

EXTRACTOS

DE LAS

CARTAS DE DESCARTES

Cómo debe entenderse la duda cartesiana aplicada á la existencia de Dios.

¿Está permitido dudar de Dios? ¿Se puede naturalmente dudar de la existencia de Dios? En una duda, hay que distinguir lo que pertenece al entendimiento de lo que pertenece á la voluntad. Por lo que al primero se refiere, no debemos preguntar si una cosa le está permitida ó no, porque el entendimiento es una facultad electiva; en lugar de *si le está permitido*, preguntaremos *si puede*. Cierto es que hay muchos cuyo entendimiento puede dudar de Dios y á este número pertenecen los que no pueden demostrar evidentemente su existencia, aunque tengan una verdadera fe; porque, refiriéndose ésta á la voluntad, el fiel puede examinar, por razón natural, si hay un Dios, y de este modo dudar de él.

Por lo que respecta á la voluntad, hay que distinguir la duda relativa al fin, de la duda relativa á los medios. Si alguno se propone como fin dudar de Dios peca gravemente, por querer estar incierto en cosa de tal importancia; pero si se propone la duda, como medio para llegar á un conocimiento más claro de la verdad, realiza una acción piadosa y honesta, porque el que

quiere el fin quiere los medios, y en la misma Escritura los hombres son invitados frecuentemente á que traten de adquirir el conocimiento de Dios por la razón natural. El que, para llegar á ese fin, prescinde por algún tiempo del conocimiento que hay en su espíritu relativo á la divinidad, no obra mal; porque no estamos obligados á pensar siempre en que Dios existe, si así fuera, no nos sería permitido dormir ó hacer otra cosa, porque mientras dormimos ó hacemos ésta, no tenemos presente el conocimiento que sobre la Divinidad hemos adquirido. (Carta x, tom. II, pág. 54).

Esta frase de Descartes : *Pienso, luego soy*, no es un razonamiento, sino un simple conocimiento intuitivo.

¿No me confesaréis que estáis menos seguro de la presencia de los objetos que veis, que de la verdad de la proposición : *Pienso, luego existo*? Este conocimiento no es obra de vuestro razonamiento, ni una instrucción que vuestros maestros os han dado; vuestro espíritu la ve, la siente, la maneja, y aunque vuestra imaginación — que se mezcla inoportunamente en vuestros pensamientos — disminuya su claridad, queriéndola revestir de figuras, es una prueba de la capacidad de vuestro espíritu para recibir de Dios un conocimiento intuitivo. (Carta cxxiv, tom. III, pág. 639).

Examen de este otro axioma : *Respiro, luego soy*, y cómo se relaciona con el axioma cartesiano.

Cuando se dice : *Respiro, luego existo*, si se quiere concluir la existencia, porque la respiración va necesariamente unida á ella, no se concluye nada, porque sería preciso probar antes que se respira y esto es imposible á menos que se haya probado también que se existe. Pero si se quiere concluir la existencia, de la sensación ó de la opinión que se tiene de que se respira de suerte que aun en el caso de que esta opinión no fuera verdadera, se juzga, sin embargo, que es impo-

sible tenerla no existiendo, se concluye muy bien, porque ese pensamiento de la respiración se presenta á nuestro espíritu antes que el de nuestra existencia, y no podemos dudar de que lo tenemos mientras lo tenemos. Decir . *Respiro, luego existo*, es lo mismo que si se dijera : *Pienso, luego soy*; y si nos fijamos atentamente veremos cómo vienen á parar á ésta todas las proposiciones que nos sirven para concluir nuestra existencia; de suerte que por ellas no se prueba la existencia del cuerpo, de una naturaleza que ocupa espacio, sino la del alma, de una naturaleza que piensa. (Carta II, tom. II pág. 7).

Carácter y definición del pensamiento.

En los artículos 63 y 64 de la primera parte de los Principios, he tratado de disipar la ambigüedad que se encuentra en la palabra *pensamiento*; por que, del mismo modo que la extensión constitutiva de la naturaleza del cuerpo, difiere mucho de las diversas figuras ó formas que adopta — el pensamiento, ó naturaleza que piensa — difiere mucho de tal ó cual acto de pensar, en particular. Por pensamiento no entiendo algo universal que comprende todas las maneras de pensar, sino más bien una naturaleza, particular que recibe en sí esos modos; como la extensión es también una naturaleza, que recibe en sí toda clase de figuras. (Carta VI, tom. II, pág. 30).

La prueba de la existencia de Dios por la idea que de Él tenemos no es una petición de principio.

¿De que inducción se ha valido el autor de la carta para sacar de mis escritos que la idea de Dios se debe expresar por la proposición *Dios existe* á fin de concluir que la principal razón de que me sirvo para probar su existencia, no es más que una petición de principio? Necesario es que haya visto muy claro para ver lo que nunca tuve intención de escribir. He sacado la

prueba de la existencia de Dios, de la idea que encuentro en mí de un ser soberanamente perfecto, que es la noción ordinaria que de Él tenemos; la simple consideración de tal ser nos conduce tan fácilmente al conocimiento de su existencia, que el concebir á Dios y el concebir que existe son casi la misma cosa; pero esto no impide que la idea de Dios ó de un ser soberanamente perfecto sea muy diferente de la proposición *Dios existe* y que lo uno sirva de medio ó antecedente para probar lo otro. (Carta cxxiii, tom. III, pág. 635).

