

REFLEXIONES SOBRE LA DUDA CARTESIANA

Por JOSÉ MARÍA ALEJANDRO, S. I.

Pontificia Universidad de Comillas (España)

I

En la madrugada de un 11 de febrero nórdico, del año 1650, y asistido del Abate Viogué, moría en Estocolmo René Descartes. La dura disciplina científica de Cristina de Suecia, y las crudezas de un clima escandinavo acabaron prematuramente con la vida del filósofo, apellidado en el conocidísimo texto hegeliano como «el creador de la filosofía moderna».

No vamos a detenernos en una presentación biográfica, conocida suficientemente por los estudiosos de la filosofía, y en las publicaciones de este año centenario suficientemente también repetida. Recordemos solamente su período escolar, en el colegio apellidado por el mismo Descartes al comienzo de su «Discours de la Méthode» (Obr. VI, 4-5) como «uno de los más célebres de Europa», el Colegio de La Flèche, dirigido por los jesuitas.

En 1604 entraba en el colegio de los jesuitas el niño René a la edad de ocho años, y en la primavera de 1612 salía el joven Descartes, en plena primavera del espíritu, en la floración inicial de sus ideas. Estos ocho años de seria formación en la escuela amablemente inflexible de la orden jesuítica dejaron honda huella en la mente de Descartes, tanto en las ideas (aunque en éstas menos), como en el método y en la forma. Descartes, aun dentro de la explosión de modernidad que dió su genio, pensó dentro de formas esencialmente escolásticas. Bien es ver-

dad que más adelante descubrió defectos en el plan de su educación, por ejemplo, el estudio demasiado intenso y frecuente de la antigüedad, que podía apartar un poco de la realidad del tiempo presente; la excesiva abundancia de estudio puramente literario y de imaginación, que enseñaba más a divagar que a reflexionar y pensar; ya que la poesía era, más que un fruto del estudio, un don de la naturaleza; pero es indudable, repetimos, que Descartes manifiesta en sus escritos un modo muy marcado de sus años de formación.

No es su *modo mental* el modo impreciso y nebuloso, no pocas veces conscientemente arbitrario, de los filósofos *modernos*. Él, como los que inmediatamente le siguieron, conserva un modo mental de tipo perfectamente clásico; contornos definidos, líneas netas y visibles, direcciones seguras, sin oscilaciones ni flojedades. La impresión que el lector recibe al leer sus *Meditationes*, sus *Principia*, sus *Responsiones*, su *Discours*, es la de estar leyendo a un escolástico en el modo de llevar la prueba, de resolver, de explicar, etc. El que su filosofía no pueda admitirse, y que encierre en germen los errores posteriores, no quita nada a su *manera de ser mental*. Sin determinar ahora el cómo y el por qué de esta manera de ser, parece incuestionable que en gran parte haya que atribuirla a su educación, al influjo recibido en La Flèche. En general aún se conservaban entonces los métodos más disciplinados, y menos arbitrarios y «ensayistas» que los modernos, de la Edad Media, que de la inmensa ruina de su decadencia salvó por aquellos años, quizá únicamente, su pedagogía y su didáctica. Descartes, como Spinoza, Leibniz, etc., cuando piensan, piensan al modo escolástico; la modernidad de su pensamiento no puede despojarse de la investidura escolástica medieval. Se les podrá refutar, pero se les entiende perfectamente, sabemos a dónde van y por qué caminos, sin contorsiones mentales, porque sus ideas son claras y definidas.

Mas dejando, quizá para otra ocasión, este interesante problema de pedagogía filosófica, de indudable importancia en el ambiente de «ensayismo» en que está la moderna enseñanza universitaria, Descartes recordó siempre con gusto los años de escolaridad en el colegio jesuítico, y no pierde ocasión de demostrar su reconocimiento a sus antiguos profesores, que ciertamente con el niño René usaron de excepciones en la disciplina y en

los deportes, dada la debilidad de su salud, permitiéndole apártese y otras exenciones, que permitieron las primeras preocupaciones y meditaciones del extraordinario alumno.

Las salvedades que objeta Descartes a la enseñanza de La Flèche nos dejan entrever ya con suficiente claridad la modalidad de su talento: la imprecisión de la poesía, el emplearse demasiado en obras de pura imaginación, el remontarse imaginativamente y abismarse en la antigüedad clásica, no podían satisfacer a un talento en el que predominaba ya entonces un ansia imperiosa de verdad precisa y bien definida, que buscaba un clima de evidencia inconcusa para pensar sin ahogos ni angustias. Como él mismo confiesa, ya eran entonces las matemáticas el objeto preferido de sus aficiones, y eso por la evidencia y certeza de sus razonamientos. Eso fué Descartes, un gran matemático desviado y perdido en Filosofía, y en este «matematicismo» consiste el error metodológico fundamental de su sistema, el haber confundido el orden matemático puro con el orden de la filosofía pura, y el haber querido convertir la evidencia matemática en el único criterio de certeza para ambos órdenes (*Discours*, Obr. VI, 543).

Naturalmente, una mentalidad de este corte no podía someterse fácilmente a la dictadura de la autoridad, sin más. El «Jurare in verba magistri» contra lo que gritaba aún Campanella, considerándolo como perjurio, no podía convencer a la *mente matemática* de Descartes, en quien predominaba un ansia de verdad, pero de una verdad con las raíces visibles y al aire, sin nieblas de testimonios, y mucho menos de dogmatismos entenebrecedores de autoridad. «No admitiré nada como verdadero, proclamaba Descartes en su *Discours*, que no lo conozca yo evidentemente como tal... ni admitiré nada que no se me presente clara y distintamente a mi espíritu, y que no resista toda duda». Esta regla fundamental en el método cartesiano, y que es el nervio espiritual de toda la filosofía posterior, autónoma y racionalista, era una verdadera «proclamación de los derechos del filósofo». En su significado más directo significa sencillamente que el filósofo debe liberarse de toda autoridad y no rendirse sino a la evidencia. La verdad de una cosa o de un principio no consiste en saber lo que sobre él dijo Aristóteles; consiste en saber cómo me lo representa mi entendimiento.

La *circunstancia histórica* de Descartes estaba saturada de esta idea: reclamar los *derechos naturales* del espíritu humano para investigar por sí mismo la verdad, sin las andaderas de los autoritarios comentaristas. Poco tiempo después del grito de rebelión lanzado por Descartes, escribía Pascal estas interesantes palabras: «El respeto que hoy se tiene a la antigüedad llega a tal grado, aun en materias en las que debería tener menos fuerza, que todos sus pensamientos se convierten en oráculos, y todas sus oscuridades en misterios. No se puede avanzar en las sendas nuevas sin peligro, y un texto de un autor antiguo basta para destruir las más sólidas razones» (Cfr. Delbos, *Figures et doctrines*, p. 119).

Es de todo punto necesario tener esto presente para comprender todo el valor histórico de la duda cartesiana. Existía una justificación para la protesta; la tendencia cartesiana era radicalmente plausible, aunque el filósofo no haya acertado totalmente en los medios.

Este sentido de protesta y rebelión que acabamos de acusar en Descartes, no era con todo característica suya. Es, por lo dicho, la característica de todo el Renacimiento.

El Renacimiento, época de lucha, de derrumbamientos, de vicisitudes, de rompimiento con lo tradicional, representa en filosofía la *gran protesta*, pues al admitir todas las filosofías, en desordenada pululación, no admitía ninguna. A la escolástica nominalista le corresponde la enorme responsabilidad de esa protesta, que queriendo en sus orígenes ser constructiva, no fué en definitiva más que el agua regia del posterior pensamiento filosófico. Se planteaba en la historia de la filosofía una actitud de *crítica total*.

Hay que reconocer que el funesto formalismo nominalista justificaba esa actitud. La filosofía ya no existía realmente, y las escuelas vivían únicamente de una que podríamos llamar «*fisiología dialecticista*». Reinaba el placer insano de la caza dialéctica del adversario, la discusión por la discusión sin una finalidad definida, con la agravante, muy de tener en cuenta ante los refinamientos literarios renacentistas, de un latín absolutamente bárbaro. Evidentemente en este ambiente había de

levantarse la protesta, que a veces adquirió tonos un sí es no es extraacadémicos. Recordemos solamente a Pedro Ramos (de la Ramée) muerto en 1572, pocos años antes del nacimiento de Descartes, que presentaba para su grado doctoral esta sorprendente tesis: «*Quaecumque ab Aristotele dicta sunt, commentitia sunt*». Recordemos también, por ser nuestro, a Luis Vives, tan sobrio y tan sincero mentalmente, quien en el título de una de sus obras «*In pseudodialecticos*» deja ver clarísimamente este sentido sincero, y digamos también justo, de protesta, contra el apriorismo formulista imperante, que se contentaba con una estéril delectación dialecticista, sin alma metafísica, sin un profundo análisis de los hechos, sin el menor recurso científico a la experiencia. Quizá es más profundo, aunque menos enérgico en la forma, nuestro filósofo en su obra (de título también significativo) «*De corruptis artibus*» en la que señala como causa de la decadencia imperante la falta de un verdadero método científico¹. Si a esto añadimos la prevención innegable que los detentadores de la filosofía guardaban contra todos los «experimentales» de entonces, mirándolos algo así como a brujos o vitandos prestidigitadores, como a agentes de magia y ocultismo, prevención que en un momento crucial de la historia de la ciencia abría un foso entre ésta y la filosofía (de hecho entre la ciencia profana y la ciencia sagrada); tendremos que admitir que el clima intelectual imperante no era propicio más que para una posición de revisión profunda de lo hecho y de lo que se podría hacer. Descartes despertaba en un mundo desorientado, filosóficamente también esencialmente «protestante», que flotaba, difícilmente ya, en el mar de la duda.

¹ No queremos recargar este cuadro. Recordemos como ejemplo de este «deportivismo dialéctico» anticientífico e infecundo al que con casi pecaminosa fruición se entregaban los escolásticos de la decadencia, el *DISPUTAX* (nombre deportivo), o sea el defensor de un acto público de filosofía. Ese *DISPUTAX* era una especie de boxeador dialéctico, que estaba dispuesto a resolver *dialécticamente* toda clase de ocurrencias del auditorio. En París se llegó a determinar que el torneo dialéctico durase hasta 12 horas. ¡Admirable resistencia la de nuestros mayores! Los célebres *Impossibilia* vinieron a sustituir a la *Metafísica*; y la resultante fué una decadencia científica y filosófica espantosa, que provocaba una justa protesta.

II

En esta circunstancia histórica, los espíritus más despiertos habrían de tomar necesariamente una posición de redención y reconstrucción. Y en medio de aquella pululación renacentista, creemos descubrir una «trilogía filosófica», tres nombres que marcan el culmen de estas ansias redentoras, aunque los tres son de signo y de valor muy diferentes: *Suárez* (1548-1617), *Bacon* (1561-1626) y *Descartes* (1596-1650). Los tres levantaron su voz, en tono distinto, es verdad, pero con la misma conciencia histórica de que estaban en la rompiente de una nueva etapa del pensamiento humano, etapa de revisión y renovación.

Suárez lanzaba en 1597, un año después del nacimiento de Descartes, su celeberrima obra *Disputationes Metaphysicae*, que por los años de colegio de Descartes invadía materialmente las Universidades europeas. El gesto suareciano (Suárez fué insistentemente acusado de innovador y rebelde) consistió en *vitalizar* el pensamiento filosófico, mediante un *nuevo enfoque* de la ciencia, en caminar por un *nuevo método*, que se apartase radicalmente del comentarismo esterilizador de sus contemporáneos y predecesores. El mismo confesaba que el éxito de su enseñanza se debía a éste su *nuevo método*. De hecho representaba una innovación, la innovación de romper con los servilismos científicos y con los dogmatismos injustificados y exponer personalmente *la ciencia en sí misma* considerada. La espléndida autonomía y libertad del pensamiento suareciano pareció escándalo a sus contemporáneos escolásticos, fosilizados en las formas viejas de la Escuela; pero realmente representaba la captación más constructiva de las ansias que ya flotaban en el ambiente².

