

*El CATALOGO impreso con el título de BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA DEL SIGLO XX —y que fué puesto a la venta cuando aún permanecía abierta la Exposición— constituye un valioso instrumento de consulta bibliográfico, pues reúne en sus 472 páginas más de cuatro mil títulos, clasificados sistemáticamente y con completísimos Índices de autores, bibliotecas y colecciones. Fué preparado, de acuerdo a las más severas exigencias científicas, por el Instituto Bibliotecológico de la Universidad de Buenos Aires, que prestó en todo momento una colaboración verdaderamente abnegada. Armonizan con el contenido la presentación tipográfica, que es todo un alarde de técnica, el excelente papel y la rica encuadernación.*

## La Metodología Filosófica de Descartes y su repercusión en la Filosofía Moderna

Por el R. P. DR. ENRIQUE B. PITA, S. I.

El 11 de febrero de 1650, en la ciudad de Estocolmo (Suecia) y en la estación de los intensos fríos nórdicos, se extinguía lentamente, a la edad de 53 años, la vida de aquel gran buscador de la verdad que se llamó Renato Descartes<sup>1</sup>.

Esta sinceridad en la búsqueda de la verdad no libró a Renato Descartes de incidir en una desviación fundamental, respecto al enfoque metodológico del objeto propio de la filosofía; desviación que convirtió al Filósofo del Método en «el padre de la filosofía moderna».

Estableceremos, pues, en primer lugar un parangón entre la metodología filosófica de Santo Tomás y la de Descartes, que nos permitirá a continuación apreciar en la magnitud de sus proyecciones la desviación cartesiana y su repercusión en la filosofía moderna.

Empecemos por la metodología filosófica en Santo Tomás, que es la que a continuación nos ha de dar luz sobre el falso enfoque metodológico de la filosofía en Descartes.

Si el conocimiento científico es llanamente captar una esencia, la ciencia no será sino un hábito o modalidad por el que el entendimiento conoce las esencias de las cosas. Ahora bien, hábito es una modalidad o disposición en virtud de la cual una facultad, de suyo indiferente para obrar en una u otra forma, queda determinada de una manera estable a obrar con facilidad y prontitud en una dirección fija. De acuerdo a esto, cuantos sean los modos estables de operar del entendimiento en el conocimiento de las esencias, tantas serán las ciencias. Ahora bien, lo que es-

<sup>1</sup> Había nacido el 31 de marzo de 1596.

pecífica los hábitos, que, como acabamos de ver, no son sino diferenciaciones secundarias de las facultades<sup>2</sup>, es el modo de operar; pues a un modo determinado de operar ha de corresponder en la facultad intelectual una diferenciación determinada que fundamente ontológicamente esa manera de operar. Esto es lo que los escolásticos llamaron conocer las potencias o hábitos por su objeto formal, es decir, conocer el principio operador por su modo de operar. Partiendo, pues, de este fecundo principio, vemos que las ciencias se podrán dividir en cuatro grupos fundamentales: ciencias empiriológicas, matemáticas, metafísica y filosofía de la naturaleza. El orden de esta enumeración no corresponde a su jerarquía de primacía, sino a la comodidad pedagógica para la explicación de sus diferenciaciones.

Cada uno de estos cuatro hábitos intelectivos fundamentales implicará, por supuesto, un método científico diverso. Precisamente el primordial valor de esta división específica de los hábitos intelectivos científicos reside en adoptar el método apropiado a cada ciencia particular. Por descuidar la reflexión sobre la diversa manera de moverse el entendimiento humano en las distintas ciencias, se ha originado el desconcierto más lamentable en la demarcación de límites entre las ciencias. Quien una vez por todas ha percibido cuál hábito y método científico se significa, v. gr., por la ciencia empiriológica o experimental y cuál por la metafísica, verá sin ningún género de duda que el problema de la conciliación de la ciencia empiriológica con la metafísica es un falso problema y que nada puede decir el experimentador «como experimentador» que alcance ningún sentido metafísico, ni turbe por consiguiente el claro cielo de los principios ontológicos; como paralelamente ninguna reflexión metafísica podrá representar obstáculo para el descubrimiento de ninguna ley experimental. Lo único que tiene sentido, al hablar de los diversos hábitos intelectuales, es su posible subordinación, que constituye nada menos que la jerarquización de las ciencias. Las distintas ciencias son, en efecto, hábitos que se mueven en planos diversos sin entrar nunca en conflicto; y el hecho de su subordinación se posibilita gracias al mismo sujeto pensante, de donde todas levantan vuelo.

