

## SESIONES DE ESTUDIO

*En las Sesiones de Estudios de las Conversaciones Cartesianas, se debatieron las comunicaciones y ponencias llegadas tanto de Chile como del extranjero.*

## PRIMERA SESION DE ESTUDIOS

ENRIQUE MOLINA. Descartes se encontraba embarazado en medio de errores e ideas contradictorias, le parecía no haber sacado provecho de sus estudios escolares sino tan sólo descubrir más y más su ignorancia. Para conquistar la tranquilidad de su espíritu hace abstracción de cuanto ha tenido hasta entonces por cierto. Es la duda metódica. En espera de su filosofía definitiva, se formuló para su conducta las reglas provisorias de la moral, que no iban a ser modificadas nunca.

De estas reglas fluye que la duda cartesiana no fué jamás absoluta y completa. Quedaron incólumes los dogmas de la religión católica. Era una suerte para el filósofo disponer, al tiempo de arrojarse al piélago de la duda, del sólido respaldo espiritual que había podido asegurarse. No obstante fué perseguido en su tiempo por teólogos franceses y holandeses, y ahora ha recibido la crítica de Maritain, quien apasionadamente lo acusa de la importancia dada a la explicación mecanicista, de la autonomía perfecta atribuida a la razón, etc.

Descartes no duda del pensamiento con que duda; no duda de que es una cosa pensante: pienso, luego existo. Invierte el punto de vista del intelecto, de mirar afuera tornó éste a mirar hacia adentro. Apenas triunfante, el idealismo o subjetivismo trascendental siente la necesidad de legitimar los objetos del mundo exterior. Estas dificultades se habrían simplificado considerablemente si, completando su célebre aforismo, Descartes hubiera dicho "luego yo existo y el ser existe". Habría dejado insinuada así la conciliación entre idealismo y realismo. Para reintegrar el mundo realista, va a solicitar la ayuda de Dios.

Para Descartes la ciencia universal habría de tener la forma de un sistema deductivo, en que la construcción entera reposara sobre la noción fundamental que resistió a la duda, el ego espiritual. Según Jaspers, el filósofo ha desconocido la verdadera significación de la nueva ciencia de la naturaleza que Copérnico, Kepler y Galileo acababan de fundar.

El idealismo cartesiano sustenta como doctrina esencial el primado del espíritu. Es una primacía que merece reparos, como cuando dice que "hay más realidad en la substancia infinita que en la substancia finita", porque es como si se dijera que hay más realidad en el concepto de belleza que en una obra de arte. Cabe

conferir, además, categoría de algo absoluto a la conciencia en el orden gnoseológico y ético, pero no en el orden ontológico.

Spinoza conoció la filosofía de Descartes, pero no se puede decir de él que fuera un discípulo y continuador del filósofo francés. Aquél constituye un precursor y exponente del hombre moderno. Era monista y panteísta. Vivimos penetrados de Dios, en un mundo transido de fuerzas divinas. Pero su Dios, que todo lo llena, es un Dios difuso, y su idea de la inmortalidad es igualmente difusa y sin supervivencia personal. El hombre de nuestros días se halla más cerca de éste que de cualquier otro clima espiritual (1).

JUAN DE DIOS VIAL LARRAIN. 1. Decía don Enrique Molina que la intuición del cogito en la que Descartes afirma que si piensa es porque existe como un ser que piensa, empobrece la realidad en cuanto admite en ella sólo el ser del pensamiento y desaloja o excluye a todos los demás seres. Al parecer del señor Molina puede completarse el cogito cartesiano en estos términos: pienso, luego existo, luego existe el ser. O sea, dicho en los términos comunes, en el mismo núcleo de lo que se ha llamado idealismo cartesiano es dable fundar una real objetividad.

Con todo me parece que el paso no es tan seguro y aun me atrevo a pensar que, dado en estos términos, no sólo no enriquece la realidad del ser sino, por el contrario, la sumerge en la inmanencia del pensamiento en forma mucho más radical de lo que Descartes pudo hacerlo. Porque si el mero saber que pienso implica saber que existo y saber que existe el ser, necesariamente el ser es el pensamiento; de lo contrario ¿qué naturaleza puedo atribuir al ser cuando sólo admito la existencia del pensar que es lo único firme en la duda? Intuir el ser en el cogito nos arrastraría desde la partida al peor extremo idealista: el de los solipsistas.

Para don Enrique Molina lo original de la empresa cartesiana estaría ya en Copérnico, Galileo, Bacon. Pero se trata de planos distintos: el de la empirie y el de la metafísica. Galileo pudo *verificar el poderío de la razón*; Descartes cuida mejor de *fundamentarlo* y descubrir su significado en todos los órdenes de la realidad. En este aspecto me parece difícil dudar de la originalidad metafísica de Descartes.

No creo que pueda afirmarse que en el pensamiento cartesiano la veracidad de Dios afianza la verdad del conocimiento; es ésta una opinión bastante repetida que, en todo caso, requiere a mi juicio ciertas distinciones entre las cuales tal garantía pierde todo valor. Descartes lo dice en forma muy clara: "dónde dije que no podemos saber nada a ciencia cierta, si no sabemos primero que Dios existe, agregué en términos expresos, que no me refería más que a la ciencia de aquellas conclusiones cuyo recuerdo puede volver a nuestro espíritu cuando ya no pensamos en las razones que nos permitieron inferirlas"; un ejemplo suficientemente aclaratorio ofrece Descartes en los *Principios*: si demuestro que los ángulos de un triángulo valen 180°, estoy seguro de esa verdad; pero si pienso nuevamente en ella sin recordar la serie de razones demostrativas que me condujeron a aceptarla, entonces, pese a no verla con evidencia —que es la verdadera fianza del conocer— la admito como verdadera porque Dios me la garantiza. Creo interesante observar que la garantía

(1) El texto completo de la interesante conferencia de don Enrique Molina, ha sido publicado en Atenea, N.os 302-303 de agosto-septiembre de 1950, con el título de *leyendo de nuevo a Descartes. Descartes y Spinoza*.

de Dios no recae sobre el entendimiento directamente; Dios garantiza la permanencia del orden de las cosas, de tal manera que lo intuído con evidencia subsiste en su entidad y no requiere, por tanto, una nueva intuición para ser conocido actualmente. En todo caso Dios garantizaría un solo tipo de conocimiento y el más pobre: el deductivo y sólo en un caso: cuando no hago actualmente la deducción.

Piensa el señor Molina —y citó a Jaspers en su apoyo— que el pensamiento cartesiano por ser deductivo priva a la ciencia de conocer verdades nuevas. ¡Pero si éste es el reproche que hace Descartes al silogismo aristotélico; explicar lo ya conocido! El pensamiento cartesiano es intuitivo desde el *cógit* mismo: su deducción es eminentemente inventiva. Cuando distingue en las Reglas para la Dirección del Espíritu el conocimiento intuitivo del conocimiento deductivo no es para oponerlos; en todo caso no se diferencian *por lo que conocen* sino por el *modo de la evidencia* que es presente en la intuición y venida de la memoria de la deducción. Prevalece lo intuitivo y por ende la capacidad de conocer cosas nuevas y de construir así la ciencia.

ALBERTO WAGNER DE REYNA. La problemática de Aristóteles referente a la verdad gira alrededor de lo verdadero: verdadera son —aunque no siempre— las cosas y las palabras . . . (1).

MARIO CIUDAD VÁSQUEZ. La interesante conferencia con que don Enrique Molina, nuestro Presidente, ha inaugurado las Conversaciones Cartesianas, encierra múltiples aspectos dignos de ser analizados, de los cuales sólo pretendo desglosar uno.

Ha dicho, don Enrique Molina, que las dificultades del idealismo del *cogito* se habrían eludido, si Descartes hubiera formulado así su verdad fundamental: *pienso, luego existo y el ser existe*. Personalmente estimo que no habría podido hacerlo, puesto que al afirmar que el ser también existe, el filósofo se habría extralimitado en sus afirmaciones. En efecto, no habría podido asentir a la existencia de otro ser que el ser pensante; el ser en general aquí habría coincidido con “mi” ser, con el ser pensante. O sea, de todas formas no habría podido romper esa amarra idealista de la conciencia de sí mismo y trascender hacia Dios y el mundo.

No es que concuerde con el modo cartesiano de efectuar esa incursión fuera de la conciencia, pero no creo que haya contradicción entre su forma de trascender y su posición metódica fundamental, cuando recurre a la veracidad divina. Debe tenerse presente que en el pasaje al realismo no acude al Dios metafísico, existente, sino a la mera idea de Dios, lo que lo pone a salvo de la objeción de inconsecuencia.