Mas la siembra metafísica suareciana iba a hallar serias dificultades ambientales para su desarrollo completo. Bacon de Verulamio también sacaba a luz su gran obra, cuyo título es

² Cfr. Enrique B. Pita, S. J.: «Aristóteles, Santo Tomás y Suárez». Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez, vol. I. (Madrid, 1949). Págs. 197-209.

francamente delator: *Instauratio Magna*, y cuya parte principal, el *Novum Organum scientiarum* (1620), señala el gesto de protesta del filósofo inglés. Bacon iba tras una reforma total de la ciencia, impregnada de *abstractismo escolástico*. Pero mientras Suárez no adolece de fiebres dubitativas, en Bacon se inicia ya *la duda como método de seguridad científica*. Bacon iniciaba el camino que había de terminarse en la obra de Descartes. La *duda* se dibuja ya en él de una manera clara, al desechar los «*ídola*», las ideas preconcebidas, particularmente los «*ídola Theatri*», es decir, los sistemas filosóficos que apartados del contacto con la naturaleza la suplantaron con la creación poética, con un juego teatral de palabras. La duda baconiana era evidentemente de signo constructivo, estaba ordenada particularmente a defender metodológicamente el estudio de la naturaleza, fuente única de la verdad, removiendo todo lo que no fuese la naturaleza misma. Bacon sentaba por lo tanto el método inductivo como el más seguro para llegar a la verdad de las cosas, mas fundamentado en una duda científica.

Creemos que Bacon es el verdadero y más conspicuo predecesor de Descartes en esta materia. Su duda es evidentemente metodológica, aunque no esté anunciada explícitamente como duda metódica. Su radio de acción es de una amplitud tal, que raya con la universalidad cartesiana, sin que la llegue. Así manda desechar cuantos *prejuicios* provengan de la educación, cultura, medio social, carácter individual, etc., ... (*ídola specus*); cuantos provengan del comercio intelectual humano, esas ideas admitidas por todos, que forman como el nervio de nuestra actividad social, política, familiar, etc., ... (*ídola fori*); y sobre todo (es éste un punto delicadísimo que nos pone de manifiesto, a lo que creemos, el escepticismo metafísico de Bacon) hemos de desechar totalmente cuantos prejuicios provengan de la misma naturaleza, considerada como impregnada de principios metafísicos, como cuando se buscan en la naturaleza, por ejemplo, causas finales, o en general la causalidad, etc., ... (*ídola tribus*).

Como puede apreciarse, en Suárez la renovación no había de empezar destruyendo, sino renovando el método. Con método riguroso, lo muerto iría cayendo por sí mismo. Para Bacon había que empezar destruyendo: los *prejuicios*, las opiniones vanas, los

errores, no dejaban ver la verdad. Había que empezar abriendo un camino. Ese camino (método) era la duda³.

Descartes tenía ya en gran parte iniciado y resuelto el camino a seguir. Las soluciones hasta él dadas (modelo el más conspicuo Bacon) se fijaban en los seres y la naturaleza. Descartes emprendía un camino más radical, enfocando la revisión, el análisis, la crítica hacia el mismo *conocimiento en sí*. De esta manera, si con Bacon se perfeccionaban los métodos inductivos y experimentales, con Descartes aparecía pujante la crítica o criticismo. *Experimentalismo* y *criticismo*, los dos polos del pensamiento filosófico moderno. El camino señalado por Suárez había de ser abandonado⁴.

³ Bacon no pudo despojarse de los *idola* que formaban los *prejuicios* de su época. El ansia de protesta contra lo antiguo y tradicional, aun en el orden teológico, era la nota predominante de su tiempo. La *revisión* era necesaria supuesta la rebelión intelectual. El renacimiento español, con su cumbre Suárez en metafísica, es la revisión teológica, la acomodación accidental de la verdad eterna a las exigencias del mundo que nacía en medio de fiebres y dificultades críticas. El Protestantismo convirtió la rebelión en *sistema y método*. El reflejo de esa rebelión sistemática y metodizada pudiera ser la *duda metódica* (protesta contra todo lo precedente) en el terreno de la pura filosofía. No queremos sugerir con esto que Descartes facilitase conscientemente la siembra al Protestantismo. No solamente no podemos pensar eso, sino que tenemos razones para afirmar todo lo contrario; pero es verdad que cada hombre, y más el pensador, es *hijo de su tiempo*, y se dan una serie de *imponderables* de naturaleza extrafilosófica que intervienen decididamente en la formación de los sistemas.

⁴ Es indudable que el *Novum organum* baconiano es el libro sagrado de los experimentalistas modernos. El método deductivo como instrumento científico (lo demuestran los ataques del mismo Descartes), quedaba seriamente averiado. Pero se ha exagerado mucho al hablar de la inducción y la filosofía escolástica. Los antiguos hablaron en verdad relativamente poco de la inducción, y Aristóteles no le consagró un tratado especial. Los comentaristas, atados al texto aristotélico, tampoco le dieron mayor lugar en sus comentarios. Si San Alberto Magno le da ya mayor extensión (*Prior. analyt.* II, tract. VII, art. 4; *Topic.* I, tract. III, c. IV), es una verdadera excepción. Podemos señalar como razón de este silencio de los antiguos una exagerada concepción del valor del silogismo, considerado como el único medio de adquirir la ciencia; un asimismo exagerado predominio de la especulación sobre la experiencia; y un también exagerado predominio de las «Summas» de lógica, que trataban preferentemente de la deducción. En la inducción el *mecanismo lógico* es menos marcado, la inferencia menos accesible. Es más fácil deducir conociendo los principios, que inducir desconociéndolos. Mas aun reconociendo el hecho, creemos que no estuvieron los antiguos tan ajenos a la inducción como se supone. Fijándonos en las ocho reglas experimen-

Descartes aplicaba la duda no a las cosas, sino al mismo conocimiento. No dudaba primariamente de la realidad; dudaba metódicamente, eso sí, de la misma potencia cognoscitiva, aunque una vez señalado el método tuviese que plantear la cuestión crítica en la posibilidad del conocimiento de la realidad externa. Pero destacamos el punto preciso en que se fijaba la duda cartesiana, porque ése era el momento en que nacía la filosofía moderna, la específicamente criticista, ya que el mismo Kant no viene a ser sino una consecuencia necesaria de Descartes. El año 1637, año de la publicación del *Discours de la Méthode*, es por lo que diremos el punto germinal del pensamiento moderno. De esta manera, en el comienzo del mundo nuevo que se abría, tres obras, las tres de corte innovador, ideológicamente y casi cronológicamente contemporáneas, las tres abiertas a las exigencias de un mundo naciente y un pensamiento nuevo: las *Disputationes Metaphysicae*, el *Novum Organum* y el *Discours de la Méthode*, se presentan como las tres soluciones a la nueva problemática. Por razones que sería largo exponer aquí, Descartes había de obtener la primacía⁵.

tales que señala Bacon (*variatio experimenti, productio, translatio, inversio, compulsio, applicatio, copulatio, sortes*) y fijándonos asimismo en los métodos señalados por Stuart Mill (métodos de *concordancias, de diferencias, de residuos* y de *variaciones*), parece que todos ellos caben con holgura crítica en los viejos axiomas de la escolástica, a saber: *posita causa ponitur effectus; sublata causa, tollitur effectus; variata causa, variatur effectus*. (Cfr. Mónaco, *Critica*, páginas 210-213).

⁵ No queremos decir con esto que Descartes sea el hombre a quien más deba Europa; pero tampoco se puede negar que, por lo menos hasta Kant, el pensamiento europeo fué de una u otra manera cartesiano. El primer fogonazo de deslumbrante claridad dado por Descartes atrajo a muchos y aun los filósofos que no quedaron ofuscados tuvieron que polarizar hacia Descartes su actividad mental; así *Coterus, Gassendi, Hobbes*, etc... Todo el fideísmo escéptico, Pascal (1623-1662), Huet (1636-1721), no representó sino una reacción contra la excesiva confianza que los cartesianos tenían en las fuerzas de la razón humana. Tanto el *Ocasionalismo* (Geulincx) como el *Ontologismo* (Malebranche), son consecuencias inmediatas del Cartesianismo. *Spinoza* intentó una transformación parcial de Descartes, y con su *monismo panteísta* demostraba que el método cartesiano de evidencia geométrica no podía aplicarse al orden metafísico. Por otra parte el *racionalismo* de Leibniz intentaba la transformación total del racionalismo cartesiano, y así se originan dos corrientes: la del *racionalismo* (siglo XVII y XVIII) que desenvuelve los elementos racionalistas de Descartes; y la del *empirismo*, que desenvuelve los elementos empíricos. Las trivialidades del

III

Por lo dicho se verá la circunstancia histórica de la duda cartesiana, que en algún sentido quedaba legitimada en el medio ambiente, en las ansias de renovación del momento, como ya dejamos indicado.

También al principio dejamos apuntada la que podemos llamar *razón psicológica* de la duda: la *modalidad matemática* de la mente de Descartes. Su ansia de verdad hallaba satisfacción plena en las matemáticas (*Discours*, Obr. VI, 543), en ellas la certeza se presentaba con caracteres de evidencia indestructible. ¿No podría llevarse esa evidencia al terreno de la filosofía y acabar de una vez con tantas opiniones, sistemas, errores, cambios...?

Ya advertía el Angélico⁶ que los nutridos intelectualmente en las matemáticas tienen el peligro de querer aplicar al orden natural y al orden metafísico una evidencia que no es la propia de dichos órdenes. Aunque la matemática es más cierta que la metafísica, empero es inferior a la metafísica, que tratando exclusivamente de lo que más remoto se halla de nuestros sentidos ha de tener otro género de evidencia. Naturalmente Descartes se acercaba a la cuestión crítica con evidente peligro de no poder resolverla satisfactoriamente. Su disposición psicológica no solamente no era la requerida, sino que era positivamente contraria. De aquí brotó en él la idea de un nuevo método, ajeno a toda discusión, y su nuevo método no consistió sino en aplicar al orden puramente gnoseológico los procedimientos geométrico-matemáticos, como concisamente dice Blondel⁷.

pensamiento enciclopedista no merecen seria atención filosófica. Kant mismo inicia la reforma total del pensamiento filosófico, partiendo del punto de vista cartesiano: el análisis del conocimiento en sí, y no es sino un reflejo cartesiano el *matematicismo* de Kant, o sea el aplicar el método newtoniano al conocimiento. El idealismo tiene una de sus raíces vitales en Descartes. Nuestra misma época tiene no poco de cartesiana.

⁶ *In II Metaph.*, lect. V; *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1.

⁷ «...Descartes a cependant toujours employé pour la construction de sa doctrine un mode de raisonner qu'il emprunte à ses habitudes et à son tour d'esprit essentiellement mathématique: *omnia apud me mathematice fiunt*, a-t-il dit lui-même...» Maurice Blondel: *La clef de voûte du système cartésien (Cartesio*, nel terzo centenario...: Milán, (1937), pág. 71).

Esto supuesto, lo fundamental del método cartesiano es su *duda metódica universal*⁸. Detengámonos en ella.

A) *Experiencia vital de la duda cartesiana.*

El *Discours de la Méthode*, una verdadera biografía del filósofo, nos deja penetrar en ciertas intimidades de la elaboración de la duda.

Descartes no fué un filósofo de laboratorio. Su duda no es un objeto de museo. La vida misma del filósofo presenta ciertos caracteres a primera vista desconcertantes. Descartes aparece como poseído de un genio vagabundo, dice acertadamente V. Delbos⁹, que le impide estar de asiento en ninguna parte. No es un filósofo que quede absorbido por la pura reflexión interior. Descartes viaja, cambia de ocupación, es militar «amateur» y profesional, es médico, por momentos queda en aislamientos meditativos... No es ésta una manifestación enfermiza, como algunos pretendieron. Es un producto nato de su temperamento, que comprenderemos si tenemos en cuenta su irrefrenable curiosidad sobre las personas y las cosas, y su absoluto espíritu de independencia y libertad.

