren a Descartes, le perdona la vida, enaltece su conducta privada de ciudadano a condición de no tomarlo en serio como fundador del moderno racionalismo. «Era valeroso y hasta audaz, lo que a menudo no se puede decir de los filósofos de oficio». Con eufemismos cuyo orden no altera el producto, concluye Papini: Descartes es el poeta abortado que «se arroja a la filosofía como la amante decepcionada se retira a un claustro».

Descartes vu par Claudel, reza otra de las crónicas. El encuentro de la sombra de Descartes con Paul Claudel, fué el más infortunado de todos. En el *Discurso del Método*, como es sabido, aconseja desconfiar de los sueños, puesto que nos apartan de la razón natural, el supremo fetiche. Claudel debe haber sorprendido a Descartes en el Pabellón de España, frente al cartón de Goya titulado «El sueño de la razón engendra monstruos». De entrada, Claudel desenmascara a los que declaran haber releído el *Discurso* sin haberlo leído nunca, como a él le sucedía. En seguida hace restallar su juicio implacable: «¡No, Descartes no es un gran escritor, es justamente todo lo contrario!» Y ensaya una tirada a fondo: «El francés no es su idioma natural, sino el latín de cocina». El buen Padre Mersenne, amigo de Descartes, podía haber salido en su defensa, aclarándole al insigne poeta católico que aquél rechazaba la terminología técnica. Además no se dirigía a los hombres doctos de su época — podía haber agregado — sino a las gentes sencillas, a los artesanos y campesinos, a quienes era forzoso hablarles un poco en su jerga, por entonces a medias romanceada.

Pero no todos son lancetazos. Es Jacques Chevalier, el fino exégeta de Pascal y del propio Descartes, el que consolida la posición favorable. Después de poner un poco de orden en el debate, asegura: « El verdadero Descartes es mucho más que un científico y que un filósofo: es un sabio y es un hombre ».

Política y racionalismo.

Resulta bastante significativo que en estos tiempos confusos, oscuros hasta las tinieblas, sea celebrada la memoria de Descartes, a quien en los manuales se llama el filósofo de la claridad. Por añadidura es el *pioneer* del racionalismo moderno y, como tal, promotor del « siglo de las luces ».

Descartes viene siendo objeto de excepcionales homenajes, al punto de suscitar sospechas harto justificadas. A su nombre sólo le eran familiares graves elogios entre gentes del oficio, admiradores reticentes, secuaces circunspectos que ponderan con cuentagotas, miden con vara de tendero y pesan con balanza de precisión los adjetivos. Ahora la fama de Descartes rueda desde los estrados académicos hasta el periodismo clamoroso. Los hábitos de su vida privada, propios del hombre a la defensiva, siempre retraído y alerta, han sido sacados a luz. Se nos explica por lo menudo cómo su obra pasó de contrabando en medio del tráfico de las ideas contemporáneas (cultura dirigida bajo la Contrarreforma y recelo de las generaciones que le siguieron de inmediato). En fin, Descartes fué expuesto a la publicidad que tanto eludiera y lanzado al público casi sensacionalmente, como un boletín de mediodía. No se sabe bien si este año se celebra un nuevo centenario del *Discurso del Método* o si se trata de recordarlo por última vez. Tal es la magnitud del derroche conmemorativo.

Nótase además otro aspecto. Nadie ignora que ya cualquiera — el filisteo de la cultura en primer término — declara difunto al racionalismo sin juicio sumario ni discernimiento propio. La moda del superrealismo pasó de la literatura a la política: he ahí el último santo y seña con el que es necesario ponerse a tono. Al ataque entonces, aunque sea dando palos de ciego contra la razón (¿la razón natural? ¿la razón histórica?).

Para el antidemócrata galopante, detrás de la razón a secas se agazapa el liberalismo individualista y dentro de éste hay para el antisemita semillas de mirasol jacobino. Así le responsabilidad de Descartes, tan traída y llevada, resulta apta para todo servicio. Esto acontece en la misma Francia donde se sostuvo en los días de la victoria, que el Mariscal Foch era una encarnación señera del espíritu cartesiano. Identificábase de tal modo el genio nacional con el cartesianismo, bajo cuyo Arco de Triunfo pasaba el vencedor antes de ser coronado.

Como se ve, muchos devotos, celosos de su ortodoxia e irracionalistas de urgencia, coinciden sin querer con Calvino, quién se les anticipó en cuatro siglos al sentenciar: «La peor de las pestes es la razón humana». Claro que el capitalismo, bajo los auspicios de Calvino, proclamó después en los mercados de Occidente el primado de la *razón social*...

Cuando caen en trance de especulación hasta ciertos hombres de gobierno niegan el racionalismo y lo fulminan en redondo. En la mayoría de los casos, se trata de usufructuarios de la democracia que repudian la razón porque hacen de la sinrazón una ley y porque la norma se opone a su apetito de discrecionalismo. ¿Saben tales enemigos gratuitos de Descartes que éste a cada paso reiteraba su obediencia al orden constituido? «Verdad es que no vemos que se derriben todas las casas de una ciudad con el único propósito de reconstruirlas en otra manera y de hacer más hermosas calles»... previene en el *Discurso*, a fin de que no se le tenga por un demoleedor.

La razón nunca es atacable en sí misma, sino por sus extravíos, es decir, cuando no sirve a los intereses espirituales que ordenan jerárquicamente la política y la economía. La producción y la distribución de la riqueza deben estar al servicio de un poder regulador cuyo último beneficiario sea la persona y el desarrollo de las fuerzas creadoras del espíritu. Sin embargo, muchos detractores de la razón se reclutan entre los profesionales de la política por la política, concebida como un acrecentamiento de poder y no supeditada a un fin superior, transcendente. Por eso, en los oídos de tales impugnadores suena como un arrullo lo de «gobierno fuerte». Lo que desconocen es que el ultramontano Joseph de Maistre no acuñó dicha expresión con el pensamiento puesto en los ambiciosos de mando, sino en el absolutismo pontificio y en el poder de la Iglesia. Ahora bien, en ciertos países los actos en honor a Descartes contaron con la presencia de las autoridades y con el apoyo oficial, pero el ambiente no pudo menos que ser de reserva disimulada, pura fórmula y protocolo.

Descartes vivió y murió en olor a herejía. No es pues extraño que por hallarse incluído en el *Index* muchos de sus denigradores lo ignoren y se excusen de leerlo. Otros no hojearon nunca el *Discurso del Método* porque a los libros célebres basta con citarlos, sobra su lectura. Si lo leyeran, cuando menos sabrían que desconfiaban de quién fué en vida un gran desconfiado, un prevenido por naturaleza que se proponía no serlo. Ahí están los fundamentos de la duda metódica de Descartes, según lo demuestran sus famosas cuatro reglas y, especialmente, el precepto inicial: «Fué el primero no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es: evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención»... Cabe disentir del cartesianismo, pero entonces es forzoso partir de consideraciones menos deleznales.

Aire sombrío y atmósfera de tormenta sobrecargada de electricidad, son las señas de nuestro tiempo. Contrasta con ellas una filosofía como la de Descartes cuyo optimismo radical denunciaron Sorel y Maritain desde puntos de vista, por cierto, nada comunes. Para el autor de *Las ilusiones del progreso*, el cartesianismo es la filosofía de las « gens du monde », muy siglo XVIII, donde todas las preguntas encuentran cómodas respuestas, apta para ser exhibida en los salones y a propósito para el consumo de la conversación culta. « Es el confort de las ideas claras », resumirá Maritain, quién agrega que el cartesianismo suprime el misterio de la inteligencia una vez que separa el pensamiento del ser.

¿Quién se atreverá hoy a poner en duda el optimismo cartesiano? Descartes se cuida mucho, a fin de permanecer al margen de la política, sobre la cual influirá, a sabiendas o, no tan decisivamente. Pero de nada valen esas salvedades porque derribado Aristóteles y el principio de autoridad, el átomo social no tarda en proclamarse libre y en zafarse no sólo de las ataduras del *ancien régime*, sino de toda atadura. La consecuencia es que el individuo rebelado se apoya en la autonomía de la razón, diga lo que quiera el autor del *Discurso*. Descartes rompe el dique de contención y en vano hace después esfuerzos para circunscribir su reforma a las ciencias de la naturaleza. La razón emancipada de toda transcendencia invadirá pronto el ámbito del Estado y la Sociedad. Ambos por entonces están reestructurándose bajo el impulso de las luchas político-religiosas y de los sacudimientos suscitados, antes y después de la revolución inglesa, tales como la ruptura entre el Parlamento y la Corona. Contemporáneo de Descartes es también Richelieu, a quién Belloc llama el arquitecto del Estado moderno. Por otra parte, con el criterio de la razón se descubre en el *ordre naturel* la mecánica que implícitamente ensambla a la sociedad de los hombres. He aquí en forma muy sumaria los sucesivos tramos del puente que conduce al abismo actual: manumisión del individuo del estado de naturaleza por intermedio del contrato social y acceso al mundo de la felicidad colectiva, así como del enciclopedismo vulgarizado; el gobierno de todos, por todos y para todos garantizado por la famosa *volonté générale* y, como remate, los derechos del hombre.

Ahora bien, llevamos tres siglos esquematizando procesos histórico-sociales y desglosando la razón de la vida que es donde el hombre recorta la tela de su propio e intransferible destino. Como el pájaro choca contra el vidrio, así choca la razón natural contra la historia,

al pretender transponerla, ignorando que esta última posee una razón inmanente, *sui generis*. Hoy gracias a la historia, convertida en problema, sabemos que no sólo de pan vive el hombre ni tampoco de derechos abstractos ni de razón pura. Descartes, por supuesto, no tiene la culpa de haber vivido y pensado antes de que sobreviniera el siglo de la historia, pero la cultura presente debe denunciar al cartesianismo y repeler lo que hay en él de pensamiento pre-histórico, vale decir, fosilizado. Aunque en rigor cualquiera requisitoria en ese sentido sería ya tardía y redundante. A la razón cartesiana y a la ilustración optimista hasta el exceso, les replica la realidad de nuestros días puesto que, directa o indirectamente, constituye su obra; a esos postulados les habla el Occidente en todas las lenguas, una por cada pueblo donde la realización del *ordre naturel* tuvo una experiencia demasiado cumplida. Los « monstruos que engendra el sueño de la razón » echan fuego por la boca del irracionalismo moderno y se llaman: acción dirigida de las masas, demagogia, dictadura, determinismo económico, mística nacionalista y xenófoba, odios raciales, etc.

Mientras en Europa se celebra el tricentenario del *Discurso del Método*, se oyen disparos atronadores, los cuales no son precisamente salvvas de homenaje a Descartes. Por el contrario, ante el escándalo del racionalismo, el alma de los cañones afirma la razón de ser de la violencia. Y se mofa de la aventura cartesiana que aspiró a instaurar en la tierra el imperio de la buena voluntad. Por lo visto, no es suficiente creer, como creyó el racionalismo, en la bondad original del hombre y sólo en ella para que se opere la bienaventuranza terrena. No basta afirmar « pienso, luego existo »; hace falta ampliar esa fórmula y demostrar que tiene validez objetivamente histórica; es menester rectificarla: « pienso y luego coexisto » porque se trata de coexistir, de convivir con el prójimo y de amarlo como a sí mismo.

La verdad es que está lejos de favorecer a Descartes el balance, experimentalmente concreto, de la filosofía política a que dió origen. Debajo de ese edificio que ahora amenaza con desmoronarse, yace como piedra fundamental el optimismo racionalista. Si hay aquí alguna responsabilidad, desde luego que toda ella no es atribuible al que la colocó. Descartes fué un artesano de la razón convencido no sólo de que configuraba a su antojo los objetos, sino de que además había creado la materia prima e incluso los utensilios profesionales. Consumada la imprudencia ontológica, se mostró luego prudente en extremo, capaz de manejar la razón con las precauciones necesarias. Pero el siglo de las luces no se impuso la misma cautela de su antecesor.

« No crean nunca que proceden de mí las cosas que les digan otros », prevenía ya Descartes, curándose en salud. En medio del alegre y confiado ascenso de la burguesía, la ilustración resultó víctima de su propia suficiencia. Le imprimió a la cultura su sello histórico, des-

virtuando el alcance de la razón y otorgándole supuestos poderes de filtro. Si no nos equivocamos, alguien comparó al racionalismo con el aprendiz de brujo. En efecto, supo desencadenar fuerzas desconocidas, pero luego se manifestó impotente para gobernarlas.

El siglo XVII y nosotros.

Acaso el *genio maligno* de que Descartes habla en las *Meditaciones*, determinó que el tercer centenario del *Discurso* fuera celebrado cuando decae su predicamento secular. Este tramonto del racionalismo cartesiano sobreviene en una época como la nuestra que no es menos convulsa, políticamente, que la del siglo XVII. Mientras el espíritu cumple un viraje, las hélices de la historia arremolinan con violencia los hechos al torcer su curso.

El presente se divide en luchas internas, conflictos entre naciones, ligas, planes y ejes en acción. Por su parte, la Europa del siglo XVII vive en estado de fermentación bélica. Una vez quebrantada la unidad religiosa y política de la Edad Media, los apetitos de dominio temporal despiertan de su largo sueño y convierten en historia contundente las pesadillas no de libertad, sino de libertinaje, de sensualismo del poder.

Nace Descartes en 1596 cuando Francia, Inglaterra y los Países Bajos sellan su alianza contra el imperialismo de Felipe II; en 1536, un año antes de la publicación del *Discurso*, las armas españolas invaden el territorio francés; en 1648 termina la guerra de los Treinta Años y surge la Fronda, guerra civil en que la nobleza, mantenida a raya por Richelieu, se aprovecha de una debilidad de Mazzarino — su sucesor — y se levanta contra la Corona; en fin, en 1651 muere Descartes lejos de su patria donde ese mismo año es declarado mayor de edad Luis XIV, el monarca bajo cuyo reinado sería abolida la Orden de los Jesuítas, a los que tanto temió el filósofo.

Y bien, aún reina entonces « el temor de vida que fué propio de los días de la Contrarreforma », al decir de Croce. Casi con las mismas palabras, Lawrence denunció no hace mucho el « estado de temor » y pronto se vió traducido el espíritu de nuestro tiempo a través de esa frase, etiqueta que hizo fortuna y circuló profusamente. Ese clima moral tiene bastante aire de familia con el que encuentra ahora el *Discurso del Método* al celebrarse su tercer centenario. En Oviedo escribe el Padre Feijóo en una de sus *Cartas eruditas* (1745) que los especulativos puros no podían oír « sin mofa y carcajada » el nombre de Renato Descartes. Hoy, mejor que en el siglo XVIII, estamos en condiciones de apreciar esa reacción en toda su medida.

