

DESCARTES Y LA ESCOLASTICA

Por JORGE DEL BUSTO.

Profesor de la Universidad Católica del Perú.

Designado inmerecidamente por el Sr. Rector de la Universidad para hacer uso de la palabra en el acto académico de apertura, he escogido como tema una disertación en torno al sistema filosófico que inaugura el pensamiento moderno: el sistema de Descartes. Y he querido hacerla comparando punto por punto la filosofía de Descartes con la escolástica, pues, aunque las grandes conclusiones de los dos sistemas coinciden, median, en el fondo, diferencias radicales entre ambos. Es verdad que Descartes, al igual que la Escuela, afirma el valor de la inteligencia como instrumento cognoscitivo, acepta y demuestra la existencia de Dios y la espiritualidad del alma humana; pero, las bases de las que parte son completamente opuestas a las que cimentaban la escolástica y llevarán a los sucesores del ilustre filósofo francés a conclusiones contrarias a las admitidas por el pensamiento medioeval.

La importancia de la filosofía cartesiana estriba en que ella determina toda la evolución posterior de la filosofía moderna. Enjuiciar la manera como Descartes plantea los problemas filosóficos fundamentales es enjuiciar la manera moderna de filosofar. Tal es la transcendencia del cartesianismo, transcendencia que justifica plenamente el que lo haya tomado como tema de esta disertación inaugural.

Discurso académico pronunciado en la inauguración del año universitario de 1945.

La filosofía escolástica — y más concretamente, la filosofía tomista — es esencialmente metafísica. Para Santo Tomás, el ente explica y fundamenta la realidad en todos sus sectores. El acto primero del entendimiento es la dirección hacia el ser, la aprehensión del ente y solo por una reflexión o acto segundo aprehendemos la propia actividad del conocer. Consecuentemente, la Teoría del Conocimiento es solo posible gracias a la Metafísica como disciplina previa.

En cambio, la filosofía cartesiana es esencialmente gnoseológica, crítica. Para Descartes, la inteligencia fundamenta y explica la realidad. El acto primero del entendimiento es su propia contemplación y el acto segundo del mismo, su dirección a la realidad. Luego, la Teoría del Conocimiento precede a la Metafísica y la hace posible.

Esta posición aparece en forma muy explícita en dos pasajes de la obra de Descartes "Reglas para la dirección del espíritu", pasajes que podría suscribir el propio Kant. El primero dice así: "El que se proponga examinar todas las verdades asequibles a la razón humana... sabrá, por las reglas que hemos dado, que nada puede ser conocido antes que nuestra inteligencia porque el conocimiento de todas las cosas depende de la inteligencia y no viceversa".¹ Y agrega el segundo, como consecuencia del anterior: "Nada más absurdo que discutir audazmente sobre los misterios de la naturaleza, sobre la influencia de los astros, sobre los secretos del porvenir y sobre otras cosas análogas, como hacen muchas personas, y no haberse preocupado de indagar si la razón humana puede profundizar en tales materias".² En otras palabras, es absurdo que nos dirijamos a la realidad sin preguntarnos antes si podemos conocerla.

Mas, el tomismo enseña que el acto del conocimiento termina inmediatamente en la realidad, en el ser. Conocer es devenir, hacerse intencionalmente el objeto; "devenir lo otro en cuanto otro", ha dicho Santo Tomás en un pasaje célebre. Cuando conocemos no conocemos nuestras ideas sino la realidad, el objeto extramental y nuestras ideas son como medios diáfanos o transparentes que nos ponen en contacto inmediato con el ser. El conocimiento no termi-

¹ Descartes. — Obras completas. — Ed. Garnier Hnos., pág. 296.

² Id. Id., pág. 298.

na en la inmanencia de la idea sino en la transcendencia de la realidad. El conocimiento supone necesariamente la realidad.