«Tan pronto como quedé libre por la edad de la custodia de mis preceptores, abandoné totalmente los estudios de letras, y tomando una seria determinación de no buscar otra ciencia que la que en mí mismo hallase o en el vasto libro del mundo, me dediqué por algunos años, los años de mi juventud, a viajar. Por entonces el ejército, las ciudades, las aulas regias, el conversar con los hombres de diferentes clases y costumbres, recogiendo aquí y allí mil experiencias, sufriendo yo mismo altibajos de fortuna; fuí recibiendo todo en mí sin omitir nada que me pudiese enseñar algo. Ciertamente pensaba yo que hallaba mucha más verdad en la manera

⁸ Quizá sea la *duda* y el *Cogito* (el pensamiento que se conoce a sí mismo) lo único que queda del Descartes primitivo. Hoy nadie considera a los brutos como máquinas, nadie cree en la materia como extensión pura; quien admite la sustancialidad del alma no la admite ciertamente por las razones que nos da Descartes; lo mismo se diga de la existencia de Dios; y así de otros puntos. A. Lantrua, *Cartesio*, nel terzo centenario del «Discurso del metodo». Milán, (1937), pág. 555.

⁹ V. Delbos: *Figures et doctrines de philosophes*, p. 113.

de discurrir de los hombres en los negocios de la vida... que en los raciocinios que cualquier doctor, encerrado en su gabinete, pueda construir entregado a especulaciones, que para nada valen en la vida...»¹⁰.

La confesión, a la luz del temperamento de Descartes, franco y vivaz, impetuoso y al mismo tiempo tenaz, es de suma importancia. De hecho su *experiencia vital* le hacía desembocar en la duda, aunque esta *duda vital* no sea aún la *duda constructiva* de su filosofía, y sea una duda muy parecida a la baconiana:

«Confieso, dice, que casi nada de cierto aprendí fijándome y estudiando las costumbres de los otros hombres, y entre ellos aprecié tantas discrepancias cuantas antes había apreciado en las opiniones de los filósofos. Sólo una cosa saqué como fruto, y es que al ver que muchas cosas que conforme a nuestras costumbres son raras y ridículas, eran aprobadas y admitidas como buenas por otros grandes pueblos, aprendí a no creer nada obstinadamente, apoyado sólo por la costumbre y el ejemplo. De esta manera me iba librando de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural, y mi mente se iba haciendo cada vez más apta para llegar a la verdad...»¹¹.

¹⁰ «C'est pourquoy, sitost que l'asge me permit de sortir de la sujétion de mes Precepteurs, ie quittay entièrement l'estude des lettres. Et me resolvant de ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourroit trouver en moyesme, ou bien dans le grand livre du monde, j'employay le reste de ma ieunesse à voyasger, à voir des cours et des armées, à frequenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses experiences, à m'esprouver moyesme dans les rencontres que la fortune me proposoit et partout à faire telle reflexion sur les choses que se presentoient, que j'en pusse tirer quelque profit. Car il me sembloit que ie pourrois rencontrer beaucoup plus de verité, dans les raisonnemens que chascun fait touchant les affaires qui luy importent... que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, touchant des speculations qui ne produisent aucun effect...» (*Discours de la Méthode*, I, p., edit. Adam-Tannery, VI, 9-10).

¹¹ «Il est vray que, pendant que ie ne faisois que considerer les meurs des autres hommes, ie n'y trouvois gueres de quoy m'assurer, et que n'y remarquois quasi autant de diversité que j'avois fait auparavant entre les opinions des Philosophes. En sorte que le plus grand profit que j'en retirois, estoit que, voyant plusieurs choses qui, bien qu'elles nous semblent fort extravagantes et ridicules, ne laissent pas d'estre communement receues et aprouvées par d'autres grands peuples, j'apprenois à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avoit esté

La experiencia cartesiana se hacía intensa. El libro del mundo, que Descartes leía con avidez¹², se le presentaba abierto, es verdad, pero al leerlo *oculo philosophico* («*regardant d'un oeil de Philosophe*» dice en el *Discours*), ofrecía ya oscuridades, diversidades, antinomias muy parecidas a las del mundo de la especulación, que se pierde en cosas inútiles para la vida, como dice el mismo Descartes.

Sus primeros contactos con la realidad (hombres, costumbres, opiniones...), abrieron desmesuradamente los ojos filosóficos de Descartes, que afirmaba apenas encontrar nada que no fuese vano o inútil («*il n'y en ait quasi aucune qui ne me semble vaine et inutile*»). La vida, esa vida que, como decía él, iba preparando su mente para la verdad, le hacía desconfiado radicalmente, y generalmente no hallaba en su maestra la vida «más que oropel y vidrios, donde creía hallar oro y joyas» (*Discours*, p. I).

La reacción parecía lógica y consecuente. Descartes se encontraba con una decepción trascendentalísima para toda su misión filosófica. El balance era meditable.

Fuera de las matemáticas (de las que en el momento de escribir el *Discours* no conocía su total uso), todo lo demás aparecía discutible. La moral pagana abría a su mente un crudo contraste con las costumbres cortesanas de su tiempo, y las bellas palabras con que se denominan las virtudes no ocultaban sino soberbia, dureza de corazón, crueldad, desesperación, etc... (*Discours*, p. I).

persuadé que par le exemple et par la coutume, et ainsi ie me delivrois peu à peu de beaucoup d'erreurs, qui peuvent offusquer nostre lumière naturelle, et nous rendre moins capables d'entendre raison» (l. c. p. 10).

¹² Puede existir la opinión de considerar a Descartes como un ser congestionado de reflexión y aislamiento. En una carta a la Princesa Isabel nos encontramos con esta curiosa confesión: «Je puis dire avec verité, que la principale règle que j'ai toujours observé en mes études, et celle que je crois m'avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures par jour aux pensées qui occupent l'imagination et fort peu d'heures par an à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit» (III, 692). Notemos, como confirmación de este espíritu abierto de Descartes, que su misma obra la escribía en francés, para que corriese libremente el mundo, fuese peregrina y andariega, y no se recluyese, escrita en latín, en el estudio frío e irreal del filósofo solitario, al que alude Descartes en su *Discours*.

En la filosofía, aunque cultivada por los más poderosos ingenios, no descubriría nada que no fuese dudoso e incierto, «y no creo poder encontrar yo con mi pobre ingenio lo que otros no fueron capaces de hallar»¹³. ¿Qué iba a quedar de las otras ciencias que se fundan en los principios *inmutables* de la filosofía? (*Discours*, p. I). Nótese que esta fiebre de desconfianza parece ser ya un producto de esas meditaciones en La Flèche, a juzgar por la misma redacción del *Discours*. El choque con la vida, donde esperó hallar más verdad y certeza, lejos de desvanecer esa sombra, la aumentó y la *convirtió en sistema*.

Conviene hacer resaltar en ésta que podemos llamar *experiencia vital de la duda*, dos puntos de no pequeño valor, en estas reflexiones que venimos haciendo sobre la duda cartesiana.

Uno es la sinceridad de su posición crítica. Ni el lucro, ni la gloria, viene a decir Descartes, me podían arrastrar al estudio de la ciencia, que yo veía tan endeble e incierta. Y no es que Descartes fuese insensible a la gloria que reporta el talento y el estudio. El mismo dice que no la desprecia a la manera de los cínicos; pero esa gloria no podía determinarle a dedicarse a una ciencia que él no veía fundamentarse en conocimientos verdaderos (*Discours*, p. I).

Su sinceridad es innegable; Descartes era arrastrado por un ansia insaciable de verdad, y de su sinceridad no sólo no tenemos derecho alguno a dudar, sino que tenemos positivos argumentos para demostrarla.

Otro de los puntos que debemos destacar es su posición crítica ante las verdades teológicas.

En su crítica de la ciencia y de la vida, se enfrenta con las verdades de orden religioso. Oigamos sus mismas palabras:

«Yo reverenciaba nuestra Teología, y pretendía como cualquier otro ganar el cielo. Pero admitiendo que el camino para el cielo no está menos patente para los ignorantes que para los doctos, y que las verdades reveladas que al cielo conducen superan nuestra intelligen-

¹³ «...et que neanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, ie n'avois point assez de presumption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres...» (*Discours*, Obr. VI, 8).

cia, no me atrevía a someterlas a la debilidad de mis razonamientos; porque pensé que para examinarlas era necesaria una especial asistencia del cielo, ser más que hombre»¹⁴.

Este interesantísimo texto cartesiano, que en otra ocasión comentaremos, si en su sentido pone de manifiesto el recto espíritu de Descartes (recuérdese el voto de ir en peregrinación a Loreto si resolvía todas sus dudas filosóficas) que siempre permaneció cristiano y católico; también es verdad que acusa una separación demasiado visible entre la filosofía y la teología, o en términos más amplios, entre el pensar filosófico o puramente racional y el pensar religioso y teológico.

En resumen, la experiencia vital de Descartes desembocaba en la duda, en la desconfianza en lo que le rodeaba. Aún no formuló su posición, pero su clima mental ya era muy distinto de cualquier clase de dogmatismo.

A Descartes le quedaba aún un objeto que examinar, y ese objeto era él mismo.

«Tomé un día la resolución de examinarme a mí mismo, después de haber estudiado en el libro del mundo, y buscar con todas las fuerzas de mi espíritu el camino que yo debía seguir. Esto, a lo que creo, me resultó más provechoso que si no me hubiese alejado nunca de mi patria y de mis libros»¹⁵.

B) *La realidad de la duda.*

«El pensamiento de Descartes, dice Delbos, parte de la duda; pero no parte de ella como de una crisis sentimental, que hiciese salir a la superficie turbaciones o aspiraciones del alma;

¹⁴ «Je reverois nostre Theologie, et pretendois, autant qu'aucun autre, à gagner le ciel...; et que les verités révélées... sont au dessus de nostre intelligence, ie n'eusse osé les soumettre à la foiblesse de mes raisonnements, et ie pensois que pour entreprendre de les examiner et y reussir, il estoit besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'estre plus q'homme» (*Discours*, Obr. VI, 8).

¹⁵ «Mais après que j'eus employé quelques années à estudier ainsi dans le livre du mond... ie pris un iour resolution d'estudier aussy en moymesme, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que ie devois suivre. Ce que me reussit beaucoup mieux, ce me semble, que si ie ne me fusse iamais esloigné, ny de mon país, ny de mes livres» (*Discours*, Obr. VI, 10-11).

parte de la duda como de un estado de crítica premeditada, que debe unir a la exclusión más radical de todos los prejuicios posibles la más entera afirmación de las condiciones de la certeza intelectual»¹⁶.

Es necesario que nos fijemos en el clima psicológico del alma de Descartes al formular su duda. En efecto, no se trata de un momento de perturbación o crisis, no se trata de una ráfaga de angustia desesperada. El tiene conciencia de que su duda no es la duda estéril de los escépticos, sino que es una duda utilísima y necesaria para construir la ciencia:

«aunque los pirronianos no hayan llegado a conclusión ninguna con sus dudas, no quiere esto decir que no se pueda sacar nada de la duda...»

dice en una carta de marzo de 1638 (Obr. II, 38); y no pocas veces califica de extravagantes las dificultades de los escépticos, es decir, el detenerse en ellas como ante una barrera infranqueable (*Discours*, p. IV). Tan lejos está nuestro filósofo de desconfiar de su camino, que lo cree la más digna ocupación de un filósofo (Obr. II, 37); «todo el que quiere conocer la verdad, debe antes que nada desconfiar de las opiniones que tiene desde la infancia» (Obr. II, 39).

