

Los antecedentes históricos del
«Pienso, luego existo»

Léon Blanchet

Los antecedentes históricos del «Pienso, luego existo»

Estudio preliminar, traducción y notas de
Jesús del Valle Cortés



SEVILLA 2023

Colección Filosofía
Número: 19

COMITÉ EDITORIAL:

Araceli López Serena
(Directora de la Editorial Universidad de Sevilla)
Elena Leal Abad
(Subdirectora)
Concepción Barrero Rodríguez
Rafael Fernández Chacón
María Gracia García Martín
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Manuel Padilla Cruz
Marta Palenque
María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda
Marina Ramos Serrano
José-Leonardo Ruiz Sánchez
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Título original: *Les Antécédents Historiques du «Je pense, lors je suis»*. 1920.

Motivo de cubierta: Descartes ante el ejemplo de la cera (anticipado por Pereira) y los emblemas de san Agustín y Campanella. Autora: Laura del Valle Bernabé.

© Editorial Universidad de Sevilla 2023
C/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443
Correo electrónico: info-eus@us.es
Web: <https://editorial.us.es>

© Léon Blanchet 2023

© Jesús del Valle Cortés, estudio preliminar, traducción y notas, 2023

Impreso en España-Printed in Spain
Impreso en papel ecológico
ISBN: 978-84-472-2577-4
Depósito Legal: SE 1450-2023
Maquetación: Dosgraphic s.l. (dosgraphic@dosgraphic.es)
Impresión: Podiprint

Dedicado a Laura y Maribel del Valle Bernabé

ÍNDICE

Estudio preliminar	13
<i>Jesús del Valle Cortés</i>	
Introducción	13
Vida y obra de Léon Blanchet	14
Las ediciones de <i>Les Antécédents</i>	16
Sobre la traducción.	16
La ausencia de otros precursores del <i>cogito</i>	19
Los «plagios» de Descartes	22
Trascendencia y recepcionismo de las tesis de Blanchet acerca de Descartes	23
Contenido de <i>Les Antécédents</i>	26
Sobre la Introducción.	26
Sobre la Primera Parte: San Agustín y la tradición agustiniana . .	28
Sobre la Segunda Parte: Campanella	40
Sobre la Conclusión	52

LOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL «PIENSO, LUEGO EXISTO»

Léon Blanchet

Prefacio	61
Introducción	65
El posicionamiento del problema – Su interés histórico.	65

PRIMERA PARTE SAN AGUSTÍN Y LA TRADICIÓN AGUSTINIANA

Capítulo 1. La comparación de los textos	79
1. La opinión de Pascal.	79
2. Los textos de los « <i>Soliloquia</i> », « <i>De Civitate Dei</i> » y « <i>De Libero arbitrio</i> »	81

3.	La significación del <i>Cogito</i> agustiniano. Su forma más elaborada. El « <i>De Trinitate</i> »	86
4.	El <i>Cogito</i> agustiniano en los escritos de Descartes.....	101
Capítulo 2.	La cuestión de hecho	109
Capítulo 3.	La comparación de objetivos	117
1.	El objetivo y uso del <i>Cogito</i> agustiniano	117
2.	¿En qué sentido podría ser Descartes un apologista?	120
3.	Los motivos que determinan la vocación metafísica de Descartes. El problema de las conexiones entre la ciencia y las verdades religiosas fundamentales	126
4.	La adaptación del <i>Cogito</i> agustiniano a los fines de la metafísica cartesiana.....	149
Capítulo 4.	El origen, transmisión y elaboración histórica del <i>Cogito</i> , identificado por el conocimiento del alma por sí misma	157
1.	La concepción de Plotino	157
2.	Aristóteles, Plotino y san Agustín; La adaptación de la concepción plotiniana a la solución del problema del conocimiento	163
3.	De san Agustín a Descartes. El <i>Cogito</i> , prueba de la espiritualidad del alma en la apologética del principio del siglo XVII.....	167
Capítulo 5.	La transposición, en la doctrina cartesiana, del <i>Yo pienso</i> y de las ideas innatas de la teoría agustiniana de la iluminación. El papel jugado en esta transposición por el <i>Cogito</i> de san Agustín	187
1.	El parentesco entre el <i>Cogito</i> cartesiano y la iluminación divina.....	187
2.	El <i>Cogito</i> de san Agustín y su teoría del conocimiento autorizan el paso de la iluminación divina a la doctrina de las ideas innatas. El origen agustiniano del innatismo cartesiano.....	196
3.	Una etapa intermedia entre la trascendencia agustiniana y la inmanencia relativa del <i>Cogito</i> cartesiano: El concepto de pensamiento en la filosofía de Nicolás de Cusa	202

SEGUNDA PARTE
CAMPANELLA

Capítulo 1. La comparación de las ideas	215
1. La necesidad de la duda metódica	215
2. Las razones para dudar	220
3. La Interpretación del argumento de san Agustín.	226
4. La Certeza de la conciencia de sí	232
5. La Primacía de la conciencia de sí y la subordinación al Cogito de la experiencia sensible y de todo saber objetivo	237
6. El Cogito de Campanella y su uso metafísico. Comparación con Descartes. Las diferencias	248
7. El Cogito de Campanella y su utilización metafísica. Comparación con Descartes. Semejanzas	262
Capítulo 2. La comparación de objetivos	277
Capítulo 3. La Cuestión de hecho	291
Capítulo 4. La Influencia de la filosofía de Campanella en la formación del pensamiento cartesiano	301
1. La Influencia negativa: La Crítica de las teorías escolásticas de la percepción y del conocimiento	301
2. La influencia positiva: El innatismo y el Cogito	313

CONCLUSIÓN

Conclusión	329
Bibliografía	345
Bibliografía utilizada por Léon Blanchet.	345
Bibliografía utilizada para la elaboración de este libro	349

ESTUDIO PRELIMINAR

Introducción

Descartes, con su *Cogito, ergo sum*, creó un nuevo paradigma en la historia de la filosofía. Aunque quizás él mismo no lo supiese mientras elaboraba el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas* ni fuese su intención primigenia, el *Cogito* proporcionaba, tras veinte siglos de escritos filosóficos, carta de autonomía al pensamiento y, dentro de este, al sujeto cognoscente, liberándolo, al menos en parte, de la esclavitud que frente al objeto percibido venía siendo aseverada, las más de las veces, por los filósofos anteriores a él, sobre todo desde el establecimiento del criterio de verdad estoico, la φαντασία καταληπτική (*phantasia kataleptiké*) o representación comprensiva, que establecía la veracidad de la información sensorial que se muestra de forma clara y nítida. Como criterio opuesto al anterior, si es que puede llamarse así a la negación de criterio, y tan antiguo como aquel, se encontraba la idea escéptica de que el conocimiento sensorial es altamente falible, y que no es posible, no solo conocer a la cosa percibida en sí, ni su sustancia, sino que se negaba, en términos generales, la posibilidad de conocer.

Resulta cierto que algunos de los argumentos de los escépticos pirrónicos, de sus continuadores en la Academia Nueva, como Carnéades de Cirene, y de sus epígonos en las figuras de Michel de Montaigne, Francisco Sánchez y otros siguen manteniendo su vigencia, sobre todo los relativos al error en la percepción sensible individual, a la diversidad perceptiva en distintos individuos, a la imposibilidad de conocer la sustancia, entendiéndose la esencia del objeto percibido e, incluso, a la posibilidad de que la sustancia, como tal, no exista, y que vivamos en un mundo de pareceres acerca de los accidentes, no de las esencias, que se nos muestran.

Por otro lado, las tesis escépticas fueron habitualmente esgrimidas por el mundo del ateísmo y de los libertinos, sobre todo franceses, de los siglos XVI y XVII (la época que tocó vivir a Descartes), llegando a ser esos argumentos muy frecuentes en los círculos intelectuales y cortesanos de la Francia del siglo XVII, y a estar de moda, como algo innovador (que no lo era, debido a su antigüedad, desde Pirrón de Elis), resultando esta tendencia renovada un

peligro a ojos no solo de la escolástica, aún reinante en el panorama filosófico –aunque en franca decadencia–, sino de la teología cristiana católica y de la filosofía que todavía se mantenía en el marco del realismo, del aristotelismo y de la exégesis aristotélica de Averroes.

La búsqueda de este criterio de certeza fue, probablemente, la verdadera aspiración de Descartes cuando, dejando a un lado sus largos estudios de matemática, física, fisiología y geometría, se centró en el de la metafísica. No resulta extraño que se hayan dedicado tantas páginas, y tanto ingenio, para desentrañar sus pensamientos y derivas.

Todo serio historiador de la filosofía sabía ya, en tiempos de Léon Blanchet, que san Agustín era un claro precursor del *Cogito* cartesiano, e incluso antes, pues Antoine Arnauld, en sus *Objeciones* a las *Meditaciones* de Descartes (1641), hizo saber que así era. Lo que nunca habíamos visto en la exégesis filosófica cartesiana es que Campanella quizás también lo pudiese ser, y esta aportación, aunque no del todo demostrada, se la debemos a Blanchet. Del mismo modo, son inéditas sus analogías con el pensamiento de Plotino y Nicolás de Cusa.

La primera noticia que tuvimos de *Les Antécédents* se encontraba en la excelente traducción del Dr. Vidal Peña de las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes, bajo el título de *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977, reeditada por KRK Ediciones, Oviedo, 2005. Igualmente, hemos visto referencias a *Les Antécédents* en obras filosóficas de renombre, como algunas de H. Gouhier, E. Gilson, etc., aunque en la exégesis filosófica posterior parece haber caído en el olvido. Nos quedaba claro que una obra antaño tan referenciada, en lo que concierne a la exégesis cartesiana, y que permanecía aún solo en francés, debiese ser finalmente traducida a otra lengua de gran extensión geográfica, como la nuestra.

Vida y obra de Léon Blanchet

Sobre la vida de Léon Blanchet hay muy pocos datos, excepción hecha de los proporcionados por uno de sus profesores de la Sorbona, Léon Brunschvicg, en el prefacio de su otro libro, el *Campanella* de Blanchet, que resumimos a continuación:

Léon Blanchet nació el 29 de septiembre de 1884 en la comuna de Laiz, perteneciente al departamento de Ain (Francia), donde sus padres eran profesores. Vino al mundo, pues, en un entorno familiar culto. En 1902, a saber, con dieciocho años, terminó sus estudios de bachillerato en el Lycée de Bourg, donde consiguió el segundo de los premios de filosofía que organizaba dicho centro docente. Marchó a París, donde en el Collège Saint-Barbe y en el

Lycée Henri IV se preparó para afrontar los exámenes de acceso a l'École Normale, en la que se forma al profesorado. Con problemas de salud y tras el servicio militar, ingresó en 1905 en la Facultad de Letras de Lyon, donde egresó en 1910 como catedrático de Filosofía, siendo posteriormente profesor interino en Valence-sur-Rhône, Lyon, Aviñón y, finalmente, hasta su muerte, en Marsella. Casó con Claire Blanchet, de origen ruso, de la cual se desconoce el apellido de soltera, con quien tuvo un hijo. Claire, durante la Primera Guerra Mundial, realizó labores de enfermera en los hospitales de Aviñón y nuestro autor acogió en el hogar familiar a dos compatriotas de su esposa a los que la Revolución rusa dejó en la indigencia.

León Blanchet, junto con su hermano, A. Blanchet, que era capitán de la artillería colonial y escritor, financiaron de su propio bolsillo la impresión de libros de ciencia durante los años de crisis del sector, provocada por la Primera Guerra Mundial. Nuestro autor falleció el 23 de diciembre de 1919, a la edad de 35 años, por haber contraído la gripe española, cuando debía defender sus dos tesis doctorales en la Sorbona en febrero o marzo de 1920. Nunca, pues, se doctoró. Resulta paradójico que Blanchet, en 1919, falleciese por la pandemia de la gripe española, en realidad gripe estadounidense, traída por sus soldados en la Primera Guerra Mundial y por la que murieron unos 50 millones de personas, y que esta traducción se termine durante la del COVID-19, poco más de cien años después.

El nombre de casada de su esposa y el de su hermano (del que solo sabemos a ciencia cierta que comenzaba por «A»), los conocemos por la dedicatoria que este hizo en la portada de uno de los ejemplares del *Campanella*, sellado en la Biblioteca de Montbéliar (donde terminaría, suponemos, por donación o deceso de la Sra. Blanchet), y firmado por él, donde escribe: «Para la señorita Claire Blanchet, como cordial homenaje a esta obra póstuma de un hermano añorado. Su hermano, A. Blanchet, hombre de letras. En Pont-de-Veylle, Ain». Nos resulta extraño que se dirija a su cuñada como *mademoiselle*, en vez de *madame*. Hemos buscado afanosamente el nombre de soltera de su esposa, el de su hijo y el de su hermano (aunque sospechamos que este último era Alfred Blanchet, capitán francés que terminó siendo coronel y poeta), lamentablemente sin éxito definitivo por nuestra parte.

Que sepamos, y hemos investigado bastante sobre ello, solo existen dos obras y un artículo de Blanchet. Aparte de la que el lector tiene en sus manos, su otra tesis doctoral, intitulada *Campanella*, fue publicada también, como la que nos ocupa, por Félix Alcan en 1920. El artículo, bastante extenso, titulado «L'Attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal», fue publicado en dos partes por la *Revue de Métaphysique et de Morale*¹. La primera

1. De la que fue cofundador Léon Brunschvicg en 1893.

pertenece al número de julio de 1919 (pp. 477-516); la segunda, al de septiembre del mismo año (pp. 617-647), pudiéndose, aún hoy, descargar telemáticamente desde la web de la Biblioteca Nacional de Francia (Gallica).

Las ediciones de *Les Antécédents*

Solo hay dos ediciones de la obra objeto de esta traducción. La primera, de 1920, París, editorial Félix Alcan, y la segunda, facsímil de la que acabamos de citar, publicada por la Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1985. La edición de Vrin, al ser facsimilar, no tiene corrección de las erratas que hubo en la primera ni estudio preliminar, ni nuevas notas ni bibliografía final y está paginada del mismo modo que la primera. Es por ello que no hay variación alguna entre ambas. La editorial Félix Alcan, dedicada principalmente a la filosofía, se fusionó en los años treinta del siglo pasado con otras dos, Leroux, especializada en historia, y Rieder, que hacía lo propio con la literatura, uniéndose a las Presses Universitaires de France que, antes de la citada fusión, se fundaron en 1921. Las Presses, en parte herederas de Alcan, siguen en activo y publicando.

La editorial J. Vrin, como dijimos especializada en filosofía y fundada en 1911, es uno de los máximos referentes en cuanto a publicaciones filosóficas en francés, y en ella hay numerosas ediciones de obras, como varias de Descartes, Gassendi, Gilson, etc. Sigue en activo, incluso reeditando algunas de sus obras antiguas, y con su oficina abierta en la Plaza de la Sorbona, París.

Como resulta comprensible, las dos ediciones citadas de *Les Antécédents* están agotadas hace ya mucho tiempo, pero aún en estas calendas es posible conseguir la de 1920 en impresiones bajo demanda reproducidas facsimilarmente. Lamentablemente, no hubo reedición ni traducción alguna del *Campanella* de Blanchet, aunque se puede adquirir hoy día del mismo modo que la de *Les Antécédents*.

Sobre la traducción

La obra que nos ocupa es la segunda, y menos extensa (319 páginas, frente a las 587 del *Campanella*), de las tesis doctorales que Léon Blanchet iba a presentar en la Sorbona, y nos interesó principalmente por estar especializados en el contexto metafísico de Descartes. Este libro, pues, está dirigido a un público conocedor de la materia filosófica objeto de estudio: el *Cogito* cartesiano. Sin embargo, puede ser leído por personas no especialistas, siempre que tengan conocimiento suficiente de los conceptos filosóficos que se incluyen en él.

Acerca del título que trasladamos en español, a saber, *Los Antecedentes históricos del «Pienso, luego existo»*, debemos indicar que habría sido más correcto traducir *Los Antecedentes históricos del «Pienso, luego soy»*, toda vez que el verbo *être* (ser, estar) y el *exister* (existir) están completamente diferenciados en francés, tanto ahora como en el siglo XVII. Es más, el propio Descartes, en la primera formulación que realizó de su *Cogito* (*Discurso del método*, cuarta parte, p. 33 de *editio princeps*), transcribió «je pense, lors je suis». Si hemos cambiado la expresión original (únicamente en el título), es para dar a nuestra traducción un mayor alcance y difusión para el lector no especialista, dado que el *Cogito* cartesiano ha trascendido al lenguaje popular como *Pienso, luego existo*.

Como se ha dicho, la presente obra no ha sido traducida a idioma alguno, por lo que será la primera vez que pueda leerse en una lengua distinta a la gala. Dado que data de finales de 1919, algunas expresiones han quedado en desuso, como *he aquí, por una suerte de...*, y similares, pero se han respetado, y no hemos intentado actualizarlas al lenguaje de hoy, toda vez que se trata de un texto docto del primer cuarto del siglo XX y, actuando en contrario, la traducción habría perdido buena parte de su riqueza lingüística original. Aunque, a veces, es cierto el adagio «traduttore, traditore» (traductor, traidor), hemos intentado, y creemos que conseguido, no «traicionar» a Blanchet. Sin embargo, y sin ánimo de decir tal cosa de nuestro autor, en ocasiones, él actuó de manera distinta: cuando insertó textos de Descartes escritos originariamente en francés, y recogidos en la edición de Adam y Tannery de las *Œuvres de Descartes*, convirtió el francés cartesiano del siglo XVII al del año 1919. Es como si volviésemos al español de 2021 una obra de Quevedo o de Cervantes. Además, el francés del siglo XVII es perfectamente accesible a cualquier francófono, salvo por algunas variaciones terminológicas que el lector con dominio de la lengua gala puede solventar sin muchos problemas.

En la traducción no será eliminado el tratamiento de *monsieur* a los distintos autores nombrados por Blanchet, algo muy propio del respetuoso idioma gala, aunque dé un estilo afrancesado al traducirse al español.

La construcción de las frases de Blanchet es, de ordinario, muy complicada: abundan las subordinadas, muchas veces harto largas, tanto que es preciso concentrarse para no perder el sentido principal ante tanta digresión. El problema se agudiza aún más cuando se trata de oraciones interrogativas que tienen muchas líneas de extensión, llenas de nuevas subordinadas y de nuevas preguntas, y con el uso de relativos cuyo antecedente puede encontrarse 10 o 15 líneas más arriba. En bastantes ocasiones hemos omitido el relativo, volviendo a citar el antecedente, para que el lector no se pierda ante tan extensos párrafos. Otras veces hemos respetado el relativo, indicando en nota a pie de página a qué o a quién se refiere.

Hemos intentado respetar la puntuación de Blanchet, pero a veces se han incluido signos que no están en el original para su mejor comprensión en español. Del mismo modo, el orden de construcción de los largos párrafos ha sido alterado, en ocasiones, para evitar que el lector se fatigue y se pierda ante tanta subordinación. Se ha querido evitar que la traducción muestre un estilo afrancesado, aunque a veces no hemos podido conseguirlo ante el peligro de alejarnos demasiado del sentido original.

Las reiteraciones y repeticiones terminológicas, tan frecuentes (y correctas desde el punto de vista lingüístico) en la lengua gala y, por ende, del estilo de Blanchet, serán eliminadas en su mayoría.

Blanchet no traduce al francés, salvo en muy contadas ocasiones, los pasajes en latín. Al tratarse de una tesis doctoral de 1919, que iba a ser defendida en 1920, los doctores en filosofía de entonces, todos, conocían perfectamente la lengua de Cicerón. Es por ello que, dado que actualmente son escasos los lectores (e incluso doctores) que conocen el latín, los traduciremos nosotros mismos.

Las notas a pie de página de nuestra traducción no tendrán la misma numeración que las de Blanchet, aunque incluimos todas y cada una de las suyas. La paginación, por cuestiones obvias, tampoco será igual y, para que el lector, si así lo desea, pueda comparar el texto original con la traducción, insertaremos la numeración de las páginas de la edición original entre paréntesis. Cuando no digamos nada acerca de las citas que hay en las notas de Blanchet, es que son correctas, indicándose en caso contrario. Las notas del traductor se señalarán como tales, para diferenciarlas de las del autor. Las notas nuestras que se incluyan seguidas a las de Blanchet se iniciarán con una doble barra, indicándose al final de ellas «nota del t.».

En ocasiones, serán añadidas palabras entre corchetes para dar una mejor comprensión al texto de Blanchet. A veces, el autor hace lo propio, por lo que diferenciaremos los corchetes que provienen de él o de nosotros. Cuando no se diga nada al respecto, será que resulta obvio de quién proceden dichos corchetes.

Los títulos de obras o artículos citados por Blanchet serán generalmente expuestos en su idioma original y traducidos al español por nosotros en nota a pie de página.

Blanchet no incluye una bibliografía final en su tesis, a pesar de que a finales del siglo XIX, y principios del XX, esto era habitual. Al referenciar una obra la inserta en nota a pie de página. Cuando Blanchet cite una obra en nota, la traduciremos tal y como él la escribió (con los cánones antiguos para citar bibliografía). Cuando seamos nosotros quienes insertemos bibliografía, sea en nota, sea al final de la traducción, utilizaremos los estándares actuales de citas bibliográficas. Nosotros insertaremos la bibliografía usada por Blanchet,

a veces no referenciada por él y, aparte, la usada por nosotros mismos. Casi siempre hemos conseguido las ediciones que usó Blanchet, pero, en contadas ocasiones, hemos tenido que recurrir a otras, anteriores o posteriores, y hemos descubierto diferencias entre copistas medievales que las alteraron, suponemos que por error involuntario, y se equivocaron en algunas palabras al trasladarlas con cálamo. Debemos mucho a dichos copistas. A pesar de esos errores, sin los copistas, la mayoría de las obras de la Antigüedad se habrían perdido para siempre.

El índice incluido en la edición de 1920 no será traducido por cuestiones obvias, por lo que será reelaborado en función de la nueva paginación.

Por último, respetaremos las mayúsculas de Blanchet cuando él así las inserte y tengan un sentido de refuerzo psicológico de la palabra.

La ausencia de otros precursores del *cogito*

Hemos indicado que Blanchet nombró, como antecesores del *Cogito* cartesiano, aparte del que ya se sabía (san Agustín), a Plotino, Nicolás de Cusa y, sobre todo, a Campanella, pero echamos en falta algunos nombres que, a juicio nuestro, están ausentes en su obra. Se trata de Francisco Suárez, Francisco Sánchez y Gómez Pereira².

Francisco Suárez (Granada 1548-Lisboa 1617) es destacable, en lo que concierne al estudio del cartesianismo, por sus *Disputationes metaphysicae* (1597). El propio Descartes llega a citarle, a él y a dicha obra, en las *Respuestas a las cuartas objeciones*, con motivo de la verdad y falsedad materiales³.

Pero lo realmente importante para este estudio preliminar es que Suárez, cuarenta y cuatro años antes que Descartes, quizás aludió al *genio maligno* que será, en las *Meditaciones metafísicas*, uno de los «artífices» del *Cogito* a partir de la duda. Descartes, en la *primera meditación*, escribe que supondrá la existencia de un «genio maligno que usa toda su industria» para engañarle⁴. A partir de ahí, en la *segunda meditación*, realiza su formulación del *Cogito* por medio del engaño del *genio maligno*: «si me engaña, es que soy»⁵.

Suárez, por su parte, en su *Disputatio metaphysica* n.º 9, sección segunda, al explicar de dónde proviene el error, propone dos causas principales: por el

2. Para mayor abundamiento acerca de los dos últimos, véase nuestro artículo «Los Antecedentes históricos del *Cogito* cartesiano», *Fragmentos de filosofía*, 17, 1-20, accesible desde su web.

3. Descartes (1904: 235).

4. *Ibidem*, 22.

5. *Ibidem*, 25.

propio hombre o por algo ajeno a él. Dejando el primero de los casos, que no nos interesa ahora, el segundo hace referencia a que dicho error podría provenir de Dios o de un ángel malo: «Dirás que el intelecto a veces puede ser forzado por una causa extrínseca, como Dios o un ángel, el cual, si es malo, puede proponer algo falso para que el intelecto no pueda estar en desacuerdo»⁶.

Pero Suárez desecha este argumento, ya que no se puede decir, a partir de la infinita bondad de Dios, que quiera mentirnos (lo mismo dirá Descartes, cuatro décadas después, en su *primera meditación*). En el caso del ángel malo, este tampoco podría obligar a nuestro entendimiento a asentir nada. En el peor de los casos podría inducirnos al error, pero utilizando nuestro entendimiento de forma correcta podemos salir de ese equívoco influjo maligno⁷.

Así pues, aunque el ángel malo de Suárez no tenga las consecuencias del *genio maligno* de Descartes, toda vez que el primero solo puede llegar a inducir al error y únicamente es tratado como posible explicación al hecho de que nos equivoquemos, mientras que el segundo sí puede llegar a equivocarnos, podría ser que esta idea se le ocurriera primero al granadino, y que Descartes la leyese (sabemos a ciencia cierta que leyó a Suárez, pues lo cita), por lo podría plantearse como hipótesis que el autor de las *Meditaciones* inspirase su genio del ángel de Suárez y que una de las formulaciones de su *Cogito*, que se debe a la presencia del genio engañador, pudiera ser deudora del autor de las *Disputationes*⁸. A modo de inciso, Richard H. Popkin cree que el genio maligno solo podría ser un agente esclarecedor de la propia existencia, del *Cogito*, pero supondría una trampa más allá de él, pues estaríamos a merced de su inmenso poder engañador en todo lo que no se circunscribe al *pienso, luego soy*⁹.

Suárez es citado en dos ocasiones por Blanchet¹⁰, pero con motivo de que ya había un movimiento, liderado por Silhon, Gibieuf, De Bérulle y Suárez, en el que se planteaba la doctrina de las ideas innatas y el rechazo de las «especies intencionales».

Francisco Sánchez (Tuy 1551-Toulouse 1623) es conocido sobre todo por su obra *Quod nihil scitur* (*Que Nada se sabe*), de amplia difusión desde su publicación, en 1581, pero que ya estaba escrita en 1576, como denota la fecha del prólogo, y podría ser considerado un precursor de Descartes, no en cuanto al *Cogito*, sino al método para conseguirlo:

6. Suárez (2011: 195).

7. *Ibidem*.

8. Véase el artículo, Baciero Ruiz, Francisco T. (2007): «El Genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes», *Pensamiento*, 63, 236, 303-320.

9. Popkin, Richard (1983): *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 280.

10. Pp. 150 y 156-157.

Así pues, encerrado dentro de mí mismo y poniendo todo en duda, como si en ninguna parte se hubiese dicho nada jamás, me puse a examinar a las cosas mismas, que es la verdadera forma de saber. Volví hasta los primeros principios, a partir de los cuales se comienza a distinguir los demás. Y cuanto más pensaba más dudaba: nunca pude llegar a un conocimiento perfecto¹¹.

La proposición *quo magis cogito, magis dubito*¹² no es asimilable en modo alguno al *cogito, ergo sum*, pero el pasaje anterior nos recuerda sobremodera al método con el que Descartes inició su *Cogito*: el «encerrado dentro de mí mismo» de Sánchez se corresponde con que Descartes llevase, antes de afrontar las *Meditaciones*, ocho años retirado en Holanda viviendo «tan solitario y retirado como en los desiertos más lejanos»¹³. Mientras que Sánchez estuvo «poniendo todo en duda, como si en ninguna parte se hubiese dicho nada jamás», Descartes, en el *Discurso del método*, tendrá por falso todo aquello en lo que encuentre la más pequeña duda, y en las *Meditaciones* irá más allá, *destruyendo todas* sus antiguas opiniones¹⁴. Es decir, ambos filósofos toman como punto de partida de su búsqueda ponerlo todo en duda en un replegamiento interior y solitario, pero mientras que Descartes, a partir de ella, consigue su criterio de certeza con el *Cogito*, Sánchez concluye *que nada se sabe*. Así pues, Francisco Sánchez pudo inspirar, quizás, la duda metódica cartesiana.

Gómez Pereira (Medina del Campo 1500-ca. 1568) nos interesa especialmente, mucho más que los dos anteriores, debido a que formuló en su *Antoniana Margarita* (1554) el *Cogito, ergo sum* ochenta y tres años antes que Descartes. Ciertamente, no lo hace con el rigor discursivo, la extensión, ni las intenciones del francés, pero su omisión entre los antecesores del *Cogito* no nos parece justa aunque, casi con toda probabilidad, el medinense lo tomó de san Agustín. De este modo formula Pereira su *Cogito*: «[...] conozco conocer algo, y quien conoce es, luego yo soy»¹⁵.

La diferencia entre Descartes y Pereira solo se encuentra en que este parte del hecho de conocer, mientras que Descartes lo hace desde el pensar. Esto supone que el *Cogito* de Descartes es más radical y primigenio que el de Pereira, toda vez que para conocer es necesario pensar, incluso en el conocimiento intuitivo, ya que, una vez intuido el objeto de conocimiento, es pensado y luego conocido.

11. Sánchez (1581: 1).

12. *Cuando más pienso, más dudo*.

13. Descartes (1641: 8).

14. *Ibidem*.

15. Pereira (1749: 277b).

Pero no solo se anticipó a Descartes en cuanto al *Cogito*, sino en la teoría de los animales-máquina¹⁶, que posteriormente será desarrollada por el autor de las *Meditaciones* y retomada, casi un siglo después de su deceso, por Julien Offray de La Mettrie, en su obra *L'Homme machine* (1747). Blanchet, sin embargo, acerca de dicha teoría de los brutos, y apoyándose en A. Espinas, dice que Descartes pudo sacarla del *De Ordine* de san Agustín, y Espinas añade que la tomó de Séneca, sin más datos¹⁷.

También se anticipó Pereira al ejemplo de la cera que utilizó Descartes para explicar en sus *Meditaciones* la diferencia entre la esencia y los accidentes, usándolo Pereira para demostrar que el alma es inmortal y que preexiste a los accidentes o mutaciones que le acontecen¹⁸. Y todo ello está en el *Antoniana Margarita*.

La omisión o negación, casi generalizadas, de que los tres autores citados pudieran ser precursores del pensamiento cartesiano, proviene sobre todo de la exégesis gala, con la excepción de Pierre-Daniel Huet respecto a Gómez Pereira. Quizás esto se deba al orgullo francés por tener a un genio, que lo era, fundador de un nuevo método de pensar en el que el sujeto toma las riendas del conocimiento, y a que los tres precursores citados fuesen españoles de nacimiento.

Los «plagios» de Descartes

Descartes negó a Mersenne haber leído el *Antoniana Margarita*¹⁹, pero también hizo lo propio con el *Cogito* de san Agustín, del que dijo al padre Mesland no haber tomado nada, y que ese conocimiento de la propia existencia, a partir del hecho de que se duda, es tan intuitivo que «habría podido caer bajo la pluma de cualquiera»²⁰. Del mismo modo, llegó a reconocer a Huygens, en 1638, haber leído hacía quince años varias obras de Campanella, entre ellas el *De Sensu rerum et magia*²¹, manteniendo casi con desdén que no quería leer nada más de él, como plasmará Blanchet en su tesis.

Ahora bien, los «préstamos», llamémoslos así para evitar la dureza del término *plagio*, son perfectamente lícitos en el suma y sigue del conocimiento. Nadie parte desde cero al argumentar nuevas teorías o demostraciones. Todos

16. *Ibidem*, 6b.