En el fondo hay allí uno de los problemas más difíciles de la filosofía, de insospechadas proyecciones a pesar de su aparente aspecto de un asunto de mera lógica: ¿cuál es la naturaleza de la evidencia?, ¿cómo discernir la evidencia legítima de la falsa evidencia? Descartes se ha demostrado un filósofo moderno justamente al construir su filosofía sobre una experiencia íntima. Esta tendencia estaba destinada a acusarse progresivamente en el curso posterior de la filosofía, especialmente en el pensamiento contemporáneo, como en la intuición bergsoniana, en la experiencia de los valores de Max Scheler, en la intuición de la vida de Simmel, etc. Por eso el profesor Wagner de Reyna ha abordado un problema de substancial trascendencia al examinar

(1) Aparece íntegramente en esta Revista.

la certeza cartesiana y explicitar el triple contenido intuicional de que nos ha hablado.

GABRIEL MUNHOZ DA ROCHA. El punto principalmente discutido dice relación con la interpretación idealista de la primera intuición cartesiana: "Cogito, ergo sum". El universo sensible precede evidentemente a la facultad cognoscitiva humana; la realidad física, a la realidad formalmente mental, a la conciencia, como dice el profesor Molina. Pero ese universo extra-mental ha de ser conocido por la conciencia; sin la realidad cognoscitiva, no hay noticias de la realidad física, cuya objetividad y prioridad admitimos. De ahí la importancia excepcional de la actividad intelectual. Descartes ve con acuidad esa importancia extraordinaria, aproximándose así a Aristóteles, que veía en la inteligencia la facultad específica del hombre. Descartes es un intelectualista, en el sentido de ser deslumbrado por las virtudes cognoscitivas. El punto de partida natural de sus reflexiones filosóficas será la percepción de la propia existencia en el acto cognoscitivo, en cuanto cognoscitivo. "Cogito, ergo sum", sin que en esa primera intuición cartesiana haya un sentido idealista.

En cuanto a la docta comunicación del filósofo peruano Alberto Wagner de Reyna, estimó que el "cogito, ergo sum" de manera alguna es un silogismo. O que Descartes explicita una verdad ya contenida implícitamente en el primer juicio: "Cogito". En todo juicio, cada vez que afirmamos o negamos algo, conocemos al mismo tiempo, aunque implícitamente, al menos tres verdades, que podemos denominar primitivas: a) la veracidad de la mente, sin la cual toda afirmación o negación sería imposible; b) el principio de contradicción, puesto que si no supiésemos que una cosa no puede simultáneamente ser y no, quedaríamos indecisos en nuestros juicios, sin decidimos por la afirmación o la negación, y c) el hecho de la propia existencia, puesto que nos sería imposible afirmar o negar si al mismo tiempo no percibiésemos existentes. Pero esas verdades están presentes en todo juicio como conocimientos condicionales del conocimiento directo y explícito. Descartes explicitó el que, de un modo absoluto, era legítimo explicitar el hecho de la propia existencia.

Finalmente, en cuanto a la objeción de Juan de Dios Vial, no me parece procedente que no se habría evitado el idealismo del Cogito si Descartes hubiera dicho, como pretende el profesor Molina, "cogito, ergo ens est". La percepción de la propia existencia es la percepción de un objeto. El sujeto que piensa, siempre piensa un objeto. El objeto implicado en todo pensamiento es, por naturaleza, distinto del pensamiento. Destruiríamos el conocimiento humano si negásemos esa distinción. Por tanto, el objeto del conocimiento y el ser.

#### SEGUNDA SESION DE ESTUDIOS

MARIO CIUDAD VÁSQUEZ. Resume las tesis principales de su conferencia (1).

JUAN DE DIOS VIAL LARRAIN. Creo entender que el señor Ciudad consideró el pensamiento cartesiano menos en su formalidad propiamente filosófica, o para decirlo con otras palabras, en su puro contexto teórico, y lo tomó más bien desde el ángulo que pudiéramos llamar de sus motivaciones e incluso de sus entrelíneas, lo que es una tarea muy interesante pese a sus riesgos.

(1) Aparece publicada en esta Revista.

Afirmaba Mario Ciudad que la duda cartesiana constituía un principio de incertidumbre implícito en el sistema y desarrollado luego en numerosas formas de problematismo.

Todas las formas de problematismo mencionadas por el señor Ciudad llevan en sí una duda, un principio de incertidumbre, un no saber y un carecer de seguridad. Pero la duda cartesiana es por el contrario el principio de una certeza, de un saber verdadero y seguro; la duda es en Descartes sólo un método y un método para alcanzar un principio cierto: cogito ergo sum. Es éste justamente uno de los puntos que a mi juicio permiten diferenciar a Descartes de San Agustín y de algunos de sus continuadores medievales en lo que se ha llamado filosofía de la experiencia interior. Cuando se habla de filosofía de la experiencia interior lo que se acentúa es el elemento vivencial de dicha experiencia por sobre el contenido lógico-metafísico que es lo que el cogito pone de relieve. En el modo como se proyecta es doble apreciar la diferencia implicada: el elemento vivencial se vierte de preferencia en una mística, el elemento lógico es una ciencia, es un método como sucede en Descartes. Ciertamente la virtualidad histórica de un sistema proviene muchas veces de instancias ajenas a lo que pudiera llamarse su contexto lógico y, así, tomar cuerpo en la historia lo que en una filosofía era germen oculto; en el caso, un elemento problemático e irracional en Descartes. Pero, tengamos presente que las formas de irracionalidad y problematismo tenían abiertas ya varias tradiciones en el pensamiento occidental mucho antes que Descartes. Y así, no es Descartes quien sitúa la filosofía en el examen del pensamiento y de las formas de saber ni siquiera en su tiempo; Descartes recoge la actitud escéptica que influye en su formación, particularmente Montaigne. En los escépticos la duda era principio de incertidumbre y problematismo. Descartes adopta la actitud *como método* y para contradecirla fundamentalmente erigiendo sobre ella misma una certeza absoluta. No me parece por estas razones que pueda entroncarse con el pensamiento cartesiano lo que éste excluye como teoría y contradice como historia.

2. Piensa también Mario Ciudad que Descartes deja al hombre en la soledad de su conciencia vuelto de espaldas a toda otra realidad trascendente. Creo que esto podría afirmarse de la razón pero no del hombre mismo; recordemos que, puesto Descartes a la crítica de sus ideas, no deja de arreglar sus actos a una moral y de tener por ciertas las verdades de su fe. Alcanzado el cogito, éste no le proporciona la pura certeza de sí mismo. Alguien ha dicho que el hombre cartesiano es el ser que tiene una idea de Dios. En el cogito la intuición de lo infinito y de lo perfecto es tan primaria como la del pensamiento existente; menos que una inmanencia que luego fuera trascendida, puede encontrarse en el cogito una inmanencia constituida sobre un principio trascendental; "veo, dice Descartes en la Tercera Meditación, manifiestamente, que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, y, por tanto, que en cierto modo tengo en mí mismo la noción de lo infinito antes que la de lo infinito, es decir, antes la de Dios que la de mí mismo". La segunda prueba de la existencia de Dios afirma que si yo existo es porque antes existe Dios. Es decir, no puede el hombre encontrarse más amparado, acompañado y cerca de Dios—metafísicamente— de lo que está en el pensamiento cartesiano.

GABRIEL MUNHOZ DA ROCHA. A pesar del carácter erudito de la hermosa conferencia de

Mario Ciudad Vásquez, disiento de algunas de sus afirmaciones. Opina el conferencista que el punto de partida de la filosofía medieval es el Ser divino y que Descartes invierte ese orden, comenzando por el hombre.

La teología, en efecto, era la preocupación dominante del pensamiento medieval; la filosofía era la doméstica de la teología. La filosofía era expuesta, como en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, juntamente con la teología y en dependencia con ésta. La referida Suma Teológica comienza con las cuestiones relativas a Dios. Pero la íntima conexión de la filosofía con la teología no importaba confusión entre ambas ciencias. El punto de partida puramente filosófico no era Dios, sino el mundo.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, enseñaba que nuestra inteligencia debe elevarse de las cosas sensibles a las insensibles, de las más sensibles a las menos, y alcanzar así paulatinamente las naturalezas puramente espirituales. Admitió la sistematización filosófica de Aristóteles, que comprendía a la física, parte inicial de la filosofía, antes de la metafísica. La física aristotélica, como todos saben, no coincide con la física experimental de los modernos, pues incluye un mundo de cuestiones que ahora tratan la cosmología y la psicología racional. El hombre, punto de partida de la filosofía cartesiana, es objeto de estudio en la física aristotélica, es decir, no existe la pretendida oposición entre la filosofía medieval y la cartesiana.