Esta seguridad explica su absoluta serenidad mental al emprender el camino. El escéptico se encuentra sin pensarlo, por así decirlo, con una duda infecunda y *estática*, sin evolución. Descartes va serenamente tras una duda fecunda y *dinámica*. Para el escéptico la duda es un término final, mientras que para Descartes la duda es una liberación de los obstáculos que le impiden llegar a la verdadera ciencia, es una duda inicial, motor de toda investigación y progreso. La duda cartesiana es eso: «*un instrumento universal*», auxiliar necesario de toda ciencia. Para Descartes la duda no es un tope, sino un motor impulsor; tiene toda la belleza que tiene en el ser racional el ansia de la verdad (*Discours*, p. V).

Sólo en este estado de ánimo se explica la tranquilidad y serenidad de estas palabras, con que empieza la primera de sus *Meditationes de Prima Philosophia* (Obr. VII):

«Hace ya tiempo, con el correr de los años, advertí que había admitido como verdaderas muchas cosas que

¹⁶ o. c., pág. 115.

eran falsas, y cuán dudoso resultaba cuanto sobre esas cosas había construido; y por lo tanto ví la necesidad de, al menos una vez en la vida, derribar radicalmente todo, y empezar de nuevo desde los primeros fundamentos, si se desea dejar algo sólido y firme en el terreno científico. La obra se me ofrecía ingente, y por eso esperé a la edad madura, la más apta para abordar esta doctrina... Hoy veo la oportunidad y aparté de mí todo cuidado y preocupación, me procuré un retiro tranquilo donde me he recluso solo, en donde por fin me dedicaré libremente a esta destrucción total de todas mis opiniones...»¹⁷.

Las últimas palabras dejan entrever la impresionante frialdad del método y el pulso seguro del filósofo que sabe lo que hace y a dónde va. Descartes domina la duda, no es la duda quien le domina a él. Rompía en un retirado y tranquilo rincón con toda una tradición, para imponer a la filosofía futura la suya.

C) *Dialéctica de la duda.*

La finalidad de Descartes es la destrucción de todo dogmatismo doctrinal y científico, de cualquier clase que sea. Pero en esa destrucción, en esa marcha demoledora, no procede ciegamente; sigue una trayectoria bien pensada. Una demolición en bloque por una duda total, ni tendría el valor de «instrumento científico», ni sería el motor impulsor de la nueva ciencia inamovible y absoluta. Sería el marasmo de la inacción, cosa polarmente distinta de la pretendida por Descartes.

Sin poder detenernos en este estudio en las numerosas páginas que sobre este punto importantísimo escribió nuestro filósofo, y sin poder citar aquí muchos de sus pasajes, pues nos extenderíamos extraordinariamente, nos contentaremos con des-

¹⁷ «Animadverti jam ante aliquot annos quam multa ineunte aetate falsa pro veris admiserim, et quam dubia sint quaecumque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vita esse evertenda... Opportune igitur hodie mentem curis omnibus exsolvi securum mihi otium procuravi, solus secedo, serio tandem et libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo...» (*Medit. I*, Obr. VII, 17-18).

cribir brevemente el *proceso dialéctico* seguido por Descartes en la construcción de su duda.

a) Como dijimos, la dialéctica cartesiana de la duda parte de un principio general, que se puede enunciar así: «*la duda cartesiana tiene por fin arrancarnos de todo dogmatismo*», y por dogmatismo hay que entender primariamente, en Descartes, la adhesión directa, inmediata y espontánea a los contenidos representativos. Mas en general, y con un radio de acción más amplio y total, nuestro filósofo se pone en frente tanto del dogmatismo natural y espontáneo, como del reflexivo y científico. El exorcismo cartesiano de la duda abarca por igual a ambos.

b) Pero determinando un poco más el proceso y el sentido de los términos en el lenguaje filosófico de Descartes, una lectura atenta sobre todo de las *Meditaciones I y II* nos descubre que el dogmatismo natural y espontáneo es para Descartes la aprehensión inmediata del contenido de los *conocimientos sensibles*. La demolición de este dogmatismo es minuciosa e implacable, aunque reconoce Descartes que todo lo que él dice no está al alcance de todos («*ad omnium ingeniorum captum non sunt accommodata*»). La expresión gnoseológica de este dogmatismo puede explicarse diciendo que es la tendencia irrefrenable de objetivar cualquier imagen que tengamos en nuestra sensibilidad.

Descartes ataca esta tendencia de nuestra naturaleza cognoscitiva, y como resumen de su hallazgo filosófico escribía en marzo de 1637 al P. Marsenne, sobre «la incertidumbre que se encuentra en todos los juicios que dependen de los sentidos o de la imaginación».

Su proceso es, por lo demás, sencillo y transparente. Parte del hecho de que los sentidos no solamente carecen de exactitud representativa, sino que positivamente nos indujeron repetidas veces a error:

«y como lo que hasta ahora admití como verdadero lo recibí por los sentidos y de los sentidos... basta que una sola vez nos hayan engañado para que sea prudente no fiarse jamás de ellos».

(*Medit. I*, Obr. VII, 18).

Mas si yo no me fío de las sensaciones, ya que éstas no son fieles en la percepción, ¿con qué derecho puedo afirmar que

las cosas que me rodean son así, como las sensaciones me las transmiten? De un golpe la duda adquiere proporciones verdaderamente alarmantes. Si las cosas no son necesariamente como me las presentan los sentidos ¿por qué no se puede suponer que de ninguna manera existan, es decir, que no sean? La realidad en este caso (y aparece una razón de seria duda, según los postulados cartesianos) se convierte en una ilusión total. La conclusión no le asusta a Descartes, y la admite de lleno en la marcha dialéctica de su duda. El mundo de las estrellas y astros, el mundo de las cosas que nos rodean, mi mismo cuerpo con sus ojos, manos, cabeza, mis vestidos, la posición que adopto mientras escribo esto ¿qué son?, ¿quién me puede asegurar que no son una pura imaginación? (*Medit. I*, Obr. VII, 19; *Discours*, Obr. VI, p. IV). Es verdad, observa el filósofo, que a primera vista dudar de esto pueda parecer un verdadero delirio (*Discours*, Obr. VI, p. IV), pero «¿cómo puedo yo demostrar que mis imaginaciones y fantasías en los sueños son falsas, y mis percepciones durante la vigilia son verdaderas?» (*Discours*, Obr. VI, p. IV). Descartes daba un sesgo peligrosísimo al problema del conocimiento, ya que hacía imposible una solución. Por una parte la inclusión férrea dentro de sí mismo, y por otra el planteamiento del problema *como problema de la existencia de la realidad externa*.

Descartes está muy seguro de su razonamiento; tanto que llega a insistir con cierto indisimulado orgullo:

«Investiguen cuanto quieran los más poderosos ingenios, que no creo puedan hallar una razón capaz de quitarle fuerza a esta razón (a la del sueño) para dudar...» (*Discours*, Obr. VI, p. IV)¹⁸.

c) Pero además del orden sensible, hay un orden inteligible. Los argumentos propuestos ¿llegan a éste? El orden inteli-

¹⁸ La hipótesis del sueño es particularmente querida a nuestro filósofo; no es necesario amontonar aquí textos; véanse por ejemplo, los siguientes: «...tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire, et eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes. Quam frequenter usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positus vestibus jaceo inter strata!» (*Medit. I*, Obr. VII, 19) y refiriéndose a lo que le rodea, exclama: «Falsa haec sunt, dormio enim» (*Medit. II*, Obr. VII, 29).

gible constituye, según Descartes, el orden del dogmatismo científico. La obra demoledora es igualmente total e implacable, tanto más cuanto que, si la duda es el «instrumento universal» científico, en el terreno científico ha de actuar con más decisión que en el puramente espontáneo y natural.

Mas concédase que podamos dudar del orden experimental o sensitivo; pero ¿cómo podremos dudar de las verdades de orden matemático, por ejemplo? Porque en efecto

«duerma yo o esté despierto, $2 + 3$ son 5, y un cuadrado necesariamente ha de tener cuatro lados; no parece que tan evidentes verdades puedan ser sospechosas de falsedad»¹⁹.

Tales evidencias no valen ante la decisión dubitativa de Descartes, a pesar de que parecen escaparse de la «hipótesis del sueño» (*Discours*, Obr. VI, p. IV).

Un pasaje hallamos en los *Principia Philosophiae* (Obr. vol. VIII) que nos exime de largas disquisiciones, y nos da en síntesis todo el pensamiento cartesiano, ya que en ese pasaje resume toda su argumentación, expuesta en las *Meditaciones* y en el *Discours*.

Después de afirmar, una vez más, que hay que dudar siquiera una vez en la vida para establecer un orden científico inamovible, y después de repetir los argumentos que le asisten para dudar de los sentidos (errores, sueños), prosigue Descartes:

«Hemos de dudar asimismo de todo lo demás, aun de aquellas cosas que antes tuvimos como certísimas, aun de las demostraciones matemáticas, aun de aquellos principios que antes juzgamos en sí mismos evidentes. Y esto ya porque hemos visto a algunos equivocarse en los tales, y admitir como ciertas y evidentes cosas que a nosotros nos parecían falsas, ya porque oímos que existe un Dios que lo puede todo y que nos creó. Mas no sabemos si ese Dios nos creó tales que siempre nos engañamos, aun en aquello que nos parece eviden-

¹⁹ «Sive vigilem sive dormiam duo et tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor, nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem veritatis incurrant» (*Medit. I*, Obr. VII, 20).

te. Y esta hipótesis no aparece menos posible que el hecho ya comprobado, de que nos engañamos algunas veces...²⁰.

Nos hallamos por lo tanto con Dios, hipotética causa del error. No se trata de una hipótesis incidentalmente brotada de la pluma de Descartes. Se trata por lo contrario de una hipótesis bien meditada, opinión vieja ya en la mente del filósofo.

Al objetarse él mismo la imposibilidad de dudar de muchas cosas que tienen evidencia matemática, dice:

«Pero existe en mí una opinión antigua, según la cual Dios es omnipotente, y por El fui creado tal cual ahora existo. Ahora bien, ¿cómo me consta a mí que no creó la tierra, ni el cielo (astros), las cosas extensas con su figura, sus dimensiones, su posición en el espacio, y sin embargo todas esas cosas a mí me parecen existir? Más aún; así como veo que algunos yerran sobre cosas que tienen por evidentes ¿cómo me consta a mí que no yerro cuando afirmo que dos y tres son cinco o que son cuatro los lados de un cuadrado?... Quizá se puede objetar que repugna a la infinita bondad de Dios el haberme creado así, condenado a un error perpetuo. Pero si esto repugnase a la bondad de Dios, a la misma bondad parece repugnar el que permita que algunas veces caigamos en el error, cosa que no podemos negar...» (*Medit. I*, Obr. VII, 21).

La hipótesis de un Dios causador del mal no escandaliza a Descartes, tan sinceramente creyente, y a ciertas objeciones que él mismo sugiere contra tal hipótesis responde dando un corte definitivo a la cuestión: «No sé qué responder...; lo que sí sé es que no existe nada de que no pueda dudar» («nihil esse

²⁰ «Dubitabimus etiam de reliquis, quae antea pro maxime certis habuimus; etiam de Mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota: tum quia vidimus aliquando nonnullos errasse in talibus, et quaedam pro certissimis ac per se notis admisisse, quae nobis falsa videbantur; tum maxime quia audivimus esse Deum, qui potest omnia, et a quo sumus creati: Ignoramus enim an forte nos tales creare voluerit, ut semper fallamur, etiam in iis quae nobis quam notissima apparent quia non minus hoc videtur fieri potuisse, quam ut interdum fallamur, quod contingere ante advertimus...» (*Principia*, Obr. VIII, 6).

ex iis quae olim vera putabam, de quo non liceat dubitare» (ibid.).

d) Por si esta razón pudiese fallar, nos propone Descartes su célebre hipótesis del «genio maligno». Mucho se ha escrito sobre esta razón, que se tiene como característicamente «cartesiana», y se han dado varias interpretaciones de la misma ²¹.