Descartes, autor de *La Teoría de las Pasiones*, no es un entomólogo de las pasiones, sino que también las disfruta y las padece intensamente. Ama la aventura, odia la existencia fácil de los salones mundanos de París; pero sobre todo teme las consecuencias que le acarrea la audacia de su pensamiento. La amistad con cabalistas, astrólogos y rosacruces también le hace sospechoso. Bajo esa preocupación concibe y escribe el *Discurso del Método*. Va de un lado a otro en busca del refugio que trae consigo el ocio propicio a la meditación. Todos recuerdan aquel pasaje donde este solitario exalta la tibieza doméstica: « Permanecía el día entero solo y encerrado, junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme a mis pensamientos ». Dicha tranquilidad debía ser muy relativa, a juzgar por su correspondencia con el Padre Mersenne, a quién confía los recelos que le inspiran sus antiguos preceptores de La Flèche, los Jesuítas. El percance de Galileo — la retractación impuesta en 1633 — es para él un llamado a la realidad, al extremo de que suspende la aparición de su libro *Mundo*. Nadie mejor que Descartes sabe que, como asegura Galileo, la tierra se mueve. Para aquél, la tierra se mueve amenazante bajo sus pies y parecería que lo va a tragar de un momento a otro. El miedo lo fatiga más aún que la enfermedad del pecho que sufre desde su nacimiento. Insistentemente Descartes formula protestas de obediencia ante la Religión y el Estado: « No sería en verdad sensato que un particular se propusiera reformar un Estado cambiándolo todo ».

Con Descartes declina el principio de autoridad y despunta su sustituto, la opinión pública; pero ahora, a la vuelta de tres siglos, hasta esta última, comienza en gran parte a abandonarlo. Y los primeros disidentes son los adeptos del conformismo político, al cual Descartes se decía fiel, con una ostentación de lealtad acaso excesiva para no despertar suspicacias.

En los días que corren, la evidencia subjetiva y la razón natural dejaron de ser los modernos artículos de fe. Quedó atrás el optimismo imperante en la época de la Ilustración. Incluso la duda — otro de los pilares cartesianos — le jugó una mala pasada a Descartes que la preconizó como método. Después de dudar de todo, la filosofía duda hoy del sistema del propio Descartes. La ofensiva contra el racionalismo está en todo su apogeo; pero vale la pena recordar que ese ataque parte de un mundo, como el nuestro, que parece haber perdido la razón.

EN TORNO A DESCARTES, FILOSOFO

por *Sofía Suárez*

Descartes quiere saber, saber la «verdad». No lo acongoja el no estar en ella, sino el no conocerla. Tiene apetencia de saber. Escruta la verdad. Pero no empeña su «existir humano» en la postura de su interrogación; su interés es especulativo. La cuestión vital, existencial, del propio destino, sólo aparece subrepticamente. Su problema es en esencia el problema del pensador —no del existencial— sino del teórico, del filósofo.

No siente la verdad que es «reiteración del ser en el espíritu» —según la magnífica expresión de Haecker—, que es un «encontrarse» en el «ser», capaz de determinar lo heroico. Persigue la verdad objetiva «adaequatio intellectus et rei», el encadenamiento racional y sistemático, la unidad inteligible y total. «La palabra verdad —dice en su carta a Mersenne del 16 de octubre de 1639— en su propia significación denota *la conformidad del pensamiento con el objeto*».

En consecuencia, necesita Descartes del pensar como facultad principalísima. Busca la paz en el pensamiento. Y desde un principio distingue la dualidad pensada de «objeto» y «sujeto». Desde un principio afirma que: «... todo debe referirse o a *nosotros* que somos capaces de conocer, o a *las cosas* mismas que pueden ser conocidas; y estas dos cosas las discutimos separadamente». (*Regulae ad directionem ingenii, VIII*).

«... Cada cosa debe ser considerada de diferente manera cuando hablamos de ella *en orden a nuestro conocimiento* y cuando hablamos *en orden a su existencia real*». (*Regulae ad directionem ingenii, XII*).

«Conversaremos sobre *las cosas* que encierra el mundo, considerándolas en sí mismas... Luego consideraremos otra vez todas esas cosas, pero desde otro punto de vista, es decir, en tanto que se relacionan con *nosotros* y que pueden ser llamadas verdaderas o falsas»... (*Recherche de la vérité par la lumière naturelle*).

Postula, así, la separación de dos términos que no pueden darse ais-

ladamente. Al separarse, en ámbito de abstracción, el objeto « deja de ser objeto vivido » y el sujeto « pasa a ser otro objeto » (1).

De esa dualidad, surge en Descartes como primera certeza la realidad del sujeto. « Cogito, sum »:

« Si es verdad que yo dudo, como no puede dejar de serlo, es igualmente verdad que yo pienso... y ciertamente, *si yo no pensara* no podría saber si dudo *ni si existo*. *Yo existo*, sin embargo, y yo sé que existo, y yo lo sé porque yo dudo, es decir, consecuentemente, *porque yo pienso* ». (*Recherche de la vérité par la lumière naturelle*).

« ... Advertí que, queriendo pensar que todo era falso, necesariamente yo que lo pensaba debía ser alguna cosa; y notando que esta verdad « *yo pienso, luego existo* » era tan firme y tan segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no la quebrantarían, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo *como el primer principio de la filosofía que yo buscaba* ». (*Discours de la méthode, IV partie*).

« Es absurdo creer que lo que piensa, en el mismo momento que piensa, no existe; y por lo tanto, la proposición « *pienso, luego existo* » es la primera y la más cierta con que se encuentra quien se pone a filosofar ». (*Principia philosophiae, I*).

« Después de haberlo pensado bien y de haber examinado cuidadosamente todas las cosas, hay que concluir declarando que esta proposición: « *yo soy, yo existo* » es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu ». (*Méditationes de prima philosophia, II*).

« Cada uno puede ver por intuición que existe, que piensa ». (*Regulae ad directionem ingenii, III*).

De estos pasajes y otros análogos surge el « Cogito, ergo sum » como una « proposición única » o, según palabras del mismo Descartes, como: « una prueba de la capacidad de nuestra alma para recibir de Dios un conocimiento intuitivo ». (*Lettre CXXIV*).

« ... una cosa de suyo conocida, que se ve, por simple inspección del espíritu »... (*Réponses aux secondes objections*).

No es pues una injerencia, sino una intuición en el sentido cartesiano, una certeza inmediata e incondicionada. La íntima ligazón entre pensamiento y realidad se impone con evidencia, racionalmente, mas no en un movimiento, sino en una « concepción del puro y atento espíritu ». Todo pensamiento es así una intuición del ser, de la existencia.

Pero el « ser » cuya realidad postula el « cogito » cartesiano es de un orden extraño al « existencial ». La posición de lo « existencial » es — por así decir — irreducible en el pensamiento a la posición de lo « objetivo ». Lo que « se piensa » en relación al ser, no es el « ser »

(1) R. LE SENNE, *Obstacle et valeur*, París 1934, Cap. VII.

en cuanto ser. Falta correspondencia entre el concepto que la razón discursiva quiere determinar y la afirmación plena de la realidad substancial. « Razón » y « ser » son de « orden » distinto. Se necesita la « presencia » del ser.

Mas tal irreductibilidad no existe en la filosofía cartesiana; todo se mueve ahí en el plano teórico de la objetividad racional. Se ignora la presencia efectiva de la cosa. El objeto, cargado de inteligibilidad, es apresado por un sujeto espectador. Y el conocimiento que así se persigue no es « participación », « comunión », como diría Claudel, sino escueta relación lógica. No es ansia de participar en el « ser », en lo « verdadero », sino mera persecución de lo inteligible. No es esperanza de « reencontrarse » sino afán de certidumbre. No es la búsqueda del « ser » por la fórmula Agustiniana: « busquemos como habiendo encontrado y debiendo encontrar siempre; pero encontremos como teniendo que buscar siempre y que realizarnos en lo Infinito ». Descartes se sustrae, especulativamente, a la realidad misteriosa que por estar en nosotros buscamos, y que de modo espontáneo se hace presente en nuestro pensamiento y nuestra acción. El « ser », « soberánamente perfecto e infinito » que demanda no es ser « hecho presencia » sino ser « pensado », « razonado ». « Reflexionando — dice — ... me puse a buscar dónde había yo aprendido a pensar en algo más perfecto que lo que yo era, y conocí con evidencia que debía ser en una naturaleza efectivamente más perfecta ». (*Discours de la méthode*, IV).

Y en los adentros de esta senda de reflexión y prueba « ... resulta por lo menos tan cierto como puede serlo cualquier demostración geométrica, que Dios, este Ser es tan perfecto, es o existe ». (*Disc. de la méth., Id.*).

El Dios que así se alza no es un Dios de amor sino de demostración. La conciencia que lo instaura no es la que vigila y atormenta en ansia de infinitud, sino la que confía, apacible, en regazo intelectual.

« Cogito, Sum ».

« Cogito, sum ». Pero, ¿qué soy? « ¿Qué es un hombre?... Yo, ¿qué soy?... Yo soy, yo existo, pero ¿por cuánto tiempo? *Por todo el tiempo de mi pensar*; pues quizá si totalmente cesara de pensar, cesaría de existir a la vez... No soy, pues, hablando con precisión, sino *una cosa que piensa*, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón. Soy por tanto *una cosa verdadera* y verdaderamente *existente*; pero ¿qué cosa? Ya lo he dicho. *Una cosa que piensa...* Y ¿qué es una cosa que piensa? Una cosa que duda, que entiende, que concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente ». (*Meditationes de prima philosophia*, II).

Descartes postula para el «yo» la realidad de «res cogitans». El concepto del «ser» del hombre se expresa todavía por el de cosa. Y este «ser» del hombre tiene toda su significación en el pensamiento. El «sum» carece de auténtica realidad, de «subsistencia por sí». No hay sujeto «transcendente» de que derive el «cogito». La realidad del «sum» está en la actividad del pensamiento, y es en virtud de esa actividad que éste mismo se constituye. Por donde el «sum» no tiene sentido sino como constitutivo del «cogito» y el «cogito» a su vez no lo tiene sino como constitutivo del «sum». El «pensamiento del ser» no existe sin el «ser del pensamiento». *Queda retenida la existencia en el hecho mismo de dudar, que es pensar.*

Y por otra parte, el examen del pensamiento se desvía del «cogito» a las «cogitata», del pensamiento en lo que tiene de substancial a los objetos inteligibles y a los aspectos racionales de la actividad subjetiva. «Entiendo por *pensamiento* todo lo que en nosotros existe de tal manera que tenemos de ello conocimiento inmediato. Son, pues, pensamientos, todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos». (*Réponses aux secondes objections*).

«Con la palabra *pensamiento* entiendo todo lo que nos acaece, en cuanto de ello tenemos conciencia». (*Principia philosophiae, I*).

Pero las «cogitata» no nos informan sobre la «cogitatio cogitans». Por donde va desvaneciéndose, así, el problema del «ser» del pensamiento.

Dice Descartes en la Meditación V: «es bien evidente que todo lo que es verdadero es algo, ya que *la verdad y el ser son una misma cosa*, y que todo lo que conozco clara y distintamente es verdadero, como antes lo he demostrado».

Pero la verdad es aquí el atributo de una operación mental, del λόγος, una visión racional de las cosas, un mero «límite abstracto». No un acto de fidelidad que alcance al ser, que lo «reconozca», según el sentido denso que a este término da Marcel. El ser, a su vez, es una mera «correspondencia objetiva», concebida y establecida. No se trata, por lo tanto, de un acto de posesión inmediata del ser, de un acto «participante» de su presencia.

No es la verdad que — en el Evangelio de San Juan — Jesucristo pedía a Dios: «Santifícalos en la Verdad». Verdad que no puede darse sino amando, apeteciendo.

Falta en Descartes apetencia del «ser», inquietud del que transita hacia la verdad que es realidad del existir. Falta la búsqueda ansiosa de una «posición» — incontrable — en la relación con lo real, la toma de conciencia de la propia existencia.

Su pensamiento no se retuerce por el aguijón de lo Infinito. Desoye la voz de la angustia que, gritando al hombre su peculiar «poder ser» le exige que «sea».

Su postura es especulativa. Su querer «saber» es extraño al querer «ser». Filósofa desde el «ser». La propia existencia no «deviene» problema. No rebusca su «ser».

Falta adhesión a esa «realidad misteriosa», que no puede sin embargo ser evitada sin infidelidad espiritual. Falta el sentido profundo del misterio de la existencia.

Su más alta instancia es especulativa: el conocimiento de la verdad. Su verdad es el mensaje del «maestro de doctrina».

DESCARTES Y EL IDEAL PEDAGÓGICO FRANCÉS

por *Saúl Taborda*

La propensión a extraer contenidos pedagógicos de las doctrinas filosóficas que acusan y resumen los rasgos típicos esenciales de una época dada, ha conducido a no pocos historiadores de la pedagogía a sostener, con Compayré, que « todo sistema de filosofía contiene en germen una pedagogía especial ».

Aún cuando esta tesis no está exenta de la justificación que presta a las ciencias espirituales, en general, el hecho de que sus más importantes cuestiones, formuladas o no, integran siempre todo cosmos espiritual de tal modo que son necesariamente aludidas por el pensamiento que lo informa, dista mucho de proporcionar un criterio adecuado para penetrar con eficacia en el acervo de la cultura heredada. Toda vez que la acotación de « la provincia de lo pedagógico » y la rigurosa determinación del objeto y del método que corresponde al fenómeno de la educación han conferido a la pedagogía un lugar propio entre las disciplinas autónomas — obra cuyo cumplimiento constituye uno de los méritos más incuestionables de la labor del presente — la indagación referida a saber qué pedagogía especial subyace en un sistema filosófico dado no puede tener otra significación que la de una mera conjetura. Admitir lo contrario sería negar a « la provincia de lo pedagógico » la autonomía que constituye su punto de partida.

Por consiguiente, lo que importa al pedagogo, al disponerse a examinar una doctrina filosófica, es menos la faena ceñida a deducir « desde la doctrina » la pedagogía presuntivamente insita en ella que la faena ceñida a considerar « desde la pedagogía », tal como hoy la concebimos, lo que el pensamiento pretérito le aporta de vivo y operante. Para esto, la facultad de examen reconocida al investigador solo encuentra un límite en la exigencia de ajustar el criterio a las leyes de su disciplina porque son estas las que condicionan y rigen la seriedad y el rigor de su empresa.