Afirmaba, también, Mario Ciudad, consecuentemente, que la primera intuición cartesiana se cierra a Dios y se abre al hombre. Pues bien, la filosofía medieval ha precisado atravesar todas las cuestiones de física para llegar a Dios. En Descartes, no. Desde luego, recurre al Ser divino. Hay en la filosofía de Descartes, digámoslo así, más divinismo que en la de Santo Tomás de Aquino.

Finalmente, por las razones expuestas, me parece una desfiguración hacer derivar de Descartes un humanismo puramente humano. No niego, con todo, que se puede encontrar en Descartes, a este respecto, un punto muy frágil, que es su individualismo, el rompimiento con la tradición y el abandono del hombre a las fuerzas de lo individual.

JOSÉ ECHEVERRÍA YÁÑEZ. La actualidad de la filosofía cartesiana radica principalmente, a nuestro entender, en el hecho de que . (1).

JOSÉ I. CIFUENTES S. I. Me permitiré una breve indicación, a propósito de la brillante conferencia que nos ofreció ayer el ilustre catedrático de filosofía señor Mario Ciudad Vásquez.

Ante todo, mis palabras de agradecimiento y admiración al señor profesor por su excelente conferencia, donde, con claridad y profundidad, nos ha mostrado, en forma sintética, el pensamiento central de la filosofía de Descartes.

Al comparar la posición de Descartes con la escolástica medieval, y en particular con Santo Tomás, es necesario tener en cuenta, el enfoque diverso, bajo el cual se plantean los problemas filosóficos para ambos.

En realidad, los filósofos escolásticos no experimentan las inquietudes gnoseológicas, que dieron origen al planteamiento cartesiano del "cogito", y que han agi-

(1) Aparece íntegramente en esta Revista.

tado la filosofía moderna, desde Descartes hasta nuestros días. Baste recordar a Kant y sus seguidores.

Los escolásticos construyeron el edificio filosófico, persuadidos, sin tener la menor duda, del valor objetivo de nuestras facultades de conocer, ya sensibles, ya intelectuales. Al escepticismo se le refutó negativamente, por las contradicciones que tanto en el orden teórico como en el práctico envuelve. No se hizo una metafísica del conocimiento en su aspecto crítico, en el sentido moderno de este vocablo; el problema crítico no fué verdadero problema para el filósofo medieval.

Ese edificio filosófico, armónicamente estructurado en todas sus partes, que pretender dar la razón última de todas las cosas, considerado en el plano ontológico es teocéntrico, ya que en él, Dios aparece como causa primera y última de todos los seres; todo procede de El y va hacia a El. Tal es el orden del ser. Es así, independiente de nuestro conocimiento.

En cambio, el orden del conocimiento procede inversamente. De las realidades internas y externas, ya objetos de las ciencias experimentales como de las especulativas, concluye por raciocinio a la existencia del Ser Supremo, causa en el orden del ser, de esas mismas realidades.

Por tanto en la posición escolástica hay un profundo realismo; nada más ajeno al pensamiento de los filósofos escolásticos que un recurso a Dios para asegurarnos de la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas en la captación de la realidad que se nos ofrece inmediatamente.

Descartes preocupado de fundamentar el valor del conocimiento contra los ataques del escepticismo, se coloca de lleno en el orden del conocimiento y en este orden invoca la veracidad divina para asegurarnos de la verdad de todos nuestros conocimientos. Se coloca así en un callejón sin salida para demostrar la existencia del Ser Supremo.

El esfuerzo de Descartes tiene un valor innegable, ya que plantea y pretende dar una sola solución al problema del valor del conocimiento, que ha agitado a la filosofía moderna hasta nuestros días.

Su punto débil en su esfuerzo crítico, es haber desconfiado de la razón humana como informadora de la realidad. En el plano del conocimiento es mucho más teocéntrico que los escolásticos medievales.

**JULIO JIMÉNEZ B.** Después de alabar la exposición hecha por el profesor señor Mario Ciudad V., en su conferencia, pasó a hacer, sobre ciertos puntos de ella, algunas observaciones, que se reducen a esto:

1. No parece bien fundado establecer una contraposición entre Descartes y la Escolástica Medieval en cuanto a que el primero haya puesto como principio fundamental de su filosofía un hecho de conciencia del hombre mismo, y en cambio la segunda lo hubiera establecido en Dios. Más bien, aunque parezca paradójico, habría que decir que es precisamente Descartes el que, para resolver su problema, hace intervenir a Dios en un grado y con un apresuramiento que no se dan en la Escolástica, sobre todo en su más alto representante que es Santo Tomás de Aquino.

Es cierto que en la Escolástica se establece la primacía de Dios *en el orden del ser mismo*, en el orden ontológico o metafísico. Pero, en cambio, no se recurre a El *en el orden del conocer* para fundamentar en la certeza obtenida acerca de El las



certezas relativas al mundo material o al hombre mismo. Por el contrario, todo esto último, conocido primero, con certezas obtenidas directamente (es decir, sin pasar por un conocimiento previo de Dios), es precisamente lo que proporciona una base para que ulteriormente haya certeza en el conocimiento demostrativo de Dios.

Para Descartes, en cambio, la certeza de la existencia y veracidad de Dios (establecidas apriorísticamente y comprometidas por el voluntarismo radical que admite), viene a aparecer *precisamente en el orden del conocer* como antecedente indispensable para llegar al conocimiento cierto del mundo externo y hasta del propio cuerpo.

Por lo tanto, respecto al problema de la certeza de nuestros conocimientos, Descartes no elimina un recurso inmediato a Dios (que, por otra parte, la Escolástica no establecía), sino por el contrario es precisamente él, Descartes, quien lo hace intervenir inmediatamente después del "cogito ergo sum".

Más bien que la señalada, su oposición con la Escolástica habría que verla, en cuanto a esto, en una substitución que él hace del ser por el concepto, como objeto inmediato del conocimiento intelectual.

II. A unas observaciones del profesor Ciudad a lo anterior (respecto a que en el orden metafísico, por lo menos, es evidente que la Escolástica establece que todo depende de Dios; y que aun en el orden gnoseológico, además de que la corriente agustinense es mucho más decididamente teocéntrica que la tomista, el propio Santo Tomás sostiene la primacía de Dios), el P. Jiménez respondió con las siguientes reflexiones:

A) En cuanto al orden metafísico, es enteramente exacto lo aseverado por el profesor Ciudad respecto a la Escolástica. Pero, en ese mismo orden, hay que agregar que Descartes también es enteramente teocentrista. Y hasta se podría decir que lo es más, en cierto sentido, puesto que hasta las mismas ideas las tiene por innatas; es decir, no las concibe como extraídas de las cosas por nuestra personal actividad, sino como depositadas en nuestra mente a modo de gérmenes debidos íntegramente a la acción de Dios, tal como nuestra misma mente y como toda otra realidad.

B) En cuanto al orden gnoseológico, ni siquiera de la corriente agustinense sería del todo exacto decir que va a *fundamentar la certeza misma* en un conocimiento previo sobre Dios (recuérdase el "si fallor, sum" de San Agustín, tan semejante al "cogito ergo sum" cartesiano: para comprobar la certeza no recurre a un conocimiento previo acerca de Dios, sino al mismo hecho inmediato de conciencia del hombre). En cuanto a Santo Tomás, establece abiertamente, como previa a la certeza con que se demuestra a Dios, la otra certeza inmediata o al menos anterior con la que se demuestra la existencia real de las cosas y se poseen los principios primeros referentes al ser como tal. Por eso mismo, rechaza como infundados y apriorísticos esos mismos argumentos que Descartes remota a base de la idea de infinito y de Ser perfecto; y no admite otros que los que, de un modo o de otro, se apoyan en la existencia previamente establecida de los seres contingentes.

III. A las observaciones añadidas a continuación por el señor Ciudad (diciendo que todo eso en Santo Tomás está muy bien en teoría, pero que llegado a la práctica invierte el orden; y que si en teoría, según él, la verdad filosófica y la teológica no pueden oponerse, sin embargo, cuando en la realidad práctica aparece de hecho alguna oposición, se resuelve siempre en un rechazo de la primera, o de lo que parecía tal), respondió el P. Jiménez que, incluso en la práctica, Santo Tomás mantiene rigu-

rosamente el orden dicho, como aparece en el planteo efectivo hecho por él de la demostración de Dios y en su confianza directa, inmediata, en el valor de la razón. En este sentido se podría hablar del "racionalismo" de Santo Tomás: se fía de la razón, de su capacidad para percibir lo real, para captar el ser.

