

EL FILOSOFO PALENTINO
VICENTE FERNANDEZ VALCARCE
CRITICO DE DESCARTES

por

PABLO CEPEDA CALZADA

NOTA PRELIMINAR

Convendría a la cultura palentina ahondar más en las raíces ideológicas, de las que brotan los verdores de las creaciones literarias y artísticas.

Merecedor de todo elogio es el progresivo enriquecimiento bibliográfico, que va comprendiendo la rica gama del arte en sus diversas manifestaciones, hasta los múltiples aspectos de su historia, sin olvidar los sustratos sociológicos y económicos.

En el pasado se han producido determinados talentos o tendencias espirituales, con acusadas caracterizaciones ideológicas, que, de alguna manera, perviven, se transforman y actúan en nuestra palpitante actualidad.

Existen nombres susceptibles de ser inscritos en los más diversos cuadrantes. Es ilustrativo en este sentido el repasar el libro del P. Agustín Renedo "Escritores palentinos". Por traer a colación algunos de los representantes de ideologías más llamativas, cabe aludir a Sebastián Miñano especialmente en sus "Lamentos políticos", ya tratado por esta Institución (1) o a Eugenio García Ruiz, de Amusco.

El universo cultural de un pueblo no es nunca algo enteramente compacto, de una sola pieza, sin fisuras, sino que lleva en sus entresijos múltiples germinaciones operantes en dialéctica de desenvolvimientos o despliegues sucesivos. Palencia no ha sido ajena a captar y asumir parcelas de las avanzadillas de la especulación europea. Si buscamos en torno un nombre preclaro y entrañable, ahí está

1. Sobre Sebastián Miñano, veáse: Castañón Díaz, Jesús: "Personalidad y estilo de Sebastián Miñano", Publicacions de la Institución "Tello Téllez de Mneses", Palencia, 1969, núm. 28, pps. 51-88; Morange, Claude: "Los lamentos políticos de un pobrecito holgazán (1890)", Publicaciones de la Institución "Tello Téllez de Mneses", núm. 37, Palencia, 1976, pps. 237-258. Además de los actos conmemorativos por el bicentenario de su nacimiento.

nuestro Arcediano de Alcor, ese lúcido cronista que hace desfilar los siglos con viveza inusitada, engarzados inextricablemente a la historia de Palencia. No se queda atrás en sus contactos con las corrientes más renovadoras europeas de aquel momento: El erasmismo. Manuel Carrión Gútiérrez nos ha dicho palabras aleccionadoras en este sentido, sobre la necesidad sentida en lo íntimo de vitalizar la devoción popular, necesidad que constituye la determinante de sus conexiones erasmistas. Y Manuel Carrión se pregunta: "¿Cuál es la figura espiritual del arcediano? ¿Cuál era su erasmismo?" (2).

Otro dato muy significativo sobre la conexión de Palencia con los movimientos renovadores es la propuesta formulada por el Cabildo de la Catedral para la creación de la "Sociedad Económica de Amigos del País, de Palencia". Según ha constatado Jesús San Martín, en efecto, la petición fue adoptada por dicha Corporación catedralicia y aprobada en sesión municipal de 13 de julio de 1778, para la fundación de la "Sociedad Económica de Amigos del País", Sociedades recomendadas por Carlos III y cuyo punto de partida es la Real Cédula de 9 de noviembre de 1775 (3).

Entre los supuestos ideológicos de una cultura, de modo arquetípico, está el filosófico. Hoy traemos a nuestra consideración en estas páginas la obra del Doctor Vicente Fernández Valcarce, "Desengaños filosóficos", cuyo bicentenario de la edición del Tomo Primero se cumplirá en 1987. Bajo la encrespada batalla ideológica que se desarrolla durante toda aquella centuria y al final de la misma, se nutrieron o acrecentaron los manantiales que, con fuerza tremenda, vuelven hoy a conmover las procelas del devenir de nuestros azarosos días.

La curiosidad intelectual, viajera incansable en pos de aquellos nombres que dicen algo en los quehaceres palentinos, me ha señalado uno de estos hitos en el Deán de la Catedral, Vicente Fernández Valcarce.

Ante una obra intelectual, caben varios métodos: El expositivo; el valorativo, que, lógicamente, supondrá un previo conocimiento de la misma, y el comparativo con otras ideas o sistemas.

2. Carrión Gútiérrez, Manuel: "El erasmismo de la Silva Palentina", Publicaciones de la Institución "Tello Téllez de Meneses", núm. 24, Palencia, pps. 73-95, y en especial el texto transcrito de la pa. 77.

3. San Martín, Jesús: "El Cabildo de Palencia", Publicaciones de la Institución "Tello Téllez de Meneses", núm. 34, pps. 24-245.

Así como la conferencia del mismo sobre la "Sociedad de Amigos del País, en Palencia", pronunciada en la Casa de Palencia en Madrid, "El Diario Palentino", 21 de enero de 1981, p. 15.

Una vez acotado el campo de nuestro trabajo, al elegir una parte de la obra de Fernández Valcarce —la parte que se refiere a su crítica de Descartes—, ineludiblemente se imponía la condición expositiva con carácter prioritario. Así lo he intentado, procurando reflejar lo más fielmente posible el pensamiento de Valcarce, a cuyo efecto he recogido amplios textos de nuestro autor. De la misma forma, era necesario el contraste con las ideas cartesianas, lo que equivale a emplear el otro de los métodos indicados, el comparativo. Y a pesar de desechar inicialmente o a priori actitudes o posturas teóricas ya fijadas, en busca de la mayor imparcialidad u objetividad, se produce, en todo caso, una intrínseca complejidad, derivada de la propia índole de la investigación. La comparación de unas ideas o un sistema con otro, el “casar” los juicios del crítico con los del autor criticado, la ampliación, o co-implicación y contrastes, que surgen en el despliegue del juego sutil de conceptos, en que se va concretando la especulación filosófica, conlleva al estudioso a tomar posturas, afirmar posiciones o aceptar argumentos que se estiman más sólidos, separándolos de los percibidos como más endebles. Es decir, sin buscarlo directamente, la propia dinámica interna metodológica conduce a dejar esparcidas, aquí y allá, pinceladas valorativas, tanto sobre Valcarce como sobre Descartes.

El despliegue de conceptos brota de cada cuestión filosófica. Cada capítulo o apartado, de alguna manera, da pie, a los vuelos especulativos. Por eso, y con objeto de ofrecer una mayor claridad didáctica de ambas posturas, la de nuestro crítico y la del francés criticado, a continuación de cada tema o apartado filosófico, he condensado un “Resumen”, resaltando en especial las afirmaciones capitales de aquél.

He de manifestar mi público agradecimiento a don Jesús San Martín, quien tan amistosamente me ha facilitado la utilización del Archivo de la Catedral, y, en especial, las obras de Vicente Fernández Valcarce, así como me apuntó algunas precisiones bibliográficas, que me pusieron en la pista de la ruta que debía seguir y sin cuya ayuda no me hubiera sido posible desarrollar este trabajo

NOTICIA DE VICENTE FERNANDEZ VALCARCE Y DE SU OBRA

Don Vicente Fernández Valcarce nació en Palencia el 4 de abril de 1723 y fue bautizado diez días después en la Parroquia de San Miguel. En 1748 fue nombrado Beneficiado de Epístola de Medina de Rioseco y al año siguiente, ordenado de Presbítero, gozó un beneficio patrimonial de Preste en la misma localidad. Dos años más tarde ganó el curato de Santiago de Guadalajara, en el Arzobispado de Toledo; en 1754 pasó a administrar el pueblo de Boadilla. Fue nombrado Capellán de su Majestad en 1767, Predicador en 1761 y fue también Examinador Sinodal en el territorio perteneciente a la Jurisdicción del Excmo. Sr. Cardenal Patriarca, Canónigo presentado en Granada. En 18 de agosto de 1784 el rey le presentó para una Canongía de la Iglesia de Gerona, de la cual no tomó posesión, tomándola en cambio, de otra en Palencia el 23 de julio de 1786, reteniendo juntamente con esta Canongía el Beneficiado patrimonial que poseía en Rioseco y desempeñándola hasta el 31 de diciembre de 1796 en que fue promovido a la dignidad de Deán de Palencia. Falleció en 28 de enero de 1798 y fue enterrado en la capilla de San Sebastián, al lado del evangelio, de la Catedral de Palencia.

Estos datos han sido tomados de Menéndez Pelayo en su "Historia de los Heterodoxos Españoles", quien en la primera edición de esta obra se lamentaba de no haber encontrado ninguna biografía del Doctor Fernández Valcarce, ni siquiera noticia exacta de su patria, ni del año de su nacimiento ni del de su muerte. En sucesivas ediciones rectificó cuando conoció el artículo publicado en "La Propaganda Católica" de Palencia el 27 de febrero de 1897 por don Ma-

tías Vielva (1); así como del libro del Padre Renedo "Escritores Palentinos" (2).

El P. Renedo hace constar también la referencia a la descripción de las exequias que el real Colegio de San Felipe y Santiago de la Universidad de Alcalá, fundación del rey don Felipe II, para la educación de los hijos de los Criados de la Casa Real, celebró por el Rey Nuestro Señor don Fernando VI (que esté en gloria) en la real capilla de San Diego de Alcalá, los días 16 y 17 de marzo del año de 1760, y oración fúnebre que en ellas dijo el Doctor don Vicente Fernández Valcarce, Capellán de Honor de S. M. y Penitenciario de su Real Capilla. Madrid. Por Antonio Pérez Soto. Impresor de los Reynos, etc. MDCCLXI. - 8.º, de XVI - 48 ogs., correspondiendo éstas a la Oración fúnebre.

La obra se titula: "Desengaños filosóficos, que en obsequio de la verdad, de la Religión y de la Patria da al público el Doctor don Vicente Fernández Valcarce, Canónigo de la Santa Iglesia de Palencia". Madrid, por don Blas Román. El Tomo I es de 1787; el II de 1788; el III de 1790 y el IV de 1797. En el III es donde se hace constar el título de Capellán de Honor de S. M.; y en el IV, además, el de Deán.

En la Biblioteca Capitular de Palencia, existen ejemplares de cada uno de los Tomos y debemos expresar nuestro público reconocimiento a don Jesús San Martín Payo, el habernos facilitado el manejo de los mismos para la preparación del presente trabajo.

Jesús San Martín Payo, en el trabajo "El Cabildo de Palencia" y bajo el anunciado "Escritores" se cita la obra de nuestro autor (3).

En el acta de la sesión del Cabildo extraordinario del día 27 de septiembre de 1980 para dar posesión al nuevo Deán, don Jesús San Martín Payo, entre otros extremos, se hace constar: "A invitación del Sr. Arcipreste tomó la palabra el nuevo Deán... Habló de la lista gloriosa de los Deanes de esta Santa Iglesia, haciendo mención especial de los tres últimos y otros tres de los anteriores... De entre los Deanes anteriores recogió también una trilogía: Pedro González,

1. Menéndez Pelayo, Marcelino: "Historia de los Heterodoxos Españoles" BAC. Madrid 1956, Libro VI, Volúmen II, Pág. 696. En el Archivo del Obispado, donde se conserva la colección de "La Propaganda católica" no nos ha sido posible localizar el citado número correspondiente a 27 de febrero de 1897, donde consta el trabajo de don Matías Vielva, que presumiblemente añadirá algún detalle más.
2. Renedo: "Escritores Palentinos" Madrid 1919. Vol., I. Págs. 268-270.
3. San Martín Payo, Jesús: "El Cabildo de Palencia". Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses", Palencia, 1974, ps. 233.

a quien se honra en los altares con el nombre de San Telmo; Gonzalo Zapata (Gundisalvo), en los siglos XV-XVI, hombre de letras y gran mecenas de la Catedral; y Vicente Fernández Valcarce, citado ya por Menéndez Pelayo como escritor y ahora nuevamente estudiado por algunos ensayistas y escritores" (4).

El Tomo I lo dedica al Excmo. Sr. Don José Miñino, Conde de Floridablanca, Caballero Gran-Cruz de la Real y distinguida Orden de Carlos III, Consejero y Primer Secretario de Estado de S. M. Lo Divide en "Disertaciones", alguna de las cuales están subdivididas en Capítulos. Ya en el enunciado de los párrafos previos a la primera "Disertación" se advierte el carácter polémico que adopta frente a la Filosofía moderna. Expone y crítica, en primer lugar, a Descartes, y, seguidamente, a Malebranche, Locke, Leibnitz, así como dedica unos párrafos, respectivamente, a Helvecius y a D'Alembert, pasando, por último, a tratar temas o casos muy variados, con el objeto de reforzar las argumentaciones en que se apoya.

La dedicatoria del Tomo I al Conde de Floridablanca consta de cuatro páginas, a alguna de cuyas ideas nos referiremos posteriormente, por mostrar en ellas, de manera significativa, la actitud ideológica del autor. Después de los XXI Núms. en los que ofrece un planteamiento general de los temas a tratar, del método, e, incluso, de su estilo, prosigue con la "Disertación Primera", cuyo Capítulo 1.º dedica a Descartes, comprensivo de las págs. 81-183. La exposición y la crítica de las doctrinas de Descartes, así como las sugerencias que las mismas nos despiertan, es el objeto del presente trabajo.