La extensión del mundo es indefinida; no se puede afirmar que sea finito ó infinito.

El Cardenal de Cusa y otros doctores han supuesto que el mundo es infinito, sin que la Iglesia les haya reprendido por esta opinión. Al contrario, créese comúnmente que eso es honrar á Dios y elevar la grandeza de sus obras; mi opinión es menos difícil de aceptar, puesto que yo no digo que el mundo es infinito, sino indefinido. Para decir que una cosa es infinita se debe tener alguna razón que así nos la haga conocer: esa razón solamente la tenemos respecto á Dios; pero para decir que es indefinida, basta no tener una razón que pruebe que no carece de límites. Creo que es imposible probar, y hasta concebir, que haya límites en la materia de que está compuesto el mundo. Examinando la naturaleza de esta materia, encuentro que no consiste más que en lo que tiene de extensión en longitud, anchura y profundidad; todo lo que posee esas tres dimensiones es una parte de la materia; y no puede haber un espacio enteramente vacío, ó lo que es lo mismo, que no contenga ninguna materia, porque nos es imposible concebir un espacio sin concebir en él las tres dimensiones y, por consiguiente, la materia. Aun suponiendo el mundo finito, imaginamos más allá de sus límites algunos espacios, que tienen las tres dimensiones y que no son puramente imaginarios como los llaman los filósofos; contienen materia y no pudiendo ésta hallarse más que en el mundo, resulta que el mundo se extiende más allá de los límites que se le han

querido atribuir. No habiendo razón para probar que el mundo tiene límites, y no pudiendo siquiera concebirlo así, lo llamo indefinido. No por esto niego que haya algunos límites, conocidos de Dios y que yo no puedo comprender. Ese es el motivo de que no afirme en absoluto que el mundo es infinito. (Carta xxxvi, tom. I, pág. 121).

La actividad del alma reside únicamente en la voluntad.

La diferencia entre el alma y sus ideas es la misma que existe entre un trozo de cera y las diversas figuras que puede recibir; y así como en la cera no es acción sino pasión el recibir esas figuras, en el alma es también pasión el recibir tal ó cual idea; sus acciones son las voliciones. Las ideas existen en el alma, parte por los objetos que impresionan los sentidos, parte por las impresiones del cerebro y parte por las disposiciones que preceden en el alma misma y por los movimientos de su voluntad; del mismo modo, que la cera recibe sus figuras parte por la opresión de otros cuerpos, parte por las cualidades y demás figuras que ya tenía y parte por su movimiento, cuando, habiendo sido agitada tiene en sí la fuerza de continuar moviéndose.

Lo que entendía Descartes por ideas innatas.

« El espíritu no necesita ideas, nociones ó axiomas que se hayan impreso naturalmente en él; la facultad de pensar le basta para verificar sus actos ». Extracto de un escrito que apareció en Holanda contra la filosofía de Descartes que contestó de este modo :

« El artículo duodécimo no difiere de lo que yo digo más que por la forma. Cuando él dice que el espíritu no necesita ideas, nociones ó axiomas naturalmente impresas en él, y, sin embargo, le atribuye la facultad de pensar—facultad natural y nacida con el espíritu—dice lo mismo que yo, aunque parece no decirlo. Nunca he escrito ni pensado que el espíritu necesite ideas natu-

rales diferentes de la facultad que tiene de pensar; pero reconociendo que existían ciertos pensamientos que no procedían de los objetos externos ni de la determinación de mi voluntad, sino de la facultad de pensar, los he llamado naturales para establecer alguna diferencia entre las ideas ó nociones, que son como las formas de esos pensamientos, y los que podemos denominar *extraños ó facticios*. He dicho esto en el mismo sentido que decimos que la generosidad, por ejemplo, es natural á ciertas familias, y tal ó cual enfermedad á otras; no que los niños que nacen en esas familias adquieran las enfermedades en el seno de su madre, sino que nacen con la disposición ó la facultad de contraerlas. »(Carta xcix, tom. I, pág. 450).

Dios no conoce las verdades eternas porque son verdaderas ó posibles, sino que son verdaderas porque Dios las conoce como tales.