De lo dicho se desprende que en cuanto se trata de la filosofía de Descartes, no cabe penetrar en su universo con los principios de la pedagogía que podemos llamar psicológica, no obstante lo inapropiado de esta expresión. Ni la psicología cartesiana tiene la actualidad ne-

cesaria a nuestras construcciones pedagógicas, ni su autor pretendió nunca ponerla al servicio de una pedagogía que no elaboró; razón por la cual su nombre, salvo contadas excepciones, no figura en los manuales de la historia de esta disciplina. ¿Qué llave será, pues, la que nos permitirá el acceso a la relación *pedagógica* del pensamiento de Descartes con el pensamiento de estos días, relación que, intuída y anticipada ya por la conciencia de las grandes líneas en que se mueve el espíritu de Occidente, trataremos de comprobar y de aclarar en estas investigaciones?

La educación es un fenómeno que se da en la intencionada correlación del educador y el educando, es decir, de la personalidad ya formada y de la personalidad en formación. Supone, por esto mismo, un concepto de la formación y una rigurosa referencia a la finalidad de la formación. El acto docente se realiza mediante la aplicación de recursos que se consideran adecuados para los propósitos inmediatos que se tienen en vista. En su cumplimiento, la psicología interviene indudablemente de un modo eficaz; pero la pedagogía no se agota en ese hacer. Pues, por mucho que ella tenga que ver con la *praxis*, con la técnica y con el arte, es mucho más que *praxis*, que técnica y que arte. La formación pertenece a su esencia, y la formación apunta a un momento teológico, que es el ideal.

Como imagen de lo que debe ser, el ideal, que es «la representación de una cosa particular creada por la fantasía en la que se acusan claramente los rasgos característicos de su especie en modo tal que todo lo valioso (Wertvoll) de la especie no solo se presenta como realizado sino como representable en el más alto grado», ⁽¹⁾ imprime a la educación su dirección normativa.

Su origen está denunciado en su definición: el gran arte. El gran arte como expresión de la vida del pueblo. Pues, es en la vida del pueblo y a virtud de la concurrencia de los múltiples factores que la integran —economía, política, religión, ciencia, moral, costumbres y aspiraciones sociales— donde se nutre como dirección que la poesía anuncia y que el hombre genial formula después en el punto en que se hace presente reclamando la vigencia. Lejos de ser un producto de la abstracción, el ideal nace de las entrañas de la vida concreta y, asumiendo el carácter de una síntesis de las fluencias progenitoras, opera, en primer lugar, en las actividades docentes, en cuyo palenque propugna su reconocimiento con la energía inherente a las fuerzas de que lo ha dotado el pulso vital.

En las someras consideraciones que anteceden encuentra su explicación el hecho de que sean las actividades pedagógicas el espejo que primero y más fielmente devuelve la imagen de la constelación espiritual de una época. Pues, no se debe a una simple casualidad la cir-

(1) E. SPRANGER, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, 5.

cunstancia de que el nacimiento de la filosofía francesa se haya realizado en una obra como la de Montaigne que el consenso general considera como la piedra fundamental de la pedagogía francesa.

*

* *

En la línea del pensamiento inaugurado por Montaigne, el ideal humanista aparece en una actitud polémica frente a la educación vigente. Sosteniendo que todo niño debe ser educado para lo que tiene que hacer cuando llegue a hombre, dirige severa crítica a la educación libresca y memorista que forma asnos cargados de vana erudición y propone que se la reemplace con una enseñanza de intuiciones vivientes. La educación que propugna es una actividad autoformativa, contraria a toda pasiva sujeción a la autoridad. Obra de amor, obra de comprensión, de ayo solícito y no de dómine pedante, que no por ser de amor excluye la gimnasia áspera y dura que reclama la vida.

Formulado con el rigor sistemático para todos los tiempos por la reforma de la ciencia que liga el nombre de Descartes al sesgo con que inicia la cultura moderna, ese ideal repercute, con más vigor todavía que en el pensamiento de Montaigne, en su ataque a la educación formalista y vacua de los jesuitas. «Fuí alimentado en las letras desde mi niñez — se dice en el *Discurso del Método* — más, en cuanto concluí todo ese curso de estudios a cuyo término hay la costumbre de ser considerado en la categoría de los doctos, sentíme lleno de tantas dudas y de tantos errores que me parecía no haber obtenido ningún provecho al tratar de instruirme sino que había comprendido más y más mi ignorancia». Crítica de la que trasciende toda la experiencia del colegio de La Flèche, a la que sigue — viva expresión de los anhelos y de las aspiraciones del nuevo tipo de vida advenido con el Renacimiento — la construcción de un sistema de reglas de dirección intelectual concebido como técnica cuyos medios están seleccionados en vista de la realización del ideal surgido de la disolución del orden teocéntrico medioeval.

Ese ideal que así apunta a la personalidad es también el ideal anunciado en las ideas de Montaigne. Pero, mientras en éste la formación se refiere a una concepción aristocrática, en el pensamiento de Descartes conduce a una concepción democrática. Para Montaigne, «las ciencias son nobles adornos propios de una alta personalidad»: pues, «no están en su sitio en manos vulgares»; por cuya razón lo que le interesa es la educación de un noble versado en asuntos de guerra, apto para dirigir un pueblo y para desempeñar las misiones diplomáticas con todo el arte y el tacto que se requiere para obtener victorias y ganar voluntades, como cumple a la situación social del hijo de la gran dama a quien dedica sus reflexiones y sus ensayos. Pa-

ra Descartes, en cambio, toda vez que el sentido común es la cosa mejor repartida, y como quiera que « la facultad de juzgar bien, de distinguir lo verdadero de lo falso, es naturalmente igual en todos los hombres », no cabe distinción de ninguna especie y las reglas del método, elaboradas para guiar y dirigir la naturaleza, responden igualmente al fomento armonioso de la imaginación, la memoria y la destreza del pensamiento en vista de formar espíritus rectos e idóneos para alcanzar las ideas claras y distintas, para el libre examen y para las convicciones ponderadas por el juicio. Frente a las prescripciones de la autoridad sin autoridad y la tradición anquilosada, levanta, por eso, como precepto lógico esencial, el consejo de no recibir nunca como cierto nada que no sea evidente.

Se ha dicho que el aristocratismo atribuído al ideal del *galant homme* de Montaigne reposa en una interpretación del *pathos* de la distancia entre las capas superiores y las capas inferiores de la sociedad que es falsa y equivocada en cuanto entiende ese *pathos* como negación de la unidad íntima del pueblo. No es nuestro propósito averiguar la influencia que tiene, o puede tener, un ideal aristocrático en la estructura de un pueblo. Lo que aquí nos importa es determinar objetivamente la concepción de Montaigne y para ello apenas si es necesario parar mientes en que, tanto el adiestramiento corporal que él estima como indispensable ejercicio preparatorio para la vida activa exitosa, como la relevación del valor educativo de los viajes por lo que estos significan como fuente de conocimientos y como ocasiones de trabar relaciones con gentes de tierras extrañas, ampliando, con el contacto con lo forastero, el horizonte mental y afirmando la conciencia de la propia persona, entrañan una supervivencia del ideal caballeresco. Pues, como lo enseña el fino examen fenomenológico de Siegfried Behn, el ideal caballeresco es el del héroe romántico, cuyo móvil se centra en el anhelo que lo impulsa, cuya estrella conductora es el honor, cuyo fin es la aventura, y cuyo medio es el andar, a menudo al acaso, y que, en todo, se considera en condiciones de gobernarse de acuerdo a sus propios dictados (2).

Cierto es que con esto se abre camino un ideal de humanidad henchido de resonancias de aquella sabiduría clásica universal que hizo que Sócrates, preguntado por el lugar en que naciera, no respondió que en Atenas sino en el mundo; pero no es menos cierto — y conviene recalcarlo por lo que va en ello al rigor de la indagación — que se abre camino adunado a una tendencia propicia a la propugnación de un determinado sistema jerárquico y que con esta actitud acentúa su diferencia del humanismo cartesiano.

Pues, aun cuando Descartes también otorga predicamento a los viajes y a la frecuentación del trato con gentes de los más diversos paí-

(2) *Kritik der Paedagogische Erkenntnis*, Bonn, 1923, p. 73.

ses, temperamentos y condiciones, así como a las experiencias que ofrecen todas las contingencias de la vida, seguro de « encontrar más verdad en los razonamientos que cada uno hace en torno a los asuntos que le interesan y de los cuales paga presto las consecuencias si ha juzgado mal, que no en aquéllos que hace un hombre de letras en su estudio en torno a especulaciones que no producen ningún resultado y que no le procuran ninguna otra consecuencia acaso que un motivo de vanidad tanto mayor cuanto más lejana del sentido común », parte del presupuesto central que consiste en la razón que atribuye a todo hombre, en virtud de la cual cada uno puede aprender a distinguir lo verdadero de lo falso y, desde luego, a « ver claro » a poco que ahonde en su propio yo y sepa leer « en el gran libro del mundo ». De donde resulta que, si se considera la democracia como el régimen político fundado en la autodeterminación inherente a la facultad de la reflexión, por contraposición a todo régimen político fundado en el acatamiento pasivo de los mandatos heteronómicos, corresponde decir que mientras el humanismo cartesiano inaugura en la historia el ideal del *ciudadano*, el ideal de Montaigne propugna en el *galant homme* el tipo humano de una democracia aristocrática de la índole de las que conocieron Atenas y Roma.

Que el sistema jerárquico propio del ideal del *galant homme* pueda salvar o no la unidad intrínseca de la estructura social y que, admitida esa posibilidad, se juzgue preferible ese ideal respecto de otro cualquiera, es cuestión que concierne a la diacrítica y a la lucha que por la prevalencia libran los ideales en el seno de la sociedad.

Pero, por lo mismo que esta lucha es la piedra de toque de la actualidad de todo ideal que aspira a perdurar y que para perdurar se pondera y se transforma *pari pasu* con sus condiciones sociales, lo dicho precedentemente aconseja referir a la realidad escolar del presente la averiguación destinada a saber en qué modo se expresan las dos direcciones ideales del humanismo francés que acabamos de señalar.

Empresa en extremo difícil, pues, según es bien sabido, en cualquiera de las múltiples manifestaciones actuales del genio francés, campean, estremecidos de lozanía, los productos espirituales del pasado. El espíritu francés no conoce las reactualizaciones cíclicas que constituyen el sentido de la tradición alemana; y por eso las obras de los pensadores, de los artistas, de los científicos y de los pedagogos de los tiempos pasados viven en el presente, reelaboradas y recreadas por una continuidad que imprime un sello vital a la tradición. Si es exacto decir que la filosofía y la ciencia contemporáneas, sean cuales sean los matices y las direcciones que acusan, tienen su germen en Descartes, no es menos exacto decir que todas las corrientes pedagógicas de estos tiempos se refieren por filiación directa a los ideales docentes de Montaigne y de Descartes.

En razón de lo expuesto, la penetración de la realidad escolar del

presente bien que, para la labor crítica, esté ahí, en cualquiera de las manifestaciones docentes — en la organización de 1902, como en la discusión parlamentaria de 1923; en las justas espirituales libradas en torno a la unicidad escolar como en el debate relativo a las humanidades modernas — no puede prescindir de los momentos históricos decisivos de la evolución de esos ideales.



El ideal humanista con el que se inauguró la pedagogía liberal, en los siglos XVI y XVII, fué la norma que rigió la estructura política francesa advenida a consecuencia de la disolución del orden ecuménico medioeval; pero no se expresó como aspiración concretamente referida a la nación en cuanto forma de vida, hasta la segunda mitad del siglo XVIII. En este tiempo, los parlamentos locales, dirigiendo decisivos ataques a la educación jesuíta, exigieron el estudio de la historia, de la geografía y de la lengua vernáculas. Rolland elaboró el primer plan de estudios, propuso la creación de una escuela normal para formar un profesorado idóneo destinado a reemplazar a los jesuítas, e instituyó un sistema de contralor oficial de todos los establecimientos escolares del reino; Turgot propugnó la enseñanza cívica y nacional, pues entendió que « el estudio de los deberes de los ciudadanos debe ser el fundamento de todos los otros estudios »; y, un año después de publicado el *Emilio*, la obra en que Rousseau decantó con ceñido rigor pedagógico las consecuencias que, en orden a la docencia, le trasmitieran las ideas de Montaigne y de Descartes, a través de Malebranche, de los Jansenistas y de Madame de Maintenon, René de la Chalotais dió a luz su *Ensayo de Educación Nacional* en el que sostuvo que la instrucción pública pertenece esencialmente al Estado « porque toda nación tiene el derecho inalienable e imprescriptible de instruir a sus miembros », agregando que esa instrucción debe ser impartida por maestros laicos y no por religiosos porque lo que importa no es la patria sobrenatural sino la patria humana.

De este modo, las corrientes de ideas relativas a las actividades docentes, tanto más contrarias a la enseñanza jesuítica cuanto más claramente precisaban y ponderaban el tipo humano del ciudadano idóneo y nacionalista a la luz del ideal que las guiaban y las nutrían, contribuyeron al advenimiento de la Revolución de 1789.

La Revolución de 1789 las hizo suyas y se aprestó a aplicarlas en sus construcciones; pero no se percató del íntimo dualismo que discurría por ellas. Ese dualismo trascendía diáfananamente de las propias expresiones de los pedagogos nombrados. Pues, mientras uno de ellos, cuyo prestigio realzó el elogio caluroso de Diderot, La Chalotais, al sostener que el pueblo no debe aspirar a los beneficios de

la instrucción y que los pobres no pueden exigir más conocimientos que aquellos que se refieren a sus ocupaciones, se decidió, en el fondo, por un tipo de ciudadano formado de acuerdo al ideal del *galant homme*, el ideal cartesiano que animaba la constitución de la escuela primaria, se exaltaba, como una consecuencia del racionalismo igualitario, en la concepción rusioniana, y propugnaba la institución de la escuela primaria para satisfacer la necesidad expresada por Rolland, según la cual «la educación debe esparcirse de manera que no haya una sola clase de ciudadanos que deje de estar al alcance de sus beneficios». Consecuente con las transformaciones políticas que introdujo, se limitó a dar preferencia, en el hecho, a las consecuencias procedentes de la doctrina cartesiana porque, toda vez que entrañaba una reacción contra lo que creara la Escolástica en la vida concreta, necesitaba apoyarse en las conclusiones de esa doctrina. Y así debió comprender tanto a las ciencias, a las costumbres, a la estructura social feudal, a la legislación, a la reglamentación del comercio y de las industrias, a las trabas impuestas a la agricultura, al régimen de las gabelas, a los privilegios eclesiásticos como al sistema educativo, sobre todo al que manejaban los jesuitas, tan agudamente juzgado por el *Discurso del Método*, según se ha visto. Todo el orden antiguo respondía a las ideas abstractas de la autoridad y de la tradición y contra todo eso surgió aquel gran movimiento en nombre de la razón, principio fundamentalmente igualitario, cuyo triunfo se estimó como el triunfo de la justicia.