El Tomo II se inicia con un "Aviso al lector", al que sigue la "Disertación IV a la VII" (el tomo I había llegado hasta la III), subdividida en XI Capítulos, cada uno de los cuales contiene algunos párrafos, en los que formula muy variadas consideraciones sobre supersticiones, milagros, agüeros, profecías, el poder del Demonio, etc., con invocaciones a Platón, Aristóteles, Padres de la Iglesia, Espinoza, Rouseau y otros, tanto antiguos como modernos.

El "Argumento de esta obra" es el pórtico de entrada al Tomo III y en este desarrolla la "Disertación VIII", sobre la reforma que los nuevos filósofos pretenden hacer en la Moral y en el Derecho Natural, también dividido en Capítulos y párrafos. Entre los autores más destacados a que se refiere, se encuentra Puffendorf, sin que falten las correspondientes excursiones sobre vidas de Santos, así

4 "Libro de Actas Capitulares" del Archivo de la Catedral de Palencia: 1972-1980, fol. 190. vto. 192.

como a la antigüedad clásica y otros modernos como Barbeirac, Heinecio, Moshem y Brucker.

El Tomo IV está encabezado bajo el rótulo "A los políticos del tiempo presente". Consta de dos "Disertaciones": la IX "Sobre la tolerancia en materia de religión" y la X "De la historia de los Siete Durmientes", subdivididas, como viene haciendo, en Capítulos y párrafos. Para Javier Herrero, a pesar de tono de urgencia con que Valcarce escribe sobre la intolerancia, no es ni mucho menos un innovador, pues sigue los tópicos del padre Zeballos. "Lo que si nos interesa en Valcarce —afirma Javier Herrero— es la conexión que él nos muestra con especial claridad entre la "nueva situación" política y el triunfo de la intolerancia; en cierto modo, su *Disertación sobre la intolerancia* es el equivalente teórico del cordón sanitario de Floridablanca" (5). Y según expresa el mismo autor, este Tomo supone una disparidad de enfoque con respecto a los precedentes, pues los tres primeros volúmenes aparecidos de 1787 a 1790 están concebidos y, probablemente escritos, con anterioridad a la Revolución Francesa; mientras que el cuarto aparecido en 1797, es decir, con posterioridad a la Revolución Francesa e incluso a la Guerra de España contra el gobierno revolucionario, el tono corresponde a una actitud producida, como el mismo Valcarce nos dice, por "Los acontecimientos políticos modernos". De ahí que Javier Herrero dedique dos apartados distintos al estudio de los "Desengaños Filosóficos". El segundo apartado consiste en unas indicaciones referente al Tomo IV (6).

5. Herrero, Javier: "Los orígenes del pensamiento reaccionario español", Madrid, 1973, pp. 115.
6. Javier Herrero, obra citada, pág. 110 y 111.

POLEMICA SOBRE LA ILUSTRACION

Ya en la dedicatoria del Tomo I al conde de Floridablanca se refiere, entre otros extremos, a "algunos semisabios y espíritus pequeños, quepreciados de su ciencia desprecian las máximas ancianas y la sólida y sana doctrina"; rogándole se sirviera recibir el obsequio de su publicación "contra los novadores". Entre otros apartados del Tomo I se encuentran, a vía de ejemplo, los que llevan el título de "si los nuevos filósofos son temibles", y "el método moderno es engañoso y equívoco".

Estas preocupaciones que manifiesta nuestro autor se inscriben en el contexto del amplio y encrespado debate que se desarrolló a través del siglo XVIII, especialmente en su última mitad, entre los defensores de la Ilustración y sus contradictores o antiilustrados. Se trata de un movimiento ideológico que conmueve toda esa centuria. Recordemos que Paul Hazard, en el título de su obra, la denomina "La crisis de la conciencia europea". Y es un lugar común entre los tratadistas el comparar o el encontrar analogías entre el sentido crítico de la Ilustración con el de la época de los sofistas en Grecia. En correspondencia con tal estado de ánimo, se adoptaron posturas de belicosa militancia, enmarcadas en una u otra posición doctrinal.

La polémica tuvo acentos agresivos. Como expresa Guillermo Fraile, "el ansia atolondrada de renovación, junto con la aversión y el desprecio hacia la filosofía y teología escolásticas, penetraron en los seminarios e institutos religiosos" (1). Guillermo Fraile reproduce seguidamente lo ya expuesto por Menéndez Pelayo sobre el hecho de que el general de los Carmelitas Descalzos, en una carta circular de 1781, recomendaba a sus frailes la lectura de Platón, Vives, Bacón, Gassendi, Descartes, Newton, Leibnit, Wolf, Condillac,

1. Guillermo Fraile: "Historia de la Filosofía" V. III, Madrid, 1966. Pág. 1.038.

Loke y hasta Kant, a quién llama Cancio. El P. Trujillo, provincial de los franciscanos de Granada, arengaba en estos términos a sus religiosos: "Padres amantísimos, ¿en qué nos detenemos?. Rompamos estas prisiones que miserablemente nos han ligado al Peripato. Sacudamos la general preocupación que nos inspiraron nuestros maestros. Sepamos que mientras viviéramos en esta triste esclavitud hallaremos mil obstáculos para el progreso de las ciencias" (2). Guillermo Fraile transcribe el siguiente texto que, aunque escrito en tono irónico, refleja el concepto que en el último tercio del siglo se tenía de la filosofía escolástica: "en la literatura de los frailes... no se encuentra más que jerga, neneas, algarabías, ergotismo, y toda la demás broza de que abundan los escolásticos, sin que el bello gusto de las ciencias hayan podido disipar las tinieblas en que se ven sometidos, ni los gritos que dan a las puertas de sus claustros los Gassendos, los Des-Cartes, los Newtones y toda la tropa de los hombres ilustres, a cuya penetración no se han escapado los arcanos más ocultos de la naturaleza, hayan podido despertarlos del letargo de una crasísima ignorancia, de la que los ha cubierto el Peripato, y en el que, encaprichados, cierran los ojos a la luz que esparcen por el mundo literario tantos genios sublimes cuantos, siguiendo la luz de aquellos grandes filósofos, han producido la Ilustración de nuestro siglo" (3).

Además de estos ejemplos, cupiera aducir muchísimos más sobre ese tono de polémica agresividad que adoptaron algunos de los que se preciaban de estar al corriente de la filosofía moderna. También pudiéramos invocar otra serie de publicaciones periódicas como "El Diario de los Literatos", o "El Censor".

No podemos silenciar la actitud de mayor equilibrio y moderación que adoptaron los más preclaros representantes de la Ilustración española, como el P. Feijóo y Jovellanos, junto con otros descolantes escritores, quiénes especialmente en las cuestiones religiosas se mantenían fieles al catolicismo y, en general, pretendían introducir la cultura europea y propugnaban moderadas y progresivas reformas sociales para nuestro país.

2. Guillermo Fraile: "Historia de la Filosofía". Vol. III "Del Humanismo a la Ilustración", BAC, Madrid 1966, Pág. 1.038. Menéndez Pelayo había aducido las mencionadas referencias del general de los Carmelitas Descalzos y del P. Trujillo, en su "Historia de los Heterodoxos", Madrid 1956. Vol. II, Libro VI, Página 528, textos que casi literalmente transcribe Guillermo Fraile.
3. Guillermo Fraile. Obra citada. Invoca la "Carta refractaria del Bachiller Don Juan Antonio Ramírez Claro, escrita a su catedrático de Prima el Dr. D. Antonio de Vargas, etc.", Málaga 1789.

Frente a la agresividad de los más exaltados ilustrados que hemos señalado anteriormente, surge la reacción contraria por parte de los antiilustrados, que no se quedaron a la zaga en los acentos polémicos. Estos defensores de la tradición achacaban todos los males, la degeneración de costumbres y la libertad destructiva de las ideas, a las corrientes modernistas importadas de fuera. Su sentido sería, lógicamente, poner freno a esa innovación ideológica, que tantas desventuras traía a nuestra patria. Como ejemplo de la referida agresividad frente a las nuevas corrientes, expresa Valcarce: "Estas máximas son una especie de tropa tártara, que envían delante los filósofos mal intencionados, con ella abren camino, derriban y desolan las fronteras, dan terror y turban a las gentes, para después con más facilidad hacer sus conquistas" (4). Dos páginas después exclama: "Los filósofos cuando no guardan moderación en sus discursos, se deben reputar por enemigos públicos y en tal constitución todo ciudadano es soldado" (5).

En el siglo XVIII y fundamentalmente en la segunda mitad y a finales del mismo, en que escribe Fernández Valcarce, ya habían logrado gran difusión en España las doctrinas y los escritos de la Ilustración. Como es generalmente reconocido, y según expresa Perdomo García, "El año 1750 es fecha clave en la introducción de Descartes en Hispanoamerica. En España se marca el punto máximo de la influencia cartesiana con Vicente Tosca. *Las Instituciones*, de Jacquier, texto filosófico inspirado en los nuevos sistemas de Descartes, Bacon, Gassendi y Locke, tiene entrada formal en 1786" (6).

Valcarce reconoce, de alguna manera, la generalización de las doctrinas modernas y manifiesta: "De algún tiempo a esta parte anda muy válida la aprehensión de que en España estamos muy atrasados en los conocimientos importantes de que gozan otras naciones. Se dice por cierto, que aquí no reina la buena literatura, que nos falta el buen gusto, la erudicción, la crítica, el arte de pensar, y sobre todo la buena y sana filosofía. Y como muchos puntos importantes, así de la teología, como de la moral y de la piedad tienen conexión y dependencia de aquellas partes de literatura; a proporción de lo atrasados que estamos en ellas, dicen que son las equivo-

4. Vicente Fernández Valcarce: Tomo I "Desengaños Filosóficos", 1787, páginas 54 y 55.

5. Idem, Idem, Págs. 57 y 58.

6. José Perdomo García: "La Filosofía hispanoamericana y su ritmo asincrónico" "Cuadernos hispanoamericanos". Madrid 1953, núm. 55, Pág. 342.

caciones, errores y extravagancias que padecemos en estas otras. La nimia credulidad con que se adoptan en España los milagros, las revelaciones, las apariciones de los difuntos, los demoníacos y posesos, las curaciones prodigiosas que se cuenta hicieron algunas personas espirituales, las penitencias extraordinarias y austeridades de varios solitarios, las devociones indiscretas y frívolas, varias prácticas exteriores de que se hace grande asunto: todas estas y otras muchas anomalías son, dicen, apéndices y frutos de la ignorancia y atraso que padece la nación. En otras partes están mucho tiempo ha libres de ellas; porque allí florece la erudición, la crítica y la verdadera filosofía. Estas artes cuando se ejercen con acierto y cuidado, arrojan muchas luces para discernir lo verdadero de lo falso, lo sólido y real de lo vano y figurado" (7). Sobre las grandes reservas que desde el principio de su trabajo opone a la nueva filosofía, se expresa en estos términos: "Pero tenemos dos dudas: la una es sobre el adelantamiento y mejora de ideas, si es efectivo y real, como nos le quieren persuadir; la otra es sobre si este adelantamiento es tal, que por él se pueda intentar la innovación en materias de tanta gravedad" (8). Seguidamente insinúa la condición apologética de su trabajo, a la que nos referiremos posteriormente, ya que manifiesta que lo importante es la Religión, la Piedad y las buenas costumbres, y el análisis de las innovaciones que puedan afectar tales cuestiones constituye el objeto de su trabajo: "De innovar en estas materias o mantenerlas en su integridad, de eso es la contienda que emprendemos con los nuevos filósofos. Esto es, pues, lo que procuraremos examinar en este escrito" (9). En varios lugares se refiere a la peligrosidad de las nuevas doctrinas, atentatorias a las arraigadas convicciones tradicionales, por lo que trata de desengañar de la falacia de las mismas: "Si yo con mis discursos pudiera lograr detener la corriente de esta epidemia, haría un servicio muy importante a la patria y nada me quedaría por desear. Lo que deseo pues es acertar a poner con claridad y persuadir las verdades que hasta aquí han estado bien recibidas y respetadas entre los españoles. El persuadir estas verdades y *desengañar* de los errores, es el remedio mayor de los males que padece la nación". (10).

7. Fernández Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Madrid, 1787, Tomo I, pps. 1 y 2.

8. Idem, Idem, p. 3.

9. Idem, Idem, p. 3.

10. Idem, Idem, p. 59. El subrayado es mío.

Cabe mencionar otra obra del mismo título que la de nuestro autor. Es la del mínimo, natural de Sevilla, el P. Juan de Nájera, titulada "Desengaños Filosóficos, en que se reducen los nuevos sistemas filosóficos, excepto el cartesiano, a el aristotélico de las Escuelas, por la clave de la famosísima distinción de potencia y acto, en que se concluye que la filosofía de las Escuelas obtiene de justicia la primacía". Fue publicada en Sevilla en 1737. Anteriormente había publicado los "Diálogos filosóficos" (Madrid, 1976), en los que se declaraba admirador de Descartes, aunque era maignanista. Con los "Desengaños filosóficos", Juan de Nájera se retracta de sus anteriores opiniones. Análogamente, mediante el título de la obra de Valcarce va implícita la intención de poner de manifiesto el "desengaño" que brota al descubrir los errores de la filosofía moderna.