<sup>2</sup> Llamamos «diferenciaciones secundarias» a las cualidades no-innatas, sino adquiridas, de las facultades anímicas.

La misma historia de las ciencias se encarga de patentizar esta autonomía. No hay más que recordar cómo la metafísica alcanzó ya alturas inconmensurables en tiempos de Platón y Aristóteles, cuando la mayor parte, si no la totalidad, de las ciencias empiriológicas andaba todavía en pañales; y los siglos XVIII y XIX, que se distinguieron por el deslumbrante desenvolvimiento de las ciencias experimentales, no son precisamente centurias de grandes valores metafísicos. En un mismo personaje histórico se puede descubrir igual falta de correspondencia. Santo Tomás de Aquino, p. e., que en metafísica es el águila caudal de las definitivas síntesis filosóficas, en las ciencias experimentales no acusa el mismo genio investigador, ni mucho menos.

Comenzando, pues, por la metodología de las llamadas leyes científicas por antonomasia (en las que la palabra «científicas» tiene un sentido restringido a las leyes de inducción) vemos que los objetos del mundo empírico pueden ser sometidos a la repetida observación experimental y, por la comprobación de su modo constante de operar, dar lugar a la formulación de tales leyes. Claramente aparece que la razón inmediata de toda ley empiriológica es siempre, como la misma etimología de su nombre lo indica, la experiencia: «así lo ha mostrado la experiencia», «es un hecho experimentado», «es el resultado de la experiencia», «lo sabemos por la experiencia», etc., son frases que indican siempre lo mismo: la experiencia es la razón de la ley. Es verdad que aquí se plantea el problema de Kant, a saber, que la experiencia es particular y contingente y la ley científica, por el contrario, es universal y necesaria. Aunque rigurosamente no hace al caso en este punto soltar la dificultad kantiana, diremos sólo que, en realidad, la razón integral de la ley científica es la experiencia de determinados casos en relación con su misma inteligibilidad: la experiencia es la expresión de una ley universal y necesaria cuando no encuentra su inteligibilidad sino en su universalidad y necesidad. La universalidad y necesidad de la ley empírica es, pues, algo que el entendimiento comprueba no fuera ni dentro de la experiencia, sino en relación necesaria con ella, en cuanto que la experiencia inductiva manifiesta, al descartar los factores accidentales, los antecedentes esenciales del fenómeno observado: de aquí nace la universalidad y necesi-

dad de la ley empírica. Siempre pues, es menester en las leyes empíricas la experiencia inductiva y ella es la razón directa de la ley.