17. Blanchet (1920: 61-62).

18. Pereira (1749: 235a).

19. Carta de Descartes a Mersenne de 23 de junio de 1641.

20. Carta de Descartes al padre Mesland de 2 de mayo de 1644.

21. Carta de Descartes a Huygens de marzo de 1638.

tomamos de los que estuvieron investigando antes que nosotros, al menos, los elementos sobre los que trabajar, así como muchas de sus aportaciones. El problema surge cuando no citamos nuestros antecedentes, sobre los que nos apoyamos, ya que nos atribuimos una originalidad que no es del todo nuestra. No es que neguemos la originalidad en Descartes, que la tuvo, y un ingenio fuera de orden, sino que creemos que quizás tuvo un excesivo afán de notoriedad, y que posiblemente eso le pudo llevar a omitir las fuentes de las bebió.

Por más que lo negase, no parece verosímil que Descartes no hubiese leído el *Antoniana*, dado que hay al menos tres coincidencias notorias, antes citadas, ni que tampoco tuviese noticia de los textos de san Agustín en los que este hace referencia al *Cogito*, y hemos visto que leyó en 1623 quince obras de Campanella. Los tres fueron escritores muy leídos en su tiempo y, en sus estudios en *La Flèche*, difícilmente no le impondrían sus maestros leer a san Agustín.

Pero hay, al menos, otro préstamo no reconocido. En este caso nos atrevemos a decir que sí es un plagio en toda regla. Se trata de un apartado, dedicado a los parhelios, incluido en los *Meteoros* de Descartes, publicado en 1637. Pierre Gassendi publicó, en 1630, su *Parhelia, sive soles quatuor spurii, qui circa verum aparuerunt Romae*, de los que Descartes incluyó en sus *Meteoros*²², sin citar en ningún momento a Gassendi, cuarenta y seis líneas literales de los *Parhelia*; casi dos páginas enteras. Este asunto fue el origen de la querrela entre Descartes y Gassendi, que tuvo inicio público en 1641²³, con la publicación de las *Meditationes de prima philosophia*, y que perdurará hasta julio de 1647, cuando se reconciliaron²⁴.

Trascendencia y recepcionismo de las tesis de Blanchet acerca de Descartes

Pese a lo novedoso de algunas de las ideas presentadas por Blanchet en su tesis sobre Descartes, lo cierto es que estas no permearon demasiado en la exégesis cartesiana del siglo XX. Creemos que esto se ha podido deber, al menos en parte, a que el autor de *Les Antécédents* no sobrevivió a su escrito, por lo que no tuvo la posibilidad de defender, matizar, corregir ni ampliar algunos de los puntos de su exposición que sí fueron comentados por los exegetas. Por otro lado, la segunda parte de *Les Antécédents*, dedicada a la influencia de Campanella en el *Cogito* cartesiano, no tuvo buena acogida entre la crítica filosófica posterior.

22. Descartes (1637: 288 y ss.).

23. Véase: Valle (2015): *Objectiones quintae y Disquisitio metaphysica de Pierre Gassendi*, 15-23.

24. *Ibidem*, 31-34.

La primera referencia temporal que hemos encontrado acerca de la obra que nos ocupa está en *La Pensée religieuse de Descartes*, de Henri Gouhier. En dicha obra, escrita en 1924, es decir, cuatro años después de publicarse la tesis de Blanchet, Gouhier cita *in extenso* a Blanchet con motivo de sus postulados acerca del *Cogito* cartesiano. Hemos de decir que, las más de las veces, Gouhier disiente con Blanchet. Expondremos sucintamente el contenido de algunos pasajes de Gouhier acerca de las tesis de Blanchet.

Gouhier celebra que Blanchet considerase la importancia de la ciencia cartesiana en su periodo apologético; que diga que Descartes «fue un físico que construyó una metafísica porque su física no concordaba con la escolástica», y que la verdadera apología que realizó fue la de su ciencia por medio de la religión, algo que, apunta Gouhier, no es en absoluto incompatible con la idea de A. Espinas, a saber, que hizo una apología de la religión por medio de su ciencia²⁵. Igualmente, Gouhier subraya que Blanchet postulase que las intenciones apologéticas en materia de religión de Descartes eran limitadas y temporales y que, tras la condena de Galileo, dejase el ataque a las doctrinas de los libertinos y se dedicase a defender la ortodoxia de «las suyas propias, vinculándolas a ideas aceptadas por teólogos de su tiempo»²⁶.

No obstante lo anterior, Gouhier también señala aspectos negativos en Blanchet: no extrae casi nada de su correspondencia ni «de la vida cuidadosamente controlada de Baillet», añade de su cosecha a los documentos que referencia, imagina las posibles lecturas de Descartes... Pero lo que más preocupa a Gouhier es la segunda parte de la tesis, dedicada a la influencia de Campanella en el autor de las *Meditaciones*. Según Gouhier, dicha segunda parte hace que el lector someta al conjunto de su «obra a una seria duda metódica»²⁷. Tampoco comparte Gouhier que Descartes sintiese escrúpulos por oponer su ciencia a la de la Escuela ni que tuviese miedo por «no encontrar un acuerdo entre su fe religiosa y sus convicciones científicas»²⁸. Gouhier se pregunta de dónde ha sacado Blanchet esto, pues entre sus obras y documentos no consta nada al respecto. Es más, su correspondencia con Beeckman, en 1618, muestra que su ruptura con las tesis escolásticas se produjo sin dolor y reflejaba a un joven lleno de esperanza y confianza en sus investigaciones científicas.

La segunda referencia se encuentra en la obra de Étienne Gilson intitulada *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Publicada en 1930, es decir, seis años después de la Gouhier y diez

25. Gouhier (1924: 29).

26. *Ibidem*, 31.

27. *Ibidem*, 32.

28. *Ibidem*, 33.

después de *Les Antécédents*, acepta mucho más que este las tesis esgrimidas por Blanchet.

En primer lugar, acerca de los paralelismos entre san Agustín y de Descartes, Gilson indica que no sería correcto olvidar la similitud de las consecuencias de sus dos *Cogito*, ni pensar que Descartes sacó el suyo de la nada, sin precedente ni antecedente alguno, ni que hubiese sido el primero, al usarlo, en destruir las tesis escépticas y en plantear la distinción real entre el alma y el cuerpo, ni que, en ambos, se rechace la idea de que el *Cogito* sea la base sobre la que se funda la prueba de la existencia de Dios. Gilson añade que está completamente de acuerdo con Blanchet «sobre la importancia fundamental de estas tres concordancias»²⁹.

Gilson pregunta si las semejanzas entre los *Cogito* de san Agustín y de Descartes son tales como para que se pueda concluir que hay una influencia directa y un préstamo del primero hacia el segundo. El propio Descartes y Pascal desmienten esa teoría. El primero negando haber leído el *De Trinitate*; el segundo, aunque acepta la posibilidad del préstamo, manifiesta que el uso que hacen ambos del *Cogito* sitúa a Descartes como su verdadero autor por el mucho menor alcance del agustiniano. A pesar de la talla de estas dos autoridades filosóficas, Gilson asevera que Blanchet, «un espíritu ágil y vigoroso», no se dejó amilanar, desechando la opinión de Pascal al descubrir un tercer *Cogito* en Campanella, heredero confeso del agustiniano, que acercó al santo y a Descartes, postulando que el *Cogito* agustiniano era más metafísico y el de Descartes más religioso de lo que se pensaba sobre ambos³⁰. A continuación, Gilson realiza un epitome de *Les Antécédents* bastante sintético y acertado³¹, llegando a decir que es una obra muy sólida y que contribuye a enriquecer nuestro conocimiento del cartesianismo, a pesar de tener algunas lagunas y de que la segunda parte, dedicada a Campanella, le parece dudosa, por no decir falsa en sus planteamientos³².

José Ferrater Mora, en su artículo «¿Hay una filosofía española?»³³, señala que la lista de antecedentes o precursores del cartesianismo, acerca del mecanicismo de los brutos y del *Cogito*, se halla en *Les Antécédents* de Blanchet (aunque no figuren en ella Gómez Pereira y Francisco Sánchez, quienes también son citados por F. Mora)³⁴.

29. Gilson (1967): *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 198.

30. *Ibidem*, 259.

31. *Ibidem*, 260-262.

32. *Ibidem*, 263.

33. Ferrater Mora (1952): *Revista de Filosofía*, 2, 1, 45-64.

34. *Ibidem*, 62.

En 1977, Vidal Peña, en su traducción de las *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*³⁵, referencia en la bibliografía de su introducción la obra que nos ocupa³⁶.

Adolfo León Gómez, en su ensayo «¿...Enseñar filosofía?»³⁷, indica que Blanchet se quejaba en su tesis del tratamiento que Pascal dio al *Cogito* agustiniano, pues, según Blanchet, no se contentaba con distinguir las naturalezas de lo material y lo espiritual, sino que además mantiene grandes y extensas relaciones con otras ideas del sistema agustiniano y supone una pieza fundamental en su teoría del conocimiento. León Gómez refiere: «En lo cual, creo, no hay discusión para aquellos que han frecuentado la lectura de san Agustín»³⁸.

Aunque hay más referencias a Blanchet en la literatura filosófica, baste con las dichas.

Contenido de *Les Antécédents*

Sobre la Introducción

A modo de justificación del objeto de su tesis, nuestro autor señala que, en vida de Descartes, sus coetáneos, tanto partidarios como opositores, le indicaron que el *Cogito* que postulaba ya había sido expuesto por san Agustín. Desde el siglo XVII, la exégesis cartesiana ha continuado planteando la duda sobre su origen agustiniano, pero casi siempre se ha resuelto el asunto negando la impronta de san Agustín, salvo en algún caso aislado, como el de Pierre-Daniel Huet. Sin embargo, para Blanchet «hay una gran diferencia entre las razones que han determinado la opinión del público filosófico del siglo XVII y las que, en apoyo de la suya, invocan los críticos modernos»³⁹. Como apoyo a este aserto, el autor de *Les Antécédents* añade que ni Descartes ni sus coetáneos vislumbraron el alcance que tendría la formulación de su *Cogito*. Tanto Mersenne como Arnauld, Pascal, Hume y Kant pensaron que la revolución planteada por Descartes era más científica que metafísica⁴⁰. Los coetáneos de Descartes, tanto para ponerse a favor como en contra, quedaron con los ojos fijos en su física, que se oponía a la de la escolástica e identificaba a la materia con la extensión, en que su método fuese universalmente aplicable tanto

35. Madrid: Alfaguara.

36. Peña (1977: LVI).

37. Escrito entre 1986-1987, pero publicado por primera vez en 2006.

38. *Op. cit.*, 106.

39. Blanchet (1920: 9).

40. *Ibidem*.

en ciencia como en metafísica, en la eliminación de la finalidad que venía propugnada desde Aristóteles, en su mecanicismo universal, en su crítica al silogismo, etc.⁴¹.

Pero, si ponemos nuestra atención en las diferencias de las novedades expuestas por Descartes frente a la filosofía tradicional, hay más concordancias que desavenencias. Blanchet se apoya para decir esto en el hecho de que, tanto en san Agustín como en Descartes, hay claras concordancias en lo que concierne a la teoría del conocimiento, al *Cogito*, a la teoría del conocimiento intuitivo, a la subordinación del conocimiento sensible con respecto al racional y en la demostración de la inmortalidad del alma por el conocimiento que esta tiene de sí misma⁴². Lo que no dice nuestro autor acerca de estas concordancias es que, si bien el agustinismo estaba floreciendo de nuevo (desde los filósofos italianos del siglo XVI, seguidos por los oratorianos franceses y Campanella en el XVII), aún seguía imperando la doctrina aristotélica en el mundo de la escolástica, que era bien distinta en multitud de aspectos (tanto físicos como metafísicos) con la que desarrolló Descartes. Es por ello que disintimos con Blanchet acerca de que la revolución cartesiana casaba en buena medida con la filosofía tradicional; lo hacía solo con una parte de ella.

Descartes siempre negó la copia a san Agustín. Pero, contra los apoyos que en este sentido recibió de sus coetáneos, Blanchet plantea que estos no pudieron conocer todos los elementos de juicio que verían la luz años después: la correspondencia de Descartes es esencial para resolver este enigma, así como la biografía escrita por Baillet⁴³. Por innovadora que sea, toda creación filosófica se nutre de la filosofía anterior y es el innovador quien debe definir las novedades de su doctrina frente a las anteriores.

En apoyo de los que niegan la copia a san Agustín, Blanchet añade que el santo era teólogo y escribía para refutar a herejes y ateos, y su duda fue solo «una concesión temporal hecha a los Nuevos Académicos», mientras que la de Descartes fue real y necesaria para alcanzar la certeza⁴⁴. Además, el autor de las *Meditaciones* no aceptaba el criterio de autoridad en materias de ciencia y metafísica; solo se apoyaba en él en lo concerniente a la fe. Abundando en este apoyo a quienes niegan la copia a san Agustín, Blanchet pone de relieve que, para el santo, la verdad es la completa adecuación del intelecto con su objeto, lo que implica la inexistencia de un abismo entre el yo y el no-yo, χωρισμός⁴⁵, que será altamente patente en la filosofía cartesiana y que le supondrá utilizar

41. *Ibidem*, 9-10.

42. *Ibidem*, 10.

43. *Ibidem*, 11-12.

44. *Ibidem*, 16.

45. *Khōrismós*: abismo, separación.

todo su ingenio para pasar del orden del pensamiento al de la existencia del mundo exterior⁴⁶.

Sin embargo, y pese a lo expuesto en el párrafo anterior, nuestro autor señala que algunos pensadores indicaron la clara coincidencia de varias concepciones del cartesianismo con respecto a san Agustín: Arnauld lo hizo sobre la diferencia entre sustancia pensante y materia; Rohault de la sustancia extensa con longitud, anchura y profundidad; De la Forge dijo que harían falta libros enteros para escribir las concordancias entre ambos sabios; Huet, para quien el *Cogito* cartesiano es una clara copia del agustiniano, etc.⁴⁷.

A lo largo de *Les Antécédents*, veremos que Blanchet da pábulo a la hipótesis de que, para confeccionar su *Cogito*, Descartes no tomó impulso directamente de san Agustín, sino que lo hizo a través de terceros (De Bérulle, Gibieuf, Campanella...). Sin embargo, para fundamentar la posible impronta recibida de Campanella, nuestro autor hace referencia a los estudios del joven Descartes en *La Flèche*, donde se impregnó de teología y filosofía escolástica, y a que no pudo ignorar a los filósofos italianos del Renacimiento, de moda entre los libertinos de París, quienes intentaban dinamitar los cimientos de los dogmas fundamentales del cristianismo y de la física proveniente del Medievo, siendo Campanella el continuador natural de dicha tendencia italiana. Por nuestra parte, y siguiendo este mismo argumento de Blanchet, no demostrativo, añadimos que tampoco resultaría verosímil que ignorase, de su formación en *La Flèche*, la doctrina filosófica del principal Padre de la Iglesia.

Sobre la Primera Parte: San Agustín y la tradición agustiniana

Blaise Pascal, en *Sobre el Espíritu geométrico*, expone que el *Cogito* agustiniano, comparado con el cartesiano, es «la misma palabra dicha de pasada en los demás, como la de un hombre pleno de vida y fuerza respecto a un hombre muerto», y esto no satisface en absoluto a Blanchet. Es más, le parece injusto⁴⁸. Además, el *Cogito* agustiniano ya establece, para nuestro autor, la plena diferencia entre las naturalezas material y espiritual, que es, en opinión de Pascal, «la consecuencia más importante del argumento cartesiano». El *Cogito* agustiniano, añade Blanchet, no solo establecía ya dicha diferencia, sino muchas otras conexiones con el sistema de Descartes⁴⁹.

46. *Ibidem*, 17.

47. *Ibidem*, 18-19.

48. *Ibidem*, 25.

49. *Ibidem*, 27.

Por nuestra parte consideramos que, si bien el *Cogito* cartesiano encierra, como una de sus consecuencias, la diferenciación de la naturaleza espiritual y la material, no es ese precisamente su corolario principal, en lo que disentimos con Pascal. Descartes, con el *Cogito*, partiendo del puro pensamiento y, por tanto, en ausencia de todo sustrato material, dedujo su existencia, coligiendo que es una cosa pensante, en modo alguno material y cuya sustancia es ser una *res cogitans*. Por ello, cuando se demuestre en las *Meditaciones*, mediante la veracidad divina, la existencia del mundo exterior y de los cuerpos, para lo cual tendrá que probar previamente la existencia de Dios, efectivamente, el *Cogito* supondrá una consecuencia: la diferenciación de lo material y lo espiritual, pero no antes de demostrar la existencia del mundo exterior. Esa diferencia entre lo material y lo espiritual no es en absoluto la única consecuencia del *Cogito* y pensamos, en contra de Pascal, que tampoco es la principal. Habría que añadir como consecuencias directas del *Cogito*: la autonomía del pensamiento en el conocimiento de sí mismo; la adquisición de un principio de certeza que no podía ser derribado por las tesis escépticas; la subordinación del objeto de conocimiento al sujeto cognoscente, que antes era justo al revés; ser el punto de partida hacia el idealismo, cada vez más autónomo, que llegará a desembocar en las teorías del conocimiento de los idealistas alemanes como Hegel y Kant, y muchas otras. Y Pascal, que ya ha sido excesivamente reduccionista con respecto a las derivas y consecuencias del *Cogito* de Descartes, ha llegado a dejar prácticamente en el olvido el de san Agustín que, a excepción de los idealistas, ya planteaba las consecuencias que hemos indicado a través de su *Cogito*, aunque es cierto que con menor desarrollo y profundidad que Descartes.

Sin embargo, Léon Blanchet destaca que el santo, desde sus *Soliloquia* (ca. 387 d. C.), concretamente en el diálogo que mantiene con la razón⁵⁰, está afirmando que *si sabe que piensa, es*. Ya estaba bautizado; ya era cristiano converso y, como tal, se sentía en la necesidad de justificar, contra maniqueos y escépticos, el dogma cristiano por medio de la razón. Añadimos nosotros que la conducta de los conversos, sea cual sea la nueva disciplina que abracen, suele conllevar una gran efusión en sus asertos apologéticos y mayor radicalidad: han de demostrar, en este caso a los cristianos viejos, que han abrazado plenamente la fe, y que no siguen en las filas de las sectas en las que militaban anteriormente; en el caso de san Agustín, la de los maniqueos y los escépticos. San Agustín, en sus inicios, fue seguidor de la Academia Nueva, continuadora de la Academia de Platón. La Academia Nueva dio un giro a la enseñanza dogmática de su fundador, convirtiéndose en una institución de corte escéptico, si bien bastante más moderada que el escepticismo inicial de Pirrón de Elis. Más tarde, tras su conversión al cristianismo, el santo escribió una obra contra

50. *Ibidem*, 27-28.

los escépticos, titulada *Contra Academicos*, en la que se debate en el terreno de la doble verdad, es decir, el de la razón y la fe, según convenga. Del mismo modo, el obispo de Hipona también militó en filas maniqueas, e igualmente escribió varias obras contra sus seguidores, verbigracia, *Contra Adimantum Manichaei discipulum liber unus*.

Blanchet nos muestra que, en *De Libero arbitrio*, obra posterior a los *Soliloquia*, concretamente en su libro II, capítulo III, el santo demostraba su existencia partiendo del hecho, no ya de pensar, como hizo en los *Soliloquia*, sino de estar equivocado: «si no fuerais, jamás podríais estar equivocado». Antoine Arnauld, en sus *Objectiones quartae*, muestra a Descartes que su «si me engaña, soy» proviene del pasaje antes citado de *De Libero arbitrio*, comparándolo con el *genio maligno* del autor de las *Meditaciones*⁵¹. Pero ni Arnauld, ni Mersenne, ni el propio Blanchet, caerán en la cuenta de que el ángel malo de Francisco Suárez quizás fue inspirador del genio maligno cartesiano. Tengamos en cuenta que san Agustín cuando dijo «si enim fallor sum»⁵², no culpó de su error a ningún ente externo. El santo, pues, no es un precursor del *genio maligno*, aunque sí lo es de la demostración de la propia existencia a través del engaño, que es la tercera formulación del *Cogito* de Descartes, segunda en las *Meditaciones*. Volvamos a la exposición de Blanchet.

El autor de *Les Antécédents* señala que san Agustín, en *De Civitate Dei*, XI, capítulo 26, establece una analogía entre el misterio de la Trinidad y el Ser, el Conocer y el Querir, que el santo identifica con las facultades de la potencia, la sabiduría y el amor, respectivamente. El obispo de Hipona argumentaba que no podemos ser sin saber que somos, ni saber que somos sin ser, ni dejar de amar al propio ser conocido, ni conocer al propio ser sin amarlo. Esta tríada del ser, el conocer y el querer, repetida muchas veces por el santo, volverá a ser puesta de manifiesto por Campanella –quien no sintió embarazo alguno indicando que esa idea provenía de san Agustín– y analizada en la segunda parte de la tesis de Blanchet.

En la misma obra y capítulo referenciados en el párrafo anterior, san Agustín escribe que hay cosas que no necesitan imágenes para ser percibidas, refiriéndose a la certeza del propio ser, y a conocer y amar a ese propio ser. Es por ello que Blanchet está subrayando que san Agustín, lejos de ser un antecedente aislado del *Cogito* de Descartes sin alcance ni proyección, deduce al ser, al conocer y al amar sin necesidad de imágenes, por lo que no hay tampoco presencia sensorial, ni material. Es el puro ser espiritual quien se conoce a sí mismo y, en ausencia de imágenes, el santo deduce que el ser espiritual no puede identificarse con lo corporal y que el alma es puramente espiritual.

51. Descartes (1904: 154).

52. *Así pues, si me equivoco, soy.*

El alma, pues, se conoce a sí misma por medio de un conocimiento original, no sensorio, ni corporal.

De lo anterior podemos establecer que, señalando esto, Blanchet nos está proponiendo que la originalidad del *Cogito* cartesiano no está, como decía Pascal, en la diferenciación entre lo espiritual y lo material, pues esta ya estaba establecida por san Agustín.

En el tercer apartado del capítulo primero de la primera parte, Blanchet nos pone en presencia de Jean de Silhon, quien, en 1634, es decir, tres años antes del *Discurso del método*, publicó su obra intitulada *De l'Immortalité de l'âme*. En dicha obra, concretamente en sus páginas 178 y 179, Silhon establece que «la operación supone al ser y que es necesario que una cosa sea para que actúe». Como podemos ver, nos encontramos ante otro *Cogito*, pero Blanchet nos pone en guardia: Silhon está estableciendo un *Cogito* tres años antes de que lo haga Descartes, al menos públicamente, pero, por otro lado, el *Cogito* de Silhon es mucho más simple y superficial que, no solo el de Descartes, sino incluso que el de san Agustín, ya que en ellos el ser surge únicamente desde el pensamiento, no de la operación ni de la acción.

Por nuestra parte, independientemente de que lo que argumenta Blanchet acerca del *Cogito* de Silhon es completamente cierto (su simpleza frente a los de san Agustín y Descartes), indicaremos que, al deducir la existencia por medio de la acción, no trasciende lo material y, en consecuencia, no puede llegar a plantear la absoluta separación entre el cuerpo y el espíritu ni, por supuesto, llegar por medio de una serie de conexiones desde la inmaterialidad del alma hasta su inmortalidad. Efectivamente, el alcance del *Cogito* de Silhon solamente llega a la certeza del ser por medio de la operación de este, pero esto, en sí mismo, es una petición de principio, toda vez que para operar es necesario ser, y de esta mayor, apoyada por la menor «es cierto que actúo», Silhon extrae la conclusión, «luego soy». Sin embargo, el *Cogito* cartesiano también podría ser acusado de dialelo, puesto que para pensar también es necesario ser. Descartes salva este escollo, al menos desde el punto de la lógica dialéctica, manteniendo la idea de que su *Cogito* no es un silogismo, en este caso un entimema de primer orden (pues omite la premisa mayor, «para pensar es necesario existir»), sino un conocimiento inmediato e intuitivo, por tanto, no sujeto a las reglas de la lógica y cierto sin ayuda de premisa mayor, por lo que no habría dialelo. Pero abundemos un poco más al respecto.

Descartes, en la *meditatio secunda*, expone que es una cosa que piensa, y ¿esto qué es?, pues algo que «duda, entiende, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente»⁵³. Al decir «siente» podría objetársele, y de hecho así se

53. *Ibidem*, 28.

hizo⁵⁴, que no podía decir «siente» habiendo supuesto que carece de cuerpo, a lo que contestó Descartes, en sus *responsiones*, que no se trata de que sintiese, sino de que pensaba que sentía, con lo cual, siendo cierto o no que sintiese, al ser pensado ya podía concluir su propia existencia.

Volviendo a Blanchet, este destaca que san Agustín, en el capítulo 10 del libro X de *De Trinitate*⁵⁵, mantiene que hay que olvidar el concepto anterior de alma, ya sea material o no, y que solo se la contemple en lo que esta sabe que es, es decir, ser, conocer y amar. Parece, creemos, una alusión del santo a que hay que dejar atrás el concepto aristotélico del alma y a los aspectos platónicos de esta que se oponen al dogma católico cristiano, como la *μετεμψύχωσις* (*metempsícosis* o transmigración de las almas).

Blanchet resume la forma final y más elaborada del *Cogito* de san Agustín, que parafraseamos de la siguiente forma: el alma no se conoce a sí misma como a un cuerpo, parcialmente, sino completa e inmediatamente, ya que su propio ser es su propio conocimiento, y ese conocimiento de sí, esa conciencia, es su ser, no teniendo el obstáculo orgánico de un cuerpo conociendo a otro cuerpo⁵⁶.

Nuestro autor piensa que la desconfianza en el conocimiento sensorial, tanto por parte del obispo de Hipona como por el autor de las *Meditaciones*, tiene un innegable origen en Platón⁵⁷. Ambos consideran que el conocimiento sensible abarca a la sensación inmediata⁵⁸, a la memoria de las sensaciones, a las representaciones que se forman en la imaginación y a las inclinaciones naturales que nos hacen apetecibles los objetos exteriores, operaciones y facultades, todas ellas, muy susceptibles de error, lo cual es señalado tanto en *De Civitate Dei*, como en el *Discurso* y las *Meditaciones*.

El autor de *Les Antécédents* subraya que Descartes fue sincero en su fe cristiana católica, pero no era, ni se sentía, un evangelizador de hombres. Aunque a veces flirtease con los conceptos de la religión natural, su prudencia (excesiva en materia de religión, añadimos nosotros)⁵⁹ hizo que siempre se mostrase dentro de la mayor ortodoxia cristiana y sometido a los dictámenes de la

54. Pierre Gassendi, en sus *Objectiones quintae*, pregunta a Descartes cómo puede sentir sin los órganos sensorios, en particular los ojos. Descartes (1904: 262).

55. Blanchet (1920: 46).

56. *Ibidem*, 47.

57. *Ibidem*.

58. A la sensación inmediata, no a la intuición inmediata, primera y originaria, que supone el *Cogito*.

59. Descartes vivió, desde los 22 años, casi toda su vida en los Países Bajos. Solo pasó dos años en Italia, donde el peligro de ser perseguido por la Inquisición era mucho mayor. Dinamarca, Francia, Alemania y sobre todo los Países Bajos, países en los que residió, eran mucho más tolerantes que Roma y Nápoles en materia de librepensamiento religioso.

Iglesia. Blanchet expone que, al contrario que Descartes, Pierre Charron, Tommaso Campanella y Giordano Bruno sí mostraron públicamente sus simpatías por la religión natural. Pero la religión natural está impregnada de panteísmo y, por lo tanto, añadimos que está peligrosamente cerca del ateísmo. De hecho, de todos es conocido que Campanella pasó muchos años en presidio por herejía y que la Inquisición condenó a Bruno a morir en la hoguera.

¿Por qué el panteísmo puede desembocar en ateísmo? Como sabemos, el panteísmo no solo supone la creencia en varios dioses, sino que en ocasiones se interpreta como la presencia de Dios en todos los seres. En algunos casos, dicha presencia llega a ser considerada incluso entre los entes inanimados, como por ejemplo en una piedra.

En principio, que el ser humano considere tener en su interior a Dios puede ser motivo, por cercanía, de que sus intentos por llegar ante su presencia sean más intensos y perseverantes que ante un Dios trascendente, más allá de sus posibilidades de alcance. La inmanencia divina, constantemente presente en el hinduismo, no ha causado mengua en la fe del que posiblemente sea el pueblo más religioso del mundo.

Ahora bien, cuando la inmanencia divina llega a atribuirse también a los seres inanimados, puede darse una situación análoga a la deriva que sufrió la teoría platónica de las ideas. En principio, Platón, en su *Parménides*, establecía que no hay modelos ideales de cosas vulgares, como del barro, o de la basura⁶⁰, pero con el pansiquismo propugnado por Campanella, por ejemplo, todo ente dotado de ser también lo está de conciencia, como se verá en el texto de Blanchet, concretamente en su segunda parte, por lo que no solo existirá una idea de pelo, barro y basura, sino que Dios estará en ellos, con lo que la figura del todopoderoso quedará «mancillada» por su contacto con el submundo.

Descartes, además, se relacionaba con un círculo cristiano-místico del que destacaba su dirección de conciencia, el cardenal De Bérulle que, junto con el padre Gibieuf, deseaba realizar un esfuerzo apologético contra ateos y libertinos en el que contaba con Descartes, debido a su incomparable ingenio. Pero tras la condena de Galileo todo este intento apologético fue abandonado. Descartes, con su *Cogito* y su método, tuvo como intención verdadera, asegura Blanchet, unir y casar definitivamente las verdades de la fe con la auténtica ciencia.

A juicio nuestro, la etapa apologista de Descartes, impulsada por De Bérulle, supuso, por un lado, un sustento al desarrollo de la física de Descartes, toda vez que veía apoyadas sus teorías, que venían a sustituir a la obsoleta física escolástica, por los padres de la Congregación del Oratorio, así como por el inspirador principal de ellos, san Agustín y, a través de él, de Platón. Por otro

60. Platón (2000: 130 d-e).

lado, ese esfuerzo de Descartes, que lo mantuvo muy ocupado, posiblemente nos privó de la elaboración de algunas obras que pudo haber desarrollado y escrito, o que profundizase más en sus concepciones acerca del *Cogito*, de la metafísica en general o de algún otro asunto filosófico determinado.

De hecho, sus esfuerzos apologéticos no culminaron en nada relevante, no terminando un pequeño tratado sobre la divinidad que tenía previsto hacer en 1628⁶¹. Algo que viene en apoyo de lo que acabamos de decir es que, precisamente desde 1628, abandonadas sus incursiones apologéticas, fue cuando Descartes comenzó a fraguar sus ideas metafísicas que darán sus primeros frutos con la publicación del *Discurso del método*.

Ahora bien, pensamos que el episodio apologético de Descartes sí pudo tener algunas derivas. Sabemos que él era profundamente cristiano, pero su afán no era evangelizador. El tiempo que pasó con De Bérulle pudo servirle como impulso para, a través del *Cogito*, buscar sus consecuencias en la demostración de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, aunque esta última prueba no llegara a culminarse, quedándose en su inmaterialidad, y de ahí supuso que, siendo el cuerpo material y corrupto, el alma, al ser inmaterial, debía ser incorruptible y eterna. Pero eso es un argumento discursivo, no una demostración.