En la bibliografía española hay dos posiciones muy encontradas en la polémica sobre la Ilustración: la de Marcelino Menéndez Pelayo, quién defiende el sentido católico y tradicional de nuestros pensadores, y la de Javier Herrero, quien trata de restar originalidad, arguyendo que lo que hacen los considerados como tradicionales del siglo XVIII, es seguir el pensamiento reaccionario que se ha ido gestando en el extranjero, en Francia y en Italia, de tal modo que lo que estos autores pretenden hacer ver como su inserción en la anterior tradición nacional, no constituye más que una transposición de ideas, surgidas de otros países y aplicable a la circunstancia histórica española.

Menéndez Pelayo dictamina que "no conoce el siglo XVIII español quien conozca solo lo que en él fue imitación y reflejo". "Justo es decir, para honra de la cultura española del siglo XVIII que quizá los mejores libros que produjeron fueron los de controversia contra el enciclopedismo, y de cierto muy superiores a los que en otras partes se componían. Estos libros no son célebres ni populares, y hay una razón para que no lo sean: en el estilo no suelen pasar de medianos, y las formas, no rara vez, rayan en inamenas, amazotadas, escolásticas, duras y pedestres". "No hubo objeción, de todas las presentadas por la falsa filosofía, que no encontrara en algún español de entonces correctivo o respuesta" (11). En el mismo capítulo y entre los impugnadores españoles del enciclopedismo cita Menéndez Pelayo a Pereira, Rodríguez, Forner, Ceballos, Valcarce, Pérez y López el P. Castro, Olavide, Jovellanos, Fray Diego de Cádiz, etc.

11. Menéndez Pelayo, Marcelino: "Historia de los heterodoxos españoles. BAC. Madrid 1957. Libro VI. Vol. 2.º Pág. 666.

Para completar esta visión, sería necesario extraer algunas de las ideas de Jean Sarrailh en "La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII", Méjico, Buenos Aires 1957, Herr., The Eighteenth Century Revolution in Spain" Princeton, 1969, así como de Somervogel y Gómez-Imaz, entre otros. Pero nos vamos a referir, de manera más directa, a algunas de las ideas de Javier Herrero, quién arguye que "unos de los fines principales de este libro es mostrar que lo que se ha llamado *tradicción española* ni es tradición ni es española. El gran problema de las dos Españas, que, según Machado, había de helar el corazón de todo españolito que nace y que ciertamente ha ahogado en tinta a los estudiantes españoles de mi generación, no es un problema característico de nuestra Patria" (12). Javier Herrero afirma terminantemente que "este libro demuestra exhaustivamente que los autores considerados por Menéndez Pelayo y por sus discípulos contemporáneos como los grandes defensores de la tradición española no tienen el menor contacto con la España del XVI y XVII. Son tan europeos como los ilustrados, o quizá más, pues en la Ilustración hay a través de Grocio y Pufendorf ecos de nuestros grandes juristas, pero nada hay de español en los discípulos del abate Barruel, Zeballos, el Padre Alvarado, Rafael de Vélez forman parte de una corriente de pensamiento que ha surgido en Europa como oposición a las luces y que cuenta, en la época que estos escriben sus obras más importantes, escasamente medio siglo. Nada hay, pues, de tradicional ni de español en los "grandes maestros de la *tradicción española*" (13). En otro lugar expresa: "Nonnotte y Bergier en Francia, así como Valsecchi y Mozzi en Italia, han sido los polemistas ortodoxos europeos que ejercieron una influencia más poderosa en España en los apologistas del Antiguo Régimen; de ellos proceden en su mayor parte los argumentos que los conservadores españoles oponen a la Ilustración, y podemos decir que ellos constituyen, realmente, la esencia de lo que se ha llamado *Tradicción Española*, que, evidentemente, nada tiene que ver con el pensamiento español de los siglos XVI y XVII" (14). El capítulo IV de la obra de Javier Herrero se titula: "Los discípulos españoles: Zeballos, Rodríguez y Valcarce".

12. Javier Herrero: "Los Orígenes del Pensamiento reaccionario español. Madrid 1973. Págs. 22, 23.

13. Javier Herrero "Los Orígenes del Pensamiento reaccionario español" Madrid 1973. Pág. 24.

14. Idem, Idem, pág. 35 en nota. Los subrayados son de Javier Herrero.

Sería tarea sugestiva intentar penetrar en la polémica sobre la Ilustración que, en forma esquemática, hemos expuesto según las dos posiciones de Menéndez Pelayo y Javier Herrero, lo que realmente nos conduciría al debatido problema de las dos Españas, pero no es este el objetivo que, de manera directa, me propongo en el presente trabajo. El mismo, según se verá a medida que se va exponiendo, consiste en una aproximación a las ideas fundamentales de carácter filosófico del pensador palentino Vicente Fernández Valcarce.

Valcarce se refiere con cierta reiteración a algunos autores de La Enciclopedia para, posteriormente, rebatirlos y aferrarse a su posición escolástica. Parece que, efectivamente, conoció la Enciclopedia y, en el archivo de la Catedral de Palencia existen ejemplares en la Enciclopedia editada en París en 1751. Atribuye a los autores de la Enciclopedia, entre otras, estas afirmaciones: "La filosofía que llaman Escolástica, dicen, sustituyó las palabras a las cosas y las cuestiones vanas y ridículas a las materias importantes. La Escolástica, explica con términos bárbaros cosas ininteligibles". Más alguna afirmación que seguidamente formula sobre D'Alembert (15).

CARACTER APOLOGETICO

En este sentido se viene considerando la obra de Fernández Valcarce.

Menéndez Pelayo, en el apartado VII del Capítulo III del Libro VI de la "Historia de los Heterodoxos españoles", le incluye dentro de la literatura apologética, y cuyos impugnadores españoles del enciclopedismo son Pereira, Rodríguez, Forner, Zaballos, Valcarce, etc., etc. (1).

Entre otras opiniones que emite sobre Valcarce, manifiesta: "No era ciertamente hombre de tan variada y clásica erudición como Forner, pero se había nutrido con la médula del león de la filosofía escolástica, y, aunque, escribía mal, pensaba con aplomo y firmeza, y en la disección de las opiniones contrarias era penetrante y sagacísimo. En alguna parte he leído que Valcarce confundió a los antiescolásticos con los incrédulos. No hay tal confusión, sino que Valcarce se remontó a la fuente y al escondido manantial de las turbias aguas del enciclopedismo, y empezó a llamar a juicio y residencia a Descartes, y después de él a Malebranche, a Locke y a Leibnitz. La originalidad de su libro estriba precisamente en la impugnación de los principios cartesianos, donde descubre los opuestos gérmenes del idealismo y del materialismo" (2).

En la "Historia de la Filosofía", de Johannes Hirscheberger, y cuya síntesis de la historia de la filosofía española está redactada por Luis Martínez Gómez, S. I., bajo el enunciado de "perspectivas de síntesis", se enmarca a nuestro autor dentro de la amplia literatura apologética, que crece durante el siglo XVIII, junto a los Cursos didácticos y a los escritos de polémica aguda. Entiende Martínez Gó-

1. Menéndez Pelayo, Marcelino: "Historia de los Heterodoxos españoles", BAC, Madrid, 1956, Tomo II, págs. 666-715.
2. Obra cit. p. 696.

mez que si no saca las doctrinas de las mismas obras de los filósofos, se informa de la "Historia crítica Philosophiae" de J. Brucker, amplio arsenal de materias y obra clásica en su tiempo; y que también conoce la *Enciclopedia*, de la que por lo demás saldrán pronto en España extractos históricos (3).

El Padre Renedo, de quien anteriormente tomábamos ciertos datos biográficos, en concordancia con la nota que Menéndez Pelayo ofrece a los mismos, en el juicio de valoración que de él formula, se limita a transcribir un párrafo de éste último (4).

Carreras Artau, en su "Historia de la Filosofía", le dedica un breve comentario, junto con Andrés Piquer, Zeballos y José Rodríguez, como impugnadores españoles de la *Enciclopedia* (5).

Menéndez Pelayo parece haber marcado la pauta a los autores que acabamos de citar, en la aproximación valorativa de Valcarce.

Guillermo Fraile le encuadra igualmente dentro de los que denomina "reacción apologética", limitándose a constatar esta breve referencia: "El Deán" de Palencia Vicente Fernández Valcarce (1723-98), expone y rebate a Descartes, Malebranche, Espinoza, Leibniz y Locke en su libro *Desengaños filosóficos que en obsequio de la verdad, de la religión y de la Patria da al público*, etc. (4 vols. Madrid 1787)" (6).

Ya hemos aludido anteriormente a Javier Herrero, quien dedica a Valcarce un capítulo de su libro, junto con Zeballos y Rodríguez, considerándoles a los tres como "los discípulos españoles" de la reacción antiilustrada europea. Respecto a Valcarce, entre otros extremos, expone: "Los tres primeros volúmenes corresponden a ese ambiente de difusión de las nuevas ideas entre las clases cultas españolas que parece haber alcanzado una especial amplitud en los años 1780-1790. En este sentido la obra de Valcarce constituye un ataque a las innovaciones filosóficas y una defensa de la escolástica" (7). Después de transcribir algunos de los textos de la dedicatoria de Valcarce a Floridablanca, Javier Herrero subraya el hecho de que aquel, desde "*hace tiempo* que está observando esa difusión de má-

3. Hirscheberger, Johannez: "Historia de la Filosofía", Barcelons, 1976, Tomo II, págs. 460-461.
4. Renedo: "Escritores Palentinos", Madrid, 1919, Vol. I, pág. 268-270.
5. Carreras Artau, Joaquín: "Historia de la Filosofía", Barcelona, 1944, p. 283.
6. Guillermo Fraile, O. P. "Historia de la Filosofía", BAC, Vol. III. Madrid, 1966. Y del mismo autor: "Historia de la Filosofía española. Desde la Ilustración", Madrid, 1972, pág. 75.
7. Javier Herrero: "Los orígenes del pensamiento reaccionario español", Madrid, 1973, p. 111.

ximas nocivas que están corrompiendo el carácter de la nación, y se propone remediar la situación" (8).

Recordemos que una de las obras apologéticas más características de ese período es la de Juan Pablo Forner, titulada precisamente "Oración apologética por la España y su mérito literario". Según ya hemos expresado, el Tomo Primero de los "Desengaños" de Valcarce se publicó en 1787. La oración apologética" de Forner en 1786, un año antes. Tanto Valcarce como Forner buscan el apoyo de Floridablanca: Valcarce con la dedicación del Tomo Primero "Al Excelentísimo señor don José Moñino, Conde de Floridablanca, Caballero Gran-Cruz de la Real y distinguida Orden de Carlos III, Consejero y Primer Secretario de Estado de E. M."; y Forner imprimió la suya por encargo de Floridablanca y por cuenta del Estado en la Imprenta Real (9). Según Julián Marías, Floridablanca, "en la última fase de su gobierno, se había caracterizado por un pronunciado reaccionarismo y temor a la Ilustración que antes había favorecido —no se olvide su papel decisivo en la expulsión y disolución de la Compañía de Jesús" (10). Estos vaivenes, de uno u otro signo, de la actitud de algunos de los hombres de España, constituyen algo sintomático de las inadaptaciones de los distintos modelos mentales que, sucesivamente, se configuran sobre la realidad social española con respecto a las fuerzas latentes y operantes —a veces, manifestadas bruscamente— en los subsuelos sociológicos e históricos de nuestra nación. Julián Marías insiste es que "especialmente el año 1788 fue de temor constante a la agitación que se advertía en Francia, de frenar los avances del reinado e incluso de dar marcha atrás. El esfuerzo de los últimos setenta y cinco años entra en crisis, y las apologías, lejos de ser inocente menester de eruditos más o menos recelosos, se convierten en un tema apasionante: se ventila en torno a ellas la orientación de la vida nacional española en el momento en que se inicia la gran crisis europea" (11). Pues bien; entre otras connotaciones que pudiéramos aludir sobre las obras de Forner y

8. Idem, Idem, pág. 112. El subrayado es de Javier Herrero.

9. Julián Marías: "La España posible en tiempo de Carlos III, Madrid, 1963, página 59.

10. Idem, Idem, pág. 92. Sobre la intervención de Floridablanca ante el Papa Clemente XIV para la disolución de la Compañía de Jesús, puede verse también Menéndez Pelayo: "Historia de los heterodoxos españoles", Madrid, 1956, BAC. II, cuyo apartado V del Cap. II del libro VI, titula "Embajada de Floridablanca a Roma. Extinción de los jesuítas", pps. 520-525.

11. Julián Marías: "La España posible en tiempo de Carlos III", Madrid, 1963, p. 92.

Valcarce, concuerdan ambos en la desvalorización de la filosofía moderna en general y de Descartes en particular. Sin embargo, se encuentra una gran diferencia: Forner disminuye la importancia de la Escolástica en la Filosofía española, insinuando que España estuvo durante mucho tiempo “libre del contagio del Escolasticismo” (12), y que “España se hizo escolástica mucho tiempo después de que toda Europa era Escolástica” (13); y Valcarce, como ya hemos repetido, encuentra en la escolástica el arquetipo indiscutible de pensamiento que, desde siempre, imprimió su sello al catolicismo español.

El propio Fernández Valcarce reconoce: “Este escrito tiene mucho de apologético; y de consiguiente es más triste de suyo que agradable. Así a poco que nos dilatemos somos pesados. El que satiriza tiene ya preparado el auditorio, no así el que trata de satisfacer la sátira” (14).