Por lo que á las verdades eternas respecta, digo nuevamente que *sunt tantum veræ aut possibles quia Deus illas veras aut possibles cognoscit; autem contra veras á Deo cognosci, quasi independenter ab illo sint veræ*; y si los hombres entendieran bien el sentido de sus palabras, no podrían decir sin blasfemia que la verdad de alguna cosa precede al conocimiento que Dios tiene de ella; porque en Dios el querer y el conocer es lo mismo; de suerte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum, talis res est vera*. No es, pues, necesario decir que si *Deus non esset, nihilominus istæ veritates essent veræ*; la existencia de Dios es la primera y más eterna de todas las verdades que pueden existir y la única de donde proceden las demás. La causa de que la mayor parte de los hombres no lo reconozcan así consiste en que no consideran á Dios como ser infinito é incomprendible, único autor y árbitro de todas las cosas; no consideran que, siendo Dios una causa cuyo poder va más allá de los límites del entendimiento humano y no excediendo de nuestro conocimiento la necesidad de esas verdades, esas mis-

mas verdades están sometidas á aquel poder incomprendible. (Carta cxii, tom. I, pág. 505).

Dios es autor y creador de las verdades eternas.

Me preguntáis *in quo genere causæ Deus disposuit æternas veritates*; y os contesto que ha creado todas las cosas *in eodem genere causæ*, es decir *ut efficiens et totalis causa*; porque es tan autor de la esencia como de la existencia de las criaturas; esta esencia está constituida por las verdades eternas, las cuales no concibo que emanen de Dios como los rayos del sol; pero sé que Dios es autor de todas las cosas, que las verdades eternas son alguna cosa, y, por consiguiente, que Dios es su autor. Digo que lo sé, y no que lo concibo ó comprendo, porque se puede saber que Dios es infinito y omnipotente aunque el alma, por ser finita, no pueda concebirlo ni comprenderlo; del mismo modo que podemos tocar una montaña con las manos pero no abrazarla ó abarcarla, como haríamos con un árbol ú otra cosa que no excediera del tamaño de nuestros brazos. Comprender es abrazar, abarcar con el pensamiento; pero para saber una cosa hasta tocarla con el pensamiento. Me preguntáis, también, si Dios ha tenido necesidad de crear esas verdades; y yo digo que tan libre ha sido de hacer que no sea verdadera la igualdad de todas las líneas trazadas del centro á la circunferencia, como de no crear el mundo; esas verdades no están más necesariamente unidas á su existencia que las demás criaturas. Preguntáis lo que Dios ha hecho para producirlas; os contesto que *ex hoc ipso quod illas ab æterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, ó bien (sino atribuíis la palabra *creavit* más que á la existencia de las cosas), *illas disposuit et fecit*; porque en Dios es una misma cosa el querer, entender y crear, sin que una de estas tres preceda á las otras, *nequidem ratione*. (Carta cx, tom. I, pág. 494).

Las verdades eternas son las leyes que, por su voluntad, ha establecido Dios en la naturaleza.

Las verdades matemáticas, llamadas eternas por vos, han sido establecidas por Dios y de Él dependen, lo mismo que todas las criaturas. Decir que esas verdades son independientes de Dios, es hablar de Él como si habláramos de un Júpiter, de un Saturno, y someterlo á la Estigia y al azar. No temáis afirmar y publicar por todas partes que Dios ha establecido esas leyes en la naturaleza, como un rey establece leyes en su reino. Las leyes divinas son *mentibus nostris ingentibus*, como las que un rey, si tuviera el poder de Dios, imprimiría en el corazón de sus súbditos. No podemos comprender la grandeza de Dios, aunque sí conocerla; pero juzgándola incomprensible la estimamos más, porque la majestad de un rey es tanto mayor cuanto es menos familiarmente conocido de sus súbditos, siempre que éstos le conozcan lo suficiente para poder asegurar la existencia de su rey.

Se os dirá que si Dios hubiera establecido estas verdades podría cambiarlas, como un rey hace con sus leyes; á esto contesto que sí, en el caso de que su voluntad pueda cambiar. Las comprendo como eternas é inmutables y lo mismo juzgo de Dios. Pero su voluntad es libre; su poder incomprensible; por lo general, podemos asegurar que Dios puede hacer todo lo que nos es posible comprender, pero no que no puede hacer lo que nos es imposible comprender. Sería una temeridad pensar que nuestra imaginación tiene más extensión que el poder de Dios. (Carta civ, tom. II, pág. 478).

Consecuencia de esta doble opinión, que Dios es el señor de las verdades eternas y el único que hace la verdad de éstas.

La dificultad de concebir como Dios ha sido libre é indiferente para hacer que no fuera verdadero que los tres ángulos de un triángulo equivalieran á dos rectas,

podemos alejarla fácilmente, considerando que el poder divino no tiene límites; que nuestro espíritu es finito y de tal naturaleza que puede concebir como posibles las cosas que Dios ha querido que sean verdaderamente posibles, pero no puede concebir como posibles las que Dios ha hecho imposibles pudiéndolas haber hecho posibles; y que el que Dios haya querido que algunas verdades fueran necesarias no es decir que lo haya querido necesariamente; porque no es lo mismo, querer que fueran necesarias, quererlo necesariamente y tener necesidad de quererlo. Comprendo que hay contradicciones, como las que proponéis, que son tan evidentes que no podemos representárnoslas sin que las juzguemos como absolutamente imposibles, por ejemplo: que Dios hubiera podido hacer que las criaturas no dependieran de él. Pero no debemos representárnoslas para conocer la inmensidad de su poder, ni concebir ninguna prioridad entre su entendimiento y su voluntad, porque la idea que de Dios tenemos nos enseña que en Él no hay más que una acción simple y pura, que expresen admirablemente estas palabras de San Agustín: *quia vides, ea sunt*, etc., porque en Dios *videre* y *velle* son una misma cosa.