Blanchet, pese a tener en alta estima a Alfred Espinas, su mentor, se opone a una de sus tesis. Según Espinas, la etapa apologética de Descartes, en la que creyó ser investido paladín del cristianismo católico, fue la causa de su negación del alma a las bestias. Blanchet sitúa como base, para la teoría del mecanicismo animal, a la propia física de Descartes, que no la idea de distanciar apologéticamente al hombre, dotado de alma, de los brutos, como propugna Espinas⁶². Este punto en el que Blanchet se aleja de Espinas (recordemos que *Les Antécédents* está dedicado a Espinas) es destacado por Henri Gouhier en *La Pensée religieuse de Descartes*, p. 31.

Nuestro autor destaca que Descartes, aunque intenta fundamentar la filosofía sobre bases científicas, subsidiariamente también tiene un carácter religioso y apologético, como san Agustín⁶³. El santo combatía a los académicos y Descartes a los escépticos⁶⁴. Ambos probaban la existencia de Dios contra

61. Como asevera Baillet (1693: 170-171).

62. Blanchet (1920: 91-92).

63. *Ibidem*, 100.

64. Como ya hemos visto, los académicos eran también escépticos, pero no tan radicales como los pirrónicos. Aceptaban el probabilismo como posibilidad de acercarse más a una conclusión cierta ante dos proposiciones enfrentadas o contradictorias, pero sin posicionarse de forma rotunda ante la conclusión probable. A modo de ejemplo, si un académico entrase en una habitación oscura y viese algo enrollado en el suelo, podría pensar que es una serpiente. Si observa que el objeto no se mueve, que no se inmuta al ser tocado por un bastón, y que al

paganos y ateos, uno filosófica y teológicamente, otro geoméricamente. El obispo de Hipona defendía la espiritualidad del alma contra maniqueos y epicúreos, mientras que Descartes hacía lo propio contra libertinos y nuevos epígonos de Epicuro y Lucrecio. Así pues, Blanchet está haciéndonos ver que, no solo en el *Cogito*, sino también en su teleología, en su finalidad, ambos compartían intereses semejantes.

En cuanto a la idea de materia como extensión, nuestro autor destaca que Descartes, en sus *Regulae ad directionem ingenii*, obra que la exégesis filosófica ya había datado no más allá de 1628 (algo que sigue vigente hoy día), ya tenía claro que la materia es algo extenso, así como su teoría del mecanicismo. La materia como extensión, añade, era algo innovador, pues se oponía a la teoría aristotélica del hilemorfismo, que no dejaba de usar la escolástica a través de los comentaristas del estagirita. También se oponía a las tesis continuistas de santo Tomás, así como a la teoría de las causas finales y de las formas sustanciales.

El mecanicismo y la materia como extensión reforzaban, según Blanchet, la idea de que el alma es completamente espiritual, al ser causados los movimientos de la materia por algo externo, no interno a ella, y por ello se produce con Descartes una completa diferenciación entre la materia y el alma inmaterial⁶⁵.

Y Blanchet pasa a enlazar las ideas concordantes entre san Agustín y Descartes a través de alguien anterior al santo: Plotino. Nuestro autor se basará a menudo, en lo que concierne a las semejanzas plotinianas con las ideas agustinianas, en los escritos de François Picavet. Posiblemente habría sido mejor, por seguir un hilo temporal, exponer antes las ideas de Plotino que las de san Agustín.

Fue Picavet quien señaló que el *Cogito*, considerado como el primer escalón que lleva al conocimiento de Dios, llega a san Agustín por medio de Plotino, concretamente de su idea de conversión del alma hacia la divinidad, separándose de las cosas sensibles y replegándose sobre sí misma. De esta forma el alma asciende hacia su origen, primero a la inteligencia, que sería la primera hipóstasis, y después más allá de las esencias y de la inteligencia, hasta el Uno⁶⁶.

En opinión de Picavet, el «conócete a ti mismo» de Sócrates tiene un sentido moral, que no gnoseológico. En Platón, el *nosce te ipsum* toma un significado metafísico. Para los plotinianos y sus seguidores, conocerse a sí mismo

acercarse su color no se corresponde con el de un ofidio, llegará a la conclusión probable de que es una cuerda enrollada. Véanse al respecto, Empírico, Sexto (1996): *Hipotiposis pirrónicas*, 150.

65. Blanchet (1920: 103-104).

66. *Ibidem*, 109.

toma un significado puramente teológico, permitiéndonos llegar a Dios por medio del éxtasis⁶⁷.

Es conveniente que aclaremos al lector la clara analogía, aunque muy separada en el tiempo, entre el *nosce te ipsum* y el *Cogito* cartesiano. En efecto, el segundo no es sino un conocimiento de uno mismo a partir del hecho de pensar, o de dudar, o de ser engañado, pero, en definitiva, es tomar conocimiento de uno mismo y de su propia existencia. Prosigamos con Blanchet.

Nuestro autor señala que, en la *tercera meditación*, el conocimiento del alma por sí misma y el subsiguiente conocimiento de Dios por medio del alma suponen una «transposición cristiana de la concepción neoplatónica» que se debe a san Agustín⁶⁸. Desarrollaremos esto a continuación:

Plotino, en sus *Enéadas*, escribe que nos vemos a nosotros mismos como «una naturaleza pensante», añadiendo que el hecho de pensar no implica movimiento, con lo que excluye, añadimos nosotros, lo corpóreo del pensamiento, al igual que Descartes y san Agustín⁶⁹. Por ello, parece que Descartes no dice nada nuevo acerca de que nuestra naturaleza consista, *praecise tantum*, en pensar, ni cuando afirma que en ella nada hay de material.

De las tesis plotinianas referenciadas por Blanchet, la fusión del alma con el Uno, que vaticina el autor de las *Enéadas*, resulta ser una presencia inmanente de Dios en el ser humano que se consigue en el último estadio de conocimiento y que recuerda, añadimos nosotros, a las filosofías y religiones orientales, sobre todo hinduistas, de las que ya hemos hecho mención. Dicha inmanencia plotiniana, y volvemos a la argumentación de Blanchet, entre el alma y el Uno, que elimina la separación entre el objeto de conocimiento y el sujeto cognoscente, tiene cierta similitud con la fusión entre el sujeto pensante y su objeto: el ser, y con el ser y Dios, que presenta Descartes con su *Cogito*⁷⁰, si bien, añadimos nosotros, hay que salvar mucha distancia entre este pensamiento de Plotino y el del autor de las *Meditaciones* en lo referente a sus teleologías finales. Descartes no osaría decir, ni probablemente pensaría, que Dios tiene una presencia inmanente en nosotros, o que nosotros estemos en Él, en fusión completa, aunque entre algunos místicos cristianos haya alusiones al respecto (sea dicho esto con respecto a la prudencia cartesiana en materia teológica).

Sin embargo, y pese a la similitud señalada en el párrafo anterior, esta influencia de Plotino, según Blanchet, no pudo llegar a Descartes de propia mano, tal y como el autor de las *Enéadas* la expresaba, sin intermediación ni

67. *Ibidem*, 110.

68. *Ibidem*.

69. Plotino (1857-1861, IX: 244-245).

70. Blanchet (1920: 112-113).

matización. Le llega, según nuestro autor, por De Bérulle y los padres del Oratorio, dado que ellos eran seguidores de san Agustín, y este es quien extrae esa conciencia de sí plotiniana del misticismo, llevándola hacia la teoría del conocimiento. Este trabajo previo de san Agustín, añade Blanchet, fue necesario para que se produjese mucho después el recepcionismo plotiniano por parte de los padres del Oratorio y que, desde ellos, llegase a Descartes⁷¹.

¿Por qué san Agustín, pregunta nuestro autor, no añadió una teoría de las ideas innatas a la suya del conocimiento del alma por sí misma? El santo, como Platón y los neoplatónicos, admitía que las ideas son las formas primeras, pero creía que estas son increadas, eternas, y que se encuentran solo en el entendimiento de Dios, y esto es así porque sería sacrílego pensar que Dios, durante la creación, tuviese que haber mirado ejemplos externos a Él⁷².

Contra la explicación que da Blanchet acerca de la exclusión de las ideas innatas en el pensamiento de san Agustín, diremos que no era necesario recurrir al argumento de que Dios no podía rebajarse contemplando cosas anteriores a la creación para formar el mundo: las Escrituras informan que antes de la creación existía el caos, no la nada: un abismo sin firmamento, sin luz, en tinieblas, una gran mole de aguas sobre la que el espíritu de Dios se movía⁷³. Todo esto sea dicho porque el santo, como bien sabemos, se encontraba en el terreno de la doble verdad: partiendo de la fe en las afirmaciones de las Escrituras e intentando argumentarlas por medio de la razón.

Prosiguiendo con Blanchet, para san Agustín, el alma humana no participa de esas ideas eternas que residen en Dios. De este modo, el obispo de Hipona rechaza la teoría de las reminiscencias de Platón, de la transmigración de las almas y, por ende, de la reencarnación, por ser un argumento muy útil para los paganos con la finalidad de decir que, si las almas son eternas, no han sido creadas por Dios.

Según nuestro autor, para que se hubiese dado un recepcionismo cartesiano de las doctrinas del santo, habría sido necesaria una fusión entre el conocimiento por medio de la iluminación y el que tiene el alma por sí misma, a saber: las esencias eternas deberían descender al alma humana y convertirse en ideas innatas, algo que en san Agustín no se produce⁷⁴.

En la doctrina cartesiana del conocimiento, explica Blanchet en su página 143, las ideas innatas están ligadas aún al antiguo dogmatismo realista. Solo en los juicios, es decir, en la afirmación o negación de algo, hay libertad de pensamiento y primacía del sujeto sobre el objeto. Descartes, al principio,

71. *Ibidem*, 114-115.

72. *Ibidem*, 140.

73. *Génesis* (I, 1-10).

74. Blanchet (1920: 142).

consideraba el innatismo de unas pocas ideas privilegiadas. Pero más tarde lo atribuirá a toda idea que no implique afirmación ni negación.

El autor de *Les Antécédents* argumenta que la diferencia entre la iluminación agustiniana y la intuición de las esencias en Descartes, en principio, se encuentra en que, en el santo, dicha iluminación nos conecta con el entendimiento de Dios, siendo algo «cuasi sobrenatural», mientras que en la intuición de las esencias del francés se convierte en una «operación natural» que no tiene que ver con lo teológico. La objeción inmediata que nos viene a nosotros a la mente, al leer su aserto de que la intuición de las esencias, en Descartes, es una «operación natural», no tiene siquiera tiempo de ser planteada, ya que el propio Blanchet añade de inmediato que ambas operaciones, vistas con mayor detenimiento, son casi lo mismo, ya que en Descartes es la veracidad divina, en última instancia, la que garantiza el conocimiento cierto de las esencias, que son ideas que están de forma innata en nuestro pensamiento, y que el propio ser descubre volviéndose sobre sí mismo. No hay, pues, diferencia en lo teológico; ambas teorías necesitan de la presencia de Dios⁷⁵.

Y nuestro autor hace alusión a Francisco Suárez en sus páginas 156 y 157, pero no acerca del *genio maligno*, sino en lo referente a las modificaciones que realizó en la teoría del conocimiento de santo Tomás: las especies sensibles no se convierten en inteligibles, y no proporcionan al acto de conocer impulso alguno, sino materia (una reproducción del objeto del que proceden). Blanchet indica, apoyándose en Étienne Gilson, que ese abandono de las especies intencionales solo provoca en Descartes que piense en la posibilidad de que la idea de Dios, que tenemos en nosotros, sea innata.

Y tras Platón, Plotino y san Agustín, Blanchet examina el pensamiento del penúltimo eslabón que, según él, falta para que la cadena del *Cogito* llegue hasta Descartes: Nicolás de Cusa.

Según nuestro autor, Nicolás de Cusa es el intermediario entre la teoría del conocimiento agustiniana, demasiado impregnada de teología, y la autosuficiencia cognoscente del sujeto que establece el *Cogito* cartesiano. De Cusa expone, en *De Docta ignorantia*, que el ser humano, finito, no puede conocer la naturaleza de Dios por medio de los atributos que le han sido revelados; de ahí su concepto de *docta ignorantia*. Pero el carácter negativo de la imposibilidad de que lo finito conozca a lo infinito va evolucionando, en De Cusa, hasta hacerle pensar que la conciencia de esa ignorancia proporciona, a nuestro pensamiento, el impulso para no contentarse con conocimientos finitos e imperfectos, y así aspirar a un conocimiento mayor que se aproxime más a lo infinito; a Dios⁷⁶. Para el cardenal, si se tiene conciencia de la finitud de

75. *Ibidem*, 145.

76. *Ibidem*, 158.

nuestro conocimiento, se reafirma la convicción de que debe haber un conocimiento y una existencia mayores, infinitos: el Uno; Dios. A juicio nuestro, De Cusa es incluido por Blanchet, entre los precursores del *Cogito* cartesiano, por esta última afirmación del cardenal. En efecto, al tomar conciencia de su propia ignorancia y de su conocimiento finito, el ser humano puede plantearse la existencia de un conocimiento superior al suyo, como hizo Descartes al deducir la existencia de Dios a partir de las ideas que tenía de Él en la mente, que no podían provenir de un ser finito. Otro asunto es que la suposición de que realmente exista algo superior a lo conocido por uno mismo sea cierta o no.

Nicolás de Cusa cree que, cuando se investiga, se presupone la luz que conduce al objeto buscado. Así, quienes han intentado encontrar la solución al problema de la cuadratura del círculo presuponen la hipótesis de que hay una «equivalencia entre el círculo y el cuadrado, imposible en el mundo de los objetos sensibles, en el que no se puede dar ningún cuadrado que no sea distinto de todo lo que sea designado como un círculo material». Para Blanchet, la duda que refleja el concepto de *docta ignorantia* es ya, por sí misma, un principio de certeza⁷⁷.

Como contestación por nuestra parte a esta última frase de Blanchet, en efecto, la duda supone un principio de certeza, pero únicamente sobre nuestra propia existencia, como sucede tanto en el *Cogito* agustiniano como en el cartesiano y a la que hizo alusión Popkin acerca del *genio maligno*, como ya vimos. La duda, por sí misma, no va más allá. Presuponer la existencia de un conocimiento perfecto e infinito, como hace Nicolás de Cusa, por medio de la conciencia propia de poseer un conocimiento imperfecto y finito, es dar carta de validez a la idea de que todo concepto es susceptible de gradación y a que, de ser cierto el primer escalón, debe serlo también el segundo, lo cual, en el plano meramente racional y discursivo, es un hecho que a veces se da, a veces no, igual que una idea en nuestro entendimiento puede tener o no un referente existente y real.

En el último párrafo de la página 167 de Blanchet, donde termina la primera parte de *Les Antécédents*, nuestro autor hace un resumen muy sintético de lo expuesto hasta el momento: desde Aristóteles, Plotino, san Agustín, Pico de la Mirandola, Nicolás de Cusa, los apologistas del siglo XVII, hasta Descartes, hay un pensamiento continuo, cada vez más perfilado, cuyo hilo conductor es la certeza en la conciencia de sí, así como la espiritualidad e inmortalidad del alma, la independencia del alma pensante frente al objeto exterior, y la primacía del pensamiento frente al ser y al saber.

77. *Ibidem*, 159-160.

Sobre la Segunda Parte: Campanella

Como sabemos, la figura y pensamiento de Campanella son el objeto de estudio en la segunda tesis doctoral de Blanchet, aunque en esta segunda parte de *Les Antécédents* será enfocado como posible precursor del *Cogito* cartesiano. Pasemos, pues, a exponer y analizar los puntos más destacados de esta segunda parte.

En su *Universalis philosophia*, Campanella expone catorce razones para dudar, de modo análogo al que Descartes hizo con su duda metódica. El *cogito, ergo sum* es anticipado en cierta manera con el conocimiento innato de sí mismo, que es la respuesta a las catorce razones citadas.

Blanchet añade que las razones para dudar de Campanella solo convergen con las de Descartes en la medida en que son una lucha contra el escepticismo. Mientras que Descartes usa un método y tiene su texto organizado, Campanella compila un amasijo de argumentos sin orden ni concierto⁷⁸. Por nuestra parte, añadimos que Francisco Sánchez, en *Quod nihil scitur*, tampoco es desordenado en sus «razones para dudar», exponiendo pormenorizadamente argumentos que toma en muchos casos de las *Hipotiposis* de Sexto Empírico, si bien su conclusión es que no se puede saber, contraria, pues, a la de Campanella y Descartes. Mas como Blanchet ha señalado que Campanella también comienza con la duda en su *Universalis philosophia*, es justo indicar que Sánchez hizo antes lo propio, siendo este posiblemente un antecedente, como dijimos, de la duda metódica de Descartes, pero con distinta finalidad.

Campanella, dentro de las razones para dudar, pone de relieve el continuo flujo de objetos ante nuestros órganos sensorios, así como que la sensación varía incluso en el mismo individuo, según sea el momento en que perciba, pero asevera que «si sabemos que la cosa está en un flujo constante y que por ello no podemos saber, con eso ya sabemos algo correctamente»⁷⁹.

Pero, al igual que Descartes, Campanella ya tiene preconcebido un conocimiento que está por encima de lo sensible, el de las esencias inmutables y eternas, y su duda –acerca del continuo flujo de las cosas– revela que realmente podemos saber algo, aunque solo sea que resulta harto difícil saber.

Tanto Campanella como Descartes critican los universales y el silogismo. Para Campanella, los primeros son únicamente un conocimiento a grandes rasgos de las cosas particulares, por lo que dicho conocimiento está incluso por debajo del que nos proporcionan los sentidos, que nos proveen de muchos más datos y particularidades del objeto. Para Descartes, el silogismo no sirve para avanzar en el conocimiento, sino como método pedagógico para enseñar

78. *Ibidem*, 177.

79. *Ibidem*, 178.

a otro que desconoce lo que ya se sabe, e incluso para hablar de cosas que se ignoran por completo.

Campanella ve en el silogismo algo parecido: la verdad se presupone en la premisa mayor, en vez de descubrirla, y contiene, por tanto, una *petitio principii*, pues no va de lo general a lo particular, sino de lo particular a lo particular, indicando, al igual que Descartes, que su única aplicación es pedagógica, que no investigativa. Además, añade el calabrés, ir desde lo general a lo particular nada descubre, pues lo que se concluye de lo particular ya va incluido en la premisa mayor, por lo que huelga lo demás⁸⁰.

Pensamos de forma parecida a Campanella acerca del silogismo. En efecto, hay una petición de principio en él, toda vez que la premisa mayor ya supone lo que se concluye y, por ello, no sirve para descubrir, sino para enseñar al lego. Pero podríamos adjuntar que, si bien por sí solo el silogismo no puede proporcionar un avance cognoscitivo, sí puede hacerlo, y de hecho así sucede a diario en el ámbito científico, ayudado por la analogía: si de un silogismo se deduce determinada proposición, en un caso no igual, sino semejante, podría deducirse de forma parecida. De este modo, cuando un principio activo es eficaz para combatir una bacteria, puede serlo también contra otra bacteria distinta, pero de similares características. Además, tanto Campanella como Descartes hablan de la premisa mayor y de la conclusión, que está contenida en la mayor, pero no cuentan que la menor no solo constata un hecho, sino que incluye un nexo de unión que, a su vez, también necesita demostración, a veces empírica, y a veces (aquí está el problema) conceptual. Nos explicamos a partir de un silogismo hartamente conocido: *todos los hombres son mortales, Sócrates es hombre, luego Sócrates es mortal*. La menor, *Sócrates es hombre*, necesita del conocimiento previo de qué es ser hombre, lo que implicaría otro silogismo, que a su vez precisaría de otro, y así *ad infinitum*, salvo que nos contentemos con la mera descripción del concepto por *consensus gentium* o por criterio de autoridad.

Pero volvamos a la exposición de Blanchet. Descartes, en su *Carta a Clerksel*⁸¹, expone que el conocimiento investigativo va desde lo particular a lo general, y es ahí donde se encuentra la creación, la *inventio*. A juicio nuestro, en efecto, cuando se va de lo general a lo particular no hacemos sino desandar lo andado; volver a lo que ya sabemos.

Una de las reflexiones más importantes de Blanchet es la que se refiere a que los filósofos de la intuición desconfían, en general, de las formas del discurso, es decir, de los razonamientos propios de la lógica formal. Para nuestro autor, el *Cogito* cartesiano no es un razonamiento, sino intuición, salvo

80. *Ibidem*, 181-182.

81. Descartes (1904, IX: 205 y ss.).

que consideremos que el juicio es un razonamiento condensado, como cree Hamelin: solo entonces podremos decir que el *Cogito* es, a la vez, silogismo e intuición⁸².

Para Campanella, el *Cogito* es intuición, ya que se conoce porque se es, y se es porque se conoce. Es una de las tres «primalidades» del Ser: la Sabiduría o Conocimiento (las otras dos son el Amor y la Potencia).

Campanella se basa en san Agustín, sin ocultarlo, para refutar a los escépticos y decir que, sin duda alguna, existimos, sabemos que existimos y que amamos a nuestro ser, y que este conocimiento es directo, no reflejo, en contra de lo que piensan los peripatéticos⁸³. Campanella pone de relieve que el conocimiento de nosotros mismos no supone la existencia de especie alguna que nos lo muestre, sino de una presencia constante, como decía santo Tomás, salvo que este hablaba de conocimiento reflejo⁸⁴. El calabrés considera, apunta Blanchet, que la prueba de la propia existencia por medio del Amor o de la Potencia es tan buena como la que proviene del pensamiento, lo cual resulta ser una diferencia sustancial con Descartes, quien supone que únicamente desde el pensamiento se obtiene la certeza del ser.

Así pues, desde la Potencia, el Amor y la Sabiduría hay una certeza absoluta. Campanella, en su *Atheismus triumphatus*, estipula que la incertidumbre se encuentra en el conocimiento de segundo grado, el de lo externo, donde entran en concurso los órganos de los sentidos, y allí se produce una alienación del alma por la presencia del objeto externo⁸⁵.

Blanchet destaca la novena y décima razones para dudar de Campanella como las más importantes. La novena viene a decir que el conocimiento de lo externo es una pasión en la que el papel del agente lo asume el objeto, y el sujeto el de paciente, siendo este modificado por aquel, al menos parcialmente, en dicho acto de pasión que produce la sensación. Por esa alienación del sujeto, este desaparece, y por lo tanto, en ausencia de sujeto, no es posible el conocimiento. La décima razón para dudar consiste en la inexistencia en nuestro pensamiento, desde el punto de vista empirista, de un conocimiento de nuestro propio espíritu, ya que ningún objeto puede transformarse en él mismo porque ya lo es, ni actuar sobre sí mismo para producir una pasión de la que resulte un conocimiento.

Campanella establece, como conocimiento principal, el principio general de certeza que surge de la propia duda de los escépticos, siendo un conocimiento secundario, como se ha dicho, el de las cosas externas. No hay que

82. Blanchet (1920: 182-183).

83. *Ibidem*, 185-186.

84. *Ibidem*, 186.

85. *Ibidem*, 190.

sacrificar o desechar ninguno de esos dos conocimientos, pero sí establecer la primacía del conocimiento del alma por sí misma postulado por san Agustín y seguido por el calabrés⁸⁶.

Campanella soluciona la novena razón para dudar con la conciencia de sí del sujeto, al interpretar que la modificación que le aplica el objeto es cuestión del objeto, no del sujeto y, con ello, se mantiene la identidad del sujeto. El italiano abandona la idea de su maestro, Bernardino Telesio⁸⁷, de que la percepción es una pasión y, por tanto, aliena al sujeto y le impide, alienado, conocerse a sí mismo, diciendo en su *Metafísica* que «la sabiduría no es formalmente una pasión [...] del objeto que la produce». Con ello, al desaparecer la alienación del sujeto, ya que este «piensa» la pasión sin que el objeto llegue a alienarlo, pueden subsistir a la vez el conocimiento de sí y el de los objetos sensibles⁸⁸. Y Blanchet subraya que, para Campanella, la percepción de la pasión no es por sí sola el conocimiento de lo exterior, sino que es necesaria, a partir de dicha percepción, una inferencia tan rápida que no somos conscientes de ella, y que encadena lo semejante con lo semejante, y que conoce a lo que se le presenta y rodea, y que incluso, por medio del discurso, adivina que pueda existir lo que no se le presenta o no percibe.

Según Campanella, la percepción no aprehende las propiedades reales de los objetos, sino las que interesan al sujeto perceptor para su supervivencia y utilidad. De este modo justifica Campanella las diferencias perceptivas que relatan los escépticos de individuo a individuo y de especie a especie y que, de la multitud de sensaciones que recibimos a cada instante, solo algunas lleguen a nuestra conciencia. Tras la sensación y la percepción se encuentra el juicio, que se ayuda de la imaginación y del discurso. El juicio logra que se rebase el plano de lo subjetivo en el que se encuentra la percepción y que el sujeto perceptor llegue hasta el ser mismo del objeto percibido. Y percibir algo es percibirse a sí mismo en el acto de percepción: percibo el fuego porque soy calentado por él. De este modo, el sujeto no se diluye en el objeto en el acto de percepción, y no hay alienación del primero⁸⁹.

Nuestro autor cree que el *Cogito* de Campanella adolece, frente al de Descartes, de un intento de probatura de la existencia del mundo exterior, algo que Blanchet considera una «laguna» expositiva del calabrés: lo da por hecho,

86. *Ibidem*, 195-196.

87. Aunque Campanella nunca pudo verlo personalmente, asistió al entierro de Telesio (Consenza, 1588) y puso en su ataúd unos poemas que escribió en su memoria. Cuando estaba en el convento de Altomonte, Campanella leyó el *De Rerum natura juxta propria principia* de Telesio, adhiriéndose a su doctrina naturalista y antiaristotélica.

88. *Ibidem*, 198, nota 1.

89. *Ibidem*, 200-201.

al igual que san Agustín⁹⁰, pero, a criterio nuestro, esto no supone mengua alguna en el *Cogito* del calabrés (ni del santo), toda vez que fue Descartes quien dudó, con su duda metódica, de los objetos exteriores, de la existencia de los cuerpos y de que él mismo tuviese un cuerpo. Descartes, pues, según nuestra idea, se obligó a sí mismo a realizar dicha probatura. Y, prosiguiendo con nuestra propia hipótesis, ¿por qué dudó Descartes, e incluso negó, la existencia de los cuerpos y del mundo? La respuesta es doble: por un lado, para probar la existencia de sí mismo solo por y desde el pensamiento y, como era algo que piensa, deducir que su sustancia consiste en ser, *praecise tantum*, una *res cogitans*, completamente inmaterial y, con ello, deducir que el alma también es inmaterial, y por ende, inmortal. Ahora bien, pensamos que Descartes, que desde el principio llevó un orden escrupuloso en su argumentación, fue desde la intuición de sí mismo hasta más allá de lo deductivo, ya que, ¿es posible conocer la sustancia de un ente? Es más, ¿es posible conocerla a partir de una sola de sus facultades y definirla como tal con esa única facultad? Por otro lado, el *Cogito* de Descartes no es el que, por sí mismo, en su sentido más solipsista, es decir, solo desde el pensamiento y en ausencia de todo lo demás, prueba el mundo exterior. Solo alcanza su completa validez cuando aparece la figura de Dios y su veracidad divina, la cual nos garantiza, según Descartes, que todo lo que percibimos clara y distintamente es cierto. Es decir, Descartes prueba la existencia de sí mismo y de lo externo desde la existencia de alguien externo a él; de Dios. Pero volvamos a Blanchet.

En la página 218 de *Les Antécédents*, Blanchet especifica que, cuando Campanella habla de amor, tenemos que entender que se trata del instinto de conservación de cada ser. Por nuestra parte hemos de añadir que para Campanella hay conciencia en todo ser, lo cual explica su pansiquismo, así como que, para el calabrés, haya un instinto de conservación en los brutos, algo que reconoce explícitamente en su *Metafísica*⁹¹. Campanella, cuando atribuye conciencia a todo ser, la extiende hasta los seres inanimados: vegetales, minerales, e incluso objetos artificiales. La tienen incluso las propiedades físicas, tales como el calor y el frío, el espacio y la materia, porque todas ellas tienden a su propia conservación⁹². Ese amor a sí mismo es innato.

A modo de observación por nuestra parte, no debe extrañar al lector el hecho de que Campanella considere que todo ente, orgánico o no, artificial o no, e incluso aparentemente inerte (como, por ejemplo, una piedra), tenga conciencia de amor hacia sí mismo, toda vez que el calabrés se consideraba mago y por lo tanto capaz de interactuar positiva o negativamente con todos

90. *Ibidem*, 210.

91. Campanella (1638, II: 39).

92. *Ibidem*.

los entes: el viento, las rocas, los metales, los animales, la bruma. Como ejemplo, en su *Magia e grazia*, puede leerse: «El mago puede imitar los fenómenos atmosféricos de la naturaleza, y producir, dentro de una habitación, el arco iris, los truenos, las lluvias, los rayos, no solo como bombardas, sino mediante espesos humos y vapor muy tenue de alcanfor, como suelo hacer yo»⁹³.

Volviendo al asunto del amor a sí mismo en Campanella, este es esencial, mientras que el amor hacia los demás seres es accidental, argumenta el calabrés, y dicho amor accidental surge del amor esencial, en virtud de la utilidad de esos otros seres para con la supervivencia y bienestar de uno mismo⁹⁴. Por ello, todo ser se conoce a sí mismo, incluso un mineral⁹⁵. La atracción por lo semejante y el rechazo de lo contrario, en el mundo natural, es lo mismo: nos atrae lo que nos es útil y rechazamos lo que nos es perjudicial.

El autor de *Les Antécédents* piensa que el «soy, luego pienso» de Campanella es, más que un principio de certeza, una consecuencia del pansiquismo metafísico del calabrés, en el que los seres interactúan, sean del tipo que sean, porque la conciencia propia y el pensar pertenecen a la esencia del ser y es una potencia activa⁹⁶.

Como vimos, según Telesio, sin pasión, sin acción de un agente sobre un paciente, no hay conocimiento. Blanchet refuta esta teoría del conocimiento de Telesio diciendo que entonces «ningún ser puede conocer la naturaleza de seres demasiado semejantes a él...», luego «el alma (mens, anima) se ignora a sí misma»⁹⁷. Campanella, según nuestro autor, opone a esta idea que el ser cognoscente, al conocer el objeto y convertirse parcialmente en él, necesariamente ha de conocerse a sí mismo antes que al objeto que posteriormente va a conocer: «El alma y todos los entes se conocen primero a sí mismos, y de forma esencial, y a los demás de forma secundaria y accidental, en tanto que saben que se han cambiado a sí mismos...»⁹⁸. Al ser el conocimiento de lo externo algo adventicio y accidental, la preeminencia del conocimiento de sí mismo, del *Cogito*, es para Campanella algo indiscutible.

Como reflexión nuestra, diremos que la identidad entre el ser y el conocer establecida, sin solución de continuidad, por san Agustín, Campanella y Descartes, puede suponer que exista una propiedad conmutativa que establezca, como dice Blanchet (1920: 223-224), que «en todas partes en las que constateamos una existencia, incluso accidental, debemos suponer y descubrir también

93. Campanella (1957): *Theologicorum libri XIV*. Roma: Instituto di Studi Filosofici, 184. Texto traducido: Campanella (2006: 96): *La Ciudad del Sol*. Madrid: Akal.

94. Campanella (1638, II: 77). Blanchet (1920: 219).

95. Campanella (1638, II: 59). Blanchet, *Ibidem*.

96. Blanchet (1920: 220).

97. *Ibidem*, 221.