Creemos que de los textos cartesianos que directamente tratan de este asunto no podemos sacar otra idea que la que literalmente significan. Lo que no podemos admitir es que esta hipótesis sea *tan específicamente cartesiana*. Era vieja ya en la Escolástica, de quien la tomó Descartes a través de Suárez; mas con una diferencia: que los escolásticos no la tomaron jamás como una razón positiva y atendible, como Descartes la tomó, sino como una de las mil y una ocurrencias que pululaban en las mentes fecundas de aquellos genios, cuando querían atacar sus mismas posiciones desde todos los puntos de vista imaginables ²².

No vamos a detenernos excesivamente en acumular testimonios sobre esta hipótesis cartesiana. Basta recordar algunos.

«No supondré, dice, que Dios, sumo bien y fuente de toda verdad, sea quien me engaña. Supondré que un genio maligno, sagaz y poderosísimo, pone toda su industria en inducirme constantemente a error. Por in-

²¹ Así Hamelin cree que por el «genio maligno» cartesiano ha de entenderse la irracionalidad radical de la naturaleza, que violenta a la inteligencia; para Gouhier sería la expresión de un pesimismo integral; etc., etc.

²² Véase, por ejemplo, este texto de Suárez, en el que se ponen juntamente las dos hipótesis cartesianas: «Dices: interdum potest intellectus necessitari ab extrinseca causa, ut a Deo, vel ab Angelo, qui, si malus sit, potest ita proponere aliquid falsum, ut intellectus dissentire non possit... Respondetur posse quidem Deum necessitatem inferre intellectui, etiam in his quae evidentia non sunt... Posito autem illo miraculo, vera et sana doctrina Theologorum docet non posse Deum inducere intellectum ad falsum, quia non minus hoc ejus bonitati repugnat quam mentiri... Quod vero ad Angelum spectat, dicendum est non posse Angelum naturali virtute immediate immutare intellectum ad iudicium...; hoc est enim proprium Dei... Unde multo minus potest Angelus malus necessitare intellectum ad falsum assensum...» (*Disp. Metaph. IX, 2, 7*). Es extraña la coincidencia de Suárez con Descartes en la literalidad de la expresión. Recordemos que por los años de formación de Descartes en La Flèche, la Metafísica del filósofo español recorría en su vigésima edición todos los centros docentes de Europa, y Descartes tenía en el Colegio jesuítico profesores suarecianos.

flujo de este genio, creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, figuras, sonidos, y en una palabra todo lo exterior a mí, no son más que puras fantasías de sueños. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin ningún sentido; todo esto es falso...» (*Medit. I, Obr. VII, 23*).

«Existe un engañador, que no sé quien es («deceptor nescio quis») poderoso y sagaz, que está buscando siempre la manera de que yo caiga en error («de industria me semper fallit») (*Medit. II, Obr. VII, 25*).

Tal es a grandes rasgos la dialéctica dubitativa cartesiana. La duda representa en el filósofo francés un esfuerzo de liberación total, una enérgica actitud de la voluntad para vaciar el juicio como función cognoscitiva de todo contenido, especialmente sensible, para separar el sujeto del objeto en la síntesis cognoscitiva. Gnoseológicamente con las dos hipótesis cartesianas todo estaba perdido. No habrá posibilidad lógica de levantarse de la duda.

D) *Voluntarismo de la duda cartesiana.*

Se ha dicho con razón que el estado de duda, y más un estado de duda total, es un estado violento a la naturaleza cognoscitiva del hombre. El ser racional, la naturaleza en cuanto tal, tiene horror a la duda; es esencialmente dogmática, realista, anticriticista. Esto es indudablemente verdad. Los escepticismos, de cualquier clase y condición que sean, no son productos espontáneos de la naturaleza. Es más, tampoco son producto natural de los períodos de esplendor científico. Los escepticismos son productos reflejos de los períodos de decadencia y disolución.

Descartes, el filósofo de la duda, es esencialmente antiescéptico. Ya dejamos indicado que no duda porque le hagan fuerza las razones de los escépticos. Descartes *duda porque quiere dudar*. La duda cartesiana representa en su mente, en su momento psicológico, un verdadero *golpe de estado de la voluntad*. Descartes duda, repitámoslo una vez más, pues lo creemos necesario para interpretarlo rectamente; no duda por desesperación de hallar la certeza, sino porque está convencido de que la

duda es el camino más seguro de encontrarla. Duda por amor a la certeza:

«No hallando nada más útil para llegar a un conocimiento seguro y firme de las cosas, que dudar de todo antes de establecer nada particularmente sobre las cosas corporales, todavía dediqué largo tiempo a la lectura de muchos libros escritos por los escépticos y académicos relativos a esta materia, cosa que hice con el disgusto con que se mastica un manjar desagradable... etc.» (*Réponses aux sec. Obj.* Obr. XI, 103).

Como evidente argumento de este voluntarismo cartesiano, digamos solamente que admitiendo él como modelo único de certeza humana el conocimiento matemático, se impone una violenta duda aun en esa materia, y recurre a las descabelladas hipótesis en las que ciertamente el mismo Descartes descubre debilidad e insuficiencia probativas. Sin un acto de voluntad nuestro filósofo no hubiese podido «crear» su famosa duda.

La duda *se quiere*, como un elemento purgativo del juicio (*Medit.* I, Obr. VII, 22; *Principia*, Obr. VIII, 10) y Descartes nos dice que permanecerá en ella *obstinadamente* (*ibid.*). Creemos que en este *voluntarismo* consiste toda la fuerza constructiva de la duda cartesiana en la mente del filósofo, y en este voluntarismo consiste también el *heroísmo* que Hegel reconocía en Descartes. Una elemental reflexión sobre la hipótesis del «genio maligno» nos convencerá de la tenacidad del filósofo en *querer dudar*, ya que contra viento y marea, es decir, contra las razones que en contra se le oponen, de las que él mismo dice sería un delirio dudar, duda con todo, y recurre como razón justificativa de su duda a la peregrina hipótesis del «cacodæmon». Por si estas reflexiones no se admitiesen como exactas, Descartes mismo se encarga de aclarárnoslo todo, zanjando de un golpe toda discusión sobre la eficacia de las razones que trae para justificar su duda: por encima de todas ellas está mi voluntad de querer dudar:

«nosotros experimentamos una libertad para poder dudar de todo lo que no hallamos como plenamente cierto...» (*Princ.* I, Obr. VIII, 6).

Esta libertad es lo que le da fuerza a Descartes, y esa liber-

dad es la que le da seguridad en su marcha, la seguridad de estar lejos de todo peligro escéptico (*Medit.* I, Obr. VII, 22).

Es curiosa esta seguridad. Descartes, con su voluntad decidida de dudar, se pone por encima de toda contingencia. Crea las hipótesis más absurdas, pero se encara con ellas de tú a tú, sin miedos, empuñando el medio de dominarlas, de escapar a sus tenazas, de arrancar de ellas el elemento vital de toda certeza. Quedará libre de los artilugios y zancadillas de ese poderoso engañador que le rodea, porque en su mano y en su voluntad está el librarse, independizarse... ¡Extraña concepción de la duda!, ¡la duda como acto de independencia! Tan extraña que, en efecto, a medida que uno se abisma en su realidad como elemento gnoseológico, como instrumento legislativo de la verdad y la certeza, la ve más complicada, más oscura, más enigmática.

No es ya la duda en Descartes un *estado inicial*, aunque él haya empezado por la duda, como a veces quizá menos exactamente suele decirse. La duda es un *instrumento* necesario para todos los pasos del saber, de la marcha científica. Es el motor, siempre actuante, siempre impulsor del pensamiento. No es, repetimos, la duda en la mentalidad de Descartes un *momento dialéctico*; es un *estado científico, sostenido a fuerza de voluntad*.

E) *La problemática de la duda.*

Acabamos de afirmar que la duda para Descartes encerraba un elemento voluntarístico, por el que quedaba convertida en un *instrumento* o medio único de construir la ciencia. No era, repetimos, un *estado inicial*; era para el filósofo un *instrumento universal*, es decir, el medio de hallar *en cada paso* de la ciencia, de la investigación filosófica, aquello que resistiese a la destrucción de la duda. El elemento que en cada paso resistiese, ése sería el elemento básico y cierto.

Mas la simplicidad de líneas del pensamiento cartesiano, la transparencia de su pensamiento, no es sino aparente. No hay sino revisar muy por encima las *Objeciones* (Obr. VII) para ver que muchas y muy autorizadas voces contemporáneas del filósofo se levantaron pidiendo explicaciones. Vamos a recorrer con brevedad algunos de los puntos discutibles que tal duda encierra.

a) ¿Duda ficticia o duda real?

Esta pregunta, elemental en toda cuestión sobre la duda, crea ya una densa cortina de humo en torno a la duda. ¿Dudó realmente Descartes o fingió dudar? En otras palabras: ¿tuvo una verdadera y positiva suspensión del juicio, o fingió tenerla?

Para un filósofo de tanta autoridad como Ch. Sentroul, la duda cartesiana es solamente ficticia²³. Otros comentaristas, por ejemplo J. Lacroix, mientras por una parte sostienen que la duda cartesiana no es ni arbitraria ni artificial, por otra al insistir en la voluntariedad de la misma parecen admitir un elemento de ficción, como si la duda se le impusiese a un entendimiento que no tiene suficientes motivos para dudar con esa universalidad. Si nos detuviéramos en un recorrido histórico por los comentaristas de Descartes, veríamos abundantes posiciones por ambas interpretaciones. Es muy posible que la cuestión sea una de esas insolubles, ya que el texto cartesiano ofrece abundante argumentación para ambas sentencias. Evidentemente, y con una reflexión *a priori*, podríamos decir que la manera de hablar del filósofo, por ejemplo en los *Principia*, parece suponer una *duda real*, como parece suponerla la creación de las nuevas bases científicas de la ciencia futura. Pero también es verdad que la terminología cartesiana deja suspenso el juicio, cuando el filósofo nos dice: *supposui, fingere voluit...*, etc., así como los espantos que hace ante alguna de las impugnaciones de sus contemporáneos.

Sin detenernos excesivamente en una cuestión que desde luego es posible no pueda resolverse de una manera definitiva, podemos traer algunos testimonios del mismo Descartes.

²³ Rev. Sc. Phil. et Theol. (1909), pág. 433. Usamos el término *ficticia* en el sentido corriente en los tratados de crítica, es decir, en el sentido de *como si dudase*. Nos obliga a ello, en este lugar, la nomenclatura de los autores que critican a Descartes. Mas queremos dejar aquí consignada nuestra repugnancia a admitir como instrumento de investigación gnoseológica el peregrino concepto de *duda ficticia*, tan usado por algunos neoescolásticos, y tan inútil además para lo que se pretende. Tampoco admitimos la identidad entre la *duda ficticia* y la *precisión gnoseológica*, que suponen *estados mentales* (de esto se trata, y no de palabras) completamente distintos desde el punto de vista crítico. La duda gnoseológica podrá ser *escéptica* o *metódica*, pero o es real y universal, o no es la duda de que tratamos.

Los anteriores aducidos están, por lo menos aparentemente, en la línea de una *duda real y positiva*. La manera de hablar de Descartes parece absoluta, y la búsqueda tenaz de una argumentación justificativa de su posición no parece que pueda compaginarse bien con una pura ficción de duda, para la que era más que suficiente un acto dictatorial de la voluntad, o un acto rápido de precisión mental.

En el *Discours* (p. IV), después de insistir en la imposibilidad de distinguir el estado de vigilia del estado de sueño, añade: «por eso me determiné a fingir («je me résolus de feindre...») que todas las cosas que entran en mi espíritu no son más verdaderas que las ilusiones de mis sueños...».