Si ahora reflexionamos sobre los enunciados matemáticos, nos encontramos con una modalidad muy diversa de comportamiento intelectual. En las matemáticas el entendimiento sin duda no puede prescindir en absoluto de la experiencia; pero ésta tiene una función específica distinta. En las leyes matemáticas, en efecto, se necesitará ciertamente la experiencia, pero no para dar la razón de la ley, sino simplemente para obtener los puros conceptos, gracias a los cuales se ha de captar y formular la ley. La diferencia entre el que entiende o descubre una ley matemática y el que la ignora, no está para nada en la experiencia, sino en que el que entiende o descubre la ley matemática es capaz, una vez obtenidos los puros conceptos, de inferir por la comparación de ellos lo que en virtud de su contenido ideológico se postula. Que la suma de los tres ángulos del triángulo equivalen a dos rectos no se sabe por la experiencia, sino por la comparación de lo que se significa por triángulo y ángulo. Aquí no tendría, pues, ni siquiera sentido la objeción kantiana contra la universalidad y necesidad de estas leyes; la dificultad kantiana que aquí se pone es la del origen y objetividad de dichos conceptos. Es claro que al hablar de la objetividad de los conceptos matemáticos, nos referimos directamente a las matemáticas en cuanto valoran ontológicamente las relaciones cuantitativas del número y figura, como las concebía Santo Tomás; pues los modernos extienden el campo de sus elucubraciones matemáticas a los seres ideales (seres de razón) resultantes de las relaciones ideales que guardan entre sí los objetos cuantitativos, abstraídos de todo orden a la existencia; y de la valorización ontológica de los seres de razón no se puede hablar formalmente, sino sólo fundamentalmente, en cuanto se los refiere al fundamento ontológico. En las leyes empiriológicas, en cambio, no inferimos la ley de la comparación de varias esencias conceptuales, sino inversamente, las esencias conceptuales se infieren de la experiencia. En biología, por ejemplo, no se da primero el concepto esencial de planta, de donde se deduzca a continuación el funcionamiento típico de la planta, sino inversamente la experiencia

de este típico funcionamiento nos ha dado el concepto esencial de lo que es la planta.

En metafísica el entendimiento se mueve como en las ciencias matemáticas, sin acudir a la experiencia para otra cosa que para obtener sus conceptos; pero con una discrepancia muy característica, a saber, que la analogía desempeña aquí una función esencial en la predicación del contenido de las abstracciones metafísicas, al paso que las matemáticas operan con predicados unívocos (que explicaremos inmediatamente). Esto es, las matemáticas consideran sus problemas por comparación de conceptos, que es la prueba absoluta, en contraposición a la inducción, de que se valen las ciencias experimentales, que no alcanza la certeza absoluta, sino sólo la que se llama física, o sea, prueba fundada no en las esencias absolutas e inmutables de las cosas, sino en la comprobación experimental de las condiciones existenciales, físicamente inmutables, de las esencias cósmicas.

A esto se añade que las matemáticas tratan un objeto —la cantidad, continua y discreta: figura (extensión) y número— que se abstrae de la experiencia directa: objeto que es enteramente proporcionado al entendimiento humano, que abstrae sus conceptos de las experiencias directas: de ahí que el objeto matemático sea expresado en la mente por sus notas propias, y no por referencia a otros objetos: en este aspecto el objeto de las matemáticas se asimila a los objetos de las ciencias de inducción.

En cambio, la metafísica, aunque proceda, como las matemáticas, por la vía de la prueba absoluta de la comparación de los conceptos, sin embargo trata un objeto meta-físico, que trasciende la experiencia y que no es conocido en sus relaciones a los seres que trascienden la experiencia, sino por referencia a objetos experimentales: así el ser, la causa, el fin, etc., son considerados en metafísica como trascendentales, o sea, el ser como ser, la causa como causa, el fin como fin, etc., nociones que se verifican aun en los seres que están fuera de la experiencia, según un modo que es conocido por referencia al modo como se verifican en los seres de las experiencias directas.

De esta manera se puede decir, como indicábamos, que las matemáticas realizan el tipo ideal de las ciencias en el estado presente del entendimiento humano, al tratar por vía de probación absoluta un objeto primitivo.

Por eso todas las ciencias tienden a ilustrar sus demostraciones por medio de esquemas matemáticos. A esta misma raíz se debe también la particularidad de encandilar el entendimiento que poseen las claridades matemáticas en quienes, en frase de Santo Tomás, «no sufren que se les diserte de nada, sino es por el método propio de las ciencias matemáticas» (Com. in Met., 1. 2, lect. 5).