Y en cuanto a esas oposiciones que aparecen en la práctica, ciertamente, como el señor Ciudad lo hizo notar, jamás podrán darse entre dos verdades *realmente tales*. Pero eso corrigió el primer miembro de la oposición, como que Santo Tomás renunciaría a lo que *parece* verdad filosófica. Pero habría que añadir igual corrección al segundo miembro, por idéntica razón; y entonces, entre lo que filosóficamente parece ser verdad y lo que teológicamente parece serlo, puede darse oposición. Pero, en este caso, no es efectivo que Santo Tomás esté incondicionalmente a favor de la segunda: estará en favor de cualquiera de las dos *bajo la misma condición decisiva*: que se pruebe que es verdad no sólo en apariencia sino también en la realidad. En cualquiera forma que eso se establezca, da lo mismo (por la misma razón aludida, que recordó el señor Ciudad, de que no puede darse oposición efectiva entre una genuina verdad y otra genuina verdad); basta que se haya demostrado que uno de los términos de la oposición es verdad, para que con eso solo ya haya seguridad de que no lo es el otro. Que eso se haya establecido por un procedimiento teológico, o filosófico, o experimental, o testimonial, para el caso es indiferente; los hechos son los hechos: hay que respetarlos y tomarlos como son, cualquiera que sea la forma en que se les ha comprobado.

Si, por tanto, se prueba *con certeza* que algo es verdad y está en oposición con determinada interpretación o teoría teológica, será ésta la que deberá ser desechada: se habrá comprobado en esta forma que ésa era mala teología, que había en ella alguna falla que por métodos teológicos quizás todavía no había aparecido, o no había aparecido a todos, y que ahora queda en descubierto mediante otro procedimiento. Es lo que ha pasado cuando el heliocentrismo de Copérnico y Galileo llegó a estar debidamente comprobado, bastante después de ello: la certeza de la demostración experimental bastó para que se desechara definitivamente la errónea interpretación anterior. Y si se equivocaron los teólogos que intervinieron en el asunto de Galileo mismo, no lo hicieron sino como malos teólogos y por fiarse excesivamente de las ciencias físicomatemáticas de su época: dieron por cierta una demostración experimental que no era sino probable —como, por otra parte, tampoco era entonces sino probable la explicación propugnada por Galileo—, e hicieron aplicación desproporcionada de esos conocimientos científicos que reputaban ciertos, a la interpretación escriturística. Santo Tomás mismo no habría incurrido en tal error, pues tiene expresamente explicado en su obras (v gr. *Summa Theologica*, p. 1, q. 32, a. 1, ad 2; y 2 *De Coelo et Mundo*, l. 17) que la teoría de Tolomeo, si bien explica satisfactoriamente todas las apariencias de los movimientos celestes —entonces conocidos, habría que agregar—, no puede por eso sólo ser tenida como demostrada con certeza, "porque es posible, dice expresamente, que las mismas apariencias relativas a los astros se pudieran explicar convenientemente según otro modo todavía no descubierto por los hombres". Y, por otra parte, admite también el principio hermenéutico sostenido entonces por Galileo de que en la Sagrada Escritura los fenómenos naturales están enfocados simplemente según las apariencias y con nomenclatura vulgar. Igual cosa que lo dicho respecto a

ese caso podríamos mostrar con muchos otros, en los que diversos progresos de orden científico, literario, filológico, han influido decisivamente para desechar ciertas interpretaciones y preferir otras.

Para comprender lo último hay que distinguir dos cosas muy diversas en cuanto a su certeza y a su estructura gnoseológica: una cosa son los datos mismos revelados efectivamente por Dios y enseñados como tales por la Iglesia, y los inmediata y claramente conexos con ellos; y otra cosa diversa son las sistematizaciones y construcciones propias de la ciencia teológica como tal en su intento por comprender y explicar lo primero. Podríamos comparar esa diversidad con la que hay entre los hechos científicos de orden estrictamente experimental (hechos propiamente tales, incontestables, ciertos en sí mismos, cualquiera que sea su explicación), y las teorías o hipótesis científicas con las que se procura enlazarlos entre sí y hallar su razón de ser, sus leyes y hasta su naturaleza íntima (teorías científicas más o menos firmes, que han de cambiar si nuevos hechos vienen a contradecirlas; pero que no arrastran en su cambio a los hechos mismos que procuraban explicar). Así también, la certeza plena respecto a las verdades reveladas o estrechamente ligadas con la revelación, sobre todo cuando son propuestas como tales por la Iglesia, no impide el que haya toda otra categoría de opiniones teológicas de orden estrictamente científico, en las que se busca una sistematización y explicación intelectualmente satisfactoria de las primeras, pero bajo la sola responsabilidad del trabajador que las elabora o de quienes se le adhieren. Estas explicaciones, que son las que integran la ciencia teológica misma, son nada más que eso, explicaciones de orden humano, científico, teológico, que pueden resultar inadecuadas, incompletas, desacertadas, fundadas en un conocimiento deficiente (filosófico, lexicográfico, literario, histórico, geográfico, etc.), y dar por resultado una mala inteligencia o explicación del dato efectivo. No sólo pueden cambiar, dentro de su orden, sino que lo corriente es que simultáneamente existan entre los teólogos y exégetas diversas tendencias interpretativas y escuelas opuestas, que respetan igualmente el núcleo propiamente revelado, pero difieren en la explicación científica de orden simplemente teológico. Si, en cualquiera forma que sea, se llega a establecer alguna equivocación en dichas explicaciones, habrá que desecharlas; y se las desecha sin titubear, como en cualquier otro orden: se habrá entonces comprobado que no eran una "verdad teológica" sino que simplemente lo habían parecido debido a una equivocación en el elemento científico empleado, o en la legitimidad de los razonamientos hechos.

Terminó asintiendo enteramente a lo que el señor Ciudad anotó en ese momento festivamente respecto a que, por lo visto, "también los teólogos pueden equivocarse, tal como los filósofos..."; y añadiendo que, en tal caso, el filósofo que los corrija haciéndoles ver la equivocación, hará un buen servicio a la misma teología..

**MARIO CIUDAD VÁSQUEZ.** Pese a la impugnación hecha por el señor Juan de Dios Vial, parece obvio que la duda cartesiana es un principio de incertidumbre, puesto que lo contrario dejaría de ser duda para trocarse en certeza. La duda cartesiana es metódica y transitoria —¡nadie podría negarlo!—; pero si bien conduce a la certidumbre del *cogito*, el problematismo surge de éste por el hecho de que Descartes haya cimentado su primera seguridad en el hombre pensante, o sea, en un ser que substancialmente es problemático e inseguro. Por consiguiente, el problematismo de que he

hablado no alude tanto a la duda misma, que por definición es índice de problematidad, sino más bien al fundamento humano del *cogito*. Todas las consideraciones históricas y teóricas sobre la duda que hace nuestro impugnador a lo mejor son correctas, pues no es el momento de decidirlo, pero no objetan la tesis sostenida, puesto que se refieren a problemas que le son ajenos.

Tampoco su segunda objeción es fundada. Es evidente que en Descartes el hombre queda en la soledad de su conciencia, vuelto de espalda a toda realidad trascendente, durante todo el proceso de la duda metódica —en la que se llega aún a dudar de la existencia de Dios y del mundo, de acuerdo con el texto cartesiano—, también durante el descubrimiento del *pienso, luego existo* y en el examen de la conciencia que le es posterior. Así es hasta el instante en que Descartes infiere de la idea de Dios la existencia del Ser Supremo. Aun en ese momento, por supuesto que sin referirnos a Descartes como creyente, sino al filósofo Descartes, el curso seguido por el raciocinio es tal que la verdad de la demostración de la existencia de Dios reposa en la validez del *cogito*, y éste a su vez es una experiencia íntima del hombre. El orden lógico del raciocinio cartesiano hace que todo el edificio de su filosofía reste sostenido en esa experiencia íntima. Otra cosa es que Descartes creyente se sienta apoyado por Dios, o que olvidando las fases lógicas del proceso por el cual extrajo la certeza filosófica de ese primer principio metafísico afirme en Dios algunas de sus concepciones. Pero la verdad es que entre el *cogito* y la primera prueba de la existencia de Dios, se da la misma relación que hay entre lo condicionante y lo condicionado. La tesis nuestra, además, fué que el problematismo cartesiano se circunscribe a la duda metódica y que está en semilla en el *cogito*, listo para ser desrollado en toda su amplitud por la filosofía posterior.

