

R. DESCARTES

Notae in programma...

estudio preliminar, traducción y notas
Juan Pedro García del Campo

Texto no publicado, pero registrada la propiedad intelectual del
texto a 27 de junio de 1995 con el Número de R.P.I. M-28265
(Registro General de la Propiedad Intelectual)

Renati Des Cartes Notae in Programma quoddam, sub finem anni 1647 in Belgio editum, cum hoc titulo: Explicatio mentis humanae, sive animae rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit.

Observaciones de Renato Descartes a un cierto manifiesto divulgado en Bélgica hacia finales del año 1647 con este título: Explicación de la Mente humana, o Alma racional, en la que se aclara lo que es y lo que puede ser.

Estudio preliminar, traducción y notas:
Juan Pedro García del Campo

DESCARTES Y LAS *NOTAE IN PROGRAMMA...*

ESTUDIO PRELIMINAR

1.- DESCARTES O LA REFUNDACIÓN DEL SABER.

Difícil es, a estas alturas, intentar siquiera una introducción al pensamiento cartesiano, o a alguna de sus obras: la primera certeza que nos asalta es la de la dificultad misma del intento. Descartes es, sin lugar a dudas, uno de los autores más estudiados y conocidos de la Historia del pensamiento; también, por tanto, uno de los más "introducidos" y "prologados".

Sin embargo, presentar para la lectura en castellano un texto suyo -como es aquí el caso-, supone al menos la exigencia de contextualizarlo en el conjunto de su obra, con vistas a posibilitar una mejor comprensión de la función y el sentido de lo que en él se afirma, en relación con las preocupaciones que articulan el pensamiento de su autor en el momento de su redacción.

Es de suponer, con todo, que quien se acerca en estos tiempos a un texto de Descartes -a un texto que no es, además, de los "básicos" para su conocimiento -tiene ya como propias las claves de su pensamiento y, así, que no precisa de la repetición de los múltiples lugares comunes que habrían de poblar una presentación propia de "libro de texto". Es por esto que, en lo que sigue, no pretendemos explicar lo que es de todos conocido sino, antes bien, explicitar la forma en que entendemos a Descartes al leerlo, la dirección que creemos reconocer en sus palabras, y los límites que, pensamos, se autoimpone su pensamiento.

Nacido en 1596¹, Descartes representa un caso paradigmático del anhelo que, durante el siglo XVII, termina por romper con los modelos explicativos del pensamiento medieval², sustituyéndolos por un nuevo tipo de planteamientos que serán el punto de arranque de la revolución científica y

1. En La Haya (Turena). Su muerte se produjo en 1650 durante su estancia en Estocolmo por invitación de la reina Cristina. Puede decirse, por tanto, que su vida coincide exactamente con la primera mitad del siglo XVII.

2. Salvio Turró (*Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1985) ha mostrado cómo, en la práctica, la ruptura con el pensamiento medieval ha sido ya, de alguna forma, realizada durante el Renacimiento: la nueva concepción del conocimiento que en el XVII se gesta, y de la que Descartes representa uno de los más claros exponentes, desde esta perspectiva, no viene a "romper" con esa tradición sino, más bien, a "construir" una alternativa frente a un modelo que, de hecho, no era ya utilizado en la investigación.

filosófica que caracteriza el proceso de extensión del mundo burgués floreciente. Si en el XVII se sientan las bases de la construcción del mundo Moderno, Descartes es uno de los autores en que más claramente se cimienta la posibilidad teórica de semejante empresa: sus escritos, entre 1618 y 1650, recorren todas las temáticas que articulan el pensamiento de la modernidad, y le dotan de una primera formulación sistemática, en función de la cual, se le considera el origen del pensamiento moderno.

Pero si el pensamiento cartesiano se despliega a través de las más diversas temáticas -desde la matemática a la anatomía-, como para el resto de sus coetáneos, hay un asunto que articula las demás cuestiones y desde cuya consideración todas ellas han de ser pensadas: la problemática del conocimiento; y más concretamente, la problemática del conocimiento de "lo físico". Es desde esta preocupación que el pensamiento de Descartes se materializa como una construcción novedosa de la filosofía y de la ciencia; la preocupación por la Física y la manera en que, en su obra, es abordada, condiciona los resultados a los que sus investigaciones le conducen en todos los demás ámbitos del saber. Es por eso que las variaciones que se producen en la consideración que hace Descartes de esta cuestión, son las que nos permiten comprender las diversas maneras en que, en su pensamiento, es establecido el papel de la filosofía y su contenido mismo.

Rastrear las líneas por las que se prolonga la problemática de la Física nos parece, así, el camino más "cartesiano" para acceder al entendimiento de la compleja revolución teórica que la obra de Descartes lleva a efecto. Las exigencias que introduce en el discurso la problemática de la explicación de la Física, de este modo, serán el hilo conductor desde el que expongamos aquí una primera aproximación a su pensamiento.

a) Del espacio geométrico a la "res extensa": el problema de la Física.

La preocupación por la Física, en la obra de Descartes, es algo que se nos hace evidente desde el primero de sus grandes textos: las *Regulae ad*

*directionem ingenii*³. En las *Regulae*, el impulso que busca la construcción de un ars inveniendi, encuentra su aplicación en el ámbito de la matemática desde la metodología algebraica, y proyecta su trasvase a la Física como geometrización del espacio; así, desde la consideración del espacio como ámbito en el que las figuras pueden ser entendidas -algebraicamente⁴- como figuras geométricas, la Física entra de lleno a formar parte del conjunto de disciplinas estudiadas en la perspectiva de la *Mathesis universalis*: orden del procedimiento, establecimiento de cadenas deductivas desde lo más simple -el *intuitus mentis*- hasta sus más diversas especificaciones en la complejidad real de lo compuesto. La exigencia del proceder con orden, que no en otra cosa consiste el que nuestro autor considera camino ineludible para la construcción del conocimiento, en las *Regulae*, ha sido establecido como exigencia de geometrización, y como necesidad de adecuación a este supuesto de toda realidad estudiable: la universalidad de la metodología cartesiana, en este primer estadio de su obra, de este modo, se funda sobre la reducción de la metodología al orden, y del orden al orden de la matemática.

Y sin embargo, porque en mismas *Regulae* este proyecto se evidencia como irrealizable⁵, el proceder cartesiano respecto de la Física, necesariamente, cambia de perspectiva. Hay determinadas cuestiones físicas que, como el cálculo de la anaclástica, no pueden ser resueltas más que si se toman en consideración otras cuestiones: "si alguien que no estudió solamente las Matemáticas sino que, de acuerdo con la primera regla, desea buscar la verdad sobre todo lo que se le presente, viene a dar con la misma dificultad, encontrará más, a saber, que esta proporción entre los ángulos de incidencia y refracción depende del cambio de estos mismos ángulos según la diferencia de los medios; que este cambio, a su vez, depende del modo como el rayo penetra en todo el cuerpo transparente, y que el conocimiento de esta penetración supone conocida también la naturaleza de la acción de la luz; y que, finalmente, para comprender la acción de la luz es preciso saber qué sea en general una potencia natural, lo cual es, por último, en toda esta serie lo más absoluto". El estudio de la Física, así, exige

3. La edición fundamental de las obras de Descartes es la preparada por Adam y Tannery, aparecida entre 1894 y 1913, en 13 volúmenes -el último de ellos biográfico- en París, L. Cerf, con el título genérico de *Oeuvres de Descartes* (nos referiremos a esta obra simplemente con las iniciales AT, con indicación del volumen correspondiente), reeditada sin el volumen biográfico en Vrin, París, 1973-1978. Puede también utilizarse la edición de las *Oeuvres philosophiques* (en adelante, simplemente *Oph*) en 3 vols., preparada por F. Alquié y publicada en París, Garnier, 1963-1973. En general, en lo que sigue utilizaremos esta segunda edición para los textos escritos originariamente en francés o traducidos a este idioma bajo la supervisión de Descartes, así como para las cartas; para el resto de las obras de Descartes, citaremos según la edición de AT. Se encontrarán las *Regulae ad directionem ingenii* (en adelante, simplemente *Regulae*) en AT, X, pp. 359-469.

4. Y la algebraización es un procedimiento (véase, por ejemplo, la regla XVI) por el que se simplifica el estudio, porque con unos pocos símbolos se alude a una gran variedad de situaciones reales diversas que son, todas ellas, explicadas a un tiempo.

5. Véanse a este respecto las reflexiones de las *Regulae* acerca de la imposibilidad del cálculo de la anaclástica (Regla VIII, AT, X, pp. 394-395); véase también el texto de la carta al P. Mersenne, de 15 de abril de 1630 (*Oph*, I, pag. 256) en la que confiesa: "je suis si las des Mathématiques".

no entender el espacio como mero espacio geométrico: es preciso, además, para captarlo en la especificidad que permita elaborar su conocimiento, entenderlo, de alguna manera, como una determinada configuración material, con una determinada consideración ontológica.

El *Tratado del Mundo*⁶, precisamente, aborda la construcción de la imagen física del mundo, desde esta perspectiva. Y así, es en esta obra donde, por primera vez de manera expresa, se rompe con el conjunto de categorías que el pensamiento escolástico había venido utilizando para dar cuenta de lo Físico y de su conocimiento⁷. El universo físico puede ser comprendido, en su complejidad, desde la suposición de una diversidad de partículas simples que entrarían en contacto y composición a partir de unas leyes de movimiento, establecidas por Dios en el momento mismo de la creación, por cuya puesta en acción se da cuenta tanto del aspecto actual del universo como de los diversos movimientos que en su seno se procuden. El *Mundo*, de este modo, ha venido a sustituir la simple geometrización del espacio por una hipótesis física que entiende al espacio como una determinada configuración material; sin embargo, modificada así la consideración del concepto fundamental del que debe partir la deducción, modificada así la consideración del espacio, el juego de los conceptos que desde él se articulan funciona como las *Regulae* habían establecido: desde el elemento primero y más simple, proceder con orden estableciendo cadenas deductivas. La Física sigue siendo uno de los ámbitos en los que se articula y se despliega la *Mathesis*.

La Física cartesiana, que el *Mundo* presenta desde la imagen del fingimiento⁸, sin embargo, no ve la luz. En una carta al P. Mersenne⁹ Descartes justifica su abandono de la intención de publicarlo por la noticia de la condena a Galileo; pero son también otras las cosas que han de ser tenidas en

cuenta. La hipótesis física que en este texto es desarrollada, por un lado, juega al margen de la manera tradicional de explicar el mundo y su conocimiento; la configuración ontológico-material supuesta, choca con la admitida en la tradición escolástica y con la fundamentación filosófico-metafísica que le servía de sustento; y sin embargo, por más que Descartes no pueda dejar de apreciar la potencia explicativa de su modelo, a éste le falta, precisamente, la justificación teórica de la validez de los supuestos que lleva incorporados. En la correspondencia de Descartes, a partir de este momento -y es esto algo que no cambiará hasta el momento mismo en que las *Meditaciones* se publican- se aprecia la clara consciencia que nuestro autor tiene de la necesidad de una fundamentación metafísica de la hipótesis física adoptada.

El propio *Discurso del Método*, su estructura y las cuestiones que aborda, son un buen índice de la centralidad de esta problemática: pese a su insistencia en mantener el *Mundo* sin publicación, Descartes quiere mostrar algunos de los frutos de su particular manera de entender la Física; así, publica los *Ensayos del Método*¹⁰, en los que pretende mostrar la potencia productiva de la *Mathesis* y, al propio tiempo, sin explicitar los elementos fundantes de su "hipótesis física", sugerir su validez a la vista de los resultados a que conducen.

Desde este punto de vista, y puesto que el sustento teórico de tales resultados no es presentado a los lectores del *Discurso*, una preocupación básica de nuestro autor será mostrar cómo la metodología que le ha llevado a su formulación es de tal claridad, y permite tal grado de evidencia, que no puede quedar ninguna duda acerca de su validez explicativa. Así, las reglas del método¹¹ van a poner sobre la mesa lo que constituirá el elemento básico de la concepción "racionalista": la mente, desde su propia potencia, atendiendo únicamente a la exigencia de proceder con orden desde lo evidente, puede conocer el mundo. La claridad y la distinción,

10. Se trata de la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*, que habían sido redactados en diferentes épocas, desde 1629 hasta el propio 1637, y que Descartes quiere dar a la luz (ya desde finales de 1635; véase carta a Huygens de 1 de noviembre, *Oph*, I, pp. 513-514) precedidos de una suerte de prefacio, lo que propiamente conocemos como *Discurso del Método*, que les sirva de introducción y de loa al método utilizado en la elaboración de los conocimientos que contienen.

11. Las reglas del método, que son formuladas en la segunda parte del *Discurso* (*Oph*, I, pp. 586-587), en realidad, recogen lo que había sido establecido en las *Regulae* (regla III y regla V fundamentalmente; AT, X, 366 y 379), aunque allí se insistía menos claramente en la capacidad del entendimiento para, desde su propia potencia, generar conocimientos evidentes: la evidencia, allí, aún era en gran medida una característica con la que los objetos se presentan a los ojos del investigador.

6. AT, XI, pp. 1-202 (en adelante, simplemente *Mundo*).

7. Son imprescindibles para el estudio de las implicaciones ontológicas de las diversas obras cartesianas, los análisis realizados, desde una cierta perspectiva heideggeriana, por J. L. Marion (cfr. *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975; *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, Vrin, 1981; *Le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, P.U.F., 1986).

8. Ciertamente, cuando Descartes formula los supuestos físicos y las leyes del movimiento con los que en el *Mundo* construye su explicación de lo Físico, lo hace "fingiendo" que habla de un universo distinto del nuestro: su intención es mostrar cómo, desde esos supuestos, puede ser explicado un universo como el que nos muestran los sentidos (aunque no se parta de los datos de los sentidos para su conocimiento), pero sin afirmar que realmente sea ese universo el que así funciona, puesto que eso implicaría la necesidad de dar, más que una explicación, una prueba de la constitución ontológica supuesta. Y esto es algo que nuestro autor no está en condiciones de hacer.

9. Carta al P. Mersenne, de finales de noviembre de 1633; *Oph*, I, pp. 487-489.

así, se convierten en la norma de lo verdadero y, en cuanto criterio y norma de lo verdadero, permiten establecer la verdad de lo evidentemente conocido.

Desde esta afirmación del carácter fundante de la evidencia -y aportando como "prueba" los descubrimientos presentados en los *Ensayos*-, pretende Descartes justificar la aplicabilidad universal de la metodología del orden establecida desde las *Regulae* y, aunque sin presentarla para el público conocimiento, la hipótesis física supuesta. Desde esta perspectiva se justifica la inclusión en el texto de las reflexiones que configuran la cuarta parte del *Discurso* y que suponen la primera consideración explícita por parte de nuestro autor de la problemática metafísica¹². Sin embargo, y precisamente porque la explicación de los fundamentos de la Física sigue siendo hurtada por Descartes, a nuestro autor no le queda sino una forma de justificar la veracidad de su consideración de las leyes físicas, y esta justificación está totalmente en la línea de lo que había afirmado en las famosas cartas sobre las "verdades eternas": en la parte V del *Discurso*¹³ se nos advierte de que nuestro autor ha encontrado en la naturaleza ciertas leyes que Dios ha establecido, y que ha impreso en nuestras mentes las nociones desde las que podemos acceder a su conocimiento.

Si la pretensión que animó la redacción del *Discurso* era mostrar evidentemente la necesidad de admitir -por sus fundamentos y por sus resultados- los principios constitutivos de la formulación cartesiana de la Física, la materialización concreta de este anhelo, de hecho, sólo es posible desde la afirmación de un innatismo que, aún sin una formulación expresa, recorrerá -aunque de forma problemática- el resto de su obra.

Frente a la pretensión cartesiana de presentar en el *Discurso* una prueba indudable de la validez cognoscitiva de los supuestos en que ha sustentado su discurso sobre la Física, a la vista de las reacciones que su publicación provoca, sólo puede decirse que, al menos a este respecto, se trata de un intento fallido. Vemos continuamente a los corresponsales de Descartes preguntar por los supuestos en que se basan las conclusiones obtenidas y pedir su pública exposición; vemos también a nuestro autor¹⁴

12. Y ello es así aunque desde 1629 es explícita la preocupación cartesiana por las cuestiones metafísicas (véase a este respecto la noticia que ofrece F. Alquié en la pag. 208 del vol. I de las *OPh*).

13. *OPh*, I, pag. 614.

14. Véanse, p. ej., carta a Morin de 13 de Julio de 1638 (*OPh*, II, pag. 75); carta a Mersenne de 10 de Octubre de 1638 (*OPh*, II, pag. 102); carta a Mersenne de 9 de Enero de 1639 (*OPh*, II, pag. 118); carta a Debaune de 30 de Abril de 1639 (*OPh*, II, pag. 130), carta a Hogelande de 11 de Marzo de 1640 (*OPh*, II, pag. 161).

remitirse continuamente a lo que tiene escrito en el *Mundo* y rechazar la posibilidad de publicarlo.

Conviene aquí recordar la fórmula con que el *Mundo* exponía la explicación de la configuración física del universo: como una hipótesis y desde la metáfora del fingimiento. Si algo, así, está claro para Descartes después de la publicación del *Discurso*, es la necesidad imperiosa de convertir en reflexión fundamentada lo que hasta ahora es sólo hipótesis y de justificar teóricamente una validez que hasta ahora es sólo sustentada en la innata impresión en nuestras mentes de los principios con que reconstruir las mismas leyes que Dios ha establecido en la naturaleza. Tras el *Discurso* se impone, como necesidad ineludible, proceder a una fundamentación metafísica de la posibilidad y efectividad del conocimiento Físico. Y eso es precisamente lo que se aborda con la redacción de las *Meditaciones Metafísicas*.

Es, pues, necesario entender esta obra como elaborada desde la centralidad de la cuestión de la Física y tomar en serio las afirmaciones del propio Descartes cuando, en el momento en que su redacción está siendo terminada, envía una copia al P. Mersenne, afirmando¹⁵: "os diré que eso poco de metafísica que os envío contiene todos los principios de mi física" o cuando, en 1641, le insiste¹⁶: "os diré, entre nosotros, que estas seis *Meditaciones* contienen todos los fundamentos de mi física. Pero no hay que decirlo, por favor, pues, aquellos que defienden a Aristóteles pondrían posiblemente más dificultades para aprobarlas; y espero que aquellos que las lean se acostumbrarán sin darse cuenta a mis principios, y reconocerán su verdad, antes de percatarse de que destruyen los de Aristóteles".

En la obra cartesiana sólo vuelven a ser tratados explícitamente los asuntos que tienen que ver con la explicación de lo físico en los *Principios de la Filosofía*¹⁷, y allí, aunque más desarrollados, vuelven a repetirse, prácticamente idénticos¹⁸, los elementos que configuran la exposición tal como aparece en el *Mundo*. Sin embargo, en los *Principios*, la explicación no se presenta como hipotética sino como bien fundamentada desde los elementos metafísicos que el libro I deja establecidos, y que vienen a ser una reex-

15. Carta al P. Mersenne de 11 de noviembre de 1640 (*OPh*, II, pag. 275).

16. Carta al P. Mersenne de 28 de Enero de 1641 (*OPh*, II, pp. 316-317).

17. *Los Principios de la Filosofía* (en adelante *Principios*) se encontrarán en el vol. VIII-I, de la ed. AT.

18. El elemento que, por su diferenciación, más llama la atención es, sin duda, la manera en que Descartes rechaza explícitamente (*Principios*, III, 19) el movimiento de la Tierra.

posición de lo afirmado en las *Meditaciones Metafísicas*. La fundamentación metafísica de los supuestos de la física cartesiana, tal como es desarrollada en las *Meditaciones*, así, no puede sino ser considerada como determinante. Pero ¿qué dicen las *Meditaciones* que pueda fundamentar la Física? A nuestro entender, sólo un par de cosas: concebimos con claridad y distinción las cosas físicas desde la noción de extensión -desde la consideración de la "res extensa" como substancia-, y todo lo que concebimos con claridad y distinción, constituye un conocimiento verdadero.

b) La cuestión de la Metafísica.

Aunque, como se ha señalado más arriba, la preocupación cartesiana por la metafísica está documentada desde 1629, y aunque la cuarta parte del *Discurso* ha intentado -la comprensión del método como universalmente aplicable estaba allí en juego- hacer valer las reglas del método para demostrar la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, es en las *Meditaciones Metafísicas* donde, por primera vez de manera explícita, aborda Descartes la problemática metafísica directamente. Y la manera en que la cuestión es abordada, desde el título mismo, hace pensar en una identificación de esta problemática con aquella otra que en la tradición tomista fuera pensada como teología racional¹⁹. Con todo - y es este uno de los motivos de la inmensa grandeza de las *Meditaciones* - basta con leer este texto cartesiano para percibir la desproporción existente entre el objetivo explícito de la obra y su cumplimiento efectivo²⁰.

La redacción de las *Meditaciones Metafísicas* se despliega como la más fiel reproducción de las exigencias metodológicas establecidas en el *Discurso del Método*: si allí se cifraba la seguridad del conocimiento en la claridad y la distinción -en la evidencia- de una verdad desde la que

19. El título de la obra, reza *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (aunque la segunda edición no cambia por el de *Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia, & animae humanae à corpore distinctio, demonstrantur*) y, así, hace pensar en que su temática va a ser la misma que la abordada en la cuarta parte del *Discurso*, y que había sido identificada desde 1630 (carta al P. Mersenne de 15 de abril; *OPh*, I, pag. 258) como teología racional -frente a la teología revelada-. Por lo demás, es conocido el texto en que (carta a Regius de julio de 1645; *OPh*, III, pag. 582) Descartes habla de "la metafísica o la teología", identificándolas así como si de una sola disciplina se tratase.

20. Precisamente esa desproporción es la que permite entender que en las *Meditaciones* se encuentren los fundamentos metafísicos de la Física cartesiana.

reconstruir el edificio del saber, procediendo con orden y prevención, aquí, el discurso se inaugura poniendo en práctica un ejercicio consistente en dudar de la verdad de nuestros conocimientos en espera de, así, encontrar alguno del que no sea posible encontrar un motivo de duda; desde esa verdad encontrada - la primera verdad, puesto que encontrada como evidente en primer lugar y sin la ayuda de ninguna verdad previa-, desde esa primera evidencia, se podrá reconstruir el saber entero.

Tanto la verdad en primer lugar encontrada²¹ -el yo que piensa-, como el desarrollo del procedimiento por el que se encuentra son de sobra conocidos. Es también conocido el modo en que, desde la afirmación de la existencia del yo que piensa, son buscadas verdades nuevas: se trata entonces de averiguar si además de ese yo pensante existe en el mundo alguna otra cosa²², y ello sin dar por supuesto nada además del "cogito". Así, el único camino de investigación viable es el análisis de los pensamientos del yo, para ver si entre ellos hay alguno del que el yo mismo no pueda ser la causa. En este punto, tras establecer una primera clasificación de las ideas en función de su posible origen, Descartes introduce la idea de Dios y, a partir de su análisis, demuestra su existencia. La idea de Dios, como todas las ideas, puede haber sido producida, en tanto que idea, por la mente que piensa. Ahora bien, -y este será el punto nodal de las dos demostraciones "a posteriori" de la existencia divina de la meditación tercera²³-, la idea de Dios, y sólo ella, representa una perfección tal que, siendo imperfectos, no pode-

21. "Ego sum, ego existo" dice Descartes en la segunda de las meditaciones, y esta es - véanse los desarrollos de la cuestión en las Respuestas a las Objeciones - una sola verdad; la existencia del "ego" no es derivada -no hay "ergo"- de la actividad cogitativa: es la evidencia primera.

22. Descartes ha planteado las cosas de un modo según el cual no se trata -de momento- de estar seguro de alguna otra verdad, sino de alguna otra existencia, particularmente de la existencia de Dios. En el proceso de duda se encontraron como verdades indudables las proporcionadas por las matemáticas; sin embargo, se dudó de ellas aduciendo la posibilidad -fue una duda hiperbólica, según la meditación tercera- de la existencia de un Dios engañador o de un genio maligno que quisiera que yo me engañe "incluso cuando sumo dos y tres o cuando numero los lados de un cuadrado". Pues bien, si aquellas verdades evidentes sólo pueden ser puestas en duda por la introducción de esa hipótesis, para recuperar su verdad, la hipótesis tiene que ser anulada: ello exige demostrar la existencia y la bondad divinas.

23. En la meditación quinta se encontrará una nueva demostración, aunque ésta será "a priori". La demostración "a priori" sólo es posible desde la afirmación de la validez del proceder cognoscitivo ordenado a partir de una evidencia previa, y eso aún no es posible en la meditación tercera. En su traducción al castellano del texto de las *Meditaciones Metafísicas*, Vidal I. Peña señala en repetidas ocasiones que las demostraciones de la tercera meditación son también "a priori", puesto que parten de la idea de Dios. Sin embargo, cuando se distingue entre demostraciones "a priori" y "a posteriori", se está distinguiendo entre procedimientos demostrativos. Así, se denominan "a posteriori" los razonamientos que partiendo de un hecho buscan su causa; y este es aquí el caso.

mos ser su causa y, así, su causa -no la de su ser idea, pero si la causa de su perfección objetiva- no puede estar en mí, sino en una realidad -Dios- que contenga, al menos, tanta perfección como, por representación, encontramos en la idea divina que está en nuestra mente. Esa realidad perfecta, Dios, por tanto, existe necesariamente. Como, además, un ser perfecto no puede ser engañador -pues el engaño depende necesariamente de algún defecto-, queda rechazado el único motivo por el que es posible seguir dudando de la matemática y del resto de conocimientos que, con igual evidencia, podemos poseer. Dios existe y es el garante de la validez cognoscitiva de todos aquellos pensamientos que formulo con claridad y distinción.