En tales condiciones el Estado surgido de la Revolución de 1789 transmitió a la tercera república la herencia de una pedagogía política animada por el ideal acuñado: *el ideal del ciudadano idóneo y nacionalista*.



¿En qué fase de su desarrollo se encuentra hoy el ideal del ciudadano idóneo y nacionalista?

La atenta lectura del debate parlamentario de 1923, antes mencionado, nos instruye de una sensible modificación de su actitud radical. No solo ponen instancia en aquel debate notorias exigencias de la vida contemporánea que procuran reconocimiento a favor de consideraciones teñidas de espíritu cartesiano sino que reaparece, como una reclamación de la propia cultura, el ideal de Montaigne.

La nota común a todas ellas es siempre el predicamento que asignan a la razón. Tan acentuado es este predicamento —herencia perenne del pensamiento de Descartes— que alguna vez ha llegado a ser considerado como un culto, el culto de la razón fría y abstracta, y, por eso mismo, enjuiciado como una negación de la fantasía, de las potencias del sentimiento y de las fuerzas de la vida íntima. Ya

en el punto en que los ideales de la Edad Media, en trance de periclitarse, reaccionaron contra la doctrina cartesiana, Pascal reveló el riesgo de que el racionalismo traspasase *more geometrico* los límites de la fe y el saber. Pero la fidelidad que le testimonian siglos de inalterada continuidad histórica constituye una prueba concluida de su viva correspondencia con el genio francés. Tanto que, para la propia crítica filosófica, el pensamiento de Pascal, lejos de hallarse en contradicción con el pensamiento de Descartes, lo completa y lo enriquece al introducir en la filosofía « una cierta manera de pensar que no es la pura razón puesto que corrige mediante el *esprit de finesse* lo que el razonamiento tiene de geométrico, pero que no es tampoco una contemplación mística puesto que conduce a resultados susceptibles de ser controlados y verificados por todos » (3).

Por otra parte, la definición del ideal que tenemos expuesta, lejos de entrañar una ruptura de la razón con la fantasía, el sentimiento y las potencias de la vida íntima, afirma su permanente armonía al considerar a éstos como sus fuentes nutricias. Cuando Descartes realiza la individualidad a virtud de la posesión de un don común a todos los hombres, que es la razón, desobliga al pensamiento del vasallaje consagrado por la certeza de la concepción tradicional anquilosada, cumpliendo la empresa que cumple Lutero respecto de la vida religiosa, no inventa un ideal arbitrario sino que como Montaigne, y apurando las ideas de Montaigne (4), comprende y acoge un ideal que, cobrando su primera expresión en el alma popular, repercute en la política, en la economía, en las costumbres y en el arte, informando el clima espiritual de su tiempo.

Bajo el módulo racionalista formado por el pensamiento de Descartes, el ministro Bérard, invocando como paradigma el pasaje del *Discurso del Método* relativo a la distribución igualitaria de la razón, sostuvo que es a la potencia del discernimiento racional « a la que se refieren, en última instancia, los problemas de la educación nacional puesto que se reconducen, ante todo, a conocer bien lo fuerte y lo débil de los jóvenes cerebros, a tener en cuenta los resultados de la experiencia, a conocer a fondo la configuración y la estructura histórica de su país », y propuso la reforma de la enseñanza secundaria con las partes correspondientes de la enseñanza primaria unificando los estudios alrededor de disciplinas clásicas ponderadas a fin de salvar las deficiencias que, según decía, se le habían denunciado con frecuencia a causa del *surmenage* enciclopédico, de las opciones caprichosas y de las especializaciones prematuras. Centrando su plan en la enseñanza secundaria y común basada en el estudio obliga-

(3) BERGSON, *La Philosophie*, 7.

(4) La influencia de Montaigne sobre el pensamiento de Descartes ha sido revelada por Gilson, en sus comentarios al *Discurso del Método*.

torio de las lenguas y literaturas antiguas, estudio con el que calculaba concluir con la rivalidad de las dos culturas que ha constituido durante sesenta años el punto litigioso de la mayor parte de las reformas y el vicio, aparente u oculto, de los últimos sistemas escolares, puso énfasis en advertir que la vuelta a las disciplinas tradicionales no entrañaba una « actitud tenebrosa de pedagogía dictatorial », pues la reforma proyectada, por lo mismo que aspiraba a lograr « la verdadera cultura general de la personalidad » — que es la facultad de criticar, de comprender, de innovar, de juzgar tanto con finura como con geometría — es de una naturaleza auténticamente democrática porque reconociendo, como corresponde, que, junto a las cuestiones de la pedagogía propiamente dicha, hay cuestiones sociales que reclaman una pronta solución, su plan debe ser considerado como un esfuerzo tendiente a suprimir las desigualdades sociales que excluyen a muchos franceses de los beneficios de la cultura.

Para justificar esta afirmación, se esforzó en demostrar que en nada contradice a la tesis democrática el designio de acentuar una cultura intelectual necesariamente predominante y reguladora, puesto que sería funesto subordinar el espíritu al progreso material y a las necesidades económicas con tanta mayor razón cuanto que la formación práctica nunca será vehículo o medio de cultura general. En este propósito, el ministro Bérard alegó que el latín es la lengua madre de la francesa y el griego es el idioma de la cultura helénica que enriquece el humanismo « con su más rara sustancia », y que, por lo tanto no asiste justicia a los que, como Mr. Bracke, consideran que no se puede mantener a ambas lenguas en los planes de estudios de la sociedad contemporánea.

Indudablemente, el ministro Bérard discurrió con cierta prescindencia de las peculiares condiciones de la vida moderna. En los tiempos de Montaigne, había oficios y profesiones referidos al trabajo, a la industria y al comercio; pero ellos no proponían perentoriamente el reconocimiento escolar de sus respectivos ideales. Estos se acomodaban a una estructura social que otorgaba la más alta jerarquía a las actividades espirituales atribuidas a las clases superiores. Pero las condiciones sociales han cambiado en la actualidad de un modo tan fundamental que solo perdiendo de vista los cambios operados se puede aspirar a mantener lo esencial de la preferencia insita en el ideal de Montaigne. Con aseverar, con el ministro Bérard, que « el liceo y el colegio son el centro vital de la institución escolar » y con asignar a ese centro vital la enseñanza superior, la formación de los futuros maestros, el gusto público, la producción literaria y científica, en una palabra, con fiarle toda la actividad intelectual para que forme la inteligencia francesa, el problema propuesto por los nuevos ideales surgidos, tras larga gestación, en el ámbito de la vida del presente, queda apenas planteado con un acento polémico frente al orden docente sancionado en 1902.

El orden docente sancionado en 1902, consecuente con el ideal del ciudadano idóneo y nacionalista, reafirmandolo, una vez más, como la suprema dirección política y docente del Estado, se hizo cargo de las exigencias de esos nuevos ideales y, apresurándose a justificarlos como expresiones de la ciudadanía idónea y nacionalista traídas consigo por la propia evolución de la sociedad, creó « en el interés de la colectividad, del mundo del trabajo, del proletariado mismo » — son palabras del ministro Bérard, aceptadas y ratificadas por Leygues, uno de los autores de dicha organización — un régimen destinado a formar « una « élite » esclarecida y liberal, una aristocracia del espíritu que, elevándose por arriba del realismo utilitario, debía consagrarse a las investigaciones desinteresadas, a las altas especulaciones y a la salvaguardia de los intereses permanentes y superiores del país ». Puesto que la universidad tiene la misión de preparar también para la vida económica y para la acción, ella debe asumir la tarea de « formar el ejército del trabajo, dándole su estado mayor y sus cuadros », sin perder de vista, como lo recomendara Jaurés, que si el bachillerato moderno pone cuidado en favorecer las necesidades, cada vez más apremiantes, de la lucha por la vida con descuido de los estudios clásicos, éstos no tardarán en desaparecer del mismo modo que, en materia monetaria, la mala moneda destierra a la buena.

Si tenemos presente la importancia de los puntos de coincidencia que nos muestra la discusión referida, ¿habrá que convenir en qué la discrepancia radica tan solo en que mientras la organización de 1902 otorga preferencia a la « élite » de los hombres de acción, la reforma propuesta por el ministro Bérard da preferencia a la « élite » intelectual?

A esta pugna de preferencias refirieron algunos pensadores y pedagogos de rango el debate suscitado por la campaña que *Les Compagnons* iniciaron, después de la guerra, en favor de la instauración de la Escuela Unica. Mientras J. Delvolve, sosteniendo que « la enseñanza secundaria francesa, nacida de la universidad, responde a las necesidades de una aristocracia en posesión, que no se arma pero que se cultiva para gozar de su cultura » desinteresada y exenta de todo sentido utilitario, es decir, con el fin de sí mismo, cuyos beneficios alcanzan a la burguesía formada a favor de las condiciones de la democracia, rechazó la iniciativa de una reforma realista, cuya proposición, ya formulada por Renán, después de 1870, consideró replanteada en la unicidad escolar de tipo alemán, caracterizada por una tendencia unitaria puesta al servicio de los intereses económicos y nacionales, y en la unicidad escolar de tipo soviético que, por estar imbuída de la idea de la supresión de las clases sociales, responde al nombre de « escuela única de nivelación social » ⁽⁵⁾; y mien-

(5) *Ecole unique et education integrale. (Revue d. Metaphysique e. d. Morale. Jul. Sep. 1928).*

tras Gustavo Belot atacó al amoralismo que, a su juicio, subyace en la apostura docente del marxismo (6), G. Guy Grand defendió la tesis según la cual nos encontramos en presencia de una necesidad histórica en la que lo que importa saber es si en esta época caracterizada por las invenciones científicas e industriales no cabe concebir otro tipo de cultura distinto de aquel que fué incomparable en condiciones sociales distintas de las nuestras pero que no volverán (7).

Sin embargo, por más que el litigio parece reducirse a un empeño de primacía de los dos tipos de culturas señalados, empeño que no pretende precisamente la exclusión del uno o del otro, la comprobación del punto muerto a que ha arribado la tesonera discusión, induce y autoriza a sospechar que detrás de la pugna se mueven y se agitan cuestiones más amplias y profundamente arraigadas en la historia francesa de las que los episodios de aquella pugna, continuamente renovada, no son más que repercusiones ocasionales.

Cuando Belot inculpa al marxismo la propugnación de un amoralismo materialista de clases, ¿qué hace sino instaurar instancia en pro de una doctrina moral basada en la autonomía? Cuando Delvolve, para postular su concepción de la Escuela Integral, se ve precisado a referirla como a su fuente originaria « a la idea estoico-cristiana de una fraternidad espiritual resultante de una fundamental igualdad de los hombres, sea a título de seres razonables capaces de unirse en el destino, sea a título de hijos de Dios » — pues la igualdad fraternal se realiza en la posesión de la verdad en una fe común, y la idea democrática modifica la idea cristiana, de la que es heredera en cuanto implica la unión necesaria de la cultura intelectual con la posesión de la verdad y con la vida espiritual, vinculando la igualdad a las condiciones naturales y a su destino terrestre — ¿qué hace sino plantear un problema moral? Cuando Guy Grand quiere ajustarse a las condiciones del tiempo y, con ellas, al conjunto de reglas y de principios históricos del pueblo que constituyen « la consciencia nacional » y a los que no se atribuye precisamente un fundamento sobrenatural, ¿qué hace sino hablar en nombre de una moral laica que remite la conducta a los dictados de la razón?

Con esto nos situamos de golpe en el terreno en el que discurren las diversas corrientes morales, y los ideales que hemos venido considerando descubren de inmediato el carácter de voceros de dichas corrientes.

El ideal pedagógico es, desde este momento, un problema moral.

(6) *L'Education morale et sociale du proletariat par la doctrine marxiste*, id. id. Jul. Sep. 1927.

(7) *L'Ecole Unique*, id. id. Abr. Jun. 1926.



En dos motivos centrales se ha inspirado el progreso filosófico cumplido a favor de las conclusiones de la doctrina cartesiana: el racionalismo en la ciencia del espíritu, y el materialismo en la ciencia de la naturaleza. Pero, a medida que el materialismo de la doctrina dejó de adecuarse a los objetos naturales como una forma del racionalismo aplicado a dichos objetos, se fué acentuando un trabajo de demarcación de las esferas de acción correspondientes a aquellos motivos que, al escindirlos como dos provincias del saber, cerradas y extrañas la una a la otra, concluyó escindiendo también la unidad del pensamiento y de la materia. Como consecuencia de esta escisión, los hombres de ciencia han impreso una dirección resueltamente materialista a la doctrina del maestro y los pensadores racionalistas, a su vez, consideran ser fieles a la doctrina dando preferencia a las faenas de la esfera contraria (8).

Rehuyendo toda consideración de índole metafísica y religiosa, la labor mental procedente del campo de las ciencias naturales ha ensayado una relevación del orden moral fundada en la biología y en la sociología. En cierto momento, y en razón del extraordinario predicamento ganado por las ciencias objetivas en virtud de la repercusión de sus hallazgos y de sus triunfos, esta dirección, ya prestigiada en sus comienzos por las ideas de Spinoza, D'Holbach y Diderot, pareció destinada a lograr el pleno reconocimiento de que la ciencia puede reemplazar a la religión.

Seguro de que la biología de Darwin había expresado una verdad inconcusa al anunciar la ley según la cual la vida está condicionada por una lucha inmisericorde en la que sobreviven los fuertes y perecen los débiles, el siglo pasado transfirió al terreno de la moral la fórmula acuñada por Le Dantec «ser es luchar; vivir es vencer». Esta fórmula se tradujo, para unos, como la afirmación del derecho de agredir, de matar y de explotar; para otros, sobre todo para los que concedieron crédito a la *simbiosis* alcanzada por el propio Le Dantec, como la justificación de la ayuda mutua y de la solidaridad, principio éste en cuyo apoyo concurrieron no solo el testimonio irrecusable que ofrece el propio organismo sino la doctrina de sociólogos, como Novicow, para quienes la sociedad es un organismo en un todo semejante al organismo animal.

