

MODELO DE REINTERPRETACIÓN SUJETIVISTA DEL UNIVERSO

(2ª Parte) *

RENATO DESCARTES (1596-1650)

Propositio I:

“Dei existentia ex sola ejus naturae consideratione cognoscitur”
(*ibid.*, p. 166).

Demostración:

“Es lo mismo decir que algo se contiene en la naturaleza o concepto de alguna cosa que decir que eso mismo es verdadero, dicho de ella (por la definición 9).

”Es así que la existencia se contiene en el concepto de Dios (por el axioma 10), luego es verdad decir de Dios que existe necesariamente o que en él la existencia es necesaria.”

Pero notemos las advertencias que Descartes añade: “éste es el mismo silogismo de que se habló en la respuesta a la objeción sexta (p. 149, ed. cit.), y su conclusión puede llegar a ser *patente de por sí* (per se nota) a los que estén libres de prejuicios, como se dijo en el postulado 5; mas porque no resulta cosa fácil llegar a tal grado de perspicacidad del entendimiento, intentemos eso mismo de otras maneras” (p. 167).

Para que esta razón valga son, pues, menester dos condiciones, al menos; y las dos, dependientes de dos voluntades que se aúnan para que tal verdad resulte *per se nota*: a) la voluntad libre, libérrima, del hombre sobre la que Dios no tiene poder alguno —y si lo tiene respecto de lo que de *ser* y condiciones de *ser* hace de base a la libertad, lo perdió; por eso Descartes *pide* en el postulado 5 que el hombre *se detenga* en la contemplación del concepto de Dios, del ser sumamente perfecto, hasta que de tal concepto le emerja, patente, la existencia del conceptuado. Y es preciso, caso de acceder libremente a la petición, demorarse *larga y prolijamente* (diu multumque); y como, según el axioma 2, la demora actual o presente resulta siempre independiente de la pasada y futura, la libertad queda siempre suelta o absoluta frente a cada objeto, por muy patente de suyo *que haya sido*. Por muy patente que esté siendo que Dios, el ente sumamente perfecto, *es*, asentir a

* El presente capítulo es parte de una *Historia de la Filosofía* de próxima publicación. La primera mitad apareció en *Diánoia* 1967.

ello es, irrenunciablemente, por la contextura de la libertad, acto libre; y, puesto, no queda la libertad presa ni de su acto ni del objeto.

Como Descartes no se cansará de repetir: Dios no puede perder jamás su poder, sean cuales fueran los actos que ponga: "potentia... seipsum exuere non potest" (*Principia Philos.* vol. VIII, ed. cit. p. 29; 1ª Pars, LX) ut enim efficerit eam a nullis creaturis dividi posse, non certo sibi ipsi ejusdem dividendi facultatem potuit adimere... suam potentiam imminuat..." (*ibid.*, 2ª Pars, XIX, p. 51, ed. cit.). Y lo mismo conviene a nuestra libertad: ningún acto la agota, ningún objeto la apresa definitivamente; ninguna prueba, por muy patente de suyo que sea, puede prender y captar para siempre la afirmación.

Será necesario que Dios exista por virtud de su simple concepto, será necesario que sean $2 + 2$ igual a 4 ...; mas no es necesario que lo afirme y, afirmado, no es irremediable que sea ya necesario afirmarlo. *b)* Hace falta además recalcar en la libertad del objeto. Dios es voluntaria, libremente objeto, y no puede quedar preso de sus pruebas, ni haber prueba que lo aprese sin remedio. Lo vimos ya en Escoto. La concordancia, por tanto, de dos libertades, esencialmente imperdibles, no puede pasar de contingencia, de buena ventura. No es, ni puede ser, ontológicamente necesario admitir y afirmar que el ser sumamente perfecto existe. El valor real de la prueba está, inevitable e intrínsecamente, sometido a la libertad de Dios y del hombre, mientras que los objetos, en cuyo concepto no entra la libertad, no poseen esa peculiar virtud de hacerse patentes; están, de suyo, patentes; son, de suyo, demostrables, por estar *de suyo* patentes.

Los prejuicios serán prejuicios; mas liberarse de ellos es asunto de la libertad, previo a toda prueba; supuesto que, libremente, uno quiera librarse de lo que, antes de toda demostración, tiene por verdad... entonces su acto de contemplar el concepto de... , percibirá, *si a Dios le da la gana*, que en tal concepto se incluye el de existencia.

La doble función intensiva: *si yo quiero, si Dios quiere*, es ineliminable. Por tanto: la argumentación "ponens" será:

Si Dios quiere, y yo quiero, en el concepto de ente sumamente perfecto percibiré que tal ente existe necesariamente;

Dios quiere-y-yo quiero;

luego realmente, de hecho, percibo que Dios existe por virtud de su simple concepto de ente perfecto.

Que Dios no quiera dejarse prender en un concepto, ni siquiera en el de ente sumamente perfecto, no es demérito alguno o falta por su parte, sino mostración de su libertad o personalidad; y, por esa misma razón, el que yo no quiera dejarme prender por el concepto de ente sumamente perfecto no es demérito alguno —ni siquiera ante Dios; hacemos lo que hace él. Tal es el juego limpio entre libres. Lo demás es trampa ontológica y falacia lógica.

Aquí, en el *cogito* de libertad, ni Dios ni Diablo pueden engañarnos o suplantarnos.

Habrase, pues, de decir: en el concepto de ser sumamente perfecto se incluye su existencia actual necesaria, *si* Dios quiere, y a su gana, y *si* el hombre quiere —y a su gana.

Si los dos quieren a la una, resultará, por una especie de chispazo, que, realmente, en el concepto de ente sumamente perfecto, se incluye su necesaria existencia: Dios *se* hace presente realmente.

Pero, a la inversa: como la libertad del hombre es un atributo en que el hombre, la mente, es sumamente perfecto —lo máximo que podemos concebir aquí, lo tenemos ya, en realidad (formaliter) y en idea—, se sigue que Dios no podrá saber que el hombre es libre, que *existe* como libre, *si* al hombre no le da la gana de hacerse presente en tal proposición por un acto de afirmación.

En general, cuando un conjunto de pruebas dependen, en su valor, de un conjunto de peticiones (postulata) dirigidas a un ente esencialmente libre, tales pruebas no poseen valor lógico y ontológico propio y absoluto, sino hipotético, irremediamente libre y a chispazos.

Descartes *es* el hombre que lo notó por vez primera, justamente por su buena voluntad no sólo de querer demostrar que Dios existe, sino de querer dejarlo patente de suyo y quedar preso de tal demostración. La libertad le corrompió esta acción y deseo suyos; y desde él, cual desde fuente inicial, se difundirá por el mundo de los libres el secreto y real convencimiento de que, cuando más, es posible *querer creer* —querer creer que las pruebas de existencia de algo así como Dios valen; mas ya no es posible *creer que* Dios existe. Por ello creer deja de ser obligación o necesidad, y no creer deja de ser pecado y error. Se reduce, a lo más, a un acuerdo entre libres, acuerdo esencialmente revocable a voluntad de una cualquiera de las partes. La insistencia de Descartes, tres veces reiterada aquí, deponen en favor de éste su hondo convencimiento.

Leamos la segunda proposición.

Propositio II:

“*Dei existentia ex eo solo quod ejus idea sit in nobis, a posteriori demonstratur.*”

“La realidad objetiva de cualquiera de nuestras ideas requiere causa en que esa misma (eadem ipsa) realidad, no sólo se contenga objetiva sino formal o eminentemente (por el Ax. 5).

“Mas tenemos la idea de Dios (por las def. 2 y 8); y la realidad objetiva de tal idea no se contiene en nosotros ni formal ni eminentemente (por el Ax. 6), y no puede contenerse en ningún otro fuera del mismo Dios (por la def. 8);

"Luego la idea de Dios que en nosotros hay pide a Dios por causa; y por tanto Dios existe (por el Ax. 3)."

Notemos: a) La línea divisoria entre causa física (fuerza) y efecto físico (movimiento) pasa por aceleración y no por velocidad uniforme y rectilínea. Ésta no exige causa; el móvil se mueve por sí mismo —como explicará Descartes en *Principia Phil.*, Prima lex naturae (ed. cit., vol. VIII, 2ª Pars, XXXVII, pp. 62-63). En tal universo (estado de él) están escindidas masa y velocidad inercial de aceleración y fuerza. En la idea clara y distinta de masa y movimiento inercial no entra la fuerza; ni en la idea, clara y distinta, de masa se contiene la de aceleración. Macroscópicamente —en burdo y en grueso— es verdad. Empero la física moderna se propone, por su propio plan de constitución, mostrar que tal línea divisoria es arbitraria: que la masa es función o depende realmente de la velocidad, que no hace falta fuerza para ciertos movimientos no inerciales —vgr. los de los astros, etc. Y lo muestra por proponerse descubrirlo mediante aparatos —mentales y físicos—, inventados para eso, sin atenerse a lo directa e inmediatamente dado a sentidos y entendimiento, por claro y distinto que parezca —y *esté* siendo. La física moderna —a partir del mismo Newton— está montada según el plan de transformación fenomenológica del universo, y no de sencilla o sutil reinterpretación de él, cual la cartesiana.

Si Descartes es el hombre cuya mente es lugar en que la línea divisoria entre Dios y él pasa por el entendimiento, porque "la idea de Dios no se contiene ni formal ni eminentemente en nosotros y, por lo tanto, si la tenemos pide causa", tal hecho entra en la categoría de dato inmediato; por tanto se lo acepta tal cual, y se lo reinterpreta según la norma de claridad y distinción. Mas nada impide el que se invente el plan de cambiar la línea de demarcación y se emprenda la aventura de que Dios sea reabsorbido por nosotros, formal o eminentemente, cual la teoría del campo métrico ha reabsorbido las de gravitación y aceleración, de inercia y peso, y deje, realmente, en los dos casos de hacer falta una causa externa: fuerza o Dios, respecto de movimientos naturales (geodésicos) y de entendimiento.

Descartes añade, respondiendo a una espontánea objeción: "y no puede contenerse, fuera del mismo Dios", remitiendo para ello a la definición de Dios (def. 8). Es como traer la 2ª ley de Newton cual razón de que un movimiento o no rectilíneo o no uniforme pide fuerza distinta de ellos y que *tiene que* ser distinta. Es petición de lo mismo que tiene que demostrarse. O pedir que nos lo den por demostrado. No se piden aquí gracias o dones; se piden pruebas. Lo cual no obsta para que, en otros asuntos, y aun en éste, se pidan gracias o se pida algo por gracia.

Kant y Hegel —como se dirá aquí (Parte II, cap. I, II) — *son* los hombres en quienes la línea divisoria entre causa y efecto, Dios (idea de) y mente (idea de Dios en nosotros) corre por otra parte, y abarca dentro de

su perímetro a Dios, cual dentro de una fórmula relativista entran respectivamente energía e impulso, movimiento acelerado y fuerza, gravitación y geometría. . .

Nuestra idea de Dios ya no pide a Dios por causa —diferente, distinta, diversa, transcendente. . . de nosotros—, cual en la física moderna no toda aceleración pide fuerza distinta, y ya, en Descartes, el movimiento rectilíneo y uniforme no exigía causa.

Tal tipo de reabsorción —ontológica y física— merece el nombre de dialéctica.

La prueba cartesiana es adialéctica, y no tiene más valor que el de la separación en física entre fuerza y aceleración, energía y masa. . .

Pero Descartes *es* eso —en cuerpo y alma.

b) Mas la línea divisoria entre Dios y (su) idea en nosotros —que separa y presenta separado a Dios, cual causa, de nosotros y de su idea (que es *de* él) en nosotros—, no corre así entre idea de libertad y realidad formal de libertad. La libertad, en estado de *idea* o de realidad objetiva, está en nosotros en grado perfecto, sumamente perfecto y de indivisible perfección; y la libertad en estado formal nos es dada —lo somos— en estado perfecto también. Luego aquí nosotros somos, con *somos* de *ser*, dioses; somos libres porque sí, porque *yo*.

Ya en Escoto despuntaba este tipo —nuevo, originalísimo— de ser libre. Aquí, en Descartes, ha llegado a sazón. Eso *es* Descartes —y no el señor Du Perron. . . La libertad se *mutó* de exigir causa externa a no necesitarla; de ser propiedad —casi accidente y peripecia de una voluntad— a esencia de la voluntad; de seguir al entendimiento, a desbordarlo y sometérselo. Dios, cual causa diferente del hombre, cesa de hacer falta en un dominio: en el de la voluntad, pues ésta es ya ella, de por sí, Dios o divina. Salto o mutación dialéctica.

En el dominio del entendimiento hace falta *todavía* Dios, cual en el de la aceleración hacía falta fuerza. Descartes, filosófica y físicamente, *es* el escindido (aún) así.

Vuelve a insistir Descartes en el tema:

Propositio III:

“Dei existentia demonstratur etiam ex eo quod nos ipsi habentes ejus ideam existamus.”

Demostración:

“Si tuviera fuerza para conservarme a mí mismo la tendría mucho más para darme a mí mismo las perfecciones que me faltan (por los Ax. 8 y 9); pues aquéllas son tan sólo atributos, mas yo soy sustancia.

"Es así que no tengo fuerza para darme tales perfecciones; si no ya las tendría (por el Ax. 7).

"Luego no tengo el poder de conservarme a mí mismo."

Además y es argumento apoyado en el anterior:

"No puedo existir sin que se me conserve mientras existo, ya sea por mí mismo —si es que tuviera tal virtud— o por otro que la tenga (por los Ax. 1 y 2);

"Es así que existo y, sin embargo, no tengo fuerza para conservarme, como ya queda probado.

"Luego soy conservado por otro."

Además continuando esta especie de polisilogismo.

"Aquel que me conserva tiene formal o eminentemente todo lo que hay en mí (por el Ax. 4).

"Mas hay en mí la percepción de que me faltan muchas perfecciones, y a la vez tengo la idea de Dios (por las def. 2 y 8);

"Luego también en aquel que me conserva está la percepción de esas mismas propiedades."

Por fin —y termina la cadena:

"Aquél no puede percibir que le falte perfección alguna, o sea que haya perfecciones que él no tenga en sí mismo formal o eminentemente (por el Ax. 7) —puesto que, teniendo el poder de conservarse como queda dicho, tanto más tendría el poder de dárselas a sí mismo, caso de faltarle (por los Ax. 8 y 9).

"Mas tiene la percepción de todas aquellas percepciones que le faltan y que en sólo Dios concibe que puedan existir, como queda probado; luego aquél las posee en sí formal o eminentemente; así que es Dios." (*Ibid.*, pp. 168-169.)