Pero la salvaguarda garantista que la existencia divina confiere es sólo introducida en función de un juego lógico, puesto que la hipótesis del "deus deceptor" fue sólo planteada de manera "hiperbólica o metafísica".

No es, pues, en rigor, el criterio de certeza lo que quiere ser introducido por Descartes en este punto²⁴ -la verdad de lo evidente no se puede dudar en serio-, sino la existencia de Dios al lado del yo que piensa. Precisamente, en este momento²⁵, y para referirse a ambas realidades, Descartes utiliza el concepto de substancia.

El desarrollo de las *Meditaciones* cartesianas, de este modo, ha logrado establecer, por aplicación de la metodología propuesta en el *Discurso*, la existencia del yo y la existencia divina, justificando por esta última, además, la validez de los conocimientos que clara y distintamente son formulados por nuestra mente. Respecto de lo afirmado en la cuarta parte del *Discurso del Método*, sin embargo, se establecen algunas modificaciones: la más importante de ellas, la consideración del yo y de Dios como substancias. Esta sola circunstancia nos permite considerar el texto de las *Meditaciones* como el lugar en el que, por primera vez, viene fijada la terminología, y una primera articulación, de la construcción metafísica propia del cartesianismo. Y ello es así porque no se entiende aquí por "substancia" lo mismo que se viene entendiendo en la tradición filosófica - ni siquiera lo mismo que el propio Descartes entendía cuando en el *Discurso*, inmediatamente después del establecimiento del "cogito", dijo que soy una

24. A este respecto es de notar el embarazo con que Descartes, tanto en la correspondencia posterior como en las "Respuestas" a las "Objeciones", tiene que hacer viable, a un tiempo, el principio garantista y la posibilidad de que un ateo pueda tener conocimientos verdaderos.

25. El concepto de substancia fue inmediatamente atribuido al alma en el desarrollo de la cuarta parte del *Discurso* y, sin embargo, en las *Meditaciones* no se hace tal cosa: sólo se emplea el concepto para referirse a la realidad formal que es aludida objetivamente por las ideas y sin la que las ideas no tienen ninguna capacidad representativa.

substancia cuya esencia es pensar -; se afirma que hay una substancia pensante sólo después de haber establecido la evidente e indudable realidad del pensamiento, se afirma que Dios es una substancia sólo tras haber establecido la evidente e indudable existencia de una realidad tal que explica la existencia en nuestra mente de la idea que poseemos de la divinidad. "Substancia" es toda cosa²⁶ en la que reside inmediatamente, como en su sujeto, alguna propiedad, cualidad o atributo, del que tenemos en nosotros una idea real. La substancia no se define por su subsistencia óptica o por alguna caracterización ontológica sino que, antes bien, es el conrelato entitativo exigido como referencia de la actividad cognoscitiva.

Pues bien, si desde la segunda meditación se ha hecho jugar un papel a una nueva consideración de la substancia, en la sexta podemos finalmente entender el sentido de la "ruina total del aristotelismo" y de la "fundamentación metafísica de la Física" con que Descartes nos presenta este texto suyo, cuando apreciamos que, además de las dos citadas, hay una tercera substancia, la extensión, y que lo es porque la extensión es la condición para el conocimiento de las cosas extensas²⁷. Llamamos cuerpo a la substancia en la que reside la extensión porque todas las cosas que concebimos como corporales presuponen la extensión como condición de su concepción misma²⁸: "veo claramente que la idea de la figura está así unida a la idea de extensión y de la substancia, puesto que es imposible que yo conciba una figura negando que tenga extensión, ni una extensión negando que sea la extensión de una substancia".

La nueva concepción de la substancia, surgida para referirse al sujeto de inherencia de alguna "propiedad, cualidad o atributo" evidentemente concebido, desde el momento en que es utilizada para dar cuenta de la "extensión", abre un nuevo campo para el juego conceptual y para la articulación del propio sistema de la metafísica: paulatinamente, se va haciendo virar el acento en la propia definición, hasta acabar modificándola para determinarla desde la concepción de la existencia por sí: la noción de substancia es tal, se nos dice así²⁹, que se la concibe como una cosa que puede existir por sí misma, sin el concurso de ninguna otra substan-

26. *Meditaciones*, Respuestas a las segundas Objeciones, razones que prueban...; *Oph*, II, pag. 587.

27. Aunque la clarificación definitiva de lo que deba entenderse por substancia -y su definición misma- no se produce, en realidad, en el texto de las *Meditaciones* sino en las Respuestas a las Objeciones que le son presentadas (Cfr. nota anterior).

28. Carta al P. Gibieuf, de 19 de enero de 1642; *Oph*, II, pag. 906.

29. *Meditaciones*, Respuestas a las cuartas objeciones; *Oph*, II, pag. 667.

cia. Por otra parte, el viraje hacia la cognoscibilidad, hasta la "concepción como", se cumple sólo con la aparición de un nuevo concepto con el que dar cuenta del modo de ser de las cosas que son concebidas desde la cognoscibilidad "per se" de la substancia: el concepto de modo³⁰. "Hay en nosotros -dice Descartes³¹- ciertas nociones primitivas, que son como originales, sobre cuyo patrón formamos todos nuestros otros conocimientos, y hay muy pocas de tales nociones (...) sólo tenemos para el cuerpo en particular la noción de extensión, de la que se siguen la de la figura y la del movimiento; y respecto del alma sola, sólo tenemos la de pensamiento, en la que están comprendidas las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; finalmente, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la cual depende la de la fuerza que el alma tiene para mover el cuerpo, y el cuerpo para actuar sobre el alma, causando sus sentimientos y sus pasiones".

Si sólo de esas "nociones primitivas" pueden derivar nuestros conocimientos, ello implica, en primer lugar, su consideración como principios indudables del conocimiento mismo -y, no cabe olvidarlo, esas nociones son, además de la unión del alma y el cuerpo, la extensión y el pensamiento-, pero, en segundo término, todo conocimiento de las cosas extensas será una manera de conocer la extensión y todo conocimiento de los pensamientos del alma será una manera de conocer al alma misma: es por eso que, en el lenguaje cartesiano, cada una de las realidades que sólo pueden ser conocidas como maneras de manifestarse los principios de los que depende la cognoscibilidad, son llamadas "modos".

Pero el nuevo edificio conceptual que habla de substancias y modos, no sólo echa por tierra los presupuestos de la metafísica aristotélico-escolástica, sino que, así lo decía Descartes, fundamenta la posibilidad misma de una Física metafísicamente justificada. La identificación de la extensión como substancia y, por tanto, desde el paralelismo mismo establecido entre substancialidad y cognoscibilidad, como algo evidente e induda-

ble, ofrece la posibilidad de establecer las cadenas deductivas que en el *Mundo* deducían de la extensión material la explicación de la Física, sin la necesidad de ofrecer de la misma una imagen hipotética y sin utilizar ya la figura del fingimiento.

Aquellos elementos que en las *Meditaciones*, por tanto, sobrepasan la propia formulación cartesiana de objetivos (la nueva noción de substancia y la consideración de la extensión como una de ellas), y que, además, son el centro en torno al cual se articula la metafísica cartesiana, son precisamente los que permiten a nuestro autor dar coherencia al que ha sido el problema fundamental de su actividad teórica: el problema de la Física.

Y esto es precisamente lo que, tanto en la práctica como en la teoría, confirman los *Principios de la Filosofía*, por cuanto no sólo colocan la deducción metafísica (libro I) como momento previo y fundamentador de las consideraciones Físicas (libro II y siguientes) sino que, en un texto que se ha hecho famoso y que corresponde a la carta-prefacio de los mismos *Principios*, nos presenta la sabiduría desde la metáfora de un árbol cuya raíz sería la metafísica, cuyo tronco sería la Física, y cuyas ramas corresponderían a las demás ciencias³².

Los *Principios de la Filosofía*, culminación y configuración definitiva de la metafísica cartesiana, abren así, paradójicamente, el camino de la polémica.

Son, ciertamente, varios los elementos en los que el contenido de los *Principios* difiere del que se desarrolló en las *Meditaciones Metafísicas*. Uno de ellos es la modificación de la definición de substancia³³; otro el sentido y la consideración que de las substancias deba hacerse³⁴; otro la presencia de la demostración "a priori" de la existencia de Dios antes de las pruebas "a posteriori", todo ello junto con una más precisa definición de "modo" y una clarificación de lo que sea la "diferencia modal"³⁵, o una identificación, a los efectos del conocimiento, entre una substancia y su

32. Carta-prefacio a la edición francesa de los *Principios*, de 1647; OPh, III, pag. 779.

33. Mientras en las Respuestas a las segundas Objeciones -"apéndice" geométrico- se la definía como sujeto de inherencia, en los *Principios* se señala que es substancia aquello que se concibe como existiendo por sí.

34. Mientras en las *Meditaciones* se habla de tres substancias, en los *Principios*, en función de la nueva definición, se considera que el término "substancia" no es unívoco y que, propiamente, sólo Dios es una substancia, mientras que el pensamiento y la extensión lo son sólo porque para poder existir necesitan de Dios, pero no de alguna otra substancia creada. *Principios*, I, 51 y 52; AT, VIII, 1, pp. 24-25.

35. *Principios*, I, 60-62; AT, VIII, 1, pp. 28-30.

30. Pese a que, en rigor, hasta los *Principios de la Filosofía* no adquiere una carta de naturaleza plena, el concepto de "modo" se gesta y desarrolla, precisamente, entre las últimas meditaciones, mientras está siendo construida la concepción metafísica de la extensión como substancia. Modificando el sentido que el concepto de "modo" ha tenido en la llamada "segunda escolástica", en la que se ha usado para referirse a aquellos accidentes que no pueden ser considerados al margen y separados de la substancia de la que son accidentes, Descartes dota al "modo" de una carga eminentemente cognoscitiva: modo es aquello que sólo desde la consideración de la substancia puede ser concebido.

31. Carta a Elisabeth, de 21 de mayo de 1643; OPh, III, pag. 19.

atributo principal³⁶. Pero, siendo estas diferencias importantísimas en sí mismas, a los efectos de una consideración "general" del pensamiento cartesiano -como la que aquí se pretende- no suponen una modificación tan grande como la presentación misma de la metafísica como la raíz del árbol del saber.

Efectivamente, si la pretensión cartesiana es la que desde el *Discurso* se ha presentado como intento de aplicar la metodología correcta al estudio sucesivo de los más diversos campos de investigación, si el descubrimiento cartesiano por excelencia es la prioridad del "cogito", de la verdad primera encontrada, como fuente y origen de todo otro conocimiento, difícilmente puede entenderse ahora la colocación -y no es sólo una colocación "temporal" o "espacial", sino que afecta a la cuestión misma de la fundamentación del conocimiento- de la metafísica como raíz del árbol del saber. Esto se hace aún más evidente si tenemos en cuenta lo que Descartes ha señalado en esa suerte de apéndice geométrico con que culminan las respuestas a las segundas objeciones. Allí, preguntado Descartes por los motivos que le llevaron a escribir las *Meditaciones* sin servirse del orden geométrico, argumenta su respuesta desde una distinción entre los ámbitos de la investigación y de la exposición: las *Meditaciones*, en tanto que quieren fundamentalmente poner de manifiesto el camino por el que necesariamente se llega a la afirmación de los elementos metafísicos que constituyen su novedad teórica, de forma que esos elementos no puedan ser puestos en duda, exigen una forma de exposición que reproduzca el camino seguido por la investigación misma. En cualquier caso, afirma nuestro autor, una vez alcanzados los objetivos de las meditaciones, podría perfectamente intentarse una exposición del sistema completo de la metafísica que contemplase las exigencias de la exposición geométrica; y como prueba de esto mismo, Descartes indica a continuación los axiomas y definiciones básicos en los que habría de tomar apoyo la deducción. Esos elementos, por tanto, y las consideraciones deducidas de los mismos, son las que constituyen el conjunto de conocimientos que son afirmados como siendo la raíz de todo conocimiento verdadero. Y en ellos no hay primacía alguna del "cogito", ni sujeción alguna al método de aplicación universal que el *Discurso* había propuesto: desde la sólo consideración de la(s) Substancia(s) puede el mundo ser conocido. Todo lo que las *Meditaciones* han construido no es, entonces, sino la prehistoria del saber verdadero.

Dos lecturas diferentes son, entonces, posibles. El pensamiento cartesiano, presentado como una deducción desde la primacía gnoseológica del sujeto, puede ser también concebido como una filosofía de la Substancia. A este respecto, se ha hablado³⁷ de una tensión que, en la obra de Descartes fluctúa entre una metafísica de la intuición y una metafísica de la deducción y, aunque se ha insistido en la primacía de la primera de estas opciones, no ha podido dejarse de reconocer la turbadora presencia -y su potencia productiva- de la vía "deductiva".

Es un lugar común hablar de Descartes como el fundador de la filosofía moderna, y lo es también identificar en la primacía del sujeto cognoscente la clave de esa originalidad fundadora respecto del pensamiento posterior. En efecto, por su originalidad y por la novedad de los análisis propuestos, Descartes es el punto de arranque del pensamiento moderno; pero lo es en un sentido mucho más amplio de lo que el lugar común permite pensar.

Si por la vía de la afirmación del sujeto como evidencia primera, es fácilmente trazable la línea de influencias que pasando por el "idealismo alemán" alcanzaría hasta la formulación husserliana, ello no ha de hacer pensar que la vía opuesta, la de la centralidad de la Substancia, suponga un "retroceso" y una reformulación del pensamiento escolástico y de la tradición "medieval". A este respecto baste recordar la insistencia con que el propio Leibniz presentaba el cartesianismo como siendo la raíz del pensamiento spinoziano, y al mismo Descartes como pensando oculta-mente lo que Spinoza habría simplemente explicitado. El pensamiento de la Substancia, y la consideración de la deducción geométrica como siendo capaz de dar cuenta de la realidad toda, es también el origen de toda una línea de pensamiento que, por más que "maldita", no deja de ser el reverso de la luminosidad del pensamiento que configura la modernidad y la productividad burguesa. Una cuestión, entonces, se abre para el pensamiento: ¿no será, precisamente, la perspectiva geométrica de la Substancia la más apta para dar cuenta del anhelo racionalista de conocimiento cierto y absoluto?. Y desde esta cuestión, una sospecha: ¿No será Regius, precisamente, desde su ruptura con Descartes, el primero en haber entendido que la introducción del "cogito" como fundamento, supone la traición del proceder metodológico que viene posibilitando la construcción de la nueva ciencia?.

36. *Principios*, I, 64; AT, VIII, 1, pag. 31.

37. Véase el *Descartes* de L. Brunschvicg (Paris, Rieder, 1937), pero también puede seguirse la misma consideración a partir de determinados análisis de E. Gilson.

2.- REGIUS: ¿UN DISCÍPULO?. EL FINAL DE UN SUEÑO.

El texto que aquí se presenta, *Renati Des Cartes Notae in Programma quoddam, sub finem anni 1647 in Belgio editum, cum hoc titulo: Explicatio mentis humanae, sive animae rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit*³⁸, fue publicado en Amsterdam, el año 1648, por el librero Louis Elzevier, como respuesta de Descartes a un texto de Regius.

Apenas dos años antes de su muerte, en este texto, Descartes se ve ante la necesidad de una ruptura pública y rotunda con el que había sido uno de sus más cercanos colaboradores, del que había llegado a afirmar³⁹ que, con total seguridad, todas sus enseñanzas podría reconocerlas como propias. Descartes, que soñó haber establecido los fundamentos inquebrantables del nuevo edificio del saber, que pensó la tarea de la posteridad como la de la continuación de su obra⁴⁰, cumplidos ya los 50 años de edad, ve su obra criticada, precisamente -él que demostró de manera indudable la existencia de Dios y la inmortalidad del alma-, en nombre de la religión y la teología y, lo que es aún más duro, la ve criticada, incluso, por los que le son más próximos.

Regius, el "discípulo" amado, aquél por cuya defensa se ve Descartes envuelto en una polémica con los más reconocidos profesores de Teología, y para cuyo feliz desenlace tiene que hacer valer sus mejores influencias⁴¹,

38. En adelante, simplemente, *Notae*.

39. En la *Epistola ad celeberrimum virum D.G. Voetium*, L. Elzevier, 1643. El texto latino se encontrará en AT, VIII-II, 1-194.

40. En la sexta parte del *Discurso del Método*, puede leerse: "Y como yo había concebido el designio de emplear mi vida entera en las investigaciones de tan necesaria ciencia, y como había encontrado un camino que me parecía que, siguiéndolo, se debe infaliblemente dar con ella, a no ser que lo impida la brevedad de la vida o la falta de experiencia, juzgaba que no hay mejor remedio contra esos dos obstáculos sino comunicar al público lo poco que hubiera encontrado e invitar a los buenos ingenios a que traten de seguir adelante, contribuyendo cada cual, según su inclinación y sus fuerzas, a las experiencias que habría que hacer, y comunicar asimismo al público todo cuanto averiguaran, con el fin de que, empujando los últimos por donde hayan terminado sus predecesores, y juntando así las vidas y los trabajos de varios, llegásemos todos juntos mucho más allá de donde puede llegar uno en particular" (citamos aquí según la versión castellana de García Morente; se encontrará el original francés en *Oph*, I, pag. 635).

41. En septiembre de 1643, efectivamente, tras no presentarse ante un requerimiento del Consejo de la Ciudad de Utrecht, Descartes teme ser detenido, y tiene que recurrir a la intervención del embajador de Francia y a la influencia de sus amigos, especialmente de Huygens, para hacer callar los ataques de teólogos como Voetius o Schoock.

Regius, al que Descartes ha tratado como a un verdadero amigo, a quien ha dado consejos, y a quien ha recriminado los errores, se ha convertido en un individuo respondón y con ideas propias y, como culminación de un proceso de alejamiento, ha publicado en 1647 un breve texto⁴² -apenas unas páginas- en las que termina por modificar el sentido de los términos y de las tesis que constituyen la aportación cartesiana a la filosofía.

La respuesta de Descartes a las afirmaciones de Regius, el conjunto de observaciones que realiza ante ese escrito, es, precisamente, lo que configura las *Notae*. Y no es difícil imaginar a nuestro autor maldiciendo su suerte mientras da forma a sus observaciones al *Programma*.

La redacción de las *Notae*, en una primera consideración, supone el reconocimiento cartesiano de una ruptura largamente anunciada; con este texto queda formalmente reconocido el fin de una relación que, iniciada ya en los tiempos de la redacción de las *Meditaciones metafísicas*, es la metáfora perfecta del optimismo constructivo de una filosofía con vocación de perennidad y, al mismo tiempo, el lugar privilegiado en el que rastrear las líneas de fuga que harán imposible su constitución como sustento absoluto del nuevo modo de materializarse el saber. Ante las afirmaciones de Regius, el innovador Descartes no puede sino percibir como un abismo el desmesurado gusto por la innovación; ante las consecuencias extraídas por el discípulo, el maestro no puede sino resguardarse en la tradición y advertir lo peligroso de una mala derivación de sus principios. Regius se convierte en el alter-ego cartesiano, en el fantasma de la descomposición, que se presenta, aún en vida, a los ojos del fundador del sistema.

La ruptura que el *Programma* representa, con todo, es mucho más que la ruptura con un amigo. Las críticas de Regius tienen que ser, a los ojos de Descartes, más amargas que cualesquiera otras de las recibidas: Descartes ha sido criticado por algunos de sus antiguos maestros, por los más claros representantes del pensamiento escolástico, por los más reputados teólogos de la práctica totalidad de las iglesias cristianas, e incluso por aquellos hombres que, como él mismo, están empeñados en la construcción de una nueva ciencia. Pero la más dura de las críticas - la que viene construida desde los supuestos básicos que animan el proceder cognoscitivo del propio Descartes - es la que viene "de los suyos": y Regius, además de serlo, ha sido también un aliado en más de una polémica.

42. El texto del *Programma*, antes de "aparecer fijado en las puertas de los templos" como un texto anónimo, había sido impreso en Utrecht, el mismo año 1647, con el nombre de Regius como autor. Véase Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, D. Horthemels, 1691 (reimp. Hildesheim-New York, G. Olms Verlag, 1972), II, pp. 334-335.

La ruptura con Regius es, necesariamente, el final de un sueño; el final del sueño del optimismo constructivo del sistema pero, además, la constatación definitiva de su inviabilidad innovadora. En las *Notae*, en la polémica con Regius en su conjunto, lo que está en juego es, nada menos, el propio programa racionalista: la capacidad de la razón para, por su propia potencia, dar cuenta del mundo en que se inserta.

En realidad, pese a los esfuerzos de Descartes por persuadirse de otra cosa, es muy impropio pensar que Regius haya sido, en rigor, un discípulo suyo: sería más exacto considerarlo, simplemente, un partidario. Es cierto que Regius afirmará, tras obtener su plaza de profesor en la Universidad de Utrecht⁴³, que debe a Descartes su nombramiento y todo su saber; es cierto, también, que durante algún tiempo sometió al criterio de Descartes, incluso, el contenido de sus clases. Sin embargo, no es menos cierto que también Descartes le entregaba textos suyos para que le fueran comentados, y para conocer sus objeciones. El tono de las primeras cartas que cruzan entre ellos, además, nos permite apreciar que su relación no es la que se establece entre el maestro y el discípulo: basta, para ello, leer las primeras líneas de la carta que Descartes le envía en mayo de 1640⁴⁴: Descartes le había entregado, como a Emilius y algunos otros amigos de Utrecht, el manuscrito de las *Meditaciones*⁴⁵; tras recibir los comentarios de Regius, la carta de Descartes empieza diciendo: "Os estoy muy agradecido, a usted y al señor Emilius, por haber examinado y corregido el escrito que os había enviado, pues veo que habéis llevado la exactitud hasta el punto de colocar la puntuación y corregir las faltas de ortografía. Me habríais producido aún mayor satisfacción si hubiérais querido cambiar algo en las palabras y en los pensamientos."

Un par de años mayor que Regius, Descartes parece dirigirse a él, al entregarle las *Meditaciones*, para obtener su aprobación y ganar su acuer-

do. Regius, por su parte, le contesta desde la posición de hombre reputado y, amén de algunas correcciones formales y ortográficas, plantea una serie de objeciones⁴⁶ al contenido del texto cartesiano, de tal magnitud que suponen, realmente, una fijación de principios. Las afirmaciones de Regius son índice de una confianza en las opiniones propias que no se deja explicar desde la hipótesis de la relación entre el discípulo y el maestro, y atestiguan que su postura de clara y absoluta confianza en la capacidad cognoscitiva de la razón humana -en lo que, ciertamente, es acorde con la imagen que el cartesianismo ofrece de sí mismo- se encuentra tan arraigada que no se deja seducir por las ventajas que las *Meditaciones* obtienen de su puesta al margen por el procedimiento de la duda.

Henricus Regius, médico y profesor de medicina, ha sido el primero en enseñar en Utrecht la doctrina de la circulación de la sangre⁴⁷ y, así, ha coincidido con lo afirmado por Descartes en la quinta parte del *Discurso del Método*⁴⁸. En los últimos años de la década de los treinta, por tanto, ambos han formado parte de ese grupo de individuos que en el XVII -y sobre todo en Holanda- han elaborado concepciones claramente enfrentadas con la manera en que las Escuelas y los Teólogos explican el funcionamiento del universo y el modo de ser del hombre. La defensa de la utilización desprejudicada de la razón, la confianza en la potencia explicativa de la mente humana, y el rechazo de todo principio de autoridad en materia científica, por tanto, han debido ser otros tantos motivos para la complicidad y el acuerdo, para la amistad y la colaboración entre ambos autores. Esto, sin embargo, no autoriza a pensar en Regius como en un cartesiano; menos aún si tenemos en cuenta que, en las fechas de las que hablamos, la autoridad de Descartes no es suficiente como para que pueda hablarse de "cartesianos"⁴⁹ o de "discípulos" suyos: sólo ha publicado el *Discurso del Método* y, además, como se sabe, en él no hace

43. Regius (Henry le Roy o Henricus Regius, 1598-1679) era médico en Utrecht e impartía clases particulares con tal éxito que en 1638 sus amigos consiguen que le sea concedida una plaza en la Universidad de esa ciudad, como profesor -primero extraordinario y, en el mismo año, ordinario- de medicina y botánica. Según Baillet, Regius consideraba que debía su puesto a Descartes, pero el propio Baillet muestra que el pretendido débito es sólo intelectual (*La Vie de Monsieur Descartes*, II, pag. 7).

44. Carta a Regius de 20 de mayo de 1640 (*OPh*, II, 243-246). Existe una edición bilingüe (latín-francés) de las cartas de Descartes a Regius, preparada por Geneviève Rodis-Lewis, publicada en Paris, Vrin, 1959.

45. Las objeciones de Regius serán, así, antes aún que las de Caterus, las primeras al texto de las *Meditaciones metafísicas*, como bien señala F. Alquié en la breve introducción que hace a esta carta en su edición de las *OPh*, vol. II, pag. 243.

46. Baillet (*op. cit.*, II, pag. 103), habla sólo de correcciones estilísticas, y para nada menciona la existencia de objeciones al contenido de la obra.

47. Así lo atestigua L. van Velthuysen en su *Nader Bewijs*, Utrecht, 1657 (trad. latina en Rotterdam, 1680, *Operum pars secunda*, pp. 1037 et ss.).

48. Por lo demás, también ha sido leído por Regius lo que a propósito del funcionamiento del cuerpo humano había sido escrito por Descartes en la segunda parte del *Mundo*, y en esos textos que conocemos como los *Excerpta anatomica*, como el propio Descartes reconoce -aunque no explica- en carta al P. Mersenne de 23 de noviembre de 1646 (*OPh*, III, pag. 688).