Que la moral constituida sobre la base de esta transferencia, cualquiera sea la manifestación en que se la mire, carece de fundamen-

(8) CARTESIO, *Il Discorso sul Metodo*, trad. crit. y nots. de Guido de Ruggiero, pág. 17.

tos específicamente morales lo prueba el descrédito en que ha caído, a lo menos en su expresión radical. El criterio que la guía parece tanto más inseguro cuanto que, a la carencia de fundamentos éticos, se agrega su sujeción a las rectificaciones que sufre en estos momentos la ciencia de donde procede, especialmente las que se desprenden de las investigaciones de biólogos como von Uexküll y Driesch, que modifican en lo esencial las conclusiones de Darwin y circunscriben con estrictez la biología a su propia tarea que es el estudio de la vida orgánica.

Cierto que con esto no se agota el problema tocado por las expresadas inferencias científicas. En el punto en que, tanto estas inferencias, como las que se han tratado de deducir, en orden a la moral, del evolucionismo cosmológico de Spencer, filósofo que, como Comte, sitúa el origen de la moral en lo que es justamente externo al hombre, sin advertir que su relativismo niega la moral al someternos y avasallarnos a la ley que rige ese evolucionismo en términos que no cabe pensar en obligaciones ni en prescripciones morales, los sociólogos se apresuran a advertirnos que la existencia del problema moral es indiferente a la insuficiencia de aquellos puntos de vista.

Para ellos lo importante es señalar la naturaleza social del *hecho moral*. Admitida la naturaleza social del hecho moral, es legítimo prescindir de la *struggle* reemplazándola por la *solidaridad*. Según la escuela de Durkheim, la moral es una cosa, una realidad social. En otros términos, es algo que no se inventa, que no se construye, que no se deriva, algo que está en el flujo de las transformaciones sociales. Lejos de ser una disciplina teórica, la moral es relativa. La ciencia de los hechos morales es la razón humana en tanto se aplica al orden moral para conocerlo y comprenderlo, y el método de que se vale postula la causalidad de los fenómenos sociales y aspira a constituir una ciencia positiva ajena siempre a los problemas metafísicos (9). No hay teoría de lo bueno. Por lo mismo que en cada época, un número de calidades comunes es el que decide de la conducta individual, todo acontecer ético cobra valor de su correspondencia con las necesidades sociales. El bien y el mal no existen como no sea respecto de la conciencia común, transitoria y temporal.

Contra esta concepción reacciona H. Poincaré y la escuela de Bergson, el primero sosteniendo que la actividad moral corresponde al sentimiento, y la segunda sosteniendo que no tiene valor teórico la especulación sobre fines y que — resonancias de las confesiones biográficas del *Discurso del Método* — el hombre descubre en el actuar y por el actuar el ideal de la vida, su voluntad y su ley.

Pero la reflexión racional muestra particular interés en desvirtuar la actitud sociológica y en demostrar que la moral teórica no ha

(9) DURKHEIM. *Sociologie et Philosophie* y *El Método Sociológico*.

sido ni puede ser sustituida por ella. « Lo que la sociología, *física de las costumbres*, hace con la moral al negarle la finalidad, el ideal, la razón y el cuerpo humanos como agentes de evolución » — escribe P. Gaultier ⁽²⁾ — « es tornar imposible la moral misma puesto que no deja subsistir nada que pueda oponerse a la realidad (social) para transformarla ».

De aquí la necesidad de fijar los límites de la interpretación sociológica de la moral; empresa en la que Gastón Mauchaussat, con todo y reconocer que « la aplicación del método sociológico a los « hechos morales » ha renovado buen número de problemas, tanto en el dominio de la reflexión desinteresada, como en el dominio de la educación », considera que la ciencia social es incapaz de dar a la actividad del hombre una interpretación tal que haga innecesario apelar a la filosofía, esto es, a la reflexión del pensamiento sobre sí mismo. El método sociológico se refiere solo a un punto de vista relativo al hombre. Su aplicación a la vida moral — dice Mauchaussat — « deja de ser legítima en el punto en que la acción humana cesa de ser asimilable a los fenómenos naturales ». El fin trascendente y la relación con la vida espiritual considerada en su fuente pertenecen a la filosofía, pues es inaceptable la conclusión según la cual la moralidad consiste en una efervescencia de la vida colectiva.

He aquí por qué motivos fundamentales.

Según lo dicho precedentemente, a estar a las recordadas expresiones de Durkheim, es el racionalismo el llamado a pronunciarse sobre las normas. Pero acontece que racionalistas como Parodi rechazan el sociologismo y defienden, así, al racionalismo moral del reproche de formalista, sosteniendo su eficacia en la constitución de una doctrina de vida destinada a servir al hombre que reflexiona sobre las directivas de la conducta. El conjunto de reglas de conducta forman, de acuerdo a esto, una moral entendida como obligación formal, impuesta a la razón, de ser fiel a sí mismo.

Por lo consiguiente, es en el propio terreno del racionalismo en el que se presenta una seria objeción al sociologismo. Pues, mientras para Durkheim « la razón humana, impersonal, solo se realiza en la ciencia », para pensadores como Parodi es al hombre a quien pertenece la determinación de las verdades morales, tomando, como punto de partida, los valores colectivos, pero regulando la conducta con un ideal de orden, de armonía y de íntima coherencia, que es el aporte de la razón.

En otros términos, la cuestión que plantea la doctrina de Durkheim es aquí la de saber si se ha de admitir o no la existencia de una razón legisladora.

Si solo se considera la analogía entre la ciencia de los hechos mo-

(2) P. GAULTIER. *L'Idéal Moderne*, ed. Fayot.

rales y las ciencias de la naturaleza, se explica la desestimación del papel esencial de la razón. Pero es indudable que, bien que apoyándose en el trabajo colectivo, el pensamiento individual tocado de racionalidad es capaz de encontrar la verdad. En el terreno moral, posee libertad crítica y discierne los valores. Los partidarios de la ética autónoma reconocen, así, que los valores se encuentran constituidos en la vida colectiva; pero como de ellos se deriva un ideal que puede justificarse por sus propios caracteres, advierten que la realidad social no ofrece criterio seguro para penetrar esos valores. El criterio seguro, aquí, como en las ciencias naturales, pertenece a la razón individual.

La objeción señalada responde a otra consideración que concierne a la lógica y a la teoría del conocimiento.

El método sociológico toma su significación de la relación que supone entre el hombre y las cosas. Pero, si se tiene en cuenta que hay lugar para una filosofía moral más allá de la ciencia de las costumbres, corresponde admitir que las relaciones del hombre con las cosas pueden ser consideradas desde un punto de vista distinto. Esto sentado, la restitución del carácter legislador inherente a la razón es algo que se impone como una inferencia necesaria.

Cuando se trata de las fuentes de la vida moral del hombre, se suele atribuir a la psicología la tarea de descubrirlas y analizarlas a través de las tendencias y de los sentimientos que orientan la conducta. Pero escapan a toda interpretación genética los aspectos más originales de los valores morales.

Ahora bien, de la misma manera que el psicólogo procede el sociólogo cuando, al examinar el « hecho moral », cree conocer al hombre, en tanto que objeto de ciencia, refiriendo la conciencia individual a condiciones en las que el hombre es considerado como ser social. En esta actitud, se trata de hechos que es menester observar para descubrir y determinar las leyes que los rigen. Las reglas de acción son, pues, obra de la ciencia de las cosas morales así constituída al modo común a las ciencias naturales.

¿En qué grado son suficientes a conocer integralmente la actividad humana los postulados de la psicología y los de la sociología? En cuanto pretenden alcanzar ese conocimiento, dichos postulados olvidan, o desconocen una distinción esencial que conviene a la teoría del conocimiento y a la filosofía de la acción, que es la del sujeto y el objeto, o, más precisamente aún, la del hombre considerado como objeto de ciencia y como sujeto pensante.

El hombre, considerado como ser natural, y los hechos sociales, son objeto de ciencia. Los sociólogos atienden a los hechos específicamente sociales. Pero, toda vez que, para una sociología como la de Durkheim, no cabe reducir a la vida social los datos de la conciencia individual, por las mismas razones que a los fenómenos fisiológi-

cos, hay que convenir en que estos órdenes de existencias superpuestas son formas anteriores a todas las interpretaciones que puede proponerles el espíritu.

De aquí la independencia del juicio que los afirma. La vida social colectiva no parece estar en condiciones de producir dicha diversidad de formas y las categorías con las cuales se las conoce, puesto que es imposible absorber la teoría del conocimiento y la lógica en la sociología.

La sociología toma por punto de partida el postulado naturalista, y este postulado no da cuenta del conocimiento científico en general, según lo permiten aseverar las directivas filosóficas actuales.

La crítica restituye al pensamiento su función propia en la constitución del saber. A virtud de esa restitución asistimos a la revelación de una actividad cuyos modos no son asimilables a los datos de la experiencia; pues justamente es por ella que es posible una experiencia de fenómenos observables.

El pensamiento no sólo tiene la función de constituir el saber. Se orienta también hacia la acción. Formula juicios prácticos y dirige la conciencia, al tiempo que penetra de moralidad un mundo en el que se despliegan fuerzas amoraes. De aquí el esfuerzo perpetuo del hombre por transformar el orden natural según las exigencias del espíritu para adaptar las relaciones humanas al ideal concebido o sentido con fuerza.

Por último, los partidarios de la moral autónoma formulan otra reserva de consideración al sociologismo. El método sociológico de Durkheim —observan— es independiente de toda filosofía y, aspirando a constituir una ciencia positiva ajena a los problemas metafísicos, postula la causalidad en los fenómenos sociales. Sin embargo, tan presto como la sociología se torna sociologismo, rebasa su determinismo porque pretende interpretar filosóficamente el devenir humano y sus condiciones. Pues, como dice Mauchaussat, «se ve arrastrada a atribuir al determinismo no ya el valor de una hipótesis indispensable para el trabajo sino la significación de una ley metafísica de las cosas».

El individuo es el sujeto pensante característico por la autonomía. Si se lo quiere tomar como parte del todo social se lo someterá a la «fatalidad absoluta» que dice Boutroux, en su *Contingencias de las leyes de la Naturaleza*. Pero la autonomía es la fuente de la libertad. De la libertad que es, sin duda, compatible con el determinismo social.

La antinomia ciencia-moral se resuelve todavía en otro giro que, en cierto modo, conduce a la negación de la moral. Cuando Levy-Brühl enseña que la moral es lo que se hace, lo que se practica, mientras que la ciencia es una actividad teórica cuya tarea consiste en observar con el fin de descubrir las leyes —leyes de coexistencia, o de sucesión— que rigen los fenómenos, arriba a una conclusión en

virtud de la cual la ciencia se limita a registrar las costumbres sin pretender dirigir las por lo mismo que es teoría y no práctica. La moral, a su vez, como código de deberes, no puede convertirse en ciencia sino a condición de dejar de ser moral. La ciencia se presenta como una actividad exenta de interés, en tanto que la moral se define por su índole interesada. Por donde parece legítimo decir que si se la ha de considerar como ciencia lo será como ciencia de las costumbres. Ciencia de observación: no normativa.

Para la tesis que pone cuidado en abstraer a la ética de toda preocupación metafísica, toda moral teórica « racionaliza » nuestros deseos y entraña una relevación de la metafísica. Entra a ser, así, una « metamoral » imbuída de residuos del estado metafísico a que se refiere la conocida ley de Comte.

Este juzgamiento de la moral teórica a la luz de la ley de los tres estados está henchido de sugerencias que conviene señalar por lo que importa a nuestra investigación. Viéndolo bien, esa ley se relaciona con el proceso genético del ideal. En el primer período, éste nace teñido de sentido religioso; se acuña, en el segundo período, como producto metafísico (metamoral), mediante la intervención de entidades como la cosa en sí, el soberano bien, el deber, la ley moral, de las que hace proceder la moral; y el período científico le aplica su peculiar criterio para juzgarle como extracientífico en razón de que la ciencia no conoce fines sino hechos.

¿Qué significa esto? Significa que el ideal no se presta a ser captado por la razón. Que es lo que Kant vió con toda claridad cuando, al definir el ideal como representación de una idea, se refirió a la idea estética y no a la idea de la razón. De ahí que la actividad teórica muestre propensiones a racionalizar el ideal. De ahí que, en tratándose del ideal moral, concluye afirmando que no existe la moral sino la ciencia de las costumbres.

Hecho cierto y real, verificable y experimentable: hay una moral que no es epifenómeno ni acontecer secundario sino que procede de la conciencia y deviene voluntad tendida hacia un fin, un ideal — guía, criterio, estimativa, modelo — que regula la acción, a la que se someten todas las otras, que gobierna la persona y la humanidad, afirma Gaultier. Está en las costumbres; pero las costumbres son productos de la moral, y no a la inversa. Por eso el ideal moral procede de la vida en lo que ésta tiene de moral. La moral no es construible racionalmente como una estructura dotada de todas sus piezas. Existe antes de ser razonada. Es vida antes que sistema. Actividad espontánea previa al cuerpo de doctrina; porque « la moral vivida precede a la ética ». A la ética que es ciencia de leyes dinámicas, que se ocupa de los fines que se propone nuestra actividad y que emanan de su esencia, y que, siendo interesada en cuanto concierne a estas empresas, es desinteresada cuando reflexiona sobre su práctica y se torna teoría de la práctica.

Al exponer estas ideas, Gaultier se apresura a advertir que en su formulación no interviene ningún principio metafísico sino que se ciñe a la experiencia: pero fácil es comprobar las resonancias que cobra en ella la metafísica de la vida.

*

* *

A esta altura de la somera reseña de la contienda que, en torno al problema moral, libra, desde largos años atrás, el espíritu francés, corresponde preguntar ¿qué es lo que en esa contienda concierne al tema que nos hemos propuesto, esto es, a la relación del pensamiento cartesiano con el ideal pedagógico?

Ya hemos visto que — vía Montaigne o vía Descartes — el ideal acuñado por la vida histórica de Francia es el del *ciudadano idóneo y nacionalista*. Hemos visto también que ese ideal es el que el Estado ha hecho suyo y, como suyo, esto es, como esencial a su política, ha impuesto a las actividades docentes. ¿Necesitamos observar además que la agudización del debate planteado en el terreno de la moral es, en el fondo, un permanente reexamen de ese ideal y que ese reexamen se plantea ahí en razón de que se considera que el ideal es un asunto de la moral?