98. *Ibidem*, 222, nota 1. Extraído de Campanella (1638, II: 63).

un pensamiento». Pero hay que añadir que este recorrido del ser al pensar y del pensar al ser se da en Campanella, no en san Agustín ni en Descartes: el santo no daba uso de razón a los brutos, y mucho menos a los entes inanimados; Descartes negó taxativamente la inteligencia en los animales y consideraba a la materia pura extensión. Según creemos nosotros, dicha identidad presupuesta, a partir del pensamiento, pierde su sentido más ontológico al establecer que sin pensamiento no puede darse el ser, lo cual, como descubrimos a diario en el mundo de lo fenoménico, no es cierto en absoluto. Más problemática aún es la afirmación de Campanella de que el ser supone el conocer, la conciencia. Efectivamente, desde la perspectiva de filósofo-mago de Campanella, los entes sobre los que va a actuar mediante los procesos mágicos no deben ser completamente inertes, pero no ser completamente inertes no significa que tengan conciencia y, mucho menos, capacidad de pensar. Ya desde Leucipo y su discípulo Demócrito sabemos que los seres inertes también están compuestos de átomos, y que estos están en continuo movimiento, y muy posteriormente supimos que dichos átomos tienen distintas afinidades electrónicas y, por ello, son susceptibles de atraerse o repelerse entre ellos, y de ahí su capacidad de interactuar con un ser dotado de conciencia, e incluso por otro carente de ella (verbigracia, una reacción química espontánea entre los elementos naturales sin intervención del ser humano).

Acerca de que Campanella militase en filas panteístas y mágicas, Blanchet realiza una aclaración con respecto a Descartes. Este debió sentir mucho recelo en lo que concierne a la doctrina expresada en *De Sensu rerum et magia*, debido a su marcado panteísmo y a la imposibilidad de que, para que se dé el acto mágico, exista realmente una diferenciación completa y absoluta entre espíritu y la materia. Descartes, siendo un completo dualista, cristiano devoto y mecanicista, no podía aceptar la idea de fusión entre el alma, completamente inmaterial, y la materia, únicamente extensa, así como la del panteísmo, que elimina al Dios trascendente cristiano para convertirlo en inmanente⁹⁹.

Por otra parte, creemos que el *Cogito* de Campanella, que formula de distintas formas, en síntesis se reduce al *cognoscere est esse*, y en ese sentido coincide con el *Cogito* cartesiano en la forma, aunque no en su alcance y puntos de partida. Campanella no puso en duda la existencia del mundo exterior, ni a Dios, y Descartes sí. El alcance del *Cogito* de Campanella es mucho más teológico que el de Descartes y, aunque llega al mundo de las esencias, al igual que el francés, lo hace de un modo pesado y ambiguo. La ambigüedad en Descartes se muestra, no al abordar el asunto de las esencias, sino al tratar de temas teológicos, para no ponerse en contra de la Iglesia.

99. Blanchet (1920: 249-250).

Al comparar el *cognoscere est esse* con el *cogito, ergo sum*, a juicio nuestro, se muestra la coincidencia en que ambos asertos se refieren al acto interno del intelecto, pero conocer no es lo mismo que pensar. En Campanella este proceso está concluido, toda vez que ya se ha producido el conocimiento. En Descartes el proceso se encuentra en su fase primigenia de intuición, ya que pensar en algo no determina aún haberlo conocido. Es su primer paso en el caso del conocimiento de uno mismo, y el segundo o tercero es el que proporciona la intelección de lo exterior al yo, pero ambos desembocan en la verdad de la existencia, o mejor, en el ser, ya que este, en el plano ontológico, es anterior al existir. La existencia es un atributo del ser ya que existen los seres ignotos, que dejan de serlo cuando son conocidos, pero ya *son* antes del descubrimiento.

En el capítulo III de la segunda parte, Blanchet explica con suficientes datos que Campanella expuso el *Cogito*, en su *Metafísica* (publicada en 1638, un año después que el *Discurso del método*, pero terminada en 1610), antes de que Descartes se dedicase a su investigación metafísica. Sin embargo, nuestro autor añade poco después que Descartes no leyó la *Metafísica* del calabrés. Así, pues, Descartes no pudo extraer su *Cogito* de allí. Tampoco pudo hacerlo del *Atheismus triumphatus*, toda vez que, aunque estaba publicado desde 1631, Descartes ya estaba elaborando su metafísica (desde 1628). Además, en el *Atheismus*, la teoría del conocimiento de Campanella apenas es esbozada.

A juicio de Blanchet, Mersenne, que consideraba a Campanella uno de los dos hombres más sabios de su tiempo (junto con Galileo), fue quien recomendó a Descartes la lectura de las obras del calabrés y de otros sabios italianos del siglo XVI (Bruno, Telesio y Vanini)¹⁰⁰. El historiador Charles Adam cree que Descartes leyó los libros de los antes citados sin interés, hojeando de pasada sus escritos, pero Blanchet no está de acuerdo con Adam. Apoyándose en A. Espinas, el autor de *Les Antécédents* cree que el supuesto desdén con el que Descartes leyó a los italianos del siglo XVI y a Campanella venía dado por su afán de notoriedad y originalidad, rasgos de la personalidad de Descartes que ya hemos señalado. Blanchet postula, pues, que Descartes sí los leyó con detenimiento y que extrajo mucho de ellos, sobre todo de Campanella.

Nuestro autor se apoya, para lo dicho en el párrafo anterior, en que Descartes otorgaba a los filósofos modernos primacía sobre los antiguos, al igual que los pensadores antes citados (Bruno en *La Cena de le Ceneri* y Campanella en la *Apologia pro Galilaeo* y en *De Gentilismo non retinendo*). También se basa en que Descartes hable de que hay unas semillas de conocimiento en nosotros mismos, como las de fuego en el sílex, algo que ya dijeron Bruno y Campanella y que Descartes pudo leer en el *De Arcanis* de Vanini¹⁰¹.

100. *Ibidem*, 263-264.

101. *Ibidem*, 265-266.

Descartes, en una carta de 2 de febrero de 1638 dirigida a Huygens, reconoce que quince años atrás, es decir, sobre 1623, leyó algunos libros de Campanella, entre ellos el *De Sensu*, y quizás el *Prodromus philosophiae instaurandae*. Tras un trabajo concienzudo de investigación, Blanchet concluye que Descartes, en 1623, leyó el *Prodromus* (1617), el *De Sensu* (1620), la *Apologia* (1622) y la *Realis philosophia epilogistica* (1623), todas ellas obras de Campanella. Quizás Blanchet se esté extralimitando en el número de obras leídas por Descartes, pero lo que, a partir de sus datos, parece quedar fuera de toda duda es que al menos leyó las dos primeras.

Pero nuestro autor aclara que, en 1623, ni en el *De Sensu*, ni en la *Realis philosophia epilogistica*, Descartes descubrió la duda metódica ni la refutación escéptica por medio de la «conexión de las nociones inmediatas y directamente ciertas», ni la subordinación del saber empírico al innato. Lo que sí descubrió en esos dos libros fue el argumento de san Agustín que da primacía al conocimiento del alma por sí misma, y una teoría del conocimiento que ponía fin a las «especies intencionales», con lo que proporcionaba al sujeto libertad sobre el objeto. Hemos de aclarar que, en el caso del predominio del conocimiento del alma por sí misma, dicho descubrimiento cartesiano lo atribuye Blanchet a la exposición de Campanella de dicho argumento agustiniano, añadiendo «si, como es probable, él desconocía aún el argumento de san Agustín»¹⁰².

En el capítulo IV, apartado 1, de la segunda parte, nuestro autor realiza un análisis sintético y muy acertado de la teoría del conocimiento de Aristóteles y de los problemas que conlleva su adaptación escolástica para casar las «especies sensibles» con la crítica de Aristóteles a los *éidôla* de Demócrito. Si, como dijo Aristóteles, lo que llega al sujeto cognoscente no es la materia, sino la forma del objeto, y si la forma, como escribió en *De Anima*, es el principio que proporciona a toda realidad sus determinaciones particulares y la que hace que sea lo que es, entonces el sujeto cognoscente queda suprimido de la ecuación, puesto que la materia del objeto, por sí misma, se desprendería del objeto antes de llegar al sujeto. Y esto es así porque la teoría del intelecto activo de Aristóteles solo contiene a los inteligibles en potencia, que no en acto, por lo que no puede, sin la ayuda del objeto exterior, pensar en los universales sin materia.

Para santo Tomás, añade nuestro autor, lo que recibe el sujeto del objeto es una especie intencional, buscando el modo de establecerse o penetrar en nuestra alma. Esa es la forma de pasión espiritual¹⁰³. Lo que no indica Blanchet es que el aquinate, en su *Scriptum super Sententiis*, habla también de la pasión en función de la naturaleza, en la que la especie del objeto se recibe en el sujeto en función de su ser material, como cuando el agua es calentada por el fuego.

102. *Ibidem*, 270.

103. *Ibidem*, 274.

Con los *phantasmata*, santo Tomás cree, según nuestro autor, haber resuelto el problema de la teoría del conocimiento de Aristóteles: la especie afecta materialmente al órgano y luego se produce una representación, el *phantasma*, que ya no es material y por ello no hay que recurrir al sentido agente. Pero el *phantasma*, sin ser material, participa de la naturaleza del alma y de las cosas sensibles, e informa al espíritu de los objetos a los que se asemeja, pero no le dice nada sobre la naturaleza de dichos objetos. Ahora el espíritu puede, desprendiéndose de las especies inteligibles que están en potencia en el *phantasma*, pasar de la percepción a la intelección con la ayuda del intelecto agente¹⁰⁴.

Pero Blanchet destaca que la teoría de los *phantasmata* de santo Tomás, que elimina el sentido agente, pero necesita del intelecto agente, queda expuesta a todas las objeciones que puedan darse en torno a la invención arbitraria de fórmulas que unan la cadena del conocimiento. Los escolásticos mantuvieron la doble naturaleza, material y espiritual, de los simulacros, pero sin explicar claramente cómo podían mantener estas dos características.

Campanella elimina de la teoría del conocimiento las especies intencionales, el sentido agente, el intelecto paciente y el intelecto activo. Para Aristóteles, el sentido es meramente pasivo y debe carecer de formas para poder recibirlas. Así, el ojo, para ver los colores, debe ser incoloro. La facultad de sentir es, por lo tanto, incorporeal, según el estagirita. El alma, para Aristóteles, es la forma del cuerpo, y como contiene la facultad de sentir, también tiene que ser incorporeal, así como las formas que recibe.

Acerca de la exposición de Blanchet insertada en el párrafo anterior sobre la teoría del conocimiento de Aristóteles, hemos de añadir que, en efecto, si las formas fuesen materiales, ¿cómo podrían ser recibidas por el alma, siendo esta inmaterial? Hay que aclarar que Blanchet expone la teoría del conocimiento del estagirita a partir de lo que dice de ella Campanella en *De Sensu rerum*, libro II, capítulo XIV, páginas 99-100. Campanella cree que, de la teoría del conocimiento de Aristóteles, solo es válido que no se puede percibir si no hay una semejanza con el objeto sensible.

La teoría averroísta del sentido agente, prosigue nuestro autor, que no explican bien ni Averroes ni los escolásticos posteriores a él, intenta justificar la eliminación de la materia en la percepción, que parte del objeto, toda vez que un objeto inerte no tiene capacidad, poder, ni potencia para actuar de ese modo: verbigracia, una piedra o un leño. Pero ¿por qué ese sentido agente actúa en línea recta, como vemos con el sentido de la vista? ¿Por qué el objeto no mengua al ser visto por muchos sujetos ya que, según Demócrito,

104. Puede que el lector vea una contradicción en este párrafo, pero lo que elimina santo Tomás con la introducción de los *phantasmata* es el sentido agente, no el intelecto agente.

de los objetos emanan átomos que se dirigen hacia el sujeto perceptor? Todas estas objeciones son planteadas por Campanella para eliminar el sentido agente y los *éidôla*.

Para Campanella, que elimina el sentido agente, las especies intencionales, el intelecto agente, el intelecto pasivo, el intelecto teórico, el intelecto práctico, el alma sensitiva, la vegetativa y la intelectiva, solo puede sobrevivir, de la teoría del conocimiento del estagirita, el espíritu vital que asocia lo semejante con lo semejante, como dijimos antes, y el razonamiento que enlaza un movimiento con otro y una representación con otra análoga a ella. Además, Campanella arguye que, de haber tres tipos de almas (sensitiva, vegetativa e intelectiva) y muchos tipos de facultades y operaciones en ella, esta no sería una, y estaría altamente fragmentada¹⁰⁵.

Blanchet expone cuáles son los méritos que se deben a Campanella en la teoría del conocimiento¹⁰⁶:

El primero es darse cuenta, al igual que su maestro, Telesio, de que para construir una teoría del conocimiento adecuada había que abandonar la impuesta por la escolástica, y por ello fusionó lo sensible y lo inteligible, la sensación y el concepto.

El segundo fue eliminar las facultades y operaciones tan variopintas que fueron añadiéndose a la teoría del conocimiento para conciliar lo material con lo espiritual y, por consiguiente, renunciar al dualismo, a las especies intencionales y a los problemas provocados por estas.

Pero Descartes, aclara Blanchet, no estaba dispuesto a sacrificar su dualismo en virtud de la fusión entre materia y espíritu propugnada por el calabrés. Sin embargo, Campanella le mostró

la dirección general hacia la cual debía moverse, una vez abandonada la ruta seguida hasta entonces en compañía de sus maestros de filosofía escolástica: producido por la acción de las cosas o creado por el espíritu, manifestación de una actividad espiritual o de otra material, aún así el conocimiento debía ser conocido de forma que presentase estos caracteres de unidad y homogeneidad de los que se le privó cuando se le intentó hacer salir progresivamente, por la acción de diversas facultades mentales, de una comunicación inicial oscura entre dos sustancias heterogéneas. Ahora bien, el innatismo, tanto o mejor que el empirismo, se adaptaba a esta exigencia por la interioridad absoluta que atribuía al acto de conocer¹⁰⁷.

105. *Ibidem*, 281-282.

106. *Ibidem*, 283.

107. *Ibidem*.

Descartes toma prestada, según Blanchet, en su teoría del conocimiento, la eliminación de las imágenes que mantiene Campanella. En su *Dióptrica*, con el ejemplo del ciego que «ve» a través de su bastón, reduce la percepción a movimientos y resistencias, al igual que Campanella –y, añadimos nosotros, a Telesio, quien reducía toda sensación al tacto–, y ya no hay necesidad de recurrir a la teoría de lo semejante que conoce a lo semejante (ya que los movimientos y resistencias que recibe el ciego con su bastón en nada se asemejan a la imagen del objeto tocado), ni a que lo material penetre en nosotros en el acto de conocimiento.

Campanella, en *De Sensu rerum*¹⁰⁸, opina, al igual que Descartes, que el error sensorial proviene de las imágenes y, según él, habría que tener en cuenta, más bien, las sensaciones que carecen de ellas, como las del calor y el frío, el olor, gusto...¹⁰⁹.

De nuevo en la *Dióptrica*, Descartes argumenta que las imágenes, en el acto de la visión, no son las que llegan al cerebro, sino los movimientos de los que están compuestas, pues en el cerebro no hay un segundo par de ojos para poder verlas¹¹⁰. Campanella, igualmente, pensaba que el espíritu vital no retiene la imagen, sino los movimientos que esta le comunica¹¹¹. Sin embargo, en la *Universalis philosophia*¹¹², el calabrés mantiene que la acción del objeto consiste en enviar al sujeto sus propias semejanzas para que se produzca la percepción, lo cual es, como resulta notorio, una vuelta a las especies intencionales, y supone una fluctuación, en su teoría del conocimiento, entre lo que expone al respecto en *De Sensu rerum* y en *Universalis philosophia*.

Sin embargo, Campanella cree que no hay conocimiento tras la sensación sin una inferencia (*discursus*) y un juicio. Dicha inferencia es tan rápida que no nos percatamos de ella, como ya se ha dicho. Con esto, Campanella se separa de Telesio, quien consideraba que hay una servidumbre hacia el objeto en el acto de conocimiento, toda vez que dicho conocimiento sensorial es una pasión reductible, en última instancia, al tacto. Campanella, pues, proporciona al alma un estatus más elevado en el acto de conocer, el cual será retomado por Descartes y llevado aún más allá, liberándolo del objeto, produciéndose así el conocimiento por la simple acción de pensar que se percibe, garantizándose la certeza de lo percibido por medio de la veracidad divina.

En la intuición de sí, para Campanella, no existe el discurso o inferencia que se produce en el conocimiento de las cosas externas. Todo conocimiento

108. Campanella (1637: 112).

109. Blanchet (1920: 287).

110. Descartes (1902, VI: 130).

111. Campanella (1637: 112).

112. Campanella (1638: 101).

de las cosas externas está supeditado y «suspendido» de dicho conocimiento intuitivo. El hábito hace que el discurso, en el conocimiento de las cosas exteriores, sea tan rápido que el sujeto cognoscente no se percate de su existencia, como sucede en los comerciantes al realizar operaciones matemáticas de cálculo. Pero, por rápido que sea, el discurso nunca tiene la velocidad de la intuición de sí, que es inmediata.

Nos encontramos ya en las últimas páginas de la segunda parte de *Les Antécédents*, y Blanchet empieza a sacar conclusiones acerca de la impronta de Campanella que, a su juicio, ha recibido Descartes. Según nuestro autor, en *De Sensu rerum*, que, como sabemos a estas alturas de la tesis de Blanchet, había sido leído por Descartes, Campanella es quien mostró al francés el camino hacia el innatismo y que la solución al problema del conocimiento se encuentra en la intuición original de la propia alma. Para nuestro autor, Descartes descubrió el *Cogito*, en 1623, en *De Sensu rerum et magia*¹¹³. Añade que, de Campanella, Descartes aprendió que todo conocimiento es discursivo, salvo uno solo: el conocimiento del alma por sí misma, y que de este saber derivan todos los demás, incluso el de las ciencias empíricas, que el espíritu se conoce a sí mismo directamente, al contrario de lo que pensaban los escolásticos, quienes creían que dicho conocimiento era reflejo y, finalmente, que la duda acerca de la percepción sensible no podía permear en la intuición inicial, ya que el ser es algo inherente al pensamiento, y el pensamiento inherente al ser¹¹⁴.

Pero el origen del *Cogito* que Descartes, en 1623, descubrió en Campanella, según Blanchet, se encuentra en san Agustín, en la metafísica de Nicolás de Cusa, en Pico de la Mirandola y en los apologistas del siglo XVII que querían demostrar la inmaterialidad del alma y, por ende, su inmortalidad. También se encuentra dicho origen en el neoplatonismo y en la idea aristotélica del Pensamiento del Pensamiento¹¹⁵.

Sobre la Conclusión

La conclusión abarca las últimas diecisiete páginas de *Les Antécédents* y haremos referencia únicamente a sus puntos más importantes. Hemos de añadir que Blanchet es muy reiterativo, por lo que volverá a situarnos ante reflexiones que ya escribió en la tesis propiamente dicha.

Tras haber expuesto, a lo largo de su tesis, los antecedentes del *Cogito* cartesiano en san Agustín, Plotino, los neoplatónicos, Nicolás de Cusa, Pico de la

113. Blanchet (1920: 292-293).

114. *Ibidem*, 296.

115. *Ibidem*, 296-297.

Mirandola, Campanella, etc., nuestro autor destaca, pese a haberlo recibido en buena medida a través de ellos, que el carácter realmente nuevo de su *Cogito* es el idealismo.

Blanchet asevera que el *Cogito* de Descartes, al concluir que el alma es puramente espiritual partiendo de la duda hacia todo, es realmente una reforma, ya que, en dicha duda, el cuerpo, no es únicamente puesto en tela de juicio, sino negado taxativamente.

El autor de las *Meditaciones metafísicas* sacó del *Cogito* agustiniano la distinción entre el alma y el cuerpo, pero el francés la llevó más allá con su rigor lógico y, añadimos nosotros, por su argumentación más laica (si bien la teología impregnará al *Cogito* más adelante con la demostración de la existencia de Dios y el principio de veracidad divina, como hemos visto). Ambos deducen la existencia a partir del hecho de dudar, y ambos lo hacen sin el cuerpo: el santo sin tenerlo en cuenta, pero sin decir que no existe, y el francés negándolo de forma rotunda.

Tras la formulación del *Cogito*, Descartes afirma conocer al alma, si no por completo, sí como a una cosa completa: como sustancia. Lo mismo hizo san Agustín mucho antes, al manifestar que conoce que el alma es puro espíritu. Blanchet pasa a analizar esto último manifestando que, tanto Descartes como el santo, cayeron en un sofisma al concluir que el alma es puro espíritu (en el caso del segundo) y que es una cosa pensante sin concurso de nada material (para el primero). Se trata de un sofisma, a juicio de nuestro autor, ya que Descartes

confunde en ella [en la prueba] la duda sobre una cosa o su negación –el cuerpo– con la supresión de dicha cosa y, al mismo tiempo, admite sin prueba que, por medio del *Cogito*, se conoce al alma, si no completamente, al menos como una cosa completa: como a una sustancia. Pero incluso –y es este el punto que más interesa aquí– porque toda la argumentación consiste en pasar del conocimiento a la realidad, del pensamiento al ser. También era así el razonamiento de san Agustín: en el momento en que dudo de la naturaleza de mi alma, la conozco, y por esta duda la conozco solamente como espiritual; luego es puro espíritu¹¹⁶.

Para el autor de *Les Antécédents*, el paso de la idea al ser no es legítimo hasta que no se demuestran la existencia de Dios y, con ella, la veracidad divina. Por ello, añade Blanchet, la duda cartesiana sobrevive durante algún tiempo al *Cogito*¹¹⁷.

116. *Ibidem*, 302.

117. *Ibidem*, 303-304.

Aunque es cierto que Descartes no justifica la «realidad objetiva» del referente con respecto a la idea que se tiene de él en la mente (como dijo en la *quinta meditación* acerca de que podía imaginar montañas y valles sin que necesariamente tuviesen que existir), Blanchet, apoyándose en Hamelin, quien, acerca de la demostración de la existencia de Dios por la idea de perfección e infinito, decía que no es «un recurso al pretendido principio de que toda idea supone un *idéat*»¹¹⁸, afirma que Descartes, con su idea de extensión, «estaba lejos de ver en toda noción la reproducción de un modelo ideal exterior»¹¹⁹. No estamos del todo de acuerdo ni con Blanchet ni con Hamelin: aunque no recurriese, en el caso de la extensión, a la realidad objetiva de una idea para demostrar la veracidad del referente, sí lo hizo para demostrar la existencia de Dios sobre la base de las ideas de perfección que tenía en su mente y que no podían proceder de él por ser imperfecto y finito. Aunque se alegue que Descartes está probando a Dios a través del innatismo ideático, lo cierto es que no se puede dejar de pensar en la presencia de un *idéat* en la probatura de Dios en la *tercera meditación*.

Blanchet pasa a comparar las demostraciones de la inmortalidad del alma de san Agustín, Campanella y Descartes. El primero la deduce directamente por la inmortalidad que surge en *De Trinitate* a través del argumento de la duda por el que demuestra su existencia con el solo pensamiento (sin concurso de un cuerpo corruptible). El segundo hace lo propio por medio de una afirmación y aspiración instintiva y por la evidencia de la diferencia entre el conocimiento de sí frente a la acción de los objetos naturales. El tercero, en la *cuarta meditación*, lo hará conociendo claramente cuáles son las concepciones que se tienen acerca del cuerpo. Sabiendo que lo que se concibe de forma clara y distinta es verdadero. Sabiendo cuál es la naturaleza corporal a través de este principio y, concluyendo de todo ello que la concepción clara y distinta que tenemos acerca del espíritu y del cuerpo, y de su diferencia, indica que el alma es puramente espiritual, lo cual sucederá en la *sexta meditación*, siguiéndose de ello que de la corrupción del cuerpo no se sigue la del alma, al carecer esta de sustrato corpóreo. También, a partir de su física, Descartes argumenta la inmaterialidad e inmortalidad del alma: las cosas creadas por Dios y que no pueden existir sin Él son incorruptibles y no pueden dejar de existir, a menos que Él lo quiera, y el alma no es una composición de miembros y órganos, como sucede en el caso del cuerpo humano, por lo que el alma no tiene accidentes y es pura sustancia.

Por nuestra parte, hemos de decir que la *probatura* cartesiana de la inmortalidad del alma a través de su física es más débil que la que parte de las

118. Hamelin (1911: 198-199).

119. Blanchet (1920: 305).

Meditaciones. Supone, desde el principio, la existencia de Dios y la creación y, lo que es más grave, la incorruptibilidad de las cosas creadas por Dios y que subsisten por Él. ¿Cómo puede demostrar Descartes estos asertos sino a través del puro fideísmo? Nuestro autor tiene igualmente claro que Descartes no demostró completamente la inmortalidad del alma, y que este lo sabía, y se apoya en que pidió a Mersenne que, en la segunda edición de las *Meditaciones*, fuese eliminada del título la probatura de la inmortalidad del alma.

El saber verdadero, en el que funden el objeto y el sujeto, se llama intuición, y en él no cabe el discurso. Descartes sabe, dice Blanchet, que mientras que por el *Cogito* se llega a la certeza y a la «conformidad del pensamiento con el objeto, en el conocimiento de las cosas exteriores solo llegamos a pensamientos verdaderos, pero no a conocer la naturaleza de lo exterior»¹²⁰.

Así pues, todo conocimiento que no sea el del *Cogito* necesita de la veracidad divina y de la claridad y distinción para ser refrendado, pero el propio *Cogito* también precisa de la veracidad de Dios, y por ello nos encontramos ante lo que se ha llamado el círculo cartesiano. En efecto, el *Cogito* se funda antes de llegar a la probatura de la existencia de Dios, y antes de que se deduzca que Él no es falaz. Entonces, ¿cómo puede ser lo posteriormente probado la prueba del punto de partida?

Todo conocimiento que no sea el *Cogito* necesita juicios discursivos, de la intervención de la memoria y de la imaginación y, en última instancia, de la veracidad divina. Pero incluso el *Cogito* necesita de dicha veracidad porque la existencia espiritual está «un poco oscurecida por su mezcla con el cuerpo»¹²¹, y por la imaginación, «que inoportunamente se mezcla en nuestros pensamientos», «disminuye la claridad, queriéndolos revestir con sus figuras»¹²².

La razón humana, pues, es imperfecta y finita, y resulta ser una imitación de la razón divina, y por ello es impotente para separar el abismo existente entre el conocer y el ser, aunque sea el ser propio, y ha de fundarse, tanto en Descartes como en san Agustín y Campanella, en Dios¹²³. Así pues, Descartes conserva del santo y del fraile el concepto de que solo Dios conoce la forma íntima y real, no únicamente de sí mismo, sino de todo lo creado.

Nuestro autor indica que ya no se ve al *Cogito* de Descartes como una revolución repentina que «conmocionase todas las ideas establecidas por la tradición filosófica, y sustituyese de golpe todo un conjunto de doctrinas, ya inspiradas, en la mayoría de los casos, hacia donde apunta el idealismo

120. Carta a Mersenne de 16 de octubre de 1939.

121. *Carta de Descartes al marqués de Newcastle* (1648).

122. *Ibidem*. Blanchet (1920: 310).

123. Blanchet (1920: 310-311).

moderno»¹²⁴. Descartes se sabía original, y ciertamente lo fue en su física y, sobre todo, en la creación de su método universal, aplicable a todas las ciencias, e incluso a la filosofía.

Blanchet justifica que Descartes tomase prestados de san Agustín y de Campanella tanto la crítica a las especies intencionales como el innatismo y el concepto de la intuición de sí, y que restaurase en su sistema partes del platonismo y del neoplatonismo, pues, en su tiempo, hicieron lo propio Pico de la Mirandola, Marsilio Ficino, Campanella, Mersenne, Silhon, el padre Sirmond y el cardenal De Bérulle¹²⁵. Descartes vio mejor que los anteriormente citados, ya que creó una física y un método nuevos, que la Escuela era impotente para racionalizar la fe y conciliarla con el saber positivo y sustituir la corriente tomista por la agustiniana, que era muy bien acogida en su tiempo.

Para terminar, señalaremos otra reflexión de Blanchet que no carece de importancia: Descartes sigue siendo un dogmático realista, pero, al semi-idealismo heredado y desordenado de los filósofos renacentistas italianos, que intentaban acabar con la escolástica, le dio un nuevo empuje para mostrar el nuevo camino que debían seguir la ciencia y la filosofía.

Pero dejemos ya al lector ante las propias palabras de Blanchet, del Doctor Blanchet, ya que nadie podría haberle negado ese título (a pesar de que la parca le impidiese defender sus dos tesis en la Sorbona), y con honores, ante tan excelente estudio, que ha pasado con justicia, aunque no con la debida, a la historia de la exégesis filosófica.

JESÚS DEL VALLE CORTÉS
Doctor en filosofía

En Sevilla, víspera de Navidad de 2021

124. *Ibidem*, 314.

125. *Ibidem*, 315.

LOS ANTECEDENTES
HISTÓRICOS DEL
«PIENSO, LUEGO EXISTO»

Por

LÉON BLANCHET

Catedrático de Filosofía en el Instituto de Marsella

AL SEÑOR A. ESPINAS,
Miembro del Instituto,
en respetuoso homenaje.
L.B.

(3) PREFACIO

Comprender un sistema filosófico es penetrar en su idea fundamental y en su coherencia íntima; también es aprender a conocer las circunstancias en las que nació, los movimientos de pensamiento contemporáneos, o más antiguos, de los que fue objeto de impulso. La primera investigación resulta completamente infecunda sin la segunda.

El mérito, raro y singular, del libro del señor Blanchet, es haber mostrado que el alcance del *Cogito* en el sistema cartesiano no podía ser comprendido completamente sino por medio del estudio de sus antecedentes. Él une el método histórico al del análisis filosófico y los maneja, tanto uno como otro, con extraordinario tacto.

La investigación histórica de las influencias [recibidas] estaba llena de dificultades. Sin duda, incluso antes de la edición de las *Meditaciones*, se hizo ver a Descartes que su *Pienso, luego soy* se encontraba en san Agustín. Pero aquel no cerró el camino a la indiscreción de futuros historiadores, declarando no haber conocido el texto de san Agustín después de haber redactado las *Meditaciones* y, sobre todo, añadiendo: «Es algo, en sí, tan natural y tan simple de inferir a partir del hecho de que se duda, que podría haber caído bajo la pluma de cualquiera». El señor Blanchet tuvo mucha razón no aceptando el propósito de no haber recibido nada.

La verdad es el que el «Yo pienso» no debe ser aislado de una actitud intelectual de la que es la expresión más destacable: la certeza íntima que trata sobre el ser inmaterial, que exige un ensimismamiento y un desinterés por las cosas materiales y sensibles, se conecta a todo un movimiento de renovación teológica del cual el Oratorio es el centro y del que (4) san Agustín es el inspirador. Ahora bien, tanto la *Vida de Descartes*, de Baillet, como la *Correspondencia*, analizadas con la atención minuciosa que ha puesto en ellas el autor, prueban las íntimas relaciones de Descartes con dicho entorno. Él, junto con el cardenal De Bérulle, creía tener la misión de combatir al avasallador libertinaje, enlazando más estrechamente, como nunca se había hecho hasta entonces, la verdad científica con las verdades religiosas fundamentales; y no se puede creer que, sea por simple política, o por someter su física en favor de su ortodoxia teológica, pretendiese apoyar en meditaciones metafísicas la certeza de las ciencias de la naturaleza.