49. Sobre la influencia de Descartes en el medio holandés, véase el texto de Paul Dibon, *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris, P.U.F., 1950.

sino afirmar que está en posesión de una explicación Física del universo que, sin embargo, por más que le es requerida, no termina de presentar. Regius, así nos lo parece, comparte con Descartes -como con otros muchos autores de su tiempo- la apuesta por un nuevo tipo de ciencia, pero ello no autoriza⁵⁰ a considerarlo un discípulo suyo. Por lo demás, si consideramos el contenido de esas primeras objeciones suyas, se hace evidente que, desde el momento en que son planteadas, por su magnitud, han de terminar⁵¹ llevando a la ruptura.

Regius había entrado en contacto con la obra cartesiana a través de la relación que, desde su vuelta a Utrecht⁵², mantuvo con Renieri: es Renieri quien muestra a Regius el *Discurso*, y es desde el magisterio de este autor que Regius aprecia la importancia de los *Ensayos* que son publicados con el mismo. En tanto que médico, Regius se entusiasma con la metodología científica que en ellos es puesta en práctica -la metodología del orden que establece cadenas deductivas desde, conviene recordarlo, un supuesto mecanicista y que, además, apuesta claramente por la capacidad cognoscitiva de la razón humana-; en tanto que médico, igualmente, no puede sino considerar magistral la exposición que en la quinta parte del *Discurso*, parte de una determinada concepción de la materia, de la que explícitamente se excluyen "las formas y cualidades de que disputan en las escuelas", de la que se hace seguir una explicación que lleva desde el movimiento de los astros, pasando por la estructura de la tierra y la materia inanimada, hasta la descripción de las plantas, los animales, y el mismo hombre, y que termina hablando de la "fábrica de los nervios y los músculos del cuerpo humano"⁵³ y explicando con cierto detalle, desde el mismo supuesto mecánico, las causas y peripecias de la circulación sanguínea.

50. Tampoco lo autoriza la comparación de su fama posterior con la obtenida por Descartes. Es un prejuicio común considerar que la filosofía -y la ciencia- del XVII es heredera del cartesianismo: sin duda, éste ejerció una influencia fundamental sobre otros autores de su tiempo, pero no precisamente porque sus tesis fueran comúnmente aceptadas por ellos.

51. Habría, ciertamente, otra posibilidad -sobre todo si Regius fuera realmente un discípulo de Descartes-: que el alumno reconociera el error y se plegara ante las tesis del maestro; pero tal cosa no sucede.

52. Regius era natural de la villa de Utrecht, pero había permanecido varios años en diversos lugares de la Frisia occidental y en Holanda, para "aprender y enseñar" (cfr. A. Baillet, *op. cit.*, II, pag. 2). Regresó a su ciudad natal cuando Renieri, en 1634, fue nombrado profesor en la Universidad recién creada.

53. "La fabrique des nerfs et des muscles du corps humain"; *Oph*, I, 627.

Tras la lectura del *Discurso*, Regius es admirador del Descartes mecanicista, del Descartes científico, del Descartes que pone en práctica el supuesto último del racionalismo teórico y que, al margen de cualquier sujeción al principio de autoridad, trabaja desde la afirmación de la plena autonomía de la razón. Parece que en 1638, y por la intervención del propio Renieri, se produce el primer encuentro entre Regius y Descartes; parece también - así lo estima Baillet y nada hace dudarlo - que a partir de ese momento se establece una cierta confianza entre ambos autores, y que Regius muestra al autor del *Discurso* el contenido de sus cursos sobre, fundamentalmente, la circulación sanguínea. Sin embargo, en 1640, cuando Descartes está a punto de culminar los trabajos preparatorios para la publicación de las *Metitaciones*, y como respuesta a la invitación del propio Descartes, Regius le plantea, como decíamos, una serie de objeciones que, además de cuestiones estilísticas⁵⁴, incluyen serias críticas al contenido.

Son tres, fundamentalmente⁵⁵, las cuestiones planteadas: en primer lugar, Regius señala que la idea de las perfecciones infinitas que atribuimos a Dios es una idea derivada, y con ello está poniendo en tela de juicio el núcleo mismo de la demostración cartesiana de la existencia divina. En segundo término, afirma la evidencia inmediata de los axiomas, con lo que es la aplicación misma de la metodología de la duda la que está siendo rechazada. Si los axiomas son indudables, no será preciso sobrepasar el umbral de la duda "hiperbólica o metafísica" por la que Descartes encontraba dudosos los más claros axiomas de la matemática; y esto no es algo simple, puesto que con esta sola cuestión queda anulado todo el proceder que lleva al "cogito" como verdad primera y que introduce a Dios como salvaguarda garantista del conocimiento por lo evidente. Por último, Regius atribuye la precipitación al temperamento del cuerpo, y con ello es rechazada la explicación cartesiana del error como trasunto de la voluntad y del libre arbitrio⁵⁶.

En cualquier caso, y aunque la colaboración entre ambos autores parece ser completa en materia científica, es clara la consciencia que ambos tie-

54. Véase más arriba, nota 45.

55. En su respuesta, de 24 de mayo del mismo 1640 (*Oph*, II, 243 et ss.) el propio Descartes nos resume las objeciones de Regius.

56. Curiosamente, mientras que respecto de las dos primeras objeciones Descartes asegura que, en el fondo, está de acuerdo con Regius -algo a nuestro entender difícilmente creíble-, y que sólo ha introducido un matiz diferente, es respecto de la tercera objeción que Descartes muestra su total rechazo: eso supondría negar la libertad y, al tiempo, impedir la explicación de la manera en que pueden los errores corregirse, mediante una opción limitativa tomada desde la voluntad misma.

nen de mantener tesis distintas. Así, por ejemplo, cuando en 1641, y bajo la dirección de Regius, Raei defiende en la Universidad una tesis en cuyo encabezamiento se cita el nombre de Descartes como autoridad, éste escribe a Regius⁵⁷ para recordarle que, seguramente, se considerará que lo allí afirmado es por él aceptado y que, en varios aspectos -sobre todo referidos al alma y a la intervención del cuerpo en el proceso del conocer- esto no es cierto. Mientras Descartes, a partir de la opción tomada en las *Meditaciones*, está cada vez más lejos de mantener la semejanza entre el hombre y el autómatas que fuera uno de los elementos más importantes de su contribución al pensamiento de la fisiología y, por contra, apuesta por la total inmaterialidad del alma y por la libertad absoluta de la voluntad humana, Regius, llevado por el mecanicismo explicativo, insiste cada vez más en la íntima relación que une al alma con el cuerpo. Consecuencia de esto mismo es la famosa y escandalosa expresión que en una de sus tesis afirma que el hombre es un "ser por accidente"⁵⁸.

Desde estas fechas hasta mediados del año 45, Regius y Descartes permanecen como buenos aliados en la crítica de las formas substanciales y en el rechazo -lo que viene a ser lo mismo- de las acusaciones que contra ellos son vertidas, en primer lugar por Voetius en Utrecht y, más tarde, por Schoock en Groningue⁵⁹. Pero esta aparente calma en sus relaciones se rompe en el momento en que Descartes, que por entonces habita ya en Egmont Binnen, lee el texto de lo que será la primera⁶⁰ gran obra de Regius: los *Fundamenta Physicae*. Descartes no puede compartir el tono polémico en que están escritos, ni considerar apropiada su exposición geo-

57. Véanse las cartas de Descartes a Regius de mayo de 1641 (*Oph*, II, 330 et ss.).

58. El propio Descartes (carta de diciembre de 1641; *Oph*, II, pp. 901 et ss.) intentará aconsejarle sobre la mejor manera de rectificar esta expresión.

59. Estos ataques, a partir de 1647 procederán también de Leyde y vendrán dirigidos por Revius y Triglandius. La "señal" de estos ataques, y de los textos en que se realizan, puede ser encontrada fácilmente en las *Notae* mismas.

60. Los *Fundamenta physicae* fueron publicados en 1646. Hay, sin embargo, otras obras suyas: La *Responsio seu notae ad corollaria theologico-philosophica*, del año 42, en que se enfrenta a las tesis defendidas por Voetius sobre las formas substanciales; desde el año 44 hay importantes escritos acerca de la circulación de la sangre (podrán encontrarse algunos de ellos, junto con textos de polémica de otros autores, en un *Virorum eruditorum nomina hic inferius recensentur de circulatione sanguinis disceptationem...*, publicado en 1656 "ex officina J. Maire"; unos *Fundamente medicae*, de 1647 (a los que se añade una 2ª parte en 1657), y una *Philosophia naturalis*, con alabanza previa de Emilius, de 1661. De todas estas obras, desgraciadamente, en la Biblioteca Nal. de Madrid únicamente se encontrará la última; el resto se podrá consultar en la Biblioteca Nal. de Paris.

metrizante, alguna de cuyas definiciones considera ausentes. Aún así, lo que le resulta totalmente inaceptable es lo que allí se afirma a propósito del alma y de Dios. Regius, en una nueva derivación del principio mecanicista, ha pasado de sostener que la unión del alma y el cuerpo es accidental a afirmar -y esto es algo que veremos reaparecer en el texto del *Programma*- que el alma y el cuerpo están íntimamente unidos en el hombre, pero que el alma no es sino un modo del cuerpo, una "derivación" de la complejidad corpórea que constituye la naturaleza humana: el alma es un principio corpóreo. Ante estas afirmaciones⁶¹, Descartes aconseja a Regius restringir su actividad al ámbito de la medicina y no intervenir en cuestiones de "metafísica o teología" en las que no hace sino equivocar el rumbo; además, le advierte que, en caso de ser publicado ese texto, se verá en la obligación de hacer pública su total distancia respecto de semejantes tesis. Y es eso, precisamente, lo que hace⁶² a partir de septiembre del 46, momento en que el libro en cuestión está a punto de ser publicado.

Es tras esta ruptura que, en 1647, aparece el *Programma* de Regius. En 1648 -aunque redactadas el año anterior- se publican las *Notae* de Descartes.

Sin duda, Descartes parece pensar en Regius como en un antiguo discípulo que le ha traicionado. También esta imagen es proyectada por la biografía de Baillet o por algunos otros que recogen su herencia⁶³; y la tradición ha convertido esta "evidencia" en lugar común historiográfico⁶⁴. En nuestra opinión, sin embargo, el "cartesianismo" de Regius, su condición de "discípulo", sólo se puede afirmar de forma harto problemática, y, en todo caso, no consigue sobrepasar la prueba de la publicación de las *Meditaciones*: en ellas se demuestra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, pero al precio de poner al margen el principio renovador que sustenta la práctica epistemológica de la nueva ciencia.

61. Carta de Descartes a Regius de julio de 1645 (*Oph*, III, 581-583).

62. Véanse las cartas al P. Mersenne de 7 de septiembre (*Oph*, III, 673 et ss.) y de 23 de Noviembre (*Oph*, III, 687 et ss.), anterior y posterior, respectivamente, a la aparición de los *Fundamenta Physicae*. Véase también la carta a la Princesa Elisabeth de Marzo del 47 (*Oph*, III, 726 et ss.), o la Carta-prefacio a la edición francesa de los *Principios de la Filosofía*.

63. V. gr. F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne...* (2 vols.), Paris, 1868.

64. El desconocimiento y la falta de datos en torno a la figura de Regius es, hay que señalarlo, prácticamente total. Así, por ejemplo, el propio Ferrater Mora, tras insistir en la conveniencia de no confundir a Regius y a Regis, los confunde ostensiblemente (véanse los artículos correspondientes en el vol. IV de su *Diccionario de Filosofía*).

3.- DESCARTES ANTE EL PROGRAMMA DE REGIUS.

El mismo título del *Programma* nos indica con claridad cual es la línea de continuidad que mantiene con las anteriores opiniones de Regius, y el elemento central del sistema cartesiano con el que chocan necesariamente.

El *Programma*, justamente, se presenta como una explicación de la Mente humana, o Alma racional, en la que se aclara lo que es y lo que puede ser. Se trata, además, de una respuesta explícita a lo señalado por Descartes respecto de su autor: la última frase del manifiesto así lo proclama. Regius, sin duda, conoce lo que en la famosa Carta-prefacio a la traducción francesa de los *Principios* ha sido escrito por Descartes a propósito de su texto sobre los fundamentos de la Física, acusándole de haberle plagiado tanto en lo que se refiere a ella como a la Medicina, a partir de una mala utilización y de un rechazo de las verdades metafísicas en las que estas disciplinas deben sustentarse. Ante semejante acusación, la respuesta del profesor de Utrecht, mostrando un sentido de la ironía que ya puso de manifiesto en las polémicas mantenidas con Voetius unos años antes, aprovecha las propias palabras cartesianas para volverlas contra su autor. La fama de Descartes no ha dejado de crecer desde que el *Discurso* vio la luz, y hasta tal punto alcanza que, con la publicación de los *Principios* y con su posterior traducción francesa, pretende incluso sustituir a los manuales utilizados en las Escuelas⁶⁵. La fama, sin embargo, así lo piensa Regius, es el premio por el abandono de la inicial tensión renovadora: "nadie alcanza más fácilmente gran fama de piedad que los supersticiosos y los hipócritas".

La estructura del texto de Regius, es perfectamente acorde con la intención explícita que su título señala: comienza por una explicación de lo que la Mente es (cuestión a la que dedica los 11 primeros artículos) y, a partir de la misma, intenta una aproximación al análisis de las acciones que puede llevar a cabo (desde el artículo 12 hasta el final).

Lo que Regius pretende con el *Programma* no es exponer equivocada o malintencionadamente los presupuestos de la concepción cartesiana acerca de la mente y del conocimiento, sino, antes bien, explicitar los suyos propios⁶⁶ desde una perspectiva de la que, durante algún tiempo, Descar-

tes mismo fue partícipe. Para él, de este modo, la Mente -pues no otra cosa es lo que suele llamarse Alma racional - consiste sólo en la facultad de pensar ("in sola cogitandi facultate") y, aunque pudiera ser considerada como un modo de la substancia corporal, o como un atributo que conviene a un sujeto al que también podría convenir, al mismo tiempo, la extensión, sabemos, por la revelación divina, que es una substancia totalmente independiente. Esto no impide, sin embargo, que la Mente, en todas sus acciones ("in omnibus tamen actionibus")⁶⁷ sea totalmente orgánica y dependa del cuerpo. Esta doble consideración -lo que la mente es, por un lado, lo que realiza, por otro- es la que le permite afirmar, por un lado, que la mente es incorruptible (puesto que es distinta del cuerpo y no es originada por él), que no tiene partes ni extensión, que es producida por Dios en un acto de creación inmediata en el momento del nacimiento, y, por otra parte, que, en virtud de la ley de la inmutabilidad de la naturaleza, permanece unida al cuerpo mientras no es desalojada de allí por otra cosa⁶⁸. De este modo, sin poner explícitamente en cuestión ningún tipo de evidencia teológica, Regius ha abierto el camino para una posible explicación de las acciones de la Mente desde una perspectiva mecánica.

Puesto que, en todas sus acciones, la mente es "orgánica" y depende en su funcionamiento de alguna particular disposición del cuerpo, puesto que -de otro modo- ninguna de las acciones de la mente es el resultado autónomo de determinación inmaterial alguna, todas las nociones comunes y las ideas que están en nuestra mente, tienen su origen en la observación de las cosas. De este modo, no puede decirse que sean innatos ninguno de los contenidos de la mente a partir de los cuales el pensamiento se efectúa.

Aunque Regius deduce a partir de esta afirmación, el importante corolario de la nula eficacia del procedimiento cartesiano para demostrar la existencia divina, es preciso, con todo, no desdeñar una segunda consecuencia que se deriva de la misma: el conocimiento, todo conocimiento, parte necesariamente de la observación de las cosas del mundo que nos

67. Regius no afirma, por tanto, que la Mente sea orgánica, pues ha reivindicado su substancialidad; lo que es orgánico -lo que depende del cuerpo y desde el cuerpo se explica- es el conjunto de sus acciones: los pensamientos. Así se explica (y esto es afirmado por Regius como un dato innegable) que los pensamientos de la mente sean distintos según la disposición del cuerpo.

68. Nótese que Regius no afirma la inmortalidad de la mente (del alma, en la terminología tradicional), pero pone buen cuidado en no negarla. Como en la aceptación de su substancialidad por la autoridad de la revelación, Regius cubre sus espaldas ante una posible descalificación por motivos religiosos.

65. Gran parte de la correspondencia de Descartes en 1645 está dedicada, precisamente, a ganarse el apoyo de antiguos profesores y de famosos jesuitas. A modo de ejemplo puede leerse la carta al P. Charlet de febrero del 45 (*OPh*, III, 542-3).

66. Hasta tal punto esto es así que, en 1661, en su *Philosophia naturalis*, vuelven a repetirse textualmente los mismos elementos que constituyen la aportación teórica del *Programma*.

rodea y se efectúa por la puesta en acción de mecanismos en los que juega un papel fundamental la disposición del cuerpo. Más aún, también la actividad volitiva del hombre, por más que la voluntad sea libre, indiferente, y se determine a sí misma, en tanto que es también una de las acciones de la mente, uno de sus "pensamientos"⁶⁹, pasa necesariamente, en su consideración, por la consideración de las diversas maneras en que está dispuesto -y es afectado, diríamos utilizando un lenguaje spinoziano- el cuerpo. Ahora bien, con todo, esta afirmación no se limita a ser un simple adelanto del famoso principio de derivación de las ideas que años después hará fortuna: Regius insiste en la apuesta básica del optimismo cognoscitivo de la opción racionalista, puesto que siendo toda sensación una percepción de algún movimiento del cuerpo⁷⁰, sin embargo, no deja de ser una acción⁷¹ de la mente; así, la sensación no precisa ninguna especie intencional y no reside en los sentidos externos, sino en el cerebro.

Articulado en torno a la problemática de la Mente y de su potencia, por tanto, lo que afirma Regius es lo mismo que años atrás esgrimió ante Descartes a propósito del contenido de las *Meditaciones*. Lo que Regius plantea no es nada nuevo. La potencia productiva de la mente, la confianza en la razón, y la adopción del esquema explicativo del mecanicismo teórico desde el modelo del cuerpo y desde la afirmación de su centralidad en la especificidad de la condición humana; eso es lo que está en juego en la polémica.

La respuesta cartesiana, sin embargo, desde sus primeras líneas, pretende presentarse desde la perspectiva de la racionalidad absoluta y desde la reivindicación de la apuesta metafísica desarrollada desde las *Meditaciones*: es en nombre de la racionalidad que critica la presentación realizada por Regius del alma humana como pudiendo ser otra cosa que una substancia. Así, dando por supuesta la bondad irreprochable del procedimiento que lleva a la afirmación del "cogito", y puesto que podemos dudar del cuerpo sin poder dudar de la mente, se concluye la necesidad de concebir la mente sin el cuerpo y, por tanto, como totalmente inmaterial. La formulación de Regius

69. El artículo XVI lo señala explícitamente: "cogitatio mentis est duplex: intellectus & voluntas". Como para Descartes, todo lo que realiza la Mente es un pensamiento suyo; sin embargo, Regius, como vemos, no independiza totalmente el funcionamiento de la mente respecto de la consideración del cuerpo.

70. Artículo XIX del *Programma*.

71. Regius es fiel, incluso, al sentido de las palabras: "cogitatio" es lo que traducimos por "pensamiento". Conviene, sin embargo, no olvidar que la "cogitatio" es la acción que se sigue del "cogitare", es una concepción, un dar origen, una acción de la mente.

apuntaba a la posibilidad de comprensión de la actividad de la mente desde la perspectiva del cuerpo pese a su consideración como substancia; sin embargo, tal como Descartes enfoca la cuestión, desde la centralidad del "cogito" como verdad primera e independiente, la mente pasa a ser postulada como substancia que no precisa del cuerpo para actuar y que, por tanto, es totalmente independiente del mismo: la substancialidad de la substancia se hace coincidir con su espiritualidad y total autonomía. Con todo, Descartes intenta fundamentar la imposibilidad de concebir al alma como algo distinto de una substancia ajena a lo material, y lo hace haciendo jugar un papel a la distinción, traída de los desarrollos de los *Principios de la Filosofía*, entre el atributo y el modo: siendo el pensamiento no un atributo cualquiera, sino el atributo que expresa la esencia de la cosa de la que es atributo -cosa que no cabe confundir con un modo ni, por otra parte, con los accidentes de la Escolástica⁷²-, y siendo una substancia el sujeto en el que reside un atributo que podemos clara y distintamente concebir, necesariamente, la substancia cuya esencia es pensar no puede consistir en otra cosa que en pensamiento.

La misma presentación de la opción tomada como la más claramente asentada en la racionalidad argumentativa, es utilizada por Descartes para dejar sin efecto la aceptación de Regius de la substancialidad de la mente por la autoridad de la Escritura. Así, sin que Regius haya planteado otra cosa que la eliminación de una duda por la aceptación del texto sagrado, Descartes responde haciendo un canto a la posibilidad que la razón tiene para decidir en algunas de las cuestiones que competen también a la teología, y presentándose como defensor de la libertad religiosa: "para que no parezca que me atribuyo el derecho a examinar la religión de otro", dice Descartes, "no quiero analizar las cosas que en el artículo cuarto se dicen de las Sagradas Escrituras".

Parece, pues, que en su respuesta al texto de Regius, nuestro autor, lejos de entrar en la discusión profunda de la problemática por aquél abordada, pretende un ejercicio de propaganda (propaganda de su propio racionalismo) y descalificación (descalificación de las tesis de su adversario: los artículos que van del cuarto al undécimo son rechazados, simplemente, porque hacen jugar cuestiones que afectan a la interpretación de la Escritura, porque afirman cosas que no se entienden, o porque están escritos en tono irónico y según el proceder socrático); parece también que Descartes se niega a entrar en una discusión que, por centrarse en los ele-

72. Pese a que los ejemplos de Descartes de lo que sería un modo (véase más adelante, en el texto de las *Notae*, AT, pp. 348-349) podrían hacer pensar que se identifica "modo" y "accidente", tal identificación no es posible para quien tenga leídos los *Principios de la Filosofía*.

mentos básicos de la opción metafísica por él presentada, pueden poner en crisis alguno de los pilares del sistema por él construido. Al menos, esto es así hasta que, a partir del análisis del artículo 12, se plantean una serie de cuestiones que afectan a la manera en que se explica el conocimiento, y que no pueden ser resueltas con la simple puesta al margen.

Si hasta este punto hemos podido señalar que la defensa de la filosofía propia es realizada por Descartes, en las *Notae*, por la descalificación y la puesta al margen de los argumentos en contra, lo que sucede a partir del momento en que se entra a analizar el artículo 12 de Regius, es algo de una importancia tal que hace del texto que presentamos uno de los más singulares de entre los cartesianos: para rechazar las críticas implícitas en el *Programma*, Descartes no duda en desdecirse de alguna de las afirmaciones que le han permitido, precisamente, llegar a la formulación de las principales tesis metafísicas contenidas en las *Meditaciones*. Lo curioso es que, pese al reposicionamiento que se opera en las *Notae*, Descartes llega a la afirmación de las mismas consecuencias. En el comentario del artículo 12, señala Descartes⁷³: "no parece que disienta de mí, salvo en las palabras. Pues cuando dice que la mente no necesita ideas, o nociones, o axiomas innatos, y entretanto le concede la facultad de pensar (la considera natural o innata), de hecho, afirma algo completamente igual a lo que yo afirmo, pero de nombre lo niega. Pues yo nunca he escrito o pensado que la mente necesite ideas innatas que sean algo distinto de su facultad de pensar". Y, es conocido⁷⁴ que Descartes no sólo ha escrito y pensado lo que aquí niega haber pensado y escrito, sino que, además, en esa consideración ha sustentado cosas tan importantes como la posibilidad del conocimiento cierto de las leyes físicas⁷⁵ o la demostración misma de la existencia divina⁷⁶.

No es poco lo afirmado aquí por Descartes; no es un simple cambio de opinión en una cuestión secundaria: en las *Meditaciones* fue preciso demostrar la existencia divina como elemento sin el que no podría rein-

73. Véase más adelante, en el texto de las *Notae*, AT, pp. 357-358.

74. En otro lugar (véase nuestro artículo "la consideración de las ideas innatas en Descartes y la problemática del conocimiento de lo físico", en los *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 11, Madrid, U.C.M., 1994) hemos analizado las diferentes maneras en que, en la obra cartesiana, es abordada la cuestión del innatismo.

75. Véase la quinta parte del *Discurso del Método*.

76. Véanse las demostraciones de la existencia divina que son presentadas en las *Meditaciones* por el proceder "a posteriori", y a las que nos hemos referido más arriba.

troducirse la indubitable certeza de los conocimientos formulados con claridad y distinción; y fue preciso demostrarla utilizando un procedimiento "a posteriori" porque el proceder "a priori" no está justificado hasta la meditación quinta, una vez que ha sido establecida la veracidad de lo evidente mediante la intervención garantista de la divinidad, y una vez que el error ha sido relegado a la esfera de la voluntad y explicado por su libertad y por sus excesos. Sin embargo, desde el momento en que se rechaza que la de Dios sea una idea innata -o se afirma que lo es en el mismo sentido en que lo son las demás ideas-, el procedimiento "a posteriori" no es ya recorrible.

Ahora bien: sin proceder "a posteriori" -el único recorrible hasta la meditación quinta- no hay demostración posible de la existencia divina; sin demostración de la existencia divina, no se solventa la hiperbólica duda introducida para poner al margen la verdad indudable de la matemática; y sin salvar la duda, sin la presencia de Dios como garante del proceder por lo evidente, no hay demostración "a priori" posible, ni de la existencia divina ni de verdad alguna, matemática o física.