Luego, quien se proponga hacer, como se lo propuso Descartes, una Teoría del Conocimiento previa a la Metafísica y que la fundamente, tiene que despojar al conocimiento de todo contenido de realidad, de toda referencia a las cosas, quedándose con el pensamiento puro. Éste y no otro es el sentido de la duda con que Descartes inicia sus meditaciones.

La duda inicial compromete el valor de todas nuestras facultades cognoscitivas: sentidos, imaginación e inteligencia. "Como a veces los sentidos nos engañan supuse que ninguna cosa existía del mismo modo que nuestros sentidos nos la hacen imaginar. Como los hombres se suelen equivocar hasta en las más sencillas cuestiones de geometría, consideré que yo también estaba sujeto a error y rechacé por falsas todas las verdades cuyas demostraciones me enseñaron mis profesores. Y, finalmente, como los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos, podemos también tenerlos cuando soñamos, resolví creer que las verdades aprendidas en los libros y por la experiencia no eran más seguras que las ilusiones de mis sueños".³

La duda cartesiana es *metódica* porque por ella intenta su autor llegar a la base segura que le permita levantar una filosofía perfecta; es *universal* porque, como lo acabamos de ver, compromete el valor de todas nuestras facultades y es *real* porque se trata de una actitud motivada.

El esfuerzo principal de la duda va dirigido contra el valor de los sentidos como instrumentos que nos ponen en contacto con las cosas materiales. De aquí que Descartes diga en su "Resumen de Meditaciones": "En la primera expongo las razones que tenemos para dudar de todas las cosas en general y especialmente de las materiales. . . La utilidad de una duda inicial tan amplia es muy grande porque nos despoja de toda clase de prejuicios y nos prepara un camino muy fácil para libertar a nuestro espíritu de la influencia que sobre él ejercen los sentidos".⁴ Ello es explicable porque si Descartes quiere desvincular al entendimiento de la realidad y llegar al

³ Id. Id., pág. 21.

⁴ Id. Id., pág. 63.

pensamiento puro, debe atacar, sobre todo, la vía a través de la cual el entendimiento entra en contacto con la realidad, o sea, la vía de los sentidos.

Vaciado el entendimiento de toda referencia a la realidad, Descartes queda con el pensamiento puro, del que deriva inmediatamente su propia existencia. "Pero en seguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: *pienso, luego existo* era tan firme y segura que nadie podría quebrantar su existencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba".⁵ "Sin duda, yo era, puesto que me he persuadido o he pensado algo. Pero hay un no sé qué muy poderoso y astuto que emplea toda su industria en engañarme siémpre. No hay duda de que soy, si él me engaña; y me engañe todo lo que quiera, no podrá hacer que yo no sea en tanto piense ser alguna cosa".⁶

Este punto de partida de la filosofía cartesiana tiene importantísimas derivaciones. La escolástica afirmaba, de acuerdo con su orientación metafísica, que el ser determina a la inteligencia y que las conexiones que establece el pensamiento no son sino conexiones ontológicas, descubiertas en las entrañas mismas de las cosas. En cambio, según el planteamiento cartesiano, ya no es el ser quien determina a la inteligencia sino viceversa: es la inteligencia o el pensamiento quien determina al ser. Por lo pronto, ya hemos visto como el pensamiento puro ha hecho surgir de las sombras de la duda la propia existencia; y veremos luego cómo hará surgir la existencia de Dios y la de las cosas materiales. Como observa Derisi, en Descartes, la supremacía del ser y de la transcendencia se ha trocado en supremacía de la inteligencia y de la inmanencia.⁷ La revolución copernicana, de la que tanto se ufanaba Kant, ya está dada por el "Cogito, ergo sum".

Establecido como primer principio filosófico el "pienso, luego existo", Descartes quiere descubrir en esta verdad las condiciones

⁵ Id. Id., pág. 21

⁶ Id. Id., pág. 74.