Advirtamos: a) que el nombre de Dios no sale sino en la conclusión final del cuarto argumento; no antes. Esto merece toda nuestra atención. Nos va a dar la clave de cuándo Descartes sentía la necesidad, inevitable ya, de acudir a Dios, en qué fenómeno le hacía falta una fuerza, diríamos en el lenguaje de su física. Es el *ése eres Tú*, de Escoto; *ése es Dios*, "atque ita est Deus" (*ibid.*, p. 109).

"Ces longues chaines de raisons, toutes simples et faciles, dont les géometres ont coutume de se servir, pour parvenir a leurs plus difficiles demonstrations, m'auoient donné l'occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuuent tomber seus la connaissance des hommes, s'entresuiuent en mesme façon..." (*Discours de la Méthode*, p. 19, vol. VI, ed. cit.). Aquí nos hallamos, puestos por Descartes, ante una cadena de razones. Sigámosle paso a paso: a) la forma lógica del primer argumento es la de implicación inmediata de inversión, simbolizada actualmente por $(p \supset q) \supset (\bar{q} \supset \bar{p})$, sólo que Descartes añade a cada una de las proposiciones $\neg p$, q — la razón pertinente.

Pero todo ello no tiene, aquí, importancia peculiar; se limitaría por sólo esto, a corrección de forma, rellenable por proposiciones falsas o absurdas; igual que por verdaderas o básicas. Descartes emplea para premisa los axiomas 8, 9 ya estudiados. La *separación* entre querer —libérrimamente— y poder, que ha de servir a realizar tal poder en el hombre, es un dato de conciencia inmediata, característico del hombre, en parte infinito —por la libertad—, en parte finito en cuanto a poder. Tomar este dato de escisión por irreformable o necesario *es* ser Descartes, *es ser* cartesiano, al modo que admitir por necesaria la distinción entre luz y cuerpo *es* Aristóteles —*es* el griego y *es* el medieval; la imposibilidad de transformar materia en luz, el aceptar, pongo por caso, que hay más materia que luz en el mundo y que necesariamente esto es así, se reduce, como se sabe ahora, a impotencia de teoría y de medios técnicos de aquellos tiempos. Empero tal impotencia los *define*, y ellos se definen por ella, al tomarla como imposibilidad.

Descartes es el hombre en quien la finitud del poder y la infinidad del querer resultan inadecuables en virtud de una impotencia interpretada como imposibilidad. No se hizo cuestión Descartes de si la finitud del poder —non habeo vim mihi dandi istas perfectiones, *ibid.*, p. 168—, lo era de hecho, y sí sería posible —por invento, por mutación de *ser*— superarla, y poner así el poder a la altura del querer, caso en el cual se derrumbaría su argumento. Ahora, por virtud, entre otros, de Kant y Hegel, y por gracia, entre otras cosas, de teorías e inventos físicos modernos, toda imposibilidad queda afectada de un índice de sospecha: la de ser canonización de una impotencia.

Pero Descartes —y la técnica de *su* tiempo— es precisamente la mente escindida por finitud de él e infinidad de él, dadas por imposibles de acoplar o trascender.

El filosofar no pasa en Descartes de *reinterpretación*; no llega a transformación. Esta impotencia lo define, tanto que él mismo se define por ella y define así los problemas en solubles e insolubles. Pero las ganas de superar tales límites quédanle cual índice e indicio de que son límites de hecho, por tanto no dan para definición esencial; “si vim haberem me ipsum conservandi, tanto magis haberem etiam vim mihi dandi perfectiones quae mihi desunt” (*ibid.*, p. 168). Notar a faltarme una perfección es deseármela, apetecérmela, tener ganas de ella, tanto más cuanto dentro de mí tenga el blanco o meta de infinidad presente, en cuanto a idea y realidad formal, cual sucede en el caso del querer. El que tal gana de transformación de finitud en infinidad se quede en puras ganas o simple deseo *define* a Descartes, y el reprimirla como tentación e injuria a Dios *define* al teólogo medieval creyente. Siempre, impotencias (fácticas) canonizadas de imposibilidades.

Hablemos, en estos parecidos casos, de definiciones reales, frente a esenciales.

El primer argumento y los Ax. 7, 8, 9, *son* definiciones reales de lo que realmente fue, y no pudo *ser* más, Descartes —y los medievales.

Fase adialéctica, de suyo, del filosofar y del ser; elevada a antidualéctica, por levantar a *axioma* una impotencia.

El segundo argumento no es menos instructivo y definidor: “No puedo existir sin que, mientras existo, sea conservado” (quin *conserver*) “o por mí mismo (a *meipso*), si es que tuviera tal fuerza, o por otro que la tenga” (Ax. 1, 2). La impotencia de conservarse a sí mismo (*non habeo vim*) no conduciría a prueba alguna si no se la reinterpretara por imposibilidad; al hacerlo, queda castrada la gana y suprimida de raíz la actitud o apertura hacia invento supranatural, hacia mutación del ser propio. Quien sea su ser de esta manera no se dará a inventar maneras de conservarse. Por haberse hecho impotente, al canonizar su impotencia en imposibilidad, habrá resultado su ser mismo imposible de ser de otra manera.

Empero Descartes acepta, naturalmente, *que yo pienso-yo existo* está colocado, o siéndose, en un presente independiente de pasado —próximo y, *a fortiori*, remoto—, y de futuro —próximo y, *a fortiori*, remoto—; y, una vez más, eleva tal hecho a definición esencial. Si el existir, el pensar, son por modo de discontinuidad, si tienen que resurgir íntegros a cada presente, la física —altavoz de la metafísica cartesiana, altavoz a su vez, del modo como Descartes *era su ser*— pedía, *cada vez*, causa, pues el movimiento (la aceleración) se hacía, de cero absoluto, positivo. Cada chispazo de luz exige, al parecer, causa propia que actúe —como dirá Leibniz— por fulguración, a modo de rayo o explosión.

El existir —yo existo—, el pensar —yo pienso—, es su ser por modo de gracia; tal es la idea o realidad objetiva correlativa a la realidad formal del *yo pienso-yo existo*. Mas, como se acaba de decir, en el dominio de una realidad cuyo estado sea el objetivo o de idea manda Dios o Diablo; sólo por *creer* que Dios es veraz quedará garantizada la verdad del axioma en su parte de realidad objetiva. Para su base de realidad formal no hacen falta ni creador ni conservador: yo pienso-yo existo son dados, y son sidos, limpios de todo lo que no sea yo, y yo sólo puedo serlo yo —ni más ni menos— y ni Dios puede ser yo (mi) yo.

Descartes *es* —y lo *es* cualquiera que sea su ser en modo cartesiano— aquel hombre que sea su ser por modo de yo limpio de todo otro ser; puro —y purificado, si es preciso— de todo otro yo, y, además, eleve tal hecho de impotencia —de ser su yo como uno de *un Nosotros*, vgr.— a imposibilidad.

Que *en realidad de verdad*, yo pienso sea (resulte) Nosotros pensamos, o mejor: que, al trascenderse y transformarse yo en un *nosotros*, ascienda —por mutación o transustanciación—, pensar a comprender, fue cosa imposible de acudir a Descartes, por impotencia suya canonizada por él mismo de

imposibilidad; y, al canonizarla así, la castró. Pero un castrado no deja, por eso, de ser real, y de serlo de original y positiva manera.

Se trata de *poder* (istam vim non habeo). Una vez más el poder no está a la altura de realidad objetiva del querer y de su realidad formal. La finitud (fáctica) es reinterpretada como definición esencial.

El tercer argumento introduce expresamente *mi idea de Dios*, no a Dios en persona, formalmente, encaminando así los cuatro argumentos al final señalado en la Propositio III.

Descartes no contrapone —en sí mismo— la idea de querer —o querencia en estado de idea—, como el querer formalmente tal, querencia en estado de realidad entitativa. Por ese viaducto no llegaría a probar que hay algo así como Dios —como un ente sumamente. . .—, sino que *yo soy divino* y, por tanto, poseo un foco desde el que emprender la aventura de transformar lo que me queda —de hecho— de finito.

Descartes echa por otro camino, por el que —*aún*, diríamos nosotros— se puede demostrar que —*aún*— hay Dios: a Dios lo tengo ya por modo de *idea* o tengo a Dios por modo de realidad objetiva, un poco así como el cielo tiene el agua en forma de nube. A la luz de tal realidad objetiva noto (percipio) que me faltan muchas perfecciones, pues la realidad objetiva de Dios incluye o es la idea de sumamente perfecto, infinita —y no indefinidamente— perfecto. En virtud del Ax. 4, hay una realidad que posee de manera formal lo que yo tengo en manera objetiva, o en simple idea.

Percibo (in me autem est perceptio) que me faltan muchas perfecciones y lo percibo a la luz (ideal) de la idea del Perfecto, idea en-mí. Pero si lo que *percibo* es un modo de *cogito*, sólo pudiera concluir —por conclusión inmediatísima— que *yo soy*; y para esto me sobra todo lo que no sea *yo* —así que sobra Dios. Así que el argumento de Descartes se refiere al contenido del axioma, al contenido de realidad objetiva del *percibo*; y aquí Dios y Diablo tienen, de suyo, mano libre para engañarme. Si Dios se las ata será porque quiere; y jamás quedará atado ni por su misma palabra. El argumento tiene valor solamente dentro del seno de la confianza mutua. Supuesto tal *ambiente de confianza* —entre entes “de palabra”—, el argumento vale. Y en ese ambiente de fe y de confianza en Dios vivía y era *su ser* Descartes. Y lo *era* realmente, y no hay por qué negar que esa posibilidad, y su realidad, sea una de las posibilidades del ser del hombre. Empero tal posibilidad se trueca o reinterpreta en necesidad cuando a la impotencia se la canonice de imposibilidad. Por tal hecho, la posesión formal de tales perfecciones por Dios se reinterpretará como posesión formal necesaria; y su ausencia o privación fáctica en el hombre quedará reinterpretada como imposibilidad de dárselas —por muchas ganas que tenga.

Mi conservador *no puede* percibir que le falte perfección alguna o que alguna no la tenga de manera formal o eminente, Ax. 7; pues, si *puede* con-

servarme, tanto más tendrá el *poder* (vim) de dárseles a sí mismo, si le faltaren, Ax. 8 y 9 (*ibid.*, p. 168). Notemos los pasos más importantes, por decisivos:

- 1) Conservar está a la altura de crear; conservar una sustancia está a la altura misma de crear una sustancia;
- 2) sustancia es más ser que propiedad, atributo o perfección;
- 3) conservar una sustancia es más que conservar propiedad, perfección; conservar una sustancia es más que crear propiedad, perfección;
- 4) quien *puede* lo más, *puede* lo menos;
- 5) quien *puede* crearme, en cuanto sustancia, *puede* crear mis propiedades y perfecciones;
- 6) quien puede crearlas en otro, puede crearlas (dárseles) en sí mismo, o sea las *es* (se las ha dado ya) por modo de causa formal, en virtud de la *fusión*, en el límite, de causa eficiente con causa formal;

luego

- 7) *mi* conservador o creador tiene (es) todas las perfecciones que *me* faltan, y que percibo que *me* faltan; y las tiene (es) formal o eminentemente (entitativamente);
- 8) así que *mi* conservador o *mi* creador es Dios:

“Atque ita est Deus” (*ibid.*, p. 169).

Descartes se retrata aquí de cuerpo, alma y ser enteros. Estudiemos su autorretrato: a) La conclusión final tendría que decir: luego *mi* conservador o *mi* creador es *mi* Dios; y no: *es* Dios. Viene hablando Descartes de *mis* perfecciones y de *mis* imperfecciones o, más esmeradamente dicho: de mis perfecciones poseídas sólo de manera objetiva (en idea) y que, por eso, son imperfecciones formales (entitativas) *mías*. No tiene por qué hablar de perfecciones que yo poseo por modo o en estado de realidad objetiva (idea) y a la vez por manera o estado de realidad formal (entitativa), pues para eso no hace falta Dios; basta con yo; la libertad jamás hace en Descartes de base para probar que hay Dios; lo que prueba la libertad es que en eso, yo soy Dios, a me.

Únicamente quien esté suponiendo, como Descartes, que yo tengo toda la perfección posible o bien en modo de realidad formal (y, por tanto, de objetiva u objetivable por mí, en idea o ideable por mí), bien sólo en modo de realidad objetiva (mas no en formal), puede creer que haya demostrado que Dios existe, que se da un ente que es todas las perfecciones posibles formal y objetivamente, y que así se percibe él serlo; habet autem perceptionem... (*ibid.*, p. 169), porque ha demostrado —aceptémoslo con igual benevolencia

al menos con que creemos nosotros haber demostrado tantas otras cosas—, que Dios posee *todas mis* perfecciones formales y *todas mis* objetivas, mas en estado de formales.

Luego Descartes está suponiendo y *sintiéndose*, se lo sabe y se lo es que, para ser Dios, sólo le falta transformar las perfecciones objetivas suyas (de Descartes) en formales: transformadas, sería él, *Descartes*, el cúmulo de *todas* las perfecciones posibles en el estado perfecto; sería Dios. Una vez más: Descartes toma esa línea divisoria por límites esenciales, por definición; y lo toma así por una decisión de su libertad, por un *quiero ser finito*; lo quiero, luego lo soy.

No hay por qué los siguientes a Descartes, u otros, lo quieran y, queriendo lo contrario, no se pongan a ver de inventar modos de ampliar el poder, y se den a la aventura de transformar, por los medios que sea, idea en realidad, y a Dios en mí (Dios).

Para lo que en *mí* (Descartes) se halle sólo en estado de idea hace falta *aún* causa —como hace falta, para su equivalente en su física, causa o fuerza— para alterar, o porque está alterada, la manera propia de ser, que es ser todo a una, de vez, formal-y-objetivamente.

No concebía el físico —y el metafísico— clásico que la fuerza (o causa) fuera reabsorbible, junto con el efecto, en un estado superior a los dos; y tomaba los límites actuales por delimitación definitiva o definición.

La delimitación fáctica es sólo adialéctica; al ponerla como definitiva (definición), hácesela antidualéctica.

En la confusión entre creer que se ha demostrado que *hay Dios* porque se ha demostrado que hay *mí* Dios sólo puede incurrir quien, allá en el hondón del fondo, se sepa y se sea Dios.

Escoto fue, a su manera, más lógico: Dios, *eso eres Tú*. Y al tratarlo así, con un apóstrofe, renuncia a demostrarlo. Escoto pudo y tuvo que hacerlo así, porque él no se era por modo de *yo*, sino por modo de *uno de tantos* creyentes, aunque se tuviera, y fuera, por *este* filosofante.

Cuando un hombre se sea por modo de *yo* podrá, cuando más, demostrar que hay *mí* Dios; mas no lo tratará ya de *Tú*, de lo otro de *yo*, pues tal absoluta otredad frente a todo lo de *yo* haría imposible el paso lógico, y los axiomas cartesianos; y creará, por inocente falacia o desliz, que es lo mismo ser *Dios* y *mí Dios*.

b) No solamente, para Descartes, conservar es lo mismo, o está al mismo nivel, que crear, sino que crear es lo mismo que conservar.