En el texto acabado de transcribir, Valcarce hace una alusión, de pasada, a su estilo, calificándole de pesado; tema éste que merecería un tratamiento más amplio, ya que son muy numerosos los textos de Valcarce en los cuales reconoce la condición árida de su estilo, aridez que pretende justificar al querer asentar lo que considera verdades incommovibles, que por su propia condición, no llaman a las gentes especial atención por su falta de novedad.

Estilo éste que igualmente es reconocido por su mayor defensor, Menéndez Pelayo, quien expresamente manifiesta que “escribía mal” y desearía “*Los Desengaños* limpios de repeticiones y en orden menos anárquico” (15).

Volviendo al carácter apologético de la obra, sobre el cual cupiera insinuar el posible riesgo de eludir o no intentar llegar al fondo o al fundamento racional de las doctrinas impugnadas, hemos de referirnos a otro texto de Fernández Valcarce. En el denominado “Argumento de esta obra”, que encabeza el Tomo III, después de declarar que se propone disipar la ilusión que domina en estos tiempos, consistente en que las materias morales se han de definir precisa y únicamente por la especulación y el raciocinio filosófico,

12. Idem, Idem, p. 68.

13. Idem, Idem, pág. 69.

14. Fernández Valcarce, Vicente: “Desengaños Filosóficos”. Tomo I, Madrid, 1787, pág. 76.

15. Menéndez Pelayo: “Historia de los Heterodoxos Españoles” BAC 1956, página 698.

desechando la autoridad de los filósofos antiguos y de los doctores eclesiásticos, no es menos cierto que también reconoce la necesidad del raciocinio filosófico; “el lector verá que cumplo con mi oficio de Filósofo, y que razono con los modernos en principios naturales, descubriendo los misterios de sus sistemas y haciendo ver su impertinencia” (16). Tanto por algunos de los temas tratados, específicamente filosóficos, como por esta declaración de entrar en el debate de los sistemas modernos, entiendo nos autoriza plenamente a ensayar un tratamiento filosófico de parte de su obra, lo que constituye el objeto de este trabajo.

DESCARTES Y EL ENCICLOPEDISMO

Es un lugar común el decir que Descartes es el padre de la filosofía moderna. Pertenece al siglo XVII. La Ilustración comprende fundamentalmente el siglo XVIII. La Ilustración suscitó grandes polémicas, al mismo tiempo que grandes entusiasmos, por las implicaciones que llevaba consigo y por las raíces ideológicas en que se movía, como gran destructora de la tradición, adoptando algunos de sus autores posiciones agnósticas, teístas y hasta irreligiosas. Ya hemos insinuado también anteriormente que por algún autor se ha calificado a esta época del pensamiento occidental como "crisis de la conciencia europea", así como se ha comparado su exacerbado espíritu crítico con la época de los sofistas de Grecia.

También es criterio universalmente reconocido que los representantes más preclaros de la Ilustración española tuvieron un sentido y una posición mucho más moderada en todos los temas, tanto filosóficos, como, por supuesto en los que afectaban al aspecto religioso, en los que tenían exquisito cuidado de mantenerse dentro de la ortodoxia.

El objeto del trabajo de Fernández Valcarce consiste en combatir las desviaciones del Enciclopedismo, y no directamente de exponer y criticar la doctrina de Descartes.

Pero es un criterio muy reconocido el de la íntima relación que, de algún modo tiene la doctrina de Descartes, con la de la Ilustración. En primer lugar, por ser él uno de los grandes innovadores de la filosofía moderna y que pretendió romper radicalmente con la escolástica, aunque en algunas de sus nociones y planteamientos subyacían ideas específicamente escolásticas. En segundo lugar, porque en él se apoyan otras corrientes que, quizá desviándose del sentido final que Descartes pretendió dar a su obra, dieron lugar a desenvolvimientos que conducirían a planteamientos de los que se valió

la Ilustración. Resumiendo lo que expone Guillermo Fraile y otros tratadistas, podemos manifestar que entre la Revolución inglesa (1688) y la francesa (1789), en el espacio de un siglo, aproximadamente, se desarrolla un amplio movimiento que representa una profunda mutación en el orden religioso, político, económico y científico. Los determinantes más inmediatos de la Ilustración podemos señalarlos en el desarrollo cada vez más acentuado del naturalismo desde el comienzo del Renacimiento, en el principio protestante del libre examen, en el desarrollo del Derecho y la religión natural (libertinos), así como en la filosofía racionalista y empirista del siglo XVIII: Descartes, Hobbes, Espinoza, Leibniz, Locke, Bayle.

Y siguiendo igualmente con la exposición de Guillermo Fraile, "otro de los mitos más fascinadores de la Ilustración es la libertad absoluta de pensar y de obrar, y con ella la emancipación de toda tradición y de toda autoridad. Según Condorcet, la muerte de Sócrates señala el principio de un conflicto entre la filosofía y la superstición, "guerra que dura todavía hoy, lo mismo que la de la propia filosofía contra los opresores de la humanidad". "Europa, comprometida entre la tiranía sacerdotal y el despotismo militar, espera —entre sangre y llanto— la hora en que nuevas luces le permitan renacer a la libertad, a la comprensión humana y a la virtud". Con Bacon, Galileo y Descartes, "el espíritu humano no resultó todavía libre, pero por lo menos supo que había sido creado para ser libre" 5-5. Condorcet, *Esquisse*, en Oeuvres IX, Págs. 109, 143" (1).

En la Enciclopedia se le dedica a Descartes los siguientes elogios, entre otros: "Descartes, plein de génie de pénétration, sentit le vuide de l'ancienne philosophie; il la représente au public sous ses vraies couleurs, jetta un ridicule si marqué sus les prétendues connoissances quelle promettoit, qu'il disposa tous les esprits à chercher une meilleure route". "C'est le premier bien que produisit la philosophie de Descartes. Le goût s'en répandit bien —tôt partout: on s'ensaisoit honneur à la cour à l'armée. Les nations voisines parurent envier à la France les progrès du *Cartésianisme*, à peu-près comme les succès des espagnols aux deux Indes mirent tous les Européens dans le goût des nouveaux établissemens. La Philosophie françoise, en excitant une émulation universelle, donna lieu à d'autres entreprises, peut-être à de meilleures découvertes" (2).

1. Guillermo Fraile, O. P. "Historia de la Filosofía", BAC, Vol. II, Madrid 1966, págs. 797, 798.
2. ENCYCLOPEDIE ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des Arts et des Métiers. Tome Second, Paris 1751, pág. 717.

Anteriormente hemos invocado precisamente un texto de Fernández Valcarce, en el que a su vez se remite a los autores de la Enciclopedia (3).

Advertidos los riesgos de carácter filosófico, moral y religioso que cree encontrar en la Ilustración, y advertido también Fernández Valcarce de los grandes elogios que se venía dedicando a Descartes por algunos de los seguidores de la Ilustración, y por las divulgaciones que de él en España se hacían, así como por los citados argumentos de la Enciclopedia, no es extraño que le llevara a buscar el supuesto origen de todos esos males, que cree encontrar en Descartes. Y Menéndez Pelayo, sobre este particular expresa, refiriéndose a los por él estimados defensores de la tradición española: "En todas partes y con todo género de armas se aceptó la lucha: en la metafísica, en la teodicea, en el derecho natural, en la cosmología, en la exégesis bíblica, en la historia. Unos, como el canónigo Fernández Valcarce hicieron la genealogía de los errores modernos, siguiéndolos hasta la raíz, hasta dar con Descartes, y comenzaron por la duda cartesiana el proceso del racionalismo moderno" (4).

3. Fernández Valcarce "Desengaños Filosóficos" Tomo I, Pág. 4-5.

4. Menéndez Pelayo: "Historia de los Heterodoxos Españoles", BAC 1956, Página 666-667.

EL COGITO ERGO SUM

En el Tomo I, además de la dedicatoria al conde de Floridablanca, le divide en otros grandes apartados. La primera parte, que expresamente no denomina capítulo, está subdividido, a su vez, en otra serie de números, XXI en total, cada uno de los cuales se refiere a algunos determinados aspectos alusivos a la defensa de la escolástica, a los elogios que algunos formulan de Descartes, a los nuevos filósofos y al propio estilo del escritor. Seguidamente lo divide en tres disertaciones. La primera está distribuida en IV capítulos. La segunda disertación en III capítulos. Y la tercera no consta de capítulo.

El capítulo I de la Disertación primera, que comprende de las páginas 81 a 183, trata de Renato Descartes.

La observación más obvia que, en general, cupiera formularsele, consistiría en que no intenta exponer de una manera acabada y completa toda la doctrina de Descartes, buscando sus últimas raíces conceptuales. Aunque él no se manifieste en el sentido que ahora lo estamos haciendo, parece que pretende localizar aquellos puntos vulnerables del sistema cartesiano, y sobre ellos acumula todos los argumentos posibles en contra, volviendo una y otra vez sobre lo mismo y, pasando, de algunos a otros de los grandes temas que integran la filosofía cartesiana.

Por nuestra parte, vamos a tratar algunos de estos grandes temas del sistema cartesiano, y sobre ellos ir exponiendo las críticas que le formuló Valcarce, procurando, al mismo tiempo, recoger las interpretaciones u observaciones que nos parecen más significativas sobre estos temas.

El primero que hemos elegido es el que lleva el rótulo del presente apartado *cogito ergo sum*.

Fernández Valcarce parte de la duda metódica para llegar al *cogito ergo sum*, lo que es metodológicamente correcto, si bien pasa de largo o no se esfuerza por penetrar en todo el sentido del famoso *cogito*.

Así, explica: "Lo primero que reflexionó fue que todo hombre desde la infancia empieza a recoger, y a adoptar muchas opiniones, y prejuicios que después le hacen ilusión, y le impiden el conocimiento claro de la verdad. De estas preocupaciones no hay más modo de libertarnos, que dudar de todo aquello en que haya la más mínima sospecha de incertidumbre. Y aún quiso tener como falso todo aquello de que podía dudar; así lo ponía aparte, y lo excluía. Después a consecuencia debemos dudar, si hay cosas sensibles y materiales: debemos dudar; lo uno porque los sentidos nos han engañado alguna vez y podemos temer siempre por lo mismo: lo otro, porque en sueños se nos representan con igual viveza varias cosas materiales como existentes, sin serlo. Y no tenemos señales seguras para distinguir el sueño de la vigilia". Fernández Valcarce niega el carácter de novedad a este método alegando que los pirronianos y los escépticos ya habían dicho tales cosas y Cicerón en sus cuestiones académicas propuso el mismo método.

Seguidamente, enlazando con la exposición de Descartes, manifiesta: "Lo tercero: aunque dudemos de todo, no podemos dudar que existimos, porque el que duda piensa y el que piensa existe. Así esta verdad, yo pienso luego soy, es clara y evidente, y de la que no podemos dudar en alguna manera" (1).

Sin detenerse en las implicaciones conceptuales que están subyacentes en la famosa expresión del *cogito ergo sum*, pasa a la que, efectivamente, es otra distinción en la doctrina de Descartes, la distinción entre el alma y el cuerpo: "Teniendo pues evidencia de que el que piensa existe, y que nosotros que pensamos existimos, resulta que antes de saber si tenemos cuerpo, ya sabemos que existimos; y de consiguiente nuestra naturaleza no es cosa corporal, sino una substancia cogitante e inmaterial" (2).

Esta exposición transcribe con relativa, aunque no del todo precisa, una aproximación de los razonamientos de Descartes referentes a la famosa duda metódica. En efecto, en "El discurso del método" se lee: "...pensé que debía hacer lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor

1. Fernández Valcarce: "Desengaños" Tomo I, pág. 82-83.

2. Idem, Idem, pág. 83.

duda, con el fin de ver si, después de hecho ésto, no quedará en mi creencia algo que fuera enteramente indudable. Así, puesto que los sentidos nos engañan, a las veces, quise suponer que no hay cosa buena que sea tal y como ellos nos la presentan en la imaginación; y puesto que hay hombres que yerran al razonar, aún acerca de los más simples asuntos de geometría y cometen paralogismos, juzgué que yo estaba tan expuesto al error como otro cualquiera, y rechacé como falsas todas las razones que anteriormente hubiera tenido por demostrativas; y, en fin, considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también ocurrírse nos durante el sueño, sin que ninguno entonces sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas, que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños" (Discurso del Método", 4.ª parte).

Guillermo Fraile entiende que mediante la duda, Descartes "no se propone una finalidad demoledora, sino todo lo contrario. La duda no es la de los escépticos, antes bien, se propone combatirlos con sus propias armas, empleando su mismo procedimiento, acompañándolos hasta el fin y acorralándolos hasta llegar a una certeza de la cual sea imposible dudar y que se vean precisados a aceptar necesariamente. El no duda por dudar, sino para asegurarse aún más en la verdad que cree poseer. Su aspiración es llegar a una certeza absoluta, a una verdad incommovible, capaz de resistir todos los ataques de los escépticos y le sirva como fundamento para edificar toda su filosofía. Pretende corroborar su certeza asentándola sobre bases firmes. La duda no es un fin en sí mismo, sino un medio para llegar a la verdad y un instrumento para elaborar una filosofía sólidamente construída" (3).

Para Huet, Gioberti, Liberatore, Zeferino González, Hugon, Mercier, la duda de Descartes es real, positiva, idéntica a la de los escépticos, como opina Fernández de Valcarce.