⁷ Derisi. — *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*. — Ed. "Sol y Luna", Buenos Aires, pág. 21.

que todo juicio debe reunir para ser verdadero. “Después de ésto, reflexioné en las condiciones que deben requerirse en una proposición para afirmarla como verdadera y cierta; acababa de encontrar una verdad y quería saber en qué consistía su certeza. Y viendo que en el “yo pienso, luego existo”, nada hay que me dé la seguridad de que digo la verdad, pero en cambio comprendo con toda claridad que para pensar es preciso existir, juzgué que podía adoptar como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas”.⁸

Debemos concordar lo dicho con la manera como Descartes define la intuición. Descartes admite que la inteligencia tiene dos formas fundamentales: la *intuición* y la *deducción*. Y encuentra que la intuición no es “la creencia en el testimonio variable de los sentidos o en los juicios engañosos de la imaginación... sino la concepción de un espíritu puro y atento tan clara y distinta que no nos deje duda alguna acerca de lo que comprendemos”.⁹ Como vemos, la intuición cartesiana, fuente de verdad por proceder de la inteligencia, no es otra cosa que el pensamiento puro, y, así, para llegar a la intuición del yo, se ha tenido que aislar al pensamiento del contacto con los sentidos y la imaginación, por medio de la duda. Vemos también que el signo de la veracidad de este pensamiento puro radica en la geométrica claridad y distinción con que concibe sus objetos.

Aquí surge una nueva diferencia entre la escolástica y el cartesianismo. Mientras la escolástica, apoyada en la riqueza del ser, afirma la complejidad de la realidad y los diversos grados de penetración dentro de la misma — lo físico, lo matemático y lo metafísico —, grados en los que la dificultad del conocer va creciendo a medida que son más profundos, Descartes, de espaldas al ser, afirma que toda la realidad se reduce en última instancia a relaciones perceptibles con la misma claridad y distinción con que se perciben las verdades matemáticas. Y es que, como ya lo observaba Santo Tomás, cuando el entendimiento se desvincula de la realidad, las diversas ciencias y los diferentes grados del saber no tienen explicación ni sentido.

⁸ Descartes. — Obras completas, pág. 22.

⁹ Id. Id., pág. 277.

Hay un pasaje de las "Reglas", muy poco citado, que resume admirablemente lo expuesto hasta este momento. Dice en él Descartes: "Las ciencias todas no son más que la inteligencia humana que es siempre una y siempre la misma, por grande que sea la variedad de su objeto, como la luz del sol es una, por múltiples y distintas que sean las cosas que ilumina".¹⁰ Las ciencias no son más que la inteligencia: he aquí la revolución del "Cogito", la inteligencia determinando al ser, el sujeto construyendo el objeto. Inteligencia que procede siempre en la misma forma: he aquí la univocación del saber bajo el criterio matemático de lo claro y lo distinto.

La posición inicial de Descartes, encerrado dentro de su yo, en la inmanencia del pensamiento puro y desconectado de la realidad, debió llevarlo al solipsismo, a la afirmación de que lo único que existe es el yo con sus ideas y que el mundo es una construcción fantástica del yo. Pero Descartes no es un solipsista y ansía llegar a la realidad. Si se ha propuesto el problema del conocimiento no es para quedarse encerrado dentro de su yo sino para enfrentarse al mundo y dominarlo desde bases sólidas, al abrigo de toda sospecha.

Mas, el propósito de Descartes tropieza con una grave dificultad. En la escolástica, por ser el conocimiento identidad intencional de inteligencia y ser, el yo llega en forma directa e inmediata a la realidad. En el cartesianismo, por ser el conocimiento pensamiento puro, movimiento de la inteligencia hacia su idea, sin salir del sujeto pensante para enfrentarse a la realidad, se abre una solución de continuidad entre el yo y el mundo y se necesita un intermediario que restablezca el contacto entre ambos, roto por la duda inicial y tienda un puente que salve el abismo entre el pensamiento puro y las cosas.

Ese intermediario es Dios.

Desde este momento se dibujan ya en la especulación cartesiana los tres grandes temas de la metafísica escolástica y de la meditación filosófica de todos los tiempos: el mundo, el yo y Dios. Pe-

¹⁰ Id. Id., pág. 271

ro el orden en que son tratados y el significado de cada uno varían sustancialmente en ambas filosofías.