De las nociones generales de las cosas (*rerum*) y del peligro de explicar los fenómenos del orden intelectual, por los del orden físico.

Trataré de explicar cómo concibo la unión del alma y del cuerpo, y cómo aquella tiene el poder de mover á éste. En primer término, considero que hay en nosotros ciertas nociones primitivas, que son originales sobre cuyo patrón formamos los demás conocimientos; estas nociones son muy pocas, porque después de las más generales, ser, número, duración, que convienen á todo lo que nos es posible concebir, tenemos, en cuanto al cuerpo, la noción de la extensión (y de ésta se derivan las de la figura y el movimiento), y en cuanto al alma, la del pensamiento, en la cual están comprendidas las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; y en cuanto al cuerpo y

al alma juntos, tenemos la noción de su unión, de la que dependen la fuerza del alma para mover al cuerpo, y la del cuerpo para obrar sobre el alma, causando sus sentimientos y pasiones. Considero también que la ciencia humana no consiste más que en distinguir estas nociones y atribuir á cada una las cosas que á ella pertenecen; porque si queremos explicar alguna dificultad por una noción que no sea la que corresponde, no podremos dejar de equivocarnos, lo mismo que cuando nos proponemos explicar una noción por otra sin tener en cuenta que siendo primitivas (estas nociones sólo se explican por sí. La causa principal de nuestros errores consiste en querer ordinariamente servirnos de estas nociones para explicar cosas que no pertenecen á ellas, como cuando nos valemos de la imaginación para concebir la naturaleza del alma ó cuando queremos concebir el modo del alma al mover al cuerpo sirviéndonos del modo de un cuerpo al mover á otro. Un prejuicio general nos ha hecho confundir la noción de la fuerza del alma para mover al cuerpo con la noción de la fuerza de un cuerpo al mover á otro; y no hemos atribuído la primera noción al alma sino á las cualidades de los cuerpos, gravedad, calor y otras, imaginándolas reales, es decir, teniendo una existencia distinta de la del cuerpo, siendo substancias en lugar de cualidades. (Carta xxix, tom. I).

Desenvolvimiento de esta verdad : *que el vacío y la extensión son contradictorios.*

La dificultad de conocer la imposibilidad del vacío viene principalmente de que no consideramos lo suficiente que la nada no puede tener propiedades; de otro modo, al ver que en ese espacio, que llamamos vacío, hay una verdadera extensión y por consiguiente todas las propiedades requeridas por la naturaleza de los cuerpos, no diríamos que está vacío, que es la pura nada.

Nunca debemos decir que una cosa es imposible para Dios. Ni siquiera me atrevo á decir — porque sería no reconocer su omnipotencia — que Dios no

puede hacer una montaña sin valle; sino que me limito á afirmar que Él me ha dado un espíritu de tal naturaleza que no puede concebir una montaña sin valle; digo solamente que eso implica contradicción en mi concepción. Del mismo modo, implica también contradicción en mi concepción el decir que un espacio está vacío, que la nada es extensa ó que el universo tiene término, porque no puedo imaginar límites más allá de los cuales no haya extensión, y no puedo concebir un barril tan vacío que su cavidad carezca de extensión y en el cual no haya cuerpo; allí donde hay extensión hay necesariamente un cuerpo. (Carta vi, tom. II, pág. 33).

La rarefacción explicada por la no existencia del vacío.

Esos cuerpecillos que entran cuando una cosa se rarifica, salen cuando se condensa y atraviesan las cosas más duras, son de la misma naturaleza que los que vemos y tocamos; pero no hay que imaginarlos como átomos y como si tuvieran alguna dureza, sino como una substancia extremadamente flúida y sutil que llena los poros de los demás cuerpos; porque no me negaréis que en el oro y en los diamantes hay ciertos poros, aunque son sumamente pequeños; y si con esto declararéis también que no hay vacío, como creo poder demostraros, os veréis obligados á confesar que esos poros están llenos de alguna materia que penetra fácilmente en todas partes. El calor y la rarefacción no son más que la mezcla de esta materia; pero para persuadir de ello sería necesario un largo discurso que no permite la extensión de una carta. (Carta civ, tom. II, pág. 475).

El mundo es indefinido y no ha sido creado para el hombre.

A las razones que hemos aportado para probar que el universo es indefinido, se une una doble consideración de gran importancia. La primera es la necesidad de no olvidar que el poder y la bondad de Dios no tienen límites. En vano elevaremos nuestras concepcio-

nes: nunca sabremos exagerar la grandeza, la belleza, las perfecciones de las obras de Dios; en cambio, si en éstas supusiéramos límites, que de cierto no conociéramos, parecería que no abrigábamos los sentimientos sublimes que debe inspirar el soberano creador del universo

En otro escollo peligroso tropezaríamos, si tuviéramos de nosotros mismos una idea demasiado alta y seberbia, si pretendiéramos asignar límites al universo, sin que una razón natural ó una revelación divina nos llevaran á creer que realmente existen. Esa pretensión sería querer imaginar alguna cosa más allá del universo creado por la soberana omnipotencia, pretensión tan orgullosa como la de pensar que todo ha sido creado para nuestro uso ó que son accesibles á nuestra inteligencia todos los fines de las cosas.