En rigor de verdad, mientras los sociólogos parten de ese ideal, ya dado y afirmado por el proceso histórico posterior a Descartes, y construyen sobre él una doctrina de la sociedad que, cuando no absorbe la moral la reduce a ciencia de las costumbres, los éticos construyen doctrinas morales para proponer instancia de revisión de ese ideal, afirmando, como Gaultier, que « es la moral la que construye el ideal de acuerdo a los datos que le proporcionan la conciencia y el mundo, a la vez ». De aquí resulta que en esta actitud condicionada por los respectivos *parti pris*, la sociología, sobre todo la sociología de Durkheim, y los teóricos de la ética supeditan su disciplina a un ideal concebido como algo que se adelanta a la moral, según lo dice Gaultier, y que, por eso mismo, es previo a la problemática específicamente moral.

Por lo mismo que los sostenedores de la moral autónoma aspiran a construir una ética de acuerdo a un ideal previamente determinado, ligan de inmediato su empeño al designio de rehabilitar el ideal cristiano mediante un enjuiciamiento del ideal de la naturaleza relevado, después de Descartes, por el predicamento de las ciencias naturales. La vuelta a la naturaleza — que informa un largo ciclo de la literatura francesa desde Rabelais a Rousseau y más allá de Rousseau — instituye, según ellos, una moral que propugna el retorno a los mirajes de la antigüedad. « El naturalismo de la moral contemporánea — escribe Gaultier — es en realidad un renacimiento del ideal antiguo al que cabe asignarle el lugar de tercer renacimiento si se lo coloca

después del siglo XVI y del de fines del siglo XVIII, cuyas huellas sigue». Como tal — continúa este autor — si es justo reconocer que importa una rehabilitación de la naturaleza, que es toda una justificación de la vida presente en cuanto legitima el deseo de felicidad terrestre, de « chair et de sang », y restituye su lugar al amor y a la belleza, corresponde objetarle lo relativo y contingente de sus fines, y, por ende, su insuficiencia para fundar una moral en consonancia con las exigencias de la vida contemporánea.

De aquí que, con todo y al hacer la concesión que antecede al ideal del humanismo antiguo, su designio real sea el de allanar el camino al ideal cristiano; pues, aún cuando admite que el intelectualismo del siglo XVI tuvo motivos justificados para considerar que el ideal cristiano, en aquel tiempo de fanatismo y de ignorancia, era opuesto a la vida, hoy no militan razones que se puedan oponer válidamente a la restauración del ideal cristiano. Este ideal postula una voluntad buena que quiere la perfección, y en esto se acuerda con el ideal antiguo, en cuyo ideal centró su moral el cristianismo.

Consecuente con las premisas que sustenta, Gaultier recalca la falsedad de la afirmación según la cual el individuo no es nada. El ciudadano no se define por la sociedad; es la sociedad la que se define por el ciudadano. Las sociedades no son seres aparte, realidades en sí. Son reales, de una realidad psico-moral que se traduce hacia afuera no sólo por manifestaciones comunes — lengua, costumbres, ciencias, letras, artes — sino por una diversidad de funciones convergentes jerarquizadas bajo una autoridad central. « Con todo, a pesar de los argumentos invocados en contrario — concluye Gaultier — resulta que la unidad última y autónoma, la unidad consciente, no es la sociedad sino el individuo, la persona, como, por otra parte, nos lo enseña la conciencia de sí sobre la cual — por no mencionar a Sócrates — Descartes primero, y después Kant, hicieron reposar toda la filosofía ». No es la sociedad la que nos da el sentimiento de nuestra existencia. Pienso, luego soy.

Así, pues, si a la Edad Media, época de dependencia y de servidumbre en todos los dominios de la vida — dependencia del cristiano respecto de la Iglesia, del vasallo respecto del señor, del siervo respecto del terrateniente, del artesano respecto de la corporación — sucedieron los Estados que no han cesado de evolucionar hacia un máximo de liberalismo, el ideal moral reafirma la exigencia de una exaltación del individuo.

La avenencia del ideal cristiano con el ideal antiguo que aquí se propone, difiere empero, de un modo radical de la actitud que, frente a los partidarios del retorno a la naturaleza, han asumido los tradicionalistas imbuídos de las ideas de Bonald y de Maistre. Movidos de franca e implacable ojeriza contra la corriente moral que se remite a Kant, la « moral teológica laicizada », fundada en un impera-

tivo categórico que hay que obedecer no porque sea *bueno* sino porque es una *ley*, anhelan el restablecimiento de la monarquía con el correspondiente robustecimiento de la familia, la corporación, la patria y la humanidad, tal como la entienden a la luz del ideario cristiano. Irreductibles en su odio a la república y a la democracia consideradas como productos nefandos decantados por la ideología del siglo XVIII y por la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* — la herencia de Descartes y de Kant que ha puesto al hombre en oposición con la sociedad y con la moral — su ideal no puede admitir ninguna conciliación con el ideal que concibe al ciudadano como *idóneo*, esto es, capaz de reflexión, según la filiación socrática de la palabra, y, desde luego, apto para la autodeterminación que supone una democracia, y *nacionalista*, esto es, adicto a la forma específica de vida política que es *la nación*.

Desde que los motivos políticos que hemos señalado hicieron que la escuela francesa se declarara neutral respecto de la religión, la educación aspira a consolidar la república laica y libre de dogmas. « La Francia laica — dice Bouglé — espera siempre lograr la unión de las almas en las escuelas públicas con ayuda de un sistema de ideas apoyadas en las ciencias » (10). Fiel al testamento filosófico de Descartes, y, por esto mismo, ampliamente tolerante en materia de fe, la extraordinaria plasticidad del espíritu francés reemplaza con sustitutos racionales las propias exigencias religiosas, poniendo en juego todas sus energías en la formación del ciudadano idóneo y nacionalista, ideal en el que, de un modo o de otro, convienen todos los sectores del pensamiento, según acabamos de verlo, como el tipo humano de la forma política adecuada a la idiosincracia nativa. Este ideal politiza desde la escuela todas las capas sociales de Francia.

Si reparamos bien en el proceso histórico cumplido desde el siglo XVI advertiremos sin dificultad que ese ideal es un producto vivo de la entraña del pueblo y que, trasunto de la peculiar tesitura del genio nativo, se identifica con « el pensamiento francés que pone a la nación por arriba del Estado » (11).

Consecuente con la superestimación de la nación, y en perfecta correspondencia con el ideal decantado históricamente por el pensamiento de filiación cartesiana, Francia ha realizado, a un tiempo, la forma política y el hombre consubstanciado con ella.

La nación es el medio natural del hombre francés. Por eso en el largo debate que relaciona la moral y la ciencia, por un camino o por el otro, y a veces, como una solución, se cae en la sociedad. Belot concibe la moral como un fomento de la utilidad social; Guyau refiere el arte a la vida social; y Loisy, empeñado en no separar la moral de la

(10) *Anales de la Fac. de C. Jurídicas y Sociales de La Plata*, t. V, 1930.

(11) MAX SCHELER, *Nation und Weltanschauung*, 3.

religión, sostiene que la religión « es solo la forma mística de los lazos sociales ». El ético puede tener un ideal personal moral: de algún modo es social. El artista puede tener un ideal personal estético: de algún modo es social. El investigador puede tener el ideal personal del sabio: de algún modo es social. Ideales de clase, de círculo, de familia, de profesión, de credo, de patria, de humanidad, todos se reconducen al de la *nación* porque todo concepto abstracto, como el de humanidad, sólo en la nación cobra realidad. La propia distinción que cabe establecer entre el internacionalismo y el cosmopolitismo se resuelve en el grupo social.

A quienes juzgan estas cuestiones sin prescindir de la idiosincrasia de cada pueblo ⁽¹²⁾, puede parecer que la centralización política determinada por el ideal del ciudadano idóneo y nacionalista es contraria a la espontaneidad de la vida local y a la actividad creadora del pueblo. Pero que esas contradicciones, si las hay, no afectan de un modo fundamental a la vida francesa lo prueba la facilidad con que han sabido acomodarse al ideal del *citoyen* — denominador común — el ideal del *productor*, surgido de las actividades profesionales modernas, cuyos antecedentes se remontan a la ponderación de la conciencia de los trabajadores del campo que iniciaron los fisiócratas, y el ideal del *trabajador*, que las faenas de las fábricas y los talleres han recogido, como herencia del tercer estado, a través de la fantasía popular y de las creaciones del arte. El tacto político del ideal orientado por el cartesianismo ha recogido esos ideales con un pulcro y amoroso respeto y, atento a preservarles la vitalidad que los alienta, los entrega a las actividades docentes que responden al nombre de *humanidades modernas*.



Ahora bien ¿es que esas *humanidades modernas* proceden respecto de los ideales que les entrega la vida del pueblo con un sentido auténticamente escolar, esto es, de acuerdo a las directivas de una disciplina genuinamente pedagógica? Dicho de otro modo, y con más ceñida referencia a la actitud enunciada en el comienzo de esta indagación, ¿qué es lo que, « desde lo pedagógico », nos deja ver esa inalterada actualidad del pensamiento de Descartes de que nos instruye el proceso histórico esbozado?

La sociología y la ética muestran preferente interés por la educación solo cuando se trata de la formulación del ideal que preside la labor escolar. En ningún otro momento se detienen a considerar la esencia

(12) Sobre la influencia ejercida en la educación argentina por el ideal político del ciudadano idóneo y nacionalista versa nuestro ensayo *La política escolar argentina y la vocación facúndica*.

de esa labor escolar y su aptitud para la realización de esos ideales. Esta actitud entraña la admisión de un supuesto en cuya virtud la pedagogía, lejos de ser una ciencia que, como ciencia independiente, elabora un concepto propio del ideal inherente a sus tareas, es una *praxis* supeditada a las contingencias del antagonismo de los ideales. Pues sólo bajo la vigencia de ese supuesto se puede afirmar que el ideal es lo decisivo y, sobre todo, que él es susceptible de ser extraído de disciplinas extrañas a la educación.

Pero, para que cobre visos de legitimidad la intromisión que la sociología y la ética perpetran en el campo de la educación al determinar la norma rectora de su proceso, es menester que esas disciplinas prueben que la pedagogía tiene sus fundamentos en ellas.

Esta exigencia, cuya razón de ser es indudable puesto que radica en los principios que presiden la constitución de la ciencia, no ha sido satisfecha todavía en el terreno de la teoría.

Por lo que concierne a la sociología, nos remitimos, en fe de ello, a las conclusiones alcanzadas en el capítulo que le hemos dedicado en el segundo volumen de nuestras *Investigaciones Pedagógicas*, en cuyo lugar hemos fijado los límites que corresponden a los dominios confinantes de la pedagogía y la sociología. Concretándonos aquí al problema del ideal pedagógico, conviene advertir que todo el empeño puesto en juego por el pansociologismo de Durkheim para vincular a la pedagogía el acontecer social que define como ideal se reduce a la relevación de cuestiones que, con todo y revestir evidente importancia para las propias actividades docentes, no consiguen determinar un principio constitutivo de la pedagogía.

En efecto, al discurrir sobre los valores, Durkheim considera el ideal en cuanto, como fuerza social, es objeto de ciencia. Según él, el ideal, antes que « una fuga hacia un más allá misterioso, está en la naturaleza y es de la naturaleza ». De aquí que el pensamiento pueda intervenir al modo como interviene sobre el resto del mundo físico y moral, con el fin de aprehenderlo progresivamente sin que se pueda asignar previamente un límite a su indefinido progreso. La sociología no lo construye; lo toma como dado, como fuente de « los principales fenómenos sociales, religión, moral, derecho, economía, estética », y se instala de lleno en él erigiéndolo « en su punto de partida » con el derecho de anexión que le confiere la aseveración de que « el ideal es su dominio propio » (13).

Según esto, el ideal es un producto de la sociedad. Un producto *histórico*, pues, en contradicción con aquellos revolucionarios que quisieron borrar el pasado en las construcciones actuales, Durkheim lo rastrea en las etapas cumplidas por el decurso de la organización establecida. « Cada pueblo — dice — tiene, en cada momento de su histo-

(13) *Sociologie et Philosophie*, págs. 136, 137 y 141.

ria, su concepción propia del hombre », y « la cuestión es saber cual es la nuestra » (14).

La cuestión de « saber cual es la nuestra » no ha recibido una respuesta adecuada en la doctrina de Durkheim. Pues, aún cuando, en sus investigaciones histórico-sociológicas, ha constatado que en el curso de la historia de Francia se ha ido formando un tipo ideal que « está en la base misma de nuestro espíritu nacional », no acierta a decirnos cual sea ese tipo ni menos aún a determinar su expresión característica en los momentos actuales. La incertidumbre se acentúa más, si cabe, cuando, en 1905, al inaugurar su cátedra de pedagogía, Durkheim comenzó reconociendo que los hombres de su generación « se han educado todavía según un ideal que no difería sensiblemente de aquel en que se inspiraban los colegios de jesuítas en tiempos del gran Rey » (15).

Sin embargo, como debemos admitir que « cada pueblo tiene, en cada momento de su historia, una concepción propia del hombre », necesitamos dar por sentado que el presente posee esa concepción, con tanta mayor razón cuanto que nuestra indagación ha verificado ese principio al determinar como tal la del ciudadano idóneo y nacionalista.

De acuerdo a las ideas de Durkheim, esa concepción no entraña la existencia de un ideal único y absoluto, de validez universal. Junto a ese ideal, inseparables de ese ideal, cabe distinguir otros ideales, especialmente los ideales de clase, de credo y de profesión. Lo que diferencia a éstos de aquél es que, mientras éstos son limitados y se producen en cada medio social particular, aquél es de un orden general y está por arriba de todos al ser un producto de toda la sociedad (16).

¿Cómo se comportan estos ideales respecto del acto pedagógico?

He aquí la respuesta de Durkheim: como « socialización metódica de la generación joven ».

A la existencia de dos órdenes de ideales — el orden del ideal general y el orden de los ideales particulares — corresponde, en cada ser, la coexistencia de un ser general y un ser particular. El ser general responde al sistema de ideas, de sentimientos y de hábitos que expresan en nosotros, no nuestra personalidad sino el grupo, o los grupos diferentes, de los cuales formamos parte. El ser particular está « hecho de estados mentales que se refieren únicamente a nosotros

(14) *Sociología y Pedagogía*, ed. Espasa-Calpe, 175.

(15) *Sociología y Educación*, 68 y 168.

(16) Id. 69. A falta de un ideal docente en el presente, Durkheim procura aclarar esta conclusión valiéndose de un ejemplo extraído del orden medioeval. En aquel orden, el ideal general era el del cristiano; los ideales particulares, los del noble, el siervo, el burgués y el villano.

mismos». Por lo consiguiente, la tarea de la «socialización metódica de la generación joven» que compete a la generación adulta consiste en «suscitar y desarrollar en el niño cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que exigen de él la sociedad política en su conjunto y el medio especial que está particularmente destinado» (17).