En la filosofía de la naturaleza (aplicación de los principios metafísicos a las leyes experimentales) el problema es muy diverso de los casos analizados antes. Aquí el entendimiento para formular sus leyes científicas ni puede prescindir de las pruebas experimentales, ni de la especulación o composición de conceptos; pues la filosofía de la naturaleza ocupa un término medio entre la pura ciencia experimental y la metafísica. En la filosofía de la naturaleza, en efecto, se trata de aplicar los principios metafísicos a las leyes empiriológicas y deducir por medio de dicha aplicación leyes propias. Con un caso práctico se entenderá lo que se quiere decir. Sabemos, por ejemplo, por la psicología experimental, que entre las modificaciones nerviosas sensoriales y las sensaciones correspondientes hay una directa dependencia o perfecto paralelismo: a tal modificación nerviosa corresponde tal sensación: así no es posible la visión del obelisco, si las modificaciones nerviosas corresponden a la percepción de la pirámide de Mayo; y la perfección de la visión de ésta corresponde a la de aquéllas. Por otra parte, metafísicamente consta el principio en virtud del cual el perfecto paralelismo entre el antecedente A y el consecuente B descubre el nexo causal que liga a A con B, de suerte que el antecedente es causa y el consecuente no es sino su efecto.

Aplicando, pues, esta ley metafísica al caso propuesto, deducimos lógicamente que el proceso nervioso está ligado a la sensación con nexo causal. Esta será, pues, una ley de la filosofía de la naturaleza; en particular, de la psicología racional. Como se ve, para establecer tales leyes ni se puede descuidar el estudio de las leyes empiriológicas, ni el de los principios metafísicos. Con todo, la importancia de ambas no es igual, dado que, usando la terminología escolástica, en la filosofía de la naturaleza la ley empiriológica es la materia y el principio metafísico la forma; en otras palabras, que, aunque el material en que

se trabaja sea una ley empiriológica, la aplicación se hace manejando principios metafísicos. Esta ciencia, pues, pertenece directamente a la filosofía (de ahí su nombre de filosofía de la naturaleza); aunque es cierto que no puede prescindir de las leyes experimentales de la naturaleza (de ahí que no sea simplemente metafísica, sino filosofía de la naturaleza). Por eso el objeto propio de la filosofía de la naturaleza está, como el objeto de la metafísica, fuera de la experiencia inductiva: objeto que es conocido por referencia a los objetos experimentales (como la causa es conocida a través de sus efectos).

Resumiendo:

Las ciencias experimentales tratan un objeto que cae en la experiencia directa y que se refiere por consiguiente a las esencias de la zona experimental; estas esencias son captadas en las ciencias empíricas por la experiencia inductiva.

Las matemáticas consideran un objeto —la cantidad— que cae también, como el de las ciencias experimentales, en la zona de la experiencia; pero lo investigan por comparación de conceptos (este aspecto último es común en las matemáticas y en la filosofía).

La filosofía, en cambio, (metafísica y filosofía de la naturaleza) trata un objeto que trasciende la experiencia directa (objeto metafísico) y que es captado por comparación de conceptos.

He aquí pues la diferencia fundamental entre las metodologías filosófica y matemática: la metodología matemática trabaja con conceptos abstraídos de la experiencia directa y que son por ende conceptos primitivos, o sea, conceptos que representan sus objetos —las cantidades— por notas propias, y no por referencia a las notas de otros objetos; la metodología filosófica, en cambio, se mueve en el plano de la analogía: trabaja con conceptos polivalentes que trascienden la experiencia directa.

En Descartes, por el contrario, existe una desviación fundamental del enfoque metodológico de la filosofía. A él se puede aplicar con toda propiedad la frase lapidaria de Santo Tomás: «Quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi dicatur eis per modum mathematicum».

El autor de las «Meditaciones Metafísicas» trata el objeto filosófico o metafísico al igual del objeto matemático.

Para Santo Tomás el objeto metafísico es conocido por nuestro entendimiento primitivamente, puesto que no cae en la experiencia directa: la experiencia no puede llegar al objeto filosófico. En esto concuerdan Santo Tomás y Kant.

Que esto sea así lo está diciendo la misma experiencia: en efecto, los seres que no caen en la experiencia directa, que son el objeto propio de la filosofía, los entendemos por referencia a los seres experimentables: así, p. e., entendemos por espiritual lo que no depende de la materia; por infinito, lo que no tiene límites; por creación, producción sin sujeto preexistente; hablamos de *ver* la fuerza del argumento, por entender el valor lógico del argumento; de *visión* beatífica, por contemplación intelectiva beatífica; etc.