El estado supremo del ser es el de conservar su ser; no el de crearse de modo que no se conserve (tal cual) lo que ya se es.

Descartes *era* —con *era* de *ser*— un doble prejuicio: a) que todo tiende a estar en estado de equilibrio, y que el estado de equilibrio es el máximamente real; durar y perdurar es el modo propio y máximo de existir. Es el estado

inercial, para el que no hacen falta causas, pues en él la causa eficiente se ha transformado en formal, en intrínseca.

“Unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere, quantum est in se, in eodem semper statu, nec nunquam mutari nisi a causis externis” (*Princ. Phil.*, 2ª Pars; XXXVII, ed. cit., vol. VIII, p. 62; cf. p. 66, XLIII).

Esta ley de inercia metafísica, y, por ello, física, se sigue —dice Descartes aquí, y lo veremos a continuación— de la inmutabilidad divina: “ex hac eadem immutabilitate Dei, regulae quaedam sive leges naturae cognosci possunt. . . (*ibid.*).

La metafísica, al igual que la física de su tiempo, eran estáticas, no dinámicas. El prejuicio de que si un ser no se conserva por virtud de su mismo ser, es preciso que otro lo conserve, si ha de perdurar, sólo indica que el estado de creación continuada —que es, entonces, la conservación— se reduce a creación *inercial*; a repetir lo mismo, indefinidamente. La creación desemboca en inercia. Ni el más leve barrunto de creación inventiva, de creación de novedades que conserven lo anterior —el invento hecho—, tan sólo como material de un nuevo invento, al modo como la —inventada— corriente eléctrica sirve de material para, atravesando ciertos gases en ciertos tubos, trocarse en luz, y al trocarse en luz desaparece algo bien suyo, que, de no interponerse los medios dichos, conservara para siempre, a saber: su energía; desaparece, pues, algo de ella.

Sólo quien se sienta ser inventor podrá concebir que el modelo de causa es la causa inventora, e interpretará lo de *creador* por inventor de ser que no degenera, ni él ni el efecto, en inercia. Ni crea para conservar, ni algo es creado para ser conservado. *Ser* como perenne innovación.

El tipo de aparatos inventados en tiempo de Descartes por el hombre, no pasaban de ser aparatos de *descubrimiento*, y bien modestos, por cierto: lentes de aumento, telescopios, termómetro, barómetro, balanza. . .; no instrumentos de transformación, ni siquiera los, para nosotros, elementalísimos de transformar calor en movimiento mecánico, corriente eléctrica en luz.

Por ley de inercia, no habría salido la técnica del tipo de aparatos de descubrimiento, y emergido al de transformación. Nos hallamos ante una mutación o innovación. Y, a su vez, los actuales no se han inventado para que, inventados, se conserven tal cual para siempre; se los deja patentes, y expuestos, a ulteriores innovaciones, y no sólo a reparaciones y mantenimiento.

Descartes inventó, así suele decirse, la geometría analítica, de la que se hablará aquí. En rigor, no la inventó; descubrió nada más el modo de correlacionar dos cosas preexistentes: geometría y álgebra, y por no pasar de correlación la geometría analítica cartesiana no transforma ni la preexistente (y bien conservada) geometría euclídea, ni el álgebra preexistente.

Quien no *es* su ser, ni *es* su circunstancia, ni la circunstancia misma *es* sino por modo o en tono de conservación, de inercia, no puede —no da para

más su *ser*— concebir, ni siquiera en forma de realidad objetiva (idea), más que una causa suprema creadora inercial, no creadora ni innovadora eterna.

Una vez más: el Dios, cuya existencia cree Descartes haber demostrado, es su Dios: el de su época o sazón histórica. Conservador y conservar no siempre parecerán atributos dignos de la causa suprema, ni siquiera dignos de una gran empresa industrial.

b) “Quien puede lo más, puede lo menos.” La eficiencia de una causa es graduable, no explosiva ni del tipo disyuntivo total y rajante: sí o no, todo o nada.

En la física y metafísica conservadora —ante el modelo de la cual nos hallamos— predomina el principio de identidad sobre los de contradicción y disyunción. *El ser es, el no ser no es*; esto es lo firme, estable, equilibrado: el estado natural, propio, del ser, y del no ser. *Ser o no ser* no es disyuntiva real, realmente planteada al ser en su ser mismo, total e íntegro. No hay ocasión alguna en que a un ente se le ponga en tal disyuntiva. El principio de disyunción no opera realmente nunca; rige, sin disputa, ni peligro, el de identidad, inercia del ser.

La negación, parecidamente, no afecta realmente al ser en total, a un ente íntegramente; cuando más, a una parte: ojos, oídos... Tener ojos y no ver, tener orejas y no oír, tener piernas y no poder moverlas... Mas nunca ser *sér* y no serlo. La negación no llega nunca a calar al ente íntegro, nunca a negación *de* (propia de) ser. La contradicción se queda en verbal, periférica, simple indicación verbal, operación indicada, no verificada o verificable, cual, a veces, sucede en matemáticas. Otra raíz del conservadurismo del ser.

Como *ser y no ser* no pasa de indicación, el principio “es imposible que el ser no sea y que el no ser sea” no es más que la indicación de que es imposible pasar de la fase de indicación.

Ser o no ser no es, parecidamente, más que una disyunción indicada, no planteable en firme. Y el correlativo principio no va más allá de decir: eso de “*ser o no ser*” es ya cuestión resuelta, antes de planteada. El ser no se la plantea, en serio, jamás.

Creación sería, de suyo, producción puesta a ser o a no ser, en serio, íntegramente; y no a alterar lo preexistente, de más a menos o de menos a más, gradualmente.

Crear —decían los teólogos medievales típicos, cual Tomás de Aquino— requiere poder infinito, sea el que fuere el tipo o grado de cosa creada. Crear es ponerse una causa *a sí o a no*, totales, íntegros, en bloque: a ser o no ser. Por eso, para ellos, la creación es la oportunidad única de tomar en serio el principio de disyunción: *ser o no ser*. Pero la seriedad del trance no dura ni un segundo; a la creación sigue la conservación; el ente creado ya no está en trance de *ser o no ser* totalmente, íntegramente. *El ente es*. Y la causa

que lo puso a ser o a no ser se encarga de que eso no se repita *normalmente*, y cual régimen de estar siendo un ente su existir.

Bien lejos todavía de que el ente esté, consecutivamente, puesto a *ser a no ser*; que el ente *sea* realmente ese principio, que el ente esté jugando su ser a ser o a no ser, que ser le sea aventura.

Todo esto ni por semejas acudió a griegos, medievales... y Descartes. Ahora se nos va haciendo natural —tan natural que se montan máquinas de jugar *a sí o a no*, que en cada instante *realizan* la disyunción—, y no solamente se queda indicada en la mente y aludida en la palabra y separada en dos símbolos —sin interacción ni compenetración en fórmulas cual

$$p \vee \bar{p}, \quad \overline{p \cdot \bar{p}}$$

Por estos motivos, entre otros, hemos clasificado aquí la filosofía y el *ser* de Descartes bajo el título de *reinterpretación* del universo, y no bajo el de *transformación*.

Descartes es ontológicamente conservador. *No es* un productor; *es* un repetidor ontológico; *es* un descubridor, *no es* un inventor. Lo de inventor no atacó ni caló jamás en lo de descubridor; y lo de productor no atentó ni ahondó jamás en lo de repetidor. Descartes *es* no sólo adialéctico; *es* antidialéctico.

Para remachar el clavo, Descartes asienta, después de las 3 proposiciones, un corolario.

Corollarium:

"Creavit Deus coelum et terram, et omnia quae in eis sunt; insuperque, potest efficere id omne quod clare percipimus, prout id ipsum percipimus" (*ibid.*, p. 169).

La prueba cartesiana no tiene desperdicio: "Todo esto se sigue claramente de la proposición precedente. En ella se demostró, en efecto, que Dios existe porque tiene que existir alguien en quien formal o eminentemente estén todas las perfecciones de las que haya en nosotros alguna idea (idea aliqua est in nobis).

"Ahora bien: hay en nosotros la idea de una potencia tal y tanta que cielo y tierra... hayan sido creados por aquel sólo en quien tal potencia se halle, y que aun todas las demás que yo concibo cual posibles puedan ser hechas por él mismo. Luego junto con la existencia de Dios quedan ya probadas todas estas cosas acerca de él" (*ibid.*, p. 169).

Dense por repetidas las anteriores advertencias, o presupuestos de validez, y añadamos: a) ¿Cuáles son esas cosas que yo concibo como posibles, o posibles que yo tengo en forma o estado de idea (realidad objetiva), mas no en estado formal (realidad entitativa) de un poder o potencia capaz de hacerlas?

Si yo tuviera un posible en estado de idea y, a la vez, o en uno (yo) lo tuviera cual posible a mi potencia real, no haría falta causa alguna creadora o productora, diferente de mí. Así sucede con mis actos libres posibles —concibo mi decisión ante tal...; me complazco (cogito en el “no” redondo que daría a... en...— pueden ser hechos *por el mismo* que los concibe (aún posibles). ¿Qué le pasa al entendimiento de Descartes —y no sólo a él— que tantas y tantas cosas se le quedan en idea para realizar la cual no tiene poder (formal), no puede hacerlas por sólo pensarlas en firme, pensar que sean? Sabe muy bien que todo lo pensable es realizable, pues la verdad depende de la voluntad; tanto que si Dios piensa $2 + 2$ es 5, realmente será $2 + 2$ igual a 5. Que $2 + 2$ sea 4, no depende de 2, 2, +, =, 4, sino de la voluntad de Dios. Y así es: “Quod seu durum seu molle esse velis, sufficit mihi quod sit verum” (*Resp. object.* 5ae; p. 380, ed. cit.). Al pensar —en firme— Dios: “sea $2 + 2 = 5$ ” lo que le resulta es una aritmética no arquimédica, no para nuestras amas de casa. Dios *hace* que sea verdad $2 + 2 = 5$. ¿Qué le pasa, repito, al entendimiento de Descartes que puede concebir una aritmética posible en que $2 + 2$ sea igual a 5, mas para realizar tal posibilidad tenga que acudir a Dios? Sencillamente, decimos ahora en que la historia, cual serie de inventos de *ser*, del ser mismo del hombre, nos lo pone realizado, nos ha puesto a serlo: Descartes fue incapaz o impotente para inventar o crear una *ciencia* aritmética —de definiciones, axiomas, postulados, teoremas, corolarios— no arquimédica o clásica, que *es* la realidad, hecha por el hombre —por otro hombre— diverso en su *ser*, del *ser* de Descartes, de la manera como *era ser* una mente cartesiana, y por natural, inercial o conservador fenómeno y reinterpretación, puso cual imposible su incapacidad. Por tal reinterpretación, su incapacidad no mostraba sino la imposibilidad para él, para Descartes; mas no destruía la posibilidad, que es indestructible, para todo conservador; y, por no destruirla, otro debía asegurar posibilidad con potencias, las dos a la misma altura. Posibilidad irrealizable implica contradicción que ya está resuelta, como todas las contradicciones; su solución es la existencia de un poder a la altura de la posibilidad.

b) Podemos imaginar que no hay cielo y tierra lo que es fácil: “facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora...” (*Princ. Phil.*, ed. cit., vol. VIII, p. 7, VII); cerramos los ojos, y nos percatamos de que esa posibilidad *es ya* realidad; luego en alguien se adecuaban posibilidad y potencia. “Con facilidad suponemos que no hay Dios” —fácil se le debía hacer a Descartes; mas como todavía hallaba en sí la idea de Dios, o sea: a Dios en estado o forma de posibilidad, concluía que Dios existe ya, porque, de no existir ya, Dios sería imposible, pues no habría potencia a la altura de la posibilidad.

Él, Descartes, no se notaba —no era su *ser*— con potencia capaz de dar realidad a la idea de Dios; se notaba —y era— impotente para ser Dios. Im-

potente él, imposible para él. La impotencia actual se deslizaba por la línea inercial de la conservación. No conoció Descartes más aparatos que los de descubrimiento, y la admiración por ellos lo embargó, *Dióptrica, Discours premier, De la lumière*, p. 81. vol. VI, ed. cit.; no inventó, ni vio inventado, instrumento alguno de potente transformación. No se sintió creador o inventor, sino descubridor de lo que es, declarador de lo que es, coordinador de lo que ya es; la idea de que él, Descartes, pudiera ser inventor o creador no surgió en él; surgió la contraria, y surgió no de una previamente dada imposibilidad, sino de una previamente dada impotencia.

Con demasiada facilidad supuso Descartes que (le) era imposible crear, inventar, transformar —sociedad, religión, moral, física.

La facilidad es una forma de inercia entitativa, de conservadurismo ontológico. Esa facilidad define —y limita— una época, y define el ser de los hombres de esa época: la de *reinterpretación*. Se clausurará con Descartes.

Propositio IV:

"Mens et corpus realiter distinguuntur."

"Todo lo que percibimos claramente puede ser hecho por Dios, tal cual lo percibimos, en virtud del corolario precedente.

"Es así que percibimos la mente, esto es: la sustancia cogitante, sin el cuerpo, esto es: sin sustancia alguna extensa (en virtud del postulado 2); y al revés: cuerpo sin mente, como todos fácilmente conceden;

"Luego al menos por potencia divina, la mente puede existir sin el cuerpo y el cuerpo sin la mente.

"Ahora bien: sustancias que pueden existir una sin otra se distinguen realmente, en virtud de la def. 10.

"Es así que mente y cuerpo son sustancias (en virtud de las definiciones 5, 6, 7) que pueden existir una sin otra, como se acaba de probar;

"Luego mente y cuerpo se distinguen realmente" (ed. cit., pp. 169-170).

Notemos con Descartes los puntos siguientes: a) "me he servido aquí —dice— como de medio demostrativo de la potencia divina, no porque sea necesaria alguna fuerza extraordinaria para separar mente de cuerpo, sino porque, no habiendo tratado en lo anterior sino de Dios sólo, no tuve otro medio de qué echar mano" (*ibid.*, p. 170). Con lo cual nos recuerda que hay, y ha dado, otros medios de demostrar lo mismo, sólo que no puede emplearlos aquí, según el plan demostrativo que él mismo se ha fijado.

Respecto, pues, de este sistema de 10 definiciones, 7 postulados y 10 axiomas, la distinción de mente y cuerpo sólo es demostrable haciendo de intermediaria la potencia divina. Luego en otro sistema, o retocando el presente, sería factible demostrar esa misma proposición sin la intervención de Dios;

luego Dios no es necesario para asegurar; ni para producir, la distinción entre mente y cuerpo. Esto “me lo soy”; es un *cogito*; “bajo el nombre de cogitación se abarca todo aquello que de tal modo está en nosotros que estamos de manera inmediata conscientes de ello” (def. 1; p. 160).