El procedimiento de ir pasando revista al contenido de nuestras facultades cognoscitivas para asegurarnos de su veracidad y su certeza, era ya empleado por los estoicos en su lucha contra los académicos. Lo utiliza Cicerón, y más tarde San Agustín, en quién probablemente se inspirara Descartes, según Guillermo Fraile (4), quien manifiesta que en tiempo de Descartes, la utilización de la duda co-

3. Guillermo Fraile O. P. "Historia de la Filosofía", Vol. III, BAC, Madrid 1966, pág. 502.

4. Ob. cit., pág. 506.

mo instrumento para llegar a la certeza era corriente entre los apologistas católicos en su lucha contra los "libertinos" (5).

En opinión del mismo Guillermo Fraile, la duda cartesiana es universal (aunque excluye expresamente las verdades reveladas y algunos principios evidentes de la razón natural), es positiva, porque busca razones positivas para dudar, y es voluntaria y ficticia en su intención pero real en su efectos (6).

Fernández Valcarce expone: "Dicen frecuentemente nuestros filósofos que una de las diligencias más importantes para conocer con claridad las cosas, es dudar primero de ellas, y examinarlas sin preocupación. Esta fue la gran máxima de Descartes". Continúa exponiendo que para los filósofos modernos "de todo lo que compete a la razón debemos dudar, y suspender el juicio hasta examinarlo filosóficamente, y de este examen riguroso y exquisito saldrá la verdad neta y pura". Seguidamente hace una serie de advertencias respecto a que "la duda es muy perniciosa en ciertas materias", "que la duda en materias importantes, ya sabidas, para nada sirve", y que "la duda cuando no se puede disipar con demostraciones, viene a producir un pirronismo pernicioso" (7).

En el sistema cartesiano, el principio del *cogito ergo sum* está muy conexasionado con la distinción entre el alma y el cuerpo, atribuyendo a aquella los atributos de la inmaterialidad e inmortalidad.

Bajo el parágrafo que titula "Impertinencia del raciocinio cartesiano", vuelve a referirse al *cogito ergo sum*, del que se deduce la mencionada distinción entre el cuerpo extenso y el alma inmaterial e inmortal. "Lo que Gassendo —comenta— echó de menos en este discurso, y la sofistería que notó es lo que todos después han notado, y a lo que nunca satisfizo Cartesiano" (8). Encuentra como peligros de estos razonamientos, entre otros, "el Panteísmo" (9), y dió origen a que Locke admitiera la materialidad del alma (10), mientras que, Coudwort, en cambio, "se precipitó a decir que los brutos tienen alma espiritual" (11).

En otro texto: "Yo pienso, luego soy. Esta es la proposición máxima de donde empieza Descartes su discurso hasta descubrir con

5. Ob. cit., pág. 506.

6. Ob. cit., pág. 504-505.

7. Fernández Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, págs. 31-32.

8. Idem, Idem, pág. 114.

9. Idem, Idem, pág. 116.

10. Idem, Idem, pág. 116.

11. Idem, Idem, p. pg. 117.

toda claridad las verdades de la Metafísica, dice Saverien, y especialmente la maternidad e inmortalidad del alma: *Verba sunt optantium, non diserentium*, como dice Cicerón, palabras y buenos deseos, es ésto y no más. Yo pienso, luego soy una substancia pensativa o el mismo pensamiento. ¿Por qué? *Porque claramente veo que pienso*, y no veo entonces extensión” (12).

He subrayado la razón o el fundamento del principio cartesiano del *cogito ergo sum* —*porque claramente veo que pienso*—, para advertir que a Fernández de Valcarce no se le escapa dicho fundamento, que está en la *claridad*, es decir, en la evidencia.

Y, así, el mismo Descartes se propone “no admitir como verdadera cosa alguna que no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda”. (“Discurso del método”. Segunda parte); “Meditaciones metafísicas” (Meditación tercera). La evidencia, pues, como reconoce Guillermo Fraile, “es la razón de aceptar el *cogito, ergo sum* como primer principio” (13). Lo que se corrobora en otro texto de “El Discurso del método”. Y así como poco antes había encontrado una (proposición) que sabía ser tal (verdadera y cierta), pensé que debía saber también en qué consistía esa certeza. Y habiendo observado que en esa proposición *yo pienso, luego existo* no hay nada que me asegure que digo la verdad, sino que yo mismo veo con toda claridad que para pensar es necesario existir, he juzgado que podía tomar como regla general que todas las cosas que nosotros percibimos con tanta claridad y distinción son verdaderas” (“Discurso del método”, cuarta parte).

Fernández Valcarce reconoce la evidencia del *yo pienso*: “No se puede dudar que es notoria esta proposición: yo pienso” (14).

Lo que ocurre es que, a pesar de haber percibido la evidencia de la famosa proposición cartesiana, no investiga ni trata de precisar su sentido en todo su rigor, el alcance exacto del *cogito*, del pensamiento, sino que deduce las otras consecuencias de la doctrina cartesiana, como es el que el pensamiento sea distinto de la extensión, el cuerpo del alma y el que el alma sea inmaterial e inmortal, según el texto que anteriormente transcribimos. A mayor abundamiento,

12. Idem, Idem, p. 114. El subrayado en castellano es mío.

13. Guillermo Fraile “Historia de la Filosofía”. Vol. III, BAC, Madrid 1966. página 500.

14. Fernández Valcarce “Desengaños Filosóficos”, Tomo I, pág. 127.

sobre la captación del principio de la evidencia en la fundamentación de la doctrina cartesiana, o, sobre lo que se nos presenta mediante la simple inspección de nuestra mente, por nuestro autor, podemos invocar el siguiente texto: “Yo pienso, luego la esencia de mi alma es el pensamiento. ¿Por qué esta consecuencia?. Porque antes de advertir que hay cuerpo, *ya veo el pensamiento, y ninguna cosa veo con más claridad que el pensamiento*: luego el pensamiento es la esencia del alma. *No se puede dudar que es notoria esta proposición: yo pienso*. Pero que el pensamiento sea esencia del alma, ¿De dónde lo pudo ver Descartes?” (15).

El principio de la evidencia es atacado por Fernández Valcarce como espíritu privado “parecido al que reina entre los protestantes”, y “sucederá que con este pretexto de evidencia particular cada uno alterará las nociones más ciertas y generales. Este es grande inconveniente en todas las facultades; pero en la Moral ha sido muy grande y efectivo. Esto lo haremos ver cuando tratemos de la reforma que intentaron hacer Grocio, Pufendorf, y otros en el derecho natural. El espíritu privado, el conocimiento claro y evidente, las ideas claras y distintas, que según Descartes no pueden engañar, estos pretextos son los que han autorizado a los modernos para innovar las nociones de la justicia, del derecho y la virtud” (16).

Encuentra, pues, un gran peligro en otorgar la primacía al principio de la evidencia, por lo que este tiene o implica de “espíritu privado”, “parecido al que reina entre los protestantes”. No es lícito depender de los propios criterios, ni siquiera en un orden puramente especulativo, ya que con el pretexto de evidencia particular cada uno alterará las nociones más ciertas y generales. Estas nociones ciertas y generales son, para nuestro autor, las establecidas por la doctrina tradicional, por la Filosofía consagrada de las Escuelas —la Escolástica—, que se ha ido articulando durante siglos con el pensamiento católico. Si aquellas nociones ciertas y generales fueren socavadas mediante el libre juego del principio de la evidencia, que implica, un espíritu privado, supondría un ataque a la religión. Mientras el principio de la evidencia que, para amplios sectores del pensamiento de la época moderna, supone la apelación indiscutible a nuestra propia individualidad o, dicho en palabras de Guillermo Fraile “el castillo roquero de la conciencia individual del *cogito ergo*

15. Fernández Valcarce “Desengaños Filosóficos”, Tomo I, Pág. 127. Los subrayados son míos.

16. *Idem*, *Idem*, pág. 125.

sum, como certeza y verdad incommovible en que se resuelve la duda cartesiana" (17). En último término, constituiría para nuestro autor un pretexto para las innovaciones que atentan a la fe. Tales presupuestos mentales son congruentes con su reconocimiento expreso de que su "escrito tiene mucho de apologético" (18), proponiéndose una impugnación de la filosofía moderna en general y de Descartes en particular.

Conviene que insistamos algo más en la duda cartesiana, que se resuelve en la evidencia del *cogito ergo sum*, y frente a la cual reacciona enérgicamente Fernández Valcarce. Dicho principio de evidencia le parece fuente de errores, de adhesión incondicional y excluyente a las propias convicciones, estimando que son actitudes que él denomina de entusiasmo y fanatismo "ideas claras y evidentes, caminar de evidencia en evidencia, ese es el camino que canonizó Descartes; pero en realidad este es el camino del entusiasmo y del fanatismo" (19).

Hemos indicado anteriormente que uno de los autores más citados por Valcarce es Brucker. *Iacobi Bruckeri* tiene un "Historia Critica Philosophiae", publicada en Leipzig en 1766, de la que ha señalado Luis Martínez Gómez que Fernández Valcarce saca las doctrinas de los filósofos criticados. Pues bien; referente a este extremo de entusiasmo y fanatismo que Fernández Valcarce atribuye a las consecuencias del principio cartesiano de la evidencia, es curioso constatar el siguiente texto de Brucker: "id quod voluit Poiretus, nempe ut irrationalis, quam persuadere conatur, enthusiasmus, et illuminatio passiva, quamvis *Alogos* triumpharet" (20), continuando exponiendo Brucker la argumentación de Poiret, frente a Descartes. Queremos destacar en este momento las calificaciones, y, expresamente, la palabra "entusiasmo" e "irracional", concordantes con las empleadas en el texto anteriormente transcrito de Valcarce.

Lain Entralgo, refiriéndose a Descartes, indica: "fiel a su método, el filósofo empieza por dudar de todo lo que en rigor puede dudarse. Pero en este caso concreto, ¿Cuáles son el contenido y la estructura de la duda?".

"Este, resuelto a poner en litigio la real humanidad del cuerpo visto tiene —y no puede no tener, porque siempre se duda desde algo anterior al dudar mismo— un primario punto de apoyo: la

17. Guillermo Fraile "Historia de la Filosofía", Madrid 1966, Vol. III, BAC, pág. 507.

18. Fernández Valcarce "Desengaños", Tomo I, Pág. 76.

19. Fernández Valcarce "Desengaños Filosóficos", Tomo I, pág. 167.

20. *Iacobi Bruckeri* "Historia Crítica Philosophiae", Leipzig 1766, pág. 289.

previa instalación de la existencia en el yo pensante como única realidad cierta e indubitable. Mientras pienso, yo sé que soy, que existo. Todo lo demás me es dudoso, incluso la realidad de mi cuerpo. Descartes, en efecto, dice ser capaz de concebir su existencia solitaria y pensante incluso *s'il n'y avait aucune ciel, aucune terre, aucuns sprints, ni aucuns corps*" (21).

Además de otras consideraciones, Laín Entralgo, estima "un fundamental artificio de la mente cartesiana" y, contraponiéndole a Platón asegura que son "dos modos contrapuestos de hacer filosofía falseando mentalmente la realidad" (22). Tomemos nota de estas estimaciones de concepciones tan distintas como las de Laín Entralgo y las de Fernández Valcarce, para resaltar que aquél atribuye a Descartes la calificación de mente artificiosa, que falsea la realidad, en el fondo de cuya apreciación guarda alguna correspondencia con los ataques de que le hace objeto Valcarce, si bien las motivaciones de éste, y el sesgo de sus argumentos toman un camino y un talante muy distinto.

Y, desde otro ángulo, aquél en que se modula la fenomenología existencial de Heidegger, en su apartado sobre la "discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del mundo", expresa: "Descartes no necesita plantear el problema del adecuado acceso a los entes intramundanos. Bajo el imperio no quebrantado de la ontología tradicional es cosa decidida de antemano la genuina forma de aprehender lo que verdaderamente es. Radica en él *noein*, en la intuición en el sentido más amplio de la que él *dianoein*, el pensar, es solo una forma derivada de llevarla a cabo. Y partiendo de esa fundamental orientación ontológica hace Descartes la crítica de la otra forma intuitiva aún posible de acceso a los entes, de la *sensatio (aicesis)*, por oposición a la *intellectio*" (23).

Aquella intuición en el sentido más amplio de la que, según Heidegger, el pensar es sólo una forma de llevarla a cabo, es el fundamento del *cogito ergo sum*, intuición como medio autónomo del conocimiento, al que se refiere expresamente Hessen (24).

o

21. Laín Entralgo, Pedro: "Teoría y Realidad del otro". Madrid 1968, Tomo I, pág. 41.
22. Laín Entralgo, Pedro: "Teoría y Realidad del otro", Madrid 1968, Tomo I, pág. 42-43.
23. Heidegger, Martín: "El ser y el tiempo", México-Buenos Aires, 1951, pág. 112.
24. Hessen, J.: "Teoría del conocimiento", Madrid 1973, pág. 96.

Eduardo Nicol se refiere a la "intuición existencial apodíctica en el *cogito ergo sum* de Descartes" (25), y en otro lugar indica: "... el puro *ego* de las *cogitationes* al que podemos aprehender directamente en una intuición de evidencia apodíctica" (26).

Por supuesto, entendemos que esta reducción existencial al *cogito* y al *ego*, que se produce en Descartes, a la vez que implica un fondo idealista, le condicionará negativamente para ulteriores desarrollos de su argumentación: el ponerse en relación directa con el ser de la realidad y, por lo tanto, del conocimiento de ésta, y el diseccionar en un dualismo irreductible la "res cogitans", de la "res extensa", para salvar lo cual, necesitará, metodológicamente, recurrir a la idea y a la demostración de la existencia de Dios, ya que le necesita como "garante" de esa realidad fuera del *cogito*; demostración que, por serle tan necesaria, incluye dentro de su propio sistema.