La evolución semántica de las lenguas muestra lo mismo: así Dios deriva de «deivos», lúcido; alma de «ánemos», soplo; entender, de «intus-legere» leer dentro; inspiración de soplo interno, etc.

Descartes, en cambio, sostiene una metodología filosófica *more geometrico*: de ideas claras y distintas acerca de los objetos metafísicos, o sea, de objetos filosóficos primitivos: Dios, p. e., o el Ser Infinito para Descartes es un objeto primitivo: según el Filósofo del Método conocemos lo infinito primitivamente, sin necesidad de conocer primero lo limitado o finito; de la misma manera la espiritualidad del alma humana es conocida originariamente al estilo de los conceptos que versan sobre objetos experimentables; y así de todos los demás objetos filosóficos; de donde nació su célebre teoría de las ideas innatas, que, independientemente de toda experiencia, expresan sus objetos primitivamente, esto es, con notas propias, claras y distintas.

Pero aquí cabe preguntar: si los objetos filosóficos están fuera de la experiencia directa, ¿de dónde les viene a estos conceptos filosóficos la determinación de representar primitivamente sus objetos? Descartes no va a dudar en responder que esta característica les viene a los conceptos filosóficos de la misma interioridad subjetiva de la facultad cognoscitiva, sin ninguna conexión causal con los objetos extramentales.

Esto da a la metodología del padre del racionalismo su sentido característico de irrealidad; que aprovechó Kant para poner

de manifiesto la falta de fundamento óntico de la filosofía racionalista.

Aquí radica la desviación inicial y fundamental del Filósofo del Método. Esto llevará a Descartes a la teoría más vulnerable de su racionalismo: a sus célebres «ideas innatas»; a la separación radical entre los conceptos y las experiencias: los conceptos tienen su zona propia, sin enlace con las experiencias, que a lo más son ocasiones de aquellos.

Esta metodología Cartesiana dará pie más tarde a la arbitraria y peregrina teoría racionalista de Leibniz sobre la armonía preestablecida entre los conceptos y las experiencias: los conceptos y las experiencias se suceden en dos series paralelas sin nexo de mutua conexión causal, como dos relojes sincrónicos que van marcando simultáneamente la misma hora sin mutuas determinaciones.

Esto imprime al racionalismo cartesiano la caracterización que se ha dado en llamar «angélica»: nuestra vida intelectual se mueve al margen de las determinaciones de sus objetos, en un plano dialéctico, puramente conceptual, desprovisto de raíces ontológicas.

Basta, p. e., considerar la prueba de la existencia de Dios en Descartes, para ver cómo el filósofo racionalista, en fuerza de su metodología filosófica, se está moviendo en un plano dialéctico, puramente conceptual, sin conexión con las realidades ónticas de las cosas.

Oigamos al filósofo probando artificiosamente que existe Dios infinitamente perfecto, en la Meditación Tercera: «La idea de Dios por ser tan clara y distinta y contener en sí más realidad objetiva que ninguna otra, es la más verdadera de todas, y la que menos sospechosa se hace de encerrar error y falsedad. Esta idea de un ser soberanamente perfecto e infinito, es enteramente verdadera porque, aun en el caso que pudiéramos imaginar que un tal ser no exista, no se puede fingir que su idea no nos represente nada real»<sup>3</sup>.

El mismo argumento es desarrollado en la Meditación Quinta: «Acostumbrado en todas las demás cosas, nos dice Descartes, a distinguir la esencia de la existencia, me persuado fácilmente

<sup>3</sup> Médit. 3e. - IX, 36, 79.

de que la existencia puede ser separada de la esencia de Dios, y que así es posible concebir un Dios que no exista actualmente. Pero cuando pienso más detenidamente, veo manifiestamente que la existencia no puede separarse de la esencia de Dios, del mismo modo que de la esencia de un triángulo rectilíneo no puede separarse que el valor de sus tres ángulos sea igual a dos rectos, ni de la idea de una montaña la idea de un valle; de suerte, que concebir un Dios, es decir, un ser soberanamente perfecto, sin existencia, es decir, sin alguna perfección, es lo mismo que concebir una montaña sin valle»<sup>4</sup>.