Tenemos, además, idea de eso mismo; entendiendo por idea, a tenor de la definición 2, “esa forma de toda cogitación que, por percibida de manera inmediata, me hace consciente esa misma cogitación”. Es el “me lo sé” de todo “me lo soy”; tengo yo cosas que, además de sémelas, me las sé, con un saber (idea) ajustada al ser (cogitatio, sum).

Renunciemos, empero, al postulado 5: “demorarnos largo y tendido en la contemplación del ser sumamente perfecto... en cuya idea se incluye no sólo la existencia como posible sino como absolutamente necesaria” (p. 163).

De mente tenemos cogitatio e idea, me lo soy y me lo sé; de cuerpo, aunque sea de *mi* cuerpo, no poseemos sino idea simple, o pura realidad objetiva. Por eso cuando la física —la del tiempo de Descartes mismo, véase *Medit. sexta*, p. 70 (95); p. 81 (103); p. 84 (107); p. 87 (111)— advierta la desemejanza resaltante entre lo que la ciencia descubre sobre qué es el cuerpo —nervios, músculos...— y lo que de ello aparece en la conciencia —sed, hambre, color, sonido...; y haga resaltar la diferencia entre lo que es color, sonido... y cómo *me lo sé* (color en cuanto visto...)— notaré clara y distintamente que *mi* idea de color, sonido, dolor, hambre, magnitud y forma de miembros... no es la idea de lo que eso es. O sea: que ni me-lo-sé ni me-lo-soy; que lo que sé de *mi* cuerpo es, en rigor, que no es cuerpo. Es decir: que yo (mente) no soy cuerpo; no me lo soy; y, por no sémelo, no me lo sé. Y que no me lo sé, que no sé qué es cuerpo me lo dicen desde ciertas perturbadoras experiencias hasta la física —anatomía, fisiología. Lo que sé yo de cuerpo —sea de otro o sea el (llamado) mío, todos por igual— es pura realidad objetiva, que, por faltarme ser su realidad formal, pide causa (Ax. 4, 5).

Que hay cuerpos, es demostrable;

que yo tengo un cuerpo que es *mío* —que me lo sea y me lo sepa *mío*— no es demostrable, pues no es sible; al revés, me es dado lo contrario: que (mi) cuerpo ni me lo sé ni me lo soy.

Por contraposición: que soy mente y que me sé ser mente es dato inmediato, básico, firme, incommovible, claro y distinto.

Luego, a tenor del postulado 7, no puede dudarse (*in dubium revocare*, *ibid.*, p. 164) que se distingan realmente cuerpo de alma: (mi) cuerpo, de *mi alma*.

Tal distinción la opera la conciencia misma, y operarla es ser consciente de sí —y no ser y estar fuera de sí, en pluralidad inconexa, en adlateralidad neutra, distraído, divisible...—, que todo eso, y más, nos pasaría de *ser* un cuerpo como *nuestro*.

Para todo esto nos basta con *sernos*, con lo que *me sé* y con lo que *me soy*.

Sobra Dios. Y Descartes —maestro en incisos o cuñas tajantes— dice, entre otras cosas que viniera a propósito traer aquí y que se omiten por innecesarias: “quamvis non necesse sit ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem, quoties tamen de ente primo et summo libet cogitare...” (*Med. quinta*, p. 67). Pudiera sucederme no pensar nunca en Dios, o no es necesario pensar en él; mas si me place (libet) pensar en ente primo y supremo, entonces tendré que atribuirle...

Luego emplear a Dios como medio demostrativo es casual e innecesario. Y no otra cosa dice Descartes en la advertencia a la proposición 4.

Aquí hemos rehecho la afirmación cartesiana echando mano de las definiciones 1, 2; de los axiomas 4, 5; del postulado 7, y dejando los medios demostrativos que, por restricción del plan, emplea aquí Descartes.

b) Mi mente, *me* lo sé y *me* lo soy; o mente *es* todo eso que me lo sea y *me* lo sepa; mi cuerpo, ni me lo sé ni me lo soy; si cuerpo es todo eso que, denominado *mío*, resulta que ni me lo sé ni me lo soy; sobra, pues, lo de *mío*; o tal designación dista, más que cielo de tierra, de la fuerza de *mi*, referida a mente.

Por eso nos pueden decir, y dicen, las ciencias cosas tan raras de (mi) cuerpo —tan raras para nosotros—, por insistir en lo de *mis*; tan patentes, cuando se renuncia a dar sentido real-conciencial, a *mío*, respecto de cuerpo. Cuerpo es lo inconscienciable, por muy unido o confundido que parezca estar conmigo: “nam certe isti sensus sitis, famis, doloris... nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti” (*Med. sexta*, p. 81).

Ahora nos sería factible expresar el pensamiento de Descartes diciendo: mente es lo que del hombre —mucho o poco— esté o pueda estar doblemente idéntico; cuerpo es lo que del hombre —mucho o poco— esté o pueda estar simplemente idéntico. Entre lo doble y lo simplemente idéntico no puede haber tránsito, unidad y, menos aún, identidad. No cabe sino una especie de *permixtio*, de mezcolanza que da origen o se traduce en la mente por ciertos modos de pensar (cogitationem) confusos, cual sed, hambre, cansancio... Este estado de mezcla es máximo en la niñez; mas puede aumentar y disminuir a lo largo de la vida. “Nempe in prima aetate, mens nostra tam arcte corpori erat alligata... Et quamvis jam maturis annis cum mens non amplius tota corpori servit” (*Principia Philosophiae*, Pars Prima, 71, 72, pp. 35-36, ed. cit., vol. VIII).

Para la filosofía, o modo de *ser* del medieval, todo el hombre estaba en un solo nivel o tipo de identidad y unidad: la simple; mas no se planteaban, pues no *eran*, la cuestión de un ente en dos tipos de identidad, una doble, otra sencilla. Esto surge, como ente y como cuestión, en Descartes. *Es* Descartes mismo.

Lo simplemente idéntico *es* cuerpo —tenga o no cuerpo la forma de co-

lor, extensión, número, calor. . . Cuando dice Descartes que el cuerpo es maquinaria (*machinamentum*) nos indica, transcrito al lenguaje anterior, que máquina es cualquier cosa —material o espiritual, realidad formal u objetiva. . .—, que sea lo que es por modo de identidad simple. Por eso dice Descartes (*Med. sexta*, pp. 84-85, ed. cit.): a la manera como un reloj hecho de ruedas y pesas no observa menos exactamente las leyes todas de la naturaleza cuando ha sido mal fabricado y no señala correctamente las horas, que cuando satisface del todo los votos del artífice, así puedo considerar el cuerpo del hombre cual si fuera una cierta maquinaria hecha de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel tan adaptada y compuesta, que aun si no existiera en ella mente alguna, tuviera, no obstante, todos los movimientos que ahora no proceden en ella del imperio de la voluntad, y, por tanto, tampoco de la mente.

La acepción de máquina, maquinaria, mecanismo es, pues, en Descartes mucho más amplia, fina y profunda que en la acepción actualmente corriente. Máquina y nervios, por ejemplo, pueden estar hechos de materia diversa, y de leyes tanto o más distintas que las de gravitación y electromagnetismo; coinciden, empero, respecto de un ser doblemente idéntico —que es su ser y se lo sabe ser—, en que son entes simplemente idénticos.

Claro está que ese concepto de mezcla entre componentes de un ente —algunos dobles, otros simplemente idénticos—, no puede entenderse cual mezcla de cosas del mismo nivel, agua y aire, tierra y nervios y músculos. . . Por eso hemos traducido el *quasi permixtio* (p. 81) por mezcolanza. Algo se prepara aquí, en Descartes, cuyo pleno desarrollo, y declarada manera de ser, surgirá en Kant y Hegel.

No es menos claro para Descartes que los contenidos objetables o realidades objetivas de extensión, dimensión, número, figuras. . ., dadas en los actos (*cogitatio*) de pensar se nos presentan cual simplemente idénticas, el 2 es 2, mas no sabe que es 2; no hay una circunferencia que sea su ser y se lo sepa ser. . .; ni se da un color que sea color y se sepa serlo. . . Es simplemente cada uno lo de él, y, en rigor verbal, el posesivo *de* sobra. Cuerpo es, por igual, color, número, figura, movimiento. . . Resaltan, y despréndense por insolubles, frente a quien es y se sabe que lo es: mente. “Aunque todo eso se partiera de mí, dice Descartes, sin duda alguna y a pesar de todo (*procul dubio, nihilo minus*) sería el mismo que soy” (*ille idem qui nunc sum, Med. sexta*, p. 73).

El que Descartes *crea* todavía que Dios es y sabe lo que es —que es perfecto y se sabe serlo. . .—, salva a Dios de ser cuerpo.

Para eliminar o reabsorber la fe hace falta una real y original mutación que presenciaremos en Kant, que *es* Kant. A saber, dicho en dos palabras: que el ser del hombre, además de ser doblemente idéntico, ascienda, o se mute,

a ser condición de posibilidad de objetivos, a recrear en *objeto* esa nada de *objeto* que es la cosa en sí, sea simple o doblemente idéntica.

Ya no será necesario fingir o ignorar que hay un autor de mi naturaleza (saltem ignorare me fingerem, *ibid.*, p. 77); ese autor, exista o no, habrá descendido al nivel inferior de cuerpo, de *machinamentum* de cosa en sí, indiferente ella para mí y yo para ella.

Que mente y cuerpo —res cogitans, res extensa— se distingan es realísimo, sea cual fuere la potencia que las separe: Dios o el pensar, el me lo sé y me lo soy. Así termina Descartes la nota a la proposición 4.

Pero en este punto despunta otra idea cartesiana, verdadera mutación de su ser, heredable por los siguientes:

c) No porque dos cosas se distingan son distintas porque *se* distinguen; ser distinto no es siempre secuela de hacerse distintas dos cosas o, al menos, hacerse una distinta de la otra, segregársela de sí. Hay una distinción inmediata, improducta; y hay una distinción producida, refuerzo original de la inmediata. El hombre *es* natural e inmediatamente distinto del animal; pero comienza a hacerse distinto de él, con supranatural distinción, al hacerse inventor de instrumentos de producción de cosas y de producción de él mismo y ellas *se* hacen distintas de él, *se* recobran, *se* son distintas. El genuino creador no es tan sólo distinto de su creatura: *se* hace distinto de ella, y la hace a ella distinta de sí. La distinción inmediata o natural, si la hubo, queda entonces relegada a nivel inferior.

Alma y cuerpo, materia y forma, en general, eran, para la metafísica medieval, realmente distintas, aunque estrechamente unidas. Mas no poseían la capacidad de darse —una, al menos, respecto de la otra— un refuerzo de la distinción: distinguirse. Eran tal vez separables; no podían ellas, o una, por sí separarse. La distinción no podía llegar a hacerse reflexiva: doblemente distinta.

Cuando una distinción se refuerza por emerger a *serse* o hacerse distinta se eleva a separación: a distinguirse por separarse. Por eso Descartes afirmará que él no se contenta con demostrar, como los anteriores, que alma y cuerpo son distintos, sino indica la manera de distinguirse a sí misma alma (reducida a mente) de cuerpo. (*Meditationes, Epistola*, p. 3, ed. cit.; véase vol. III, p. 387). Seipsidistinguirse es separarse, mas no ir sueltos ya. Saberse ser distintos no es acción o modificación ficticia, fantasmagórica, abstracta; es operación real y original.

Que el alma humana *sea*, natural o esencialmente, incorporeal no bastará, aun concedido el valor de los argumentos, para dejar demostrado que la *mente* es distinta del *cuerpo*; la mente es lo que del hombre puede ponerse y *se* pone en estado de doble identidad; y si no consta que tal doble identidad es causa o razón adecuada para dar doble distinción —ser distinto y *serse distinto*—, no se habría demostrado lo más importante: lo de que, sepa-

rada del cuerpo, del que *es* inmediatamente distinta, la mente *se* notará y *se* será separada: ella *se* lo sabrá y *se* lo será. O lo será *conscientemente*. En el mismo grado en que consciente supere en realidad y originalidad al simple ser —material o no—, en ese mismo grado toda demostración fundada sobre simple ser resultará impotente para demostrar qué le pasa a un ser espiritual cuando *se es*, qué le sucede a un alma cuando *se es*. Sólo si la conciencia no afecta al ser, o se queda en superficial accidente, argumento fundado en *ente* valdrá para un *consciente*.

Descartes *es* el hombre en quien *ser* hombre —y serlo con cuerpo y alma, inteligencia y voluntad...— no basta para ser *conscientemente* hombre, para *serse* hombre. El superávit de *serse* frente a *ser* —el cogito-sum— mide el déficit lógico y ontológico de la filosofía anterior en todos los problemas: Dios, hombre, mundo; esencia, existencia; sustancia, accidente...

II. ALGUNOS DETALLES CARACTERÍSTICOS DEL PLAN CARTESIANO DE REINTERPRETACIÓN SUJETIVISTA DEL UNIVERSO

1. *La geometría (analítica) como modelo de reinterpretación*

En el párrafo anterior, sobre todo en su letra *b*, accedimos a las peticiones (postulata) de Descartes, porque su aceptación equivalía a la de mirar por un microscopio o telescopio, a saber; sólo decidiéndose a mirar mediante ellos, se descubre lo que los ojos naturales no ponen, solos, de manifiesto. Mas no hay manera de demostrar a nadie que es necesario, con tipo de necesidad teórica, mirar por un microscopio, al modo que no es posible demostrar a nadie que sus ojos naturales ven mal, pues siempre tendrá que reformar su visión con los mismos ojos iniciales de que, tal vez, se duda. Decidirse a mirar con mis ojos es elevar los naturales al rango de tribunal de última instancia, en vez de dejarlos actuar como de ordinario y de natural, de tribunal de primera, decidido ya.