Y es curioso constatar cómo, desde posiciones intelectuales tan distintas entre la de Valcarce, inserto en la escolástica decadente, y Eduardo Nicol, reelaborador de todo el pensamiento filosófico y especialmente del existencial, vengan a concordar ambos en la falta de conexión de la filosofía cartesiana con el ser "ingenuo" de la realidad.

Para Guillermo Fraile el *cogito* es una idea clara y distinta que se afirma con la máxima certeza, y "es un hecho irrefutable, una experiencia directa, una percepción inmediata, intuitiva, evidente y simultánea del pensamiento y de la existencia" (27).

El mismo Balmes, aludiendo a la "Respuesta a las objeciones recogidas por el P. Mersenne", indica que la noción del *cogito* no está sacada de ningún silogismo, sino que la ve por la simple inspección del espíritu (28).

Emile Bréhier ha tratado de poner en relación la función que cumple la evidencia en Descartes con la que cumple en Plotino. Refiriéndose al tratado quinto de la quinta *Enéada*, arguye que, como Descartes al comienzo de sus *Meditaciones*, Plotino se ocupa de la condición formal del conocimiento intelectual, condición que es la evidencia (29); tratado que —añade Bréhier— "puede considerarse

25. Eduardo Nicol: "Metafísica de la expresión". México Buenos Aires, 1957, página 47.
26. Idem, Idem, pág. 182.
27. Guillermo Fraile: "Historia de la Filosofía", Vol. III, BAC, Madrid 1966, página 507.
28. Balmes, Jaime: "Curso de Filosofía Fundamental. Historia de la Filosofía", Barcelona 1903, pág. 136.
29. Bréhier, Emile: "La Filosofía de Plotino", Buenos Aires 1953, pág. 129-130.

como el punto de partida de la línea de pensamiento que lleva al *cogito* cartesiano" (30). El plotinismo "se lo puede considerar como el verdadero precursor de las doctrinas idealistas que conciben el espíritu como una realidad concreta y substancial que se afirma por sí misma con independencia de la cosa. Tales son, muy diferentes por cierto —pero todas, directa o indirectamente, relacionadas con Plotino—, las filosofías de San Agustín, de Descartes o de Hegel. Sentimos por primera vez en toda la historia de las doctrinas filosóficas las preocupaciones que dieron origen a la metafísica de Descartes, cuando leemos las páginas en que Plotino presenta, como tipo de evidencia incomparablemente superior a la evidencia sensible, la evidencia del pensamiento que se piensa a sí mismo, y que no se conoce sino en el pensamiento" (31).

Lo que ocurre, realmente, en la filosofía cartesiana, es que no se encuentra una relación directa y fundamentadora entre la evidencia, que es un concepto gnoseológico, con respecto a la metafísica y el ser, a pesar de que Descartes con el principio gnoseológico del *cogito* pretendiera fundamentar su metafísica. Esto es lo que ciertamente ve Valcarce, aunque expresado con otras palabras: "Cuando contemplo la substancia que piensa, no contemplo el cuerpo; pero tampoco veo que no lo tiene o que no es cuerpo. Para sacar Descartes la conclusión de que la substancia cogitante se distingue de toda materia o cuerpo, era menester que nos hiciese ver que tenía conocimiento completo y adecuado de tal substancia cogitante; porque si le quedaba algo por conocer, no puede sacar aquella conclusión. Cuando Descartes conocía clara y distintamente que pensaba, conocía la operación; pero lo principal no lo conocía, esto es la substancia que la hace, la substancia que conoce" (32).

Valcárce, pues, dá en el blanco al apreciar la distinción fundamental entre "la substancia que piensa", el acto cognoscitivo del puro pensar, el *cogito* y toda materia del cuerpo —o el cuerpo—. La conexión entre el pensamiento o conciencia y el objeto intentará resolverse por la fenomenología de Husserl con el acto intencional. Valcárce arguye que si "no contemplo el cuerpo, pero tampoco veo que no lo tiene o que no es cuerpo". Descartes, resume Valcárce, "conocía la operación" de pensar, "pero lo principal no lo conocía, esto es la substancia que la hace, la substancia que conoce" (33).

30. Bréhier, Emile: "La Filosofía de Plotino". Buenos Aires 1953. Pág. 131.

31. Idem, Idem, págs. 133-134.

32. Valcarce, Vol. I, Pág. 115.

33. Idem, Idem.

Entiendo que este razonamiento sutil, emparejado a algunos de los más agudos que podemos encontrar en Valcarce, apunta a una de las quiebras más vulnerables en el sistema cartesiano: su impreciso conocimiento o distinción del concepto de substancia, que, por otra parte, ha dado lugar a algunas interpretaciones desviacionistas de su sistema hacia ámbitos del panteísmo. En la vaguedad y equivocidad de dicho concepto radican, quizá, la serie de confusiones que posteriormente afloran a través de toda su filosofía.

En correspondencia con estas apreciaciones de Valcarce, el P. Ramón Ceñal asegura que “el *cogito*, por sí mismo e inmediatamente no dá una fundamentación del saber metafísico” (34). “De la relación interna y funcional que ese ser particular y concreto que es el pensar, tiene con el ser en general, del carácter reflejo de ese juicio originario sobre la propia existencia, esto es, de la reflexión en él implicada sobre su capacidad para captar la verdad del ser, el *cogito* cartesiano es, en realidad, completamente ignorante” (35).

El fondo idealista de la filosofía cartesiana le lleva a adherirse a innatismo y la demostración de la existencia de Dios mediante la que denomina “prueba por sus efectos” en la *Tercera Meditación*, así como al rechazo de las causas finales. Precisamente admite el innatismo y efectúa su construcción de la demostración de la existencia de Dios, partiendo de la vivencia fundante del *cogito*, en el que, para mayor precisión, se evita el que aparezca como una conclusión o como una consecuencia de un razonamiento deductivo, según la fórmula de la *Segunda Meditación*: “Yo soy, yo existo”, en la que resalta el carácter de evidencia.

Sobre el problema del innatismo y sobre la cuestión de la demostración de la existencia de Dios formuladas por Descartes, volveremos posteriormente, para recoger la posición de Valcarce.

Por su férrea actitud o talante de un escolasticismo eminentemente “realista”, Valcarce rechazará la validez de las doctrinas del innatismo, de la exclusión de las causas finales y de las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, doctrinas a las que, igualmente y con terminología a la que anteriormente nos hemos referido, les considera como “el camino del entusiasmo y del fanatismo”,

34. Ceñal, Ramón S. J.: “Cogito cartesiano y ontología fundamental. En el tercer centenario de la muerte de Descartes (1650-1950)”. Revista de Filosofía, Enero-Marzo 1952, núm. 32, Madrid, pág. 11.

35. Idem, Idem, pág. 14.

por lo que “no habrá camino alguno para encontrar la verdad y vendrá la filosofía a ser el arte de no filosofar” (36).

De la evidencia del *cogito*, muy distinto y superior al de los sentidos, arranca la irreductible dualidad cartesiana de la *res cogitans* y de la *res extensa*, a la que posteriormente nos referiremos y que tantas disputas ha suscitado, entre ellas, por supuesto, la de Valcarce.

Es ya común entre los tratadistas el encontrar los antecedentes del *cogito* en San Agustín. Este recurso es muy del agrado de Valcarce, quién al destacar los antecedentes de alguna de las ideas de la filosofía moderna, pretende descalificarla de su presunta originalidad.

Expone: “Aquella sentencia, yo pienso luego soy, sentencia tan ponderada de los modernos por sutil, y fundada en tanto grado, que asegura Saverien que de ella supo sacar Descartes todas las verdades necesarias: aquella sentencia se halla en muchos autores antiguos; pero ninguno tuvo la ligereza de imaginar que de ella se podían deducir tantas verdades como vanamente se imaginó Descartes. Bástenos alegar a San Agustín (a: 2. de lib. arb. cap. 3): *Abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis, an fortasse metuis ne fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses*. He aquí el argumento cartesiano prevenido por San Agustín. Estoy cierto de que existo, y no temo engañarme en este juicio; por que aun para engañarme es cosa precisa existir, el que no existe no puede engañarse. He aquí el argumento de Descartes a la letra: *Haud dubio ego sum etiam si fallar*, dice Renato. Tenemos pues visto que la máxima de este filósofo: yo pienso luego soy, nada tiene de nueva y original. Se le ha hecho a Descartes el honor de atribuirle este argumento, y le hallamos en cuatro lugares en San Agustín” (37).

Guillermo Fraile admite que no tiene originalidad Descartes en haber señalado el *cogito* como hecho de conciencia primario, cierto e indubitable. Y añade que antes de él lo habían expresado con fórmulas casi idénticas otros muchos pensadores: Aristóteles, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, Escoto Eriúgena, Enrique de Auxerre, Juan de Salisbury, Hugo de San Víctor, Escoto; y en su tiempo, Francisco Sánchez, Gómez Pereira, Campanella, Guillermo de Vaiz, Atanasio Rhetor, P. Sirmont, P. Silthon, La Mothe —le— Vayer (38).

36. Valcarce “Desengaños Filosóficos”, Tomo I, pág. 167.

37. Fernández Valcarce, Vol. I, págs. 152-153.

38. Fraile, Guillermo: “Historia de la Filosofía, Madrid 1966, Vol. III, págs. 508-509.

Por supuesto, el antecedente más comentado ha sido el de San Agustín.

“Aplicando el que hemos llamado con Windelband “el principio de la interioridad”, San Agustín en el naufragio de la duda, fue a refugiarse, como en una roca altísima, en las verdades inmediatas de la conciencia” (39).

Los textos agustinianos más importantes sobre el antecedente del *cogito* se encuentran en los *Soliloquios*, en el diálogo sobre *El Libre Albedrío*, en *La ciudad de Dios* y en el tratado *Sobre la Trinidad*, aunque puede remontarse su iniciación a *Contra los Académicos*.

Las argumentaciones de San Agustín y de Descartes van dirigidas a refutar el escepticismo radical, enumerando, ambos, aproximadamente, los mismos errores de conocimiento (errores de los sentidos, ilusiones del sueño, demencia, etc.), para llegar a encontrar un punto sólido de apoyo en la certeza buscada mediante la fórmula del *cogito*.

Uno de los textos más explícitos de San Agustín y más semejantes en la fórmula con la de Descartes dice: “Nulla in his veris academicorum argumenta formido, diecientium: quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui nom est, utique nec falli potest, ac per hoc sum fallor. Quia ergo sum, si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor?. (“De civitati Dei” XII, 26). Y Descartes, dirigiéndose al genio maligno, le arguye: “Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, numquam tamen efficiat ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo” (Meditación segunda de las Meditaciones metafísicas).

Ahora bien, la refutación del escepticismo que efectúan ambos autores y la forma semejante que encuentran, tiene un alcance muy distinto en cada uno de ellos, tanto en todo el entramado de sus respectivas doctrinas filosóficas, como en el sesgo intencional que dan a la famosa fórmula. Descartes se resuelve en un inmanentismo. La “teoría del conocimiento fundada en la Ontología cartesiana merece llamarse técnicamente *inneísmo*, *innatismo*” (40), mientras que San Agustín “conduce a un teologismo; encamina según dirección trascendente” (41).

39. Capánaga, Victorino: “La doctrina agustiniana sobre la intuición”, “Primicias agustinianas”, Augustinus, Madrid 1978, pág. 82.

40. García Bacca, Juan David: “7 modelos de filosofar”, “Cárcas 1963, pág. 143.

41. Idem, Idem, pág. 124.

Eugenio Frutos expone: "El paralelismo de la expresión, no debe, sin embargo, disimularnos una diferencia, al parecer sutil, pero esencial: mientras San Agustín establece que "es cierto que existo si me engaño", Descartes concluye que el *genio maligno* "nunca podrá hacer que yo no sea nada mientras *piense* que soy algo". En ese *piense* está contenido el matiz subjetivista que encarrilará todo el pensamiento moderno" (42).

El fondo idealista de la filosofía cartesiana y que bulle incontenible en su concepción del *cogito*, además de provocar una radical dualidad en la realidad, a la que reiteradamente aludimos en esta exposición, le conducirá a su especial formulación del argumento ontológico sobre la demostración de la existencia de Dios, al que igualmente dedicaré otro apartado.

De ese fondo idealista y en cuanto a la apreciación cartesiana de que la idea de substancia tiene más realidad que la de accidente, ha hecho observar Eugenio Frutos el hecho de que el supuesto de que la idea tiene un cierto *esse obiectivum* está en Duns Scoto y en Suárez (el concepto objetivo del ente). Añade Eugenio Frutos que en la tradición aristotélico-escolástica lo pensado no supone realidad. Descartes utiliza una terminología escolástica, pero ha recabado su derecho a usar los términos según la acepción que convenga a su doctrina (43).

Resumen de el "Cogito Ergo Sum"

Fernández Valcarce no pretende exponer de una manera completa y acabada toda la doctrina de Descartes, inquiriendo sobre sus últimas raíces conceptuales. Se centra, más bien, en aquellos puntos que cree más vulnerables del sistema cartesiano, sobre los que acumula todas las objeciones y contraargumentos posibles.