La escolástica, respetando el movimiento natural de la inteligencia, se dirige en primer lugar hacia el mundo; luego, por una reflexión, penetra dentro del hombre, y, apoyada en mundo y hombre, se eleva a la divinidad, término del filosofar y de la vida en la concepción medioeval de la existencia. Descartes, por haber considerado que el primer problema filosófico es el del conocimiento, tiene que partir del hombre; y como reduce el conocimiento a pensamiento puro, para llegar al mundo tiene que pasar antes por Dios, intermediario que garantizará el acuerdo entre nuestras ideas y el mundo y que pondrá así el mundo a nuestra disposición para que lo gocemos, de acuerdo con la concepción moderna de la vida.

Para demostrar la existencia de Dios, Descartes no podrá partir del mundo de las cosas, como lo hacía la escolástica, pues la duda "ha puesto las cosas entre paréntesis" como dirá Husserl tres siglos más tarde. Partirá del mundo de sus ideas, sin vínculos con la realidad. Todas las pruebas cartesianas de la existencia de Dios se basan en la *idea* de Dios; y esta idea es *innata* a nosotros, es decir, formada por la sola virtualidad de la inteligencia, sin la colaboración de los datos de los sentidos o de la imaginación. En una palabra, se trata de una idea pura, cuyos orígenes y cuya validez no dependen de la experiencia.

Es conveniente que citemos aquí tres textos de Descartes, el primero de los cuales afirma la existencia de las ideas innatas y los otros dos precisan el alcance de las mismas. Dice Descartes en el primero: "Enseñan los filósofos una máxima que es de peligrosas consecuencias: nada hay en el entendimiento que no haya impresionado antes a los sentidos. Pero las ideas de Dios y del alma nunca han pasado por los sentidos; y los que quieren usar la imaginación para comprenderlas obtendrán los mismos resultados que si se sirven de los ojos para oír o para oler".¹¹ Agrega el segundo: "Cuando yo digo que alguna idea ha nacido con nosotros no entiendo que se presenta siempre a nuestro pensamiento porque así no habría ninguna, sino que entiendo solamente que tenemos en

¹¹ Id. Id., pág. 24.

nosotros mismos la facultad de producirla".¹² Y aclara el tercero: "Como yo observé que había en mí pensamientos que no procedían de los objetos externos o de la determinación de mi voluntad, sino solo de mi facultad de pensar, llamé a las ideas, que son las formas de estos pensamientos; innatas, para distinguirlas de otras que vienen del exterior o que son creadas por mí mismo. Decimos, en el mismo sentido, que la grandeza de alma o ciertas enfermedades, tales como la gota o la piedra, son innatas en ciertas familias, con lo cual no queremos decir que los hijos sufran en el seno de su madre de esta enfermedad, sino que nacen con la disposición o facultad de contraer estas dolencias".¹³

El primero de los textos citados enfrenta una vez más a Descartes con la escolástica, rechazando el papel que Aristóteles y Santo Tomás asignan a la experiencia en el origen de las ideas. Los otros dos lo aproximan a Kant, pues, la idea innata cartesiana, al igual que el a priori kantiano, no es algo que el espíritu tenga ya hecho desde el momento en que nacemos — como creía equivocadamente Locke — sino, simplemente, una forma cognoscitiva elaborada independientemente de toda experiencia.

Conocidas son las pruebas que Descartes da de la existencia de Dios, por lo que, solo haremos un resumen de las mismas. En la primera examina la idea que tenemos de Dios como ente infinito y, encontrando que dicha idea no puede ser causada por nuestra inteligencia finita, afirma que existe Dios como autor de la idea del ser infinito: Dios, al crearnos, puso su idea en nosotros, así como el obrero pone su marca en la obra que ejecuta. En la segunda, analiza la causa de nuestra existencia como ser finito que tiene la idea de lo infinito y halla que tal causa no es otra que Dios, pues no podemos atribuir nuestro origen ni a nosotros mismos, ni a nuestros padres ni a causas menos perfectas que Dios. Por último, Descartes da el célebre argumento ontológico, en el que la existencia de Dios es deducida de su noción misma, así como las propiedades de una figura geométrica son deducidas de la definición misma de dicha figura: de igual manera que cuando pienso en un triángulo, no puedo dejar de pensar que la suma de

¹² Id. Id., pág. 133.