En sus *Regulae ad directionem ingenii* (vol. X, ed. cit.), ya hacia el final (*Regula XVI*, pp. 454 ss.), habla Descartes de “aptissime scribendi usum ars adinvenit” (*ibid.*, p. 454): “el arte inventó un uso aptísimo de escritura”. Anotemos los pasos del método: 1) Un papel limpio (charta) es lugar de aparición, por contraste, de lo distinto, puro, desnudo de los signos (brevísimas notas). El papel, que ya es, para otros fines, invento, úsase aquí para ulterior y aptísima función gnoseológica: las palabras corrientes, dichas o impresas, están recargadas de múltiples significaciones y alusiones, ajenas, de ordinario a lo que se suele decir o dar a entender; al inventar “notas”, signos, caracteres cual, a,b,c... , A, B, C... , o “notas” de números —1, 2, 3...— o “notas” de relaciones —vgr. $2a^3$...— *ibid.* p. 455), no sólo se prescinde de las palabras corrientes, sino los términos del problema o punto a tratar que-

dan “puros et nudos”, puros y desnudos, lo que permite un conocimiento claro y distinto, una inspección distinta de cada cosa (singula distincte inspexerimus, *ibid.*), cumpliendo así la Regla IX (p. 400). El papel blanco, limpio, liso es un *invento* (adinvenit) que, por sólo hacer aparecer palabras, limpia y purifica el concepto incluido o buscado por la palabra o frase; no da *claridad y distinción*; mas, al vincular a un concepto una letra o signo suelto—de suyo insignificante—, y pintado en un papel (in charta pingemus), el concepto queda, *realmente*, desprendido de la palabra y de sus resonancias, de sus fusiones y confusiones. El signo es cuerpo artificial del concepto; la palabra es su cuerpo casi natural. El papel, en su función de hacer resaltar signos, es un instrumento tan realmente purificador—distinguidor y clasificador— como el más fino alambique.

Descartes hace notar que, así como el número engloba la estructura (relaciones) y la vuelve confusa, los signos la mantienen distinta, luego clara; el número verifica las operaciones, y las confunde en el resultado; mientras que los signos, por ser inverificables o inconfundibles, mantienen inconfusa, clara, distinta la estructura. “Si se busca cuál es la base de un triángulo rectángulo cuyos lados sean 9 y 12, dirá el calculador (Logista) que es $\sqrt{225}$, o 15; mas nosotros pondremos en vez de 9 y 12, a , b , y encontraremos que la base es $\sqrt{a^2 + b^2}$, y así quedarán distintas (manebuntque distinctae) esas dos partes a^2 y b^2 que en el número se hallan confundidas” (*ibid.*, p. 456). El signo (arbitrario) es lugar de aparición y mantenimiento de distinción de concepto; y el papel es lugar (inventado) de aparición y mantenimiento de distinción de signos.

b) Descartes contrapone su método (invento) frente al de los logistas o calculadores corrientes quienes designan una magnitud por una o muchas unidades —1, 2, 3... $\frac{1}{2}$...—; mas *nosotros* (habla Descartes) abstraeremos en este lugar de los números como lo hicimos antes con las figuras, y de cualquier otra cosa (vel quavis alis re, *ibid.*, pp. 455-456). “Las partes del tema que pertenezcan a la naturaleza de la dificultad han de permanecer siempre distintas y no revueltas con números inútiles” (*ibid.*).

Trasciende, pues, su método la aritmética y la geometría; se trata de una álgebra, superior a las dos ciencias.

Todo esto es ya, para nosotros, una trivialidad, cual lo es un televisor o un auto; lo cual no quita que todo eso, y más, sean inventos, y aun maravillosos. Pero tal vez no caigamos en cuenta de que la invención de este método algebraico, superior a aritmética y geometría, es secuela, en Descartes, de su exigencia de distinción de los conceptos, distinción mantenida aun en el orden sensible. La claridad y distinción de números como $\sqrt{225}$, de 9 y 12 no posee valor *científico* alguno; son casos insignificantes, que precisamente por su claridad y distinción inmediatas confunden, funden y engloban

la estructura, $\sqrt{a^2 + b^2}$. El signo la mantiene; luego él es el cuerpo propio de una claridad y distinción *científica*.

$(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$ está en estado de claridad y distinción científicas.

$3 = 3$ es igual clara y distinta, mas entre elementos $(3, 3)$ cuya claridad y distinción es individual, particular, insignificante; lo que vale para todos y cada uno de los números, está aquí singularizado para $a = 2$, $b = 1$, cuando $2, 1$ son dos cualesquiera de los números.

Una cosa es, pues, claridad y distinción científicas; otra, las individuales. *Descartes inventa cuerpo para las primeras.*

Pienso real y verdaderamente, aunque sea irreal, fantasmagórico, falso lo pensado; el contenido (la idea o realidad objetiva) es cosa secundaria frente a la firmeza y contextura del pensar.

$(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$ es contenido propio de un *pensar*, bien próximo a su estructura, porque es fórmula válida, sea cual fuere, a, b —número entero, positivo, negativo, real. .—; representen a, b , números o líneas, aritmética o geometría corrientes. “Yo pienso clara y distintamente en $2, 4, \sqrt{2} \dots$, en lados de triángulo rectángulo” no está a igual distancia del yo que “yo pienso $(a + b)(a - b) = (a^2 - b^2)$ ”.

La fórmula $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$, o parecidas, y el simbolismo mismo $a^2 - b^2 \dots$ son sólo inventables por una mente que trabaje ya —y se esté siendo—, implícita o explícitamente en nivel de “yo pienso, yo soy”, sea lo que fuere de la verdad, de la realidad, distinción. . . de lo demás.

c) Una vez liberada, por este invento, la mente de la claridad y distinción *inmediatas*, y resaltando sobre el papel los signos mantenedores de la estructura, o claridad y distinción *científicas*, siéntese la mente “omnia celerissimo cogitationis motu percurrere et quam plurima simul intueri” (*ibid.*, p. 455), cumpliendo así la regla XI, p. 470.

Sólo el *pensar* —no el entender especificado y preso por diferencias, científicamente insignificantes y confundentes— puede proponerse, y conseguir, acelerar su movimiento al superlativo (celerrimo) y de un golpe de vista (*intueri*) ver muchísimas cosas (*quamplurima*), que muchísimos, en bloque, ve quien mira $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$; y los ve de *una vez*, casi instantáneamente. Basta con comparar la lentitud con que Euclides demuestra ciertos teoremas —dichos en palabras griegas, no en signos—, con la celeridad, claridad y distinción científicas, con que tales teoremas —problemas. . .— quedan demostrados en geometría analítica.

A pie no es posible al mejor andarín correr mucho más de 10 km. por hora, y nunca por muchas horas; para correr más kilómetros y más horas hace falta inventar aparatos, de diligencia a auto, avión. . .

La geometría analítica —el álgebra, indiferente a números y figuras, y válida para los dos— no es geometría o aritmética naturales; es aparato nue-

vo, artificial. Por eso permite correr celerísimamente a la mente, y hace posible que la mente dé miradas panorámicas. O dicho al revés: sólo puede intuir de vez (simul) muchísimas cosas y recorrerlas con velocidad sin límites, una mente que esté siendo por modo o en estado de *cogito* —de pensar: de me-lo-sé y me-lo-soy. Lo posible (y real) para Descartes, fue imposible (y no real) para griegos y medievales.

“Todo esto distinguimos nosotros —advierde aquí Descartes—, los que buscamos conocimiento evidente y distinto, mas no los logistas” (p. 458).

d) “Hay que tener presente como norma general que no se ha de encomendar a la memoria nada de lo que requeriría constante atención, si podemos encomendarlo al papel” (*ibid.*, p. 458); plan que incluye, según Descartes, los siguientes pasos: (d. 1) un índice de los términos de la cuestión, tal cual se ofrecen de inmediato; (d. 2) abstraerlos de detalles y designarlos por notas o signos; (d. 3) encontrar la solución del problema o cuestión propuesta respecto de los términos mediante las notas; (d. 4) pasar de la fórmula expresa al caso concreto. Vgr.

(d. 1) Índice $\left\{ \begin{array}{l} \text{base } AC \text{ de un triángulo rectángulo;} \\ \text{lados de él: } AB, BC; \\ \text{cuestión o problema o dificultad: buscar la magnitud de} \\ \text{la base } AC, \text{ dadas las magnitudes de los lados, } AB, BC \end{array} \right.$

(d. 2) Abstracción de detalles: buscar en toda *su generalidad* la magnitud de la base, la de los lados, sean los que fueran.

“Designemos de modo *general* el lado especial AB —que es 9— por a ; y en vez de BC —que es 12—, pongamos b , etc.

(d. 3) La solución general, para una base general e , es

$$c = \sqrt{a^2 + b^2}$$

(d. 4) Para $a = 9$, $b = 12$, el valor concreto de la base será $c = 9^2 + 12^2 = \sqrt{225} = 15$; y sabremos sin más que la base 15 es conmensurable con los lados de valor 9, 12” (*ibid.*, pp. 457-458).

Que el alma es distinta del cuerpo —de *su* cuerpo— es afirmación *demostrable*, para los antiguos; sólo Descartes se propone *realizarla*, distinguirse él, de por sí, de *su* cuerpo. Aquí hallamos una aplicación de tal empresa cartesiana; *separar* a la memoria de su contenido corriente y absorbente; dejarla limpia, pura, en sí; mas, sin perder nada de científico, de lo que no es ella; darle a lo científico un cuerpo nuevo —no el nuestro—, en que se encarnen o enmaterialicen las ideas que no son ya *mis ideas* —las formas de mi *cogito*, cual entender, imaginar...; recuérdese *2ae. Resp.* (p. 160, vol. VII, ed. cit.).

Todo lo cual es una manera, real y original, de distinguirse la mente de su propio cuerpo; la memoria (*cogito*), de sus propios contenidos o realidades objetivas extensas —números, figuras...; cuando, sin el procedimien-

to dicho, sólo se demostraba que era (*es*) la mente (memoria) distinta del cuerpo, mas no que era capaz de separarse de él; y, sin perder nada de lo científico hacer que lo científico (extenso: números, figuras) se encarnara o incorporara en otro cuerpo, inventado por el alma para esa función justamente: separarse ella del cuerpo, e incorporar lo separado de ella en un cuerpo especial (charta).

e) La cantidad contigua (geométrica) es, para el filósofo griego o medieval, tan diferente de la cantidad discontinua (números) que no cabe paso científicamente válido de la una a la otra. Ni a una figura corresponde un número, ni a un teorema geométrico corresponde uno aritmético —tampoco vale, claro está, la inversa. Ya decía Aristóteles en los *Analíticos posteriores* que el paso entre geometría y aritmética entra en el dominio científico prohibido —por imposible e ineficaz— de μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.

La correspondencia de los dos tipos clásicos de cantidad ha de establecerse entre geometría y álgebra, no entre geometría y aritmética. Geométricamente el que una recta tenga 1 cm., 10 cm. . . 1 000 m. . . de longitud no posee importancia científica alguna. Igual sucede con la aritmética: $\frac{1}{2}$, 2, $\frac{5}{3}$, 4, 7. . . $\sqrt{2}$. . . son cosas sueltas, casi curiosidades. Las leyes, tanto en geometría como en aritmética, tienen que valer respecto de una magnitud cualquiera, o sea: en universal.

Para ello —lo descubre Descartes o, al menos, es él quien de ello tiene, por primera vez, conciencia filosófica y científica—, es preciso: a) usar constantes indeterminadas —*a, b, c*. . .— o variables (independientes y dependientes) —*x, y, z*. . .

b) Tomar en geometría la unidad arbitrariamente grande o pequeña. O sea: no hay en geometría científica unidad natural, algo equivalente a un absoluto. . . Por tanto, la comparación de una magnitud con tal unidad —la medida— se reduce a una relación entre términos indeterminados; y será cuestión de que la relación sea bien determinada, a pesar de la indeterminación de los términos de su campo.

c) Y aquí Descartes inventará —o perfeccionará consciente, filosóficamente— la coordinación entre operaciones geométricas y aritméticas, puestas ya las magnitudes de las dos en universal —*a, b, c*. . . , *x, y, z*. . .—; es decir, la coordinación entre geometría y álgebra. Citemos el texto clásico, de contenido actualmente vulgar y trivial para cualquier bachiller: “. . . en ayant une [línea], que je nommeray l'Unité pour la rapporter d'autant mieux aux nombres, et qui peut ordinairement estre prise à discretion, puis en ayant encore deux autres, en trouuer une quatriesme, qui soit a l'une de ces deux comme l'autre est a l'unité, ce qui est le mesme que la multiplication. . .” (*La Géométrie*, livre I, pp. 169-170, ed. cit., vol. VI). “Et je ne craindray pas d'introduire ces termes d'Arithmetique en Geometrie, affin de me rendre plus intelligible” (*ibid.*, p. 370). Señalar un segmento arbitrario como uni-

dad, unir puntos, trazar paralelas... , es proceso equivalente (coordinado) a multiplicación (*ibid.*), o a división.

En total: definición geométrica (lo geométrico: recta, unir, contar, trazar paralelas... , cual *definiente*) de lo aritmético general (algebraico, cual *definido*), o al revés.

De este modo lo geométrico adquiere la racionalidad de lo aritmético, puesto en universal (algebraico); y, por su parte, lo algebraico se impregna de la racionalidad propia de lo geométrico. En el fondo, son lo mismo. Se definen uno por otro, en pie de igualdad; a veces hará de definiente uno; el otro, de definido; o al revés. Sin círculo vicioso, cual no lo son función directa e inversa,

$$y = F(x), x = f(y); y = x^2, x = \pm \sqrt{y} \text{ etc.}$$

Lo cual no conduce sino a igualdad o identidad de algo consigo mismo,

$$y = F \{f(y)\} = y, y = (\pm \sqrt{y})^2 = y \text{ etc.}$$

Todo esto —y claro está, muchísimas cosas más y más sutiles— no son tecnicidades; son ontología: justamente la que va a permitir a Descartes afirmar que *la extensión es esencia de cuerpo*; o que lo que una realidad (realitas objetiva) tiene de encajable en lo geométrico o algebraico resume y reúne todo y sólo lo que dicha realidad tiene de cuerpo. Lo demás: “caetera autem, ut lumen, colores, soni, odores, sapes, calor, frigus, aliaque tactiles qualitates, valde confuse et obscure a me cogitantur, adeo ut etiam ignorem an sint verae, vel falsae, hoc est, an ideae, quas de illis habeo, sint rerum quarumdam ideae, an non rerum” (*Med. Tertia*, p. 43, ed. cit., vol. VII).

Ese contenido de color, sabor, luz, frío y calor... que, cual contenido de ciertos pensares (cogitationes) míos, noto procede de mí, como de propia y suficiente causa formal; y lo soy, precisa y adecuadamente, a causa de esa unión por cierto modo de *mezcolanza* entre (mi) cuerpo y mi mente, entre lo que de simplemente idéntico tengo (*es*) y lo que de doblemente idéntico soy. No viene todo eso: color, sabor, luz, calor de los cuerpos; menos aún son ellos todo eso. Ellos son extensión definida precisamente por la doble y coajustada racionalidad de lo geométrico-algebraico.

Estudiémoslo esmeradamente con Descartes:

2. *Cuerpo y geometría analítica*

“Percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio modo

sensus afficiens; sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum" (*Princ. Phil.*, 2ª Pars., p. 42, ed. cit., vol. VIII).