42. Eugenio Frutos: "Realidad y límites de la resonancia de San Agustín en Descartes", *Augustinus*, núm. 49-52, Madrid 1968, pág. 225.

43. *Idem*, *Idem*, pág. 226, en nota.

Fernández Valcarce parte de la duda metódica, para llegar al *cogito ergo sum*, lo que, metodológicamente, es correcto, si bien pasa de largo o no se esfuerza en penetrar en todo el sentido del famoso *cogito*.

Recoge la opinión de Descartes de que los sentidos nos han engañado muchas veces y el argumento de que en el sueño se nos representan las cosas como reales, sin serlo. Niega la originalidad de este método, cuyos antecedentes encuentra en los pirronianos, escepticos y Cicerón.

Seguidamente presenta la conclusión cartesiana de que aunque dudemos de todo, no podemos dudar que existimos, porque el que duda, piensa y el que piensa, existe. Así como se refiere a la distinción cartesiana entre el alma y el cuerpo, en cuya doctrina "resulta que antes de saber si tenemos cuerpo, ya sabemos que existimos".

Vuelve al tema de la duda y atribuye a los filósofos modernos la tesis de que "de todo lo que compete a la razón debemos dudar, y suspender el juicio hasta examinarlo filosóficamente", para que, de este examen salga "la verdad neta y pura"; a cuya tesis opone una serie de reparos, como son el de que "la duda es muy perniciosa en ciertas materias" o "que la duda en materias importantes, ya sabidas, para nada sirve", y que la duda "cuando no se puede disipar con demostraciones, viene a producir un pirronismo pernicioso".

Reconoce en el *cogito ergo sum* la proposición más fundamental del sistema cartesiano, de la que deriva las demás verdades de la Metafísica, y, especialmente, las de la inmaterialidad e inmortalidad del alma. En la deducción cartesiana de las nociones de inmaterialidad e inmortalidad del alma, encuentra incoados o en germen los peligros del panteísmo, dando origen, por un lado, a que Locke admitiera la materialidad del alma, mientras que, por el contrario, Cudwort se precipitó en atribuir a los brutos alma espiritual.

Entiendo que en la exposición de Valcarce, llega a admitir la evidencia como el fundamento del *cogito*.

Pero este principio de evidencia es atacado por Valcarce, denominándole "espíritu privado", "parecido al que reina entre los protestantes", y arguye que, a pretexto de evidencia particular, cada uno alterará las nociones más ciertas y generales. Este giro del pensamiento de Valcarce al atacar el principio de evidencia, implica una actitud apologética. Califica a la evidencia de "entusiasmo y fanatismo".

Como curiosidad, podemos señalar que Laín Entralgo alude a Descartes como mente artificiosa, falseadora de la realidad, lo que, de una manera muy genérica, y, por supuesto, desde perspectivas conceptuales e ideológicas completamente distintas, guarda cierta correspondencia con algunas de las apreciaciones de Valcarce.

El hecho de que el *cogito* implica una intuición radical, es admitido por la mayoría de los autores, de los que en el texto precedente ofrecemos una muestra.

La reducción al *cogito* y al *ego* que se produce en Descartes, entraña un fondo idealista, que, entre otros extremos, le condiciona y le sirve de impedimento para ponerse en relación directa con el ser de la realidad y con el conocimiento de ésta. Así lo han interpretado tanto Valcarce, como el P. Ramón Ceñal, como Eduardo Nicol, filósofo hispano éste inserto en las corrientes más actuales.

Insistiendo en los aspectos idealistas, invocaremos a Bréhier, para quien Plotino puede considerarse como el precursor de las doctrinas idealistas, como las de San Agustín, Descartes y Hegel; idealismo de Plotino que supone el punto de partida que llevará, posteriormente, al *cogito* cartesiano.

Valcarce expone: "Cuando Descartes conocía clara y distintamente que pensaba, conocía la operación; pero lo principal no lo conocía, esto es la substancia que la hace, la substancia que conoce". En la filosofía cartesiana, pues —y a esta consideración se aproxima Valcarce—, no se encuentra una relación directa y fundamentadora entre la evidencia, que es una intuición o un concepto gnoseológico, con respecto a la metafísica y el ser, a pesar de que Descartes con el principio del *cogito* pretendiera fundamentar su metafísica.

El P. Ramón Ceñal, a quien anteriormente hemos aludido, asegura que "el *cogito*, por si mismo e inmediatamente, no da una fundamentación de saber metafísico".

En la raíz de estas críticas, podríamos descubrir el impreciso conocimiento y distinción de Descartes, del concepto de substancia.

Como antecedentes del *cogito*, y entre los varios autores que cupiera relacionar, destaca San Agustín. En él se encuentran distintos textos en los que expresa formulaciones muy similares a la cartesiana. Fernández Valcarce recoge, expresamente, uno de tales textos de San Agustín. Dictamina sobre la máxima de Descartes que "nada tiene de nuevo y original" y señala que ninguno de los autores antiguos "tuvo la ligereza de imaginar que de ella se podían deducir tantas verdades como vanamente imaginó Descartes".

Entiendo que tanto las argumentaciones de San Agustín como las de Descartes van dirigidas a refutar el escepticismo radical, enumerando, ambos, aproximadamente, los mismos errores de conocimiento (errores de los sentidos, ilusiones del sueño, demencia, etc.), con el fin de encontrar un punto sólido de apoyo en la certeza, mediante la fórmula del *cogito*.

Ahora bien; la refutación del escepticismo que efectúan ambos autores y las formulaciones semejantes que utilizan, tienen un alcance muy distinto en cada uno de ellos, tanto en el contexto de todo el entramado de sus respectivas doctrinas filosóficas, como en el sesgo intencional que otorgan a la famosa fórmula. En Descartes se resuelve en un inmanentismo e innatismo, mientras que en San Agustín, conduce a un teologismo, es decir, encaminado a una dirección trascendente.

DISTINCION ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO

La distinción radical que pretende hacer Descartes entre el alma y el cuerpo, es otro de los puntos fundamentales de su filosofía, y ese dualismo le suscitó, asimismo, no pocos problemas, como, desde distintas posiciones doctrinales, le surgían numerosos impugnadores (1).

Después de diversos razonamientos, en los que utiliza la duda metódica, termina la "Meditación Segunda" afirmando que "me doy clara cuenta de que nada absolutamente puede ser conocido con mayor facilidad y evidencia que mi mente" (2).

Para Descartes, pues, "soy una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto, o una razón" (3). Se trata de un "pri-

1. La inmensa mayoría de los autores que se han referido a la doctrina del alma y el cuerpo en Descartes, son concordes en atribuirle una división insalvable de la realidad. Sólo a vía de ejemplo, señalamos los siguientes textos: "La conclusión natural que se deriva de lo procedente es que el ser humano consta de dos substancias separadas" (Copleston, Frederick, S. J.: "Historia de la Filosofía", Vol. IV, Barcelona 1971, Ediciones Ariel, pág. 117); "Su aplicación del criterio de claridad y distinción le lleva a subrayar la distinción real entre el alma y el cuerpo, e incluso a representarse a cada uno de éstos como una substancia completa". (El mismo, pág. 118); "El dualismo cartesiano divide a la realidad mediante un corte vertical, y por ésto se le asemeja al dualismo bergsonian" (Eduardo Nicol: "Historicismo y existencialismo", Editorial Taurus, Madrid, 1960, p. 296); "La antropología moderna debe a Descartes dos de sus más difundidas y discutibles tesis: la dualidad del hombre y la necesidad de apelar a un pensamiento por analogía" (Lain Entralgo, Pedro: "Teoría y realidad del otro", Madrid, 1968, Vol. I, p. 54).
2. Descartes: "Meditaciones metafísicas", Buenos Aires, 1973, pág. 65.
3. Descartes: "Meditaciones metafísicas", Meditación Segunda, Buenos Aires, 1973, pág. 58. Respecto a las primeras observaciones o nociones más rudimentarias del alma, que Descartes descalifica por ridículas, existen significativas similitudes con textos agustinianos. En la "Meditación Segunda", expresa: "Peron no advertía que era ese alma, o imaginaba algo ridículo como un viento, o un fuego, o un aire que se hubiera difundido por mis partes más imperfectas". San Agustín había escrito: "ella (el alma) no está enteramente cierta de ser un aire, un fuego, un cuerpo cualquiera o algo que pertenezca a un cuerpo" ("De civitate Dei", citado por Eugenio Frutos: "Realidad y resonancia de San Agustín en Descartes", "Augustinus", núm. 49-52, Madrid, 1968, p. 220).

mum cognitum”, cuya primera certeza de dicho conocimiento es el yo pensante, el *cogito*, el alma.

Valcarce recoge esta doctrina cartesiana de la distinción entre el alma y el cuerpo, sin perjuicio de que inmediatamente cargue los acentos sobre la endeblez o falacia de la doctrina analizada, a la que, entre otros extremos, achaca como motivo de invalidez el no haber pasado por el contraste de la experiencia. Pues, apodícticamente, afirma: “Ya se sabe que la experiencia es la piedra de toque de toda la Filosofía” (4).

Se pronuncia de esta manera: “Yo pienso, luego la esencia de mi alma es el pensamiento ¿Por qué esta consecuencia? Porque antes de advertir que hay cuerpo, ya veo el pensamiento, y ninguna cosa veo con más claridad que el pensamiento: luego el pensamiento es la esencia del alma” (5). “El vivir del alma racional es pensar: no viviría si no pensara, dice el Cartesiano” (6). Contraargumentando estas tesis cartesianas, invoca a Poiret: “El famoso Pedro Poiret asegura que la operación más íntima y esencial del alma racional el deseo de luz y la aquiescencia: *desiderium luminis laetae acquiescentiae*”. Y hace una llamada de remisión a Brucker, sin indicación de la página o el contexto en el que así se exprese.

Efectivamente, en Brucker, encontramos el siguiente pasaje: “*Extensio in longum, latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit, et cogitatio naturam substantiae cogitantis. Etiam in hac thesi reprehensionem meruit Cartesius, quod subiectum in quo sunt attributa proprietatesque cum ipsis attributis confundendo, naturam substantiae in illis profuisset. Accedit, quod una proprietate materiae, extensione, et spiritus, cogitatione, omnem substantiarum naturam comprehenderit, cum alia quoque iis attributa aequae essentialia adesse queant. Quale corporis attributum esse, vim actiuam, quae praeter vim mortuam siue inertiae corpori cuius adest, contra Cartesianos contendit Leibnizius: similiterque in mente adesse desiderium siue cupiditatem luminis et laetae acquiescentiae, hancque vim eius actiuam esse, qua nihil menti essentialius intimiusque sit, acutis rationibus contendit Petrus Poiretus*” (7). Además de otros argumentos contra la doctrina de Descartes, que utiliza Valcarce y que tienen correlación con el texto acabado de transcribir de Bru-

4. Fernández Valcarce, Vicente: “Desengaños Filosóficos”, Tomo I, pág. 128.

5. Idem, Idem, p. 127.

6. Idem, Idem, p. 128.

7. Bruckeri, Iacobi: “Historia Crítica Philosophiae”, Tomo IV, Lipsiae, 1766, p. 302.

cker, existe en él la expresión literal "*desiderium siue cupiditatem luminis et laetae acquiescentiae*", atribuida a Pedro Poiret.

A través de las objeciones que Valcarce va poniendo respecto a que la esencia del alma es el pensamiento, según la tesis de Descartes, declara con pretensión descalificadora: "Todas estas proposiciones (es decir, las contenidas en la doctrina cartesiana referentes a este extremo) son otros tantos entusiasmos, y los discursos que se hacen con ellas son telas de araña: *telas aranae texuerunt*. El alma puede vivir sin pensar; porque puede ejercer su vitalidad con otras operaciones" (8).

Inmediatamente después, formula la invocación a Pedro Poiret, que hemos transcrito anteriormente y de la que igualmente dejamos constancia del contexto en que aparece en Brucker.

Como también hemos advertido, la palabra "entusiasmo" la emplea Valcarce dotándola de un sentido peyorativo, análogo a ilusión o sugestión o fanatismo, algo no contrastado con la realidad o con la experiencia, sino que arranca de la simple proyección de una supuesta certidumbre interior, que puede degenerar en puro subjetivismo, "fanatismo" y hasta irracionalismo. Con este sentido aparece, según hemos expuesto, cuando Valcarce ataca el principio de evidencia, considerándole como "espíritu privado", "parecido al que reina entre los protestantes". Pedro Poiret aparece, en ambos casos, como inspirador. Pedro Poiret (1646-1719), natural de Metz, primeramente fue cartesiano, pero después reaccionó y derivó hacia un escepticismo místico; fue pastor protestante y se interesó por las teorías de Boehme.

Vicente Fernández Valcarce se sorprende en extremo y da mil vueltas a la idea de Descartes de que el alma es pensamiento, una cosa que piensa, la *res cogitans*. Desde luego, así lo afirma Descartes, aunque formula unas matizaciones e imprime una extensión conceptual al contenido del pensamiento como esencia del alma, que Valcarce no recoge. Sin embargo, también es cierto que, aunque Descartes formuló esas matizaciones extensivas de su noción del pensamiento, no lo es menos que puso tanto énfasis en concebir el pensamiento como esencia del alma, que esta doctrina siempre ha sido tema de interminables disputas e interpretaciones.