Y en sus «*Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae*», resume Descartes su argumento en un silogismo, que, según él, claramente entenderán todos los que estén libres de prejuicios contra su método: «Es lo mismo decir que algo se contiene en la naturaleza o concepto de alguna cosa, que decir que es verdad afirmar eso mismo de la tal cosa. Pero es así que la existencia necesaria se contiene en el concepto de Dios. Luego es verdad afirmar de Dios que se encierra en El la existencia necesaria, o lo que es lo mismo, decir que existe»<sup>5</sup>.

Respecto de este paso falso del orden conceptual al orden real como aparece en el argumento cartesiano, el realista Santo Tomás<sup>6</sup> estará de acuerdo en absoluto con el agnóstico Kant<sup>7</sup>, para decirnos ambos decididamente que en todo juicio existencial de nada sirve demostrar que el predicado está contenido en la noción del sujeto, mientras no se haya demostrado todavía la existencia real del sujeto. Admitir la existencia del sujeto y negar la realidad del predicado contenido en la noción del sujeto, es una abierta contradicción; pero negar la realidad del predicado, porque se niega la existencia del sujeto, no es ninguna contradicción. En la proposición «el ser perfectísimo existe» la conclusión, mientras no se pruebe la existencia del sujeto, será sólo condicional: si el ser perfectísimo existe, necesariamente ha de existir; puesto que la existencia está en la noción

<sup>4</sup> Médit. 5e. - IX, 52, 79.

<sup>5</sup> *Rationes...*, Edic. Adam-Tannery, VII, 166, 20.

<sup>6</sup> S. Th. I, q.2, a.1, ad 2.

<sup>7</sup> *Krit. d. r. Vern.* 2.<sup>a</sup> edic., Karl Kerhbach, 1878, p. 469.

del ser perfectísimo; de lo contrario, arbitrariamente la idea exigiría la cosa, y el entendimiento sería la medida de las cosas y las cosas no medirían ya el conocimiento.

Estamos pues en el más puro y consecuente idealismo cartesiano: la idea que sin ninguna conexión con la realidad ontológica pretende poner fuera despóticamente esa realidad por una como necesidad psicológica de vivir intelectualmente: estamos en presencia de un entendimiento que da realidad a la cosa, da ser al ser, numeniza su objeto. Esa cosa cartesiana es puro pensamiento de cosa, ese ser cartesiano es puro ser ideal, ese objeto cartesiano es puro fenómeno.

De este modo la metodología filosófica realista de Santo Tomás, que tiene su punto de partida en la conexión directa o indirecta que guardan los conceptos con la experiencia, ha sido sustituida en Descartes por una metodología que podrá tener su aplicación en una ciencia como las matemáticas, donde el objeto —la cantidad— cae en la experiencia directa; pero que en filosofía, donde el objeto queda fuera de la experiencia —objeto metafísico—, se convierte en una metodología dialéctica, que se desconecta del mundo óptico de la experiencia.

La repercusión de la metodología cartesiana en la filosofía «nueva», como se dió en llamarla entonces, y que no era sino la que posteriormente se conoce con el nombre de «racionalista», es indiscutible.

Para los filósofos racionalistas (Spinoza, Leibniz, Wolff) las categorías metafísicas de la razón teórica no se demuestran por racionios, partiendo de conceptos cuyo contenido sea experimental, ni se intuyen verificadas en la realidad óptica de las experiencias. Al estilo de Descartes, las categorías metafísicas se admiten porque son evidentes en sus mismas conceptualidades nocionales, sin necesidad lógica de declarar su conexión con la realidad extramental de las experiencias.

Esta es la encrucijada donde Kant esperará a la filosofía racionalista para idealizar la crítica del conocimiento.

Pero por una paradoja muy inteligible ni el mismo Kant, que se revela tan fino y acertado adversario de Descartes, se libra de caer en las redes racionalistas del Filósofo del Método.