Moralmente es un noble y generoso pensamiento el de creer que Dios todo lo ha creado para nosotros, á fin de que una solicitud tan grande sea un motivo que nos induzca al reconocimiento y al amor. Es este un pensamiento verdadero, en el sentido de que nada existe en la naturaleza que no nos proporcione alguna ventaja, por lo menos la de recrear nuestro espíritu en la contemplación de las obras del Altísimo, y elevarnos á la causa infinita por la admiración de las maravillas que de ella emanan. Es preciso, sin embargo, afirmar la poca verosimilitud de la opinión que hace del hombre la causa final del universo, de suerte que todo lo que existe ha sido creado para su uso exclusivo. Hacer de tal pensamiento la base de un sistema filosófico sería, á mi juicio, una opinión vacía de sentido y de razón; porque no podemos negar que existen ahora y han existido siempre muchas cosas que ningún hombre ha visto ni ha comprendido ni ha sabido el uso que de ellas se podría hacer. (Tom. II.)

Dios, primera causa del movimiento. — Argumento contra el vacío.

Dios es la causa general de todos los movimientos que se verifican en el mundo; desde que creó la materia, comenzó á mover diversamente todas sus partes; y,

ahora, por la misma razón que conserva esta materia, conserva el movimiento que puso en ella. Esto es lo que he tratado de demostrar en la segunda parte de mis *Principios*.

En el artículo 18 de la segunda parte, dije que creía implicaba contradicción la existencia del vacío, porque la misma idea tenemos de la materia que del espacio. Como esta idea nos representa una cosa real nos contradiríamos, aseguraríamos lo contrario de lo que pensamos, si dijéramos que este espacio está vacío, es decir, que lo concebido por nosotros como real no tiene realidad. (Carta LIII, tom. I, pág. 156.)

Dios, como substancia espiritual indefinida, es el primer autor del movimiento.

La fuerza que mueve no es, de ningún modo, el resorte del cuerpo; debe venir de otra parte necesariamente, para dejar sentir su efecto en el cuerpo. Consistiendo la esencia del cuerpo en la extensión de longitud, anchura y profundidad, encuentro que esa extensión es por naturaleza divisible en partes, y estas son susceptibles de movimiento. Un cuerpo, en particular, es capaz de ser movido, pero no de moverse por sí, ni de mover á otro cuerpo á no ser que comunique un movimiento que ha recibido de otro cuerpo ó de una fuerza. De modo que el principio del movimiento está fuera del cuerpo.

Pero como no conocemos más que dos suertes de substancias, la espiritual y la corporal, es necesario que las propiedades que consideramos como existentes pertenezcan á una ú otra de las dos substancias, y, por consiguiente, las que no reconocemos como pertenecientes á la substancia corporal (la de dar el primer movimiento al cuerpo ó la de imprimirle uno nuevo que aumenta la cantidad de movimiento existente en el mundo) pertenecen á la substancia espiritual.

¿A qué substancia espiritual? ¿A la finita ó á la infinita? Sólo la infinita es capaz de imprimir al cuerpo el primer movimiento; la finita, como el alma del hombre, únicamente es capaz de determinar el movimiento

ya existente. Dios es el solo poder que crea ó hace que una cosa que no es sea ó exista; la distancia infinita de la nada al ser, no puede ser salvada más que por un poder actualmente infinito.

Me diréis tal vez que siendo el movimiento un modo de la materia que supone ya su sujeto, al menos por un orden de naturaleza, no es necesario tan gran poder para introducir en ella ese movimiento, sobre todo, no oponiendo la materia repugnancia á recibirlo y siendo como es divisible por naturaleza.

A esto contesto que así como antes de que la materia fuese, hacía falta la voz todopoderosa del Creador para sacarla de la nada, así también para mover ó animar esa materia y hacer salir de su nada el principio general y universal de todas sus formas, era necesaria la misma voz; la de otro espíritu no se haría entender y obedecer á no ser que la voluntad del Creador fuera unida á ella.

Las propiedades de la materia tienen que ser lo que Dios ha querido que sean; y si á la voz de un ángel, al deseo de su voluntad, hubiera sido esa materia movida y dividida por primera vez, esta voz no hubiera sido más que el instrumento de la de Dios por cuya virtud tantas maravillas se han operado. La nada del movimiento no obedece más que á un poder infinito. (Descartes, tom. III, pág. 641.)

Del amor y de la naturaleza de las pasiones. Elemento racional que es preciso distinguir del elemento sensible ó pasión.