¹³ Id. Id., págs. 375-376.

sus tres ángulos es igual a dos rectos, cuando pienso en Dios no puedo suponerlo no existente, pues Dios es el ser perfecto y la existencia es una perfección.

Así como el "Cogito" se ha contemplado gracias a una intuición, a la existencia de Dios hemos llegado por medio de una *deducción*, la cual es la segunda de las formas fundamentales de la inteligencia en la teoría del conocimiento cartesiana. Pero la deducción cartesiana no es el raciocinio o discurso escolástico, que avanza penosamente, movido por el principio del que se ha de ver la consecuencia. Se trata de una cadena de intuiciones en la que se contemplan, a la vez, el principio y su lazo con la consecuencia "por un movimiento continuo y no interrumpido del pensamiento".¹⁴ La deducción se reduce, pues, en última instancia, a intuiciones o pensamiento puro.

Demostrada la existencia de Dios, Descartes lo convierte en la garantía de nuestras ideas sobre el mundo, siempre y cuando que se trate de ideas que contemplemos con claridad y distinción. Nuestras ideas sobre el mundo, aunque claras y distintas, solo pueden concebirse como copias o imágenes de las cosas reales, por estar desconectadas de las mismas. Pero Dios, con sus atributos de sabiduría, veracidad y bondad, garantiza el acuerdo entre las ideas y las cosas. De esta manera, Dios en el cartesianismo tiene, aparentemente, más importancia que en la escolástica, pues garantiza no solo las verdades de fé sino también las verdades de orden natural. El que no está seguro de la existencia de Dios no puede estar seguro de nada: un ateo no podría ser geómetra.¹⁵

Con la garantía de la veracidad divina, Descartes reconstruye el mundo de lo real, rechazando todo aquello que no encuadra con el criterio geométrico de lo claro y distinto.

Aunque solo Dios es una substancia en sentido estricto, pues solo Dios es "la cosa que existe de tal manera que no tiene necesidad de ninguna otra cosa para existir",¹⁶ puede decirse que exis-

¹⁴ Id. Id., pág. 278.

¹⁵ Id. Id., pág. 130.

¹⁶ Id. — *Principios de Filosofía*.

ten dos substancias más: la substancia corpórea, cuya esencia es la extensión, y la substancia espiritual, cuya esencia es el pensamiento. Observemos aquí como Descartes modifica la noción escolástica de substancia, definiéndola ya no por su independencia intrínseca, como aquéllo que es simplemente en sí, sino por su independencia extrínseca, como aquéllo que es por sí. Spinoza, con más lógica que Descartes, partirá de esta definición para afirmar que la única substancia es Dios.

La substancia corpórea existe porque así nos lo enseñan la inteligencia, la imaginación y la sensibilidad. Su esencia está constituida por todas aquellas propiedades susceptibles de tratamiento geométrico, a saber, la extensión, la figura, la posición y el movimiento. Las demás propiedades, como p. e. colores, olores, temperaturas, etc., son simples modificaciones de nuestros sentidos, carentes de valor objetivo, que la naturaleza ha instituido con fines meramente prácticos.

La existencia de la substancia espiritual quedó demostrada con el "Cogito". Su esencia es el pensamiento, entendiéndose por tal todos los fenómenos psíquicos, pues, una substancia pensante es "una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente".¹⁷ Las ideas son modos del pensamiento que difieren del mismo así como las diversas figuras geométricas se diferencian de la extensión.