Es verdad que Kant se condujo con extrema habilidad cuando mostró cómo las categorías metafísicas de una razón teóric-

tica desconectada de las experiencias son puras conceptualidades dialécticas. Pero ese mismo Kant admitió con Descartes el falso postulado del abismo infranqueable entre nuestras experiencias y las categorías metafísicas: para el filósofo de Koenigsberg no había otra forma de tratar las categorías metafísicas sino la cartesiana, sin lazo de unión con nuestras experiencias. Partiendo de Descartes, Kant no sacó las conclusiones cartesianas, sino las que habría deducido el mismo Santo Tomás, si hubiese partido, como Kant, de los supuestos metodológicos de Descartes, esto es, la irrealidad de las categorías metafísicas desconectadas de la realidad. Con todo, a pesar de ello, el filósofo germano pagó a su vez tributo al racionalismo al aceptar los supuestos metodológicos cartesianos y refutar así cómodamente la filosofía racionalista.

Para Kant, lo mismo que para Santo Tomás, proclamar la realidad de las categorías metafísicas desvinculadas de nuestras experiencias sería semejante a querer recoger la promisoría harina de un molino puesto en movimiento, sin la materia de los granos. Pero Kant discrepará de Santo Tomás en la refutación de las argumentaciones de tipo cartesiano. Según Kant, las categorías metafísicas racionalistas no pueden conectarse con nuestras experiencias y deben ser consideradas por ende como puras conceptualidades. De acuerdo a Santo Tomás, en cambio, no hay que admitir de hecho su realidad, mientras no se muestre su conexión con nuestras experiencias; mas una vez conectadas con la esfera óptica de la experiencia, por intuición o por raciocinio, contrariamente a lo que supone Descartes, se evidencia la justificación lógica de su realidad.

A través de Kant la repercusión cartesiana alcanza al neokantismo del siglo XIX y a todo el idealismo, que culmina en la evolución dialéctica de Hegel, quien va a partir, como Descartes, del pensamiento o idea del ser, y no del ser pensado.

Con la fenomenología de Husserl se abre paso la reacción contra Kant, al querer eliminar la dualidad del número y fenómeno y cifrar todo conocimiento en su fenomenología, con la doble reducción o precisión del aspecto psicológico de la intencionalidad conceptual (reducción fenomenológica) y de su referencia extramental (reducción eidética). Es al mismo tiempo una manera nueva de depender de Descartes, al proclamar ob-

jetos puramente conceptuales, aunque discrepando siempre de él al no querer admitir, y con razón, la realidad extramental de objetos puramente nocionales.

Por fin, en nuestros días, el existencialismo vuelve otra vez a Kant en cierto modo, al restituir el número kantiano de la cosa en sí, aunque con características propias; pero de nuevo son rechazadas, como irreales, las categorías metafísicas, porque son pensadas al modo cartesiano, desligadas de toda experiencia.

Estas repercusiones cartesianas en el movimiento filosófico moderno nos iluminan sobre la trascendental importancia de la desviación inherente a la metodología cartesiana. Descartes coincide con Santo Tomás en sus conclusiones; pero discrepa del Doctor Angélico en su metodología, que no le salva de los ataques de la filosofía moderna contra sus conclusiones; en cambio, coincide con los filósofos modernos en su metodología, en virtud de la cual las categorías metafísicas son pensadas sin lazo de unión con nuestras experiencias; y discrepa de ellos en sus conclusiones, que resultan ilógicas por razón de su metodología filosófica.

Para cerrar estas reflexiones sobre la desviación de la metodología cartesiana y su repercusión en la filosofía moderna, será bien recordar la ponderosa sentencia de Santo Tomás en el proemio del «De ente et essentia», citando a Aristóteles (L. I de Coelo et Mundo): «Parvus error in principio magnus est in fine»: «un error que parece pequeño en el principio, se manifiesta grande en el fin»: esto es, una desviación que se considera insignificante, cuando se arranca del punto de partida, escapa a toda medida cuando se llega a sus ulteriores proyecciones y repercusiones.