La influencia del Oratorio sobre el pensamiento de Descartes no es desconocida, y el señor Blanchet no ha tenido, sobre este punto, sino que subrayarla y precisarla. Pero esta se cruzó con otra influencia que, creemos, es el señor Blanchet el primero en sacar a la luz: la de Campanella. Se sabe, por la Correspondencia, que Descartes leyó tempranamente obras del filósofo italiano, estudiándolas de cerca. El señor Blanchet se percató de que Campanella apoyaba toda la ciencia sobre este repliegue interior que lleva al alma al conocimiento de sí misma y al conocimiento de Dios. Apenas es admisible que dicha lectura no haya fortalecido, en Descartes, las tendencias espiritualistas a las que le pre-disponían otras influencias.

El estudio de la filiación de las doctrinas no tiene interés para el historiador de la filosofía, salvo si este prepara una interpretación nueva de los sistemas. Ahora bien, lo que causa mayor interés en este libro es ser una interpretación original del cartesianismo, apoyada en una erudición muy exacta y sólida. Resuelve de manera verdaderamente satisfactoria la cuestión de saber por qué Descartes es el promotor del idealismo moderno, permaneciendo él mismo por completo en el realismo. Podría decirse que permanece como realista en la medida en que sigue fiel al sentido agustiniano del «Yo pienso» y, a medida que se separa de él, anuncia al idealismo.

¿Cuál es el sentido agustiniano? Es lo que el señor Blanchet explica con mucho placer refiriéndose al origen plotiniano del pensamiento de san Agustín. Para Plotino, la perfecta adecuación entre pensamiento y el ser que (5) constituye la certeza, no tiene lugar sino en la hipóstasis de la inteligencia, y también en el alma si esta llega al nivel de la inteligencia. La certeza es, por tanto, trascendente al alma, o más bien no puede llegar a ser inmanente, salvo que el alma se eleve por encima de sí misma. Ahora bien, san Agustín encuentra, en el «Yo pienso», una certeza inmediata de la existencia, una adecuación del pensamiento y del ser que está en nosotros como una imagen debilitada e incompleta de la intuición que la inteligencia tiene de sí misma y de todas las cosas en ella. La especulación en san Agustín está, por tanto, estrechamente ligada al realismo neoplatónico; el «Yo pienso» tiene todo su mérito, no ya como fundamento, sino como imagen de la certeza. Y esto es también así porque Descartes persistió en la forma de pensar agustiniana que, si bien hizo del «Yo pienso» el arquetipo de la certeza, buscó más arriba, en la realidad divina, en el fundamento y en la fuente de dicha certeza.

Pero hay en Descartes otra cosa mucho más importante que una simple reestructuración del pensamiento agustiniano. El sentido profundo y nuevo del *Cogito* es la afirmación idealista de que no hay certeza para el hombre aparte de la proporcionada inmediatamente por y en el pensamiento. El *Cogito*, en Descartes, da continuación a una duda mucho más radical que la duda agustiniana, puesto que trata incluso sobre la existencia de las cosas materiales.

Y, por otra parte, Descartes limita su alcance con mucha más precisión que san Agustín, ya que rechaza encontrar en él, como este, la afirmación de la inmaterialidad del alma, afirmación que, en efecto, sobrepasa el dato puro y simple de la existencia del pensamiento. El pensamiento, afirmándose a sí mismo y, no afirmando sino eso o lo que encuentra en él, es, por tanto, el germen del idealismo que no se encuentra sino en Descartes y que es el resultado del máximo rigor de su análisis.

El círculo vicioso reprochado a Descartes tendría, por tanto, motivos históricos muy profundos. Es la oposición entre el realismo tradicional y el idealismo innovador. La valoración de la poderosa originalidad de Descartes es el resultado de esta investigación tan sincera, y este no es el menor de los méritos que ha mantenido el señor Blanchet, gracias a una penetrante inteligencia filosófica y al riesgo de utilizar (6) su erudición discutiendo dicha originalidad. No hay nada en Descartes que no sea el producto de antecedentes históricos, salvo el propio Descartes.

El vigoroso talento que se muestra en esta obra hacía presagiar en el señor Blanchet un historiador de la filosofía de primer orden. Una brutal enfermedad se lo llevó tras terminar de dejar su libro listo para impresión. Que estas pocas líneas sean un rendido homenaje a la memoria de este trabajador tan concienzudo y tan probo.

ÉMILE BRÉHIER
Profesor Titular de la Facultad de Letras de París

(9) INTRODUCCIÓN

El posicionamiento del problema – Su interés histórico

Incluso en vida de Descartes, los amigos y adversarios del filósofo le señalaron, muchas veces, curiosas analogías entre algunos textos de san Agustín y los pasajes de sus escritos donde, por medio del *Cogito, ergo sum*, trataba de escapar de la duda metódica y demostrar la existencia del alma inmaterial. Desde el siglo XVII, los intérpretes del cartesianismo no han dejado tampoco de plantear la cuestión del origen agustiniano del *Cogito*. Es curioso constatar que dicha cuestión, casi siempre, ha sido resuelta negativamente. Pero hay una gran diferencia entre las razones que han determinado la opinión del público filosófico del siglo XVII y las que, en apoyo de la suya, invocan los críticos modernos.

Los contemporáneos de Descartes no sospechaban el inmenso alcance del *Cogito*. El propio Descartes no se dio cuenta de todas las consecuencias idealistas de este principio. A las que él quitó importancia capital, aparecerían con toda plenitud más tarde, a la luz de ulteriores sistemas de filosofía que las desarrollaron, enriquecieron y profundizaron. No se puede pedir a Mersenne¹, al gran Arnauld², ni al propio Pascal³, ver más lejos que Descartes, ni anticiparse franqueando, por medio de una intuición profética, toda la distancia que separa

1. Marin Mersenne (1588-1648), fraile mínimo y erudito donde los hubiere, que tuvo una extensa producción bibliográfica. Fue amigo íntimo de Descartes y de Pierre Gassendi, entre otros sabios de su época, y gozó de mucha influencia en la Sorbona y en círculos intelectuales y teológicos parisinos. En nuestra tesis doctoral, *Objectiones Quintae y Disquisitio Metaphysica de Pierre Gassendi*, dedicamos un capítulo a su figura, no siempre brillante (Nota del t.).

2. Blanchet no está dando el título de grande a Antoine Arnauld (1612-1694). Ya se le nombraba en vida como el gran Arnauld para diferenciarlo de su padre, con el mismo nombre (1560-1619), que fue abogado del Parlamento de París y Consejero de Estado de Enrique IV. En lo que concierne a las *Meditaciones* de Descartes, fue quien realizó las cuartas *Objectiones* (Nota del t.).

3. Blaise Pascal (1623-1662) no necesita presentación. Pese a su corta vida fue uno de los últimos eruditos del siglo XVII. Físico, matemático, filósofo, teólogo... Aunque más joven que Descartes, sobreviviéndole veinte años, Blanchet acierta al nombrarle como coetáneo y a la vez sobreviviente, toda vez que no se empezó a notar el verdadero alcance del *Cogito* cartesiano hasta el siglo XVIII (Nota del t.).

la ontología escolástica, con la que el *Cogito* parece romper bruscamente, tanto del idealismo subjetivo de Hume como del relativismo de la *Crítica de la razón pura*. Por tanto, para ellos, como quizás también para su autor, la revolución cartesiana es menos metafísica que científica.

En su doctrina, lo que parece nuevo a los contemporáneos de Descartes, les seduce o, por el contrario, les irrita, (10) es la reacción contra la física de la Escuela⁴, la identificación de la materia con la extensión de los geómetras, la aplicación del método matemático en todo el conjunto de las ciencias y en la propia metafísica, la exclusión de la finalidad, y la afirmación de un mecanicismo universal que engloba desde las acciones de las bestias hasta los movimientos del cuerpo humano. Es también el desdén dirigido al silogismo y a las formas de razonamiento y de exposición familiares a la escolástica. Es, finalmente, un cierto número de descubrimientos científicos destacables debidos a la aplicación del nuevo método, especialmente en dióptrica y mecánica. Pero, en todo lo que concierne a la teoría del conocimiento, e incluso más a la metafísica y a la religión, las diferencias de la filosofía de Descartes con la tradicional no las hacen chocar, sino que, más bien, hay entre ellas una concordancia, sobre todo si se compara la doctrina de las *Meditaciones* con la de san Agustín, tanto en el método como en el punto de partida, el *Cogito*, así como por los resultados: la teoría de la intuición, asimilada por los dos pensadores con una intuición divina⁵, la subordinación del conocimiento sensible a la intuición racional, y finalmente la demostración de la inmortalidad del alma por medio del conocimiento que ella tiene de sí misma. De hecho, como veremos, cuando Pascal quiere diferenciar el *Cogito* cartesiano del argumento agustiniano, es correcto que, en el terreno de la física, se posicione para hacer resurgir brevemente, no la novedad de la filosofía idealista de Descartes, considerada en sus desarrollos relativos a la metafísica, sino la originalidad del método científico solidario con el dualismo. Lo que Pascal no encuentra en san Agustín es «la admirable continuación de consecuencias que prueba la distinción de las naturalezas material y espiritual», de forma que se pueda «fundar un principio firme y constante para una física completa»⁶. Y esto también, sin duda, es lo que piensa Descartes cuando compara las preocupaciones teológicas del precursor del *Cogito* con sus (11) propias conclusiones, sacadas del mismo argumento, del que se sirve, dice, «para mostrar que este yo que piensa es una sustancia inmaterial y que no tiene nada de corporal»⁷. Física y método

4. La escolástica (Nota del t.).

5. Establecemos este punto en el capítulo V, Primera Parte de nuestro trabajo.

6. Pascal, *Sobre el Espíritu geométrico (Pensamientos y Opúsculos)*, Brunschvicg, edición menor, p. 193).

7. Carta de Descartes (noviembre de 1640) a un destinatario desconocido, *Ad. y T.*, tomo III, pp. 247-248. A partir de ahora designaremos con esta abreviatura: *Ad. y T.*, la edición

nuevos, apoyados en las afirmaciones de la metafísica y de la religión tradicionales, respaldadas, a su vez, con un argumento de san Agustín que el examen de sus consecuencias físicas y metodológicas acaba de renovar y profundizar. Tal es, pues, el aspecto bajo el que se presenta el cartesianismo a las mentes más ilustradas de su tiempo.

Sin embargo, parecerá sorprendente que ninguno de ellos, con la excepción de los adversarios de Descartes, como por ejemplo Huet, en su *Censure de la philosophie cartésienne*⁸, no resolviese afirmativamente la cuestión de la copia del argumento del *De Civitate Dei*, *De libero arbitrio* o *De Trinitate*, cuando esto fue expuesto con la mayor claridad sobre todo por Mersenne y Arnauld⁹, si no se supiese que Descartes siempre se defendió, por medio de negaciones bastante precisas, de haberlo sacado al menos de la primera de esas fuentes, y que, desde entonces, afirmar una influencia real y un vínculo de filiación entre las dos doctrinas no podía ser sino la acción de un enemigo que llega a confundirse con una acusación de plagio no reconocido. No se ignoraba, pues, en el siglo XVII, la semejanza entre el *Cogito* cartesiano¹⁰ y el argumento de san Agustín, pero hay que evitar detenerse aquí por una razón *de facto*: Descartes niega la copia todas las veces que se hace alusión a ella. ¿Se sigue de ello que, sobre este punto, toda afirmación, o incluso toda búsqueda de influencia, sea hoy vana, engañosa o artificial?

En primer lugar, no olvidemos que, en el momento en el que es planteada la cuestión, es decir, en 1637 y 1640, los coetáneos de (12) Descartes no disponían de todas las piezas del proceso y que, sea en la biografía de Baillet, sea en la propia correspondencia del filósofo, podemos encontrar informaciones que presentan contradicciones o, por lo menos, algún desacuerdo con las afirmaciones de este último. Además, sobre si los textos de san Agustín que se le señalaban no eran conocidos por nuestro autor antes de la redacción del *Discurso del Método*, nos enteramos por él que los leyó tras la publicación de este libro, y de que las *Meditaciones* estaban «ya en camino para ir a París»¹¹. Ahora bien, ¿acaso no pudo esta lectura haber modificado en su mente la idea primitiva que él se hizo del *Cogito*? ¿Se puede sostener *a priori*, y antes de toda investigación, que el significado de esta famosa proposición fue siempre el mismo para

de Adam y Tannery de las *Œuvres de Descartes*, París, Léopold Cerf, 1898 y años siguientes. La cifra romana que seguirá indicará el tomo. Para los tomos VIII y IX, divididos en dos partes, la cifra romana posterior, de dimensiones más pequeñas, indicará la parte. La cifra árabe indicará la página. // *Œuvres de Descartes = Obras de Descartes* (Nota del t.).

8. Huet, Pierre-Daniel (1689): *Censura philosophiae cartesianae*. París: Horthemels. Traducción del título: *Crítica a la filosofía cartesiana* (Nota del t.).

9. Véase a continuación, Primera Parte, capítulo II: *La cuestión de hecho*.

10. Hay una errata en el texto de 1920, figurando *artésien* en vez de *cartésien* (Nota del t.).

11. *Ad. y T.*, carta citada.

Descartes, y que jamás estuvo tentado de interpretarla de manera diferente, como para adaptarla a fines apologéticos, ni de servirse, con la finalidad de relacionar su metafísica con la teología cristiana en un vínculo más estrecho, de una conformidad tan valiosa que se le mostraba entre su pensamiento y el de un Padre de Iglesia?

Se puede tanto como sucede en una importante carta de marzo o abril de 1648 donde, con su propio testimonio, y relajando un poco su habitual prudencia en materia de religión¹², el filósofo presenta el *Cogito* bajo una forma completamente teológica que recuerda, más que a los textos del *Discurso* y las *Meditaciones*, a la teoría agustiniana de la iluminación divina, y constituye un primer boceto de la Visión en Dios del padre Malebranche. Pero hay más: si se reflexiona sobre esto, la actitud de los admiradores de Descartes, con respecto a la cuestión de la copia del *Cogito* a san Agustín, es sumamente instructiva, porque quiere entender al cartesianismo como a toda doctrina filosófica, tan original y tan revolucionaria como sea. Dicha actitud requiere ser entendida, a saber, en sus relaciones profundas con el espíritu de su tiempo, con su manera habitual (13) de exponer los problemas religiosos e intelectuales, con todas sus antiguas costumbres de pensamiento y sentimiento, conservadas por la educación, así como con las nuevas necesidades creadas por el desarrollo de la ciencia o de la evolución del dogma. Quizás desagradará menos, para ver en el «Pienso, luego soy» una copia a san Agustín, reflexionar sobre el hecho de que todos los amigos de Descartes, y él mismo, se alegraban de esta copia o reencontro que relacionaba la nueva física con los fundamentos más auténticos de la teología cristiana y que, produciendo una prueba del espiritualismo dualista, esta vez irrefutable, y, sin embargo, no sospechosa de heterodoxia, restablecía el acuerdo entre la ciencia y la religión que la escolástica decadente era incapaz de defender contra los ataques reiterados y sin fin de libertinos y escépticos.

Pero se dirá que el alcance del *Cogito* sobrepasaba singularmente los límites, aún estrechos, que le asignaron sus admiradores en el siglo XVII. Además, no se podría, de forma general, por una exigencia excesiva de datos, y para situar mejor a una doctrina en el entorno de las ideas y sentimientos en los que se formó, aprobar una crítica que obligaría a tomar, como regla de interpretación, sea la opinión de los contemporáneos más ilustres, sea el conocimiento que el propio autor tiene de los hechos y de las circunstancias de su sistema, y de la revolución que es capaz de introducir ulteriormente en las diferentes disciplinas espirituales o prácticas que estén influenciadas por su espíritu. La vida de un hombre de ingenio, como la de otros pensadores de su generación,

12. *Ad, y T.*, V, 139, carta al marqués de Newcastle (?): «[...] veis lo que podéis hacer sobre mí, ya que me hacéis sobrepasar los límites de filosofar que me he prescrito [...]». Comentamos esta carta al final de nuestro quinto capítulo, Primera Parte.

es demasiado corta como para presenciar las modificaciones, profundas y múltiples, que su pensamiento imprimirá progresivamente en las creencias, en las ideas, en la dirección general de la cultura, que derivaron en un sentido nuevo; es demasiado corta incluso para preverlas, eliminándolas por una rápida deducción de la idea inicial de la doctrina. La invención filosófica, por su carácter esencial, contiene una gran parte inconsciente, más incluso que el descubrimiento científico o que las intuiciones del artista. Está repleta de ideas nuevas que la reflexión de años, de siglos, de generaciones de pensadores que irán después, traerá a plena luz y que (14) el genial iniciador no ha vislumbrado sino a medias, o incluso ha ignorado por completo. Las filosofías de Berkeley, de Leibniz¹³, de Kant, del propio Hegel, ¿han terminado de agotar la significación del «Pienso, luego soy»? ¿Quién osaría afirmarlo?

No negamos el peligro que se corre al valorar la innovación de una filosofía ignorando sus influencias, repercusiones, así como los desarrollos que la han enriquecido a lo largo de los siglos y que, ocultos para su fundador, estaban contenidos virtualmente en ella, pero, visto lo visto, para el historiador de las ideas lo estimamos en menor medida que el peligro del método inverso: el que consistiría en considerar la doctrina, no ya en su autor, en su momento de madurez, sino con toda la riqueza de contenido y profundidad de significado que, en el curso de su evolución, se han revelado poco a poco a la humanidad pensante, sin preocuparse de saber si, durante el período todavía dudoso y confuso de su formación, no estaba conectada con las antiguas maneras de pensar por medio de vínculos más visibles. Por más revolucionaria que sea una filosofía, no es sino el fruto de un entorno y de un momento histórico, y se nutre de la savia del árbol que la ha sostenido. Ante todo, hay que pedir a su autor que defina la novedad en relación con las disciplinas intelectuales que combate, o con los sistemas en los que se inspira, y si con respecto a esto la opinión de sus contemporáneos nos parece ser de menor peso, sin embargo, esta ofrece al historiador, sobre esta cuestión en concreto, medios de apreciación más serios y decisivos que una comparación anacrónica, o instituida fuera del tiempo y del espacio, entre la última y más profunda significación obtenida por la nueva noción y las direcciones del espíritu contra las que esta reaccionaba.

Si insistimos más allá de lo debido en ideas tan obvias, tan trilladas desde Taine¹⁴ por la crítica histórica, es porque, a nuestro juicio, a menudo se ha olvidado aplicarlas en la investigación de los escritos de Descartes y porque, de todas las obras filosóficas y literarias, «hay poco, como señala justamente el Sr. Gilson, en lo que los historiadores se hayan empleado más obstinadamente

13. Hay una errata en la edición de Blanchet: «Leibnitz» en vez de Leibniz, p. 13 (Nota del t.).

14. Hippolyte Taine (1828-1893), filósofo, crítico e historiador francés (Nota del t.).

para aislarlo de sus condiciones de existencia»¹⁵. (15) La fecundidad de la reforma cartesiana, la extensión de su campo de acción, la amplitud de sus resultados y, sobre todo, la duración de la revolución introducida por el *Cogito* y el cartesianismo en la concepción del espíritu y del mundo, han incitado críticas como para considerar al sistema de Descartes, con respecto a sus condiciones de formación, menos desde un punto de vista histórico que desde el de su verdad y de su valor clave, contrastando con la falsedad y esterilidad de las disciplinas anteriores, o incluso desde el punto de vista de la generación lógica y del encadenamiento deductivo de pensamientos de los cuales es origen. Si se reconstruye la historia, es más frecuente hacerlo a vista de pájaro, oponiendo en bloque, no ya a las ideas de Descartes, sino todo el cartesianismo posterior, a los filósofos y teólogos medievales, a toda la ciencia moderna, a la física de la Antigüedad y de la Edad Media, y a veces incluso comparando la inspiración idealista del *Cogito*, reconsiderada inconscientemente a través de Kant¹⁶, Fichte y Hegel, con el espíritu realista de la Antigüedad y la escolástica.

(16) Bajo este punto de vista, queda claro que, en los escritos de san Agustín, la investigación de las fuentes del *Cogito* cartesiano se mostrará *a priori* como una empresa completamente vana y sin interés histórico o dogmático real, y que la conjetura de una influencia o de una copia presentará todos los caracteres de ser algo inverosímil.

15. E. Gilson. *La Liberté chez Descartes et la théologie*. París, Alcan, 1913, p. 2. Gilson añade: «[...] Con el cartesianismo, parece que sea este el pensamiento filosófico completo que ha cambiado de imagen y, en el vasto campo de la historia de las ideas, el *Cogito* marca la frontera terminal que separa los tiempos de la escolástica y la era de la filosofía moderna. En fin, ¡Descartes llegó!... y de su llegada data una ruptura completa con la filosofía del pasado [...]». El desarrollo de esta obra mostrará todo lo que debemos a los profundos estudios de este autor sobre la formación del pensamiento cartesiano. En adelante citaremos su tesis con el título abreviado: Gilson, *La liberté chez Descartes // La Liberté chez Descartes et la théologie = La libertad en Descartes y la teología* (Nota del t.).

16. Interpretamos en este sentido las justas objeciones hechas a Natorp por el Sr. Espinas en su artículo: *L'Idée initiale de la philosophie de Descartes, Revue de Métaphysique et de morale*, mayo de 1917 (véanse pp. 272 y ss.; en adelante, artículo designado por la abreviatura: Espinas: *L'Idée initiale*). Natorp había sostenido (Natorp: *Le développement de la pensée de Descartes depuis les Regulae jusqu'aux Méditations, Revue de Métaphysique et de morale*, julio de 1896) que el punto de vista del autor de las *Reglas para la dirección del espíritu* había sido el mismo que «Kant quiso que escucháramos a través de su idealismo crítico o formal». Tendremos muchas veces ocasión de citar los incisivos y sustanciales artículos del Sr. Espinas. Este autor, junto con el Sr. Picavet y el Sr. Gilson, y también con el Sr. Adam, en su muy completa y actual biografía de Descartes, es el historiador que mejor ha trabajado volviendo a colocar el pensamiento de este en el entorno histórico en que se formó y desarrolló. // *L'Idée initiale de la philosophie de Descartes, Revue de Métaphysique et de morale = La Idea inicial de la filosofía de Descartes, Revista de Metafísica y de Moral. Le Développement de la pensée de Descartes depuis les Regulae jusqu'aux Méditations = El Desarrollo del pensamiento de Descartes desde las Reglas hasta las Meditaciones* (Nota del t.).

Se dirá que san Agustín es, ante todo, un teólogo. El que más ha contribuido entre todos los teólogos de los primeros siglos del cristianismo a la formación del dogma católico y que, una vez formado y definido este, no solamente lo ha defendido con los argumentos de la razón, sino con todos los medios de los que ya disponía la autoridad de la Iglesia frente a disidentes y herejes. Descartes reprueba recurrir a la autoridad en materias de ciencia y metafísica. En ese delimitado dominio, aparte de la teología y de las materias de fe, no alcanza la certeza sino tras haber atravesado la duda metódica, y no mantiene su credibilidad salvo en las verdades que, por su claridad y distinción, llevan la clara marca de la evidencia racional. La duda de san Agustín no es sino una concesión temporal hecha a los Nuevos Académicos, un polémico proceso destinado a demostrarles con rigor que, en la misma hipótesis en que ellos se ubican, les es imposible negar la existencia de nuestro ser, considerado como algo conocido en tanto que se ama a sí mismo. La duda de Descartes es real, destinada a eliminar los conocimientos imperfectamente claros y distintos y las ideas compuestas demasiado complejas, o aquellos en los que la prueba depende de un largo encadenamiento de razones, y a descubrir, en las profundidades del pensamiento activo y autónomo, el principio inquebrantable de la certeza, la conexión de nociones directa e inmediatamente verdaderas. Educado en la escuela del realismo platónico, el autor del *De Trinitate* y *De Civitate Dei* incluso no vislumbra la noción de una verdad que no fuese la de la completa adecuación del intelecto con su objeto y, aunque ya supone la importancia de la actividad del sujeto pensante en el conocimiento, está muy lejos de ver el abismo que separa el yo del no-yo, y de darse cuenta de que la afirmación del mundo exterior, ya que este es de otra naturaleza que el pensamiento y está situado fuera de él, choca con (17) más obstáculos que la afirmación de la existencia del alma, a la vez sujeto y objeto del saber. Por el contrario, el autor de las *Meditaciones* pondera exactamente las dificultades que encuentra en el sujeto pensante cuando quiere pasar del orden del conocimiento al de la existencia; no hace del juicio una función del intelecto que recibiría pasivamente las ideas, o que las contemplaría con una visión inefable en el entendimiento divino, sino que dicho juicio es un poder activo y personal: la voluntad. Él acumula ya, contra la creencia en la existencia del mundo exterior, una gran parte de las objeciones que le serán dirigidas por el idealismo subjetivo de Berkeley, o del idealismo crítico de Kant, o de Fichte, y no se detiene finalmente en dicha creencia, sino en la garantía teológica de la veracidad divina.

Al menos parcialmente, todas estas distinciones y oposiciones son verdaderas, pero solo explican un aspecto del pensamiento de Descartes, sin duda el más interesante y moderno, pero no el que debió impactar más en sus contemporáneos. En cuanto al propio Descartes, como si nunca hubiese tenido plena

conciencia de la dirección idealista de su filosofía, muchas veces desviada por un retorno a la ontología escolástica, no muestra la originalidad de su descubrimiento, ni la defiende contra sus corresponsales, comparándola con el argumento de san Agustín. La importante novedad que señala en su *Pienso, luego soy* está solamente en el uso que hace de él para «mostrar que ese yo que piensa es una sustancia inmaterial y que nada tiene de corporal»¹⁷, mientras que san Agustín se había servido de él «para probar la certeza de nuestro ser y después para mostrar que hay en nosotros alguna imagen de la Trinidad»¹⁸. Es lamentable que esta respuesta no fuese enviada a Arnauld, ya que él sabía que la utilización del *Cogito*, para establecer la distinción del alma y del cuerpo sobre principios claros e irrefutables, se encuentra ya en san Agustín, en el capítulo décimo del libro X del *De Trinitate*, que estudiaremos, y no dejó de felicitar a Descartes (18) por esta concordancia de pensamiento con el ilustre doctor: «Quae de mentis a corpore distinctione disseruisti, certe clara, perspicua, divina mihi videntur, atque ut veritate nihil antiquius, eadem fere a S. Augustino, toto pene libro 10 de Trinitate, sed maxime capite 10, luculenter esse disputata non sine magna voluptate percepi»¹⁹.

Desde entonces, en sus intentos de aproximación entre el pensamiento de Descartes y de san Agustín, el error de interpretación de los contemporáneos del filósofo estaba lejos de ser completo y total: tenían, además sin saberlo, la confesión involuntaria e indirecta del propio maestro. No es posible, por tanto, hacer caso omiso a su opinión, si bien algunos habían constatado en relaciones directas con Descartes, sin insistir más sobre este hecho, la declaración de este último negando toda copia e influencia, alegando un feliz reencuentro de ideas en «una cosa que es por sí tan simple y tan natural de inferir»²⁰. Ahora bien, como ya anotó Nourrisson, esta opinión es muy clara y firme: tanto los partidarios como los adversarios del cartesianismo, para combatir o defender la doctrina, siempre se colocan, en el siglo XVII, sobre el terreno de la filosofía agustiniana²¹.

17. *Ad. y T.*, III, pp. 247-248, carta citada.

18. *Ibidem*.

19. Carta de Arnauld a Descartes de 3 de junio de 1648, *Ad. y T.*, V, 186. // *Lo que desarrollasteis sobre la distinción entre el alma y el cuerpo me parece ciertamente claro, evidente, divino y, por otra parte, como nada hay más antiguo que la verdad, en san Agustín encontramos casi lo mismo, en casi todo el libro X Sobre la Trinidad, pero más aún en el capítulo 10, donde la vi, no sin gran placer, ser elegantemente razonada* (Nota del t.).

20. La observación es de Descartes. *Ad. y T.*, III, pp. 247-248.

21. Sacamos mucho provecho de las observaciones de Nourrisson: pp. 209-239 del segundo volumen de su obra: *La Philosophie de Saint-Augustin*, París, Didier y Cie, 1865. A partir de ahora designaremos este libro por medio de la abreviación: Nourrisson, *Saint-Augustin* // *La Philosophie de Saint-Augustin = La Filosofía de san Agustín* (Nota del t.).

La mayoría determina, de la misma forma que Arnauld, el punto de concordancia entre las dos filosofías: su común diferenciación, fundada sobre el *Cogito*, entre el alma, sustancia pensante, y la materia, sustancia extensa y, los más eruditos, como de nuevo Arnauld, remiten al lector a los mismos textos del *De Trinitate*. Rohault es quien, en sus *Entretiens sur la philosophie* (París, 1671)²², impregnadas de espíritu cartesiano, declara (p. 17) que concibe «la materia de las cosas naturales como una sustancia extensa en longitud, anchura y profundidad, igual que san Agustín la describe en muchos pasajes». De la Forge es quien, en su *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions, et de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes*²³, (19) (Ámsterdam, Wolfgang), declara que harían falta «libros enteros» para indicar todos los pasajes de san Agustín conformes con la opinión del señor Descartes, «sea en el asunto del alma, sea con respecto a la máquina de su cuerpo». Clerselier es quien, en su prefacio al «*Tratado del hombre*» de Descartes, acompañado por las notas de Louis de la Forge (París, 1729), invoca muchas veces la autoridad de san Agustín en favor de la nueva filosofía. Huet, en su *Censura philosophiae cartesianae*²⁴, no ve en el *Cogito* sino una repetición de los argumentos de san Agustín contra los escépticos y los Nuevos Académicos y, en las pruebas cartesianas de la distinción entre el alma y el cuerpo, un simple plagio de los textos análogos del *De Trinitate*²⁵. Hay referencias iguales

22. *Conversaciones sobre la filosofía* (Nota del t.).

23. *Tratado del espíritu del hombre, de sus facultades y funciones, y de su unión con el cuerpo, según los principios de René Descartes* (Nota del t.).

24. Blanchet ya ha hecho alusión a esta obra, pero poniendo su título en francés, y ahora lo hace en latín. Se trata de la *Crítica a la filosofía cartesiana*.