Todo lo que existe en el mundo se reduce a pensamiento o extensión. La vida orgánica, con los misterios que presenta, con los caracteres opuestos — materiales y supramateriales — que aparecen en la unidad de todos sus actos, es pura materia, pura extensión y movimiento. Los animales y el organismo humano son máquinas o autómatas, explicables por las leyes mecánicas del calor y del movimiento. La sensación es, en el animal, un proceso puramente material, y en el hombre, un fruto exclusivo del alma. Tal desprecio por el organismo es explicable de parte de quien no le concede ninguna participación en el proceso del conocimiento. De este modo, la definición aristotélica y tomista del alma como principio vital, lo mismo que la distinción entre las almas vegetativa,

¹⁷ Id. — Obras completas, pág. 76.

sensitiva y racional, desaparecen. En adelante solo se hablará del alma humana, y las palabras alma y espíritu serán sinónimas.

En el hombre, la substancia extensa y la substancia pensante son completamente independientes entre sí. Para pensar y elaborar ideas no se requiere el concurso de los sentidos; para realizar las funciones orgánicas, basta el organismo. Solo hay entre ambas una relación accidental de influjo recíproco, a través de la glándula pineal, lugar en el que reside el alma. De esta manera, la unidad de la persona humana, afirmada por Santo Tomás, a través de la interdependencia de alma y cuerpo, se disuelve en el dualismo antagónico de ambas substancias, que tantos problemas suscitará en la filosofía post-cartesiana. Y notemos, de paso, cómo la doctrina gnoseológica del pensamiento puro se proyecta en el orden metafísico, en la afirmación de la plena independencia entre el cuerpo y el alma.

Tal es, en síntesis, el sistema filosófico de Descartes.

Hagamos ahora breves reflexiones críticas sobre los puntos fundamentales del mismo y examinemos sus proyecciones.

El propósito de Descartes de estudiar como primer problema filosófico el del conocimiento, sin ningún presupuesto metafísico, es un imposible. El acto del conocimiento — ya lo hemos visto — se abre a la realidad y se identifica intencionalmente con ella. Un conocimiento sin algo que es conocido es imposible e impensable. Y si se piensa que este algo es irreal, que se trata de un puro objeto inmanente, ya se está admitiendo la realidad, pues el concepto de lo irreal, de lo fuera de lo real, es solo posible gracias a la realidad que lo sustenta. En consecuencia, el primer problema filosófico no es el gnoseológico sino el metafísico.

El propio Descartes comienza y termina sus especulaciones gnoseológicas con la admisión implícita de la prioridad de lo metafísico. La duda universal, con la que inicia su empresa, en el intento de llegar al pensamiento puro, implica la afirmación ontológica del principio de contradicción, de que no es lo mismo *ser* y *no ser*, ser de éste o de aquél modo, y, porque ambas cosas no son lo mismo, la inteligencia suspende toda afirmación o negación y duda.

Y la existencia de Dios, gracias a la cual llega a la certeza absoluta en el conocimiento, no es un principio ontológico cualquiera sino el primer fundamento y la culminación de toda la realidad metafísica. La metafísica que Descartes echó por la puerta, retorna por la ventana, en virtud de un movimiento incoercible de la propia inteligencia.

En segundo lugar, quien pretende, como pretendió Descartes, desvincular al conocimiento de todo contacto con lo real y quedarse con el pensamiento puro, se encierra en la inmanencia infranqueable de su yo y no puede reconquistar la realidad porque, entonces, el movimiento de la inteligencia no logrará ir más allá de ella misma y sus conclusiones se reducen a proyecciones dentro del propio sujeto, que no llegará jamás a saber si se conforman o no con los objetos. El pensamiento no puede encontrar en sí mismo aquello de lo que previamente se ha despojado. El idealismo absoluto, según el cual un más allá del pensamiento es impensable, idealismo que preludia la deificación del hombre como lo absoluto, es la lógica consecuencia de la actitud cartesiana.