Disiento, por otra parte, de las observaciones formuladas por el profesor brasileño Munhoz da Rocha. Desde luego, nuestro ilustre visitante identifica la Escolástica con la filosofía de Tomás de Aquino, cuando entre el siglo IX y el XIII, que es del aquinense, hay no menos de cuatrocientos años de filosofía no tomista; en esa Primera Escolástica, justamente, prevalece la filosofía platónica-agustiniana. En el siglo mismo del Doctor Angélico, así como en la Tercera Escolástica, tampoco no toda la filosofía es de inspiración tomista. Es decir, de ser efectiva la impugnación del distinguido profesor brasileño, ella sería válida sólo para Santo Tomás de Aquino y para los filósofos escolásticos que le siguen.

Pero aun así no estaría en lo cierto. Puede ser materia de discusión si en el *orden gnoseológico* Tomás de Aquino parte desde la realidad hacia Dios, de acuerdo con el sistema aristotélico; pero en el *orden metafísico* no hay duda posible de que Dios es la Causa Primera, el fundamento primero de la realidad del hombre y del mundo. No es posible discutir el teocentrismo metafísico a que aludimos en nuestra conferencia. En un sentido análogo al nuestro se ha pronunciado el Padre Cifuentes en su lúcida intervención, al decir que en el *plano ontológico* la filosofía escolástica es *teocéntrica*. También lo ha reconocido el Padre Jiménez al expresar que en el *orden del ser mismo* la Escolástica establece la *primacia* de Dios.

Nuestro problema, por tanto, se ha reducido considerablemente, puesto que el teocentrismo metafísico de la Escolástica no despierta las impugnaciones de nuestros dialécticos opositores, o sea, del Padre Cifuentes y del Padre Jiménez, a quienes aho-

ra estamos objetando. La duda podría subsistir respecto del plano del conocimiento, pero no sobre todo el proceso gnoseológico cartesiano, puesto que el Padre Jiménez nos concede, además, que Descartes recurre a Dios sólo después del *cogito*, es decir, todo el desarrollo discursivo que va desde la duda metódica al descubrimiento del primer principio cartesiano, inclusive, se desenvuelve sin necesidad de aludir a Dios. Es decir, únicamente para el conocimiento del mundo externo y de nuestro cuerpo, según dice el Padre Jiménez, Descartes recurre al fundamento divino, a la divina veracidad. Pero recordemos lo dicho en oportunidad de la contestación a Juan de Dios Vial, en cuanto a que el argumento ontológico se apoya en el *cogito*, en cuanto la verdad de aquél depende de la verdad de éste. En otras palabras, colocándonos en una situación rigurosamente lógica, también en el *orden del conocimiento*, en virtud de esa supeditación, el fundamento último es extraño a la esencia divina en Descartes.

Examinemos, finalmente el teocentrismo escolástico. Respecto del plano metafísico, como era de suponer, tanto el Padre Cifuentes como el Padre Jiménez, que tan bien conocen la filosofía escolástica, concuerdan conmigo en reconocer el teocentrismo medieval. No creo, sí, por eso mismo, que vayan a identificar el escolasticismo medieval con el tomismo.

De ahí que debamos examinar el espíritu de la filosofía medieval entero, de las convicciones cristianas de la época, para ver si ha existido o no un teocentrismo gnoseológico. Ese espíritu se nos revela, por ejemplo, en la fundación de la Universidad de París, que más o menos coincide con la llegada de las primeras traducciones directas del griego de los escritos aristotélicos, así como las de sus comentadores árabes. Es así cómo a comienzo del siglo de Tomás de Aquino la Iglesia prohíbe la enseñanza de la metafísica, la moral y la física aristotélica y la sanciona con severísimas penas. ¿Qué sucedía? Simplemente que en el *orden del conocimiento*, las convicciones religiosas eran muchísimo más poderosas que las concepciones filosóficas, y que debido a este *teocentrismo del conocimiento*, a pesar de la autoridad de Aristóteles, se dudaba en principio del error de toda aquella parte de sus escritos que pudiera estar en desacuerdo con el dogma. Esto no era nuevo, puesto que si bien la verdad religiosa y la verdad filosófica no pueden contradecirse por la naturaleza verdadera de ambas —como lo sostendría después de Tomás de Aquino— el hecho es que siempre que las discrepancias se han producido, jamás se ha dudado del contenido de la fe y sí de la validez de las teorías filosóficas o científicas. Así aconteció en el siglo XI a Roscelino de Compiègne, por ejemplo, que debió abjurar de su nominalismo, porque aplicada esa perspectiva nominalista al dogma de la Trinidad, aparecían tres Dioses en lugar de uno solo; Roscelino debió desprenderse y abominar de todas las razones teóricas en que antes fundamentaba su nominalismo. Apenas pues, la verdad religiosa cae en contradicción con la teoría filosófica, se duda en la Escolástica de esta última y no de la primera, en razón del *teocentrismo gnoseológico*. No cabe decir, como lo ha hecho el Padre Jiménez, que si dos verdades genuinas no pueden contradecirse, basta mostrar la verdad de una para demostrar la falsedad de la que se le opone, puesto que el dogma es verdad de fe, no muy demostrable que digamos, y porque, además, al razonar así se da por probado lo que hay que demostrar, es decir, se incurre en una petición de principio.

Es innegable, por tanto, el *teocentrismo gnoseológico* de hecho de la Escolástica. Si le sumamos el *teocentrismo metafísico*, respecto del cual no hay problema, tendremos un *teocentrismo total*, justamente aquel de que nos servimos para destacar la contraposición con el humanismo del planteamiento básico de la filosofía de Descartes. Y esa era la tesis que debíamos defender ante nuestros ilustrados impugnadores.

### TERCERA SESION DE ESTUDIO

AGUSTÍN MARTÍNEZ. Resume las tesis fundamentales de su conferencia (1).

ENRIQUE VALENZUELA. Desearía que el P. Martínez me aclarara las relaciones que parece haber entre el voluntarismo cartesiano, de que habla en su relación, con el de San Agustín.

AGUSTÍN MARTÍNEZ. En realidad, en este aspecto, el voluntarismo mantiene una relación extremadamente lejana con la teoría agustiniana de la voluntad. En este aspecto, habría mejor que buscar una similitud entre Descartes y Duns Scoto, aun cuando el primero va mucho más allá que este último. En efecto, para Scoto, aun estableciendo la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, esto no excluye que la ley eterna, por ejemplo, provenga de un juicio del entendimiento divino. En cambio, para Descartes, la ley eterna es una ley positiva dependiente del puro querer divino.

Un fuerte movimiento voluntarista se encuentra más bien en la Edad Media. San Agustín no es voluntarista en el orden del ser. Es partidario de una primacía de la voluntad, a veces amor, charitas, en el orden de la acción.

BOGUMIL JASINOWSKI. No podría concordar con la idea del P. Martínez de que la opinión muy difundida sobre el así llamado voluntarismo de San Agustín, carezca de fundamento. No se puede en este caso invocar, como lo ha hecho el P. Martínez, la circunstancia de que San Agustín en muchas ocasiones subrayaba la necesidad de oponer la multiplicidad de facultades del alma humana a la simplicidad y unidad de la esencia divina, a la cual repugna cualquier multiplicidad. Es que la preponderancia de la visión contemplativa en todo lo que atañe a Dios, y que acarrea una equivalencia entre las facultades de voluntad y del intelecto, no quita al Doctor de la Gracia su gran originalidad de haber sido el primero en destacar la irreductibilidad de lo volitivo a lo intelectual-cognoscitivo en el hombre. Este rasgo tiene una conexión íntima con la primacía de la "experiencia interior" sobre la "exterior", que pertenece a lo más básico y lo más característico del pensamiento agustiniano y que moldeó, por decirlo así, toda la filosofía moderna. Así se comprende cómo Cartesio —el gran iniciador de la filosofía moderna, que tanta importancia atribuye, particularmente con Kant, a la primacía de la experiencia interior— regresa en cierto modo al plano voluntarista del agustinismo, y eso en contra del espíritu de la escolástica tradicional, orientada más bien en las vías del intelectualismo tomista.

AGUSTÍN MARTÍNEZ. Pero en el modo que acabo de indicar. Es verdad que San Agustín concede mucho influjo a la voluntad, pero en el orden de la acción. Esto se ve en sus

(1) Aparece publicada en esta Revista.

obras, por ejemplo, en su teoría de las virtudes. Hay algunos lugares muy importantes sobre esto en sus libros *De Trinitate*, especialmente en los libros IX al XII.