25. Huet, *Censura philosophiae cartesianae, editio quarta, Parisiis*. 1694, pp. 244 y ss. Véanse los textos citados por Nourrisson, *op. cit.*, II, pp. 214-215 y destacadamente: «[...] Hoc primum a dubitatione sumptum philosophandi initium causasque dubitandi ab Academicis et Scepticis jam ante excogitata esse pervulgatum est... Dubitationem hanc, an sumus, proponit et solvit Augustinus... Fundamentum istud doctrinae suae: *Ego cogito, ergo sum*, admonitus a Mersenne, Cartesius agnovit esse Augustini... Ex me jam supra audistis praecepta veri cognoscendi proposita ab eo in dissertatione de methodo, communia esse disciplinarum omnium... Primum quidem illorum, manifesto petitum est ex Augustini libris contra Academicos... Quae ad demonstrandam naturam humanae mentis et existentiam Dei attulit, in aliis fundis nata reperimus, et vix quicquam super his novi proferri posse palam ipse declarat: ac merito sane, exstant si quidem in libro Augustini de Trinitate probationes illae, quibus animam a corpore distinctam esse demonstravit». // *En primer lugar, todo el mundo sabe que la filosofía comienza con la duda y las razones para dudar, y esto ya se les había ocurrido a académicos y a escépticos... Agustín propuso y resolvió la duda de si existimos... Avisado por Mersenne, Descartes admitió que la base de esta doctrina, «Pienso, luego existo», estaba ya en Agustín... Ya me habréis oído decir anteriormente que las reglas para conocer la verdad que él propone en el Discurso del Método son comunes a todas las disciplinas... Su primera proposición proviene claramente del Contra Academicos de Agustín... Nosotros averiguamos que lo que él dijo para demostrar la naturaleza*

en la obra del padre Poisson, del Oratorio, intitulada: *Commentaires ou remarques sur la méthode de René Descartes* (Vendôme, 1670)²⁶. Finalmente, el padre Malebranche, que es quien desarrolla de forma más original la doctrina de la visión en Dios, tan estrechamente ligada al aspecto teológico y agustiniano del *Cogito*, en el primer tomo de la *Recherche de la vérité*²⁷, y para detallar los orígenes de su propia enseñanza en lo que concierne a la diferencia entre el alma y el cuerpo, no deja de recordar, al igual que las *Meditaciones*, la doctrina contenida en este mismo capítulo décimo del libro X del *De Trinitate*²⁸.

Ninguna razón, de hecho ni de derecho, insiste en que (20) abandonemos el estudio de las fuentes agustinianas del *Cogito*, como si de una búsqueda vana y artificial se tratase. Nos es suficiente, antes de comenzar, indicar por qué añadimos un análisis del argumento tal y como se presenta en los muy curiosos textos de Campanella, y cómo un examen de la influencia que la teoría del alma y del conocimiento, profesada por este filósofo, puede haber influido en la elaboración del idealismo cartesiano.

A fuer de decir verdad, las consideraciones que vamos a desarrollar más adelante sobre la necesidad de recolocar a Descartes en el entorno histórico en el que se formó su mente, serían completamente suficientes como para justificar nuestro propósito. Si el autor de las *Meditaciones* se había alimentado, en el colegio de *La Flèche*, de teología y metafísica escolásticas, ¿acaso pudo ignorar la filosofía italiana del Renacimiento que, en sus tiempos de adolescencia y juventud, triunfaba entre los libertinos de París y provincia y que, tras al menos un siglo, con una valentía a veces generosa e inspirada por un ardiente amor a la ciencia, a veces desorganizada y burlesca, y siempre mezclada de inusuales imaginaciones, trataba de socavar desde su base tanto los dogmas fundamentales de la teología cristiana como las enseñanzas de la física de la Edad Media? Veremos que, de hecho, él conocía sus principales ideas y tendencias dominantes. Desde entonces, si la evolución de esta filosofía le condujo, en la obra de Campanella, a admitir la primacía del pensamiento, tanto desde el orden del ser como fuente primitiva de la vida y de la acción como en el orden del conocimiento, por causa de la anterioridad sobre las otras nociones que el alma tiene de sí misma, ¿podemos exigir un conocimiento exacto del significado del *Cogito* solo con el estudio de los préstamos tomados por Descartes a un Doctor

de la mente y la existencia de Dios deriva de otras fuentes, y él mismo declara abiertamente que apenas nada nuevo puede ser propuesto en estos asuntos, y tiene razón porque las pruebas por las cuales demostró que el alma es distinta del cuerpo están en el libro de Agustín Sobre la Trinidad (Nota del t.).

26. *Comentarios u observaciones sobre el método de René Descartes* (Nota del t.).

27. *Investigación de la verdad* (Nota del t.).

28. *Œuvres complètes de Malebranche*, París, 1837, tomo I, p. 25. // *Obras completas de Malebranche* (Nota del t.).

de la Iglesia del siglo IV, bajo la influencia de la escolástica, o más bien incluso del Oratorio, mientras que muy cerca de él fue defendida una idea parecida por una filosofía viva, dinámica, incluso bulliciosa, aplaudida por muchos de sus contemporáneos y combatida también por muchos de sus amigos, si no presentamos en su parte negativa muchos puntos de acuerdo con las tendencias esenciales del cartesianismo?

Por lo tanto, antes de todo examen de la cuestión *de facto*, un correcto (21) método histórico exige que investiguemos en los escritos de Descartes los rastros que puede haber dejado en él el pensamiento de Campanella, contemporáneo suyo. Pero el conocimiento de los textos de este autor y la lectura de la correspondencia de Descartes vuelven más insistente la necesidad de poner juntos los estudios de las dos posibles fuentes del *Cogito*: el estudio de san Agustín y el de Campanella. En primer lugar, por una carta del filósofo francés, que leyó las obras de su contemporáneo italiano catorce años antes de la publicación del *Discurso del método*²⁹. Después, cuando Campanella, en su *Metafísica*, refuta por medio de una prueba parecida al *Cogito* las dudas escépticas levantadas tanto contra la existencia como contra el conocimiento de las cosas, y más particularmente contra el conocimiento del alma por sí misma. En vez de ocultar su préstamo, como parece hacer Descartes, cita al completo el pasaje del *De Civitate Dei* de san Agustín, en el que él declara inspirarse³⁰. De esta manera, estos hechos producen el postulado de una nueva cuestión: ¿Leyó Descartes estos textos de la *Metafísica* de Campanella? ¿Conoció por esta lectura, o directamente, o de ambas formas, el argumento de san Agustín? ¿En cuál de los dos filósofos se inspiró más? Y si se inspiró en estas dos fuentes, ¿cómo imprimirá la marca de su propio genio sobre una prueba que, lejos de ser nueva, ha podido ser, antes que en él, en primer lugar una de las armas del intuicionismo místico, a la vez platónico y cristiano, contra el escepticismo y sobre todo contra el materialismo y, después, un poderoso argumento para defender, contra los mismos enemigos, acomodándoles una suerte de panpsiquismo mágico, las ideas fundamentales de la metafísica animista y espiritualista?

Esperamos que la respuesta a estas preguntas no carezca de interés. Si el paso de la escolástica al cartesianismo (22) no se produce por medio de un salto brusco, por una instauración decidida y sin retorno en el idealismo que caracteriza a la filosofía moderna, es porque el *Cogito*, que comanda todas las

29. Carta de Descartes a Constantin Huygens, marzo de 1638, *Ad. y T.*, II, 47.

30. *Metafísica*, parte I, p. 32, libro I. Desde ahora designaremos por esta abreviatura: *Met.* (*Metafísica*) o por los términos: *Universalis Philosophia*, la obra que Campanella intituló: *Thomae Campanellae Universalis Philosophiae seu Metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres, libri XVIII*, Parisiis, 1638.

avenidas de esta filosofía, es un préstamo de la ontología platónica y mística de san Agustín, de quien conserva rasgos esenciales, y porque la filosofía italiana del Renacimiento, que Descartes encuentra en su camino, construye para él la transición entre el realismo dogmático de la Edad Media y su propia doctrina del primado absoluto del pensamiento.

PRIMERA PARTE
SAN AGUSTÍN Y LA TRADICIÓN
AGUSTINIANA

(25) CAPÍTULO 1

LA COMPARACIÓN DE LOS TEXTOS

1. La opinión de Pascal

En el fragmento sobre el *Espíritu geométrico*, Pascal distingue entre la noción superficial y la intuición profunda de las reglas de una ciencia. La primera es suficiente para aplicarlas, pero no permite aprehender su significación verdadera y completa. La segunda, que es el saber científico serio, implica una visión exacta de los vínculos de estas reglas con sus principios y consecuencias; solo esta es fecunda en descubrimientos y se opone a la primera, como la penetración en el espíritu de una ciencia se opone al conocimiento de su sentido estricto. La primera forma de conocer la geometría es la de los lógicos, la segunda la de los geómetras.

Pero el alcance del pensamiento es más general: se aplica a toda idea y discurso en los que la importancia y el valor no pueden apreciarse por completo, sino «sondeando cómo está alojado este pensamiento en su autor; cómo, por dónde, hasta dónde lo posee»³¹. Ahora bien, el ejemplo que eligió Pascal para apoyar sus palabras es justamente la comparación entre el *Pienso, luego soy* de Descartes y san Agustín.

Me gustaría preguntar, escribe, a personas equitativas, si el principio: La materia tiene una incapacidad invencible para pensar, y este otro: Pienso, luego, soy, son en efecto los mismos en las mentes de Descartes y san Agustín, que dijo lo mismo una docena de siglos antes. En verdad, estoy muy lejos de (26) decir que Descartes no sea su verdadero autor, incluso en el caso de que solo lo hubiese aprendido en la lectura de este gran santo, ya que sé cuánta diferencia hay entre escribir una palabra a la aventura, sin hacer de ella una reflexión más larga y extensa, y percibir en ella una admirable serie de consecuencias que pruebe la diferencia de las naturalezas material y espiritual, y hacer de

31. De *l'Esprit géométrique, Pensées et Opuscules*, Brunshvic; ed. minor. p. 192. // Pascal, *Sobre el Espíritu geométrico, Pensamientos y Opúsculos*. El apellido correcto del impresor es Brunschvicg (errata en la nota de Blanchet). Por lo demás, la cita es literal (Nota del t.).

ella un principio firme y sostenido de una física completa, como Descartes pretendió hacer³².

Este destacable texto a menudo es invocado por los críticos para defender la originalidad de Descartes contra la suposición de plagio a san Agustín. Hamelin, especialmente, lo recuerda en el pasaje que consagra a la discusión de esta cuestión histórica³³. Creemos, igual que él, que tras una simple comparación de textos, *a fortiori*, después de un extenso examen de todas las nuevas ideas introducidas en filosofía por el *Cogito* cartesiano y, en buena medida, articuladas con esta noción, ningún intérprete del cartesianismo podría negarle a Descartes la palma de la originalidad y profundidad. Para no precisar sino un punto relativo a la más profunda contribución del *Pienso, luego soy* en el avance del pensamiento, reconoceremos fácilmente, por ejemplo, que si Descartes hace de él «el principio firme y sostenido de una física completa», en san Agustín no es visible ninguna preocupación de este género; en ninguna parte se entrevé, o incluso se supone, una filosofía que, sobre la evidente primacía del pensamiento en los dos órdenes del conocimiento y de la existencia, funde el mecanicismo, ni la aplicación a todos los objetos del saber del método matemático general. Pero, si en lugar de comparar a Descartes con san Agustín desde el punto de vista de la metodología y de la física, se atiende más bien a sus concepciones metafísicas y religiosas, intentando olvidar los frutos traídos en los siglos XVIII y XIX por el idealismo cartesiano, y a observar, por el contrario, todo lo que este sistema ha conservado, en los escritos (27) y en el pensamiento de su autor, de los dogmas y para algunos incluso del espíritu escolástico, ¿acaso el resultado de la comparación será menos desfavorable a los precursores del *Cogito*? En cualquier caso, nada más injusto, nada más contrario a la verdad que la conclusión de Pascal: que la palabra de Descartes «es tan diferente en sus escritos, respecto a la misma palabra dicha de pasada en los demás, como la de un hombre pleno de vida y fuerza respecto a un hombre muerto»³⁴. El *Cogito* de san Agustín no solamente apunta a establecer «la distinción entre las naturalezas material y espiritual» que Pascal consideraba como la consecuencia más importante del argumento cartesiano, sino que incluso sostiene extensas y numerosas relaciones con las demás ideas del sistema, y constituye una pieza maestra de la teoría agustiniana del

32. *Op. cit.*, pp. 192-193.

33. O. Hamelin, *Le Système de Descartes*, París, Félix Alcan, 1911, pp. 122-123. No tenemos necesidad de decir todo lo que debemos a este libro, el más completo y profundo que haya sido escrito sobre el pensamiento cartesiano. En adelante, emplearemos para citarlo la abreviatura siguiente: Hamelin, *Descartes // Le Système de Descartes = El Sistema de Descartes* (Nota del t.).

34. Pascal, *op. cit.*, p. 193.

conocimiento. ¿Cuáles son estas ideas? ¿Cuál es esta teoría? ¿Se descubren rasgos interesantes de ellas en las obras de Descartes? Es esto lo que importa examinar ahora.

2. Los textos de los «*Soliloquia*», «*De Civitate Dei*» y «*De Libero arbitrio*»³⁵

Los principales textos que permiten reivindicar, a favor de san Agustín, la prioridad del descubrimiento del *Cogito*, son los pasajes de *De Libero arbitrio*, libro II, capítulo 3, de *De Civitate Dei*, libro XI, capítulo 26, de los *Soliloquia*, libro II, capítulo 1 y, sobre todo, del *De Trinitate*, libro X, capítulo 10³⁶. Todos estos textos, salvo los de la tercera obra, fueron señalados a Descartes. El segundo, tras la publicación del *Discurso del método*, por Mersenne y por un corresponsal desconocido. El primero y el último por Arnauld, con posterioridad a las *Meditaciones*.

En el pasaje de los *Soliloquia*, donde se trata de establecer contra los escépticos que la verdad no es ajena al hombre, toma lugar el siguiente diálogo entre la razón y san Agustín: (28)

LA RAZÓN. Tú, que quieres conocerte, ¿sabes que eres?

AGUSTÍN. Lo sé.

LA RAZÓN. ¿De dónde lo has sabido?

AGUSTÍN. Lo desconozco.

LA RAZÓN. ¿Te sabes algo simple o compuesto?

AGUSTÍN. Lo desconozco.

LA RAZÓN. ¿Sabes que estás en movimiento?

AGUSTÍN. Lo desconozco.

LA RAZÓN. ¿Sabes que piensas?

AGUSTÍN. Lo sé.

LA RAZÓN. ¿Es cierto pues que piensas?

AGUSTÍN. Es cierto...

LA RAZÓN. Tú quieres ser, vivir y comprender. Sabes pues que eres, que vives y que comprendes³⁷.

35. Los *Soliloquios*, *La Ciudad de Dios* y *Sobre el Libre albedrío*, respectivamente (Nota del t.).

36. Los textos del capítulo 10 deben ser y, de hecho, serán completados y aclarados por medio de cotejos con los de los capítulos 1, 3, 4 y sobre todo 7 y 9, del mismo libro X de *De Trinitate*.

37. *Soliloquia*, libro II, capítulo I. Cf. Nourrisson, *San Agustín*, tomo I, p. 97.

Los *Soliloquia* es una de las primeras obras de san Agustín, escrita probablemente en 387. El autor acaba de ser bautizado en Milán por san Ambrosio, a la vez que Alipio³⁸. Sus escritos aún no presentan un cariz teológico muy acentuado. Responden a una preocupación muy natural en el neófito: justificar, por medio de los argumentos de la filosofía, su separación de las escuelas paganas y su conversión a la religión de Cristo, y explicar cómo, gracias al platonismo, pudo escapar del doble peligro del escepticismo académico y del materialismo de los maniqueos, doctrinas por las que fue seducido en primer lugar.

En *De Libero arbitrio*, Alipio, que quiere demostrar a Evodio³⁹ la existencia de Dios, le pide tomar como punto de partida de la demostración el hecho de su propia existencia, tomándola como la verdad mejor establecida: «Con el fin de que comencemos por las cosas más manifiestas, primeramente os pregunto si sois, o si tal vez teméis equivocaros respondiendo a mi pregunta. A decir verdad, si no fuerais, jamás podríais estar equivocado». Evodio responde que no quiere detenerse, poniendo este asunto en cuestión: «Perge potius ad cetera»⁴⁰. Arnauld comparaba con este texto las siguientes palabras de la segunda *meditación*: «Pero hay un yo no sé qué engañador muy poderoso y astuto que emplea toda su industria para engañarme siempre. Sin (29) duda, si él me engaña, yo soy»⁴¹. Por el momento, destacaremos solamente cómo, en las *Meditaciones*, la prueba de nuestra propia existencia resulta de una hipótesis, incluso de una duda proferida sobre esta propia existencia y que esta también se sirve de aquella⁴² como punto de partida y fundamento en la prueba de la existencia de Dios.

Si bien san Agustín es sacerdote cuando compone *De Libero arbitrio* (entre 388 y 395), cuando escribe *De Civitate Dei* (413-426) es obispo, responsable de la propagación de la fe entre los infieles y de su defensa contra los herejes. Además, esta célebre obra, sin duda, no fue terminada sino hacia los últimos años de su vida, y se sabe que entonces su preocupación por la teología tomó prioridad, progresivamente, sobre la pura especulación filosófica. San Agustín recurre aquí al *Cogito* para descubrir una imagen evidente de la Trinidad. Sus escritos están llenos de analogías para convencer de este misterio e incluso, en ciertos aspectos, para justificarlo por una suerte de simbolismo pitagórico que

38. Alipio de Tagaste (360-430 d. C.), obispo de dicha ciudad (Nota del t.).

39. Evodio de Tagaste, quien fue sobre el año 397 obispo de Uzalis. No se trata, pues, de Evodio de Antioquía, el sucesor del obispado de dicha ciudad cuando san Pedro se trasladó a Roma (Nota del t.).

40. *De Libero arbitrio*, libro II, capítulo III. Cf. Nourrisson, *San Agustín*, I, 97. // *Más bien, pasa a lo siguiente* (Nota del t.).

41. *Cuartas objeciones, Ad. y T.*, IX, I, 154. Cf. Hamelin, *Descartes*, p. 122.

42. La duda de la hipótesis, esta vez (Nota del t.).

resulta familiar al autor⁴³. Las toma prestadas⁴⁴, por ejemplo, del amor que conlleva un amante: el Padre, un ser amado: el Hijo, el amor: el Espíritu Santo⁴⁵; de la visión que conlleva el cuerpo visto, la acción de ver, y la «intencio»⁴⁶ de la visión, es decir, el esfuerzo para aplicar la visión al cuerpo visto⁴⁷; de la división de las ciencias en física, estudio del ser; en lógica, estudio de la verdad; en ética, el estudio del bien; de las propiedades de los cuerpos, ya que todos se reducen a la unidad de su ser, a su forma y su orden⁴⁸. Pero la trilogía que prefiere manifiestamente es la de los tres caracteres fundamentales del ser humano: Ser, Conocer, Querer, o sus tres facultades: Potencia, Sabiduría, Amor. Sin duda, en su espíritu esto no es solo una imagen: en las propiedades de nuestro ser, hecho por el Creador a su (30) semejanza, se refleja la naturaleza de la divinidad. Por otra parte, la indivisibilidad del Dios único tiene su equivalente en la solidaridad de nuestras facultades y nuestros poderes: no podemos ser sin saber que nosotros somos, y sin amar el ser que conocemos; no podemos saber que somos sin ser y sin amar a nuestro ser, y no podemos amar a nuestro ser sin ser el mismo ser que amamos y sin conocerlo.

Estas ideas se extraen de manera clara de las primeras líneas del texto del *De Civitate Dei*:

Et nos quidem in nobis tametsi non aequalem, immo valde longequo distantem, neque coaeternam, et quo brevius totum dicatur, non ejusdem substantiae cuius est Deus, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propius, imaginem Dei, hoc est summae illius trinitatis agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima. Nam et sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse ac nosse diligimus⁴⁹.

Descartes invocó el carácter completamente teológico de este texto para rebajar, en su propio beneficio, la originalidad de san Agustín, como si este

43. Sobre este simbolismo, véase *De Musica* y *De Ordine*, y Nourrisson, *San Agustín*, I, pp. 116-132.

44. Las analogías (Nota del t.).

45. *De Trinitate*, libro XI, capítulos I y III.

46. El esfuerzo, la intención, la voluntad de... (Nota del t.).

47. *Op. cit.*, libro XI, capítulos I y III.

48. *Op. cit.*, libro VI, capítulo IX. Cf. *Confesiones*, libro XIII, capítulo XI, y Nourrisson, *San Agustín*, I, 308 y ss.

49. *De Civitate Dei*, libro XI, capítulo 26. // Principio del capítulo: *Y ciertamente en nosotros [hay una imagen que], para ser dicho general y brevemente, aunque no igual, sino más bien muy lejano, y no coeterna, no es la de la misma sustancia de Dios. Sin embargo, como no hay nada tan próximo por naturaleza en las cosas hechas por Dios, la imagen de Dios, es decir, la de aquella suprema trinidad que conocemos, todavía debe ser perfeccionada por la reforma, de modo que sea aún más cercana por similitud. De hecho existimos, y sabemos que existimos, y amamos nuestro ser y conocerlo* (Nota del t.).

autor nunca hubiera imaginado deducir del *Cogito* otra cosa que aclaraciones relativas al dogma de la Trinidad. Esto suponía olvidar que, en *De Trinitate*, obra anterior (400-416) a *De Civitate Dei*, y de carácter más filosófico a pesar de su título, el «Pienso, luego soy» busca establecer no un misterio de la fe, sino una doctrina completamente metafísica, que es justamente la distinción de naturaleza entre el alma y el cuerpo afirmada por el espiritualismo dualista. Además, si proseguimos con el análisis del texto cuyo inicio acabamos de citar, vamos a ver brotar ya un importante problema relativo a la teoría del conocimiento, vinculado por su objetivo con la cuestión central de la metafísica cartesiana: la de la certeza, cuyo posicionamiento y solución en san Agustín presentan indiscutibles analogías con la duda metódica y el *Cogito* de Descartes. Sin especificar aún exactamente la naturaleza de este problema, cuyo conocimiento exige un análisis previo de otros pasajes del *De Trinitate*, del *De Genesi ad litteram* y del *Contra Academicos*, nos contentaremos (31) con las observaciones siguientes, en las que el texto del *De Civitate Dei* es el que se aproxima lo más posible.

¿En qué condiciones nos libramos de la duda absoluta de los Académicos? Y ¿por qué no tenemos miedo a sus argumentos cuando afirmamos que somos, que conocemos nuestro ser, que amamos a ese ser y a esos conocimientos que están en nosotros? No podremos librarnos de la duda, llegar a la certeza, y triunfar definitivamente sobre la doctrina escéptica, sino con la condición de descubrir, como punto de partida de nuestras investigaciones y fundamento de nuestros conocimientos, una verdad que no lleve a un objeto exterior a nosotros, sino a un objeto que, para ser percibido, no tenga necesidad de ninguna sensación corporal, como exige la aprehensión de los colores, los sonidos, los olores, lo duro y lo blando, que incluso no requiera la posesión de ninguna imagen parecida a él que dé vueltas por su mente y que sea retenida en la memoria. Un objeto, en fin, en el conocimiento, del que nosotros nunca podamos llegar a ser juguetes en nuestra facultad imaginativa. Este objeto, que es cogido por el pensamiento sin la ayuda de las especies sensibles, ni de la memoria de las imágenes, es nuestro ser, considerado en tanto que es, que se conoce y que se ama a sí mismo.

Non enim ea sicut illa, quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, saporibus gustando, dura et mollia contrectando sensimus, quorum sensibilibus etiam imagines eis simillimas, nec jam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus, et per ipsas in istorum desideria concitamus, sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est⁵⁰.

50. *Ibidem*. // Continuación del capítulo 26, tras una frase intermedia: *No percibimos estas cosas [se refiere a la Trinidad], pues, por medio de ningún sentido del cuerpo, a modo de las que*

De este modo, existe un pensamiento sin imágenes, formado sin la ayuda de los sentidos: es la idea de nuestro ser pensando y amando, apoyo de toda certeza, porque en ella la ausencia de especies, e incluso de representaciones, nos garantiza que no está alterada por ninguna falsa apariencia de verdad. «In is autem tribus quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat»⁵¹.

Sin embargo, ¿acaso le diremos que se puede equivocar afirmando (32) la realidad de su propio ser pensante?

Si me engaño, soy; ya que quien no es no puede ser engañado, y como estoy engañado, de esto resulta que soy. ¿Cómo, pues, puedo equivocarme, creyendo que soy, desde el momento en el que es cierto que soy si estoy equivocado? De este modo, como estando equivocado yo sería siempre, cuando fuese cierto que me equivocase, es indubitable que no puedo equivocarme cuando creo que soy. De ello resulta que, cuando conozco que conozco, no me equivoco más, ya que conozco que tengo este conocimiento, de la misma manera que conozco que soy. Cuando amo a estas dos cosas añado una tercera, que es mi amor, del que no estoy menos seguro que de las otras dos. No me equivoco cuando pienso amar, no pudiendo equivocarme en lo que concierne a las cosas que amo ya que, al mismo tiempo que fuese falso lo que amo, sería siempre verdadero que amo a una cosa falsa. Y ¿cómo se justificaría reprobarme por amar a una cosa falsa, si fuese falso que yo la amase? Pero, siendo cierto y verdadero el objeto de mi amor, ¿quién puede dudar de la certeza y verdad de mi amor?⁵²

La noción que el alma posee de sí misma es, pues, un conocimiento original, que se distingue de todos los demás obtenidos por los sentidos, la memoria, la imaginación y la conceptualización. Es tal que, por su anterioridad sobre estos, por su certeza inmediata, por su primacía, por la completa fusión que se establece en él entre el sujeto y el objeto, debe acercarse al conocimiento intuitivo perfecto, que es privilegio de Dios y, al mismo tiempo, su independencia con respecto a los órganos atestigua la absoluta irreductibilidad de nuestro ser espiritual a nuestro ser corporal. Tales son, pues, en san Agustín, las dos principales consecuencias metafísicas del *Cogito*. Veremos que, de la primera⁵³, no

están fuera, como viendo los colores, oyendo los sonidos, oliendo los olores, degustando los sabores, sintiendo lo duro y lo blando al tocarlo, sensibles de los cuales también las imágenes, ya no corpóreas y muy similares a ellas, se dirigen a nuestro pensamiento, las mantenemos en la memoria, y por ello nos suscitan deseos hacia ellas mismas. Pero sin ninguno de los engañosos fantasmas o representaciones imaginarias, es completamente cierto para mí que soy, y que esto lo conozco y lo amo (Nota del t.).

51. *Ibidem.* // Esta es la frase intermedia que separa los pasajes de las notas 50 y 51 de nuestra edición: *Pero en estas tres [cosas] que dije, no nos confunde ninguna falsedad [que parezca] verosímil* (Nota del t.).

52. *Ibidem.* Reproducimos la traducción de Nourrisson, *San Agustín*, I, 96.

53. Que el conocimiento intuitivo en el que se funda el *Cogito* sea el más cercano al conocimiento intuitivo perfecto, a saber, el que posee Dios (Nota del t.).

hay una conciencia suficientemente nítida, o más bien que, para afirmarla con rotundidad, él atisba múltiples dificultades psicológicas y, sobre todo, teológicas. Por razones parecidas, Descartes adoptará una actitud casi idéntica con respecto a la idea de intuición (33) intelectual inmediata de nuestro ser, tomada como principio absoluto. Pero en san Agustín, la segunda consecuencia⁵⁴ constituye la prueba más decisiva de la espiritualidad del alma, que desarrolla especialmente en el capítulo 10 del libro X de *De Trinitate*. Ahora bien, esta prueba, destinada a refutar a los maniqueos, es retomada por Descartes, una docena de siglos más tarde, para mezclar a los libertinos con los ateos, y para establecer victoriosamente la concordancia de los principios de su método y de su física con las afirmaciones fundamentales del espiritualismo cristiano tradicional. Nos va a poner delante de concordancias precisas y extensas que, por medio de san Agustín, vinculan al cartesianismo con la tradición neoplatónica, que fue continuada en la Edad Media y conscientemente retomada por la filosofía del Renacimiento. Concordancias que conciernen, no ya a una determinada parte estrictamente delimitada, sino a todo el conjunto del sistema de Descartes, expresando la inspiración de la que procede y el destino hacia el que tiende. Por lo tanto, en los escritos del santo, los textos que la contienen⁵⁵ no pueden ser estudiados más de cerca, ni comparados con mucha minuciosidad con los pasajes donde Descartes parece inspirarse en él. Solo en este contexto podemos abordar con éxito el estudio de las condiciones históricas en las que el autor del *Discurso del método* y de las *Meditaciones*, a través de san Agustín, y de pensadores de segundo orden, contemporáneos suyos, ha recibido la tradición del espiritualismo y del misticismo neoplatónico, y el examen de las razones, que son los motivos y los móviles de su actividad filosófica, por las que fue incitado a aceptarla, refundirla e integrarla en su propia doctrina.

3. La significación del *Cogito* agustiniano. Su forma más elaborada. El «*De Trinitate*»

Si nos limitamos a leer el pasaje de *De Libero arbitrio*, podemos estar tentados de rebatir la semejanza del argumento de san Agustín con el *Cogito, ergo sum*.

54. Que, como ese conocimiento intuitivo de la existencia de uno mismo no depende de los órganos corporales, ni de los sentidos, se colige que nuestro ser espiritual es independiente y completamente distinto a nuestro ser corporal (Nota del t.).

55. La reminiscencia neoplatónica que hay en san Agustín acerca de que el conocimiento intuitivo del propio ser se acerca al conocimiento intuitivo perfecto que pertenece a Dios, dejado en esbozo por san Agustín por cuestiones teológicas, ya que se podría asimilar el conocimiento que posee el hombre al que tiene Dios (Nota del t.).

Allí⁵⁶, la existencia de nuestro ser se deduce de la hipótesis de la duda, o mejor, de la hipótesis del error, de una manera directa e inmediata, sin intervención de la noción intermediaria del pensamiento: si yo (34) me engaño, o si soy engañado, existo, puesto que ¿cómo me engañaría, o cómo sería engañado, si no existiese previamente? Es cierto que Descartes, en el texto citado por Arnauld, comparado con el de san Agustín⁵⁷, y tras haber recordado la hipótesis del genio maligno, engañador muy poderoso y astuto, escribe: «No hay duda de que soy si me engaña y, aunque me engañe tanto como quiera, no podrá conseguir jamás que yo no sea nada». Pero añade inmediatamente: «[...] en tanto yo *piense* ser alguna cosa»⁵⁸. ¿Se dirá acaso que, con este final de frase, no ha dado un relieve muy vigoroso a la idea de que, para conquistar la certeza, es indispensable tener en cuenta al pensamiento y no a cualquier operación de nuestro ser? Si nos contentamos con los textos de *De Libero arbitrio* y de la *Segunda Meditación* invocados por Arnauld, conseguiremos poder probar más fácilmente la semejanza entre el argumento de san Agustín y el de Descartes, pero se despojará al *Cogito* de toda significación profunda; además, se transformará en un paralogsismo.

Para conocer el sentido de la prueba, modificado de esta forma, dirijámonos a un amigo de Descartes, Silhon⁵⁹. Tres años antes que el autor del *Discurso*

56. En el *Cogito* de san Agustín (Nota del t.).

57. Arnauld compara los dos textos en las *Cuartas Objeciones, Ad. y T.*, IX, I, 154. Cf. Hamelin, *Descartes*, p. 122.

58. *Segunda Meditación, Ad. y T.*, IX, I, 19. Cf. *Tercera Meditación, Ad. y T.*, IX, I, 28: «[...] me engañe quien pueda, que nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo piense ser alguna cosa». // Es necesario que el lector sepa que Blanchet, para transcribir estas citas de Descartes, usó la versión francesa de las *Meditationes* de Adam y Tannery (tomo IX), tomada de la primera traducción gala de 1647 (que tuvo el *placet* de Descartes). Las *Meditationes* originales, en latín, están en el tomo VII de *Ad. y T.*, y hay una discrepancia no advertida en la fe de erratas de la edición de 1647 (francesa). En la primera edición, latina, de 1641, Descartes escribe en la *segunda meditación*: «& fallat quantum potest» (p. 18), y en la *tercera*: «[...] fallat me quisquis potest» (p. 35). En la francesa de 1647, en la *segunda meditación*, figura: «& qu'il me trompe tant qu'il voudra» y en la *tercera*: «me trompe qui pourra», a saber, en su traducción, el duque de Luynes trasladó en la *segunda* «y que me engañe tanto como quiera», en vez de haber puesto lo que figuraba en la primera edición latina: «y que me engañe cuanto pueda». Este error de traducción no fue advertido por Blanchet, quien insertó en el texto, como dijimos, la versión francesa, aunque ciertamente el sentido de la frase no cambia mucho; solo en lo que concierne a la capacidad del poder del genio para engañar. El «*piense*» que Blanchet pone en cursivas no está en las ediciones de 1641, 1674 ni en la de Adam y Tannery (tanto la latina como la gala) (Nota del t.).