Distingo el amor que es puramente intelectual ó racional del que es una pasión. El primero consiste en que el alma, cuando percibe un bien presente ó ausente, se une á él de voluntad y considera que ella misma unida á ese bien forman un todo compuesto de dos partes: el alma y el bien á que se une. Si éste es presente, si ella lo posee ó es poseída por él ó si la unión no sólo es de voluntad sino efectiva, real — el movimiento de la voluntad que acompaña al conocimiento del bien, es su alegría; — si es ausente, el movimiento de la voluntad que acompaña al conocimiento que el alma

tiene de ser privada de él, es su tristeza; y el que acompaña al conocimiento que tiene de que será conveniente adquirir el bien, es su deseo. Esos movimientos de la voluntad, en los cuales consisten el amor, la alegría, la tristeza y el deseo, en tanto son pensamientos racionales y no pasiones, se podrían encontrar en el alma, aunque no tuviera cuerpo. Porque si observaba que en la naturaleza hay cosas á conocer muy bellas, su voluntad se inclinaria infaliblemente á amar el conocimiento de esas cosas, es decir, á considerarlo como suyo. Pero mientras el alma está unida al cuerpo, ese amor racional va ordinariamente acompañado del que podemos denominar sensual ó sensitivo y que, como indiqué en mi *Tratado de los principios*, refiriéndome á todas las pasiones, apetitos y sentimientos, es un pensamiento confuso, excitado en el alma por algún movimiento de nervios, que dispone á otro pensamiento más claro en el cual consiste el amor racional. Así como en la sed la sensación de sequedad en la garganta es un pensamiento confuso que dispone al deseo de beber, pero que no es este mismo deseo, así en el amor se siente cierto calor alrededor del corazón y gran abundancia de sangre en los pulmones que hace se abran los brazos como para estrechar alguna cosa; de este modo el alma se inclina á unirse de voluntad al objeto que se presenta. De ordinario los dos amores se encuentran juntos, porque hay tal unión entre uno y otro que cuando el alma juzga que un objeto es digno de ella, se dispone el corazón á los movimientos que excitan la pasión del amor; y cuando el corazón se encuentra así dispuesto por otras causas, ocurre que el alma imagina cualidades amables en los objetos en que sólo veía defectos. (Carta xxxv, tom. I, pág. 106)

Cómo es preciso explicar la influencia mutua entre el espíritu y el cuerpo.

No es extraño que ciertos movimientos del corazón se encuentren naturalmente unidos á ciertos pensamientos con los que ninguna semejanza tienen, porque el alma posee la propiedad de que cada uno de sus pen-

samientos se asocia de tal modo con algunos movimientos ó disposiciones del cuerpo, que cuando las mismas disposiciones se encuentran en él, inducen al alma al mismo pensamiento, y recíprocamente cuando vuelve el mismo pensamiento, ella prepara al cuerpo á recibir la misma disposición. Así cuando se aprende una lengua, se unen las letras ó la pronunciación de ciertas palabras que son cosas materiales, á la significación, que es cosa espiritual; de suerte que cuando oímos de nuevo las mismas palabras, concebimos las mismas cosas, y cuando concebimos las mismas cosas, nos acordamos de las mismas palabras. Pero las primeras disposiciones del cuerpo que así han acompañado á nuestros pensamientos, cuando entramos en el mundo, se unen más estrechamente con ellos que las que los acompañan más tarde. (Carta xxxv, tom. I.)

Correspondencia de lo espiritual con lo corporal : verdad que no admite explicación.

El espíritu que es incorporeal puede hacer mover al cuerpo; ningún razonamiento ni comparación nos hará comprender esta verdad; y, sin embargo no debemos dudar de ella porque experiencias muy ciertas y evidentes nos la hacen conocer con toda claridad. Esta es una de las cosas que son conocidas por sí mismas y que obscurecemos siempre que queremos explicarlas por otras. (Carta vi, tom. II, pág. 31.)

Verdadero sentido del entimema cartesiano : Pienso, luego existo

Después del axioma peripatético : *Nada es en el entendimiento que no haya sido en los sentidos*, no conozco sentencia filosófica que haya agitado tanto el mundo sabio, como el famoso : *Pienso, luego existo*, de Descartes. Ha reinado cerca de un siglo, y, después de muchas alternativas, se le ha despreciado con la misma exageración con que se le elogió. Después de haberlo celebrado como una demostración invencible de la existencia personal, lo han ridiculizado, afirmando que

nada demuestra y que su contenido se reduce á una simple petición de principio. Sería curioso probar que este argumento, tan alabado y tan censurado como argumento, no lo es, y que Descartes no ha establecido ningún lazo lógico entre el pensamiento y la existencia.

Debo la justicia á M. Dugald Stewart, de declarar que es el único filósofo, desde Gassendi á nuestros días, que ha osado abrigar algunas dudas sobre la naturaleza del entimema cartesiano. « El célebre entimema de Descartes, dice M. D. Stewart, no merece el desprecio con que le han mirado varios filósofos que acusan al autor de haber querido probar la existencia por el razonamiento; me parece más probable que quisiera dirigir la atención de sus lectores sobre un hecho muy digno de observarse en la historia del espíritu humano, á saber: que no conocemos nuestra propia existencia sino después de haber tenido conciencia de un pensamiento ». Y añade en una nota: « Después de leer nuevamente las *Meditaciones* de Descartes, no sé si llevo demasiado lejos la apología, y si las palabras de Descartes tienen el sentido que les atribuyo ».