Descartes es consciente de esta dificultad, y pretende salvarla reformulando también lo que constituye el nudo de su demostración de la existencia divina⁷⁷. Así, según Descartes, la demostración por él utilizada se sustenta únicamente en dos tipos de razones: en primer lugar, que de la sólo consideración de la idea de Dios conocemos su existencia, puesto que en su noción está incluida la existencia necesaria (argumento "a priori"); en segundo término, que en el concepto de Dios que tenemos, se encuentran más perfecciones objetivas que en todos los otros considerados simultáneamente y, así, no podríamos tener la facultad de entender tantas perfecciones si no fuera cierto que Dios existe y que hemos sido creados por él. Este segundo desarrollo quiere presentarse siguiendo la "forma" de los presentados en la meditación tercera pero, como resulta evidente, ni reproduce su contenido ni se apoya en otra cosa que en la especial consideración que se hace del contenido de la idea de la divinidad (proceder "a priori" que ya no hace jugar la búsqueda de la causa como procedimiento, porque de la perfección contenida en la idea se sigue necesariamente una consecuencia).

Pero, como hemos señalado, el proceder que da por buena la veracidad de lo evidente, al menos desde la presentación que se hizo en la pri-

77. El desarrollo de estas consideraciones se encontrará más adelante, en *Notae*, AT, pp. 361 y 362.

mera de las *Meditaciones*, no es posible sin la demostración previa de la existencia de Dios; no es posible, a menos que se esté dando por sentado que es innecesario el desarrollo de la duda que aquél texto llevaba a efecto; no es posible, a menos que se esté, nuevamente, dando por válido, sin justificación previa, el proceder autónomo de la razón en busca de la verdadera ciencia.

Paradójicamente, el texto en el que Regius critica el abandono cartesiano de la confianza en la razón que constituyera lo más novedoso y revolucionario de su aportación a la filosofía y a la ciencia, por lo que vemos, termina por saldarse (amén de con la reafirmación cartesiana de los elementos básicos de su nueva metafísica, eso sí, ahora sin la justificación que en las *Meditaciones* le dieran forma) con el retorno de Descartes al ámbito de sus apuestas primeras.

Por un lado, por tanto, Descartes rechaza la existencia de ideas innatas en la mente que sean otra cosa que el resultado de la facultad innata para pensar que todos poseemos. Esta sólo afirmación es de una importancia cognoscitiva crucial, puesto que desde ella se puede entender con cierta autonomía la actividad consistente en formular ideas claras y distintas -"intuitus mentis"- desde las que generar las cadenas deductivas que proporcionan el conocimiento cierto. Así, por ejemplo, desde esta afirmación, puede el concepto de "extensión" constituirse en el elemento articulador de toda la Física, sin necesidad de dar por supuesta aquella extraña impresión en nuestra mente, en el momento del nacimiento, de las nociones que nos permitieran conocer las leyes reales del movimiento de lo material, que nos era presentada en la quinta parte del *Discurso del Método* por un Descartes preocupado por la fundamentación metafísica del supuesto físico implícito en su consideración de la extensión. La consideración de la facultad de pensar como capaz de, por su propia naturaleza, formular cuantas ideas hay en ella, de este modo, supone una nueva vuelta de tuerca en el progresivo replanteamiento que Descartes, a lo largo de su obra, efectúa en torno a la cuestión de la realidad física y de su conocimiento.

Por otra parte, y es esto algo de una importancia tampoco desdeñable, la consideración de las ideas en torno a las que se articula el conocimiento, como siendo el resultado natural de la natural capacidad para generar ideas, conlleva su consideración como siendo el resultado exclusivo de la actividad de la mente y, por tanto, implica el rechazo de cualquier explicación que suponga la necesidad de partir de la observación para poder formular los conceptos que articulan la ciencia. El propio Descartes lo señala explícitamente cuando critica que Regius afirme que la idea de

Dios ha de proceder de la revelación, la tradición, o la observación de las cosas. Ni la idea de Dios ni ninguna otra, pueden proceder de otra cosa que de la actividad de la mente que, de forma natural o innata, genera las ideas con las que se produce el conocimiento.

A lo largo de la obra de Descartes, se ha venido produciendo un desplazamiento teórico que en este texto culmina: la construcción de una metodología cognoscitiva enfrentada a la escolástica, y la sustitución, por tanto, de una hipótesis ontológica por otra que no da primacía a la substancia individual en el proceso del conocimiento, ya que lo que se conoce es el orden de lo real y no la transposición especular de lo individual en la mente cognoscente, ha venido obligando a nuestro autor a poner el acento, cada vez con mayor claridad y contundencia, en la explicación del orden -y del orden de lo físico, fundamentalmente- como ajeno a las individualidades que lo integran. La noción de extensión como intuición primera desde la que desarrollar el conocimiento, y la consideración de las realidades singulares como "modalmente" diferenciadas desde el punto de vista cognoscitivo, se siguen necesariamente de este supuesto. Pues bien, este tendencial distanciamiento de la explicación del conocimiento respecto del orden de presentación de las cosas a los sentidos, que ya se inició en la obra cartesiana desde los desarrollos de las *Regulae*, es llevado a sus consecuencias últimas en las *Notae* desde el momento en que las ideas son consideradas como no dependiendo en nada de algo ajeno al propio funcionamiento de la mente que concibe y, por tanto, como siendo definitivamente autónomas respecto del proceso perceptivo por el que - según la hipótesis del autómatas hidráulico formulada por el *Mundo* - se forman en nuestra mente las imágenes de las cosas. A partir de las *Notae*⁷⁸, por tanto, queda definitivamente rota la identificación idea-imagen que durante algún tiempo fuera el supuesto último en que Descartes sustentaba la explicación "mecánica" del proceso de la ideación.

Las *Notae* son, por todas estas circunstancias, así nos lo parece, un texto en el que de manera paradigmática puede sentirse la tensión que en la obra de Descartes se produce continuamente entre las exigencias del proceder científico y las formas de justificación teórica -metafísica- que de tal proceder son por el propio Descartes ensayadas. De lo que sucede en este texto, por tanto, puede decirse lo mismo que respecto de la obra cartesiana en su conjunto: paradójicamente, en aquellos momentos en que más claramente ha roto con el supuesto escolástico y en que más

78. En realidad, este proceso se puede rastrear desde las mismas Respuestas a las Objeciones que se plantean ante las *Meditaciones metafísicas*.

rotundamente ha sustentado la posibilidad de una construcción teórica nueva que cristalice en una nueva ciencia, en aquellos momentos, se produce también en su obra un abandono de los supuestos iniciales que, precisamente, son los que han permitido el planteamiento mismo del nuevo proceder: la ruptura de la identificación idea-imagen se cumple sólo como correlato de la definitiva apuesta por la espiritualidad de la mente que, considerada como alma, en nada depende⁷⁹ -ni en el proceso de formulación de las ideas que permiten el conocimiento de la realidad material- de la consideración del cuerpo.

Por un lado, pues, cientifismo y mecanicismo explicativo; por otro, Dios, "cogito", espiritualidad y metafísica. Dos vías que difícilmente pueden recorrerse a un tiempo. Sin embargo, parece que Descartes profundiza en ambas direcciones, simultáneamente, con cada nueva obra suya y, así, cada vez más, el desarrollo de su pensamiento se convierte en la dificultosa construcción de una vía muerta. Más arriba señalábamos la posibilidad de una doble lectura de la metafísica cartesiana: metafísica del sujeto o metafísica de la substancia. Podríamos plantear ahora, aunque en otros términos, la misma problemática: metafísica -en el sentido más tradicional- o ciencia. En el ámbito del pensamiento, se considera a Descartes como el origen de la filosofía moderna. La maravillosa disertación que encuentra en el "cogito" la clave para hablar de modos y de substancias es tenida por grandioso descubrimiento difícilmente superable. Parece, sin embargo, que el propio Descartes no lo tenía tan claro: así, en una carta de 1643 a la princesa Elisabeth (anterior, por tanto, a la publicación de los *Principios* y a la polémica que cristaliza en la publicación de las *Notae*, pero perfectamente entendible, en su concepción, como contemporánea a estas obras), puede leerse: "igual que creo que es necesario haber comprendido bien, una vez en la vida, los principios de la metafísica, puesto que son ellos los que nos dan el conocimiento de Dios y de nuestra alma, creo también que sería muy inútil ocupar a menudo el entendimiento en meditarlos, puesto que no podríamos entregarnos a las funciones de la imaginación y de los sentidos"⁸⁰.

Podrá quizá pensarse que ésto es sólo uno de los muchos juegos de corte en que Descartes se muestra tan hábil, una afirmación hecha al

79. En realidad, en las *Notae* (AT, pag. 359), curiosamente, sí se establece algún tipo de relación con el cuerpo: nuestra mente forma las ideas "con ocasión de" algún movimiento corporal. No debe, sin embargo, pensarse en una suerte de ocasionalismo; más bien, pensamos, se trata de una resistencia cartesiana a abandonar completamente el ámbito de la explicación mecánica del conocimiento.

80. Carta a la princesa Elisabeth de 28 de junio de 1643; *Oph*, III, pag. 48.

acaso, y que no debe tomarse en serio. Creemos, sin embargo, que nuestro autor no bromea: es el suyo un pensamiento envuelto en tal paradoja que Descartes no puede sino ser consciente de ella.

4.- SOBRE LA PRESENTE TRADUCCIÓN.

Redactadas, como el propio texto señala, a finales de 1647, las *Renati Des Cartes Notae in Programma quoddam...*, fueron publicadas por vez primera por el editor habitual de los textos cartesianos, Louis Elzevier, el año 1648, en Amsterdam. Clerselier presentó el texto en versión francesa, en 1657, dentro del tomo I (pp. 434-462) de su edición de las *Lettres de Descartes*. En 1668 aparecen publicadas por Elzevier, en una edición preparada por Ræi y Schooten, en la que aparecen también las cartas que habían sido traducidas por Clerselier al francés, pero en su versión latina. Finalmente, el texto es definitivamente fijado en la edición de las obras cartesianas preparada por Charles Adam y Paul Tannery entre 1897 y 1913. El texto de Descartes viene precedido de una suerte de prólogo al lector ("lectori") y de un poema de alabanza al proceder cartesiano ("Renato Des Cartes, Philofophiae Reftauratori, Seculi ornamento"), en el que se canta la gloria del destructor del escepticismo. Por una carta de Descartes a la princesa Elisabeth, de 31 de enero de 1648, sabemos que nuestro autor desaprueba tanto el prólogo como el poema. Por la misma carta sabemos, además, que el autor de los versos es el señor Hey. o Huy. (aunque tal dato no es muy esclarecedor: Clerselier entiende que debe leerse Hey. y, así, el autor podría ser Heydanus; Baillet, por su parte, en la *Vie de Monsieur Descartes*, piensa que debe leerse Huy. y que esta abreviatura corresponde a Huyghens. En AT se plantea la cuestión de si, en este segundo supuesto, se trataría de Constantin Huyghens, aunque nada impediría pensar que podría igualmente tratarse de su padre, amigo personal de Descartes) que, sin embargo -con buen criterio, afirma el autor de las *Notae*- no se habría atrevido a poner su nombre al pie de los mismos. Los dos textos, por tanto, no son de Descartes y no cuentan con su aprobación. Esta circunstancia nos lleva a no incluirlos en la presente edición.

Para nuestra edición se ha seguido, precisamente, la versión que se encuentra entre las páginas 341 y 369 del vol. VIII-II de las *Oeuvres de Descartes de Adam y Tannery*, cuya reconocida fiabilidad ha sido, no obstante, contrastada con el texto de la edición princeps, uno de cuyos ejemplares podrá consultarse en la Biblioteca Nacional de Madrid. La paginación de la edición AT ha sido, además, insertada tanto en el texto latino como en la traducción castellana. Para la traducción, se ha tenido

también a la vista la traducción francesa de Clerselier, tal como aparece entre las páginas 787 y 820 del tomo III de la edición de las *Oeuvres Philosophiques de Descartes*, realizada por F. Alquié para la editorial Garnier. Asimismo, han sido revisadas las dos traducciones -las únicas en castellano que el que suscribe conoce- realizadas por Guillermo Quintás Alonso. Sobre ellas quisiera dejar escritas, brevemente, unas palabras.

G. Quintás es autor de dos traducciones de las *Notae* de Descartes. La primera de ellas apareció publicada en 1980 en la editorial Aguilar Argentina, precedida de un breve prólogo a propósito del tratamiento cartesiano de la problemática del innatismo, y seguida de la traducción de determinados fragmentos de la correspondencia que Descartes envía a Regius y a Voetius. En 1981 aparece publicada una nueva y diferente versión castellana de este mismo traductor, en la Revista *Teorema* del Instituto de Lógica y Metodología de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia. La segunda versión, presenta alguna novedad respecto de la primera: la introducción se ha hecho más breve, a cambio de una mayor amplitud del aparato de "notas" explicativas; además, la traducción es seguida, en "apéndice", de la traducción de tan sólo dos de las cuatro cartas que aparecían en la primera. Por otra parte, esta segunda versión, además de corregir algunos errores -sin duda tipográficos- no difiere sustancialmente de la publicada en Argentina salvo en cuestiones de estilo que, eso sí, clarifican lo afirmado por Descartes y la hacen preferible. Precisamente por esta preferibilidad, no referimos a ella en lo que sigue (aunque lo que decimos podría decirse de ambas).

La traducción de Guillermo Quintás está realizada, no cabe duda, sobre el texto original en latín. Sin embargo, la versión al castellano ha sido realizada con tal libertad que, en muchas ocasiones, no respeta la función sintáctica de las palabras y, así, tergiversa el sentido de algunas expresiones (baste, como ejemplo, referirse al artículo I del *Programma* de Regius). En muchas ocasiones, además, la licencia del traductor llega al extremo de construir determinadas frases, más que siguiendo la cadencia del texto latino, siguiendo la de la traducción francesa de Clerselier (a modo de ejemplo véanse las últimas líneas de la traducción, AT, VIII-II, 369, líneas 12 a 22). Esta coincidencia con el texto francés se hace más evidente -y más peligrosa- si atendemos a la traducción de determinadas palabras: así, donde el latín dice *sensus* (AT, VIII-II, 346, línea 2 y línea 4), que ha de traducirse por "sensación", el francés dice *sentiment*, y G. Quintás *sentimiento*. En otras ocasiones, la traducción olvida el sentido filosófico de los términos, y así, por ejemplo, donde el latín dice *communes notiones* (AT, VIII-II, 345, línea 8), que ha de traducirse, según el uso filosófico, por *nociones comunes*, el traductor dice *nociones generales*, lo cual, siendo correcto, no reco-

ge suficientemente la ruptura que la modernidad proyecta sobre el lenguaje escolástico.

Hay además en esta edición un error que debe ser tenido en cuenta: un fragmento, por más que, ciertamente, sea pequeño, del texto original, queda sin traducir; nos referimos al que corresponde a las líneas 1 y 2 de la pag. 355. Resulta curioso que el fragmento en cuestión no falte en la traducción publicada en Argentina, pero sí en la publicada en *Teorema*.

Es por esto que consideramos que las traducciones aludidas, si bien representan por sí mismas un intento loable de acercamiento al lector en castellano de esta importante -aunque breve- obra de Descartes, no pueden constituir la referencia definitiva para el estudioso de su pensamiento. Desde esta consideración, precisamente, presentamos junto a nuestra traducción, el texto latino de las *Notae*, por cuanto de esta manera se facilita tanto el cotejo de la misma como la utilización directa del texto cartesiano.

Una última cuestión: presentamos el texto latino conservando la grafía sin actualizar, tal y como aparece tanto en la edición princeps de 1648 como en la edición de Adam y Tannery. Por lo demás, aparecen remarcadas en "negrita" aquellas palabras -o frases- que aparecen en cursiva en la edición AT y que son citas del texto de Regius, salvo, para no entorpecer en exceso la lectura, el propio texto del *Programma*, que transcribimos con letra "normal": queda dicho que esa parte del texto es de Regius y no de Descartes.

5.- BIBLIOGRAFÍA BÁSICA.

Son muchos y buenos los repertorios bibliográficos existentes acerca de la obra cartesiana, los fundamentales, en nuestra opinión habrán de ser los siguientes: para el periodo comprendido entre 1800 y 1960, el texto de G. Sebba, *Bibliographia Cartesiana. A critical guide to the Descartes literature*, La Haya, Nijhof, 1964.; *The Origin of Subjectivity*, de H. Caton (Yale, 1974), se ocupa del periodo comprendido entre 1960 y 1970.; a partir de esta fecha, han de utilizarse los boletines anuales publicados por el "Equipe Descartes" del C.N.R.S. ("Bulletin Cartésien") en los *Archives de Philosophie*. Por otra parte, en el segundo tomo de L'Oeuvre de Descartes de G. Rodis-Lewis (Paris, Vrin, 1971) se encontrará una buena bibliografía por temas, de títulos aparecidos hasta 1970. Estas referencias nos servirán para evitar aquí una relación de textos, introductorios o especializados, que, sin duda, el lector sabrá elegir. Citaremos, por tanto, única-

mente lo esencial: las fuentes y los textos auxiliares básicos para un trabajo en torno a la obra cartesiana y a su recepción en la Holanda del XVII:

La biografía cartesiana por excelencia es la realizada por Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, D. Horthemels, 1691, cuya reimpresión puede encontrarse en G. Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1972.

La edición fundamental de las obras de Descartes es la preparada por Adam y Tannery, aparecida entre 1894 y 1913, en 13 volúmenes -el último de ellos biográfico- en París, L. Cerf, con el título genérico de *Oeuvres de Descartes*, reeditada sin el volumen biográfico en Vrin, Paris, 1973-1978. Puede también utilizarse la edición de las *Oeuvres philosophiques* en 3 volúmenes, preparada por F. Alquié y publicada en Paris, Garnier, 1963-1973. Un texto básico de referencia es el *Index scolastico-cartésien*, de E. Gilson (Paris, Alcan, 1913).

En cuanto a las obras de Regius, como ya se ha señalado a lo largo del estudio que precede, la *Responsio seu notae ad corollaria theologico-philosophica*, del año 1642, los *Fundamenta physicae*, de 1646, y los *Fundamenta medicae*, de 1647 podrán leerse de entre los fondos de la Biblioteca Nacional de Paris; en su homónima de Madrid se encontrará la *Philosophia naturalis*, de 1661. Por lo demás, existe una edición bilingüe (latín-francés) de las cartas de Descartes a Regius, preparada por Geneviève Rodis-Lewis, y publicada en Paris, Vrin, 1959.

Por lo que hace a los textos que pueden acercarnos al análisis de la recepción de la obra cartesiana en el medio holandés, son recomendables los de Paul Dibon, *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris, P.U.F., 1950; C. L. Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam, N.V. Noord-Hollandsche Vitgevers, 1954; o el artículo de W. Doney, "The Cartesian Circle", in *Journal of the History of Ideas*, XVI, 1955, pp. 324-338. Puede también ser útil el antiguo texto de F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne...*, de 1868, reeditado en 2 vols. en Bruselas en 1969.

Juan Pedro García del Campo

NOTAE IN PROGRAMMA QUODDAM...

AT, VIII-II

(341)

RENATI DES CARTES
NOTAE

In Programma quoddam,
fub finem Anni 1647
in Belgio editum,
cum hoc Titulo:

**Explicatio Mentis humanae, five
Animae rationalis, ubi explicatur
quid fit, & quid effe poffit.**

AT, VIII-II

(341)

OBSERVACIONES
DE RENATO DESCARTES

a un cierto manifiesto
divulgado en Bélgica¹
hacia finales del año 1647
con este título:

**Explicación de la Mente humana, o
Alma racional, en la que se aclara
lo que es y lo que puede ser.**

1. Traducimos "Programma" por "manifiesto", atendiendo al contenido semántico de la expresión. Además, este término hace también justicia a lo señalado por el propio Descartes a propósito de su fijación en las puertas de los templos, sin por ello caer en la simplificación que supondría traducir "pasquín". Por lo demás, pese al anacronismo, traducimos por "Bélgica" el "in Belgio" del texto latino.

Accepi à paucis diebus duos libellos, in quorum uno aperte & directe impugnor, in altero tecte & oblique duntaxat. Et quidem priorem nihil moror: imò habeo gratias ejus authori, quòd, cùm nihil nifi futes cavillationes, & nulli credibiles calumnias, improbo labore collegerit, hoc ipso teftatus fit, fe nihil invenire potuiffe in meis fcriptis, quod meritò reprehenderet, ficque ipforum veritatem, meliùs quàm fi ea laudaffet, confirmarit, idque cum difpendio fuæ famæ. Alius autem libellus magis me movet: quamvis enim nihil in eo aperte de me habeatur, prodeatque / (342) / fine nomine Authoris & Typographi, quia tamen continet opiniones quas judico perniciofas & falſas, editufque eft formâ Programmatis, quod vel templorum valvis affigi, & quibuſlibet legendum obtrudi poſſit, dicitur autem jam antea typis mandatus fuiſſe ſub aliâ formâ cum adjuncto nomine cujuſdam, tanquam Authoris, quem multi putant non alias quàm meas opiniones docere: cogor detegere ejus errores, ne mihi fortè imputentur ab illis, qui cafu incident in obvias iſtas chartas, & mea ſcripta non legerunt.

Sequitur Programma quale ultimâ vice
prodiit in lucem:

He recibido en los últimos días dos obritas, en una de las cuales soy atacado abierta y directamente, mientras en la otra lo soy sólo de manera encubierta e indirecta. La primera², ciertamente, nada me preocupa: antes bien, quedo agradecido a su autor, el cual, como, tras duro trabajo, no ha concluido nada sino cavilaciones inútiles y calumnias increíbles, atestigüa por ello que nada puede ser encontrado en mis escritos que sea censurado con razón; y así, su verdad es confirmada más aún que si la hubiera alabado, y ello con daño para su fama. La otra obrita me preocupa más, pese a que, ciertamente, en ella nada se dice abiertamente de mí, y aparece / (342) / sin nombre de autor ni de impresor; sin embargo, contiene opiniones que considero perniciosas y falsas, y ha sido hecha pública en forma de manifiesto, de modo que puede ser fijada a las puertas de los templos, y se puede incitar a cualquiera a leerla. Se dice también que anteriormente había sido entregada a la imprenta bajo otra forma, añadiendo el nombre de uno como autor, el cual, muchos piensan que no enseña otras opiniones que las mías³. Estoy, pues, obligado a descubrir sus errores, para que no puedan serme imputados por aquellos que, por desgracia, se topan con esos papeles expuestos y que no leyeron mis escritos.

Viene a continuación el manifiesto tal como salió a la luz
por última vez:

2. Se trata de la *Consideratio theologica* de Revius.

3. Sobre las relaciones entre Descartes y Regius, véase lo dicho en la Introducción que antecede.

EXPLICATIO

Mentis Humanae, five Animae
rationalis, ubi explicatur quid fit,
& quid effe poffit.

I

Mens humana eft, quâ actiones cogitativae ab homine primò peraguntur;
eaeque in folâ cogitandi facultate, ac interno principio, confittit.

II

Quantum ad naturam rerum attinet, ea videntur pati, ut mens poffit effe
vel fubftantia, vel quidam fubftantiae corporeae modus; vel, fi nonnullos
alios Philofophantes fequamur, qui ftatuunt extenfionem & cogitationem
effe attributa, quae certis fubftantiis, tanquam fubjectis, infunt, / (343) /
cùm ea attributa non fint oppofita, fed diverfa, nihil obftat, quo minus
mens poffit effe attributum quoddam, eidem fubjecto cum extenfione
conveniens, quamvis unum in alterius conceptu non comprehendatur.
Quicquid enim poffumus concipere, id poteft effe. Atqui, ut mens aliquid
horum fit, concipi poteft; nam nullum horum implicat contradictionem.
Ergo ea aliquid horum effe poteft.

EXPLICACIÓN

de la Mente humana, o Alma
racional, en la que se aclara lo que es
y lo que puede ser.

I

La Mente humana es aquello por lo que originariamente son realizadas
las acciones cognoscitivas por el hombre, y consiste sólo en la facultad de
pensar, como fundamento interno.

II

En lo que se refiere a la naturaleza de las cosas, puede considerarse que
la mente sea una substancia, o un modo de la substancia corporal o, si
seguimos a algunos otros filósofos que consideran que la extensión y el
pensamiento son atributos que se hallan en ciertas substancias⁴ como en
sus sujetos, / (343) / no siendo estos atributos opuestos sino diferentes,
nada impide que la mente pueda ser un atributo que, con la extensión,
convenga a un mismo sujeto, aunque uno no esté comprendido en el con-
cepto del otro. En efecto, todo lo que podemos concebir, puede ser. Pero,
se puede concebir que la mente sea alguna de estas cosas, porque ningun-
a implica contradicción, por tanto, puede ser cualquiera de ellas.

4. La dificultad de entender a la substancia como sujeto de inherencia -tal como hace Descar-
tes en las *Meditaciones* (Véase el resumen geométrico que se encuentra al final de las respues-
tas a las segundas objeciones)- se hace patente cuando Regius plantea la posibilidad de en-
tender en una única substancia la presencia de dos atributos que, siendo diferentes, no sean
opuestos. Una cosa similar es lo que Hobbes señala en las terceras objeciones (obj. II; AT, IX,
134) al afirmar que todos los filósofos distinguen entre el sujeto y sus propiedades y esencias.
La relación de inherencia no prejuzga nada respecto de la naturaleza del sujeto ni de la del pre-
dicado y, así, no se ve porqué el atributo pensamiento no podría ser atribuido a un substrato
material. Como se sabe, en los *Principios*, Descartes no define ya la substancia como sujeto de
inherencia y, así, de hecho, la substancia viene a ser identificada con su atributo principal. Esta
modificación fundamental no es ajena a las objeciones que se le plantean.

III

Errant itaque, qui afferunt, nos humanam mentem clare & distincte, tanquam necessariò* à corpore realiter distinctam, concipere.

IV

Quòd autem mens revera nihil aliud fit quàm substantia, five ens realiter à corpore distinctum, & actu, ab eo separabile, & quod seorsum per se subsistere potest: id in Sacris Literis, plurimis in locis, nobis est revelatum. Atque ita, quod per naturam dubium** quibusdam esse potest, per divinam in Sacris revelationem nobis jam est indubitatum.