59. Sobre Silhon y sus libros véase a continuación: Primera Parte, capítulo IV, 3 y consúltese las obras y artículos siguientes: Fortunat Strowsky, *Pascal et son temps*, pp. 282 y ss. del tomo III, París, Plon y Nourrit, 1913. Charles Adam, *Descartes, sa vie et ses œuvres, Étude historique*, tomo XII de la edición de Adam y Tannery, p. 93, pp. 463 y ss.; Espinas, *Pour l'histoire du cartésianisme, Revue de Métaphysique et de morale*, mayo de 1906, pp. 284-293; E. Gilson, *L'Innéisme cartésien et la théologie, Revue de Métaphysique et de morale*, julio de 1914, pp. 485 y ss.

del método, este curioso escritor al servicio de Richelieu dirigió las (35) mismas armas que su genial contemporáneo contra libertinos y ateos para los fines religiosos y políticos del cardenal. Pero ¡cuán menos terribles manejadas por él! ¡Cuán más desafiladas! Descubrimos en sus libros la prueba ontológica, la demostración de la existencia de nuestro ser pensante por el conocimiento que tiene de sí mismo, la creación continua, etc. Ahora bien, esta es la decepcionante interpretación que Silhon, en 1634, proporciona sobre el *Cogito*:

Un hombre que tiene la fuerza, como la tienen muchos, de volver a entrar en sí mismo y de llegar al veredicto de que él es, es imposible que se equivoque en este juicio y que no sea. Es una verdad tan sensible a la razón como la de que, ante unos ojos sanos, el Sol es; que la operación supone el ser; que es necesario que una cosa sea para que actúe y que es imposible que lo que no es haga algo..., lo que lleva a una contradicción es hacer que lo que no es actúe antes de ser. Esto es lo que no soporta la naturaleza de las cosas: lo que es completamente imposible⁶⁰.

Si fuese esa una idea común expresada en los pasajes de *De Libero arbitrio* y de la *Segunda Meditación*, sin duda alguna tendríamos el derecho de asimilar al *Cogito* el argumento de san Agustín, pero, además, ¿cuál sería el precio a pagar por esta asimilación, obtenida por una aproximación de frases, recortadas muy arbitrariamente de los desarrollos de conjunto con los que forman un solo cuerpo? Esto sería atribuir una significación empobrecida a dichos textos que en absoluto corresponde al pensamiento de los dos autores. En lo que concierne a Descartes, sabemos que percibió muy claramente, y denunció, la insuficiencia y el carácter sofisticado de la prueba presentada al modo de Silhon. Para él, el *Cogito* parte del pensamiento, y solo del pensamiento y, por ello, no obtiene del ser sino lo que es supuesto por el pensamiento. Desde el momento en el que la duda metódica es integral, alcanza a la realidad de todas las operaciones diferentes del pensamiento, que es el único implicado en la presuposición inicial de la duda. ¿Acaso queremos elegir, como punto de partida de la argumentación, a alguna de estas operaciones, por ejemplo, sustituyendo al pensamiento (36) por el acto de respirar o de pasear? La realidad de tal acción, eliminada por medio de una hipótesis, requiere de una prueba que, sin duda,

Citaremos a menudo estos trabajos empleando las siguientes abreviaturas: Strowski, *Pascal*; Adam, *Descartes*; Espinas, *Le Cartésianisme*; Gilson, *L'Innéisme cartésien*. // *Pascal et son temps* = *Pascal y su tiempo*; *Descartes, sa vie et ses œuvres, Étude historique* = *Descartes, su vida y obras, Estudio histórico*; *Pour l'histoire du cartésianisme, Revue de Métaphysique et de morale* = *Hacia la historia del cartesianismo, Revista de Metafísica y de Moral*; *L'Innéisme cartésien et la théologie* = *El innatismo cartesiano y la teología* (Nota del t.).

60. *De l'Immortalité de l'âme*, por Silhon, París, Pierre Billaine, 1634, in-4.º, pp. 178-179. Cf. Strowski, *Pascal*, tomo III, pp. 283-284, y Adam, *Descartes*, nota b, pp. 463 y ss. // *De l'Immortalité de l'âme* = *De la Inmortalidad del alma* (Nota del t.).

no puede ser sino posterior a la demostración de la existencia de nuestro ser, a la que apunta toda la argumentación del *Cogito*. Prejuzgarla es suponer lo que está en cuestión. Si tenemos el derecho de buscar, en una operación de ese tipo, algo que pueda ser admitido a título de información previa, ese «algo» no podrá, de ningún modo, ser la operación misma considerada como real, como, por ejemplo, el hecho de que se respira. Dicha información previa solamente podrá ser el pensamiento del acto: la opinión, verdadera o falsa, que se tiene de su realidad, por ejemplo, el pensamiento o el sentimiento de la respiración; y la validez de la prueba, en ese momento correcta e invulnerable al escepticismo, resultará de su identidad con el *Cogito*. «Respiro, luego soy» significará: «Pienso que respiro, luego yo soy», o más simplemente: «Pienso, luego soy»; el contenido particular del pensamiento no presentando ningún interés por la conclusión, de la que, en realidad, prescinde completamente⁶¹.

El corresponsal desconocido de Descartes comprendió, tan mal como Silhon, el pensamiento del filósofo, cuando escribió en 1638 que el primer principio de la nueva filosofía no era «más cierto que tantos otros, como este: respiro, luego soy; o este otro: toda acción presupone la existencia»⁶². Pero su objeción no fue inútil, puesto que proporcionaba a Descartes la ocasión de dar la siguiente respuesta:

Quando decimos: respiro, luego soy, si queremos deducir nuestra existencia partiendo de que la respiración no puede darse sin ella, no concluimos nada, porque antes habría que haber probado que es verdad que respiramos, y esto es imposible si no se ha probado también que existimos. Pero si queremos concluir nuestra existencia a partir del sentimiento o de la opinión que tenemos de que respiramos, entonces, incluso en el caso de que esta opinión no fuese verdadera, siempre se deduce que es imposible que lo hiciera si no existiera, entonces se concluye muy bien, por causa de que este pensamiento de respirar se presenta a nuestro espíritu antes del de nuestro existir, y de que no podemos dudar que nosotros (37) no lo tengamos mientras que lo tenemos. Y no es algo para decir en este sentido: Respiro, luego soy, sino: Pienso, luego soy. Y, si se está atento, se encontrará que todas las otras proposiciones con las que podemos concluir nuestra existencia vuelven a esta misma⁶³.

61. Cf. Hamelin, *Descartes*, pp. 124-125.

62. *Ad. y T.*, I, 513. // Se trata de una carta de remitente anónimo, dirigida a un amigo de Descartes, para que este se la hiciese llegar al filósofo, remitente del que Clerselier solo hace figurar las iniciales «S.P.», y que dataría aproximadamente de febrero de 1638. En dicha carta se exponen diversas objeciones al *Discurso del método* (Nota del t.).

63. Carta de marzo de 1638, *Ad. y T.*, II, 37-38. Cf. *Principia philosophiae*, primera parte, art. IX (*Ad. y T.*, VIII, I, pp. 7-8): «Nam si dicam: ego video vel ego ambulo, ego sum [*sic*], et hoc intelligam de visione, aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa, quia, ut saepe sit in somnis, possum putare me videre, vel ambulare, quamvis oculos non

¿Advertimos ahora, en san Agustín, una conciencia igualmente clara de la necesidad de apoyarse solo en el hecho del pensamiento, único implicado en la duda inicial? El texto de *De Libero arbitrio* proporcionará el derecho a contestar a esto, pero hay pasajes más explícitos.

El *De Civitate Dei* trata de refutar, en su totalidad, los argumentos de los escépticos, y esto, sin duda, supone la hipótesis previa de una duda que se extiende a todas las afirmaciones de existencia y, por consiguiente, a todas las operaciones reales distintas al propio acto del pensamiento. Además, si se pregunta cuál es la naturaleza de este conocimiento independiente de los sentidos, de la memoria y de la imaginación, cuya realidad se nos revela en este texto, y que es el único que resiste la prueba de la crítica escéptica, se percibe que, para san Agustín, se fusiona verdaderamente con el conocimiento interior, psicológico, de nuestro ser espiritual, considerado en tanto que pensante y amante de sí mismo. Sin embargo, hay que admitirlo, la forma de pasar de la realidad de la duda o del error a la afirmación de la existencia da aquí demasiado lugar al equívoco. El paso es directo, inmediato, sin una detención claramente marcada en la noción intermediaria de la conciencia de la duda o del error. «*Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest, ac per hoc sum, si (38) fallor*»⁶⁴. Cuando san Agustín añade a la afirmación del ser la del pensamiento, no parece darse cuenta suficientemente de hasta qué punto la primera es reforzada por la segunda. Sabemos que existimos porque nos engañamos, y además sabemos que tenemos este conocimiento de nuestra existencia, pero la certeza que tenemos de conocer o, de forma general, de pensar, no tiene el privilegio exclusivo de proporcionarnos la prueba de nuestro ser. Esta lo comparte con el hecho, previamente admitido, de que nos

aperiam, et loco non movear, atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus. Sed si intelligam de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa». Véase también: *Quintas Respuestas, Ad. y T.*, VII, 352: «Cum enim ais me idem potuisse ex quavis alia mea actione colligere, etc.». // *Principia philosophiae = Principios de Filosofía*. Primera de las citas latinas: *Ya que si dijese: yo veo, o camino, luego soy, y entendiera esto a partir de la visión o de caminar, los cuales se realizan enteramente con el cuerpo, la conclusión no es absolutamente cierta porque, como a menudo tiene lugar en los sueños, puede suceder que crea ver, o caminar, aunque los ojos no estén abiertos y no me mueva del sitio, e igualmente incluso sin que tenga ningún cuerpo. Pero si, en ese momento, entendiera del propio sentido o conciencia de ver o caminar lo que se refiere en el pensamiento, que solo siente o piensa estar viendo o caminando, [la conclusión] es completamente cierta*. Segunda cita latina: *Cuando me decís, pues, poder colegir lo mismo a partir de cualquier otra acción mía, etc.* Hay una errata al principio de la cita de Blanchet, que se encuentra en la p. 37, donde el tipógrafo puso: «ego sum» en lugar de «ergo sum» (Nota del t.).

64. *De Civitate Dei*, libro XI, capítulo 26. // «¿Y qué [sucede] si te engañas? Si me engañó, pues existo. Puesto que quien no existe no puede engañarse, y por eso, existo si me engañó» (Nota del t.).

equivocamos. Lo comparte, incluso, con el hecho de que nos amamos a nosotros mismos y con que amamos el conocimiento de nuestro ser. En fin, la demostración fundada en la existencia de este amor nos es presentada como igualmente decisiva, y digna de ser colocada en el mismo plano que la prueba por medio del conocimiento, aunque aquella no se apoya en el pensamiento del amor, sino sobre el hecho de la existencia del amor, comparada con la existencia del conocimiento, es igualmente independiente de la veracidad o falsedad de su objeto.

Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar; quanquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. Nam quo pacto recte reprehenderer et recte prohiberer ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset? Cum vero illa vera atque certa sint, quis dubitet quin eorum quae amantur, et ipse amor verus et certus est?»⁶⁵.

Tomado en su significación global, el argumento de san Agustín no alcanza aquí la profundidad del *Cogito* cartesiano. La primacía del hecho y del ser del pensamiento no se afirma aquí de forma muy desarrollada, y de un modo todavía indeciso. ¿Acaso dicha primacía escapó a la agudeza del pensador que, en otras obras, anticipándose a los psicólogos modernos, presintió el papel jugado por la actividad autónoma y creadora de la mente, no solamente en la memoria, de la que admiraba su amplitud y profundidad al modo de las montañas, del mar y del cielo estrellado, sino incluso mediante la atención a las más modestas operaciones del conocimiento?

No olvidemos que el texto que acabamos de analizar tiene como objetivo principal encontrar, en la naturaleza del hombre, una (39) imagen de la Trinidad, y esto basta para explicar que san Agustín insista en la realidad de nuestro ser y en su amor tanto como en el hecho del pensamiento y en la afirmación de existencia que se deriva de él. Pero, tanto en los *Soliloquia* como en el *Discurso del método*, lo que está en juego es la cuestión de la certeza. También encontramos allí, a pesar de la presencia de la trilogía: ser, vivir, comprender, una manifestación más clara del privilegio que tiene el pensamiento, comparado con las demás operaciones del hombre, para conducirnos hacia la afirmación de

65. *Ibidem.* // «Y no me engaño, pues, en que me amo, puesto que no me engañaré en lo que amo; aunque estas [cosas] fuesen falsas, sería verdadero que amo [cosas] falsas. En efecto, ¿con qué motivos podrían reprender y prohibir con justicia amar falsedades, si fuese falso que las amaba? Pues siendo estas verdaderas y ciertas, ¿quién duda que, puesto que se las ama, el amor a ellas es igualmente verdadero y cierto?». Blanchet debe haber utilizado una copia del *De Civitate* que se aleja un poco del original, seguramente por un error de copista, toda vez que el francés escribe: «[...] quis dubitet quin eorum quae amantur [...]», cuando debiera figurar: *quis dubitet quod eorum cum amantur* (Nota del t.).

nuestra propia existencia. Si nos preguntamos qué es lo que sabemos de nuestro ser, por ejemplo, si es simple o compuesto, o si se mueve, la respuesta es siempre dubitativa. Solo escapa a la duda el hecho del pensamiento. Uno de los ejemplos elegidos, el del movimiento, incluso recuerda el del paseo, tomado por Descartes en los *Principia philosophiae* y en las *Quintae Responsiones*, para refutar a quienes pretendían deducir la existencia de una operación cualquiera de nuestro ser, ajena al pensamiento⁶⁶.

- Tú, que quieres conocerte, ¿sabes que eres?
- Lo sé.
- ¿Cómo lo sabes?
- Lo ignoro.
- ¿Sabes si eres simple o compuesto?
- Lo ignoro.
- ¿Sabes si estás en movimiento?
- Lo ignoro.
- ¿Sabes si piensas?
- Lo sé.
- Por lo tanto es cierto que piensas.
- Esto es cierto⁶⁷.

La significación de este texto ya es apropiada como para disipar el escrúpulo que teníamos para acercarnos al *Cogito* el argumento de san Agustín, pero en *Contra Academicos*, obra destinada precisamente a establecer contra los escépticos un fundamento inquebrantable de la certeza, nos encontramos en presencia de una tesis mucho más característica. Los filósofos de la Academia Nueva alegan los errores de los sentidos para probar que nuestra mente nunca alcanza la verdad de las cosas, y no aprehende sino las apariencias. Concedámosles que los sentidos nos engañan, aunque sea falso que se les pueda imputar el error, puesto que este tiene su origen, como (40) en el ejemplo del remo sumergido en el agua, en un fallo de nuestro juicio, y logra, más o menos fácilmente, ser corregido por medio de una rectificación de la facultad que lo ha cometido. Incluso con esa concesión, seguirá siendo cierto que las apariencias sensibles existen en tanto que apariencias, es decir, en tanto que pensamientos. «En efecto, el medio por el que un Académico puede refutar

66. *Principia philosophiae, pars prima*, artículo IX, *Ad. y T.*, VIII, I, pp. 7-8; *Quintae responsiones, Ad. y T.*, VII, 352.

67. *Soliloquia*, libro II, capítulo I. // En este caso, seremos nosotros quienes introduzcamos el pasaje latino original: (R = Ratio = Razón; A = Augustinus = Agustín): R. – *Tu qui vis te nosse, scis esse te?* A. – Scio. R. – *Unde scis?* A. – Nescio. R. – *Simplicem te sentis, an ne multiplicem?* A. – Nescio. R. – *Moveri te scis?* A. – Nescio. R. – *Cogitare te scis?* A. – Scio. R. – *Ergo verum est cogitare te.* A. – *Verum* (Nota del t.).

al que dice: ¡sé que esto me parece blanco, sé que mi oído está encantado, sé que mi olfato percibe agradables olores, sé que mi paladar gusta de los sabores que le vienen bien, sé que encuentro esto frío!...»⁶⁸. De este modo, la realidad de los fenómenos físicos queda probada irrefutablemente. Es la primera realidad que se sustrae a la duda académica, precisamente porque esta es interior, espiritual; un hecho del pensamiento. Ahora bien, ¿tan grande es la distancia entre este texto y el siguiente pasaje de Descartes, relativo a las impresiones de los sentidos?:

Pero se me dirá que estas apariencias son falsas, y que duermo. Que así sea: no obstante, por lo menos, es muy cierto que me parece que veo la luz, que escucho el ruido, que siento el calor; y esto no puede ser falso, y es lo que, propiamente en mí, se llama sentir y precisamente no es otra cosa sino pensar. Por esto comienzo a conocer qué es lo que soy con un poco más de claridad y distinción que hasta ahora⁶⁹.

Y, sin duda, el idealismo cartesiano se preserva del subjetivismo por su teoría racionalista del saber, por la reducción de la materia a la extensión de los geómetras y la superior inteligibilidad conferida de esta manera a los fenómenos externos. Pero ¿acaso no parece muchas veces inclinarse hacia él?, y ¿acaso el pensamiento de Berkeley y de David Hume no son hijos legítimos del *Cogito* tan auténticamente como los de Malebranche y Spinoza? Hamelin defendió vigorosamente a Descartes contra los reproches de Kant, quien veía en el cartesianismo un idealismo empírico, es decir, una doctrina que reconoce a los fenómenos físicos un privilegio de realidad más cierta, relacionada con el carácter inmediato e indubitable de su aprehensión en la mente. (41) Pero reconocía que la definición de Kant parece justificada por la famosa tesis siguiente, mediante la cual el alma es «más fácil de conocer que el cuerpo»⁷⁰.

68. *Contra Academicos*, libro III, capítulo 11. Consúltese Nourrisson, *San Agustín*, I, pp. 98-99. // Insertamos el texto latino original: «Non enim video, quomodo refellat Academicus eum qui dicit: Hoc mihi candidum videri scio; hoc auditum meum delectari scio; hoc mihi iucunde olere scio; hoc mihi sapere dulciter scio; hoc mihi esse frigidum scio» (Nota del t.).

69. *Segunda Meditación*, *Ad. y T.*, IX, I, 23. // El texto introducido por Blanchet no es completamente literal. Hay añadiduras de su parte y actualización al francés de su tiempo. En vez de haber sido sacado de la edición latina, lo fue de la francesa. Ya es la segunda vez que vemos esta circunstancia. Lo que figura exactamente en la versión francesa recogida por *Ad. y T.* es lo que sigue (entre corchetes insertamos las añadiduras de Blanchet): *Mais l'on me dira que ces apparences [-là] sont fausses & que ie dors. Qu'il soit ainsi; toutesfois, à tout le moins, il est très-certain qu'il me semble que ie voy [de la lumière], que i' oy [du bruit]; & que ie m'echauffe; [cela ne peut être faux] & c'est proprement ce qui en moys' appelle sentir, & cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. D'où ie commence à connoistre quel ie suis, avec vn peu plus de lumière & de distinction que cy-deuant* (Nota del t.).

70. Hamelin, *Descartes*, p. 241.

Ahora bien, esta tesis fue sostenida por san Agustín antes que Descartes. Además, la argumentación que estableció en *De Trinitate* no solamente presenta similitudes de forma con el *Cogito*, sino que además encamina al autor a una concepción de la espiritualidad del alma, cuya semejanza con la prueba «propiamente cartesiana»⁷¹ de la distinción del espíritu y del cuerpo sugiere irrefutablemente la hipótesis de un vínculo doctrinal.

En los pasajes a los que nos referimos, la duda preparatoria al *Cogito* se presenta, en primer lugar, de la siguiente forma: el alma se busca a sí misma; está sujeta por un deseo ardiente de conocer su propia naturaleza. Ahora bien, desde la ignorancia que tiene de sí misma, ¿qué podría amar sino el saber al que aspira? Pero, si ama el saber, es que lo conoce. No se ama lo desconocido⁷². *Ignoti nulla cupido*⁷³. Por lo tanto, el alma conoce el saber, pero no un saber cualquiera, sino el suyo, puesto que ella misma no podría ser estando ausente de este conocimiento que ha debido saber. Por ello, no solamente hay que decir: el alma sabe, conoce que conoce; hay que decir que se sabe sapiente, y que se conoce cognoscente. Por lo tanto, se conoce a sí misma⁷⁴.

71. Expresión usada por Hamelin, *op. cit.*, p. 260.

72. *De Trinitate*, libro X, capítulo I.

73. Blanchet no indica la procedencia de la cita. La frase completa es: «Quod latet, ignotum est: ignoti nulla cupido», o sea, «Lo que está oculto es desconocido: Lo desconocido nunca puede ser deseado». Ovidio (2001: III, 397): *Arte de amar* (Nota del t.).

74. *De Trinitate*, libro X, capítulos III y IV. Capítulo III: «An cum se nosse amat [mens], non se quam nondum novit sed ipsum nosse amat; acerbiusque tolerat seipsam de esse scientiae suae quâ vult cuncta comprehendere? Novit autem quid sit nosse, et dum hoc amat quod novit, etiam se cupit nosse. Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit? Nam novit quod alia noverit, se autem non noverit: hinc enim novit et quid sit nosse. Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae seipsam nescit? Neque enim alteram mentem scientem scit, sed seipsam. Scit igitur seipsam. Deinde cum se quaerit ut noverit, quaerentem se jam novit. Jam se ergo novit. Quapropter non potest omnino nescire se, quae dum se nescientem scit, se utique scit: si autem nescientem nesciat, non se quaerit ut sciat. Quapropter eo ipso quo se quaerit, magis se sibi notam atque ignotam esse convincitur». // Hay tres erratas en la nota de la edición de 1920: la primera es: *acerbiusque tolerat seipsam deesse scientiae suae...*, cuando debiera poner: *acerbiusque tolerat seipsam de esse scientiae suae*. La segunda es que, tras un signo interrogativo de cierre, no siguen mayúsculas: *...quae seipsam nescit? neque enim alteram...* Traducción del pasaje: *¿Acaso cuando [el alma] ama conocerse, todavía no se conoce a sí misma, pero sabe que ama, y tolera agriamente su falta de conocimiento sobre sí, por medio del cual quiere comprenderlo todo? Sin embargo, conoce qué es conocer y, mientras ama lo que conoce, también desea conocerse. ¿Cuándo, entonces, tomó conocimiento de su saber, si no se conoce? En efecto, sabe conocer otras cosas y no se conoce a sí misma; por ello, pues, sabe qué es conocer. Entonces, ¿cómo sabe que conoce algo mientras que se desconoce a sí misma? Pero ciertamente, no conoce a otra alma que conoce, sino a sí misma. En consecuencia, se conoce a sí misma. En segundo lugar, cuando busca cómo conocerse ya conoce lo buscado. Luego ya se conoce. Por ello, no puede desconocerse por completo, porque mientras que se sabe desconocida, incluso así se conoce. Si, por otra parte, ignora que se ignora, no se buscará para conocerse. Por ello, y por el mismo hecho de buscarse, tanto más se conoce cuanto más*

Hasta el momento no vemos aparecer el argumento del *Cogito*. Esta psicología del amor, sobre la que san Agustín a menudo insiste, (42) y que no carece de relación con el contenido de su experiencia personal y con el famoso: *amare amabam*⁷⁵, sin embargo, ha influido en las ideas principales de su teología, e incluso apartando su lección personal, ha dejado numerosas huellas en la historia de la filosofía. Esa psicología del amor se aplica al amor de Dios y al amor de sí mismo, así como al amor del conocimiento de sí y, en general, significa que todo instinto y toda inclinación, como el mismo impulso de querer vivir, la tendencia esencial en el ser viviente y pensante, y el impulso del deseo hacia lo deseable, implican, a pesar de las tinieblas en las que permanece encerrado por la conciencia el objeto humano o divino del amor, la existencia de un conocimiento escondido, de un sentimiento misterioso, de una intuición secreta de este objeto (*sensus abditus, intelligere abditum, cognito abdita*)⁷⁶. Por lo

convencida está de desconocerse. La cita es casi completamente literal y pertenece íntegramente al capítulo III del libro X, no al IV, como referencia Blanchet. El término *mens*, entre corchetes, es un añadido aclaratorio de Blanchet. En la penúltima frase, Blanchet escribe *non se quaerit* y, en distintas ediciones de *De Trinitate*, se traslada *non se quaeret* o *non se quaerit*, lo que indica que uno de los copistas medievales erró, sea al poner el verbo *quaero* en tercera persona de singular de presente de indicativo, sea al hacerlo en la misma persona en futuro perfecto de indicativo, y las copias sucesivas fueron en uno u otro sentido según qué manuscrito se utilizase. Sea como fuere, el significado de la frase no cambia sustancialmente. La tercera errata: en la última frase, Blanchet transcribe *se sibi notam atque ignotam*, mientras que san Agustín escribió *se sibi notam quam ignotam*, y aquí sí que yerra Blanchet, pues la correcta es la que incluye *quam*, y no *atque* (Nota del t.).

75. Blanchet no indica la procedencia de la cita, pero es de las *Confesiones* de san Agustín, concretamente del libro III, capítulo I: «Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum. Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Quaerebam quid amarem, amans amare...». Traducción: *Fui a Cartago y, alrededor de mí, rugía estrepitosamente un caldero de amores impuros. Aún no amaba, sino que amaba el amar y, en secreta necesidad, me detestaba por estar menos necesitado. Buscaba qué amar, amando el amar...* (Nota del t.).

76. *Sensus abditus*, o sentimiento oculto, es el conocimiento del alma por sí misma, según la concepción de Tommaso Campanella en *De Sensu rerum et magia* y en *Universalis Philosophiae seu metaphysicarum rerum*. En su *Campanella*, p. 143, el propio Blanchet se encarga de describir el término: «...el conocimiento del alma por sí misma..., ...Además, el autor define allí la sensación de forma que excluye claramente la posibilidad de este saber primitivo, al que en sus escritos ulteriores iba a considerar la fuente misma de toda ciencia y la absoluta idoneidad para conocer al ser. *Intelligere abditum*, o la intelección oculta, también es definida por Blanchet en su *Campanella* (pp. 427-428): *Pico de la Mirandola, además, vislumbra ya la importancia que presenta para la apologetica el conocimiento directo del alma por sí misma, primer escalón a subir en el movimiento de ascensión que debe elevar al hombre hasta Dios, y se hace acusar de herejía porque ha mantenido este tipo de saber, inmediato y permanente, distinto e independiente del apoyo de los sentidos y la imaginación. Como Campanella, más tarde, lo llama una intelección oculta: intelligere abditum. Cognitio abdita*, o el conocimiento oculto, también es referido por Blanchet en la misma obra, p. 296: *Si Dios no está circunscrito en los límites del Universo es por su propia*

tanto, nuestro ser fenoménico, aunque imperfecto, está vinculado a nuestro ser esencial, a nuestra alma, aunque no la percibe sino a través de un velo, e igualmente nuestra alma no amaría a Dios si, esencialmente y en las profundidades de su naturaleza, no le conociera verdaderamente como el origen auténtico de su existencia.

Campanella, siguiendo esta corriente de pensamiento y saliendo del animismo universal, será conducido, por medio de un análisis de las condiciones de la voluntad de vivir individual, hasta la afirmación del conocimiento íntimo que el alma posee de sí misma y de su Creador, conocimiento que no es sino uno con su existencia, y no podría distinguirse de ella⁷⁷. Hasta ahora, por lo tanto, la tendencia que afirma la primacía del pensamiento permanece solidaria con un espiritualismo concreto que está muy alejado del cartesianismo y, por no haber definido claramente la espiritualidad del alma, considerada aún solo como el principio de las tendencias y de los impulsos de la vida, peligra mostrando un flanco muy vulnerable a las objeciones del materialismo. Sin embargo, nos acercamos ya, en cierto sentido, al camino que conduce al *Cogito*: en efecto, aquí no se trata más del amor en tanto que amor que lleva a la afirmación del espíritu en el conocimiento de sí, sino que es el amor en tanto que implica un conocimiento tal, y vamos a (43) ver que, en el capítulo 10 del mismo libro de *De Trinitate*, dicho amor es únicamente invocado para, partiendo de la duda, probar la espiritualidad del alma, como si en el espíritu de san Agustín, tanto como en el de Descartes, esta fuese la única poseedora del privilegio de proporcionar la prueba.

Cuando el alma quiere conocerse a sí misma, se descubre impotente para decidir si debe buscar el principio de la vida, del recuerdo, de la inteligencia, de la voluntad, del pensamiento, del saber, del juicio, en el aire, en el fuego, el cerebro, en la sangre, en los átomos, en algún quinto elemento, en el ensamblaje de miembros o en la organización del cuerpo. Se han sostenido todas estas hipótesis; ninguna logró disipar la duda. Pero he aquí que de esta misma duda va a salir la certeza. Incapaz de determinar la naturaleza de su alma y, en consecuencia, de disipar sus dudas al respecto, siempre que intenta concebirla por medio de las nociones proporcionadas del exterior, y tomadas de las sensaciones corporales, el hombre, al menos, se da cuenta de que el hecho mismo de la vida escapa de dicha duda, y los de la memoria, la inteligencia, el querer, el pensamiento, el conocimiento y el juicio. Ya que, si se duda, se vive;

infinitud; no puede haber aquí un infinito corporal, ni incluso un infinito espacial; el Ser infinito es, por tanto, trascendente al mundo creado. Lo es incluso, en algunos aspectos, a nuestra alma: de lo contrario, esta no habría olvidado su origen y se conocería por medio de un conocimiento tan confuso y oculto (cognitio abdita) (Nota del t.).

77. Véase a continuación: Segunda Parte, capítulo primero y, principalmente, VI, y nuestro libro *Campanella*, Cuarta Parte, Capítulo primero, I.

si se duda, se recuerdan las razones que se tienen para dudar; si se duda, se comprende que se duda; si se duda, es que se quiere un aseguramiento; si se duda, se piensa; si se duda, se sabe que no se sabe; si se duda, se juzga que no se debe creer a la ligera.

Utrum enim aëris sit vis vivendi, reminiscendi, intelligendi, volendi, cogitandi, sciendi, judicandi, an ignis, an cerebri, an sanguinis, an atomorum, an praeter usitata quatuor elementa quinti nescio cujus corporis, an ipsius carnis nostrae compago vel temperamentum haec efficere valeat, dubita verunt homines; et alius hoc, alius aliud affirmare conatus est. Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et judicare, quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere⁷⁸.

La duda, por lo tanto, se destruye a sí (44) misma. Se suprime por considerar las condiciones que la vuelven posible, sin las cuales no se dudaría «Quiquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet, quae si non essent, de ulla re dubitare non posset»⁷⁹. Ahora bien, estas condiciones se reducen a una sola: la existencia del pensamiento y de sus modos. La duda nos conduce a esta afirmación como principio indubitable, que ya en *De Libero arbitrio* y en los *Soliloquia* había sido considerada fuente de toda certeza.