Ahora bien, señalada la tarea que incumbe a la generación adulta respecto de la generación joven, lo que importa saber es *cómo* ha de proceder aquélla para «suscitar y desarrollar en el niño ese cierto número de estados físicos, intelectuales y morales» que le exigen la sociedad política y el medio al cual pertenece.

La sociología no da a este interrogante más que una respuesta indirecta: mediante la organización de la máquina escolar. Pues, viéndolo bien, para Durkheim lo fundamental es la eficacia *organizadora* que atribuye a los ideales docentes. «Cada escuela pedagógica — dice — corresponde a una de esas corrientes de opinión que tenemos tanto interés en conocer» (18).

Cuando se trata de la escuela primaria, el educador único determina la unidad del proceso educativo. Pero cuando se trata de la enseñanza secundaria, las cosas cambian de aspecto en razón de que como aquí intervienen muchos educadores que operan con disciplinas diferentes la unidad del proceso educativo se torna imposible y entra en crisis la organización escolar dispuesta para realizar la tarea indicada (19). ¿Qué significa la relevación de este acontecer que constituye el punto de arranque de las reflexiones pedagógicas de Durkheim?

A primera vista parece que, atendiendo a la estructura del acto pedagógico, recalca el valor preponderante de uno de sus miembros: el educador; pero, en rigor de verdad, no es así sino que para Durkheim el educador, antes que valer como parte constitutiva de aquel acto, vale *como expresión social* del ideal propuesto a la faena escolar.

Justamente porque no atiende al educador como miembro integrante del acto educativo es que no ve que a la *división del trabajo* que se produce con la intervención de una pluralidad de educadores corresponde una norma unificadora, la que el ideal pedagógico comunica al proceso educativo que se opera *en el educando*, de acuerdo a la unidad espiritual del propio educando.

Por lo consiguiente, toda vez que la sociología no penetra en ese hacer deliberado y querido que es la educación, sus reflexiones quedan siempre en esa atmósfera social en la que no sólo la generación adulta sino toda la cultura heredada actúa sobre las generaciones que suben.

(17) 34 - 70.

(18) Id. id. 187.

(19) Id. id. 168 y sigs.

Sin cuestionar la posibilidad de una sociología del ideal, a la concepción de la pedagogía como ciencia con objeto y método propios le basta, pues, para resguardar los fueros de su dominio, con observar que para ella el ideal es *pedagógico* en cuanto, como norma de su actividad, es uno de sus elementos constitutivos inherentes a su esencia. En tales condiciones, su ideal se realiza en cada uno de los innúmeros momentos de su hacer.

Por lo que concierne a la ética, disciplina que aquí se presenta más ligada al tema que nos ocupa, también hay que advertir que nada autoriza a afirmar que la educación guarde con sus presupuestos centrales, metafísicas o religiosos, o críticos, una relación que permita la deducción de proposiciones específicamente pedagógicas.

Esto es lo que comprobó ya Natorp, el último gran representante del neokantismo, cuando, después de ensayar una fundamentación objetiva de la pedagogía apoyándose simultáneamente en la ética, en la lógica y en la estética, concluyó construyendo una pedagogía social destinada a abarcar toda la actividad de la educación que, constreñida por la propia virtualidad del idealismo, quedó, al fin, supeditada a las condiciones de la ética del sistema. Con lo que el esfuerzo frustrado, tan digno, por otra parte, de toda suerte de miramientos, solo consiguió instruirnos de la insuficiencia de la ética para fundar la pedagogía y, al mismo tiempo, de la inutilidad de pretender derivar una disciplina digna de este nombre desde un determinado sistema filosófico.

Si la ética es una disciplina autónoma y si, como tal, sitúa su dominio en la esfera de la idea y del puro deber ser, fuerza es admitir la dificultad en que se encuentra para referirse, como cumplimiento real y efectivo, a la realidad concreta que es la educación. Pues, ¿qué es lo que, en cualquiera de las manifestaciones de la actividad docente, nos puede asegurar que actuamos en conformidad a la idea?

La contraposición de lo abstracto a lo concreto, de lo abstracto moral a lo concreto pedagógico, nos indica ya que la realidad pedagógica constituye un dominio también autónomo en el que el deber ser — que, desde luego, no le es extraño — debe resolverse en una íntima y peculiar relación con el ser, con el ser concreto de la vida espiritual y cultural.

Desde el punto de vista de la ética, la objeción insita en este contraste no se allana refiriendo la pedagogía no ya a la ética apriorística sino a sus expresiones empíricas porque, por más que éstas influyan en las actividades docentes, atienden siempre a las exigencias de la norma que tienen en vista sin pretender asumir una significación constitutiva respecto del acto pedagógico. Ahí donde tal cosa pretenden, o se desnaturaliza la ética, o se desnaturaliza la pedagogía.

Esto es así porque el acto pedagógico se diferencia esencialmente del acto ético. El acto ético — relación de puros fines y normas — cons-

ta de dos miembros: la personalidad que actúa éticamente y la ley ideal normativa que comunica al actuar una dirección inmanente. El acto pedagógico, a su vez, es trimembre: se compone del educador, el bien y el docendo. En esta estructura, el educador no puede ser reemplazado por la ley ideal normativa; pues, aún cuando se conceda que esta ley educa, corresponde tener presente que ese cometido es siempre una referencia al actuar conforme a la exigencia moral, mientras que el educador, por lo mismo que es algo más que una corporización de la ley moral, opera como *personalidad*, como personalidad que no solo transmite valores al docendo sino que hace vivos esos valores en el docendo. En tal sentido, la presencia del educador y su gestión en el acto educativo es lo que colorea pedagógicamente a dicho acto, de suyo relevado por condiciones externas que el acto ético no necesita.

Por otra parte, en la tarea de la pedagogía la personalidad enseñante no opera solamente con valores (bienes) éticos escogidos en razón de la legalidad que los informa sino también con todos los valores de la personalidad y de la cultura. Más todavía: hay veces en las que necesita dejar de lado altos principios éticos y hay veces en las que se permite la libertad de transformar esos principios de acuerdo a las exigencias de su labor. Porque lo decisivo en su desempeño es que los bienes que maneja sean *pedagógicos*, es decir, que, por convenir al proceso formativo del niño, hayan adquirido carta de ciudadanía en el dominio acotado por la pedagogía.

La moral atiende a la personalidad que obra de acuerdo a la dirección inmanente de la ley, es decir, a un sujeto activo, y la pedagogía se refiere a un ser en formación, el educando, que expresa un momento pasivo de la formación humana, que es el de la transmisión de los bienes pedagógicos por parte del educador. Razón por la cual cabe decir que, para el acto ético, el docendo carece de significación.

Consiguientemente, la determinación del ideal por parte de la sociología y de la ética y, a más fuerte razón, la imposición de ese ideal a las actividades escolares, importa un desconocimiento de la cientificidad de la pedagogía que no se justifica en el pensamiento contemporáneo. Si el sociologismo tropieza, en su intento de absorción de la ética, con consideraciones lógicas tales como las formuladas por Mauchaussat, esas mismas consideraciones, aplicadas al conocimiento pedagógico, valen para rectificar su actitud respecto de la pedagogía. Si la ética, a su vez, pretende legislar fuera del campo que le asigna su propia legalidad e incursiona en el dominio de la pedagogía, antes que fundamentar esta ciencia, la desvirtúa trastornando la problemática que le es propia.

Francia no ha elaborado todavía una ciencia de la pedagogía. Lejos de eso, parece resistirse a concebir la posibilidad de esa ciencia y por ello prefiere permanecer adicta a las prácticas docentes que pone

al servicio del ideal político dominante, bajo todos sus aspectos, como simples medios conducentes a su realización. Con lo que, haciendo gravitar sobre la docencia un esquema que impide a la docencia desarrollarse como teoría acorde con la legalidad que le es propia, se priva del criterio válido y seguro para resolver los problemas que le traen las transformaciones históricas.

Se explica así que en el debate suscitado con motivo del proyecto de reformas ligado al nombre de Bérard, la erudición, la retórica y la estadística hayan reemplazado a los argumentos docentes. Se explica así que en la discusión sostenida en torno a la unicidad escolar, las consideraciones políticas y sociales hayan ocupado, en todo momento, el lugar que corresponde a los principios específicamente pedagógicos. Se explica así que el problema de la llamada cultura moderna no consiga justificarse como una consecuencia *pedagógica* del concepto de la *personalidad* alcanzado por el tipo político del *citoyen* y del proceso formativo a virtud del cual la personalidad se realiza.

El ideal del ciudadano idóneo y nacionalista está en el alma de la vida política francesa. Pervive en él — numen tutelar — el espíritu de Descartes. A las cuestiones que su concreción histórica propone, en el terreno de la escuela, falta, empero, que una ciencia de la pedagogía las inserte, como pedagógicas, en su legalidad inmanente.

Unquillo, 1938.

REGRESO INTENCIONADO AL PUNTO DE PARTIDA DE DESCARTES : CONCIENCIA Y FINITUD

por *Angel Vassallo*

Punto de partida de Descartes, donde asoma el saber donante.

Desde hace 300 años, el hombre Renato Descartes nos refiere, en el *Discurso del Método*, el metódico fervor de su voluntad de verdad. ¿Qué quiere su voluntad de verdad? Ella pide, primero, que el mundo según es representado por las opiniones y verdades recibidas, numerosas y diferentes, sea aniquilado, rehusado, perdido. Perdido, mientras no pueda ser recobrado en un nuevo merecimiento, en una posesión legitimada. Instrumento de este previo y sanador aniquilamiento es la duda, una duda metódicamente puesta sobre todo lo que hay, y que corroe, anonadando. Sobre esta ruina, la voluntad de verdad exige, luego, reconstruir — si puede ser — la realidad; lo que ha de ejecutarse con una reconstrucción del conocimiento de ella. Organismo de esa reconstrucción es la razón, el saber claro y distinto que, en el orden debido, tiene que ir edificando, con conceptos sólidos — con la solidez de la inteligencia —, trabados, lúcidos, de precisas aristas, la fábrica del *nuevo* mundo, y nuestro claro destino.

Este modo de ver solicita, ha solicitado siempre, una fuerte tendencia nuestra, que lo prestigia de plausible. ¿No consiste toda la cultura en el esfuerzo reiterado siempre hacia esa zona de lo racional, zona de lo impersonal, de lo universal y necesario, en que el hombre se salva así del maderamen de los sueños como de su mísera e insignificante subjetividad? ¿No es ahí, en la templada y clara esfera de la razón, donde hinca sus raíces lo firme y lo sólido, lo humano del hombre; donde toda consistencia y decoro de ser y toda verdad de conocimiento tienen su asiento?

(Prevención: Y sin embargo, y sin embargo, aquél que es avisado en sus intereses esenciales quizás tenga que precaverse de esta seducción, de ese irse tras el canto de sirenas de las frías e impersonales evidencias hacia las lejanas islas, o espectáculo racional de esencias (conceptos), en que la realidad viene, por tal modo, a resolverse. ¿Qué espectáculo! Pero no es más que un espectáculo: « *Welch Schauspiel!* »

¡*Aber ach! ;ein Schauspiel nur!*» (*Faust*). Espectáculo racional de esencias persiguiendo el cual el hombre acaso se enajena de su destino y ser más entrañables. ¡Oh avidéz de otro saber — aunque nocturno, hecho de conciencia de finitud y angustia — dadivoso de este ser más cercano y entrañable! ¡Oh nocturnidad nutricia!).

Hoy quiero considerar brevemente el punto de partida y primer tramo del itinerario de Descartes.

Vengamos, pues, a dudar metódicamente, sabiamente. En medio de esta duda universal, la más encarnizada, surge la primera verdad indubitable. Pues mientras dudo de todo, dudo, y dudando *existo* como dudando. Y como dudar es un modo del pensar (en el sentido de Descartes), podemos enunciar este primer indubitable así: *Pienso, luego existo, como pensante*. Aquí «yo no admito nada que no sea necesariamente verdadero. Yo no soy, exactamente hablando, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón». (*Méditations Métaphysiques*, II). Como si dijera: todo lo demás lo he puesto en duda y ha declinado de su realidad, pero de esto dudar no puedo. Yo puedo dudar no sólo del entero y lejano mundo, sino también de la existencia de mi propio cuerpo; empero, por más que haga, no puedo dudar de que dudando existo como dudando; que existo como razón mientras pienso.

Es ésta una verdad universal y necesaria. ¿Quién puede, en efecto, negarse a acceder a ella, y quién accede a ella de otro modo que como sobrecogido de incontrastable — bien que *ideal* — coacción? De esta manera, si nos fijamos bien, hallaremos que la razón o pensamiento es *constituyente* de la indubitable existencia, que por ahora coincide con la existencia del yo. El ser, el ser más indubitable, es un *don* de la razón, digamos del saber; saber donante, donante de ser. Hay que entender rectamente que el pensamiento o razón, único ser indubitable, no es un saber — copia, un saber *dé* algo distinto de sí mismo. El es un pensamiento que como pensamiento (un saber que como saberse) se construye como existente. El no tiene enfrente cosas para copiarlas; antes el pensamiento es la vida íntima de las cosas, su palpitación más secreta, su misma y más robusta realidad.

Así, pues: duda otorgadora de certeza; pensamiento conferidor de existencia; saber donante de ser, bien que de ser pensante.

La ruta que esta razón de Descartes se ha abierto en el tiempo hasta llegar a ser el *logos* de Hegel — la peligrosa profundidad del Idealismo — constituye la avenida principal de la Filosofía Moderna, la íntima significación de ésta. Hacerse cargo de ese sentido es también la manera de empezar a ver claro en la Filosofía Contemporánea, de tan cambiado signo.

Donde se ve que el saber donante es donante de ser en la finitud.

Pero el hombre Descartes no se aquietó (¡oh lealísimo!) en esa conversión del ser en razón, no se aquietó en el saber donante de ser pensante. Abandonó a los idealistas que vinieron después el cuidado —y el mérito peligroso— de sacar la conclusión que apunta en su filosofar inicial: que el ser es idéntico con la razón, que el ser *es* razón. (Una explicación de este proceso no cabría en los límites de un artículo).