Esta consecuencia aparece tanto en la vía que utiliza Descartes para llegar al pensamiento puro como en el medio de que se vale para superarlo y reconquistar la realidad.

En efecto, la duda universal, vía por la que Descartes llegó al pensamiento puro, ha puesto en tela de juicio no solo el valor de los sentidos sino el de la propia inteligencia. Luego, el "Cogito", intuición de una inteligencia de dudoso valor, no nos puede sacar de la duda. Con razón observa el Cardenal Mercier que, para ser lógico, Descartes debía decir: "me parece que dudo, es posible que exista pero puedo engañarme".¹⁸ Si Descartes dudó de la realidad exterior y del ser en general, debió también dudar del ser de su propio yo. Kant, con más consecuencia que Descartes, eliminará al yo substancial o noumenal y se quedará con el yo fenoménico, apercepción pura o conciencia.

E igualmente, la idea de Dios, medio de que se vale nuestro filósofo para superar el pensamiento puro y llegar al mundo de las cosas tampoco puede evadir la inmanencia del yo en que se ha colocado. Pues, ¿cómo una idea cuyo origen no depende de las co-

¹⁸ Cardenal Mercier. — *Tratado de Filosofía*. Tomo I, pág. 397.

¿Cómo es posible el tránsito de la idea de Dios a la existencia real de la divinidad? Ya Santo Tomás lo advirtió al criticar a San Anselmo, y Kant no hará sino repetirlo, que la célebre prueba ontológica de la existencia de Dios, a la que Descartes concedía tanta importancia, incurre en el sofisma de tránsito del orden ideal al orden real.

Hay, además, en la demostración cartesiana de la existencia de Dios un círculo vicioso evidente: por una parte, el criterio de verdad de lo claro y distinto nos lleva al convencimiento de que Dios existe; por otra, la existencia de Dios nos permite afirmar que lo claro y distinto es siempre verdadero.

Sin detenernos en la crítica en detalle de otros puntos del sistema cartesiano, como son su explicación mecánica de la vida, desmentida por el más sencillo análisis de cualquier fenómeno vital, o su separación radical entre el alma y el cuerpo, que hace imposible e ininteligible la unidad de la persona humana, diremos que la herencia filosófica de Descartes se manifiesta en dos direcciones fundamentales: la *dirección gnoseológica*, nacida del planteamiento cartesiano del problema del conocimiento, que pasa por Leibniz, Locke y Hume y culmina en Kant; y la *dirección metafísica*, nacida de la noción de substancia y de las dificultades a que da lugar la doctrina cartesiana sobre las relaciones entre las substancias, que pasa por Malebranche y el propio Leibniz y cuyo punto culminante está representado por el panteísmo de Spinoza.

Y para terminar esta disertación sobre el sistema filosófico que se propuso como objetivo central salvar a la inteligencia y a su obra, fundando la filosofía y la ciencia sobre bases incommovibles, y que, paradójicamente termina arruinando al intelecto, por haberlo confinado en el seno de la inmanencia subjetiva, repetiré las bellas palabras con que el ilustre neotomista Octavio Nicolás Derisi cierra uno de sus ensayos filosóficos:

“Como en todos los demás órdenes, también en el de la filosofía el espíritu de sencillez y humildad cristianas, colocando a la inteligencia en lo que es — conocimiento de un ser que ella realmente no es — en el olvido de sí misma, esencial a sus primeros pasos, se encuentra a sí en su término, cuando después de iluminarse con el ser que no es ella, vuelve sobre sí sus miradas para contemplarse en la reflexión crítica. Su sometimiento y amor al ser

y, en última instancia, al Ser Divino, en el olvido de sí misma, es quien la salva. Y salvada la inteligencia, por ella se salva la voluntad y todo el hombre, alcanzando su plenitud ontológica fuera de sí, en el Ser de Dios. También para la inteligencia y la filosofía vale la palabra de Cristo: "El que pierde su alma por mí la encontrará".¹⁹

Jorge del BUSTO.

¹⁹ Derisi. — *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, págs. 68-69.