En una vulgar fórmula algebraica, cual $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$, se puede poner, con perfecto sentido y definido resultado, en vez de a , b , números cualesquiera; mas no cosas concretas, en cuanto concretas. Son a , b sustituibles por 2, 1, vgr.; mas no por dos peras y una manzana. $2 + 1$ dan 3, $2 - 1$ da 1; pero dos peras y una manzana no dan nada, a no ser que prescindida de eso de pera y manzana. Un kilo de peras y un kilo de manzanas no son dos kilogramos, a no ser que no importe nada al caso eso de pera y manzana; y sus dimensiones lineales tampoco son sumables, fuera del caso de total indiferencia hacia pera y manzana, caso en el cual mejor fuera no hablar de ellas.

2, 1, 5, 7, $\frac{1}{2}$, $\sqrt{2} \dots$ son valores adecuados para una fórmula algebraica. Lo que ciertas realidades tengan de 1, 2, 5, 7... , $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{4}{5} \dots \sqrt{2} \dots$ eso es lo que entra en el contexto universal y necesario de las fórmulas algebraicas; y lo que tuvieren de puramente extenso —en longitud, latitud y profundidad— será lo que éntre en el contexto, universal y necesario, de la geometría. Entrará, adviértaselo bien, cual caso, valor especial, constante determinada, cual al entrar 2, 1... en la fórmula dicha, la condensan en bloque, y resulta $3 = 3$, desaparecida del primer plano la estructura de la fórmula.

Cuerpo es, pues, lo que una realidad cualquiera tenga de propiedades o atributos *sustituibles*, cual valores concretos en un contexto universal y necesario —fórmula, teorema: geométrico-algebraico—; y por hacer de material concreto de tal fórmula o teorema resulta o sale hecho *bloque* —geométrico-analítico—, quedando fuera todo lo demás, cual quedan peras y manzanas, en cuanto tales, fuera de $2 + 1 = 1 + 2$, o de 1, 2.

Que una realidad se rija por leyes geométrico-analíticas es la demostración de que en tal realidad rige una separación real entre lo que tiene ella de geométrico-analítico y lo que le sobreviene por obra de otras causas —color, tal como lo vemos, frío, tal cual lo notamos, cual (de) un cuerpo.

Es universal y necesario que $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$; y es particular y necesario que para $a = 2$, $b = 1$, resulte $3 = 3$.

Que este cuerpo tenga esencia es lo mismo que afirmar que es un particular y necesario, que este hombre es necesariamente hombre; a pesar de ser *éste* y que este lápiz es necesariamente extenso, a pesar de ser *éste*; con este color, esta forma, este material.

La extensión no está tan fundida y especificada por color, calor, sabor... que no quede ya sometida a geometría (científica) y a álgebra; ninguna cualidad sensible asimila la extensión, la corporalidad: la que, en forma universal y necesaria: científica, deslindan geometría y álgebra: geométrico-analítica.

De creer —cual implícita y eficazmente lo pensaron los anteriores a Descartes— que las cualidades —y la *esencia*— asimilaban real y verdaderamente la extensión o la especificaban —a cuerpo de hombre, de caballo, de sol. . .—, jamás surgiera la física matemática, la geometría y álgebra realizadas, por valores concretos, en lo físico. No hubieran surgido la física moderna, ni la técnica actual que es, en persona, la real pretensión e inmediata demostración de la superficialidad de cualidades y de esencia frente a la independencia real de lo cuantitativo o cuantificable, incluido, al parecer, en las cualidades inmediatas.

No dijo, pues, Descartes que la esencia del cuerpo consistiera en la extensión (o cantidad, *ibid.*, p. 44) en cuanto extensión explícitamente geométrico-algebraica. Vemos que un objeto es extenso, y lo vemos o por los ojos o por un microscopio o telescopio. . .; mas no vemos que sus dimensiones —tanto de largo, tanto de. . .— entren en una fórmula, se viertan en estructuras parciales, vgr. en $(a + b)$, $(a - b)$. . .; sufran o verifiquen las operaciones indicadas expresamente en la fórmula y salgan las dimensiones totales del cuerpo con una especie de etiqueta o sello que garantice ahora el que las dimensiones iniciales son, realmente, un caso aceptable y reformado por la fórmula. *Reforma de dato bruto a caso de fórmula*. Nada de eso. Todo esto sucede, por decirlo así, en lo geométrico puro y algebraico puro, que son ideas o realidades objetivas de otro tipo; mas no en cuerpos reales.

Medir y contar, con una unidad arbitraria (prise a discretion), y con operaciones geométrico-aritméticas, cuyos resultados sean encajables en teoremas y fórmulas, cual valores especiales, más apropiados a ellos, son la demostración misma de la existencia de un dominio cerrado sobre sí, dentro de ese bulto que vemos y decimos, olemos y decimos. . . es manzana, hombre, caballo, agua. . . Hombre en cuanto hombre, manzana en cuanto manzana, agua en cuanto agua —*sus esencias*—, quedan fuera de lo medible y contable (de) ellos, y eso es cuerpo: lo medible y contable determinado, encajable ya por su pureza misma y con su realidad en fórmula y teorema geométrico-analítico, cual *caso apropiado*.

Claro está que se plantearán a Descartes, entre otros problemas, el de responder a la pregunta: ¿Qué es, pues, color, frío, calor, sabor, ponderosidad tal como los percibimos?

Inmediatamente responderemos a ello con Descartes. Mas no podemos pasar de largo ante una advertencia suya, a este propósito: “cum substantiam ab extensione aut quantitate distinguunt, vel nihil per nomen substantiae intelligunt, vel confusam tantum substantiae incorporeae ideam habent, quam falso tribuunt corporeae, hujusque substantias corporeae veram ideam extensioni relinquunt, quam tamen accidens vocant, atque ita plane aliud efferunt verbis, quam mente comprehendunt” (*ibid.*, p. 45).

Y añade: “non etiam in re differunt, sive locus internas, et substantia corporea in eo contenta, sed tantum in modo, quia a nobis concipii solent” (*ibid.*).

Descartes alude, sin nombrarlos aquí, a los escolásticos y teólogos, designados expresa, y con expresivas ganas de benévola ayuda, en las *Respuestas* a las objeciones cuartas, ed. cit., vol. VII, pp. 247 ss. Distinguían entre esencia de un cuerpo, cantidad, extensión de la cantidad, espacio... , porque creían que ésa era la única manera, por tanto, la necesaria, de entender filosóficamente lo que la teología tenía por cuestión de fe. Creían que era un deber el de entender filosóficamente un dogma, y creían con igual conmovedora ingenuidad que Cristo vino filosóficamente al mundo bajo la forma de Aristóteles, y, disimulado bajo ella, dejó los conceptos de forma sustancial, accidente, esencia, existencia... cual instrumentos filosóficos disponibles y predestinados para que, en llegando que llegara la plenitud del pensamiento filosófico, encajaran sin más retoques con los dogmas de Eucaristía, Encarnación, Trinidad etc., y así ya por los siglos de los siglos. La fe habría hecho realmente imposible toda otra filosofía. Contra esa creencia lucha Descartes; y es él la lucha misma contra ella.

Pero la fe —como dijimos larga y detalladamente al comienzo del capítulo IV, y por todo el dedicado a Tomás de Aquino (cap. IV)— resulta real y eficaz explosivo de cualquier filosofía y, entonces, de la tenida por griega, en especial de la atribuida a Aristóteles.

En la cuestión presente el dogma de la Eucaristía obligó a Tomás a admitir que la cantidad del pan y vino, después de la consagración, está en sí a modo de sustancia y que la cantidad del cuerpo de Cristo está bajo tales accidentes quasisustanciales de pan y vino por modo de sustancia (*Summa theolog.*, P. III, q. 76, a. 4).

Si la causa eficiente, sea o no la de Dios, puede suplir por medio de su influjo, esencialmente externo, lo interno y lo tan esencial como que el accidente sea y está siendo en acto accidente, señal es de que el accidente, cuando lo está siendo o siendo en su sujeto, es accidentalmente accidente, o sea: es de suyo sustancia; que bajo la causa eficiente, divina o no, guarda su aptitud o dependencia hacia el sujeto (aptitudo ad subjectum, *ibid.*, q. 77, a. 1, ad 2) es equivalente a decir que poder ser accidente o poder estar haciendo de accidente es más fundamental que estar siendo accidente, o poder existir es más radical que existir, que la potencia es superior al acto. Tenía razón que le sobraba Descartes al afirmar: “cum substantiam ab extensione aut quantitate distinguunt, vel nihil per nomen substantiae intelligunt, vel confusam tantum substantiae incorporeae ideam habent, quam falso tribunt corporeae” (*P. Phil.* 2ª Pars, IX; p. 45, ed. cit.).

La verdaderamente real sustancia corporal es visible, tangible, audible... de por sí y no por virtud de accidentes que, por distinguirse real y esencial-

mente de ella, muestran por tal esencial distinción su real y esencial independencia de la sustancia, siendo, por ello, tan en sí ellos como ella, tan sustanciales ellos como ella. Lo raro será que no vayan o estén naturalmente sueltos, en sí ya, y que la vinculación con la llamada sustancia no pase de unión accidental, casual o, cuando más, de alta probabilidad estadística, dicho en lenguaje moderno.

Tal es el convencimiento de Descartes. Oigámosle:

3. *Cualidades y cuerpo*

“Eademque ratione ostendi posse & pondus & colores, & alia, omnes ejusmodi qualitates, quae in materiâ corporea sentiuntur, ex eâ tolli posse, ipsâ integrâ remanente: unde sequitur â nullâ ex illis ejus naturam dependere” (*P. Phil.*, 2^a Pars, IV, p. 42).

El cuerpo en lo que de cuerpo es real y verdaderamente, se saca —o tiene ya sacadas— de sí esas cualidades —dureza, color, peso...—, tanto como lo geométrico y algebraico se sacan de sí, tienen, sin más, puesto fuera, todo eso. La aplicación real y efectiva de lo matemático a lo real demuestra la inoperancia de lo cualitativo sobre el cuerpo. Si obran sobre él dependerá de ciertas leyes —de que inmediatamente tratará Descartes—, mas no de razones basadas en esencias. La dureza, por ejemplo, no es accidente propio de ningún cuerpo, tomada tal cual nos la presentan los sentidos (*ibid.*); es sencillamente “la resistencia del cuerpo duro a la incursión de nuestras manos, de modo que si al movernos hacia el cuerpo (llamado o a llamar duro), los cuerpos que allí hubiere se retiraran con la misma celeridad con que se acercan nuestras manos, jamás sintiéramos dureza alguna. No hay, pues, razón inteligible alguna para suponer que los cuerpos que así se retiran pierdan por ello la naturaleza de cuerpo; luego ésta no consiste en la dureza” (impenetrabilidad).

No se trata de un experimento mental. Descartes no arguye contra la dureza, como accidente real y propio de ciertos cuerpos, recordando que hay cosas que son cuerpo y no son duras al tacto. Fuera una verdad banal. Descartes piensa en cosa más sutil y decisiva: jamás notaré, ni yo ni nadie, la dureza del diamante si, al ir a agarrarle, alguien, bien visible, lo retira de mi alcance, y se lo lleva, enseñándomelo cruelmente, con igual celeridad que la que yo ponga en acercarme y arrebatarlo. La dureza, aun la del diamante, no es una *propiedad* específica de su sustancia; es una *relación* realísima que surge cual reacción a una peculiar acción de mis manos, relación que preexiste tan poco a tal acción como el dolor de un golpe preexiste tal cual antes de que me lo den. Eso de dolor surge en mí por obra del golpe, que *él* no es ni fue ni será doloroso; eso de dureza surge en el cuerpo cuando

incursiono en él, mas el cuerpo, así sea el diamante, no *es* duro por sí, en propiedad, cualitativamente.

Las llamadas cualidades de los cuerpos —color, sabor, peso, dureza... no son ni su sustancia ni los accidentes de su sustancia; son reacciones peculiares a acciones mías, peculiarísimas también. La dureza, color, peso... reales de verdad y constitutivas del cuerpo serán lo que del llamado —visto, oído, tocado...— cuerpo éntre en lo matemático —geométrico-analítico— cual caso concreto. Lo demás lo expulsan de sí tanto lo matemático como el cuerpo real; y, mejor que expelerlo, diríamos: lo pretieren.

¿Cuáles, son pues, esas acciones mías, de un yo cogitante, a que responden, cual reacciones, eso que llamamos (y son) las cualidades de los cuerpos?

Que soy realidad cogitante (*res cogitans*), o sea realidad vidente, realidad tocante, imaginante, inteligente... todo eso: *me lo sé* y *me lo soy*, con perfecta e inmediata adecuación entre *qué es* y *que es*; *qué es* ver, oír, imaginar... *qué es* ser yo... *me lo sé* y *me lo soy*; mas que sea yo realidad extensa, y *qué es* eso de cuerpo, lo sé, mas no *me-lo-sé*; y lo soy, pero no *me lo soy*. Entre mente y cuerpo el abismo óptico es infranqueable, muchísimo más que entre, $\sqrt{-1}$ y 1. Mente y cuerpo —la mente de este cuerpo y el cuerpo de esta mente— se unen, dicho en términos modernos, constituyendo un número complejo, cual $a + \sqrt{-1}b$, $1 + \sqrt{-1}$ etc.

La unión real entre mente y (su) cuerpo no pasa de confusión (mezcolanza), como se ha visto con Descartes. Cuando la mente se pone —cual *causa sui*, de por sí— en *res cogitans*, desvanécese la confusión, y quedan mente y cuerpo, esta mente (*ego cogito*) y este (*su*) cuerpo, coordinados, al modo que, al separarse cierta parte de la tierra, aceptamos la hipótesis, surgió la luna; y de ser el material de la luna parte de la tierra pasó a ser satélite suyo, cada vez más alejado de ella, pero no menos realmente relacionadas las dos.