Evidentemente parece tratarse aquí de una ficción de duda, y no de una duda real, es decir de una verdadera suspensión del juicio en fuerza de las *razones positivas* que la mente ve de una y otra parte.

Ante los ataques, ciertamente inmoderados, de Voecio, que acusaba a Descartes de ateo, poniéndolo en la misma línea de Vanini, Descartes protesta enérgicamente de tal «*inexcusable calumnia*» («*inexcusabilis calumnia*»... «*inoportunum calumniatorem*», *Epist. ad Voëtium*, Obr. VIII, 5). Y la razón última de esta protesta la podemos hallar en estas al parecer apodícticas palabras del filósofo, que se hallan en las *Notae in Programma*:

«Yo jamás enseñé que se haya de negar a Dios, o que El nos pueda engañar, o que hayamos de dudar de todas las cosas, o que no hayamos de dar fe a nuestros sentidos, o que no podamos distinguir la vigilia del sueño, y cosas semejantes, como dicen mis indocumentados calumniadores... Todo esto lo rechacé con expresísimas palabras, y con argumentos fortísimos, como nadie antes de mí lo rechazó. Pero para dar esta prueba fortísima, al comienzo de mis *Meditaciones* dije solamente que había que tenerlo todo como dudoso, y por

argumentos que no inventé yo, sino que antes habían sido expuestos («decantata») por los escépticos...»²⁴.

Las palabras de nuestro filósofo parece que no dejan lugar a duda, su negación parece rotunda e inequívoca, y creemos hallar en ella quizá una explicación más objetiva de la verdadera significación de la duda cartesiana.

En efecto. Nos afirmó él que había leído abundante literatura escéptica y académica, se ríe de la poca potencia intelectual de los pirrónicos, en las palabras que acabamos de citar niega haber tomado como propias las razones para dudar de todo. ¿Qué resulta de esto, por lo tanto? Parece probable que podríamos formular así la verdadera posición de Descartes:

Personalmente *no tengo motivos* para crear en mí una duda real universal; tampoco veo necesidad de *fingir por simple necesidad de método* una duda, que para nada me serviría. Mas reconociendo que los argumentos más fuertes expuestos contra la objetividad de la ciencia son los descabellados de los escépticos, *admitámoslos* por un momento, para *demostrarles* (y en ellos a todos) que aun poniéndonos en su posición, no solamente es posible un conocimiento cierto, sino que es posible una metafísica sobre Dios, sobre el mundo y sobre el hombre.

En este caso, ya queda al margen la propiamente dicha cuestión de la duda, pues no se trataría de ella directamente. A lo más sería una *duda hipotética*, no una *ficción de duda*, sino un meterse momentáneamente en el terreno escéptico para salir de él victorioso.

Claro está que esta aplicación no coincide quizá en todo con la dialéctica de la duda cartesiana, pero podría distinguirse entre la manera de expresión del filósofo, un poco impetuosa y exagerada, y las enérgicas protestas del mismo ante las acusaciones de sus adversarios. Con todo la cuestión es oscura, ya que

²⁴ «Secundo me nunquam etiam docuisse Deum esse negandum, vel ipsum nos posse decipere vel de omnibus esse dubitandum, vel fidem omnem sensibus abrogandam, vel somnum a vigilia non distinguendum, vel similia, quae a calumniatoribus imperitis aliquando mihi objecta sunt; sed omnia ista expressicimis verbis rejecisse, validissimisque argumentis, imo etiam ausim addere, validioribus quam ab ullo ante me refutata fuerint refutasse...» (Obr. VIII, 367).

las reacciones de Descartes ante la realidad cruda de las objeciones dejan entrever que la duda, en un principio cosa fácil de formular, creaba en su interior una verdadera confusión e inestabilidad lamentable, señal evidente de que ni él mismo podía precisar de qué se trataba.

No vamos a multiplicar innecesariamente los testimonios. Pero para ver esta imprecisión, atiéndase a las siguientes palabras del filósofo, y compáreselas con las anteriormente transcritas. Gassendi, la cruz dialéctica de Descartes, le objetaba diciendo que lo que Descartes decía (se refiere a la *Medit. II*), no era sino puro juego, por lo demás inútil, ya que para llegar a la conclusión de que existía no era necesario tanto aparato («video te in ludificatione perstare...»). Admitiendo la ambigüedad del término *ludificatio* (juego o sueño), responde Descartes:

«crees que juego, cuando en realidad obro muy en serio, y tomas en serio, como dicho y afirmado con verdad, lo que propuse de manera interrogativa y trayendo opiniones ajenas, para seguir yo después investigando. Mi proposición: *todo testimonio de los sentidos ha de tenerse por incierto y falso*, es totalmente seria y absolutamente necesaria para comprender mis Meditaciones...».

Y añade Descartes una nota que creemos interesantísima para conocer su verdadero pensamiento.

«Hay que tener presente la distinción, tantas veces por mí inculcada, entre las acciones de la vida ordinaria y la investigación de la verdad. Cuando se trata de la vida, es absurdo no dar fe a los sentidos; por eso son dignos de risa aquellos escépticos que despreciaban todas las cosas humanas hasta tal punto, que para que no se arrojaban por un precipicio tenían que ser custodiados por sus amigos. Y por eso alguna vez avisé que *nadie que estuviese en sus cabales podía dudar de los sentidos*. Mas cuando se investiga qué cosa es la que puede conocer el entendimiento humano con absoluta certeza, entonces parece absurdo («a ratione alienum») no querer admitir como dudosas, y aun como falsas las

cosas, para ver lo que resiste a esta duda, descubrir lo que con toda certeza conocemos»²⁵.

La distinción entre la certeza natural, en la que Descartes no plantea la cuestión, y la certeza científica, es de suma importancia, que no vamos a tratar aquí. Pero aun dentro del orden puramente reflejo, en el que se discute la duda, si por una parte nuestro filósofo protesta contra las injurias de sus calumniadores, por otra dice que cuando afirma que hay que dudar totalmente habla seriamente, y es absurdo no querer dudar. Por otra parte dice, como dejamos consignado más arriba, que su duda no es para todos, y que hasta puede ser peligrosa si no se está preparado para ella. ¿No supone esto algo más que una simple ficción? Repetimos que la cuestión queda indecisa, aunque personalmente creemos que Descartes defendía una *duda real hipotética*, en el sentido anteriormente expuesto²⁶.

b) ¿Duda universal?

Tampoco está fuera de propósito el hacerse esta pregunta al tratar de la duda cartesiana. Algunas frases del filósofo anteriormente transcritas dejan suspenso el ánimo en esta cuestión, y ni tampoco en ella están de acuerdo los comentaristas. La discusión es tanto más delicada, cuanto que tratándose de una duda que pretende ser el motor e instrumento de toda ciencia, no lo sería si no fuese universal. La *duda crítica* o es universal o no es duda. En las ciencias particulares pueden admitirse las dudas parciales metodológicas; en muchos casos será lo científico

²⁵ Transcribamos sólo algunas frases del largo texto cartesiano: «Quod enim dixi omnia sensuum testimonia pro incertis, imo etiam pro falsis esse habenda, omnino serium est... Sed advertenda est distinctio... inter actiones vitae et inquisitionem veritatis, cum enim de regenda vita quaestio est, ineptum sane esset sensibus non credere... Cum autem quidnam certissime ab humano ingenio cognosci possit, inquiritur, plane a ratione alienum est, eadem nolle ut dubia, imo etiam ut falsa, serio rejicere...» (*Quintae resp.* Obr. VII, 350-851). Cfr. *Obect. secundae*, Obr. VII, 122.

²⁶ No nos detenemos expresamente en determinar si la duda cartesiana es *positiva* o *negativa*. Creemos que se trata de una duda positiva, y no de una abstracción de lo hasta él dicho. La meticulosidad de su argumentación prueba con suficiente claridad que se trata de una duda real. Con todo, los autores que defienden la duda cartesiana como *ficticia* quizá no puedan defender una duda estrictamente *positiva*. Se abre un nuevo punto de discusión dentro de la problemática de la duda cartesiana.

el admitirlas. Pero en la filosofía del conocimiento, como instrumento apto del conocimiento científico la duda parcial sería un estorbo inútil, ya que supone resuelta la cuestión, como largamente se demuestra en los tratados especializados de Gno-seología.

No parece que pueda dudarse del sentido universal y universalizador de la duda cartesiana.

Si nos fijamos en su proceso dialéctico, parece total la duda desde el punto de vista de sus fuentes. Descartes echa por tierra la autoridad; ni la autoridad científica de los libros, ni la autoridad humana de los pueblos en sus creencias y costumbres (Obr. X, 363), son argumentos atendibles para él.

Hemos visto asimismo cómo el criterio de los sentidos nada vale para él, así como nada vale tampoco el instinto, o el sentido interno: «He oído alguna vez que aquellos a quienes se les ha amputado un brazo, creen sentir dolor precisamente en el brazo de que carecen... ¿Qué cosa más íntima que el dolor?» (*Medit.* VI, Obr. VII, 76-77). La Meditación VI es demoledora en este terreno. Y de la memoria ¿qué se puede decir, dada su inconsistencia, sus positivas fallas, sus oscuridades e imprecisiones? Casi en las primeras líneas del *Discurso* se hallan las primeras desconfianzas en la memoria, y en los *Principia* (Obr. VIII, 21-22), donde vuelve a proponer su duda de los datos de la memoria. En una carta al P. Marsenne (marzo de 1637) insiste en la incertidumbre que provoca en nosotros la imaginación.

Naturalmente ¿qué decir del mismo entendimiento? Todo lo hasta aquí copiado textualmente de las obras del filósofo viene a probar la desconfianza radical de nuestro filósofo en la potencia del entendimiento. Sin repetirnos en lo dicho, ni transcribir nuevos innecesarios testimonios, recordemos siguiendo a Descartes los paralogismos que se cometen en las aparentemente más evidentes cuestiones de las matemáticas, recordemos la selva de opiniones a que se reduce el saber humano sobre todo en cuestiones filosóficas, recordemos los errores en las deducciones que creemos más incommovibles, las oscuridades del objeto que impiden la visión intelectual, el genio maligno artero y sagaz, el posible Dios que nos crea en la irremediable ilusión del error, etc., etc. No parece que pueda caber duda sobre la universalidad de la duda cartesiana si atendemos al ori-

gen de la misma ²⁷, a pesar de las discrepancias de los comentaristas.

Pero ¿aparece esa misma universalidad atendiendo al objeto? La hipótesis del «genio maligno» parece abarcarlo todo indistintamente; ¿dónde no podrá actuar ese maligno «cacodaemon»? ²⁸

No creemos que se pueda poner en duda la universalidad del pensamiento cartesiano aun con relación al objeto. Para demostrarlo nos atenemos exclusivamente a la parte final de la importantísima *Meditación V* (Obr. VII, 70-71), en la que Descartes hace depender la misma evidencia de las verdades geométricas de la existencia y el conocimiento de Dios. Del más evidente teorema geométrico puedo dudar, *si desconozco a Dios*.

«en este caso no hay quien me impida que de tal manera haya sido yo formado por la naturaleza, que me pueda equivocar aun en lo que creo como evidentísimo...» ²⁸.

Ante la importancia de esta gravísima afirmación cartesiana, el sentido universal de su duda, *aun incluyendo a Dios*, parece que no puede negarse. Dios *como razón* de la verdad y de la certeza destruye la potencia humana; ni el objeto, ni la potencia, ni ambos juntos podrán resolver el difícil problema. Será Dios únicamente quien garantice la verdad de mi conocimiento, como creador de una naturaleza rectamente constituida; ¿qué objeto, por lo tanto, puede escaparse a esta hipótesis, la de poderme considerar como fatalmente constituido para el error? Pero ¿qué es ese Dios conocido por una potencia hecha ruinas?