Pero ¿qué es el alma pensante? Lo que contiene la fuerza del *Cogito* cartesianiano no es solamente que parta de la duda absoluta, para no dejar subsistir nada salvo la existencia del pensamiento, que es su condición⁸⁰, sino también que, no dándose nada más que el pensamiento, considerado en el orden del conocimiento, al orden del ser no llega nada salvo lo que es supuesto y movilizado por el pensamiento: el alma pensante, así considerada, es cierta como sustancia. Ahora bien, también es esta el punto culminante del *Cogito* agustiniano, porque ha proporcionado la prueba de la distinción entre el alma y el

78. *De Trinitate*, libro X, capítulo 10. // «En efecto, los hombres han dudado si la esencia de vivir, recordar, entender, querer, pensar, saber, juzgar, proviene del aire, o del fuego, o del cerebro, o de la sangre, o de los átomos, o si, aparte de los cuatro elementos, se sirven de un quinto desconocido, o si pueden hacerse por la unión o mezcla de aquel cuerpo y nuestra propia carne; y es sabido que unos sostuvieron esto y otros otras cosas. Sin embargo, ¿quién duda de vivir, recordar, entender, querer, pensar, saber y juzgar? Puesto que si duda vive; si duda recuerda lo que duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar seguro; si duda, piensa; si duda, sabe que desconoce; si duda, juzga que no hay que precipitarse con el asentimiento» (Nota del t.).

79. *Ibidem*. // «Así pues, si duda de no importa qué otra cosa, de todas estas no debe dudar ya que, si no existieren, no se podría dudar sobre ninguna cosa» (Nota del t.).

80. Blanchet quiere decir que el pensamiento es la condición de la conciencia de existencia del alma, toda vez que, en el *Cogito*, llegamos a la conclusión de la propia existencia a través del hecho de que pensamos (Nota del t.).

cuerpo. Esta alma pensante, cuya existencia obtenemos partiendo de la duda, no puede ser ni aire, ni fuego, ni cuerpo, ni ninguna cosa del cuerpo, ya que, en el encadenamiento de ideas que hemos seguido, nunca se ha llegado a la certeza por medio de estos asuntos. Por lo tanto, el alma no es nada que se asemeje a tales cosas. Su naturaleza no puede ser determinada, salvo por el conjunto de las condiciones necesarias por las que ella se conoce, entre las que únicamente su existencia se le muestra como cierta: dichas condiciones, si se reducen a lo que tienen de esencial, son los tres modos siguientes del pensamiento: la memoria, la inteligencia y la voluntad. El alma es, ante todo, memoria, inteligencia y voluntad⁸¹.

De esta forma, la esencia del espíritu, por su oposición a la esencia del cuerpo, puede ser definida por la naturaleza del conocimiento fundamental que posee sobre sí mismo, en el momento preciso en el que duda de todas las denominaciones y propiedades exteriores que le son atribuidas por las diferentes teorías filosóficas. Ahora bien, este conocimiento sobre sí, interior del alma, no se asemeja (45) a ningún otro género de saber. En virtud de la propia hipótesis sobre la que está situado, [el conocimiento del alma] no es el conocimiento inmediato de los sentidos, ni tampoco semejante a la imagen percibida en un espejo, ni a la representación de objetos ausentes o imaginados (como los querubines o los serafines), ni a la inferencia racional fundada sobre signos externos y materiales, como la noción que obtenemos de las voliciones de otro hombre⁸²; es un conocimiento inmediato en el que el objeto se confunde con el sujeto, porque el ser conocido es inmanente al conocimiento por una suerte de presencia no simulada, sino real, no exterior, sino interior (*quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia*)⁸³. En efecto, ¿tiene el espíritu presente en el conocimiento algo más que lo que está presente en el alma?, o ¿qué tiene más presente en el alma que la propia alma? «Quid enim tam cognitioni adest quam id quod menti adest, aut quid tam menti adest quam ipsa mens?»⁸⁴. Por ello, desde que se le dice al alma: concóctete a ti misma, en el mismo momento en que comprende que se le dice «a ti misma», se conoce a sí misma, y no hay otra razón para ello que el hecho de que está presente en sí misma⁸⁵.

81. *De Trinitate*, libro X, capítulo 11.

82. *Op. cit.*, libro X, capítulo 9.

83. *Op. cit.*, libro X, capítulo 10. // *Cierta presencia interior, no simulada, sino real* (Nota del t.).

84. *Op. cit.*, libro X, capítulo 7. // «Por lo tanto ¿qué está tan presente al pensamiento como aquello que está presente en la mente?, o ¿qué está tan presente en la mente como la propia mente?» (Nota del t.).

85. *Op. cit.*, libro X, capítulo 9: «Sed cum dicitur menti: cognosce te ipsam, eo ictu quo intelligit quo dictum est, teipsam, cognoscit seipsam, nec ob aliud eo quo sibi praesens est». // La traducción, en este caso, la proporciona Blanchet en su texto francés, pero la cita no es

Puesto que⁸⁶ no es necesario intercalar ningún intermediario corporal entre el alma y la acción de conocer para proporcionarle la conciencia de sí, la sustancia del espíritu no puede ser corporal. Presente de esta forma en sí misma, el alma se conoce por completo. Y no se podría decir que se conoce si ignora su propia sustancia. Esta, por lo tanto, no es nada material, es decir, nada extenso en anchura, longitud ni profundidad y, especialmente, no es ni de la sustancia del aire, ni de la del fuego, ni de la de ningún otro cuerpo en la que los filósofos hayan podido situarla. Si los partidarios de la materialidad del alma han podido engañarse tan toscamente sobre su naturaleza, mientras que ella, en una parte menor de sí misma, no tiene un tamaño más pequeño, ni en una parte mayor uno más (46) grande, su error no proviene de que el alma esté fuera de su propia noción de alma, ya que cada uno posee conciencia de sí, sino más bien que añaden a esa noción las propiedades sin las que no pueden concebir naturaleza alguna, y porque creen idéntico a la nada todo lo que les llega al pensamiento sin la ayuda de la representación de los cuerpos.

In his omnibus sententiis quisquis videt mentis naturam et esse substantiam et non esse corpoream, id est [non] minore sui parte minus occupare loci spatium, majusque majore, simul oportet videat eos qui opinantur esse corpoream, non ob hoc errare quod mens desit eorum notitiae, sed quod adjungunt ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam. Sine phantasiis enim corporum quicquid visi fuerint cogitare, nihil omnino esse arbitrantur⁸⁷.

En el momento en que se toma la duda como punto de partida y de apoyo, el proceso lógico que se imponía era preguntar por la naturaleza del alma. Sin embargo, dicho proceso debía consistir en separar de ella todo lo que se le

completamente literal. Hay dos erratas (*quo* en vez de *quod*) y una alteración del orden de dos palabras. La cita auténtica es: «Sed cum dicitur menti: "cognosce te ipsam", eo ictu quo intelligit quod dictum est, «teipsam», cognoscit seipsam, nec ob aliud, quam eo quod sibi praesens est» (Nota del t.).

86. Hay una errata: *Pusqu'àaucun* en vez de *puisqu'àaucun*.

87. *Op. cit.*, libro X, capítulo 7. // Falta una palabra en la cita que hace Blanchet de san Agustín (p. 46), concretamente el adverbio de negación *non*, por lo que la añadidura entre corchetes es, esta vez, nuestra. En vez de haber figurado... «non minore sui parte minus occupare loci spatium», Blanchet puso: «minore sui parte minus occupare loci spatium». En este caso, la ausencia del adverbio *non* altera por completo el significado de la frase y la deja sin sentido. Nuestra traducción, pues, se ajusta al original agustiniano, insertando el adverbio olvidado entre corchetes: *Cualquiera ve en todas estas opiniones que la naturaleza del alma es una sustancia, y no corpórea, esto es, [no] es menor la parte de ella que ocupa un lugar con menos espacio, ni es mayor al ser mayor este y, al mismo tiempo, es necesario que vea a los que piensan que es corpórea, no ya equivocarse por causa de ausencia de ideas en cuanto al alma, sino porque le añaden alguna cosa sin la cual no pueden pensar naturaleza alguna. Por lo tanto, creen que cualquier cosa que hayan pensado ver sin los fantasmas corpóreos no es nada en absoluto* (Nota del t.).

atribuía por una simple opinión, es decir, cómo se la recuerda⁸⁸, toda propiedad corporal, toda ficción material de la imaginación –del género de las que se emplean para representar los objetos ausentes–, y no dejarle sino los signos que han permanecido seguros: el pensamiento y sus modos. Por ejemplo,

el alma se cree idéntica al aire; ella piensa que es el aire quien comprende; sin embargo, sabe que es ella misma quien comprende; pero no sabe que sea de aire, solamente lo piensa. Que ella aleje de su vista todo lo que piensa ser, y mire hacia lo que sabe ser y permanezcan en ella solo estas propiedades⁸⁹.

He aquí el infalible método que tiene el alma para conocerse distinguiéndose del cuerpo material. He aquí el método que los propios materialistas se verán obligados a adoptar, ya que, si sus opiniones acerca de la naturaleza del alma son diferentes, en cambio todos están de acuerdo admitiendo el hecho de su propio conocimiento de sí mismos, de su propia existencia, de su propia vida⁹⁰. En fin, suponiendo que el argumento, así presentado, (47) deja aún subsistir alguna duda, volvamos a él para darle forma negativa. El alma, diremos, es alguno de estos seres corporales imaginados por los filósofos: el aire, el fuego, etc. ¿Cómo concebir entonces la manera en la que ella se representará este ser? Seguramente será de una manera completamente opuesta a aquella por la que conoce las existencias análogas: la aprehenderá en sí misma, y no fuera de ella, por una suerte de presencia interna e inmanencia, y no por una construcción ficticia de la imaginación sensible. ¡Absurda consecuencia!: se conocerá en tanto que cuerpo, y en su representación no subsistirá nada de lo que caracteriza a la representación de los cuerpos⁹¹. Por lo tanto, el alma no se conoce como un cuerpo, sino que la manera por la que se conoce es muy superior a aquella por la cual conoce a los cuerpos. Ella se conoce por

88. Es decir, las definiciones de alma de los filósofos anteriores a san Agustín (Nota del t.).

89. *Op. cit.*, libro X, capítulo 7; *Cf.* capítulo 10. // La cita pertenece al capítulo 10, no al 7. En el capítulo 7 hay referencias a que algunos filósofos opinaban que el alma está compuesta de aire, fuego, etc., como vimos antes. La traducción de la cita latina la traslada al francés el propio Blanchet, siendo esta la segunda vez que lo hace. Nosotros insertaremos el texto latino: «Cum ergo, verbi gratia, mens aërem se putat, aërem intelligere putat, se tamen intelligere scit; aërem autem se esse non scit, sed putat. Secernat quod se putat, cernat quod scit: hoc ei remaneat...» (Nota del t.).

90. *Ibidem.* // La cita está en el primer párrafo del artículo 10, tampoco en el artículo 7. En el 10, san Agustín indica que todos los que consideraban que el alma es material sabían que pensaban, existían y vivían: «Neque enim omnis mens aërem se esse existimat, sed aliae ignem, aliae cerebrum, aliaeque aliud corpus, et aliud aliae, sicut supra commemoravi: omnes tamen se intelligere noverunt, et esse, et vivere». A saber: *Ya que no todas las almas consideraban ser aire, sino que otras fuego, otras cerebro y otras otros cuerpos y algunas otras cosas, como hice mención más arriba: sin embargo, todas admitían que entendían, existían y vivían* (Nota del t.).

91. *Op. cit.*, libro X, capítulo 10.

completo e inmediatamente por el hecho mismo de que es, porque su ser es su conocimiento, por la conciencia que tiene de sí; porque la conciencia que tiene de sí es su ser y, de este modo, en esta fusión íntima, se conoce mejor que como conoce al cielo y a la tierra, separados de ella por el obstáculo del cuerpo, percibidos solamente gracias a la mediación de impresiones orgánicas y movimientos del espíritu vital. Tal es, en su forma más elaborada, el *Cogito* agustiniano. Veamos cómo, bajo esta forma, ha podido inspirar a Descartes.

4. El *Cogito* agustiniano en los escritos de Descartes

La principal razón de dudar, común a san Agustín y Descartes, es una desconfianza con respecto al conocimiento sensible, cuyo origen platónico es evidente. Los dos pensadores entienden por conocimiento sensible no solo la sensación inmediata, sino la memoria de las sensaciones, las representaciones de la imaginación, y también las inclinaciones naturales que nos vinculan con los objetos exteriores: todos estos modos del saber (48) humano son, en efecto, señalados como esencialmente sujetos a error en el texto de *De Civitate Dei* y en muy conocidos pasajes del *Discurso del método* y las *Meditaciones*. Igualmente, cuando Descartes aparta de la duda a las ideas que no implican afirmación ni negación⁹², no hace sino validar de una forma más precisa una idea ya expresada en el *Contra Academicos*: el error no comienza sino con el juicio; tomado en tanto que tal, y no relacionado con ninguna realidad exterior; el acto de la conciencia es el objeto de una afirmación imposible de impugnar⁹³.

Sin embargo, evitamos negar el superior alcance conferido a la duda cartesiana, tanto en el *Discurso del método*, por la constatación de los paralogismos de los geómetras, como en las *Meditaciones*, por la hipótesis del genio maligno y la idea del recurso necesario en la garantía de la veracidad divina. Superando de este modo los estrechos límites del conocimiento sensible, la duda metódica penetra en el dominio del propio saber racional, y termina englobando toda afirmación y negación, sean de la naturaleza que sean. Pero, una vez hechas estas reservas, y para poner a la luz la originalidad y profundidad superiores de Descartes, reconocemos que, tanto para él como para san Agustín, la fuente principal del error se encuentra «en las ideas o los fantasmas de los cuerpos»

92. *Respuesta a las Instancias de Gassendi, Ad. y T.*, IX, I, 206. Cf. *Tercera Meditación, Ad. y T.*, IX, I, 29: «[...] Ya que, ciertamente, si yo considerase solamente a las ideas como ciertos modos o formas de mi pensamiento, sin querer relacionarlas con alguna cosa exterior, apenas me podrían dar oportunidad de fallar». Consúltese Hamelin, *Descartes*, pp. 110 y 111.

93. *Contra Academicos*, libro III, capítulo XI. Consúltese Nourrisson, *San Agustín*, I, pp. 98-99.

(*phantasiae, phantasmata*). En las *Respuestas a las Segundas Objeciones*, declara que hay que «acostumbrarse a dudar principalmente de las cosas corporales» si se quiere «llegar a un conocimiento firme y seguro de las cosas»⁹⁴. Del mismo modo, en la *Inquisitio veritatis*, Eudoxo exige a su interlocutor⁹⁵ que tiene que llevar su duda sobre todo a los conocimientos obtenidos con ayuda de los sentidos. «Eudoxus.– (49) Cernis equidem, de omnibus rebus quarum cognitio non nisi ope sensuum ad te pervenit, cum ratione dubitare te posse»⁹⁶. Sin duda, es innecesario insistir. Los modernos están de acuerdo con los contemporáneos de Descartes vinculando su filosofía, y en algunos aspectos la de san Agustín, con la gran tradición del racionalismo platónico. ¿Por qué han quedado ellos menos impactados que Malebranche y que el gran Arnauld por el aspecto de parentesco que presenta la prueba cartesiana de la distinción del alma y del cuerpo con la prueba agustiniana, tal y como se expone en *De Trinitate*?

Tanto en el *Discurso del método* como en las *Meditaciones* y en la *Inquisitio veritatis*, el dogma metafísico ligado más inmediatamente al *Cogito* es el de la espiritualidad absoluta del alma. Seguramente, el paso de la primera noción a la segunda es menos directo en Descartes que en san Agustín, por causa de escrúpulos lógicos y metafísicos que nos reservamos explicar⁹⁷. Pero la semejanza de las dos argumentaciones no es menos impactante e instructiva.

El capítulo 10 del libro X de *De Trinitate* tiene por título: «Mens quomodo intelligit quid non sit»⁹⁸. Tiene por objetivo demostrar que el alma no es un cuerpo material. Ahora bien, la misma tesis es extraída por Descartes del «*Pienso, luego soy*». En primer lugar, en el *Discurso del método*: «...Del mismo hecho de que pensaba dudar de la verdad de las demás cosas, se seguía muy evidente y ciertamente que yo era; mientras que, si yo hubiera dejado solamente de pensar, aunque todo el resto de lo que yo había imaginado hubiese sido verdadero, no tendría ninguna razón para creer que yo fuese; con esto conocí que yo era una sustancia de la cual toda su esencia o naturaleza no es sino pensar y que, para ser, no tiene necesidad de ningún lugar, ni depende de

94. *Ad. y T.*, IX, I, 102.

95. *Inquisitio veritatis lumine naturali* = *Investigación de la verdad mediante la luz natural*, obra de Descartes. El interlocutor es Poliandro (Nota del t.).

96. *Ad. y T.*, X, 514. // *Eudoxo.* – *Ciertamente, podéis dudar con razón sobre todas las cosas cuyo conocimiento no os llega sino por medio de los sentidos* (Nota del t.).

97. Véase a continuación: *Conclusión*; y Hamelin, *Descartes*, pp. 260 y ss.

98. ¿*Cómo puede concebir el alma lo que no es?* Blanchet yerra al decir que así es como se titula el capítulo 10 del libro X de *De Trinitate*. Se titula: «*Mens omnis tria de seipsa certoscit, intelligere, esse et vivere*», a saber: *Toda alma sabe con certeza tres cosas sobre sí: que entiende, que es y que vive*. Desconocemos de dónde procede ese título aportado por Blanchet (Nota del t.).

ninguna cosa material; de suerte que ese yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es completamente distinta del cuerpo, e incluso es más fácil (50) de conocer que este y, aunque este no fuese, aquella no dejaría de ser todo lo que es»⁹⁹. Después, en el prefacio de la traducción de los *Principia philosophiae*: «...Considerando que quien quiere dudar de todo no puede, sin embargo, dudar que él no sea mientras dude, y que quien razona así, no pudiendo dudar de sí mismo y, sin embargo, sí dudar de todo lo demás, no es lo que decimos ser nuestro cuerpo, sino lo que llamamos nuestra alma o pensamiento, he tomado el Ser o la existencia de este pensamiento como primer principio»¹⁰⁰. Finalmente, en el *Resumen de las Meditaciones*: «El espíritu que, usando su propia libertad, supone que toda cosa sobre cuya existencia hay la menor duda no es, sin embargo, reconoce que es absolutamente imposible que no exista él mismo. Lo cual es de una utilidad muy grande, sobre todo porque por este medio hace fácilmente una distinción de las cosas que le pertenecen, es decir, de la naturaleza intelectual y de las que pertenecen al cuerpo»¹⁰¹.

En ambos lugares, el método para construir la prueba es el mismo: separar las propiedades por las que el *Cogito* ha establecido la certeza indudable de las que permanecen todavía sujetas a la duda inicial, y de las que no puede sostenerse su afirmación sino a título de simple opinión; no atribuir al alma sino las primeras, que consisten en el pensamiento y sus modos, y expulsar a las segundas, que son figuraciones materiales del alma. San Agustín escribe: «Secernat [mens] quod se putat, cernat quod scit, hoc ei remaneat...»¹⁰² Totumque illud quod se jubetur ut noverit [mens] ad hoc pertinet ut certa sit non se esse aliquid eorum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit. Quod solum esse se certa est»¹⁰³. Descartes argumenta de la misma manera: «Yo conozco que existo, y busco qué soy, yo, que conozco ser. Ahora bien, es muy cierto que el conocimiento de mi ser, tomado precisamente de esta manera, no depende de las cosas cuya existencia todavía me es desconocida: (51) por consiguiente, no depende de ninguna de las que pueda fingir por medio

99. *Ad. y T.*, VI, 32-33.

100. *Ad. y T.*, IX, II, 9-10.

101. *Ad. y T.*, IX, I, 9-10. // La cita que hace Blanchet del *Resumen de las Meditaciones* aparece íntegra en la p. 9 de la primera parte del volumen IX de *Adam y Tannery*, no en la p. 10 (Nota del t.).

102. *De Trinitate*, libro X, capítulo VII. // *Elimine* [del alma] *lo que se opina, acepte lo que se sabe y quédese con esto...* La cita no procede del capítulo VII, sino del X. Blanchet ya ha citado este pasaje, en francés, en la página 46 de la edición de 1920 (Nota del t.).

103. *Op. cit.*, libro X, capítulo X. // *Y todo aquello que prescribe que* [el alma] *se conoce, tiende a la certeza de que no es nada de aquello* [el aire, el fuego, los cuerpos o algo corpóreo] *de lo cual no está segura, y ella solo tiene certeza de que es, ya que es lo único que se sabe de cierto* (Nota del t.).

de la imaginación»¹⁰⁴. Antes de refutar el prejuicio de la mayor distinción de las imágenes corporales, incluso declara que resultaría «muy extraño decir que conozco y comprendo más distintamente las cosas cuya existencia me parece dudosa, que me son desconocidas y que no me pertenecen, en vez de aquellas de cuya verdad he sido persuadido, que me son conocidas y que pertenecen a mi propia naturaleza, en una palabra, que a mí mismo»¹⁰⁵. Finalmente, resumiendo el argumento del artículo VIII de la Primera Parte de los *Principia philosophiae*, es más claro aún en la necesidad de no concebir la naturaleza del alma sino por medio de las propiedades que el *Cogito* ya le ha hecho conocer, rechazando aquellas de las que duda.

Haecque optima via [el *Cogito*] est ad mentis naturam, ejusque a corpore distinctionem agnoscendam. Examinantes enim quinam simus nos, qui omnia quae a nobis diversa sunt supponimus falsa esse, perspicue videmus nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam, quae proinde prius et certius quam ulla res corporea cognoscitur: hanc enim jam percepimus, de aliis autem adhuc dubitamus¹⁰⁶.

Pero, de entre las posibles representaciones de la naturaleza del alma que son ajenas a la conciencia que ella tiene de sí, y que por esta razón deben ser rechazadas como dudosas, ¿cuáles son las principales? Descartes, en la *Segunda Meditación*, antes de enunciar el *Cogito*, habla de las que la identifican con «un viento, una llama o un aire muy sutil»¹⁰⁷. Después de este enunciado, reuniendo los resultados de la prueba en todo lo concerniente al conocimiento de nuestro ser pensante, vuelve, para excluirlos, a las mismas hipótesis: «[...] Yo no soy este conjunto de miembros que se llama cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante repartido en todos estos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, (52) ni nada de todo lo que pueda fingir o imaginar»¹⁰⁸.

104. *Segunda Meditación, Ad. y T.*, IX, I, p. 21-22. // La cita no es completamente literal (Nota del t.).

105. *Op. cit., loc. cit.*, p. 23. // Cita no literal, aunque Blanchet la ponga entre comillas (Nota del t.).

106. *Ad. y T.*, VIII, I, 7. // *Y este [el Cogito] es el mejor camino para conocer la naturaleza de la mente, y su distinción con respecto al cuerpo. Ya que examinando qué somos, que suponemos falso todo lo que está fuera de nosotros, vemos claramente que ninguna extensión, ni figura, ni movimiento local, ni nada semejante que se atribuya el cuerpo pertenece a nuestra naturaleza, salvo exclusivamente el pensamiento y, por lo tanto, este se conoce con más certeza y anterioridad que cualquier cosa corpórea: en efecto, este ya lo percibimos, sin embargo, de lo demás todavía dudamos* (Nota del t.).

107. *Ad. y T.*, IX, I, 20.

108. *Op. cit., loc. cit.*, p. 21.

Estos son también los ejemplos de san Agustín: «[...] ignis, aër, ipsius carnis nostrae compago vel temperamentum [...]»¹⁰⁹. En conclusión, ¿por qué tales representaciones del alma han sido desposeídas de la verosimilitud que tenían antes del *Cogito*? Porque son obra de la imaginación, facultad ajena a esta conciencia de sí que, a solas, opone a la duda una infranqueable barrera.

Imaginar, escribe Descartes, no es sino contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal; ahora bien, yo ya sé con certeza que soy, y que todo conjunto se puede hacer con todas estas imágenes, y generalmente todas las cosas que se remiten a la naturaleza del cuerpo no son sino sueños o quimeras¹¹⁰.

Desde entonces «conozco manifiestamente que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo y que es necesario recordar y volver su espíritu a esta forma de concebir, con el fin de que él mismo pueda conocer muy distintamente su naturaleza»¹¹¹. Es el mismo consejo de san Agustín: la certeza del conocimiento que el alma tiene de sí misma le viene de que ella concibe su propio pensamiento, y los modos de su pensamiento, sin la ayuda de las ficciones de la imaginación (*non per imaginale figmentum*)¹¹², que es importante apartar de ella si se quiere que obtenga la noción auténtica de su naturaleza como ser vivo, dotado de memoria, inteligencia y voluntad. «Novit enim haec in se, nec imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit, sicut corporalia quaeque tanguntur. Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingat, ut tale aliquid esse putet, quicquid ei de se remanet, hoc solum ipsa est»¹¹³. La analogía es sorprendente, no solamente en las ideas, sino a veces también en las palabras. Démonos un último ejemplo, después de algunas explicaciones previas, necesarias para comprenderlo bien.

El origen de la noción intuitiva de la conciencia de sí, (53) de donde resulta el *Cogito*, se remonta, como veremos, hasta Plotino. En san Agustín, enlazada a la teoría de la iluminación y de la visión en Dios, presenta un aspecto teológico que hasta el momento no hemos estudiado. En Descartes, este carácter

109. *De Trinitate*, libro X, capítulo 10. // ...fuego, aire, o por la unión o mezcla de los mismos con nuestra carne... Esta cita ya ha sido utilizada por Blanchet en la p. 43 de la edición de 1920 (Nota del t.).

110. *Segunda Meditación, Ad. y T.*, IX, I, 22. // La cita no es completamente literal (Nota del t.).

111. *Ibidem*. // Cita que tampoco es completamente literal (Nota del t.).

112. *De Trinitate*, libro X, capítulo 10. // La cita literal es «non scilicet per imaginale figmentum», a saber, *en efecto, no por representación imaginativa* (Nota del t.).

113. *Ibidem*. // *En efecto, esto [el alma] lo conoce en sí misma, pero no lo imagina como lo que está fuera de ella al tocarlo con los sentidos, como lo corporal y tangible. Si no supone proceder de nada de aquello ni cree ser algo así, lo que permanece en ella es solo ella* (Nota del t.).

no aparece claramente si nos atenemos al *Discurso del método* o incluso a las *Meditaciones*, y no se aprecia apenas sino al final de su vida, en una importante carta de marzo o abril de 1648 que vamos a analizar¹¹⁴. A causa de su excesiva prudencia en todos los desarrollos que tocan materias de fe, ¿es aquí donde se debe admitir, sobre este punto, una evolución de su pensamiento, influenciado por la lectura de las obras del santo? De todas maneras, parece que el idealismo (incluso incompleto) de su *Cogito* le prohibía ver allí un conocimiento total de su propia esencia por parte del alma, una intuición absolutamente idéntica a la ciencia que Dios posee de su propio ser, que todo espíritu puede tener de Dios en el estado de beatitud. ¿Podemos, sin la ayuda de una luz sobrenatural, colocarnos de alguna manera fuera del objeto y del sujeto, y conquistar así el derecho de afirmar su fusión absoluta en el *Pienso, luego soy*? ¿No nos está prohibida esta posición por el propio *Cogito*? No olvidemos que el *Cogito* no alcanza al ser del pensamiento sino en la medida en la que es pensado, y no en la medida en que es. Desde entonces, no sorprende que Descartes, para establecer la privilegiada certeza, no invoque nunca, como san Agustín y sobre todo Campanella, una identidad natural entre el ser y el conocer, que sería esencial, por definición, a la conciencia de sí, y que se podría afirmar como un dogma metafísico. En este primer estadio de la reflexión filosófica, no le es proporcionada aún esta identidad sino al interior del pensamiento y por el pensamiento, y esto no es el *Cogito*. Es el argumento ontológico con sus consecuencias: existencia de Dios, veracidad divina que autoriza el paso de la esencia a la existencia, de lo posible al ser, de la idea a la completa realidad.

Este conocimiento que el ser alcanza indudablemente, porque aquel no es sino uno con este, y porque en aquel, toda (54) distancia, no en sentido físico y relativo, sino metafísico y absoluto, es suprimida entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, no es nunca, en Descartes, una cuestión para definir el «Yo pienso». Sin embargo, al menos una vez, emplea para designar al *Cogito* términos semejantes a los que usa san Agustín, con el fin de explicar este carácter esencial (*praesentia, praesens, non simulata, sed vera praesentia, mens praesto est sibi, adest sibi, etc.*)¹¹⁵. Es en las *Respuestas a las Sextas Objeciones*, durante el transcurso de un importante desarrollo relativo a la oscuridad de las cualidades reales y las formas sustanciales:

Pero, después de que haya considerado suficientemente todas estas cosas y de que haya distinguido la idea del espíritu humano de las ideas del cuerpo y del

114. Carta escrita probablemente al marqués de Newcastle, *Ad. y T.*, V, 136 y ss. Véase a continuación: Primera Parte, capítulo V, 1.

115. *Presencia o tiempo presente; presente o algo que está delante de nuestros ojos; no fingida; sino auténtica presencia; el alma se tiene presente; está presente a sí misma* (Nota del t.).

movimiento corporal, y de que me haya percatado de que todas las otras ideas que había tenido antes, sea de las cualidades reales, sea de las formas sustanciales, habían sido compuestas o formadas por mi espíritu, no me costó mucho desahacerme de las dudas que están propuestas aquí. Ya que, primeramente, no dudaba que tuviese una idea clara de mi propio espíritu, del que no podía negar que tuviese conocimiento, puesto que me estaba *muy presente y cercano*¹¹⁶.

El contexto no indica nada que permita, con completa certeza, interpretar estas últimas palabras expresando la concepción metafísica que acabamos de exponer. Pero hemos tenido que ponerlas de relieve, porque encontraremos un esbozo de esta concepción en una carta de Descartes, y porque constituyen una nueva analogía de expresión con san Agustín, añadiéndose a las que ya hemos señalado.

La constatación de semejanzas tan extendidas entre los textos de Descartes y san Agustín, tanto en la consecución de las ideas como en la forma de presentarlas, ¿es ya suficiente como para justificar la hipótesis de una copia? La materia es delicada y las inducciones de este género, incluso escrupulosamente llevadas, no autorizan sino afirmaciones rodeadas de serias reservas. Contémonos diciendo que, por el momento, para considerar en su conjunto los resultados de nuestro análisis, no nos parece posible que, antes de la (55) redacción de las *Meditaciones*, Descartes no haya tenido conocimiento, directa o indirectamente, al menos de los pensamientos expresados en *De Trinitate*, y muy probablemente del texto, por una lectura, sea de la obra misma, sea de las largas citas proporcionadas por otros autores. Sin embargo, resulta evidente que nuestra afirmación requiere ser corroborada por pruebas de hecho, y esta labor indispensable es la que vamos ahora a acometer, consultando la correspondencia de Descartes, así como las informaciones que, además, poseemos sobre su vida y de la composición de sus escritos.

116. *Sextas Respuestas, Ad. y T.*, IX, I, p. 241.