Descartes va a mostrarnos el grado de alejamiento entre mente y cuerpo, suyo o no; en rigor, ninguno *es* suyo. Oigámosle en su *Dióptrica*. “Se va a servir de *dos o tres comparaciones*”, dice él mismo (*Discours I*, p. 83, ed. cit., vol. VI). “Sin duda os ha acontecido alguna vez, marchando de noche sin antorcha, por lugares algún tanto difíciles, tener que ayudaros de un bastón para guiaros, y entonces habréis podido notar que sentíais, por la interposición del bastón, los diversos objetos que os rodeaban, y aun que podíais distinguir si había árboles, piedras, arena...; sin embargo todas estas diferencias no son otra cosa, en todos estos cuerpos, que las diversas maneras de mover o de resistir a los movimientos del bastón. Por lo cual tendréis ocasión de juzgar que no es preciso suponer que algo material pase de los objetos a los ojos para hacernos ver los colores y la luz, ni siquiera que haya en los objetos algo semejante a las ideas o sentimientos que de eso tenemos; e igualmente, que nada sale de los cuerpos o sentidos por un algo que tenga que pasar a lo largo del bastón hasta la mano, y que la resistencia o el movimiento de estos cuer-

pos, que es la sola causa de los sentimientos que de ellos se tiene, sea algo parecido a las ideas que de ellas concibe. Por este medio vuestro espíritu se librará de todas esas pequeñas imágenes revoloteantes por el aire, llamadas *especies intencionales*, que tanto trabajo dan a la imaginación de los filósofos” (*Discours I*, pp. 83-85). Sustituyamos el bastón cartesiano por el teléfono nuestro, o por nuestros televisores, y nos confirmaremos en la sentencia cartesiana: que entre lo que, realmente, sale del objeto y lo que nosotros percibimos hay unos bastones sutiles —hilos, válvulas, vibraciones electromagnéticas, pulsaciones de corriente. . .— que nada tienen que ver, por estructura, con lo que al final, traducido o desencodado, nos presenten los sentidos, externos o internos. No andan por la línea telefónica imágenes o especies intencionales del objeto, ni sale de las antenas de las emisoras la especie intencional, el aspecto visible típico, de las cosas que vemos —retraducidas y desencodadas ya— en la pantalla del televisor. La luz vista es otra cosa que la luz *sida*; el sonido *sido* es otra cosa que el sonido sonante. . .

La diversidad de los medios transmitentes mide la diversidad entre mente —vidente, oyente, imaginante. . .— y cuerpo (suyo) o no. Entre (mi) cuerpo y mi mente hay, al menos, igual distinción que entre pulsaciones eléctricas en línea de teléfono y voz oída. En el caso de voz directamente oída de quien directamente, a dos pasos, nos habla, la interposición de un medio, transmisor y encodador, no es menos real. Somos geniales transcritores a original lenguaje —al nuestro, al de *mi yo*— de lo real. Lo real transcribe y encoda en clave de movimientos —de puntos y rayas. . .—, lo que vemos —el color *visible*—, lo que oímos —el sonido oído—, lo que sentimos —peso *mío*, dolor *mío*. . . Yo veo, yo oigo, yo imagino, yo entiendo. . . traducen en lenguaje de *mi*, un texto vulgar de impulsos, golpes, ondas. . . Sólo quien tome en serie, o en real, eso de ser *yo* —y sólo puede tomarlo así quien sea, o se sea, *yo*, aparte de ser uno de tantos—, percibirá la fuerza del argumento cartesiano, y advertirá que teléfono, radiodifusión. . . son reales por virtud de una mutación del hombre: la de ser cada uno solamente uno de tantos a la de ser *yo*. Descartes se halló siéndose *yo*, emergió a serse *yo*; y, por ello, a ser el padre de la física y técnica modernas: las de los *yo*.

Las cualidades sensibles no son, pues, accidentes de nadie, ni del cuerpo ni de (mi) cuerpo; su realidad es del tipo *realidad objetiva* que —a tenor de los axiomas 4, 5— requiere causa en que o formal o eminentemente se hallen. La unión entre (mi) cuerpo y mi mente es por modo de mezcolanza o confusión; las cualidades sensibles son, pues, una mezcolanza, confusión, efecto de una causa cuyo cuerpo no llega ni puede llegar a ser *su* cuerpo —ni me lo sé y ni me lo soy— y cuya mente no haya llegado, aunque puede llegar, a estar siendo *su* mente —yo pienso.

A pesar de este su hibridismo óptico, las cualidades son objetivas, en el sentido de que, por no poder ser de *mi* cuerpo —pues cuerpo no puede llegar

a ser *mio*, de *yo*—, no son *mias*, de *yo*, ni de nadie que se esté siendo *yo*. Al serme *yo*, las desprendo de *mi*, las objetivo; mas, por no poder ser accidentes o propiedades de cuerpo, constituyen una especie de mundo nuevo, desconcertante para Descartes mismo: “lumen, colores, soni, odores, sapes, calor, frigus, aliaque tactiles qualitates, non nisi valde confuse & obscure a me cogitantur, adeo ut etiam ignorem an sint verae vel falsae, hoc est, an ideae, quas de illis habeo, sint vere quaedam ideae, an vero rerum, quamnis enim falsitatem proprie dictam, sive formalem, non nisi in iudicio, posse reperiri pauli ante notaverim, est tamen profecto quaedam alia falsitas materialis in ideis, cum non rem tamquam rem repraesentant; ita, exempli causa, ideas quas habeo caloris et frigoris, tam parum clarae et distinctae sint ut ab iis discere non possim an frigus sit tantum privatio caloris, vel calor privatio frigoris, vel utrumque sit realis qualitas, vel neutrum” (*Med.*, III., pp. 43-44, ed. cit.). De las cualidades sensibles no se puede decir si son verdaderas o falsas, privaciones o positivas. Parangonadas con lo que de realidad de verdad descubre la mente, guiada por claridad y distinción, por fórmulas, todo ello es *materialiter falsum*.

Cuando el hombre no solamente vea, sino que llegue a poder decir con realidad de verdad *yo soy vidente* —y se haya acostumbrado a serse así: a verse vidente, a oírse oyente. . .—, no aplicará ya a color lo de verdadero o falso, lo de real o no real, lo de sustancia o accidente. . . Y notará que los sentidos ni juzgan ni no juzgan, ni ostentan de presente ante ellos pretensiones ni a realidad de verdad ni a falsedad en firme. Son óptica y ontológicamente neutrales. Son lo que son, de manera inmediata, sencilla.

Los problemas nuevos, que esto plantea, cobrarán nitidez de rasgos y urgencia de respuestas a partir de Kant.

4. *Leyes de cuerpo*

Tres enumera Descartes —*Pr. Phil.*, 2ª *Pars*, XXXVII, XL, pp. 62-65, ed. cit.:

“*Prima lex naturae*: unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere, quantum in re est, in eodem semper statu, nec unquam mutari nisi a causis externis. . .”

“Id quod movetur, quantum in se est, semper moveri.” Y da como razón final general, suprafísica: “quies enim motui est contraria, nihilque ad suum contrarium, sive ad destructionem sui ipsius, ex propria natura ferri potest” (*ibid.*, pp. 62-63). Y confirma lo dicho con una interpretación del movimiento de los proyectiles: salida de la mano, o instrumento impulsor, “*perseverant aliquantum in motu. . . quia simul mota pergunt moveri donec ab obviis corporibus retardentur*”.

Más adelante, con Newton, se llamará a esta ley “*lex inertiae*”.

No hace falta más de dos palabras para recordar que esta *lex naturae*

es la negación más directa y radical de la definición de la naturaleza en Aristóteles. Lo natural arranca a moverse de sí (*ἀρχὴ κινήσεως ἐν αὐτῷ*) y termina (*ἤρημέσεος*) de moverse de por sí, y todo ello propiamente (*καθ' αὐτὸ*), y no por circunstancias —aire, agua...— circundantes (*κατὰ συμβεβηκός*). El concepto cartesiano de naturaleza encierra, precisamente, lo contrario: lo que se mueve, de suyo se moverá siempre; es decir, dado algo que se está moviendo, no se puede sacar del mismo movimiento eso de que comenzó a moverse por otro, ni lo de que terminará de moverse, a no ser por causa externa. El estado de movimiento, eterno (*semper*) y uniforme (*eadem*) es el *natural* para lo que, en un momento dado, se halle, hallemos, que está moviéndose. El movimiento no tiende, por naturaleza, de por sí, a destruirse por su contrario: el reposo; ni el reposo tiende de por sí a destruirse por el movimiento. Luego el movimiento actual, el que hallamos ahora en los cuerpos, viene, de suyo, desde siempre; a no ser que nos conste, por un criterio externo, que una causa se lo imprimió al cuerpo en reposo. Pero al cuerpo le es el movimiento cosa tan natural que, recibido o no, además de hacerlo suyo, lo poseerá ya, sin necesidad de causa, para siempre.

Lo cual equivale a que los cuerpos no son, de suyo, vivientes ni poseen internamente causas de arranque, continuación y terminación de sus movimientos. El infinito no tiene límites; pueden dársele delimitaciones arbitrarias.

Convengamos en aplicar la palabra *mecanicismo* a una concepción de la naturaleza que, *primero*, afirme la permanencia indefinida del estado de una cosa, en cuanto a figura, reposo, movimiento...; *segundo*, que, respecto de tal fondo de inmutabilidad, toda mutación provenga de una causa externa, exterioridad de causas. La separación, pues, de estado (de una cosa) y causas (fuerzas) es típica del mecanicismo.

Que esa separación sea un hecho —dejando aparte lo de entre qué límites— consistirá la base real del mecanicismo. Es un hecho de alcance macroscópico o global, como diremos; mas no por esa restricción lo es menos real.

Que, además, sea emprendible (por plan experimental) separar movimiento (de una cosa) de (sus) causas, y que el movimiento continúe ya uniforme y sin límite fijable (o definible) asciende de la categoría de *hecho* a la superior de *factum* en una simple mesa de billar, bien nivelada y lisa, lugar de ciertos fenómenos bien conocidos. La ley de inercia no sólo sirve para la explicación racional (matemática) de los fenómenos, sino para la construcción de fenómenos —de máquinas, instrumentos, edificios, cohetes... Es, pues, un *factum*; algo hecho (montado) por nosotros en vistas a un cierto plan y diseño, inventados. La concordancia o éxito de lo así montado con el plan define el tipo de verdad (transcendental) de tal ley, aparte de su verdad lógica corriente de concordancia entre lo afirmado en ella y lo observado mediante ella.

El movimiento, el reposo, son estados, cada uno, simplemente idénticos y simplemente identificables en una cosa (in eodem semper statu). La inercia es, por ello, propiedad de cosas de tipo cuerpo, caracterizadas, como se dijo, por ser simplemente idénticas, y poseer todo, lo inmediato y lo adventicio, por modo de identidad inmediata, simple en sí.

La ley de inercia mide, de consiguiente, el grado de exterioridad de las causas, delimitando así el dominio en que no hacen falta. Luego el movimiento o el reposo no exigen causa. Lo que se mueve (está moviéndose), se moverá siempre de por sí o de suyo. No especifica aquí Descartes la línea geométrica propia de la inercia, cual lo hará Newton; tal formulación cartesiana estaría, desde nuestro punto de vista, a la altura del concepto einsteiniano de línea geodésica o natural de un espacio-tiempo. Descartes hará constar como otra ley de la naturaleza (*altera lex naturae*) la que determina el tipo de trayectoria, restringiéndola al inercial, clásico, de Newton.

“Altera lex naturae est: unamquamque partem materiae, seorsim spectatam, non tendere unquam ut secundum ullas lineas obliquas pergat moveri, sed tantummodo secundum rectas” (*ibid.*, p. 63). Esta tendencia real (conatus, perpetuo tendere, véase 3ª Pars, LVII-LVIII) a la rectilineidad (y uniformidad) descarta todo movimiento cerrado sobre sí (circular, vgr.) como movimiento natural de un cuerpo, y rebaja a todos los cuerpos —elementos o no, vivientes o no— al mismo nivel, contra Aristóteles.

Añadamos, pues, otra característica a *mecanicismo*: *tercera*, conato o tendencia (real), continuamente actuante a separar movimiento rectilíneo de todos los demás. O en general: “conato actuante”, en cualquier parte de la *materia*, a separar movimiento natural de los forzados.

Al prefijar un solo movimiento natural, como constitutivo de todos los cuerpos —conato actuante perpetuamente—, hácese posible la mecánica como *universal*; y al afirmar, por la primera ley, que todo cuerpo tiende a permanecer indefinidamente de por sí en su estado de movimiento, la mecánica universal resulta simple cinemática; la dinámica, o intervención de causas (fuerzas), es innatural, transitoria y externa.

El mecanicismo —y toda reinterpretación mecanicista del universo— es, de suyo, pura *cinemática*.

“Tertia lex naturae est: quod unum corpus, alteri fortiori occurrendo, nihil amittat de suo motu; occurrendo vero minus forti, tantum amittat quantum in illud transfert.” Baste con esta transcripción condensada en el margen del XI (ed. cit., p. 65). No demos importancia, por el momento, a las críticas que aquí haría un físico moderno. Notemos tan sólo que la eliminación de las causas —o la cinemática pura: base de lo real— no permite más explicaciones que la de transmisión (transfert) del movimiento por choque, elástico, inelástico, etc.

Descartes añade tres puntos, dignos de mención aquí: 1) que la fuerza

(vis) con que un cuerpo obra sobre otro (o le resiste) consiste en una sola cosa, a saber: “quod unamquaque res tendat, quantum in se est, ad permanendum in eodem statu in quo est, juxta legem primo loco positam” (*ibid.*, p. 66). No hay más fuerza ni para obrar (agendum) ni para resistir (resistendum) sino la inercia; o sea, la identidad real, el *en sí* (quantum *in se* est).

Si ángeles o mentes humanas poseen o no fuerza (vim) para mover cuerpos, es otra cuestión que aquí no trata, de intento, Descartes (p. 65).

2) No hay movimientos contrarios; el movimiento no tiene más contrario que el reposo; pero cabe oposición de direcciones —vectorialidad (versus aliquam partem, *ibid.*, p. 67)—, mayor o menor, cual las direcciones en geometría, “haec contrarietas est major vel minor”. Y por ser mayor o menor (o igual) cabe un cálculo de velocidades o composición de varias. Componente *cualitativo* del movimiento.

3) Pero es además posible calcular la cantidad o componente *cuantitativo* de la composición de movimientos (XLV, p. 67). Descartes lo estudia largamente, y con un lenguaje apropiado, sin duda, a las entendederas de la princesa a quien va dedicada esta obra, mas engorrosa inútilmente aun para los modernos bachilleres. Por supuesto no nos hace falta detenernos en este punto, sino notar el siguiente:

Mecanicismo tiene, por *cuarta* característica: transferir cantidad de movimiento de un cuerpo a otro, bajo la condición de que la cantidad total de movimiento permanezca constante, repártase como repartiere entre los cuerpos. Lo que uno gane, lo pierda otro: *Ley de conservación de la cantidad de movimiento*. Conservación de lo transferible o trasladable.

De las premisas: 1) el movimiento es realidad transferible (trasladable de un cuerpo a otro); 2) un cuerpo, dejado a sí mismo (in se), permanece indefinidamente en su estado cinemático (reposo o movimiento).

3) Cuando el movimiento se transfiere, se conserva su cantidad total, no puede menos de seguirse: luego el movimiento es algo superficial y externo al cuerpo. Indiferencia óptica de cuerpo o movimiento. El movimiento físico (y sus transferencias) es a-dialéctico.