Podrían traerse algunos testimonios cartesianos, que parecen poner excepciones en la extensión de su duda. Recordemos que él mismo nos decía que sería absurdo dudar *vitalmente*, en el desarrollo de la vida. La duda se plantea exclusivamente en

²⁷ También se nos presenta aquí una oscuridad. Nos habla Descartes (Obr. X) de una *intuición* de la mente pura, que no deja lugar para que germine la duda; así parece decir la letra del texto. ¿De qué trata aquí Descartes? Es un recurso, probablemente consecuencia de los ataques, firmes y crudos de sus adversarios. Pero si se admite esta *intuición*, la *duda cartesiana* ¿a qué se reduce? No parece que pueda ser la *duda crítica*.

²⁸ «...ut dubitem an sit vera, si quidem Deum ignorem. Possum enim mihi persuadere me talem a natura factum esse, ut interdum in iis fallar quae me puto quam evidentissime percipere» (*Medit. V*, Obr. IX, 70).

el terreno metafísico, y en ése parece admitirla como plenamente universal.

Nótese que no hablamos de la logicidad de Descartes. Sólo nos referimos a sus afirmaciones sobre la duda. Sus contemporáneos le apremiaron por su falta de lógica, y no se defendió con la claridad necesaria, por ejemplo en el delicado punto del célebre *circulo vicioso* (Dios por la idea clara, y la idea clara por Dios).

IV

Tal es en sus líneas esenciales la famosa tesis cartesiana de la duda. Sus afirmaciones claras y rotundas dejan entrever problemas en medio de los cuales no se movió con gallardía Descartes, y el principal de todos sería el del *verdadero significado* de semejante duda. Hemos adelantado algunas sugerencias sobre la significación posible, y creemos que se la ha entendido con frecuencia (y ciertamente, por varios de sus contemporáneos) como una duda idéntica a la escéptica, y desde ese punto de vista se la ha rechazado. Quizá no sea éste el camino más objetivo. En nuestro filósofo la duda rebasa la categoría de un *estado inicial* (como con frecuencia ha sido interpretado por numerosos neoescolásticos). La duda cartesiana, dijimos, es más bien que un estado (inicial o total), un *instrumento universal*, y en la mente de Descartes (ilógicamente desde luego, pero esto es otra cuestión) no afectaba a la potencialidad de la potencia cognoscitiva *específicamente*. Afectaba a todo el hombre. Que no se trata de una duda de tipo inicial gnoseológica exclusivamente, consta de las mismas palabras del filósofo, del uso que hace de «su instrumento» en cada paso de su marcha científica. La duda cartesiana no es una especie de vestíbulo filosófico, *es la arquitectura de la misma filosofía* y de toda la ciencia. Sólo así se puede empezar a comprender en toda su profundidad la duda cartesiana, entendida en un sentido demasiado restringido por algunos neoescolásticos. Que Descartes se movía en una zona inmensamente mayor que la particular de una cuestión puramente preliminar, como posteriormente la entendieron los críticos, lo prueba evidentemente el hecho de que Descartes, después de

escribir su *Discours*, publica inmediatamente como ensayos de su método la *Dióptrica*, *Los Meteoros* y la *Geometría*.

Mas ¿qué juicio merece la duda como método gnoseológico? La cuestión presenta claroscuros, que hay que tener presentes para acertar con el justo medio. Sólo adelantaremos algunas indicaciones generales sobre este delicado tema.

a) *Observaciones generales.* - Se ha dicho que quien no dude, y no dude universalmente, no pasará de la corteza de la filosofía. Tal proposición, como todas las generalizadoras en demasía y sin fundamento, tiene mucho de verdad, pero muchísimo más de oscuridad; y la razón última de esa oscuridad radica en la ambigüedad de la palabra *duda*, cuyo sentido preciso no se determina. Con todo, no todos admiten, ni parcialmente siquiera, semejante afirmación, y antes que admitir la duda, en cualquier sentido, se encierran en un dogmatismo, que además de ser perfectamente inútil para la cuestión gnoseológica, encierra afirmaciones tan extrañas como la de que la existencia propia es una *verdad primera*, no sólo en el orden ontológico, sino en el orden gnoseológico. Pero no faltan quienes, intentando aquilatar el sentido del término *duda*, y creyendo escapar de todo peligro, reteniendo a la vez las ventajas metodológicas del mismo, *crean* el maravilloso e ininteligible ser gnoseológico que se llama *duda ficticia*, para resolver un problema de cuya existencia tenemos ya derecho a dudar, pues parece ser, más que otra cosa, una *ficción de problema*.

Son demasiado extensas las cuestiones que tocamos aquí para que podamos detenernos en ellas, lo cual tampoco es nuestro intento. Pero no podemos dejar pasar la ocasión de hacer algunas observaciones, que en otra parte expondremos con toda precisión.

Creemos con Bonet (*Crítica*, p. 30) que la posición rígidamente refractaria a toda duda, —pero entiéndase bien, tomando la duda en un sentido amplísimo que abarca desde la duda real hasta la precisión lógica— para encerrarse en el dogmatismo llamado de las «tres verdades», es una posición inaudita antes de Balmes, y supone o una negación de la legitimidad del problema mismo del conocimiento, o una comprensión del mismo origi-

nal y distinta de la históricamente planteada por los demás filósofos²⁹.

Por otra parte, creemos también inadmisibles cualquier duda real universal, sea positiva, sea negativa, como método apto para la solución de la cuestión crítica. Asimismo ya dejamos anteriormente indicada nuestra opinión sobre la *duda ficticia*, que sinceramente se nos hace totalmente ininteligible considerada como *estado mental*, y no como simple composición fonética. Esto aparte las dificultades metodológicas que encierra, pues además de que no resuelve gnoseológicamente nada, y que por lo tanto deja en pie el problema o lo convierte en problema imaginario, incurre en los mismísimos inconvenientes de la duda real, sea positiva, sea negativa, siendo *universal* como ha de serlo toda duda crítica. Ante estas afirmaciones, claro está que no podemos admitir una duda que lo es de nombre y no es la *ficticia*; es decir, ese estado de *paradisiaca ignorancia* en que filosofan algunos tratadistas. Claro está que tampoco se nos hace viable gnoseológicamente la *duda estrictamente negativa*. La duda es un estado *positivo*, y la *carencia* de razones producirá *ignorancia*, pero jamás *duda*.

²⁹ Se insiste demasiado en querer convertir a Balmes en un previsor total de la filosofía del futuro, como si ya no hubiese nada que decir fuera de lo por él dicho, y ciertamente con mucha profundidad. Particularmente se quiere demostrar la identidad total entre Balmes y los modernos críticos neoescolásticos (De Vries, Naber, etc...), en el método seguido por la intuición reflexiva sobre los juicios inmediatos de conciencia. Tales autores pueden ofuscarse ante la fuerza irresistible e *irrecusable* del testimonio de la conciencia; y olvidan, según nuestra opinión, que Balmes no admite que sin más se pueda pasar del orden particular y contingente de la conciencia a un orden necesario y absoluto, que es de lo que se trata, a través del criterio universal y necesario de la evidencia. Véase, por ejemplo, este delicado texto balmesiano: «El testimonio de la conciencia es seguro, irresistible, pero nada tiene que ver con la evidencia. Aquél tiene por objeto un hecho particular, contingente, y ésta una verdad necesaria. Que yo pienso ahora es absolutamente cierto para mí: pero este pensar mío no es una verdad necesaria sino muy contingente, ya que podía muy bien suceder que jamás hubiera pensado, ni existido; es un hecho puramente individual, pues no sale de mí, y su existencia en nada afecta a las verdades universales. La conciencia es un áncora, no un faro...» (*Fil. Fund.* I, I, c. VII, n. 70). O las palabras tienen aquí un sentido arcano y remoto, o simplemente se niega que por el camino de la intuición de la conciencia se pueda llegar a puerto seguro. La conciencia en este problema, si nos salva individualmente, no nos guía hacia una solución definitiva («es un áncora, no un faro»).

Evidentemente no admitimos como justificantes de semejantes estados dubitativos las razones que suelen traerse con inconsiderada frecuencia, a saber, el *utrum* con que el Angélico encabeza sus cuestiones, ni cualquiera otra fórmula parecida que no tienen sino un valor exclusivamente expositivo y literario, muy parecido a las interrogaciones oratorias, que lejos de suponer una duda estricta suponen una afirmación. Se nos podrá objetar que San Agustín manda que nuestra posición ha de ser y hemos de portarnos *quasi omnia incerta essent* (*De libero arbitrio*, l. II, c. 3), y que el Angélico (*In III Metaph.*, lect. I) aconseja una duda universal como condición científica. Los consejos de los dos grandes Doctores son apreciables y de un mérito y una necesidad absolutos; mas ¿hablan San Agustín y Santo Tomás de la *duda* en un sentido estricto, o más bien se refieren a una posición de *prescisión mental*, estado gnoseológico distinto formalmente de la *duda*? No creemos que la respuesta sea del todo fácil. Creemos con Bonnet que no se trata aquí, como ni en Aristóteles a quien comenta el Angélico, de la realidad de una *verdadera duda*, sino de un *conato de duda*, es decir, de un *propósito deliberado de no admitir nada sin su razón justificativa*, y mucho menos de determinarse por prejuicios o posiciones mentales previamente adoptadas sin razón alguna. Tal posición dista polarmente de la *duda*, al menos de la *duda* entendida en un sentido estricto y rígido. Tampoco nos parece convincente la razón que algunos neoescolásticos traen en pro de una *duda* que creen salvadora y «modernizadora» de la *Philosophia Perennis*, a saber, el método seguido por ejemplo por el Angélico, de empezar exponiendo las dificultades que puedan oponerse a la cuestión discutida. El ver las dificultades de una cuestión, no creemos que sea en sí mismo dudar de la cuestión. En todo caso ya admitimos, en algunas circunstancias hasta como necesaria, la *duda parcial y positiva*. Pero el problema es de una *duda universal y gnoseológica*, como método universal del conocimiento.

b) *Posibilidad de una duda gnoseológica*. - La cuestión es mucho más profunda, llevada a sus últimas raíces, y la podemos formular así: *¿es posible una verdadera duda como estado mental inicial gnoseológico?* o más universalmente *¿es posible en el entendimiento humano una verdadera duda total?*

Claro está que hablamos de una *duda universal*, y una *duda positiva*. La *duda universal negativa* o raya en nuestro concepto la ininteligibilidad de la *duda ficticia*, o es un paliativo de la ignorancia, o en fin no significa nada. La *duda* es gnoseológicamente hablando un *estado positivo* de la mente en fuerza de *razones positivas*, igualmente fuertes, pero de signo contradictorio, en torno al enunciado. La *carencia de razones* esencial a la *duda negativa*, ¿qué *estado positivo* puede provocar en nuestra mente? Será un estado de ignorancia, será un estado de inconsciencia, o un estado de no darse cuenta de las cosas, pero *no un estado de duda estricta*, que es un estado positivo perfectamente delimitado en sus contornos gnoseológicos, concretísimo, y de una complejidad gnoseológica muy parecida al estado de certeza.