V

Nec obstat, quòd de corpore dubitare, de mente verò dubitare nequaquam, possumus. Hoc enim illud tantum probat, quòd, quamdiu de corpore dubitamus, illam ejus modum dicere non possumus.

VI

Mens humana, quamvis fit substantia à corpore realiter / (344) / distincta, in omnibus tamen actionibus, quando est in corpore, est organica. Atque ideo, pro variâ corporis dispositione, cogitationes mentis sunt variae.

* Sive actu (nota de la ed. princeps)

** Si accuratam & non moralem rerum veritatem & cognitionem quaeramus (nota de la ed. princeps).

III

Se equivocan, por tanto, los que afirman que nosotros concebimos la mente humana, clara y distintamente, como siendo, por necesidad⁵, realmente distinta del cuerpo⁶.

IV

Ahora bien, que la mente no es, en efecto, otra cosa que una substancia, o un ente realmente distinto del cuerpo, y de él separable en acto, y que puede subsistir por sí independientemente, nos es revelado en las Sagradas Escrituras en muchos lugares. Y así, lo que para algunos puede ser por naturaleza dudoso⁷, nos es ya indudable por una revelación divina en los textos Sagrados⁸.

V

Y el que podamos dudar del cuerpo no impide que sea totalmente imposible dudar de la mente. Esto, en efecto, lo prueba suficientemente el que, mientras dudamos del cuerpo, no podemos decir que ella sea un modo suyo.

VI

La mente humana, aunque sea una substancia realmente / (344) / distinta del cuerpo, en todas sus acciones, mientras permanece en el cuerpo, es orgánica. Y por eso los pensamientos de la mente son distintos según la distinta disposición del cuerpo.

5. La edición princeps añade en nota "o en acto".

6. Por si no había quedado claro en el artículo precedente, Regius insiste, como vemos, en el objeto central de su crítica: la forma en que en las *Meditaciones* sustenta Descartes la afirmación de la inmaterialidad del alma lo que es puesto en duda.

7. La edición princeps añade en nota "si buscamos una verdad y un conocimiento de las cosas exacto, y no según la opinión común".

8. Como se ve, Regius no rechaza la inmortalidad y la inmaterialidad del alma: lo que rechaza es su evidencia para una mente que se atenga sólo al principio de la claridad y la distinción. Por otra parte, hay que remarcar el juego que Regius monta en torno a la garantía divina de la veracidad: como hará también en el artículo IX, Regius hace depender aquí una verdad de la certeza que la revelación divina nos confiere. Sin embargo, en nada puede esto ser asimilado al proceder cartesiano en el que Dios es garantía de la veracidad de lo evidente. Otro elemento es aquí fundamental: Regius, desde 1640 (ver nuestra Introducción) ha rechazado que tal veracidad necesite ser garantizada; la inmortalidad del alma, así, cuya verdad nos es revelada en los textos sagrados, no es una verdad de la razón.

VII

Cùm haec fit naturae, à corpore, & corporis difpofitione, diverfae, nec ab hac oriri queat: ea eft incorruptibilis.

VIII

Cùmque ea nullas partes, nec ullam extenfionem in conceptu fuo habeat: fruftra quaeritur, an fit tota in toto, & in fingulis partibus tota.

IX

Cùm mens aequè ab imaginariis atque à veris affici queat, hinc* per naturam dubium eft, an ulla corpora à nobis revera percipiuntur. Verùm, etiam hoc dubium tollit divina in Sacris revelatio, quâ indubitatum eft, Deum caelum & terram & omnia, quae iis continentur, creaffe, & etiamnum confervare.

X

Vinculum, quo anima cum corpore conjuncta manet, eft lex immutabilitatis naturae, quâ unumquodque manet in eo ftatu, in quo eft, donec inde ab alio deturbetur.

* Non moraliter, fed exquifitam & accuratam rerum veritatem quaerenti (nota de la ed. princeps).

VII

Como ésta es de naturaleza distinta al cuerpo y a la disposición del cuerpo, y no puede ser originada por él, la mente es incorruptible.

VIII

Y como no tiene partes ni extensión alguna en su concepto, en vano se pregunta si está por entero en el todo y por entero en cada parte.

IX

Como la mente puede ser afectada del mismo modo por las cosas imaginarias y por las verdaderas, de aquí⁹, es dudoso por naturaleza si realmente es percibido por nosotros algún cuerpo. Pero, de nuevo hace desaparecer esta duda la revelación divina contenida en las Sagradas Escrituras, por la que es indudable que Dios ha creado, y todavía conserva, el cielo, la tierra, y todas las cosas que en ellos se contienen¹⁰.

X

El vínculo por el que el alma permanece unida al cuerpo es la ley de la inmutabilidad de la naturaleza, por la cual, cada cosa permanece en la situación en que se encuentra, hasta que es desalojada de allí por otra cosa¹¹.

9. La edición princeps añade en nota "para los que buscan, no según la opinión común sino de forma exquisita y exacta, la verdad de las cosas".

10. Véase la nota 8, más arriba. La misma consideración debe hacerse aquí, aunque referida a otra cuestión: el proceder de la mente desde la claridad y la distinción nos confiere conocimientos verdaderos; ello, sin embargo, no implica certeza alguna acerca de la realidad "ontológica" a la que nuestros conocimientos aluden. Algo similar será lo que afirma Spinoza cuando (*Ética*, II, def. IV) habla de la idea adecuada como de aquella que "en cuanto considerada en sí misma, *sin relación al objeto* (subrayado nuestro) posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera".

11. Lo lógico sería, quizá, traducir que "cada cosa permanece en el estado (statu) en que se encuentra, mientras nada la cambie". Así traduce, p. ej., Clerselier. Sin embargo, Regius utiliza el verbo deturbo (deturbetur), cuyo sentido es el de expulsar, arrojar o derribar, y además señala que es desalojada "inde", "de allí"; por eso traducimos "statu" por "situación", remarcando con esta traducción que la inmutabilidad en que consiste el vínculo aludido no hace referencia al movimiento -y, por tanto, no se está enunciando ningún principio de inercia- sino a la implicación que une al alma con el cuerpo. Por otra parte, así lo ve el propio Descartes cuando responde a este artículo.

XI

Cùm fit substantia, & in generatione nova producat: rectissime sentire videntur ei, qui animam rationalem, per / (345) / immediatam creationem, à Deo, in generatione, produci volunt.

XII

Mens non indigeat ideis, vel notionibus, vel axiomatis innatis: sed sola ejus facultas cogitandi, ipsi, ad actiones suas peragendas, sufficit.

XIII

Atque ideo omnes communes notiones, menti inculptae, ex rerum observatione vel traditione* originem ducunt.

XIV

Imo ipsa Idea Dei, menti infusa, est, vel ex divina revelatione, vel traditione, vel rerum observatione.

XV

Conceptus noster de Deo, five idea Dei, in mente nostra existens, non est validum argumentum ad existentiam Dei probandam: cum non omnia existant, quorum conceptus in nobis observantur; atque haec idea, utpote à nobis concepta, idque imperfecte, non magis quam cuiusvis alius rei conceptus, vires nostras cogitandi proprias superet.

* La ed. princeps dice "traditione", pese a que la ed. de 1668, por error, dice "traductione".

XI

Como es una substancia, y en el nacimiento se produce una nueva, de manera muy recta parecen pensar aquellos que creen que el alma racional / (345) / ha sido producida por Dios, en el nacimiento, por creación inmediata.

XII

La mente no necesita de ideas, o nociones, o axiomas innatos, sino de su sola facultad de pensar, la cual es suficiente para realizar enteramente sus acciones¹².

XIII

Y por eso todas las nociones comunes, grabadas en la mente, toman su origen en la observación de las cosas o en la tradición.

XIV

Incluso la Idea misma de Dios, ha sido puesta en la mente por la revelación divina, la tradición, o la observación de las cosas.

XV

Nuestro concepto de Dios, o idea de Dios, existente en nuestra mente, no es argumento suficientemente válido para demostrar la existencia de Dios, puesto que no existen todas las cosas cuyo concepto se observa en nosotros; y esta idea, puesto que concebida por nosotros, y además de manera imperfecta, no supera nuestras fuerzas propias para pensar más que el concepto de cualquier otra cosa.

12. Para Regius, la confianza en la razón no implica sólo rechazar la necesidad de una garantía para el conocimiento claro y distinto: la sola facultad de pensar es suficiente para realizar todas sus acciones. La existencia de ideas innatas, así, no puede ser aceptada por cuanto supondría reconocer la limitación de la mente para la formación de las ideas desde cuya consideración conoce. Al igual que para Descartes, la cuestión del innatismo está unida al garantismo gnoseológico por la divinidad; Descartes afirma ambas cuestiones mientras Regius las rechaza.

XVI

Cogitatio mentis est duplex: intellectus & voluntas.

XVII

Intellectus est perceptio & iudicium.

/(346)/

XVIII

Perceptio est sensus, memoria, & imaginatio.

XIX

Omnis sensus est perceptio alicujus motus corporei, quae nullas species intentionales desiderat: siquidem fit, non in externis sensibus, sed solummodo in cerebro.

XX

Voluntas est libera, & ad opposita, in naturalibus, indifferens: ut ipsa nobis testatur conscientia.

XXI

Haec se ipsam determinat; nec caeca est dicenda, ut visus non dicitur cecus.

"Nulli facilius ad magnam pietatis famam perveniunt, quam superstitiosi & Hypocritae."

XVI

El pensamiento de la mente es de dos tipos: entendimiento y voluntad.

XVII

El entendimiento es percepción y juicio¹³.

/(346)/

XVIII

La percepción es sensación, recuerdo e imaginación.

XIX

Toda sensación es percepción de algún movimiento del cuerpo, que no precisa ninguna especie intencional: no se realiza en los sentidos externos, sino sólo en el cerebro.

XX

La voluntad es libre y, en todas las cosas naturales, está indeterminada ante cosas opuestas, como lo atestigua la conciencia.

XXI

Ésta se determina a sí misma, y no puede ser llamada ciega, del mismo modo que no puede la vista ser llamada sorda.

"Nadie alcanza más fácilmente gran fama de piedad que los supersticiosos y los hipócritas"¹⁴.

13. Como se verá más adelante, Descartes critica aquí un error en la manera en que Regius ha adoptado su filosofía. No hay, a mi entender, tal error (hay otra cosa): Regius considera que los juicios son acciones del entendimiento y no de la voluntad, porque la precipitación de la voluntad no es, para él, la causa del error; que la precipitación en algunos juicios se debe al temperamento del cuerpo, es algo que había ya afirmado en la carta en que, en 1640, hace objeciones a las *Meditaciones*. Regius, nuevamente, se nos antoja más cercano en esto a lo que defenderá Spinoza que a lo dicho por Descartes.

14. Como el propio Descartes señala más adelante (pag. 364, líneas 4-10), la frase le pertenece. Se encontrará en la carta que, a modo de dedicatoria, dirige a la princesa Elisabeth y que se incluye en los *Principios de la Filosofía*.

SEQUITUR
EXAMEN PROGRAMMATIS.

Ad titulum notae.

Adverto **in titulo**, non nudas assertions de animâ rationali, fed ejus **explicationem** promitti: adeò ut /(347)/ credere debeamus, omnes rationes, vel faltem praecipuas, quas author habuit, ad ea, quae propofuit, non tantùm probanda, fed etiam explicanda, in hoc programme contineri; nullaque alias ab ipfo effe expectandas. Quòd autem **animam rationalem** nomine **mentis humanae** appellet, laudo: fic enim vitat aequivocationem, quae eft in voce **animae**; atque me hac in re imitatur.

SIGUE A CONTINUACIÓN
EL EXAMEN DEL MANIFIESTO

Observaciones al título

Advierto que **en el título**, se prometen no simples afirmaciones acerca del alma racional, sino su **explicación**; de tal modo que /(347)/ debemos creer que todas o, al menos, las principales razones que el autor ha mantenido, no sólo para demostrar sino también para explicar las cosas que ha prometido, están contenidas en este manifiesto, y que, de él, no debe esperarse ninguna otra. Por otra parte, que llame **mente humana** al **alma racional**, lo alabo, pues así evita el equívoco que hay en la palabra **alma**¹⁵, y, en esto, me ha imitado.

15. Desde la época en que Descartes escribe el *Mundo*, ha venido insistiendo en la diferencia que cabe establecer entre, por un lado, el alma del hombre y el de las bestias -con lo cual el término conduce a equívocos- y, por otro, entre el hombre dotado de alma y el autómatas con apariencia humana que carecería de ella. Por lo demás, en carta de Mayo de 1641 (*OPh*, II, 330-331) ya Descartes escribía a Regius que "el término *alma* es equívoco en relación con el hombre y los animales": Descartes, en los animales, sólo admite una fuerza *vegetativa* y *sensitiva*, que no merece el nombre de alma. La equivocidad del término, con todo, es remitida por Descartes a la equivocidad de la terminología escolástica. Así, cuando Descartes habla de la "mente" se está refiriendo al "alma racional" al cual, además, identifica como espíritu. Regius, por contra, cuando habla del "alma racional" se refiere sólo a la "mente", de la que sólo afirmamos la inmortalidad y la substancialidad como consecuencia de la aceptación de la revelación divina.

Ad fingulos articulos notae.

In articulo primo, videtur velle istam animam rationalem definire, fed imperfecte: genus enim omittit, quòd nempe fit substantia, vel modus, vel quid aliud; folamque exponit differentiam, quam à me mutuatus est: nemo enim ante me, quod sciam, illam **in folâ** cogitatione, five **cogitandi facultate, ac interno principio** (fupple ad cogitandum) confitere afferuit.

In articulo fecundo, incipit inquirere in ejus genus; dicitque, **videri rerum naturam pati, ut mens humana poffit esse vel substantia, vel quidam substantiae corporeae modus.**

Quae assertio contradictionem involvit, non minorem, quàm si dixisset, rerum naturam pati, ut mens poffit esse vel sine valle vel cum valle. Quippe distinguendum est inter illa, quae ex naturâ suâ poffunt mutari, ut quòd jam scribam vel non scribam, quòd aliquis fit prudens, alius imprudens; & illa, quae nunquam mutantur, qualia sunt omnia quae ad alicujus rei essentiam pertinent, ut apud Philosophos est in confesso. / (348) / Et quidem non dubium est, quin de contingentibus dici poffit, rerum naturam pati, ut illa vel uno, vel alio modo se habeant: exempli causa, ut jam scribam, vel non scribam. Sed cum agitur de alicujus rei essentia, planè ineptum est & contradictorium, dicere, rerum naturam pati ut se habeat aliquo alio modo quàm revera se habet. Atque non magis pertinet ad naturam montis ut non sit sine valle, quàm ad naturam mentis humanae ut sit id quod est: nempe ut sit substantia, si est substantia, vel certe ut sit

Observaciones a los artículos singulares

En el artículo primero, parece que quiere definir este alma racional, pero de manera imperfecta, porque ha omitido el género, el hecho de que sea substancia, o modo, o alguna otra cosa, y ha expuesto sólo la diferencia, que ha tomado de mí; efectivamente, nadie antes que yo, que yo sepa, ha afirmado que consiste en el sólo pensamiento, o **facultad de pensar, como fundamento interno** (para pensar, se entiende).

En el artículo segundo, empieza a examinar su género, y dice que **la naturaleza de las cosas parece permitir que la mente humana pueda ser una substancia, o un modo de la substancia corporal.**

Esta afirmación envuelve una contradicción, no menor que si dijese que la naturaleza de las cosas permite que un monte pueda ser sin valle o con valle. Sin duda, se debe distinguir entre aquellas cosas que por su naturaleza pueden cambiar, como que ahora yo escriba o no escriba, que alguno sea prudente y otro imprudente, y aquellas otras que nunca cambian, que son todas las que pertenecen a la esencia de alguna cosa, como entre los filósofos es acuerdo. / (348) / E incluso es indudable que, sobre las cosas contingentes, se puede decir que su naturaleza permite que aquellas se consideren de uno u otro modo, por ejemplo, que ahora yo escriba o no escriba. Pero cuando se examina la esencia¹⁶ de alguna cosa, es enteramente inapropiado y contradictorio decir que su naturaleza permite que se considere de algún otro modo del que realmente se considera. Y no conviene más a la naturaleza del monte el que no sea sin valle, que a la naturaleza de la mente humana el que sea lo que es: que sea substancia si es substancia, o que sea modo de lo corpóreo si acaso es tal modo. De lo cual

16. Frente a la terminología escolástica, cuando Descartes habla de Atributos no está, propiamente, refiriéndose sino a aquello que en la terminología tradicional se identifica con la esencia. Es por eso que, siendo el atributo -el atributo principal- la esencia de una substancia, cuando una substancia tiene un atributo no puede tener otro que sea distinto: si tal cosa sucediera estaríamos hablando de una substancia distinta con una esencia-atributo distinta. Un atributo no es, pues, un simple predicado: es un predicado que expresa la verdadera esencia del sujeto del que se predica. Otra cosa sucede si hablamos de atributos que sólo se predicán de manera contingente: de lo que la escolástica considera accidentes.

rei corporeae modus, fi quidem est talis modus. Quod hic **nofter** conatur perfuadere, atque ad istud probandum subjungit haec verba: **vel fi non-nullos alios philofophantes fequamur, &c.**, ubi per **alios philofophantes** me aperte defignat; primus enim fum, qui cogitationem tanquam praecipuum attributum fubftantiae incorporeae, & extenfionem tanquam praecipuum corporeae, confideravi. Sed non dixi, attributa illa iis ineffe tanquam fubjectis à fe diverfis: cavendumque est, ne per **attributum** nihil hic aliud intelligamus quàm modum: nam quicquid alicui rei à naturâ tributum effe cognofcimus, five fit modus qui poffit mutari, five ipfamet istius rei plane immutabilis effentia, id vocamus ejus **attributum**. Sic multa in Deo funt attributa, non autem modi. Sic unum ex attributis cujuflibet fubftantiae est, quòd per fe fubfiftat. Sic extenfio alicujus corporis, modos quidem in fe varios poteft admittere: nam alius est ejus modus, fi corpus istud fit fphaericum, alius, fi fit quadratum; verùm ipfa extenfio, quae est modorum illorum fubjectum, in fe fpectata, non est fubftantiae / (349) / corporeae modus, fed attributum, quod ejus effentiam naturamque conftituit. Sic denique cogitationis modi varii funt: nam affirmare alius est cogitandi modus quàm negare, & fic de caeteris; verùm ipfa cogitatio, ut est internum principium, ex quo modi isti exurgunt, & cui infunt, non concipitur ut modus, fed ut attributum, quod conftituit naturam alicujus fubftantiae, quae an fit corporea, an verò incorporea, hic quaeritur.

nuestro autor intenta aquí persuadir, y para demostrarlo añade esta expresión: **o, si seguimos a algunos otros filósofos, etc.**, en la que, por **otros filósofos**, me designa claramente, pues soy el primero en haber considerado el pensamiento como el atributo principal de la substancia incorpórea y la extensión como el principal de la corpórea. Pero no he dicho que esos atributos se hallan en ellas como en sujetos diferentes de sí mismos¹⁷: hay que procurar entender aquí por **atributo** algo distinto que por modo; pues sabemos que lo que ha sido atribuido por la naturaleza a alguna cosa, ya sea un modo que puede ser cambiado, ya sea la misma esencia totalmente inmutable de aquella, a eso lo llamamos su atributo¹⁸. Así, en Dios hay muchos atributos, pero no modos. Así, uno de los atributos de cualquier substancia es que subsista por sí¹⁹. Así, la extensión de algún cuerpo puede admitir en sí, sin duda, varios modos, pues uno es su modo si su cuerpo es esférico y otro si es cuadrado. Pero esta extensión, que es el sujeto de esos modos, considerada en sí, no es / (349) / un modo de la substancia corpórea, sino un atributo que constituye su esencia y naturaleza²⁰. Así, en fin, varios son los modos del pensamiento, pues afirmar es un modo del pensamiento distinto de negar, y así en las demás cosas; pero el mismo pensamiento, como principio interno del que surgen y en el que se hallan estos modos, no se concibe como modo, sino como atributo que constituye la naturaleza de alguna substancia, de la cual se pregunta aquí si es corpórea o incorpórea.

17. El atributo Extensión y el atributo Pensamiento se encuentran, como en su sujeto, cada uno de ellos, en una substancia que lo es por ser el sujeto de inherencia de cada uno de estos atributos. Véase a este respecto la definición de Substancia que se encuentra en el texto "geométrico" con que terminan las Respuestas a las Segundas Objeciones (AT, IX, 125).

18. La traducción de Clerselier añade: "Pero no es tan universalmente como lo he tomado cuando he considerado al pensamiento y la extensión como los principales atributos de las substancias en las que residen, sino en el sentido en que se toma habitualmente, cuando con el nombre de atributo se entiende algo que es inmutable e inseparable de la esencia de su sujeto como aquello que la constituye y que, por esto mismo, es opuesto al modo". Sobre la distinción entre atributos y modos, conviene releer los artículos 51 a 65 de la primera parte de los *Principios de la Filosofía* (AT, VIII-I, pp. 24-32).

19. Como muy bien señala Alquié en una nota a pie de página (*Oph*, III, pag. 797, nota 2), en *Principios de la Filosofía*, I, 51 (AT, VIII-I, 24) esta caracterización se refiere no a uno de los atributos de la substancia, sino a su definición misma.

20. Curiosa afirmación según la cual el atributo extensión sería el sujeto en el que residen los modos de la Extensión. Evidentemente, Descartes está jugando con la identificación de la Substancia y de su atributo principal, pues entre ellos sólo hay una distinción de razón (*Principios*, I, 62; AT, VIII-I, 30).

Addit, **ifta attributa non esse opposita, sed diversa**. Quibus in verbis rursus contradictio est: cum enim agitur de attributis aliquarum substantiarum essentiam constituentibus, nulla major inter illa oppositio esse potest, quam quod sint diversa; & cum fatetur, hoc esse diversum ab illo, idem est ac ((fi)) diceret, hoc non esse illud; esse autem & non esse contraria sunt. **Cum**, inquit, **non sint opposita, sed diversa, nihil obstat quo minus mens possit esse attributum quoddam eidem subjecto cum extensione conveniens, quamvis unum in alterius conceptu non comprehendatur***. Quibus in verbis, manifestus est paralogismus: concludit enim de quibuslibet attributis, id, quod non nisi de modis proprie dictis verum esse potest; & tamen nullibi probat, mentem five cogitationis internum principium esse talem modum; sed è contra, non esse, ex ipsismet ejus verbis in articulo 5 positis, mox ostendam. De aliis autem attributis, quae rerum naturas constituunt, dici non / (350) / potest, ea, quae sunt diversa, & quorum neutrum in alterius conceptu continetur, uni & eidem subjecto convenire; idem enim est, ac si diceretur, unum & idem subjectum duas habere diversas naturas: quod implicat contradictionem, faltem cum de simplicibus & non compositis subjectis quaestio est, quemadmodum hoc in loco.

Sed tria hinc advertenda sunt, quae si bene intellecta essent ab hoc scriptore, nunquam in tam manifestos errores incidisset.

Primum est, ad rationem modi pertinere, ut quamvis substantiam sine illo facile intelligamus, non possumus tamen vice versa modum clare intelligere, nisi simul concipiamus substantiam cujus est modus: ut **in I parte principiorum, art. 61**, explicui, atque in hoc omnes Philosophi

Añade que **estos atributos no son opuestos, sino diferentes**. En estas palabras, sin embargo, hay contradicción; en efecto, cuando se trata de atributos que constituyen la esencia de alguna substancia, entre ellos no puede haber mayor oposición que el que sean diferentes, y cuando se proclama que uno es diferente del otro, esto es lo mismo que si dijera que uno no es el otro; pero ser y no ser son cosas contrarias. **No siendo**, dice, **opuestos sino diferentes, nada impide que la mente pueda ser un atributo que se incorpore con la extensión a un mismo sujeto, aunque uno no esté comprendido en el concepto del otro**. En estas palabras hay un paralogismo manifiesto; efectivamente, concluye de cualquier atributo algo que, con propiedad, sólo puede ser afirmado verdaderamente de los modos, y, en fin, en ningún lugar demuestra que la mente, o fundamento interno del pensamiento, sea tal modo. Más aún, por contra, enseguida mostraré, a partir de sus propias palabras del artículo 5, que no lo es. De los otros atributos, que constituyen la naturaleza de las cosas, no puede / (350) / decirse que, aquellos que son diferentes y de los que ninguno está contenido en el concepto de otro, convienen a un solo e idéntico sujeto, pues es lo mismo que si se dijera que uno y el mismo sujeto tiene dos naturalezas diferentes, lo cual implica contradicción, al menos cuando se trata de un sujeto simple y no compuesto, como es aquí el caso²¹.

Pero hay que advertir aquí tres cosas que, si este escritor las hubiera entendido bien, nunca habría caído en tan manifiestos errores.

La primera es que corresponde a la consideración del modo que aunque entendamos fácilmente una substancia sin él, no podemos entender con claridad al modo de igual manera si no concebimos al mismo tiempo la substancia de la que es modo, como he explicado **en el art. 61 de la I parte²² de los Principios**, y en lo cual coinciden todos los filósofos²³. Que **nues-**

21. Nuevamente vemos jugar aquí la diferencia que Descartes establece entre los atributos y los modos, a la que nos hemos referido más arriba. Por lo demás, aparece aquí, sin ser propiamente mentado, el problema del hombre como compuesto de dos substancias y, en consecuencia, su consideración como un ser especial en la naturaleza.

22. AT, VIII-I, pag. 29-30.

23. El concepto de "modo", como es sabido, es forjado en la "segunda escolástica", precisamente, ante la problemática eucarística de la posibilidad de la consideración "separada" de determinados accidentes de una Substancia. Un modo será, así, un accidente que no puede en modo alguno ser separado de la substancia, y que no puede ser concebido sin ser inmediatamente concebido como un modo de la substancia de la que es modo. Descartes, con todo, modifica el sentido que la segunda escolástica otorga a este concepto, dándole un significado eminentemente cognoscitivo.