Pues, en cuanto a él, desde la posición del « pienso, luego existo » parece haberlo perseguido la sospecha de que, sin embargo, el ser *excede* la razón: no coincide ajustadamente con ella. En efecto: en aquella afirmación (pienso, luego existo), la fuerza que obliga a tenerla por verdadera —y a identificar el ser con la razón— es el tratarse de un conocimiento claro y distinto. La evidencia funda la primera existencia indubitable. El método exige ahora que todo lo que es concebido con claridad y distinción iguales a la ejemplar del « pienso, luego existo », ha de ser tenido por verdadero. Mas he aquí que, llegado a este punto, vemos a Descartes buscar afanosamente un fundamento al *valor* de la evidencia misma, del conocimiento claro y distinto; y no descansa hasta asentarlo en la existencia de Dios, y en la veracidad divina: súbita ternura y desfallecimiento de la razón, que ahora se asusta de ser señora y busca apoyarse en lo que no es ella misma. Ahora puedo confiar en la verdad de lo que pienso clara y distintamente, porque Dios, que es veraz, ha puesto en mi mente las ideas claras y distintas: *por eso* ellas no engañan, porque Dios, que es veraz, existe. *Existencia* de Dios que es *anterior* a las ideas claras y distintas; existencia que no se confunde, pues, con el pensamiento, con esas ideas claras y distintas. « Y toda la fuerza del argumento que yo he usado aquí para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que no sería posible que yo poseyera en mí la *idea* de un Dios, si Dios no *existiera* verdaderamente » (*Méditations Métaphysiques*, III).

A muchos —y a mí mismo alguna vez— les ha parecido que es ésta una traición de Descartes a su cartesianismo. Al « cartesianismo », tal vez. Pero el hombre Descartes no ha traicionado a Descartes, como lo verá quien sepa regresar al punto de partida de su filosofar, y se esmere en ver cómo suceden allí realmente las cosas. Vería entonces que en Descartes ni el pensamiento se identifica con el ser, ni el ser es *anterior* al pensamiento. Pues se haría patente que el « pienso, luego existo » es, en Descartes, verazmente, « pienso, luego *coexisto* » con Dios.

Indiquemos en abreviada forma la línea esencial de este argumento. Una duda metódica me convence de que dudando existo como dudando

do. Si dudar es pensar, diremos, como conviene: pienso, luego existo. No olvidemos, empero, que hemos partido de la duda. ¿No es dudando de todo como puedo afirmar que, entretanto, *existo* como dudando? De la duda cartesiana es inseparable la conciencia de la existencia indubitable. Mas he aquí que la duda, el pensar como dudando, implica la conciencia de la imperfección, pues « es mayor perfección conocer que dudar ». De esta manera, la conciencia de la existencia indubitable (pienso, luego existo) es también la conciencia de una existencia *imperfecta, finita*, que para constituirse como tal menciona lo perfecto y lo infinito, y no los menciona como *ideas* remotas, sino como *presencias*; como presencias en la conciencia de la indubitable y finita existencia. Descartes lo declara con candor. « Reflexionando que yo dudaba y que, por consecuencia, mi ser no era perfecto, porque yo veía claramente que era una perfección mayor el conocer que el dudar, me dí a buscar dónde había yo aprendido a pensar en alguna cosa de más perfecto de lo que yo era, y conocí evidentemente que debía ser una realidad que, en efecto, había de ser más perfecta » (« Discours de la Méthode », IV).

El saber donante de Descartes no es donante, pues, *del* ser pensante; es un saber donante de un ser imperfecto y finito que (*¡felix culpa!*) por ser tal implica la *presencia* del ser infinito y perfecto, hablando en el lenguaje de Descartes.

Así el hombre Descartes, en su aventura metódica (eterna), dudando halló la indubitable existencia, existencia indubitable y juntamente finita, y (salto dichoso), en la tan indubitable como finita existencia, el ser infinito. En fin de cuentas, él sabía tan bien como su seguro enemigo Pascal, que buscaba entre gemidos (pregunto: si el ser fuese razón ¿qué sentido tendría buscarlo entre gemidos?), que no se puede salir a buscar el ser sin haberlo ya encontrado en la clara (*¿ clara?*) conciencia de la « finitud » y de la « imperfección ».

Corta mediación amplificadora.

Quisiera entregarme ahora a una corta confianza amplificadora. En Descartes se realizan en modo clásico — y no sin algún ingrediente de espectacular retórica — el arte de prudencia y la sabiduría filosóficos que consisten en *empezar desde la conciencia*.

El filósofo quiere cumplir el hombre, el hombre en cuanto ente cuyo modo de ser es el querer saberse. El filósofo es el hombre que sabe que la conciencia es la dimensión de su consistencia. Este comportamiento se llama, en términos muy generales y deliberadamente injustos para con todos los matices, *idealismo*; y en este sentido toda filosofía, en cuanto lleva con dignidad este nombre, es en alguna esencial manera y medida, idealismo.

Enfrente, sólo puede suscitársele un prejuicio: el prejuicio del hom-

bre en cuanto in-humano, es decir, como un ente entre los entes, como una cosa entre las cosas. El realismo, en efecto, viene a ser en esencia la intrusión guaranga de un comportamiento del hombre inconsciente — es decir, como cosa — en el filosofar. El realismo toma su punto de partida en las cosas, *res*, o lo que viene a ser lo mismo, supone siempre que la conciencia es una excecencia de las cosas. Si quisiera ser consecuente, el realista para justificarse debería arrancarse del todo la conciencia, cosa que hasta el presente (bien que para daño de la filosofía) no se ha podido lograr que hiciera. Por eso, decir que el realismo toma su punto de partida en el ser, en el ser inespíritual, es afirmación que sólo tiene sentido para un filósofo; pero es frase que el realista consecuente no podría siquiera componer.

Supondremos pues que el filósofo, el hombre en cuanto se cumple como hombre, es aquél que sabe que en la conciencia ha de hallar la dimensión de su *consistencia*, y aún de toda consistencia.

Pero la filosofía puede empezar desde la conciencia en varias maneras que ahora esquematizando y permaneciendo injustos para con los matices reduciremos a cuatro.

Puede el filósofo (I) partir de la conciencia como de un recinto de apodicidad para aislar allí, yacentes y dadas, ideales seguridades apodícticas. Y cediendo luego a una debilidad secreta, accediendo a los reclamos del prejuicio realista, reputar esos principios apodícticos como correlatos *ideales* de una realidad en sí, que todavía es una cosa, *res*. El partir de la conciencia puede arribar de esta manera a una metafísica dogmática (*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*), como sucede — conforme nos lo muestra a su manera la Historia de la Filosofía — de Platón a Leibniz. Un lado de la filosofía de Descartes es también así.

Pero la filosofía puede también (II), hecha más avisada y persis-
tiendo con más consecuencia en el mismo intento, empezar desde la conciencia con ánimo resuelto a romper toda ligadura con el prejuicio realista, con el mero ser en sí, y confinarse (¡y con qué extraña tranquilidad de ánimo!) en aislar las seguridades apodícticas yacentes y dadas en la conciencia, mas ya no para constituir las en el correlato ideal de un ser en sí, sino para sólo reconocerlas, para reconocer en ellas un reino de las esencias, el plano ideal de lo *válido*. Y conformarse con esto y complacerse en esto tanto hasta llegar a tener esta módica tarea de sus manos por nada menos que el proceso de la creación del mundo, lo que reducido a más precisa humildad viene a ser lo mismo que decir: reconstruir los elementos meramente ideales que hacen posible la pensabilidad del mundo. Kant, un cierto Kant — el Kant influyente —, el Criticismo, la Fenomenología, son formas típicas de esta manera de empezar desde la conciencia. Le ha sido reprochado a Descartes no haber seguido en esta dirección luego de haberla inaugurado tan brillantemente. Pero Descartes sabía, quizá, mejor lo que se hacía.

Pues el punto de partida de la conciencia, en Descartes, se anticipa certeramente a esa «diversión», a la diversión de «*ces misérables égareés (qui) ayant regardé autour d'eux, et ayant vu quelques objets plaisants, s'y sont donnés et s'y sont attachés. Pour moi, je n'ai pu y prendre d'attache...*» (Pascal).

Ya que el saber del *cogito* no le brinda a Descartes un saber como correlato *ideal* del ser, ni un plano de la mera validez, sino que es ya donante de ser — seguridad indubitable y juntamente consistencia de ser — conforme ha quedado insinuado en la primera parte de este escrito.

De esta manera Descartes realiza otro modo (III) de empezar desde la conciencia (bien que para dejarlo muy pronto de lado, es verdad) que hace de ésta no un receptáculo de seguridades ideales — correlatos o no de un ser en sí — sino la estructura del ser como conciencia: *logos* o *ratio* verdaderos.

La naturaleza de esta confianza nos prohíbe abundar en el detalle del itinerario al través del cual, este modo de empezar con la conciencia, desde Parménides y Anaxágoras, por la línea Descartes y Kant, madura, en Fichte, Shelling y Hegel, los hallazgos decisivos y la vocación entera del pensamiento occidental. Esto sucede, en efecto, con el *logos* hegeliano: «la razón que lleva el nombre de las cosas»; la conciencia — conciencia infinita — como «lo más íntimo de los objetos, la simple pulsación vital tanto de los objetos mismos como del pensamiento subjetivo de ellos».

Sino que — y con esto nos hallamos ingresados en el corazón de esta confianza — esta manera de empezar desde la conciencia, desarrollada consecuentemente como buen idealismo, como idealismo absoluto, enfrenta dificultades tan graves, dificultades que hieren tan de cerca al hombre en cuanto filósofo — es decir, en su ser y destino — que la responsabilidad filosófica no puede acallarlas.

Estas dificultades no puedo aquí sino declararlas brevemente, brevedad tanto más exigida cuanto que sin un desarrollo adecuado de la economía del idealismo no pueden menos de aparecer — justamente — infundadas. Pero mi objeto es sólo indicarlas.

Diremos pues que el idealismo, el buen idealismo, el idealismo absoluto, con una como penosa conciencia reprime o de algún modo ignora (de una manera que no puedo aquí definir) «lo *personal* bajo todas sus formas, ignora lo *trágico*, niega lo *trascendente* e intenta reducirlo a expresiones que desconocen sus caracteres esenciales» (Gabriel Marcel). Y para ser del todo verídicos, hemos de añadir que todo esto sucede en el idealismo en un sentido que desanima por sí solo el júbilo que podría causar en las regiones del realismo o de cualquier módico irracionalismo.

Ahora bien; se diría que Descartes, al empezar desde la conciencia, visitó por un instante en su origen estas dificultades que trabajan al

idealismo. Y es así como el *cogito* cartesiano — conforme hemos querido insinuarlo en la segunda parte de este trabajo — en su auténtico momento de donante de ser es pensar como dudando. Por eso, el ser, don del *cogito*, el ser más indubitable, es, según lo hemos querido mostrar, un ser imperfecto, *finito*.

Y así regresando al punto de partida de la filosofía cartesiana — según lo hemos insinuado — se ve que no es el de una conciencia como receptáculo de afirmaciones apodícticas (de los modos que hemos designado I y II), ni tampoco de una conciencia como *logos* absoluto (III), sino, en el fondo, de una conciencia *infeliz*, menesterosa; saber donante, sí, pero de un ser imperfecto, *finito*.

Y tal es, se nos ocurre, el modo (IV) correcto de empezar desde la conciencia. Antes, mucho antes que las ideales seguridades apodícticas, hay el ser mismo de la conciencia como finitud, como *conciencia-desde*.

Descartes no hurgó, es fácil verlo, en toda la anchura de esta herida. Sacó de ahí, por el contrario, con precipitados argumentos, una existencia (realista) de Dios, y luego, del mundo. Al estilo de pensamiento que él más bien encarna no le sucede encarar (al menos explícitamente) el problema filosófico como el del estatuto ontológico de la finitud: como el de las categorías de esta conciencia infeliz (divergente del *logos* dichosamente optimista del idealismo absoluto) en las que late, por un misterioso modo, el ser mismo.

Añadamos ahora que una filosofía así concebida (y hay fragmentos de ella o que a ella convidan que constituyen, me parece, el sentido y la vitalidad del pensamiento contemporáneo) no encontraría sus categorías yacentes y dadas, formando el fácil objeto de una pura teoría. El ser inmanente en las categorías de la finitud se iría revelando — pero no sin merecer esa revelación — al que lleva su finitud en su vigilante responsabilidad. La *filosofía* (aunque bien asentada en la desnuda voluntad de verdad) sería una cosa sola con la *sabiduría*.

INDICE

	Pág.
<i>Proyecto de homenaje a Descartes</i>	7
<i>Aprobación del proyecto de homenaje a Descartes</i>	9
La matemática en Descartes y el mundo exterior, por J. BABINI	11
El concepto de origen en la Metafísica y en la Ciencia, por WALTER BLUMEN- FELD	21
Notas sobre la psicología cartesiana, por LEONARDO CASTELLANI	49
Descartes y la filosofía inglesa del siglo XVII, por RISIERI FRONDIZI	61
Sentido y crisis del cartesianismo, por JORDÁN B. GENTA	75
El pensamiento religioso de Descartes, por EMILE GOUIRAN	89
Algunas aclaraciones sobre el Método Cartesiano, por PATRICIO J. GRAU	95
Breves reflexiones sobre el racionalismo de Descartes, por MARIANO IBERICO	123
Ensayo acerca de los valores en el cartesianismo, por ANGÉLICA MENDOZA DE MONTERO	127
El problema epistemológico en la filosofía de Descartes, por S. M. NEUSCHLOSZ	141
Pascal y Voltaire contra Descartes, por DELIA ORTIZ ARIGÓS DE MONTOYA	145
Elementos éticos en la filosofía de Descartes, por RAÚL A. PIÉROLA	165
El problema de las ideas innatas en Descartes, por EUGENIO PUCCIARELLI....	175
La causalidad en Descartes, por EUGENIO PUCCIARELLI	193
La psicología de Descartes, por EUGENIO PUCCIARELLI	207
El papel de Dios en la filosofía cartesiana, por AMALIA H. RAGGIO	223
En torno a la estética de Descartes, por ALFONSO REYES	237
Descartes y Husserl, por FRANCISCO ROMERO	241
De sabiduría griega en Descartes, por R. SABOIA DE MEDEIROS	263
Descartes, hombre moderno, por ANÍBAL SÁNCHEZ REULET	275
Discurso sin método sobre Descartes, por LUIS EMILIO SOTO	287
En torno a Descartes, filósofo, por SOFÍA SUÁREZ	295
Descartes y el ideal pedagógico francés, por SAÚL TABORDA	301
Regreso intencionado al punto de partida de Descartes: Conciencia y finitud, por ANGEL VASSALLO	320

**Este libro se terminó de imprimir el 21 de Diciembre de 1938
en los Talleres Gráficos "TOMAS PALUMBO" - La Madrid 321-325 - Buenos Aires**

Talleres Gráficos "TOMAS PALUMBO"
LA MADRID 321-325 • 21-1733 • BUENOS AIRES