Yo también he leído con frecuencia las *Meditaciones* y no he encontrado en ellas la justificación de Descartes ni la de la sospecha de M. D. Stewart. El *luego existo*, ¿no indica un lazo lógico? Como Descartes emplea siempre que razona, esta palabra, ¿no es natural que aquí tenga el mismo sentido que en otros sitios? La relación de los términos, ¿no denota la de los procedimientos intelectuales? Si el *luego* no tiene aquí un sentido lógico, ¿por qué Descartes no lo ha dicho así? Si Descartes no quiso probar la existencia por el razonamiento, ¿cuál fué el procedimiento que se la reveló? ¿En dónde habla Descartes de este otro procedimiento? ¿En dónde lo describe? Que se busque en todo el libro *Meditaciones* un pasaje que á él se refiera. Finalmente en los *Principios de Filosofía*, obra escrita después de las *Meditaciones* leo estas líneas de inestimable valor para la cuestión que nos ocupa: « Para que conozcamos una substancia es preciso que tenga algunos atributos que podamos observar; para este efecto todos sirven, porque una de nuestras nociones comunes es que la nada no puede tener atributos, propiedades ó

cualidades; y por eso cuando encontramos alguno, tenemos razón para concluir que es el atributo de una substancia, y que esta substancia existe ». La palabra *concluir* ¿no pertenece al lenguaje del razonamiento? He aquí más dificultades de las necesarias para destruir la autoridad de la duda de M. D. Stewart.

Y, sin embargo, M. D. Stewart tiene razón: Descartes no razona aquí, á pesar de todas las apariencias; sabe que no razona y lo declara altivamente; conoce el procedimiento intelectual que nos descubre la existencia personal, y lo describe con tanta ó mayor precisión que sus mismos adversarios. Ese procedimiento no es, según Descartes, el razonamiento, sino una de esas concepciones primeras que un siglo después de Descartes, Reid y Kant han hecho célebres con los títulos de *Principios constitutivos del espíritu humano* y *Categorías del entendimiento*.

¿Dónde, pues, se encuentra esa teoría que ha escapado á todas las miradas? Ni en las *Meditaciones*, en donde M. D. Stewart la ha buscado en vano, ni en los *Principios*, sino en la polémica sobre las *Meditaciones*. Releyendo esa larga serie de *Objeciones* y *Respuestas* he encontrado y anotado multitud de pasajes decisivos, en los cuales Descartes se defiende de haberse valido del razonamiento para llegar á la idea de la existencia personal, y establece el verdadero procedimiento que á ella conduce. No citaré más que los pasajes más importantes.

Antes de Spinoza y Reid, Cassendi había atacado el entimema cartesiano. « Esta proposición: *Pienso, luego existo*, supone, dice Gassendi, esta mayor: lo que piensa existe. y, por consiguiente, implica una petición de principio ». Á lo cual contesta Descartes: « No hago petición de principio porque no supongo ninguna mayor. Sostengo que esta proposición: *Pienso, luego existo*, es una verdad particular que se introduce en el espíritu sin el auxilio de otra más general, é independientemente de toda deducción lógica. No es un prejuicio; es una verdad natural que se graba irresistiblemente en la inteligencia. Pensáis — añade Descartes — que toda verdad particular se apoya en una verdad general, de la cual es preciso deducirla por medio de

los silogismos, según las reglas de la dialéctica. Imbuído de este error, me lo atribuí gratuitamente; vuestro método constante es suponer faltas mayores, hacer paralogismos é imputármelos».

Si este pasaje no parece bastante claro, el siguiente no dejará duda sobre la opinión de Descartes. «La noción de la existencia — dice contestando á otras objeciones — es una noción primitiva que por ningún silogismo se obtiene; es evidente por sí misma y nuestro espíritu la descubre por intuición. Si fuera fruto de un silogismo, supondría la mayor, el principio: todo lo que piensa existe; pero es precisamente por ella por lo que llegamos á este principio.»

Diríase que Descartes teme no ser comprendido; tantos son sus escrúpulos por expresarse con claridad. Lo que ha dicho hasta aquí no le parece suficiente; teme no convencernos de que admite la idea de nuestra existencia como idea primera. Después de demostrar que esta no puede ser obra del razonamiento, añade que tampoco debemos atribuirla á la reflexión sino á una operación anterior á la reflexión, operación de cuyo resultado se puede renegar con los labios, pero no arrancarla del entendimiento y de la creencia.

Quédanos por saber la causa de que Descartes no expusiera en sus *Meditaciones*, esta teoría interesante, y si ella está en armonía con el conjunto de la filosofía cartesiana. Un conocimiento profundo del verdadero objeto de las *Meditaciones* y de la filosofía de Descartes resuelve esta cuestión fácilmente.