* La ed. de 1668 decía, erróneamente, "reprehendatur".

confentiunt. Noftrum autem non attendiffe ad hanc regulam, ex ejus **artículo quinto** fit manifestum: ibi enim fatetur, **nos posse de corporis existentia dubitare, cum interim de mentis existentia non dubitamus**: unde fequitur, mentem posse à nobis sine corpore intelligi, ac proinde non esse ejus modum.

Alterum, quod hic notari velim est, differentia inter entia simplicia & composita. Quippe compositum illud est, in quo reperiuntur duo vel plura attributa, quorum utrumque sine alio potest distincte intelligi: ex hoc enim, quod unum sine alio sic intelligatur, cognoscitur non esse ejus modus, sed res vel attributum rei, quae potest absque illo subsistere; ens autem simplex illud est, in quo talia attributa non inveniuntur. / (351) / Unde patet, illud subiectum, in quo solum extensionem cum variis extensionis modis intelligamus, esse ens simplex: ut etiam subiectum, in quo solum cogitationem cum variis cogitationum modis agnoscimus. Illud autem, in quo extensionem & cogitationem simul consideramus, esse compositum: hominem scilicet, constantem animam & corpore, quem videtur **author nos** pro solo corpore, cujus mens fit modus, hic sumptum esse.

Denique hic notandum, in subiectis, ex pluribus substantiis compositis, saepe unam esse praecipuam, quae à nobis ita consideratur, ut, quod ei ex reliquis adjungimus, nihil aliud sit quam modus: sic homo vestibus considerari potest, ut quid compositum ex homine & vestibus; sed vestitum esse, respectu hominis, est tantum modus, quamvis vestimenta sint substantiae. Eodemque modo, potuit **author nos** in homine, qui ex anima & corpore est compositus, considerare corpus tanquam praeci-

tro autor, sin embargo, no ha atendido a esta regla, es manifiesto por su **artículo quinto**, puesto que allí se dice que **para nosotros es posible dudar de la existencia del cuerpo, aún cuando no dudamos de la existencia de la mente**; de donde se sigue que la mente puede ser entendida por nosotros sin el cuerpo y, por tanto, no es un modo suyo.

Otra cosa que quiero hacer notar aquí, es la diferencia entre seres simples y compuestos. Ciertamente, es compuesto aquél en el cual se encuentran dos o más atributos, de los que cada uno puede ser entendido distintamente sin el otro; pues de esto, que uno sea entendido sin el otro, se conoce que no es un modo suyo sino una cosa o un atributo de una cosa que puede subsistir sin él. Sin embargo, un ser simple es aquél en el que no se encuentran tales atributos. / (351) / Por lo que está claro que ese sujeto en el que descubrimos sólo la extensión con varios modos de la extensión, es un ser simple; como también lo es el sujeto en el que reconocemos sólo el pensamiento, con varios modos del pensamiento. Pero es compuesto aquél en el que consideramos al mismo tiempo la extensión y el pensamiento, esto es, el hombre, que consta de alma y cuerpo, al que **nuestro autor** parece haber considerado sólo como cuerpo, del que la mente sería un modo.

Finalmente hay que señalar aquí que en los sujetos compuestos de varias sustancias²⁴, con frecuencia hay una privilegiada que es considerada por nosotros de tal forma que lo que le añadimos desde las otras no es más que un modo. Así, un hombre vestido puede ser considerado como algo compuesto de hombre y de vestido. Pero, estar vestido, respecto del hombre, es un modo, por mucho que la vestimenta sea una sustancia. Y de esta forma, **nuestro autor**, en el hombre, que está compuesto de alma y cuerpo, ha podido considerar al cuerpo como algo privilegiado²⁵,

24. Para Descartes, el hombre no es una sustancia con dos atributos distintos, sino un ser compuesto de dos sustancias -la definición de sustancia es tal que no permite ser aplicada al hombre-; sin embargo, tal como aquí se presentan las cosas, parece que Descartes no lo tiene nada claro: el lenguaje escolástico parece exigir que se considere al hombre como una sustancia. Así, cuando, en lo que sigue, nuestro autor habla de un sujeto compuesto de dos sustancias, parece hablar de dos individualidades unidas (hombre y vestido). Es esto sintomático del modo en que Descartes, al criticar a Regius, lo hace rescatando elementos de la tradición filosófica que han sido abandonados en su propio filosofar.

25. Para Descartes, en todo caso, de haber en el hombre una sustancia privilegiada, ésta sería el alma o pensamiento, y ello por dos motivos: por su inmortalidad y porque, aunque pudiera dudarse del cuerpo, no puede dudarse de la existencia del pensamiento.

puum quid, ratione cujus, animatum effe vel cogitationem habere, nihil aliud est quàm modus; sed ineptum est inde inferre, ipsam animam, five id per quod corpus cogitat, non esse substantiam à corpore diverfam.

Conatur autem, quae dixit, confirmare hoc Syllogismo: **Quicquid possimus concipere, id potest esse: Atqui ut mens aliquid horum fit** (nempe substantia, vel modus corporeae substantiae), **concipi potest: nam nullum horum implicat contradictionem: Ergo &c.** Ubi notandum est, hanc regulam, **quicquid possimus concipere, id potest esse**, quamvis mea fit, & vera, quoties / (352) / agitur de claro & distincto conceptu, in quo rei possibilitas continetur, quia Deus potest omnia efficere, quae nos possibilia esse clare percipimus; non esse tamen temere usurpandam, quia facile fit, ut quis putet se aliquam rem recte intelligere, quam tamen praesudicio aliquo excaecatus non intelligit. Atque hoc contingit huic auctori, cum negat implicare contradictionem, ut una & eadem res habeat alterutram è duabus naturis plane diverfis, nempe, ut fit substantia, vel modus. Si tantum dixisset, nullas se percipere rationes, propter quas mens humana credi debeat substantia incorporea potius quàm substantiae corporeae modus, posset ejus ignorantia excusari; si verò dixisset, nullas ab humano ingenio posse inveniri rationes, quibus unum potius quàm aliud probetur, arrogantia quidem effectus culpanda, sed non appareret contradictio in ejus verbis, cum autem dicit, **rerum naturam pati, ut idem fit substantia, vel modus**, omnino pugnantia loquitur, & absurditatem ingenii sui ostendit.

In articulo tertio, fuum de **me** iudicium profert. **Ego** enim sum, qui scripsi "mentem humanam clare & distincte posse percipi ut substantiam à substantiâ corporeâ diverfam": **nostrum** autem, quamvis non aliis nitatur rationibus quàm istis contradictionem involventibus, quas in articulo praecedenti explicuit, me **errare** pronunciat. Sed hoc non moror. Nec examino verba, **necessario, five actu**, quae nonnihil ambiguitatis continent; non enim sunt magni momenti.

en razón de lo cual ser animado o tener pensamiento no es más que un modo. Pero es necio inferir de ello que este alma, o eso por lo que el cuerpo piensa²⁶, no es una substancia distinta del cuerpo.

Por otra parte, intenta confirmar las cosas que ha dicho por este silogismo: **Todo lo que podemos concebir puede ser. Pero puede concebirse que la mente sea alguna de estas cosas** (una substancia o un modo de la substancia corporal), **porque ninguna implica contradicción, por tanto, etc...** En lo cual hay que señalar que esta regla, **todo lo que podemos concebir, puede ser**, aunque es mía, y es verdadera siempre que / (352) / se trata de un concepto claro y distinto en el que está contenida la posibilidad de la cosa, puesto que Dios puede hacer todas las cosas que nosotros percibimos claramente que son posibles, con todo, no debe ser utilizada a la ligera, porque es fácil que alguien crea comprender claramente algo que, sin embargo, cegado por algún prejuicio, no comprende. Y esto le sucede a este autor, cuando niega que implique contradicción que una y la misma cosa tenga la una y la otra de dos naturalezas totalmente distintas, es decir, que sea una substancia o un modo. Si sólo dijera que él no percibe ninguna razón por la cual la mente humana deba ser considerada una substancia incorpórea antes que un modo de la substancia corpórea, su ignorancia podría ser excusada. Incluso si dijera que por el ingenio humano no puede ser descubierta ninguna razón por la cual se demuestre una cosa antes que otra, sin duda, habría que censurar su arrogancia, pero en sus palabras no aparecería contradicción. Sin embargo, cuando dice que **la naturaleza de las cosas permite que la misma cosa sea substancia o modo**, dice cosas completamente contradictorias, y muestra la necedad de su carácter.

En el artículo tercero ofrece su opinión acerca de **mí**. En efecto, **yo** soy quien ha escrito "la mente humana puede ser percibida clara y distintamente como una substancia diferente de la substancia corpórea"; sin embargo, **nuestro autor**, aunque no se apoya en otras razones que en estas que envuelven la contradicción que en el artículo precedente he explicado, dice que yo me **equivoco**. Pero no hago caso de esto. Ni examino las expresiones **por necesidad o en acto** que contienen cierta ambigüedad, pues no son de gran importancia.

26. No puede dejar de extrañar que Descartes acepte sin discusión la posibilidad de entender al alma como "eso por lo que el cuerpo piensa".

/(353)/ Nolo etiam examinare, quae **in articulo quarto** de Sacris Literis habentur, ne videar mihi jus arrogare de alterius religione inquirendi. Sed dicam tantum, tria genera quaestionum esse hic distinguenda: quaedam enim folâ fide creduntur, quales sunt de mysterio Incarnationis, de Trinitate, & similibus; aliae verò, quamvis ad fidem pertineant, ratione tamen naturali quaeri etiam possunt, inter quas Dei existentia & humanae animae à corpore distinctio solent ab Orthodoxis Theologis recenferi; ac denique aliae sunt, quae nullo modo ad fidem, sed ad forum ratiocinium humanum spectant, ut de quadraturâ circuli, de auro arte Chymicâ faciendo, & similibus. Atque ut illi Sacrae Scripturae verbis abutuntur, qui ex iis male explicatis has ultimas elicere se putant: ita etiam ejus auctoritati derogant, qui priores argumentis à folâ Philofophiâ petitis demonstrandas suscipiunt; sed tamen omnes Theologi contendunt, esse offendendum, ipsas lumini naturali non adferri, atque in hoc praecipuum suum studium ponunt; medias autem, non modò lumini naturali non adferri arbitrantur, sed etiam hortantur Philofophos, ut ipsas rationibus humanis pro viribus demonstrarent. Neminem autem unquam vidi, qui affirmaret, rerum naturam pati, ut res aliqua aliter se habeat quam

/(353)/ Tampoco quiero analizar las cosas que **en el artículo cuarto** se dicen de las Sagradas Escrituras, para que no parezca que me atribuyo el derecho de examinar la religión de otro²⁷. Pero diré sólo que aquí es preciso distinguir tres tipos de cuestiones²⁸. Algunas cosas se creen sólo por fe, como el misterio de la Encarnación, la Trinidad, y cosas parecidas; en cuanto a otras, aunque correspondan a la fe, pueden también ser examinadas, no obstante, por la razón natural, entre las que suelen ser incluidas por los teólogos ortodoxos la existencia de Dios y la distinción del alma humana respecto del cuerpo²⁹. Finalmente, hay otras que de ningún modo se refieren a la fe sino sólo al razonamiento humano, como la cuadratura del círculo, la fabricación química de oro, y otras semejantes. Y, al igual que hacen mal uso de las Sagradas Escrituras los que piensan que desde ellas, mal explicadas, pueden dilucidar estas últimas cuestiones³⁰, también anulan su autoridad los que intentan demostrar las primeras con argumentos propuestos por la sola filosofía³¹. Sin embargo, todos los teólogos afirman que hay que mostrar que éstas no son contrarias a la luz natural, y ponen en ello su principal empeño. En cuanto al segundo tipo de cuestiones, no sólo piensan que no son contrarias a la luz natural, sino que también exhortan a los filósofos para que, en la medida de sus fuerzas, las demuestren con razones humanas. Pero nunca he visto a nadie que afirmara que la naturaleza de las cosas permite que, de algu-

27. No hay que olvidar que Descartes es un católico en tierras de Holanda. La libertad religiosa de que gozan esas tierras en la Europa del XVII no puede hacerle olvidar su condición de "permitido", y no puede, tampoco, excusar el respeto debido a las confesiones ajenas.

28. Ya en las famosas cartas sobre las verdades eternas, Descartes ha distinguido entre aquellas cuestiones que corresponden al tratamiento racional y aquellas otras que forman parte de la Teología; a su vez, de estas últimas, algunas no deben ser examinadas por la razón humana, pues son verdades reveladas, aunque otras, que Descartes llama "metafísicas" pueden y deben ser demostradas racionalmente, entre ellas la existencia de Dios y la inmortalidad del alma (cfr. Carta a Mersenne de 15 de abril de 1630; *Oph*, I, pp. 258-259).

29. Las *Meditaciones* demuestran la distinción entre el alma y el cuerpo (de la que, eso sí, se sigue la posibilidad de la existencia del alma tras la muerte del cuerpo): se trata de un novedoso modo de demostrar la inmortalidad del alma, introducido por Descartes como consecuencia de la centralidad argumentativa del "cogito".

30. En vista de los ejemplos puestos (fabricación química del oro), Descartes parece estar aludiendo a determinados procesos de alquimia que arrancan de un cierto sustento en la Cábala. Así, lo que critica es el mal uso de la Escritura, y no la opción, de remoto origen agustino, según la cual la fe puede ser sustento y origen del conocimiento racional.

31. Las verdades de la revelación no deben, siquiera, ser abordadas racionalmente.

docet Sacra Scriptura, nifi vellet indirecte offendere, fe Scripturae illi fidem non habere. Cùm enim priùs nati fimus homines quàm facti Chriftiani, non credibile eft, aliquem amplecti ferio eas opiniones, quas rectae rationi, quae hominem confituit, contrarias putat, ut fidei, per quam eft Chriftianus, / (354) / adhaereat. Sed forte etiam **author nofter** hoc non dicit: verba enim ejus funt, **per naturam dubium quibufdam effe poffe, quod per divinam in Sacris revelationem nobis jam eft indubitatum.** In quibus duplicem contradictionem invenio: primam in eo, quòd unius & ejuſdem rei effentiam, quam repugnat non eandem femper manere (quia fi fupponatur alia fieri, hoc ipfo erit alia res, & alio nomine indigitanda), fupponat effe, per naturam, dubium, ac proinde mutabilem; aliam in verbo **quibufdam**, quia, cùm omnium eadem fit natura, quod non nifi quibufdam dubium effe poteft, non eft per naturam dubium.

Articulus quintus referendus eft ad **fecundum** potiùs quàm ad **quartum**: neque enim in eo agit **author** de revelatione divinâ, fed de naturâ mentis, an fit ſubſtantia vel modus; atque ut probet defendi poffe, illam nihil aliud effe quàm modum, conatur folvere objectionem ex meis ſcriptis defumptam. Quippe ſcripſi, nos non poffe dubitare, quin mens noſtra exiſtat, quia, ex hoc ipfo quòd dubitemus, fequitur, illam exiſtere; fed interim nos poffe dubitare, an ulla corpora exiſtant; unde collegi & demoſtravi, illam à nobis clare percipi, ut rem exiſtentem, five, ut ſubſtantiam, quamvis nullum plane corpus concipiamus, ac etiam negemus ulla corpora exiſtere, ac proinde mentis conceptum non involvere in fe ullum conceptum corporis. Quod argumentum putat fe diffilare, cùm ait, **illud tantùm probare, quòd quamdiu de corpore dubitamus, mentem ejus modum dicere non poffimus.** / (355) / Ubi offendit, fe plane ignorare, quid fit quod à Philoſophis vocatur **modus**: in eo enim confiſtit natura modi, quòd nullo pacto poffit intelligi, quin conceptum

na forma, una cosa ſea diſtinta de lo que enſeña la Sagrada Eſcritura, a no ſer que quiera hacer ver indirectamente que no otorga mucha confianza a eſta Eſcritura. En efecto, como hemos nacido hombres antes de ſer hechos chriſtianos, no es creíble que alguien abrace en ſerio eſas opiniones que considera contrarias a la recta razón que conſtituye al hombre, para adherirse a la fe por la cual es chriſtiano. / (354) / Pero, además, quizá **nueſtro autor** no dice eſto, pues ſus palabras ſon: **para algunos puede ſer por naturaleza dudoso lo que nos es ya indudable por una revelación divina en los textos Sagrados.** En eſtas palabras encuentro una doble contradicción: la primera, en que la eſencia de una y la miſma cosa, a la que repugna no permanecer ſiempre igual (porque ſi ſe supone que ſe hace otra cosa, eſto miſmo ſerá otra cosa, y con otro nombre deberá ſer ſeñalada) ſe supone que es, por naturaleza, incierta, y en la miſma medida, cambiante; la otra, en la eſpresión **para algunos**, porque, como la naturaleza de todos es la miſma, lo que ſólo puede ſer pueſto en duda por algunos, no es por naturaleza dudoso.

El artículo quinto ha de ſer referido al **ſegundo** antes que al **cuarto**, pues el **autor** no trata en él de la revelación divina, ſino de la naturaleza de la mente, ſi es ſubſtancia o modo; y para probar que puede ſer defendido que no es otra cosa que un modo, intenta diſipar una objeción ſacada de mis eſcritos. Ciertamente, he eſcrito que nosotros no podemos dudar de que nueſtra mente exiſta, porque de eſto miſmo, que dudamos, ſe ſigue que exiſte³², pero entretanto, podemos dudar ſi exiſte algún cuerpo; de donde he concluido y he demoſtrado que aquella es percibida claramente por nosotros como una cosa exiſtente o como una ſubſtancia³³, aunque no concibamos diſtintamente ningún cuerpo o neguemos que algún cuerpo exiſta³⁴, y por tanto, el concepto de la mente no envuelve en ſí ningún concepto de cuerpo. El cual argumento piensa que ſe diſipa cuando dice que **eſto ſólo prueba que mientras dudamos del cuerpo no podemos decir que la mente ſea un modo ſuyo.** / (355) / En lo cual ha moſtrado que ignora totalmente lo que es llamado **modo** por los filósofos, pues la naturaleza del modo conſiſte en que, de ningún

32. Véanſe los deſarrollos que en la ſegunda de las Meditaciones llevan al eſtablecimiento del "cogito".

33. *Meditaciones metafísicas*, II; AT, IX, pag. 19.

34. *Ibidem*, pp. 21-22.

rei, cuius est modus, in conceptu suo involvat, ut iam supra explicui. **Nofter** autem fatetur mentem posse aliquando intelligi sine corpore, quando scilicet de corpore dubitatur; unde sequitur, illam tunc faltem dici non posse eius modum. Atque, quod aliquando verum est de alicujus rei essentia vel natura, semper est verum; sed nihilominus affirmat, **rerum naturam pati, ut mens fit tantum corporis modus**: quae duo manifeste contradictoria sunt.

In articulo sexto, quid sibi velit, non capio. Memini quidem audivisse in scholis, **animam esse actum corporis organici**; sed ipsam dici **organicam**, nunquam ante hanc diem audivi. Atque ideo ab **authore nostro** veniam peto, ut, quia nihil hic certi habeo quod scribam, meas conjecturas, non tanquam rem veram, sed tanquam conjecturas duntaxat, exponam. Duo inter se pugnantia mihi videor advertere: quorum unum est, quod mens humana fit substantia realiter à corpore distincta; hocque aperte quidem dicit **Author**, sed rationibus, quantum potest, diffundet, foliisque Sacrae Scripturae auctoritate probari posse contendit; aliud est, eandem illam mentem humanam in omnibus suis actionibus esse **organicam** five instrumentalem, quae scilicet per se nihil agit, sed quae corpus utatur, tanquam membrorum suorum confirmatione, aliisque / (356) / corporeis modis; atque ita, non quidem expressis verbis, sed re ipsa affirmat, **mentem nihil aliud esse quam corporis modum**, ut etiam ad hoc unum probandum omnium rationum suarum aciem intru-

modo puede ser entendido sin que envuelva en su concepto el concepto de la cosa de la que es modo, como ya he explicado más arriba. Pero **nuestro autor** confiesa que la mente puede a veces ser entendida sin cuerpo, puesto que, ciertamente, se duda del cuerpo; de donde se sigue que, al menos entonces, aquella no puede ser considerada un modo suyo. Y lo que es cierto alguna vez de la esencia o naturaleza de alguna cosa, es siempre cierto; a pesar de lo cual afirma que **la naturaleza de las cosas permite que la mente sea sólo un modo del cuerpo**: estas dos cosas son manifestamente contradictorias.

En el artículo sexto no comprendo qué pretende. Recuerdo sin duda haber oído en las escuelas que **el alma es el acto del cuerpo orgánico**; pero nunca antes había oído llamarla **orgánica**³⁵. Y por eso pido permiso de **nuestro autor**, para que, puesto que en estas circunstancias no tengo ninguna cosa segura que pueda escribir, exponga mis conjeturas, no como algo cierto sino sólo como conjeturas. Dos cosas opuestas entre sí me parece advertir: una de las cuales es que la mente humana sea una substancia realmente distinta del cuerpo; y sin duda **el autor** lo dice abiertamente, pero cuando puede disuade de ello por razones y afirma que sólo por la autoridad de la Sagrada Escritura puede ser probado; la otra es que aquella misma mente humana, en todas sus acciones, sea **orgánica** o instrumental³⁶ puesto que, ciertamente, nada ejecuta por sí, sino que el cuerpo la usa de algún modo, igual que la fuerza de sus miembros u otros / (356) / modos del cuerpo; y de tal manera, no expresamente pero sí de hecho, afirma esto mismo, que **la mente no es otra cosa que un modo del cuerpo**³⁷, que para probarlo ha dispuesto en orden

35. En realidad Regius está aquí lejos del pensamiento escolástico. El propio Descartes aprecia bien el sentido de su afirmación cuando, unas líneas después, la re-traduce en la forma de "la mente no es otra cosa que un modo del cuerpo". Ahora bien, Regius parece no entender por modo lo mismo que Descartes, como también Descartes señala repetidamente.

36. Y aquí está la clave de la opción tomada por Regius: el alma es instrumental, esto es, la mente que piensa no es más que aquello a través de lo cual el hombre (considerado materialmente como cuerpo) conoce. Cuando Regius habla de "mente" en lugar de hablar de "alma", esto no es un simple cambio de término para evitar una cierta equivocidad. Para Regius, la sustitución del concepto implica otras cuestiones que afectan, también, a lo que sea el alma.

37. Desde 1645, conviene recordarlo (carta a Regius de julio de 1645; *OPh*, III, 581-583), Descartes ha reprendido a Regius a propósito de la relación que establece entre el alma y el cuerpo: "antes, considerando al alma como una substancia, usted escribió que el hombre era un ser por accidente. Ahora, considerando, por contra, que el alma y el cuerpo están unidos en el mismo hombre, quiere que aquella sea sólo un modo del cuerpo, error que es peor que el primero".

xit. Quae duo tam manifeste contraria sunt, ut non putem, **Authorem** velle utrumque simul à lectoribus credi, sed ea de industria sic inter se miscuisse, ut simplicioribus quidem fuisset Theologis Scripturae auctoritate aliquo modo satisfaciat; sed interim naturae agnoscant, illum, cum ait, **mentem esse à corpore distinctam**, ironiam uti, atque omnino in ea esse opinionem, quod nihil sit quam modus.

In septimo etiam & octavo articulo, videtur tantum ironiam uti. Atque retinet idem Socraticum schema **in posteriore parte articuli noni**. Sed **in priori** rationem assertioni suae adiungit, ideoque, illum ibi ferre agere, credendum esse videtur. Nempe, docet **per naturam dubium esse, an ulla corpora à nobis revera percipiantur**; rationemque assertit, **quia mens aequè ab imaginariis atque à veris affici potest**. Quae ratio ut vera sit, supponendum est, nos nullo intellectu proprie dicto posse uti, sed ea tantum facultate, quae **sensus communis** vocari solet: in qua scilicet rerum tam verarum quam imaginariarum species recipiuntur, ut mentem afficiant, & quam ipsi brutis Philosophi vulgo concedunt. Sed sane, qui habent intellectum, nec facti sunt tanquam equus & mulus, etiam si non à foliis rerum verarum imaginibus afficiantur, sed etiam ab iis, / (357) / quae in eorum cerebro aliis ex causis occurrunt, ut contingit in somnis, unas tamen ab aliis rationis lumine clarissime discernunt. Et, quae via id recte ac tuto fiat, tam accurate **in meis scriptis** explicui, ut neminem, qui ea perlegit, & intelligendi est capax, Scepticum esse posse, confidam.

de batalla todas sus razones. Estas dos opiniones son tan manifestamente contrarias que no creo que **el autor** quiera que las dos sean simultáneamente creídas por los lectores, sino que las ha mezclado voluntariamente entre sí de manera que satisfaga al menos a los simples y, de algún modo, por la autoridad de la Escritura, a sus teólogos; pero que, entre tanto, los más sagaces conozcan que él, cuando dice que **la mente es distinta del cuerpo**, lo hace con ironía y que se sigue manteniendo en la opinión de que no es nada más que un modo.