JULIO JIMÉNEZ B. Elogia la conferencia pronunciada la tarde anterior por el P. Agustín Martínez O. E. S. A., principalmente la nitidez y rigor lógico con que aparecían en ella conectadas a los principios metafísicos establecidos por Descartes, las nueve conclusiones principales a que redujo las grandes líneas de su doctrina moral (las que presentó con selectos textos del filósofo, en comprobación). Igualmente acertada le pareció la tercera parte, en la que mostró algunas de las fallas o puntos débiles de aquellos principios metafísicos (en la forma en que Descartes los establece, por lo menos; y algunos, en su mismo fondo, como esa disociación del compuesto humano); y por lo cual hizo ver la insuficiente fundamentación de esas conclusiones de orden moral.

Respecto a la primera parte, aunque parecen tener sólido fundamento las semejanzas señaladas entre Descartes y San Agustín, hay siempre en esos parangones gran peligro de acentuar o aislar demasiado las similitudes, o de prolongarlas a otros puntos en que no se dan o son sólo aparentes. Así, por ejemplo, en la conferencia (si no comprendió mal) aparecía la demostración cartesiana de la existencia de Dios a base de la idea que tenemos de El, como coincidente con la que San Agustín funda en las verdades eternas y necesarias. Y, sin embargo, tal coincidencia no parece efectiva; porque Descartes no se funda en esos caracteres generales de necesidad y eternidad de las ideas (caracteres que no son propios y exclusivos de la idea de Dios, y a base de los cuales la argumentación agustiniana parece reductible al planteo enteramente "a posteriori" de la "cuarta vía" de Santo Tomás, y enteramente válida por tanto). Descartes insiste en lo que es *propio del contenido mismo de esta sola idea*, la de Dios, o sea, la infinitud y suma perfección de Dios mismo; y entonces, o bien su argumentación resulta, diga lo que diga él en contrario, tan "a simultáneo" o "quasi a priori" como la anselmiana (cualesquiera que sean sus demás diferencias, cae en el mismo paso ilegítimo al orden ontológico), o bien hace intervenir el principio de causalidad con valor trascendental (que, dentro de la posición metódica adoptada por Descartes y en esa etapa en que está entonces, resulta una petición de principio y da lugar a círculo vicioso).

MARIO CIUDAD VÁSQUEZ. Las afinidades tan estrechas entre San Agustín y Descartes, a que se ha referido Agustín Martínez, no son tan claras. Según mi parecer, se trata más bien de analogías comunes a grupos de filósofos que tienen un estilo de filosofar semejante. Extremando esas analogías, es posible encontrar que algunas filosofías, o al menos sus elementos más característicos, ya están contenidas en otras filosofías anteriores. Pero esos parentescos ideológicos provienen más de la comparación misma que de conexiones reales; no son encontradas, sino más bien puestas por quien realiza la comparación. El valor de ellas es un tanto vago y discutible.

Así, por ejemplo, podrían considerarse algunas ideas cartesianas fundamentales como simple actualización de concepciones de la Antigüedad, principalmente de Sócrates y Platón. La duda metódica conduce directamente a una especie de mayéutica en que la verdad, como en el "conócete a ti mismo", es extraída del individuo. El diálogo polémico de lo que el profesor Munhoz da Rocha ha llamado las antinomias, se transforma en el monólogo interior, en el soliloquio del *Discurso* y de las *Meditaciones*. El contenido del pensar, o mejor, lo que Descartes designa

como ideas innatas, recuerda el mundo de las ideas de Platón, con esa fuerte objetividad que resiste a las alteraciones que muchas veces introduce el análisis mental. ¿Tendría sentido decir que esos elementos cartesianos básicos provienen de Sócrates y de Platón? Algo así podría preguntarse respecto de Descartes y San Agustín. En cuanto al argumento ontológico, tal como lo ha dicho el señor Jiménez, el uso hecho de él por Descartes es tal que la reflexión se sale de la idea pura de Dios y recurre a la causalidad mecánica para extraer de la idea abstracta la existencia del Ser Supremo. El argumento se apoya, de una parte, en reconocer que el individuo tiene la idea de perfección suma, y de otra, al buscar el origen de esa idea, en el principio de que *debe haber al menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto*. Este razonamiento, por tanto, tiene un contenido muy diferente al de las argumentaciones similares. A mi juicio, es la fundamentación de la existencia de Dios en elementos externos a la idea misma, en el principio de causalidad y, todavía, de una causalidad concebida de acuerdo con el mecanicismo.

AGUSTÍN MARTÍNEZ. En lo tocante a lo que decía el P. Jiménez, que es también en parte, lo que decía el señor Ciudad, estoy de acuerdo cuando descendemos a comparar el "modo" de llevar a efecto la prueba en ambos pensadores. Pero yo, en mi trabajo, me refería a ella de un modo general, nada más que para ubicar a Descartes en el plano del mundo inteligible. Ya dije, en mi mismo trabajo que "no entraría a señalar la diferencia de ambos en muchos temas importantes". Dije que otros ya lo habían hecho y, creo, que hasta agotar la materia. No era la oportunidad que se me brindaba, para tratar sobre esta prueba. Yo hablaba del plano inicial, general, nada más, para referirme a la moral cartesiana, de acuerdo con ese plano. Por lo demás, insistía allí en el sentido de la "Idea" para Descartes, distinta de "nuestros" conceptos. Respecto al Cogito mismo, éste también tiene para San Agustín un punto de partida en la experiencia humana.

Ahora, respecto a la dificultad que señalaba el señor Ciudad, respecto a los antecedentes de Descartes.

En primer lugar, de hecho, Descartes estaba vinculado con el pasado. Yo lo he hecho notar bastante. Especialmente, de hecho, lo estaba con San Agustín. Es verdad que Descartes, sobre todo a propósito del Cogito, negaba haberse inspirado en San Agustín, como lo declara a Colvius, y en otra carta al P. Mersenne en respuesta a la misma objeción de Arnauld. Pero él reconocía la similitud, aún cuando, como Pascal, andaba errado sobre el alcance del Cogito agustiniano.

En segundo lugar, no olvidemos que Descartes estaba en un ambiente, en un clima "agustiniano". En ese tiempo, San Agustín andaba "de boca en boca", como dice un autor algo posterior a Descartes. Las controversias teológicas eran fuertes, eran diarias, y bien sabemos que todos los teólogos andaban escudándose en San Agustín. Tampoco podemos olvidar dos cosas más: que Descartes conoció a San Agustín, por lo menos al través de Santo Tomás, pues, si hemos de dar crédito a Baillet, en su Vida de Descartes, éste anda con la Suma Teológica de Santo Tomás y la Biblia en sus manos, aun cuando después ya no andaría con ésta por encontrarla "problemática", como diríamos hoy, y, por otra parte, los amigos preferidos de Descartes eran personas muy vinculadas a San Agustín, extraordinariamente vin-



culadas a San Agustín, como los jansenistas, y las dos poderosas Congregaciones del Oratorio y de Port-Royal.

En tercer lugar aun cuando absolutamente ninguna vinculación histórica hubiere existido, en mi trabajo he citado algunas observaciones importantes, como la del P. Castellani: el pensamiento humano oscila entre dos polos, y los filósofos cuando se desprenden de uno van a dar al otro: o se parte de lo Uno para llegar a lo múltiple, o se parte de lo múltiple para llegar a lo Uno. Y esto se verifica en Descartes. O se parte de Aristóteles, o se parte de Platón. O se parte de las Ideas al través del sujeto, o se parte de las cosas para concluir en el Ser. Creo que todos los demás sistemas filosóficos están entre estos dos polos. Descartes no estaba de acuerdo con Aristóteles; entonces se iría a donde Platón, especialmente, a donde San Agustín.

Finalmente, esto no quita la individualidad del filósofo. Ya hice notar bastante esta individualidad al referirme expresa y directamente, a mi tema señalado: la moral cartesiana.

#### CUARTA SESION DE ESTUDIO

ARMANDO ROA REBOLLEDO. Resume las tesis fundamentales de su conferencia (1).

MARIO CIUDAD VÁSQUEZ. Al referirse el doctor Armando Roa al influjo de la inteligencia y de la voluntad en el conocimiento, sin duda el conferencista ha abordado en su trabajo uno de los aspectos esenciales de la filosofía cartesiana. Al aludir a este punto, es posible que no examine tal vez la idea central de su conferencia, pero puedo justificarme haciendo presente que la densidad conceptual de su interesante trabajo no permite un comentario exhaustivo a no ser que medie una lectura detenida de él.