Pero ¿una *duda universal y positiva* es posible? Suele rechazarse por la mayoría de los críticos fundándose en la vía abierta que se abre al escepticismo crítico. El argumento es apodíctico ciertamente, y no puede abandonarse. Mas el *hecho real mental* de esa *duda universal y positiva* ¿es posible imaginarlo? No lo creemos, si se habla de una *duda como estado mental* estricto. Recordemos el voluntarismo de la *duda cartesiana*, que supone un dramatismo emocionante en el alma del filósofo. Descartes luchaba contra la evidencia que en determinadas materias imperativamente se imponía a su entendimiento, y mantiene una *duda* por obstinación (es su palabra) *de la voluntad*. Parece imposible que el entendimiento pueda hallar una *compensación universal* de razones equipolentes en torno a cualquier enunciado posible. Según eso un estado de *duda mental positivo y universal* sería imposible como *estado mental*. No queda sino el recurso de la voluntad imperante una suspensión dictatorial de todo asentimiento. Pero en este caso ¿hasta qué punto puede llamarse *duda*, y *duda mental*, un estado provocado *artificialmente* por la voluntad?, ¿hasta qué punto puede la voluntad determinar esa suspensión, aun en materias en las que el entendimiento ve positivamente la imposibilidad de razones opuestas equipolentes?, ¿puede realmente darse ese influjo de la voluntad universalmente? Al hablar de la certeza libre se niega ese influjo en las cuestiones evidentes de orden metafísico o matemático. El entendimiento, por encima de todos los influjos de

la voluntad, no puede menos de ver que tres y dos son cinco, y que no son siete; ¿por qué admite ese poder omnímodo al hablar de la duda? Nunca hemos visto la razón de esta diferencia. ¿Será temerario afirmar que la duda universal, de cualquier especie, y más que ninguna la positiva, ha sido una gran ilusión histórica de un gran sector de la filosofía? Creemos que se ha hablado de la duda sin atenerse a su sentido estricto y confundiéndola no pocas veces con la *opinión*, concepto completamente distinto.

c) *Duda y precisión mental*. - Ante lo dicho, queda en crisis el manoseado concepto de *duda metódica gnoseológica*. Adviértase que no hablamos de una duda metódica particular, necesaria en la investigación de muchas ciencias; hablamos de una duda gnoseológica, metodológica, para resolver el problema del conocimiento. Pues bien, la duda en sí misma ofrece esa problemática que no hemos hecho sino indicar. ¿Qué significa una duda metódica, que no es sino una especie de duda? Si no sirve para la resolución de la cuestión, tampoco es metódica.

No queda sino el recurso a la *precisión mental de toda certeza*, confundida, no sabemos por qué, por algunos autores con la duda metódica, siendo dos cosas radicalmente distintas.

No vamos a detenernos en amplias explicaciones sobre la precisión gnoseológica, pues rebasa el plan que nos hemos propuesto. Sólo apuntaremos algunas indicaciones más generales, para distinguirla de la duda, y ayudarnos a entender más detalladamente el sentido de la duda de Descartes.

El concepto de *precisión gnoseológica* es una de las más indiscutibles conquistas de los criteriólogos neoescolásticos. La duda, en efecto, presenta serios problemas, cuando se trata de convertirla en *instrumento criteriológico*. La afirmación precrítica hace imposible una investigación científica sobre la validez de nuestro conocimiento. No queda sino pensar en una posición media. La precisión viene a dar la posible solución. Ni hay por qué dudar, ni hay por qué afirmar; no tenemos que acabar con todo cuanto tenemos en el orden de la certeza, ni tampoco tenemos que fiarnos ciegamente de esa misma certeza. *Prescindamos* por un momento de todo ello; no es que dudemos, para nosotros sigue siendo esa certeza tan cierta como antes de entrar en la gnoseología, pero *no haremos ningún uso lógico de esas certezas*

para sacar de ellas conclusión alguna. Tal posición no plantea una pugna de razones equipolentes, que provoque la duda; por lo tanto no puede confundirse la *duda metódica* con la *precisión gnoseológica*. La duda, de cualquier especie que sea, *nos deja sin nada*, la precisión *no nos quita nada*, y las certezas aniquiladas por la duda se convierten en la precisión en un capital de reserva, que estamos dispuestos a recoger en el momento en que tropecemos con él en nuestra investigación.

d) *La duda cartesiana*. - Con las líneas precedentes quedan señaladas las directrices generales de una crítica de la duda cartesiana.

La crítica fundamental que puede hacerse a Descartes es la ambigüedad con que ya se *explicó* ante los ataques de sus adversarios contemporáneos. Se advierten en sus respuestas retrocesos con relación a las posiciones primeras, excepciones en la universalidad de su duda, atenuaciones en el sentido de alguna de sus afirmaciones, etc. . . Creo que se puede afirmar que el mismo Descartes no supo precisar con toda exactitud la duda que en un principio vió con tan aparente claridad.

Descartes, con todo el así llamado heroísmo de su voluntad en querer dudar, camina hacia un imposible. La duda como *pensamiento* tiene un sentido derivado necesariamente del objeto que significa. Ya decía profundamente Balmes que un pensamiento *sin algo*, un pensamiento sin objeto, es un imposible; sería la absurda curiosidad de un *pensamiento-impensable*. Es decir, que la duda universal, necesariamente y por un imperativo metafísico, se convierte en algo impensable, *se diluye como pensamiento*. Descartes sentía la dificultad, y para resolverla hizo intervenir dictatorialmente a la voluntad. La hipótesis de un Dios que nos pudiese engañar, y la hipótesis del «genio maligno», venían a destruirlo todo: todo estaba perdido. Ilógicamente, eso sí, irracionalmente, voluntarísticamente; pero sería imposible romper el cerco de la duda. La evasión era total y absolutamente irrealizable. Un pensamiento desposeído de todo contenido por una intromisión injustificada de la voluntad, quedaba condenado a cadena perpetua, sin esperanza. Aquí está el inmenso dramatismo del alma de Descartes. En vano gritará que el *Cogito ergo sum* resiste a todo conato destructivo, en vano se esforzará en manifestarnos que es una idea clara y distinta. . .

¡el «genio maligno» las destruye todas! Nos dirá que no se trata de un raciocinio, como pretendía Gassendi; pero si se trata de una intuición, será esa intuición un acto de una potencia dudosa, de valor problemático, quizá así constituida fatalmente.

No negamos que el *Cogito ergo sum* no sea verdad; pero para que sea una primera verdad indiscutible hay que arrancarla del marco de la duda universal cartesiana, que todo lo esteriliza. Incidentalmente notamos, sin mayores complicaciones discursivas, que el *Cogito* de San Agustín nada tiene que ver *metodológicamente* con el *Cogito* cartesiano. San Agustín constata un hecho evidente al que no pueden escapar los escépticos académicos, pero no habla de un estado de duda universal que lo enmarque. Si dudo, existo, decía; pero eso no es empezar dudando de todo³⁰.

Para no alargarnos más, recojamos estas palabras de un agudo crítico de la duda de Descartes:

«Cuando se trata de la cuestión preliminar de toda la ciencia, a saber, si puede el entendimiento humano conocer con verdad alguna cosa, no puede admitirse de ninguna manera una duda positiva. Si se duda positivamente de si es posible en general una verdadera certeza, esta duda cae sobre la misma potencia cognoscitiva. Ahora bien, si se duda del mismo entendimiento ¿cómo se podrá resolver la cuestión de si podemos conocer algo como cierto? Pero la duda positiva universal incluye la duda de cualquier otro entendimiento. No hay por lo tanto ningún entendimiento humano que pueda resolver la cuestión. Hay que desesperar del conocimiento de la verdad. El entendimiento humano no podrá jamás llegar ni a la verdad, ni a la certeza...»³¹.

Tal es a grandes rasgos el pensamiento cartesiano sobre la duda, pensamiento que tanto pesó y pesa aún en el mundo de la filosofía. Nuestro contacto con las obras del filósofo nos ha

³⁰ Véanse los siguientes pasajes agustinianos: *De Trinit.* X, 10; *De libero arbit.* II, 3; *De Civit. Dei*, XI, 26; *Soliloquia*, II, 1; etc.

³¹ A. Usenicknik: «*De methodo Cartesiana*» en «Cartesio, nel terzo centenario del Discorso del Metodo». Milán (1937), pág. 763; cfr. A. Lantrua: «Sulla legittimità del dubbio come posizione gnoseologica iniziale», *id.*, pág. 555...

descubierto un mundo de oscuridades, que fácilmente no se sospechan si no se penetra en la intimidad y en los entresijos mentales del autor.

Indudablemente Descartes no vió el cerco irrompible que en torno a sí creaba. Psicológicamente cree haber acertado con el medio seguro y único de construir una ciencia filosófica sobre Dios, el hombre y el mundo, que llevando en sí un armazón de tipo matemático resistiese los ataques de cualquier escepticismo. La seguridad con que habla, la audacia de sus hipótesis destructoras, la serenidad y superioridad con que se encara con el «cacodaemon», todo manifiesta la firmeza y la tranquilidad mental con que se movía en la elaboración de su sistema. Sólo las subsiguientes dificultades le hicieron titubear, le hicieron perder la tranquilidad mental. Aspecto curioso de Descartes, que se debería estudiar más al detalle.

Mas esto no quiere decir que sus pasos en la dialéctica de la duda no sean ni seguros, ni aceptables siquiera. Un defecto dialéctico que hemos notado en Descartes es la *universalización* fulminante que formula con fundamentos a veces extraordinariamente pequeños e insuficientes. Es una universalización *volitiva*, pues se nota evidentemente la lucha del filósofo por romper la dificultad que a esa universalización opone el entendimiento.

En general, Descartes adolece de ambigüedad, una ambigüedad que en los momentos cruciales le hace caer en la sofística. Así por ejemplo (y no es el único caso en la dialéctica de la duda), cuando habla de los paralogismos que se cometen aun en las materias más sencillas de las matemáticas, creemos con Lantrua que Descartes comete una confusión, en él muy repetida, entre la consideración pedagógica y la consideración propiamente científica. «Puede siempre venir la sospecha de haber raciocinado mal: en este caso hay que someter a prueba el razonamiento *propio*, pero esto no tiene que ver con la validez del razonamiento *en sí*, que es lo único que nos importa filosóficamente. El embrollo está en la entonación complexiva del razonamiento cartesiano que parece llevar a la invalidación del razonamiento en sí, lo que nos arrastraría a un callejón sin salida. Porque si se pudiese dudar del razonamiento en sí ¿por

qué camino podríamos llegar a un razonamiento justo? Sería forzoso en este caso tomar a la letra la reserva del filósofo, y admitir que hubiese enunciado solamente una duda provisional, referente únicamente a los razonamientos precedentes, es decir, a los por él hechos. Mas entonces, reducida así a una función puramente pedagógica y personal, la duda sobre el conocimiento racional carece de todo sentido filosófico³².

Por lo tanto el dilema definitivo pudiera enunciarse así: O la duda lo es realmente en un sentido filosófico, y entonces nos mete en un camino sin salida y sin esperanza, o es una duda de uso pedagógico y personal (¿metódica?) y entonces carece de todo contenido filosófico.

Buckle llamó a Descartes, en su *History of Civilization*, «el Lutero de la filosofía» por la fe absoluta que tuvo en la fuerza de la razón, independientemente de toda autoridad y tradición. Una extraordinaria confianza en el poder del entendimiento humano fué la característica de Descartes; confianza que por una dialéctica vital había de llevarle a la negación total de todo lo hasta él dicho. Quizá sea esta confianza la razón de su triunfo y su superioridad sobre todos los sistemas de su tiempo, y de su primacía en la filosofía moderna.

³² Lantrua, o. c., págs. 563-564.

LA LIBERTAD DE LA CONCIENCIA RELIGIOSA FRENTE AL ESTADO

Por ENRIQUE B. PITA, S. I. - San Miguel

INTRODUCCION

He aquí un tema de palpitante actualidad: ya haremos referencias a las últimas controversias que ha suscitado.

Para proceder con orden, primero indicaremos brevemente ciertos principios que guardan conexión fundamental con nuestro tema; de lo contrario, puede darse una gran confusión de ideas.

Según la filosofía católica, el hombre está ordenado directamente a Dios como a su último fin: la contemplación amorosa de Dios o el amor contemplativo de Dios constituirá su felicidad suprema.

El hecho mismo de que no pueda el hombre encontrar en este mundo el objeto o bien propio de su felicidad saciativa y definitiva, lo está diciendo experimentalmente.

Por eso la persona humana, en su misma contingencia y finitud *inmanentes*, está apuntando al Ser Absoluto e Infinito, *trascendente*.

Como dice *Blondel*: Sólo Dios puede llenar ese vacío que media entre la aspiración infinita del hombre y su miserable indigencia.

Esta es la soledad que sufre la persona humana, mientras peregrina por las cosas de este mundo.