En los artículos séptimo y octavo parece hablar también irónicamente. Y conserva el mismo esquema socrático **en la última parte del artículo noveno**. Sin embargo, **en su primera parte** añade la razón de su afirmación, y por eso parece que se debe creer que en ese lugar él habla seriamente. Ciertamente, señala que **es dudoso por naturaleza si realmente es percibido por nosotros algún cuerpo**, y alega como razón **que la mente puede ser afectada del mismo modo por las cosas imaginarias y por las verdaderas**. Para que esta razón sea cierta, hay que suponer que nosotros no podemos utilizar ningún entendimiento propiamente dicho, sino sólo esa facultad que suele ser llamada **sentido común**, en la que, ciertamente, se reciben las especies de las cosas tanto verdaderas como imaginarias que afectan a la mente, y que los filósofos conceden comúnmente a los animales mismos. Pero verdaderamente, los que tienen entendimiento, y no han sido hechos como caballos y mulos, aunque no sean afectados sólo por las imágenes de cosas verdaderas, sino también por aquellas / (357) / que se presentan en su cerebro desde otras causas, como sucede en los sueños, distinguen sin embargo unas de otras por la luz clarísima de la razón³⁸. Y, por cual camino se hace esto sin temor y con seguridad, lo he explicado **en mis escritos** de forma tan cuidada, que confío que nadie que los lea y sea capaz de entenderlos pueda ser escéptico³⁹.

38. Pero Regius, ya desde 1641, ha objetado -frente al proceder que radicaliza el proceso de duda- que lo claro y distintamente concebido es evidentemente verdadero, y que, por tanto, no ha de buscarse justificación para el proceder cognoscitivo de la mente: la respuesta cartesiana no hace justicia a la opción de Regius.

39. Como decimos en la nota anterior, Regius no duda de la veracidad de lo evidente; así, ha de pensarse que lo que en su manifiesto plantea no es una opción escéptica sino, antes bien -véase nuestra introducción -, una afirmación de confianza absoluta en la razón. Descartes, sin embargo, tiene razón al tacharle aquí de irónico, pero por motivos distintos a los que aduce: Regius, en la redacción del artículo IX-tal nos parece- está poniendo en evidencia lo ridículo e innecesario del afán garantista de Descartes.

In decimo & undecimo articulo, licet etiam ironiam fuppicari. Atque fi anima credatur effe fubftantia, ridiculum eft & ineptum, dicere: **vinculum, quo ipfa manet cum corpore conjuncta, effe legem immutabilitatis naturae, quâ unumquodque manet in eo ftatu, in quo eft**. Aequae enim, quae difjuncta funt, ac conjuncta, manent in eodem ftatu, quamdiu nihil eorum ftatum mutat; quod hîc non quaeritur, fed quomodo fiat, ut mens fit corpori conjuncta, non autem ab eo difjuncta. Si autem anima fupponatur effe modus corporis, recte dicitur, non aliud quaerendum effe vinculum, quo ei jungatur, quàm quòd maneat in eo ftatu in quo eft, quia nullus alius eft modorum ftatus, quàm quòd infint rebus quorum funt modi.

In articulo 12, non videtur nifi folis verbis à me diffentire. Cùm enim ait, **mentem non indigere ideis, vel notionibus, vel axiomatis innatis**, & interim ei **facultatem cogitandi** concedit (puta naturalem five innatam), re affirmat plane idem, quod ego, fed verbo negat. Non enim unquam fcripfi vel judicavi, mentem indigere ideis innatis, quae fint aliquid diverfum ab ejus facultate cogitandi; fed cùm adverterem, / (358) / quafdam in me effe cogitationes, quae non ab objectis externis, nec à **voluntatis meae determinatione** procedebant, fed à folâ cogitandi facultate, quae in me eft, ut ideas five notiones, quae funt iftarum cogitationum formae, ab aliis **adventitiis** aut **factis** diftinguerem, illas **innatas** vocavi. Eodem fenfu, quo dicimus, generofitatem effe quibusdam familiis innatam, aliis verò quofdam morbos, ut podagram, vel calculum: non quòd ideo iftarum familiarum infantes morbis iftis in utero matris laborent, fed quòd nafcantur cùm quâdam difpofitione five facultate ad illos contrahendos.

Egregiam verò confequentiam, **in articulo 13**, ex praecedenti deducit. **Ideo**, inquit, (quòd mens, fcilicet, non indigeat ideis innatis, fed fola facultas cogitandi ei fufficiat) **omnes communes notiones, menti inf-**

En los artículos décimo y undécimo, se puede también fuponer ironía. Es más, si se cree que el alma es una fubftancia, es ridículo y necio decir que **el vínculo por el que ésta permanece unida al cuerpo es la ley de la inmutabilidad de la naturaleza, por la cual, cada cosa permanece en la situación en que se encuentra**. En efecto, las cosas que están separadas, y las que están juntas, permanecen en la misma situación mientras nada cambia esta situación, lo cual no es aquí el tema tratado⁴⁰, sino cómo sucede que la mente esté unida al cuerpo y no separada de él. En cambio, si se fupone que el alma es un modo del cuerpo, se dice con justicia que no hay que buscar otro vínculo para que esté unida a él sino el de que permanece en la situación en la que está, puesto que la situación de los modos no es otra que la de estar en las cosas de las que son modos.

En el artículo 12, no parece que difienta de mí, salvo en las palabras. Pues cuando dice **que la mente no necesita ideas, o nociones, o axiomas innatos**, y entretanto le concede la **facultad de pensar** (la considere natural o innata), de hecho, afirma algo completamente igual a lo que yo afirmo, pero de nombre lo niega. Pues yo nunca he escrito o pensado que la mente necesite ideas innatas que sean algo diftinto de su facultad de pensar; pero, como advirtiera / (358) / que en mí hay ciertos pensamientos que no proceden de los objetos externos ni de **la determinación de mi voluntad**, sino de la fola facultad de pensar que está en mí, para diftinguir las ideas o nociones que son formas de estos pensamientos, de aquellas que son **sobrevenidas o hechas**, las he llamado **innatas**⁴¹. En el mismo sentido, decimos que la generofidad es innata a algunas familias, y a otras alguna enfermedad como la gota o un cálculo, no porque los niños de estas familias padezcan estas enfermedades en el útero materno, sino porque nacen con cierta difpofición o facultad para contraerlas.

Pero **en el artículo 13** deduce de lo precedente una confeuencia egregia. Dice que (puesto que la mente, evidentemente, no necesita ideas innatas, sino que le es fuficiente la fola facultad de pensar) **todas las nociones comunes, grabadas en la mente, toman su origen en la**

40. De nuevo la incompatibilidad de ambas concepciones acerca del alma: sí es eso lo tratado; al menos, es lo tratado por Regius. Es relevante que la mente permanezca junto al cuerpo (o en él) porque, en su concepción, no hay otro lugar para ella.

41. Remitimos a nuestra Introducción para el tratamiento de la cuestión de las ideas innatas en la obra cartesiana.

culptae, ex rerum obfervatione, vel traditione, originem ducunt: tanquam, fi facultas cogitandi nihil poffit per fe praeftere, nihilque unquam percipiat vel cogitet, nifi quod accipit à rerum obfervatione vel traditione, hoc eft, à fenfibus. Quod adeò falſum eft, ut è contra, quifquis recte advertit, quoufque fenfus noſtri fe extendant, & quidnam fit praecife, quod ab illis ad noſtram cogitandi facultatem poteſt pervenire, debeat fateri, nullarum rerum ideas, quales eas cogitatione formamus, nobis ab illis exhiberi. Adeò ut nihil fit in noſtris ideis, quod menti, five cogitandi facultati, non fuerit innatum, folis iis circumſtantiis exceptis, quae ad experientiam ſpectant: quòd nempe judicemus, has vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi noſtrae praefentes, ad res quafdam extra nos poſitas referri: /(359)/ non quia iftae res illas ipſas noſtrae menti per organa fenſuum immiferunt, fed quia tamen aliquid immiferunt, quod ei dedit occaſionem ad ipſas, per innatam ſibi facultatem, hoc tempore potiùs quàm alio, efformandas. Quippe nihil ab objectis externis ad mentem noſtram per organa fenſuum accedit, praeter motus quofdam corporeos, ut ipſemet **author noſter, in art. 19**, ex meis principiis affirmat; fed ne quidem ipſi motus, nec figurae ex iis ortae, à nobis concipiuntur, quales in organis fenſuum fiunt, ut fuſe in **Dioptricâ** explicui. Unde fequitur, ipſas motuum & figurarum ideas nobis effe innatas. Ac tantò

observación de las cosas o en la tradición; como ſi la facultad de conocer nada pudiera garantizar por ſí, y nunca pudiera percibir o pensar nada ſino lo que recibe de la obſervación de las cosas o la tradición, eſto es, de los ſentidos. Eſto es falſo hasta tal punto que, por el contrario, cualquiera que advierta rectamente hasta dónde ſe extiende nueſtra facultad de ſentir y qué es lo que de ellos puede llegar a nueſtra facultad de pensar, debe reconocer que ninguna de las ideas de las cosas, cual las formamos por el pensamiento⁴², ha ſido preſentada en nosotros por ellas; de modo que nada hay en nueſtras ideas que no ſea innato a la mente o a la facultad de pensar, excluidas ſólo eſtas circunſtancias que reſpectan a la experiencia: que, naturalmente, juzgamos que eſtas o aquellas ideas que ahora tenemos preſentes en nueſtro pensamiento ſe refieren a algunas cosas ſituadas fuera de nosotros, /(359)/ no porque eſtas cosas ſe introdujeran ellas mismas en nueſtra mente por los órganos de los ſentidos, ſino porque, con todo, introdujeron algo que en ella dio ocaſión⁴³ para que eſtas, por ſu facultad innata, fueran formadas en eſte momento mejor que en otro. Lo cierto es que nada accede a nueſtra mente de los objetos externos por los órganos de los ſentidos, ſino ciertos movimientos corporales; y eſto mismo afirma **nueſtro autor** en el artículo 19, desde mis principios; pero ni eſte movimiento, ni las figuras originadas por él, ſon concebidas por nosotros como ſucedan en los órganos de los ſentidos, como expliqué abundantemente en **Dióptrica**. De donde ſe ſigue que eſtas ideas del movimiento y de las figuras, nos ſon innatas. Y tanto más innatas deben

42. La manera en que aquí ſe expresa lo que deba entenderſe por "idea", y que ha venido forjándose desde que en las *Meditaciones* (Reſpuestas a las ſegundas Objeciones, resumen geométrico de razones; AT, IX, 124) es caracterizada como la forma de nueſtros pensamientos, es claramente incompatible con aquella otra concepción, que permanece preſente en la obra cartesiana hasta la tercera de las mismas *Meditaciones*, según la cual, las ideas ſon las imágenes de las cosas (AT, IX, 29: "entre mis pensamientos, algunos ſon como imágenes de las cosas, y es ſólo a eſtos a los que corresponde el nombre de idea"). Al igual que ſe aprecia en la obra cartesiana una modificación en la concepción del innatismo, puede también ſer apreciada una modificación, que ſe desarrolla en paralelo a eſta otra, de lo que deba entenderſe por Idea. Ambas cuestiones no ſon ajenas a la manera en que en eſa obra es tematizada la ſubſtancialidad de la Extensión.

43. También en *Principios de la Filosofía*, II, 1 (aunque ſólo en la traducción francesa; AT, IX, 64) ſeñala Descartes que la idea que tenemos de las cosas materiales ſe forma en nosotros con ocaſión de los cuerpos exteriores, a los que es enteramente ſemejante. Todo hace pensar que eſte puente tendido para una cierta opción ocasionalista, es la manera en que el Descartes maduro intenta compatibilizar el proceder inmanente del pensamiento desde la facultad innata de pensar, con la exigencia de dar cuenta de la coincidencia de lo pensado con la realidad cuyo conocimiento expresa.

magis innatae effe debent ideae doloris, colorum, fonorum, & fimilium, ut mens noſtra poſſit, occaſione quorundam motuum corporeorum, fibi eas exhibere; nullam enim fimilitudinem cum motibus corporeis habent. Quid autem magis abſurdum fingi poteſt, quàm quòd omnes communes notiones, quae menti noſtrae infunt, ab iſtis motibus oriantur, & fine illis effe non poſſint? Vellem, **noſter** me doceret, quifnam ille fit corporeus motus, qui poteſt in mente noſtrâ formare aliquam communem notionem, exempli cauſâ, **quòd, quae eadem funt uni tertio, fint eadem inter fe**, vel quamvis aliam: omnes enim iſti motus funt particulares, notiones verò illae, univerſales, & nullam cum motibus affinitatem, nullamve ad ipſos relationem, habentes.

Pergit tamen, **in articulo 14**, affirmare, ipſam ideam /(360)/ Dei, quae in nobis eſt, non à noſtrâ cogitandi facultate, cui fit innata, **fed ex divinâ revelatione, vel traditione, vel rerum obſervatione, effe**. Cujus aſſertionis errorem faciliùs agnoſcemus, ſi confideremus, aliquid dici poſſe ex alio effe, vel quia hoc aliud eſt cauſa ejus proxima & primaria, fine quâ effe non poteſt; vel quia eſt remota & accidentaria duntaxat, quae nempe dat occaſionem primariae, producendi fuum effectum uno tempore potiùs quàm alio. Sic artifices omnes funt operum fuorum cauſae primariae & proximae; qui verò jubent, vel mercedem promittunt, ut illa faciant, funt cauſae accidentariae & remotae, quia fortaffis nifi juſſi non facerent. Non autem dubium eſt, quin traditio vel rerum obſervatio faepe fit cauſa remota, nos invitans, ut ad ideam, quam habere poſſumus de Deo attendamus, illamque cogitationi noſtrae praefentem exhibeamus. Quòd autem fit cauſa proxima iſtius ideae effectrix, à nemine dici poteſt, nifi ab eo, qui putat nihil à nobis de Deo unquam intelligi, nifi quale fit hoc nomen, **Deus**, vel qualis fit figura corporea quae nobis ad repraeſentandum Deum à pictoribus exhibetur. Quippe obſervatio, ſi fiat per viſum, nihil propriâ fuâ vi menti exhibet praeter picturas, & quidem picturas ex

ſer las ideas del dolor, de los colores, de los ſonidos, y ſemejantes, para que nueſtra mente pueda hacérſelas preſentes con ocaſión de algún movimiento corporal; pero no tienen ninguna ſimilitud con movimientos corporales. ¿Pero qué puede concebirſe más abſurdo que el que todas las nociones comunes que eſtán en nueſtra mente ſean originadas por eſos movimientos y no puedan ſer ſin ellos? Quisiera que **nueſtro autor** me moſtrara cual eſ el movimiento corporal que puede formar en nueſtra mente alguna noción común, por ejemplo, **que las cosas que ſon iguales a un tercero ſon iguales entre ſí**, o alguna otra; pues todos eſos movimientos ſon particulares, pero aquellas nociones ſon univerſales, y no tienen ninguna afinidad con los movimientos o ninguna relación con ellos.

Sigue afirmando, ſin embargo, **en el artículo 14**, que la idea miſma /(360)/ de Dios que eſtá en nosotros, no lo eſtá por nueſtra facultad de conocer, que ſería innata, **ſino por la revelación divina, la tradición, o la obſervación de las cosas**. Conocemos más fácilmente el error de eſa afirmación ſi consideramos que ſe puede decir que algo eſ por otra coſa, o porque eſo otro eſ ſu cauſa próxima y primaria⁴⁴, ſin la que no puede ſer, o porque eſ sólo remota y accidental, que da a la primaria ocaſión para producir ſu efecto en un momento mejor que en otro. De eſte modo, todos los artifices ſon cauſas primarias y próximas de ſus obras; pero quienes ordenan o aſeguran un ſalario para que las hagan, ſon cauſas accidentales y remotas, porque quizá ſi no fuera ordenado no ſe haría. No cabe duda que la tradición o la obſervación de las cosas, a menudo, eſ cauſa remota, invitándonos para que atendamos a la idea de Dios que podemos tener, y hagamos preſente aquél pensamiento a nueſtra mente; pero, en cuanto a que ſea cauſa próxima productora de eſta idea, por nadie puede ſer dicho, ſalvo por quien piense que nada nunca eſ concebido de Dios por nosotros, ſino qué ſea eſte nombre, **Dios**, o qué ſea la figura corporal que nos eſ moſtrada por los pintores para representar a Dios. Lo cierto eſ que la obſervación, ſi ſe hace por la viſta, nada preſenta en la mente por ſu propia fuerza ſalvo pinturas, y pinturas, incluso, conſistentes sólo en la varie-

44. Después de la afirmación de que lo innato eſ la facultad de pensar, por la que ſon formadas nueſtras ideas, que ſon entonces, en eſe ſentido, también innatas, la diſtinción entre la cauſa próxima y la remota, aunque no explícitamente, juega para explicar que, ſiendo la idea de Dios innata, algunos no la forman: la tradición puede ſervir de cauſa remota (pero no eficiente) que explique la consideración de la divinidad entre nosotros y, al tiempo, ſu ausencia en determinados pueblos. Por otra parte, el que la mente forme ideas, no obſta para ſeguir manteniendo la imposibilidad de la formación por ſu ſola cauſa de la idea de Dios: en cuanto idea, ſomos ſu cauſa próxima y eficiente, pero no lo ſomos de ſu realidad objetiva.

folâ motuum quorundam corporeorum varietate confantes, ut ipse **Author nofter** docet; fi per auditum, nihil praeter verba & voces; fi verò per alios fenfus, nihil in eâ habetur quod referri poffit ad Deum. Et fane, quòd vifus nihil praeter picturas, nec auditus praeter voces vel fonos, proprie ac per fe exhibeat, unicuique eft manifefturn: adeò ut illa omnia quae praeter iftas voces vel picturas cogitamus /(361)/ tanquam earum figurata, nobis repraefententur per ideas non aliunde advenientes quàm à noftrâ cogitandi facultate, ac proinde cum illâ nobis innatas, hoc eft, potentiâ nobis femper inexiftentes: effe enim in aliquâ facultate, non eft, effe actu, fed potentiâ dumtaxat, quia ipfum nomen facultatis nihil aliud quàm potentiam defignat. Quòd verò de Deo nihil praeter nomen vel effigiem corpoream poffimus cognofcere, nemo poteft affirmare, nifi qui fe aperte atheum, atque etiam omni intellectu deftitutum, fateatur.

Poftquam **Author nofter** iftam fuam de Deo opinionem expofuit, refutat **in art. 15** argumenta omnia, quibus Dei exiftentiam demonftravi. Ubi fane mirari fubit hominis confidentiam, quòd tam facilè, tam paucis verbis, putet fe omnia poffe evertere, quae ego longâ & attentâ meditatione compofui, libroque integro explicui. Sed nempe omnes rationes, quas ad hoc attuli, ad **duas** referuntur: **Prima** eft, quòd oftenderim, nos habere Dei notitiam, five ideam, quae talis eft, ut, cùm ad eam fati attendimus, &, eo modo quo explicui, rem perpendimus, ex folâ ejus confideratione cognofcamus, fieri non poffe quin Deus exiftat, quoniam exiftentia, non poffibilis dumtaxat vel contingens, quemadmodum in aliarum omnium verum ideis, fed omnino neceffaria & actualis, in ejus conceptu continetur. Hanc autem rationem, quam pro certâ & evidenti demonftratione, non ego folus habeo, fed habent etiam alii plures, iique doctrina & ingenio fupra caeteros eminentes, qui eam cum curâ /(362)/ examinarunt: hanc, inquam, **Author Programmatis** fic refutat. **Conceptus nofter de Deo, five idea Dei in mente noftrâ exiftens, non eft fati validum argumentum, ad exiftentiam Dei probandam, cùm non omnia exiftant, quorum conceptus in nobis obfervatur.** Quibus verbis oftendit, fe mea quidem fcripta legiffe, fec ea nullo

dad de ciertos movimientos corporales, como **nuestro autor** mismo enseña; si se hace por el oído, nada sino palabras y voces; si se hace por otros sentidos, en verdad, nada se incluye en ella que pueda ser referido a Dios. Y, sin duda, el que propiamente y por sí la vista nada presente sino pinturas y nada sino voces y sonidos el oído, es algo manifiesto, de modo que todas las cosas que, además de estas voces o pinturas, pensamos /(361)/ como dando indicación de ellas, nos serán representadas por ideas que no proceden de otro lugar que de nuestra facultad de pensar, y, por tanto, como ella, innatas a nosotros, esto es, existentes siempre en nosotros en potencia, pues ser en alguna facultad en potencia no es ser en acto sino sólo en potencia, porque este nombre de facultad no designa otra cosa que potencia. Verdaderamente, nadie puede afirmar que nada podemos conocer de Dios salvo el nombre o la imagen corporal, a no ser que se reconozca abiertamente ateo y privado de todo entendimiento.

Nuestro autor, después de haber expuesto esta opinión suya acerca de Dios, refuta **en el artículo 15** todos los argumentos por los que he demostrado la existencia de Dios. Y allí debe uno admirar la osadía del hombre que, de manera tan fácil y con tan pocas palabras, piensa que por él pueden ser echadas por tierra todas las cosas que yo he construido en larga y atenta meditación y que he explicado en un libro entero. Pero todas las razones que alego para esto se remiten a **dos: la primera** es que he declarado que tenemos de Dios un conocimiento o idea que es tal que, cuando le prestamos suficiente atención, de su sola consideración conocemos que no puede suceder que Dios no exista⁴⁵, puesto que en su concepto está contenida no sólo la existencia posible o contingente, como en las ideas de todas las demás cosas, sino completamente necesaria y actual. Ahora bien, esta razón que no sólo yo tengo por cierta y evidente demostración, sino que también la tienen otros muchos, y los más grandes de ellos en doctrina e ingenio, que la han examinado con atención, /(362)/ esta razón, digo, **el autor del manifiesto** la refuta así: **Nuestro concepto de Dios, o la idea de Dios existente en nuestra mente, no es argumento suficientemente válido para demostrar la existencia de Dios, puesto que no existen todas las cosas cuyo concepto se observa en nosotros.** Por estas palabras hace ver que, sin duda, ha leído mis escritos, pero que no ha podido o no ha querido enten-

45. Véase, p. ej., la meditación quinta (*Meditaciones Metafísicas*; AT, IX, 52-53). Sobre las demostraciones cartesianas de la existencia divina, véase nuestra Introducción.

modo intelligere, vel potuiffe, vel voluiffe: non enim vis mei argumenti defumitur ab ideâ in genere fumptâ, fed à peculiari ejus proprietate, quae in ideâ, quam habemus de Deo, evidentiffima eft, atque in nullis aliarum rerum conceptibus poteft reperiri: nempe ab exiftentiae neceffitate, quae requeritur ad cumulum perfectionum, fine quo Deum intelligere non poffumus. Aliud argumentum, quo demoftravi Deum effe, ex eo defumpfi, quòd evidenter probaverim, nos non habituros fuiffe facultatem, ad momnes eas perfectiones, quas in Deo cognofcimus, intelligendas, nifi verum effet, Deum exiftere, nofque ab illo effe creatos. Quod putat **Nofter** fe abunde diffolvere, dicendo, **ideam, quam habemus de Deo, non magis quàm cujufvis alterius rei conceptum, vires noftras cogitandi proprias fuperare**. Quibus verbis, fi tantum intelligit, eum, quem de Deo conceptum five gratiae fupernaturalis auxilio habemus, non minus effe naturalem, quàm fint reliqui omnes quos habemus de aliis rebus, mecum fentit; fed nihil inde contra me colligi poteft. Si verò exiftimat, in illo conceptu non plures perfectiones objectivas involvi quàm in omnibus aliis fimul fumptis, aperte errat; ego /(363)/ autem ab hoc folo perfectionum exceffu, quo nofter de Deo conceptus alios fuperat, argumentum meum defumpfi.

In fex reliquis articulis, nihil habet notatu dignum nifi quòd, cùm velit animae proprietates diftingere, confufe admodum & improprie de iis loquatur. Quippe ego dixi, eas omnes referri ad duas praecipuas, quarum una eft perceptio intellectûs, alia verò determinatio voluntatis, quas **Nofter** vocat **intellectum & voluntatem**. Ac deinde illud, quod voca-

derlos en modo alguno; pues la fuerza de mi argumento no se toma de la idea considerada en general, sino de su peculiar propiedad, que es evidentísima en la idea que tenemos de Dios, y que no puede hallarse en los conceptos de ninguna de las otras cosas: la necesidad de su existencia, que es exigida por el sumo grado de perfecciones sin el que no podemos entender a Dios. El otro argumento⁴⁶ por el que he demostrado que Dios existe, está tomado de que he demostrado evidentemente que nosotros no podríamos tener la capacidad de entender⁴⁷ todas estas perfecciones que en Dios conocemos, si no fuera cierto que Dios existe y que hemos sido creados por él. Lo cual, **nuestro autor** piensa que ha refutado suficientemente al decir que **la idea que tenemos de Dios no supera nuestras fuerzas propias para pensar más que el concepto de cualquier otra cosa**. Si por estas palabras entiende sólo que este concepto que tenemos de Dios sin la ayuda sobrenatural de la gracia, no es menos natural de lo que lo son todos los demás que tenemos de otras cosas, piensa como yo; pero, de ahí, nada puede deducirse contra mí. Mas, si considera que en aquel concepto no se encuentran más perfecciones objetivas que en todos los otros considerados simultáneamente, se equivoca claramente. Yo, /(363)/ en cambio, he tomado mi argumento sólo de ese exceso de perfecciones por el que nuestro concepto de Dios supera a los otros.

En los seis artículos restantes no ha señalado nada importante, salvo que, queriendo distinguir las propiedades del alma, se habla de ellas de manera muy confusa e impropia. Ciertamente, yo he dicho que todas estas se remiten a dos principales⁴⁸, una de las cuales es la percepción del entendimiento y otra la determinación de la voluntad, a las que **nuestro autor** llama **entendimiento y voluntad**⁴⁹. Y después divide a aquella

46. Véase, p. ej., la meditación tercera (*Meditaciones Metafísicas*, AT, IX, 36-42).

47. La utilización, aquí, del verbo "entender" (intelligere), choca con la doctrina habitual de Descartes, según la cual, nosotros podemos concebir las perfecciones divinas -tener una noción de ellas- pero no podemos entenderlas -conocerlas en sentido pleno-, puesto que la perfección divina sobrepasa la humana capacidad de comprensión. Precisamente este matiz es utilizado por Descartes en la demostración "a posteriori" de la existencia de Dios: en su concepto hay tal perfección objetiva, que la mente que piensa no puede ser su causa.