No me parece, sin embargo, que sea exacta la interpretación del criterio de verdad en Descartes que hemos escuchado. La voluntad no tiene en el filósofo francés la intervención definitiva que se le atribuye. Un juicio es verdadero no porque asintamos a su validez, sino que asentimos a ella porque lo consideramos verdadero. En el proceso cognoscitivo, por tanto, la voluntad reconoce la adecuación existente entre el pensamiento y el ser, o sea, el criterio de verdad, el cartabón lógico que permite al entendimiento discernir la validez o la falsedad de un juicio, no procede de esa voluntad. En efecto, el criterio puesto en juego proviene de la inteligencia misma, o mejor, de las ideas, puesto que la verdad de éstas se impone a la voluntad, y la insta al asentimiento, en virtud de la claridad y distinción que inclina a aceptarlas. La claridad y distinción de las ideas constituyen, en suma, el desideratum, el criterio de verdad.

Esto se ve muy claro en la moral provisoria de Descartes. La inteligencia necesita del socorro de la voluntad en la acción moral, porque el entendimiento no logra conocer con absoluta certeza el Bien. Si esto fuera posible, si el valor ético fuera captado en toda su amplitud y claridad, entonces bastaría la sola fuerza de la evidencia para obrar bien y la voluntad, por ende, sería inútil. La voluntad, en estos aspectos, es un recurso para explicar más bien el error, que no la verdad, puesto que la equivocación en el orden teórico aparece en Descartes a modo de contraposición

---

(1) Aparece publicada en esta Revista.

entre una inteligencia feble y la libertad irrestringida de formular juicios sobre las cosas, aun cuando no las concibamos con suficiente claridad y distinción.

JULIO JIMÉNEZ B. Sobre la conferencia del Dr. Armando Roa R., el P. Jiménez manifiesta que halla fundamento tanto para el juicio que acababa de emitir el P. Martínez como para el que momentos antes había expresado el Sr. Ciudad. Es decir, estima que la exposición del Dr. Roa era de verdadero y sólido valor en su contenido, pero que adolecía de cierta falta de las cartesianas "claridad y distinción". En cuanto al fondo, cree haber comprendido que su verdadero alcance fundamental está en señalar como falla básica del pensamiento cartesiano la de *no captar el ser en cuanto tal*. Descartes se queda en un pensar, en una experiencia particular, dándole sólo un valor concreto, limitado, cerrado en sí, excepcional; insiste exclusivamente en el puro elemento diferencial como tal, en lo característico, lo determinante característico de esto en cuanto es esto, sólo esto y no otro alguno (eso es lo que, dentro de la nomenclatura empleada por el Dr. Roa, parece significarse por la palabra "esencia", como un esquema distinto de éste, tomado aislado y en bloque compacto).

Por lo mismo, Descartes desperdicia, en esa experiencia primera, lo que hay de más hondo en su contenido, su valor ontológico fundamental, lo que no se debe en ella a que es *tal*, sino simplemente a que es un *ser* (y que, por lo mismo, se verificará siempre que haya un ser, cualquiera que él sea; en todo, por tanto, pues nada hay que no se reduzca al ser hasta en sus últimas y más propias determinaciones, hasta en su "esencia" entendida en el significado mismo ya aludido; el ser, podríamos decir con una metáfora trasparente, es el paño de que todo está cortado). Descartes no logra asentarse en el ser *en cuanto tal*, descubrir lo que corresponde y se debe al ser *como ser*: su transcendencia, su analogicidad, sus propiedades, sus leyes o principios inmediatos y necesarios. Y por eso, no hallando una garantía universal de verdad (de realidad) en el orden mismo del ser, que desconoce, necesita buscarla en otra parte; y cree encontrarla en la veracidad divina.

Por eso se ve forzado a introducir la veracidad divina y, para ello, a introducir la existencia de Dios, en un momento y en una forma en que todavía, dentro de su posición, no le es posible demostrarlas legítimamente. Por eso incurre en las fallas bien conocidas (Santo Tomás ya las había señalado, y Kant lo corrobora), en las argumentaciones de tipo "quasi a priori" o "a simultáneo", o bien utiliza el principio de causalidad atribuyéndole un valor que tampoco puede reconocerle legítimamente dentro de la posición metódica en que se ha colocado y en la etapa en que por entonces se halla (como ayer ya dejó dicho el mismo P. Jiménez). Más aun, para todo eso tiene que presuponer que su idea de Dios es clara y distinta, la de su necesaria existencia, su perfección, su infinitud; y en ello también hay buena parte de ilusión. Si en el plano de lo geométrico, de la pura extensión, logramos plena inteligencia, mediante conceptos enteramente apropiados a lo que representan, no nos sucede lo mismo ni en cuanto a los seres espirituales (sobrepasan demasiado nuestro tipo intelectual específico, muy ligado a lo sensible), ni tampoco en cuanto a los cuerpos mismos (son como opacos al pensamiento). Así, por ejemplo, sobre la constitución íntima de la materia se ha adelantado mucho respecto a su "organización", a la cantidad y distribución de corpúsculos y fuerzas eléctricas, dentro del átomo, en diversos fenómenos, etc.; pero no llegamos a *comprender*, a tener una represen-

tación *propia y no simplemente simbólica*, en sentido pleno, con "claridad y distinción", cuando nos preguntamos sobre *qué es* la carga eléctrica, *en qué consiste* la electricidad positiva o la negativa: hay una opacidad, una inmersión de lo inteligible en la materia, que se resiste a la penetración intelectual pura. Así también, aunque por razón inversa, nuestro conocimiento de lo puramente espiritual y sobre todo de Dios mismo, adolece de una falta de propiedad y de nitidez en la representación, que lo hacen ser una mezcla curiosa y constante de afirmación y de negación simultánea *del modo propio* de esa misma representación positiva que se está usando (negación que si se omite, deja caer en antropomorfismo): andamos como a tanteos y más bien sugerimos que decimos lo que pertenece a Dios. Nada más distante, por eso, de la "idea clara y distinta" que Descartes supone tener; y nada, por lo mismo, menos legítimo que establecer la certeza de la existencia divina sobre la mera intelección que tenemos de su naturaleza.

Y hay todavía algo más (que ya dije de pasada anteaer): la misma veracidad divina, como las verdades mismas, dependen en último término, dentro del voluntarismo cartesiano, de una libre decisión de la voluntad divina, fundamento último de existencia y de verdad. Y así, en último análisis, todo termina en un recurso desesperado a un factor voluntarista, que, pese a las buenas intenciones de su introductor, irá a resultar disolviendo eso mismo que pretendía afirmar mediante él.

A ese voluntarismo cartesiano acaban de referirse en esta misma sesión los señores Ciudad y Vial, aunque el primero más bien respecto al hombre que a Dios. El Prof. Ciudad observó al Dr. Roa que no es la voluntad, sino la idea clara y distinta quien, según Descartes, decide de la certeza en el hombre. A esto el P. Jiménez declara que, en cuanto al hombre, le parece exacto lo dicho por el Prof. Ciudad, al menos respecto al "cogito": no hay lugar, en ese caso, para una decisión libre: la certeza se impone necesariamente. En cuanto a otras certezas, y siempre tratando del hombre, no podría opinar sin una previa revisión detenida de los textos pertinentes (cosa que no tiene hecha): si bien Descartes parece transferir del entendimiento a la voluntad el asentimiento constitutivo del juicio, esto no implica para él, en el caso del "cogito", que tal asentimiento no sea necesario cuanto se está ante una idea clara y distinta. No queda, sin embargo, excluido el que, en casos menos agudos que el del "cogito", admita otra cosa.

Lo que sí ha estudiado, añadió el P. Jiménez, es el otro punto del voluntarismo *en Dios*, al que se refirió el Sr. Vial (quien expresó no ver que, por razón de él, fuera a quedar carcomida la base de esa veracidad divina invocada por Descartes como garantía universal de nuestras certezas no suficientemente firmes por sí mismas).

A. Ante todo, el P. Jiménez presentó diversos textos de Descartes, totalmente coincidentes, de los que resulta cuál es el alcance que él da a la libre voluntad divina en la determinación de las verdades, aún de las más necesarias e indubitables. Fuera de un texto de la Respuesta a las Sextas Objeciones, los demás pertenecían a diversas cartas. En ellos insiste Descartes en que precisamente "porque Dios ha querido que los ángulos de un triángulo equivalgan a dos rectos, por eso tal cosa es verdad", que tales verdades tienen a Dios por autor con tal libertad que "ha sido libre para hacer que no hubiera sido verdad que todas las líneas trazadas del centro a la circunferencia sean iguales, como para no haber creado el mundo", que esas ver-

dades Dios “las podría cambiar, como un rey cambia sus leyes”, que “en cuanto a la dificultad para concebir cómo ha sido libre e indiferente a Dios el hacer que no hubiera sido verdad que los tres ángulos de un triángulo equivalgan a dos rectos, o, en general, que las contradictorias no pueden darse juntamente, se la puede alejar fácilmente considerando que el poder de Dios no puede tener límites algunos”, etc. Resulta claramente afirmado por Descartes que las verdades más necesarias no tienen necesidad absoluta, incondicionada, sino enteramente dependiente de una libre determinación que lo mismo pudo ser enteramente opuesta a la que fué.