El verdadero objeto de Descartes era el de dar á la filosofía un punto de partida científico, apoyándola en un principio firme é inquebrantable; y como la existencia personal era lo único que escapaba á la hipótesis de la duda universal, en que se colocaba Descartes, la existencia personal fué el principio indudable sobre el cual elevó su filosofía. Esta filosofía es una cadena inmensa, cuyo primer anillo descansa en la existencia del alma, de aquí se eleva al Ser de los seres, y en sus amplios circuitos abraza la universalidad de los fenómenos y de las leyes de la materia. De la existencia personal, ó de la humanidad, Descartes se eleva hasta Dios, y desciende luego al universo. La existencia per-

sonal es la piedra del edificio; todo está sobre ella. El alma demuestra á Dios, y, por consecuencia, al universo; pero ningún principio anterior demuestra al alma; su certidumbre es primitiva; nos es revelada en la relación del pensamiento con el ser pensante. Si el alma no pensara, no podría conocerse; pero siendo su naturaleza el pensar, se conoce necesariamente. El razonamiento no deduce lógicamente la existencia del pensamiento; pero, de hecho, el alma no puede pensar sin conocerse. La certidumbre del pensamiento no precede á la certidumbre de la existencia, sino la contiene, la envuelve; son dos certezas contemporáneas que se funden en una sola, que es la certeza fundamental y el principio de toda la filosofía cartesiana. Esta fuerte doctrina está contenida en el libro de las *Meditaciones*, uno de los más bellos y sólidos monumentos del genio filosófico. Descartes pretende demostrar, con rigor geométrico, que la espiritualidad del alma y la existencia de Dios son verdades incontestables, puesto que se apoyan en nuestra existencia personal, reconocida hasta por los escépticos. Tal era el designio de Descartes y no el de probar la existencia personal que, de buena fe, por nadie puede ser negada; la establece sólidamente en la primera y segunda Meditación, mostrando la relación íntima entre la concepción de la existencia y la percepción del pensamiento. Marca esta relación con la palabra *luego*; pero no se cuida de advertirnos que el conocimiento de esta relación no es obra del razonamiento, porque no era ese su objeto; se contenta haciendo valer la certeza de la existencia personal, y se sirve de ella para demostrar todas las grandes verdades. No debía instituir una discusión particular sobre el modo de adquirir el conocimiento de nuestra existencia; debía solamente hacer ver la certeza de la existencia personal y así lo hace, mostrando muy evidentemente que existimos puesto que pensamos. El lector no por eso es engañado respecto á la naturaleza del procedimiento que nos descubre el lazo entre el pensamiento y la existencia. Descartes no dice que sea el razonamiento; sólo dice, y eso implícitamente, que no es el razonamiento. Pero no se detiene ni debía detenerse. El libro de las *Meditaciones* es,

pues, irreprochable; presenta lo que debía presentar : la doctrina cartesiana en toda su extensión, pero también en sus justos límites. Si en el libro se quisiera hacer entrar la teoría detallada de la existencia personal, en nada se perjudicaría al sistema general, pero esa teoría no es parte esencial de éste. Si sus adversarios no le entienden ó le acusan de deducir gratuitamente la existencia del pensamiento, Descartes se explicará; más no alterará las proporciones del monumento inmortal en que ha depositado sus pensamientos y su método; se explicará, pero en las Respuestas, y probará que los reproches y censuras que se le dirigen son falsos, puesto que caen ante la evidencia del principio de su sistema, principio acusado de haber sido establecido por el razonamiento; « como si el principio de un sistema — dice el mismo Descartes — pudiera ser un principio lógico, y como si el conocimiento de los principios generales tuviera algo que ver con el mecanismo de la dialéctica ». (Extracto de M. Cousin.)

SOBRE LAS IDEAS INNATAS

« Que se juzgue — dice muy bien Laromiguière — de la fe que deben inspirarnos los discursos de los hombres.» Todos los filósofos, sin exceptuar uno, considerarán á Descartes como autor del sistema de las ideas innatas. Veamos lo que dice el gran filósofo :

« Nunca he escrito ni pensado que el espíritu necesite ideas diferentes de la facultad que tiene de pensar. Pero es cierto que, reconociendo la existencia de ciertas ideas que no proceden de los objetos externos, ni de las determinaciones de la voluntad, sino de la facultad de pensar, he llamado innatas á esas ideas para distinguirlas de otras que vienen después á nuestro espíritu ó que formamos nosotros mismos.» (*Cartas de Descartes*, tom. II.)

« ¿Es formal, es decisivo este pasaje? Pues he aquí algo más decisivo todavía : « Cuando digo que la idea

de Dios es innata, entiendo lo mismo que mi adversario: que la naturaleza ha puesto en nosotros una facultad por la cual podemos conocer á Dios; pero nunca he escrito ni pensado que esas ideas fuesen actuales ó especies distintas de la facultad que de pensar tenemos.

Nadie más alejado que yo de ese fárrago de entidades escolásticas.»