48. *Principios de la Filosofía*, I, XXXII; AT, VIII-I, 17.

49. La traducción francesa de Clerselier (véase la nota de Alquié en *Oph*, III, pag. 813) tergiversa en este punto el sentido de la afirmación cartesiana, al decir que es "desacertado" considerar que las funciones del alma son el entendimiento y la voluntad. Lo incorrecto, más bien, sería distinguir, en el entendimiento, la percepción y el juicio. El texto cartesiano es claro a este respecto y coincide plenamente con lo señalado en los *Principios de la Filosofía*.

vit **intellectum**, dividit in **perceptionem & iudicium**, quâ in re à me diffentit. Ego enim, cùm viderem, praeter perceptionem, quae praerequiritur ut iudicemus, opus esse affirmatione vel negatione ad formam iudicii constitutendam, nobisque faepe esse liberum ut cohibeamus affectionem, etiam si rem percipiamus: ipsum actum iudicandi, qui non nisi in assensu, hoc est, in affirmatione vel negatione consistit, non retuli ad perceptionem intellectus, sed ad determinationem voluntatis. Postea, inter species perceptionis, non enumerat, nisi **fenfum, reminiscenciam, & imaginationem**: unde collegi potest, eum nullam intellectionem puram, hoc est, intellectionem quae circa nullas imagines corporeas vertitur, admittere; ac proinde ipsum sentire, nullam de Deo, nec de mente humana, vel aliis incorporeis rebus, cognitionem haberi: cuius rei non aliam causam potest fuisse, quam quod eae, quas / (364) / habet de illis rebus, cogitationes sint tam confusae, ut nullam unquam puram, & ab omni corporea imagine diverfam, in se animadvertat.

In fine denique, addidit haec verba ex meo aliquo scripto desumpta: **Nulli facilius ad magnam pietatis famam perveniunt, quam superstitiosi & Hypocritae**. Quibus quid significare velit, non video: nisi forte referat ad hypocritam, quod usus fit ironiam multis in locis; sed non puto, illum istam viam posse ad magnam pietatis famam pervenire.

Caeterum, cogor hic fateri, me pudore suffundi, quod antehac ipsum **Authorem**, tanquam perspicacissimi ingenii virum, laudarem, atque alicubi scripserim, "me non putare ullas ab ipso doceri opiniones, quas nollem pro meis agnoscere". Sed nempe, quando ista scribebam, nullum adhuc videram ejus specimen, in quo fidus scriptor non fuisset, nisi tantum femel in verbulo uno, quod illi tam male cefferat, ut sperarem nihil tale amplius esse futurum; & quia videbam, ipsum in reliquis magno cum affectu opiniones amplecti, quas verissimas arbitraber, id ejus ingenio &

que ha llamado **entendimiento en percepción y juicio**, en lo cual, realmente, disiente de mí. Pues yo, como viera que además de la percepción, que es un requisito previo para que juzguemos, es precisa la afirmación o la negación para constituir la forma del juicio, y que, a menudo, nos es libre el suspender el asentimiento aunque percibamos la cosa, este acto de juzgar que no consiste sino en el asentimiento, esto es, en la afirmación o en la negación, no lo he referido a la percepción del entendimiento sino a la determinación de la voluntad. Después, en el grupo de las percepciones, no enumera sino **la sensación, el recuerdo y la imaginación**, de donde puede colegirse que no admite ninguna intelcción pura, esto es, que no versa acerca de ninguna imagen corporea; como si él mismo pensara que no se tiene ningún conocimiento de Dios, ni de la mente humana o de otras cosas incorpóreas; de lo cual no puedo sospechar otra causa que el hecho de que los / (364) / pensamientos que tiene de aquellas cosas, son tan confusos que jamás constata en sí ninguno puro y distinto de toda imagen corporea.

En el final, finalmente, añade estas palabras tomadas de otro escrito mío: **Nadie alcanza más fácilmente gran fama de piedad que los supersticiosos y los hipócritas**. No veo qué quiere significar con ellas, a no ser que remita a la hipocresía con la que ha usado la ironía en muchos lugares; pero no creo que este camino le pueda llevar a una gran fama de piedad.

Por lo demás, estoy aquí obligado a reconocer que me avergüenza el que alabara en otro tiempo a este **autor** como a un hombre de ingenio muy perspicaz y escribiera en otro sitio "que no creía que por él fueran enseñadas algunas opiniones que yo no quisiera reconocer como mías"⁵⁰. Pero, naturalmente, cuando estas cosas escribía, hasta ese momento, no había visto ninguna manifestación suya en la que no fuera un fiel copista, salvo una sola vez en una expresión⁵¹ que había resultado tan desgraciada que esperaba que no se atrevería a nada de tal amplitud. Y, puesto que veía que él, en todo lo demás, abrazaba con pasión opiniones que yo

50. Esta expresión aparece en la carta en la que Descartes inaugura su disputa con Voëtius, y en la que responde a dos escritos de crítica publicados por éste: *Admiranda Methodus* (parece que M. Schoock es coautor del mismo) y *Confraternitas Mariana*.

51. Lo afirmado por Regius, como señalábamos más arriba, es que el hombre es un ser por accidente, y esta afirmación le fue ya criticada por Descartes en carta de diciembre de 1641 (*Oph*, II, 901-903). En enero de 1641 (*Oph*, II, 913-920), Descartes insiste, a este respecto, en que "el hombre es un verdadero ser por sí, y no por accidente".

perfpicacitati tribuebam. Nunc autem multiplex experientia cogit me, ut exiftimem, non tam amore veritatis eum teneri, quàm novitatis. Atque quoniam omnia, quae ab illis didicit, pro antiquis & obfoletis habet, nihilque fati novum ei videtur, nifi quod ex proprio cerebro extundit; eft autem adeò infelix in / (365) / fuis inventis, ut nullum unquam verbum in ejus fcriptis notaverim (quod ex aliis non exfcripiffet), in quo non aliquem errorem contineri judicarem: monere debeo illos omnes, qui meas opiniones ab eo defendi fibi perfuadent, nullas effe, non modò in **Metaphificis**, in quibus aperte mihi adverfatur, fed etiam in **Phificis**, de quibus alicubi in fuis fcriptis agit, quas non male proponat & corrumpat. Adeò ut magis indigner, quòd talis **Doctor** fcripta mea pertractet, atque interpretanda five interpolanda fufcipiat, quàm quòd alii nonnulli fummà cum acerbitate ipfa impugnent.

Quippe neminem ex acerbis iftis adhuc vidi, qui non mihi tribueret opiniones à meis toto caelo diverfas, atque adeò abfurdas & ineptas, ut non verear, ne ullis cordatis viris poffit perfuaderi meas effe. Sic eo ipfo tempore, quo haec fcribo, mihi adhuc afferuntur duo novi libelli ab aliquo hujus generis adverfario confcripti, in quorum priore habetur: **Effe Neotericos nonnullos, qui certam omnem fidem fenfibus abrogant, & Philofophos Deum negare, & de ejus exiftentiâ dubitare poffe contendunt, qui infitas interim à naturâ humanae menti de Deo notitias actuales, fpecies, & ideas, admittunt.** Dicitur autem in altero: **Neotericos iftos audacter pronunciare, Deum non modò negative, fed & pofitive, fuì caufam efficientem dici debere.** Atque in utroque libello nihil aliud agitur, quàm quòd

consideraba acertadísimas, atribuía esto a su ingenio y perspicacia. Pero ahora muchas experiencias me obligan a considerar que se rige no tanto por amor a la verdad cuanto a la novedad. Y, puesto que todas las cosas que han sido dichas por otros, las tiene por antiguas y obsoletas, y nada para él parece fuficientemente nuevo, salvo lo que fabrica de su propio cerebro, y además, hasta tal punto es infeliz / (365) / en sus descubrimientos que nunca he advertido en sus escritos ninguna expresión (que no haya copiado de otros) en la que no juzgue que se contiene algún error, debo advertir a todos los que piensan que mis opiniones son defendidas por él, que no hay ninguna que no proponga mal y que no corrompa, ni en las **metafificas**, en las que abiertamente me contradice, ni tampoco en las **fificas**, de las que trata en otro escrito suyo. Hasta tal punto, que considero más indigno que semejante **doctor** manosee mis escritos y se encargue de interpretarlos o cambiarlos, que el que otros los critiquen con la más extremada dureza.

Lo cierto es que hasta ahora no he visto a ninguno de esos despiadados que no me haya atribuido opiniones totalmente distintas de las mías⁵², y hasta tal punto absurdas e inconvenientes que no temo que algún hombre cuerdo pueda ser persuadido de que son mías. De este modo, en el momento mismo en que esto escribo, me han sido traídos dos nuevos libritos⁵³ escritos por un adversario de este tipo, en el primero de los cuales se mantiene que **hay algunos innovadores que anulan toda la confianza cierta en los sentidos, y que afirman que los filósofos pueden negar a Dios y dudar de su existencia, los cuales, entretanto, admiten conocimientos actuales, especies e ideas de Dios incorporadas por naturaleza en la mente humana.** En el otro, por su parte, se dice que **estos innovadores proclaman de manera audaz que Dios debe ser considerado causa eficiente de sí, no sólo negativamente sino positivamente.** Y en ambos libritos no se hace otra cosa que acumular muchos

52. Vemos aquí aparecer -ya en la presentación misma a estas Notae lo había señalado Descartes- lo que constituye uno de los caballos de batalla de nuestro autor: la constante necesidad de establecer distinciones entre lo dicho y lo que se le atribuye. Ya en el *Discurso del Método* (sexta parte; AT, VI, 70) advertía de esta cuestión: "Aprovecho esta ocasión para rogar a nuestros descendientes que no crean nunca que proceden de mí las cosas que les digan otros, si no es que yo mismo las haya divulgado" (trad. de García Morente).

53. Se trata de dos obras de J. Revius, que, cuando aún no se han cerrado las polémicas que Descartes mantiene con Voetius en Utrecht o con Schoock en Groningue, abre un nuevo frente contra él desde la Universidad de Leyde.

argumenta multa congerantur ad probandum: primo, nos nullam Dei cognitionem **actualem** in utero matris habuiffe, ac proinde **nullam de Deo actualem fpeciem & ideam menti noftrae ingenitam**; fecundo, **non oportere Deum negare** /(366)/ atque **illos effe atheos & legibus puniendos qui eum negant**; tertio denique, Deum non effe caufam **efficientem** fui ipfius.

Quae omnia poffem quidem fupponere contra me non fcibi, quia nomem meum in iftis libellis non habetur, & nulla eft opinionum, quae in iis impugnantur, quam non plane abfurdam & falſam putem. Sed tamen, quia non diffimiles funt iis quae jam faepe ab aliis ejuſdem ordinis hominibus mihi per calumniam fuerunt imputatae, nullique alii agnofcuntur quibus eae tribui poffint; ac denique quia multi non dubitant, quin ego ille fim, contra quem ifti libelli ſcripti funt: monebo híc, ex occaſione, earum authorem:

Primo, per ideas innatas me nihil unquam intellexiffe, nifi quod ipſemet, in pag. 6 fui poſterioris libelli, verum effe expreſſis verbis affirmat, nempe **nobis à naturâ ineffe potentiam, quâ Deum cognofcere poffumus**; quòd autem iftae ideae fint **actuales**, vel quòd fint ſpecies neſcio quae à cogitandi facultate diverſae, nec unquam ſcripſiffe nec cogitaſſe: imò etiam me magis quàm quenquam alium ab iftâ ſupervacuâ entitatum ſcholasticarum ſupellectile effe alienum, adeò ut à rifu abſtinere non potuerim, cùm vidi magnam illam catervam, quam Vir, fortaffe minime malus, laborioſe collegit ad probandum, **infantes non habere notitiam Dei actualem, quandiu funt in utero matris**, tanquam fi me hoc pacto egregie impugnet.

Secundo, me nunquam etiam docuiffe, **Deum effe negandum, vel ipſum nos poſſe decipere, vel de omnibus** /(367)/ **effe dubitandum, vel fidem omnem ſenfibus abrogandam, vel fomnum à vigiliâ non diſtinguendum**, vel ſimilia, quae à calumniatoribus imperitis aliquando mihi objecta funt; fed omnia ifta expreſſiffimis verbis rejeceſſe, validiffimifque argumentis, imò etiam auſim addere, validioribus quàm ab ullo ante me refutata fuerint, refutaſſe. Quod ut commodiùs & efficaciùs praefterem, propofui, initio **Meditationum** mearum, ifta

argumentos para demostrar, primero, que nosotros no tenemos ningún conocimiento **actual** de Dios en el útero materno, y por conſiguiente **ninguna eſpecie actual y ninguna idea de Dios innata a nueſtra mente**; ſegundo, **que no ſe debe negar a Dios** /(366)/ y **que ſon ateos y deben ſer caſtigados por las leyes quienes lo niegan**; y tercero, finalmente, que Dios no es cauſa **eficiente** de ſi miſmo.

Todo lo cual, ſin duda, puedo ſuponer que no eſtá eſcrito contra mí, puesto que mi nombre no aparece en eſtos libritos y no hay ninguna opinión de las que ſon atacadas por ellos que yo no conſidere totalmente abſurda y falſa. Pero, con todo, puesto que no es diferente de lo que ya muchas veces me fue imputado calumnioſamente por otros hombres del miſmo tipo, y a ningún otro ſe conoce al que pueda ſer atribuido, y, finalmente, puesto que muchos no dudan de que yo ſea eſe contra el que han ſido eſcritos eſtos libritos, aquí, aprovechando la ocaſión, recordaré a ſu autor que:

En primer lugar, por ideas innatas yo nunca he entendido nada más que lo que él miſmo, en la pag. 6 de ſu ſegunda obrita, afirma expreſamente que es cierto: **en nosotros, por naturaleza, reſide la potencia por la que podemos conocer a Dios**. Pero, que eſtas ideas ſean **actuales** o que ſean no ſe qué eſpecies diſtintas de mi facultad de pensar, ni lo he eſcrito ni lo he pensado nunca. Antes bien, yo, más que cualquier otro, ſoy ajeno a eſte ſupervacío instrumental de las entidades de los eſcoláſticos; haſta tal punto, que no he podido dejar de reír cuando he viſto la inmenſa cantidad de razones que eſte individuo, quizá nada malvado, ha reunido trabajosamente para demostrar que **los niños no tienen conocimiento actual de Dios mientras eſtán en el útero materno**, como ſi yo impugnara eſte excelente acuerdo.

En ſegundo lugar, yo nunca he enſeñado, tampoco, **que Dios debe ſer negado, o que nos puede engañar, o que** /(367)/ **debe dudarse de todas las cosas, o que ſe debe anular toda la confianza en los ſentidos, o que no ſe puede diſtinguir el ſueño de la vigilia**, o cosas ſemejantes, las cuales me han ſido objetadas alguna vez por calumniadores inexpertos, ſino que todas eſtas cosas, con palabras totalmente expreſas y con argumentos absolutamente válidos, he rechazado, e incluso me atrevo a añadir que refutado, más eficazmente de lo que lo han ſido por nadie antes de mí. Para cumplir eſto de forma más cómoda y eficaz, he expuesto, al

54. Véaſe la meditación primera (*Meditaciones Metafísicas*, AT, tomo IX).

omnia tanquam dubia, quae non à me primùm fuerunt inventa, fed à Scepticis dudum decantata. Quid autem iniquius, quàm tribuere alicui fcriptori opiniones, quas eo fine tantùm refert ut eas refutet? Quid ineptius, quàm fingere, faltem illo tempore, quo iftae falvae opiniones proponuntur & nondum refutantur, eas doceri; atque ideo illum, qui refert atheorum argumenta, **effe Atheum temporarium?** Quid magis puerile, quàm dicere, fi moriatur interim priufquam **fperatam fuam demonftrationem** fcripferit vel inveniret, eum Atheum moriturum, ipfumque in antecessum perniciofam doctrinam docuiffe, **non autem effe facienda mala, ut eveniant bona,** & talia. Dicit fortè aliquis, me iftas falvas opiniones non retuliffe tanquam aliorum, fed tanquam meas. Verùm quid hoc refert? quandoquidem in eodem libro, in quo ipfas retuli, omnes refutavi; atque ex ipfo libri titulo potuit intelligi, me ab iis credendis effe plane alienum, quandoquidem in eo **demonftrationes de exiftentiâ Dei promittuntur.** Eftne aliquis adeò ftolidus, ut exiftimet, eum, qui talem librum componit, ignorare, dum primas ejus paginas / (368) / exarat, quid in fequentibus demonftrandum fufceperit? Objectiones autem tanquam meas propofui, quia hoc exigebat ftylus meditationum, quem rationibus explicandis aptiffimum judicavi. Quae ratio fi noftris cenforibus non fatifaciat, velim fcire, quid dicant de Sacris Literis, cum quibus nulla humana fcripta funt comparanda, quando vident in iis nonnulla, quae non poffunt recte intelligi, nifi fupponantur tanquam ab impiis, vel faltem ab aliis quàm à Spiritu Sancto vel à Prophetis dicta effe. Qualia funt, Eccl. cap. 2, haec verba: **Nonne melius eft comedere & bibere, & oftendere animae fuae bona de laboribus fuis, & hoc de manu Dei eft. Quis ita devorabit & deliciis affluet ut ego?** et in capite fequenti: **Dixi in corde meo de filiis**

comienzo de mis **Meditaciones**⁵⁴, como siendo dudosas, todas estas cosas que no he sido el primero en inventar, sino que han sido ensalzadas por los escépticos hace ya algún tiempo. Pero ¿qué hay tan injusto como atribuir a algún escritor opiniones que éste sólo refiere para refutarlas? ¿qué más impertinente que fingir que, al menos en el momento en que estas falsas opiniones son propuestas, y aún no refutadas, son enseñadas? ¿y aquél que refiere los argumentos de los ateos, por eso **es un ateo pasajero?** ¿qué hay más pueril que decir que si muriese durante el tiempo anterior a escribir o descubrir **su demostración esperada**, moriría ateo, y que éste habría enseñado una doctrina peligrosa anticipadamente, que **no deben hacerse cosas malas para que sucedan cosas buenas**, y cosas así?. Quizá alguno diga que estas falsas opiniones yo no las he relatado como siendo de otros sino como mías⁵⁵. ¿Qué importa eso realmente? puesto que en el mismo libro en que las he incluido he refutado todas; desde el título mismo del libro puede entenderse que soy totalmente enemigo de creerlas, puesto que en él **se prometen demostraciones de la existencia de Dios**⁵⁶. ¿Hay alguien tan estúpido para creer que el que ha compuesto semejante libro, ignora, mientras escribe sus primeras páginas, / (368) / lo que se encargará de demostrar en las siguientes?. He propuesto esas objeciones como mías, porque lo exigía el tipo de meditaciones que he considerado el más apto para explicar las razones. Si este motivo no satisface a nuestros censores, quiero saber qué dicen de los Textos Sagrados, con los que no debe compararse ningún escrito humano, cuando en ellos ven algo que no pueden entender bien si no se supone que es dicho como por los impíos o, al menos, por otros distintos del Espíritu Santo o los Profetas. Como estas palabras de Eccl. cap. 2: **¿No es mejor comer y beber y mostrar los frutos de sus trabajos a su alma, y esto es un regalo de Dios? ¿Quien ha devorado así y tiene placeres como yo?.** Y en el capítulo siguiente: **He deseado de los**

55. Desde las objeciones de Gassendi, ha sido lugar común de ciertas interpretaciones de la filosofía cartesiana, el entenderla como una suerte de escepticismo del tipo del defendido por algunos ilustres libertinos del XVII francés: Descartes habría sido un escéptico enmascarado o, incluso, un escéptico a su pesar. Para una lectura de la obra cartesiana en clave escéptica, puede leerse el texto de Richar H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, Univ. of California Press, 1979 (hay traducción castellana en México, F.C.E., 1983).

56. Esto es algo que se aprecia ya desde el título mismo de las Meditaciones: la edición parisiense de 1641 llevaba por título *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitatis demonstratur*; la amstelodama de 1642 *Meditationes de Prima Philosophia, In quibus Dei existentia, & animae humanae à corpore distinctio, demonstrantur*.

hominum, ut probaret eos Deus, & oftenderet fimiles effe beftiis. Idcirco unus interitus eft hominis & jumentorum, & aequa utrifque conditio: ficut moritur homo, fic & illa moriantur; fimiliter fpirant omnia, & nihil habet homo jumento amplius, &c. An credunt ibi Spiritum Sanctum nos docere, ventri effe indulgendum, & affluendum deliciis, animafque noftras non magis effe immortales quàm jumentorum? Non puto eos ufque adeò effe furiofos. Sed neque debent etiam calumniari, quòd iis inter fcribendum non ufus fim cautelis, quae nunquam ab ullis aliis fcriptoribus fuerunt obfervatae, nec ab ipfo quidem Spiritu Sancto.

Tertio denique, moneo libellorum iftorum authorem, me nunquam fcripiffe, **Deum non modo negative, fed & pofitive, fuì caufam efficientem dici debere**, ut in pag. 8 pofterioris fui libelli valde inconfiderate affirmat. Quaerat, legat, evolvat mea fcripta: nihil /(369)/ unquam fimile in illis reperiet, fed omnino contrarium. Me verò à talibus opinionum portentis quàm maxime effe remotum, notiffimum eft iis omnibus, qui vel fcripta mea legerunt, vel aliquam meì notitiam habent, vel faltem omnino fatuum effe non putant. Atque idcirco admodum miror, quis fit fcopus iftorum Calumniatorum: nam fi volunt perfuadere hominibus, ea me fcripiffe, quorum plane contrarium in meis fcriptis reperitur, deberent priùs curare, ut omnia, quae in lucem edidi, fupprimantur, nec non etiam, ut ex eorum, qui jam ea legerunt, memorià deleantur: quamdiu enim hoc non faciunt, plus fibi nocent quàm mihi. Miror etiam, quòd contra me, qui eos nunquam laceffivi, nihilque nocui, fed qui fortaffe, fi me irritarint, nocere poffem, tantà cum acerbitate ac tanto ftudio invehantur, interimque nihil agant contra multos alios, qui eorum doctrinam libris integris refutarunt, ipfofque ut Simplicios & Andabatas

hijos de los hombres que Dios les demostrara, y les hiciera ver, que son semejantes a las bestias. Por eso es igual la muerte de los hombres y de los animales de carga, y de igual condición para ambos: como muere el hombre, así mueren ellos; del mismo modo palpitan todos y nada más tiene el hombre que el jumento, etc.⁵⁷ ¿Acaso creen que el Espíritu Santo nos enseña aquí que hay que ser indulgentes con el vientre y saciarse de placeres, y que nuestras almas no son más inmortales que las de las bestias de carga? No creo que sean tan locos. Pero tampoco deben calumniar porque al escribir no use cautelas que nunca han sido observadas por ningún otro escritor, ni por el mismo Espíritu Santo.

En tercer lugar, finalmente, recuerdo al autor de estos libritos que yo nunca he escrito que **Dios debe ser considerado causa eficiente de sí, no en sentido negativo sino positivamente**, como afirma de manera muy desconsiderada en la página 8 de su último librito. Indague, lea, despliegue mis escritos: nada /(369)/ parecido imagino nunca en ellos, sino todo lo contrario⁵⁸.

Que yo estoy totalmente lejos de tal monstruosidad de opiniones, es algo conocidísimo para todos aquellos que han leído mis escritos o tienen algún conocimiento de mí, o al menos, no piensan que sea completamente insensato. Y por esa razón me sorprende grandemente cual es la reflexión de estos calumniadores, pues si quieren persuadir a los hombres de que he escrito esas cosas, cuyo contrario se encuentra en mis escritos, deberían antes procurar que fueran suprimidos todos los que he publicado, y también que fuera borrada la memoria de aquellos que ya los leyeron, pues mientras no lo hagan se causan más daño a ellos que a mí. Me sorprende también que se dirijan contra mí, que nunca les he provocado ni les he ocasionado ningún daño, pero que, si me irritan, acaso puedo dañar y, mientras tanto, no hagan nada contra muchos otros que han refutado su doctrina en libros enteros y se han burlado de ellos, como muy simples y extravagantes⁵⁹. No quiero aquí añadir nada por lo que les

57. Los textos citados corresponden a *Eclesiastes*, cap. II, vers. 24 y cap. III, vers. 18 y 19 de la *Biblia de Jerusalem*.

58. Pero en las Respuestas a las cuartas Objeciones (AT, IX, 179 y 182-190) vemos a Descartes, justificar estas opiniones que aquí le parecen tan monstruosas.

59. Preferimos aquí utilizar el mismo giro que Clerselier para traducir "ut Simplicios & Andabatas". Efectivamente, ambas expresiones tienen un carácter jocoso, pues la identifi-

deriferunt. Nolo tamen hîc quicquam addere, quo revocem illos ab infituito libellis me fuis impugnandi: video libenter me tanti fieri ab ipfis; fed iis interim precor fanitatem.

Haec fcripta funt Egmondae in Hollandiâ, circa finem Decembris, Anno 1647.

FINIS

aparte de su proyecto de atacarme con sus libritos. Veo con gusto que soy muy valorado por estos, pero, entretanto, deseo su cordura .

Escrito en Egmont, en Holanda, hacia el final de diciembre del año 1647.

FIN

cación con el personaje de Simplicio se cumple como correlato de la ridiculez del saber inútil y repetitivo de los "peripatéticos de profesión", y los andábatas son una suerte de gladiadores que, con los ojos cerrados, combaten provocando la hilaridad del público.

60. Traducimos aquí "sanitatem" por "cordura" en atención a las palabras que más arriba indican la sorpresa de Descartes por el tipo de reflexión que sus detractores realizan.