Cuando la masa de un cuerpo resulte depender realmente de la velocidad, como en teoría relativista,

$$m = \frac{m_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} = f\left(\frac{v}{c}\right)$$

se cumplirá una condición —necesaria, mas no suficiente— para que el movimiento éntre en dialéctica y en dialéctica materialista (o realísima) —si la masa crece con la velocidad y no se volatiliza, digámoslo ahora así, en radiación.

Mas que *cuerpo*, tal como nos es dado macroscópicamente o a los sentidos —ayudados de aparatos, cual telescopio y microscopio corriente, balanza...—, sea indiferente a (su) movimiento natural, separable, por tanto, de él: transferible, es un *hecho*, cual lo es que el ojo ve nada más de 200 a 400 billones de vibraciones por segundo, resumidas en esos originales bloques de rojo a violeta. El que la franja de tal tipo de radiaciones se extienda más allá de ellas —y sean precisamente las más importantes para la ciencia— en nada disminuye el que realmente veamos un real color rojo; sólo habremos ahora de añadir una precisión cual: el color real visto, en cuanto visto, no es el color real de verdad, distinguiendo así dos tipos de real: real simplemente y verdaderamente real (real de verdad).

Transferir movimiento es el equivalente de transferir, vgr., unidades de 2 al 3 para dar siempre, por resultado,

$$\begin{aligned} 2 + 3 &= (1 + 1) + (1 + 1 + 1) = 1 + (1 + 1 + 1 + 1) = \\ &= (1 + 1 + 1) + (1 + 1) \dots = 5; \end{aligned}$$

o de poner *b* por *a* en

$$\begin{aligned} (a + b) (a - b) &= a^2 - b^2, \text{ dando} \\ (b + a) (b - a) &= b^2 - a^2 \end{aligned}$$

Mecanicismo significará cada vez más clara y destacadamente en la historia del pensamiento: 1) ópticamente *hay* propiedades transferibles sin pérdida (no realmente indivisibles ni especificables); hay una realidad neutral o inafectable por tales propiedades (realidad sin poder de individuar ni de especificar), de las que es sencillamente *sustrato*, no sujeto o sustancia; 2) *ontológicamente*: explicar el universo por las categorías de transferible y sustrato. 3) *Técnicamente*: inventar, y poner a funcionar aparatos de transferencia o transmisión de movimientos sobre un fondo o estructura inafectable por ellos, cuerpo de la máquina. Dada la ley de conservación, el ideal de una técnica guiada por el mecanismo se realizará en una máquina de movimiento continuo. Lo que en este modo haya de propiedades transferibles —aparte de los movimientos mecánicos, medios de transmisión de movimientos...— no puede saberse de antemano, por un simple abrir los ojos; hay que *poner a prueba* cualquier propiedad que parezca, y aun sea, a primera vista intransferible —por parecer individuada o especificada—, para descubrir si es, en realidad de verdad, transferible o si sólo está simplemente o de hecho intransferida: individuada, especificada.

La técnica demostraría —por haber puesto a prueba y haber tenido éxito— que tal propiedad es, real y verdaderamente, transferible; y la técnica la mantiene en tal estado de actual disponibilidad, mediante mecanismos...

Tal tipo de técnica sería antidialéctica, por programa; frente al adialec-tismo de ciertas propiedades, ya en su estado natural, inmediato.

Pero para que dialéctica adquiriera sentido y fuerza real de verdad (así ya en Hegel, como veremos aquí, Parte 2ª, cap. II) es preciso que se emprenda, por conceptos y por técnica: *a)* descubrir todo lo que de adialéctico o mecánico haya en este mundo, no exceptuando nuestro propio cuerpo; *b)* poner en positivo y habitual estado (montado) antidialéctico (máquinas) las propiedades dadas como simplemente adialécticas.

El que seamos nosotros, los del siglo xx, los que podamos dar esta formulación al concepto y plan de mecanicismo no excluye, sino presupone, el que un señor de nombre Descartes, allá en el siglo xvii, concibiera el mecanicismo, y desatara el proceso real de una real técnica mecanicista, en el orden y material conceptuales y en el orden y material físicos.

Presenciamos la forma que el mecanicismo adopta en el orden conceptual, o argumentos que Descartes emplea para *demostrar* las leyes dichas: *a)* Dios es la causa primaria del movimiento, creador de “*materiam simul cum motu et quiete*” (*Pr. Phil.* 2ª Pars, XXXVI, p. 61, ed. cit.); *b)* Dios conserva por su concurso ordinario tanto el movimiento y reposo cuanto puso en la materia, al crearla (*ibid.*). *c)* Que Dios sea perfecto no consiste tan sólo en que únicamente él sea inmutable, sino en que obre del modo máximamente (*maxime*) constante e inmutable (*ibid.*). *De donde se sigue* (*unde sequantur*), como máximamente congruente con la razón, el que pensemos por este solo motivo: *a)* que Dios movió de diversas maneras las partes de la materia, cuando las creó; *b)* que la conserva toda ella tal cual la creó; *c)* que conserva en ella la misma cantidad (*tantumdem*) de movimiento.

“Y por esta inmutabilidad de Dios podemos conocer algunas reglas o leyes de la naturaleza que son causas secundarias y particulares de los diversos movimientos que en los diversos cuerpos advertimos” (*ibid.*, XXXVII, p. 52).

Y siguen las leyes transcritas y comentadas en los párrafos anteriores.

Es rasgo típico del mecanicismo la exterioridad de las causas y, supuesto este punto, el número e importancia de las funciones que constituyan a la causa: el grado de exteriorización.

Notemos en qué puntos necesita Descartes de una causa externa al universo actual para fundamentar su mecanicismo físico: 1) necesita de una causa externa —llamémosla, con él, Dios— para que *haya* algo real, y justamente materia con movimiento (de diversos tipos): 2) para una ley de conservación o continuación de la creación; tal ley surge cual escuela *razonabilísima* (*maxime rationi consentaneum*) de la inmutabilidad divina. 3) La conservación se refiere propiamente a la cantidad de movimiento. Que el movimiento original, creado y conservado por Dios, sea para la materia de este universo el rectilíneo y uniforme, y que, para que nada se pierda, las acciones y reacciones entre cuerpos tengan que ser del tipo de choque perfectamente elástico

no pasa de ser una particular manera de satisfacer a las exigencias básicas 1, 2, 3.

La física cartesiana no está internamente cerrada; no es *ciencia*. Lo cual, si no deja de tener importancia decisiva en otros aspectos, no la posee para el presente; a saber: 1) toda física mecanicista es, por constitución, abierta; o un universo físico, mecanicísticamente concebido, es teológico —reloj—Relojero, etc. 2) Y vale la inversa: toda concepción teológica del universo lleva (es) a un mecanicismo físico. 3) La disminución y gradual eliminación del teologismo depende (es función) de la eliminación progresiva de la concepción mecanicista del universo físico. 4) Luego a medida que —sin proponérselo, y aun intentando lo contrario— la evolución de la física elimine el mecanicismo, reabsorberá el teologismo: la última causa externa.

Descartes, sin decirlo con estas palabras, lo nota muy bien: la ley de conservación, fundada en la inmutabilidad de una causa externa —y la externa por definición antonomástica—, no puede ser absoluta, sino, cuando más máxima, o compatible con la independencia de la Causa; es decir, no elimina la posibilidad constantemente amenazadora de milagros. Descartes acepta mutaciones excepcionales (*mutationibus exceptis*) que las tenemos por ciertas —a pesar de la ley de conservación— “o por evidente experiencia o por divina revelación” (*ibid.*, p. 61); y que tales mudanzas no afectan a la inmutabilidad del creador “lo percibimos o lo creemos” (*ibid.*); fuera de estas inconservancias, pocas y raras —parece suponerlo Descartes—, “no debemos suponer ningunas otras en sus obras para no argüir de ello a inconservancias en Él” (*ibid.*).

No se ha acabado de salir de Tomás de Aquino y de Escoto. Llegada la hora de la verdad, de decir la verdad, la omnipotencia o poder a servicio de una omnímoda libertad no puede crear, aunque lo quisiera, un universo científicamente coherente. No puede pasar de una máquina, cuya fuerza propulsora es más externa que la electricidad que mueve los aparatos de una fábrica, o el vapor que pone en movimiento una vulgar locomotora. Y esa misma fuerza externa obrará cuando quiera y como quiera y, como tantas veces ha dicho Descartes: que el ejercicio de una omnipotencia no gasta la libertad, Dios no puede quedar preso ni de su propia palabra.

Las leyes naturales son condescendencias y concesiones divinas, irremediamente en forma de préstamo. No otra cosa dice la palabra “creatura”. Sólo queda —y es Descartes y, por *serlo*, lo descubre— un ente y con él un dominio, restringido, mas firme, incommovible: el *cogito-sum*, el de lo que *me lo sé y me lo soy*, en que yo no me soy (creatura), en que para *serme y sabérmelo* ser no sólo no necesito de nada externo, sino que es imposible necesitar de nada ni de nadie. Lo hemos visto con Descartes y, por su medio, lo vemos cada uno, yo por yo, en nosotros.

“La existencia de mí mismo no depende de ninguna serie de causas (a

nula causarum serie despondet, *Primae. Resp.*, p. 107); y me es tan conocida que nada más conocido que ella puede haber (nihil notior esse possit)"; y "de mí no inquiero tanto de qué causa hubiera sido en otro tiempo producido cuando por qué causa me conserve al presente, para así librarme de toda sucesión de causas (ut ita a me ab omni causarum successione liberarem, *ibid.*, p. 107). Tal es el único, realísimo y dado, dominio en que yo no entro en series de causas que aboquen de externa a más externa, a la Externa, a Dios. Mi existencia, por eso de mía —me-lo-sé y me-lo-soy—, me libera y es la libración misma —la única— de toda causa externa.

El yo —el me lo sé y me lo soy— es la única realidad de este mundo en que la causalidad divina ha sido real y verdaderamente reabsorbida; el yo desobjetiva y desenajena la causalidad transcendente que, objetivada y enajenada, estaba (y era) Dios, y que se la creía inenajenable o inexpoliable por ser ella Dios en persona y realidad. El mundo físico —lo que simplemente es su ser, que lo es, mas no se lo es— es la incapacidad misma de reabsorber la causalidad de Dios; y, por ello está sometido a una serie de causas, y no puede liberarse de tal serie o cadena cuyo último eslabón —próximo o remoto— está en manos de un Dios omnipotente, libérrimo, indespojable por sí, o por otro, ser simplemente, de tales omnipotencia y libertad.

Pero ya es mucho —en rigor, transfinito— el que se haya constituido un dominio que no necesite de causa externa para ser lo que se es, aun admitiendo que haga falta todavía causa —condición para ser. Al llegar, que tiene que llegar, la hora de serse el (propio) ser, el me lo sé yo (me sé ser) y el me lo soy (yo me soy ser, mi ser) son la reabsorción o transustanciación misma de la causa, así sea la Suprema; es el despojo de Dios, la real absorción de su omnipotencia por el yo y para ser ser por modo de yo.

Eso es Descartes, cual acontecimiento óptico, cual gesta de la historia de la filosofía, de una historia que no lo es de cuentos ni de palabras, sino *historia de inventos de ser*.

Mientras quede en el mundo algo que sea simplemente ser, sin llegar el ser a hacerlo *suyo*, tal simple ser exigirá, a ojos de quien es su ser como *suyo*, una causa externa y, en el límite, a Dios. Lejos de ser Dios lo máximo que podemos concebir, Dios se constituirá en cada momento por las sobras que un ser que es ya *su* ser como *de sí* deje inasimiladas, o por fácticamente inasimiladas o por irremediabilmente inasimilables. Descartes no fue (con *fue* de *es*) (su) cuerpo como *suyo*, no se lo supo y *se* lo fue; Descartes era simplemente cuerpo; y eso de *mi*, en nada transformaba el cuerpo.

Llamar Descartes *mío* a (su) cuerpo no pasaba de una simple reinterpretación. Empero decir: yo pienso, yo existo era un invento, una mutación, de ser; una real y verdadera, originalísima y trastornadora mutación que hará real y verdaderamente posible con posible de poder, emprender, con plan inventable ya sobre invento dado de ser, transmutar el universo de las

cosas que han quedado *aún* como siendo simplemente su ser, de modo que, al llamarlas *mías* —de un *yo* singular o de un *Nosotros* peculiar— lo de *mío* no se reduzca a reinterpretación sino ascienda a transustanciación (*Aufhebung*).

Los incendios suelen comenzar por una chispa, y una explosión nuclear por el impacto de unos neutrones dentro de un volumen crítico, pequeño y cuidadosamente ajustado; la transustanciación del simple ser, y de las causas que le hacen falta para serlo simplemente, puede prenderse por esa chispita de ser un ser por modo de *yo*; y prenderse en un individuo suelto, para comenzar, quien será, y fue, el primer sorprendido, desconcertado y malavenido, a ratos y en cuestiones, con lo que de simplemente ser había aún en el mundo (cuerpos: vivientes o no), y no muy bien avenido con esa necesidad de causas de que padece todo ser que es simplemente (su) ser.

Mecanicismo es, por tanto, no una teoría propia y exclusiva de cosas físicas, sino de todas las cosas que sean el ser simplemente, por sencilla e inmediata identidad.

En tal coyuntura óptica, Dios surgirá tan real y necesariamente como real y necesariamente surge la fuerza centrífuga, explícita y potente, al desviarse un cuerpo de su trayectoria rectilínea y tomar una curvilínea; y Dios desaparecerá tan necesaria y realmente, y por igual causa, por la que se reabsorbe y reimplica la fuerza centrífuga al revertir el cuerpo a *su* línea inercial, galileana o einsteniana.

Al ponerse el hombre a *serse*, a ser su ser por modo de *yo*, resulta *causa sui*; es Dios; y Dios deja de ser causa de un ser que *se* sea *yo*; deja de ser Dios de un *yo*. *Yo es* la anulación misma, positiva y original, del mecanicismo: del ser que es simplemente ser: de la separación entre ser y causa, y de la exigencia de causas externas.

A Dios no se lo elimina —ni real ni siquiera conceptualmente— por demostraciones, dudas, abstención, ignorancia. Se lo elimina, real y verdaderamente, por cambio de tipo de ser: de simplemente a doblemente ser, de ser que es lo que es (estado de identidad simple, parmenídea, medieval) a ser que *se* es y *se* sabe lo que es: a *yo* —*yo* o *Nosotros*.

A partir de Kant —y Kant *es* ese punto mismo de arranque e ignición— el filosofar se irá constituyendo cual *empresa* —acometible tan sólo por un *yo*— de transformar o transustanciar el universo de cosas —que son lo que son simplemente en un mundo empírico— en mundo *mío*, mundo transcendental.

Empresa de *transustanciación* del ser y de *transustanciación* de la *identidad*.

JUAN DAVID GARCÍA BACCA