B. Ante tal tembladeral, resulta sin firmeza ninguna el recurso a la veracidad divina. Si ni siquiera el principio de “que las contradictorias no pueden darse juntamente” es válido sino en caso de que Dios haya querido libremente que sea verdadero, pudo perfectamente darse el caso opuesto, pudo querer libremente que lo verdadero actualmente fuera falso, que lo justo fuera injusto, que lo bueno fuera malo, etc. Todo eso es de libre determinación. Y entonces, pudo haber quedado elegido que fuera bueno *el engañar* . . . y que, por tanto, la veracidad a que Descartes recurre sea un mito: por más que él la vea deber atribuirse a Dios (fuera de otras razones de ilegitimidad en su argumentación), no hay seguridad ninguna de que no se esté engañando, de que no lo esté engañando Dios mismo, de que sea precisamente ese Dios a cuya veracidad se confía, el “genio maligno” que lo engaña. El voluntarismo cartesiano sobre Dios resulta así (fuera de otras muchas fallas suyas) destructor de esa misma certeza que había querido fundar en él y, a través de él, en la divina veracidad: ésta queda entre signos de interrogación, de los que no puede salir Descartes sino por uno de sus bastante numerosos saltos en el vacío, a ciegas, dejando la dificultad intacta tras de sí.

GABRIEL MUNHOZ DA ROCIA. Juzga el conferencista, apoyado en Heidegger, que el esencialismo cartesiano deshumaniza al hombre, lo que no es posible admitir, puesto que es precisamente por las esencias que el hombre se hace el guardián del ser. Las esencias preservan el ser en su pureza.

El existencialismo de Sartre es anárquico justamente porque es un existencialismo sin esencias. El hombre, despojado de su esencia, no tiene más una definición. Se torna impensable cualquier desvío de la conducta humana, puesto que ya no hay más un tipo específico a que se pueda recurrir. El esencialismo cartesiano no deshumaniza al hombre, tiende a reforzarlo. Además, las esencias, distintas de las cosas, no las separan y sí las ordena.

RIGOBERTO DÍAZ GRONOW. Si nuestra certeza apodíctica se circunscribe al ámbito del “cogito, ergo sum”, debemos admitir que la “res cogitans” constituye la única vía de acceso al Ser. En efecto, si éste es el residuo de realidad que poseemos después de que, para emplear la metáfora de Husserl, se ha colocado el mundo entre paréntesis, es innegable que sólo por su mediación podemos hacer patente la forma en que el hombre participa de la íntima plenitud del Ser.

Si todo aquello que es, todo ente, posee un ser, podemos hablar, en consecuencia, del ser del hombre, del árbol o la roca. Sin embargo, aquello que les hace ser, aquello que les confiere la categoría de entes, no es, en sí, un ente: es el Ser. No obstante, como dice Heidegger: “El hombre está disperso en el ente, hasta el extremo de que en él se pierde, y es por ello que no presta ninguna atención al Ser.” Por ello es que

cabe preguntarse: ¿en qué forma se relaciona el cogito con el ser? Porque es un hecho cierto que el hombre, en virtud del pensamiento, adquiere una categoría óptica particular. Sólo él puede referirse al Ser en cuanto es soporte de su existencia y, por otra parte, sólo el hombre limita, por el hecho de pensar, al Ser. En efecto, si el pensamiento está inmerso en el seno del Ser, sólo él podrá iluminarlo, él nos abrirá la vía que nos llevará a aquel punto en que hombre y Ser confluyen. Sin embargo el pensamiento, en cuanto tal, limita al Ser. Es preciso que él se confine en la interioridad del "yo" para evitar ser diluido en la totalidad ontológica, posibilidad y soporte de todo ente. Y es en este punto donde se puede notar, a mi juicio, la implicación ontológica del cogito cartesiano.

En cuanto al hecho de la Nada, a que aludía recién el Sr. Ciudad, creo que todo enfrentamiento dilucidatorio de la Nada implica una aporía, y ello por una perspectiva ontológica de la cual no ha podido liberarse el pensamiento. La concepción parmenídica del Ser —que ha estado latiendo implícita en toda construcción del intelecto— excluye, de antemano, toda posibilidad de plantearse el problema de la Nada en términos de interacción con el Ser. Para no adentrarme en este punto creo que, en lo que respecta a Descartes, y de acuerdo con un examen superficial, no se suscita este problema, pues, como dice en su Meditación IV: "Yo soy como el punto medio entre Dios y la nada, colocado de tal suerte entre el soberano ser y el no-ser, que nada hay en mí capaz de conducirme al error, en cuanto es aquel Ser soberano la causa que me ha producido". Con lo que afirma que es en virtud de Dios que él posee el ser.

ARMANDO ROA REBOLLEDO. Respecto de las observaciones formuladas por el profesor Mario Ciudad y por el P. Jiménez, quiero insistir sobre la necesidad de la afirmación voluntaria para decidir sobre la certeza de cualquier idea en el sistema cartesiano, incluso en el momento del cogito, si la voluntad no participase en el cogito que es el modelo de evidencia propuesto por Descartes, tampoco debería participar en ningún caso posterior. Lógicamente es necesaria la claridad y distinción previa de la idea; pero aun dadas esas condiciones, la idea como verdad es neutra, si no recibe la aceptación de la voluntad. El que a la inversa la espera volitiva se vea obligada a aceptar toda idea clara y distinta no invalida lo antes dicho, pues dentro del cartesianismo, dar el sí volitivo, es afirmar que esa idea clara y distinta, envuelve las condiciones necesarias para existir, no sólo como idea, sino como cosa. Lo verdadero es en él, no lo verdadero en el solo mundo de lo inteligible, como en Aristóteles por ejemplo, sino lo capaz de llegar de inmediato y en cuanto tal, a la existencia. "Examinándome de cerca y considerando mis errores, veo que dependen del concurso de dos causas, a saber: de la facultad de conocer que reside en mí y de la facultad de elegir o libre arbitrio, o lo que es lo mismo, del entendimiento y de la voluntad. El entendimiento por sí solo, no asegura ni niega ninguna cosa; concibe las ideas de las cosas que puede afirmar o negar" (Descartes. Med. Metaf. IV). Más adelante, aludiendo al cogito, se ve claramente el término del acto cognoscente en la afirmación volitiva, iluminada por cierto, en la gran luz del entendimiento: "Por ejemplo: examinando estos días pasados si alguna cosa existía verdaderamente en el mundo y, conociendo que del hecho de examinar esta cuestión se seguía con toda evidencia que yo, que era el que examinaba, existía, no podía por menos de pensar que una cosa que tan cla-

ramente concebía yo, era verdadera; no me encontraba obligado por una fuerza exterior a pensar así, sino que a la gran claridad de mi entendimiento ha seguido una gran inclinación de mi voluntad, y he creído con tanta mayor libertad cuanto menor ha sido la indiferencia" (Med. IV).

El voluntarismo divino deriva, ya se ha dicho en el curso del trabajo, de la no existencia del ser en cuanto ser y sus leyes propias y de la aceptación de esencias medidas únicamente por las necesidades de la existencia.

Al doctor Gabriel Munhoz de Rocha contesto, que en ningún momento he apoyado en Heidegger las tesis de este trabajo, lo cito al final como uno de los que vuelven a la tradición griega del ser; lo mismo hago con Nietzsche, filósofo en general mal interpretado y de quien muy pocos han visto lo metafísico tradicional encerrado en sus obras; tuvimos ocasión de demostrarlo hace algunos años en un Ensayo publicado en ocasión del centenario de su nacimiento. (Rev. Estudios, Santiago, Dic., 1944).

Es necesario afirmar que no basta creer en esencias para convertirse en humanista; sólo una esencia que es simultáneamente "ser" es valiosa en ese sentido; una esencia como la cartesiana realizada de espaldas al ser y mirando a la pura existencia, termina deshumanizando, pues forzosamente acaba o en un puro haz de fenómenos o en una mera idea de la mente; la historia de este proceso es nada menos que la historia de la filosofía moderna hasta la época de Husserl.

En cuanto a lo dicho por el señor Díaz Gronow, no incide directamente en el tema discutido y por tanto nada debo agregar.