“En el alma no vio más idea que la de una substancia cogitante; ¿Pero por qué además de substancia cogitante no será vivificante, vegetante, sensitiva y motiva? Donde está la facultad de pensar puede estar también la virtud vegetativa, sensitiva y motiva; puede estar y no verla Descartes. En efecto la experiencia dice bastante claramente que el alma racional vegeta, siente, mueve y razona. La experiencia lo dice, el raciocinio Cartesiano lo niega” (9).

Respecto a las matizaciones extensivas del pensamiento, a que nos hemos referido y que Valcarce no tiene en cuenta, cabe indicar estos textos de Descartes: “¿Qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué significa ésto. Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente” (10). Y en la Primera Parte de “Los principios del conocimiento humano”, núm. 9, se consigna: “Por la palabra pensamiento entiendo todo lo que conocido por nosotros se produce en nosotros en tanto que tenemos conciencia de ello. Así que no solamente entender, querer, imaginar, sino también sentir es la misma cosa que pensar”.

Volviendo al énfasis que pone en el pensamiento como esencia del alma, Descartes argumenta: “¿Y pensar? Aquí encuéntrome lo siguiente: el pensamiento existe, y no puede serme arrebatado; yo soy, yo existo: es manifiesto. Pero ¿Por cuánto tiempo?. Sin duda, en tanto que pienso, puesto que aún podría suceder, si dejase de pensar, que dejase yo de existir en absoluto” (11).

Esta argumentación se encuadra en el conjunto de las observaciones que formula con respecto a los errores de que podemos ser susceptibles de caer, por causa de los sentidos o de las imaginaciones que se sienten en los sueños, sin que se produzcan en la realidad, e, incluso, ha admitido como hipótesis dialéctica el que “algún engañador potentísimo” y maligno le hiciera errar intencionadamente en todo cuanto puede. Para desvirtuar estos posibles engaños, busca a toda costa la certidumbre que encuentra en el “yo soy, yo existo”.

La vinculación entre el pensamiento y la existencia, fundada en una intuición radical, a priori, existencial y sintética en el sentido kantiano, le lleva a admitir que si dejase de pensar podría suceder que dejase de existir en absoluto. De alguna manera, esta admisión hipotética de la cesación de la existencia por la suspensión del pen-

9. Idem, Idem, págs. 170-171.

10. Descartes: “Meditaciones metafísicas”, Meditación Segunda, Buenos Aires, 1973, p. 59.

11. Idem, Idem, pág. 58.

samiento, guarda alguna analogía con aquellas ideas de Unamuno, existenciales también, pero menos intelectualizadas y mucho más trágicas y agónicas, cuando expresaba que no somos más que un sueño de Dios, y si Dios dejase de soñarnos, dejaríamos de existir.

El P. Fraile expone: "El pensamiento actual es esencial a todo ser de naturaleza espiritual. La esencia del pensamiento es pensar, lo mismo que la esencia de la materia es ser extensa. Si la naturaleza dejara de ser extensa, dejaría de existir. El alma piensa siempre. No puede dejar de pensar, porque entonces dejaría de existir, pensamos siempre cuando estamos durmiendo" (12). Objeción ésta del pensamiento del alma en el sueño, que, en tono irónico, le propusieron Hobbes y Gassendi.

Ironías sobre la ocurrencia cartesiana de sumergir el pensamiento en la inconsciencia del sueño o de la situación prenatal, que amplifica con mayores desarrollos Valcarce: "Descartes afinando la especulación para hallar evidencias, juzgó que lo que era nuestra alma siempre está pensando. A esta proposición le condujeron sus principios o fantasías". Llamemos por nuestra parte la atención en la invocación de la evidencia, con que empieza esta exposición Valcarce y el sentido descalificador que la otorga, vinculándolo con "Fantasías". Y continúa su discurso: "Así como la esencia del cuerpo es, a su juicio, la extensión, y jamás se hallará el cuerpo sin extensión, así jamás puede hallarse el alma sin pensamiento. Por tanto en juicio de Descartes el alma piensa desde el momento que es criada por Dios y desde que se une al cuerpo en el vientre de su madre. Esta opinión concuerda con los principios de Descartes que acabamos de proponer" (13).

Efectivamente, Descartes estaba dispuesto a mantener que la substancia espiritual es siempre en algún sentido pensar. Así dijo a Arnaud: "No tengo duda alguna de que la mente comienza a pensar en el mismo momento en que es infundida en el cuerpo de un niño, y que al mismo tiempo es consciente de su propio pensar, aunque después no lo recuerde, porque las formas específicas de esos pensamientos no viven en la memoria". Del mismo modo, pregunta a Gassendi: "Pero ¿Por qué el alma o mente no pensaría siempre, puesto que es una substancia pensante? ¿Por qué es extraño que no recordemos los pensamientos que hubiera tenido en el vientre ma-

12. Fraile, Guillermo: "Historia de la Filosofía", Vol. III, Bac, Madrid, 1966, p. 515.

13. Valcarce "Desengaños Filosóficos", Tomo I, pág. 102.

terno, o en un estupor, siendo así que ni siquiera recordamos la mayoría de los que sabemos que ha tenido en una edad desarrollada, en buena salud, y en estado de vigilia?" (14).

Pudiera enlazarse la teoría de la existencia del pensamiento en el claustro materno, con la del inconsciente, según la cual la mayoría de los pensamientos no se nos hacen patentes de manera explícita, si bien es necesario formular inmediatamente la reserva de que el orbe mental y racionalista de Descartes está lejos de esta moderna doctrina del inconsciente.

En cambio, este tema cartesiano del que me atrevería a denominar "pensamiento sumergido" guarda muy estrecho parentesco con la doctrina de las ideas innatas, y en el contexto de Valcarce del que proceden los párrafos transcritos existe una directa referencia a las mismas, sobre lo que hemos de volver posteriormente.

Valcarce extrema aún más el rizo de la ironía: "Descartes debía confirmar su opinión singular con alguna experiencia y observación. Debía contarnos tales y tales pensamientos que tuvo en el vientre de su madre. Esto le hubiera sido fácil dando una vuelta a sus ideas, que eran muchas y singulares, y apuntando las más aparentes". "Yo no se por qué Descartes no dejó apuntados algunos de los pensamientos que tuvo en el vientre de su madre, y después, hasta que entró en comunicación con los demás hombres" (15). Y remacha con mordacidad: "Y si Descartes por descuido y desdén no los apuntó, ¿Por qué sus discípulos no lo hicieron en confirmación de una sentencia tan particular y que hizo tan célebre a su Maestro?" (16).

Descartes plantea la dualidad radical entre el alma y el cuerpo como dos substancias distintas e irreductibles. Al final del n.º 1 de la Cuarta Parte del "Discurso del Método" expresa: "Este *yo*, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de existir". Pensamiento que reitera en otros muchos lugares, entre ellos, en el n.º 8 de la Primera Parte. "De los principios del conocimiento humano": "Que para ser, no tenemos necesidad de extensión, de figura, de estar en ningún lugar ni de otra cualquiera cosa que se pueda atribuir al cuerpo...".

14. Tomado de Coplestón, Frederick, S. J.: "Historia de la Filosofía", Vol. IV. Barcelona, 1971, Ediciones Ariel, pág. 116.

15. Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, p. 105.

16. *Idem*, *Idem*, pág. 106.

Valcarce recoge esta doctrina: "...Claramente veo que pienso y no veo entonces extensión: luego el pensamiento es cosa distinta de la extensión o del cuerpo: luego el alma es cosa distinta de la extensión o del cuerpo: luego el alma es una cosa distinta del cuerpo, luego es inmaterial; lo que es inmaterial es inalterable, indisoluble e inmortal: luego el alma es inmortal y una substancia totalmente distinta de la materia. He aquí el raciocinio de Descartes en su segunda y sexta Meditación" (17).

Inmediatamente después de esta exposición, contraargumentando, se apoya en Gassendi: "Lo que Gassendo echó de menos en este discurso y la sofistería que notó es lo que todos después han notado, y a la que nunca satisfizo Cartesio ni sus discípulos: *Nondum feciste fiden te esse aliquid pure incorporeum*. Aunque cuando contemplamos o pensamos, no contemplamos la extensión o el cuerpo, de aquí no se infiere que el que piensa sea incorpóreo. Cuando contemplo la substancia que piensa no contemplo el cuerpo; pero tampoco veo que no lo tiene o que no es cuerpo. Para sacar Descartes la conclusión de que la substancia cogitante se distingue de toda materia o cuerpo, era menester nos hiciese ver que tenía conocimiento completo y adecuado de tal substancia cogitante; porque si le quedaba algo por conocer, no podía sacar aquella conclusión. Cuando Descartes conocía clara y distintamente que pensaba, conocía la operación; pero lo principal no lo conocía, esto es, la substancia que la hace, la substancia que conoce. *Letet praecipuum, substancia nempe quae operatur*, decía Gasendo" (18).

En cierta concordancia con Valcarce, Guillermo Fraile afirma: "No es posible deducir todo del yo pensante o de la realidad simple del hecho del yo pensante". Y estima que Descartes intenta demostrar: primero, la independencia del alma (pensamiento) respecto del cuerpo (extensión) y con ello la espiritualidad e inmaterialidad; segundo, la existencia y atributos de Dios; tercero, la existencia y naturaleza del mundo corpóreo, para dictaminar que "sobre esta arbitrariedad inicial reposa toda la filosofía cartesiana, y ésta es una de las causas de su escasa consistencia" (19).

17. Idem, Idem, pág. 114.

18. Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, págs. 114-115.

19. Guillermo Fraile, O. P. "Historia de la Filosofía", Madrid, 1966, Vol III, página 511.

Descartes reconoce la existencia del cuerpo reconociéndolo como extensión. Así, partiendo de que Dios no puede engañar, concluye que "por lo tanto, las cosas corporales existen" (20). En otro lugar de la misma meditación, atribuye a la extensión su propiedad esencial: "...Tengo un cuerpo que me está unido estrechamente, puesto que de una parte poseo una idea clara y distinta de mi mismo, en tanto que soy sólo una cosa que piensa, e inextensa, y por otra parte una idea precisa del *cuerpo*, en tanto que es una cosa extensa y que no piensa, es manifiesto que yo soy en realidad distinto de mi cuerpo, y que puedo existir sin él" (21).

Valcarce resalta la arbitrariedad de este dualismo cartesiano y las interpretaciones o desviaciones de que, a su vez, es origen, en las doctrinas de Locke y de Cudwort, que, desde flancos opuestos, atacan el sistema cartesiano.

Ataca o achaca a Descartes la caída en el panteísmo: "No para aquí, sino que siendo la materia puramente extensión, y nada más de suyo, el movimiento y la acción están fuera de ella: así ningún ente material, en principio de Cartesio, tiene fuerza votiva ni acción alguna. La materia es esencialmente inerte e inactiva, que sólo Dios mueve y obra en el universo, y he aquí abierta la puerta al panteísmo" (22). Sobre la acusación de panteísmo, de alguna manera, es concordante con otros autores, y este debate ha entrado en la polémica sobre el sentido de la filosofía cartesiana. Con gran ponderación y desplegando un exquisito talante moderador, Copleston expone: "Descartes concluyó que la palabra "Substancia" no puede ser predicada en un sentido unívoco de Dios y de otros seres. Procedió, pues, en dirección opuesta, por así decirlo, a la dirección en que procedieron los escolásticos; pues, mientras éstos aplicaron la palabra "substancia" primeramente a las cosas naturales, los objetos de la experiencia, y luego, en un sentido analógico, a Dios, él aplicó la palabra primariamente a Dios, y luego, secundaria y analógicamente, a las criaturas. Este procedimiento estaba de acuerdo con su proclamación intención de ir de la causa al efecto, y no a la inversa. Y aunque Descartes no fuese en absoluto un panteísta, podemos, desde luego, descubrir en su manera de proceder un estadio preliminar en el desarrollo de la concepción espi-

20. Descartes: "Meditaciones metafísicas", Meditación Sexta, Buenos Aires, 1973, p. 59.

21. Descartes: "Meditaciones metafísicas"? Meditación Sexta, Buenos Aires, 1973, pág. 113. El subrayado es mío.

22. Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, págs. 116.

noziana de la substancia. Pero decir ésto no es sugerir que Descartes hubiera aprobado dicha concepción" (23).

Volviendo a las contradictorias interpretaciones de Locke y de Cudwort, Valcarce arguye: "Juan Locke viendo la vanidad e inordinación de este modo de razonar, se descaminó por otro lado. Descartes habló, dice, de la materia corporal, como si tuviese comprendidas todas sus propiedades y atributos. ¿Quién sabe, dijo, si la materia puede pensar?. Y abrió las puertas para la materialidad del alma" (24). "De aquí continúa Juan Locke diciendo: luego lo que no se conoce con claridad, no se debe afirmar por cierto. Cartesio no conoce con claridad que la materia sea incapaz de pensar; porque para eso era menester comprender todo lo que hay en la materia y ésto no lo ha logrado Cartesio: luego no tenemos motivo para negar que la substancia material piense: luego si no hay otro medio de averiguar la inmaterialidad del alma más que el cartesiano, la cosa queda problemática e incierta" (25).

En contraste con Juan Locke, invoca a Rodolfo Cudwort (1617-88), perteneciente al grupo platónico de Cambridge, quien adoptó una actitud opuesta al mecanicismo de Descartes y al corporalismo de Hobbes. Valcarce señala: "Cudwort por otro lado pareciéndole que Descartes tenía razón en negar a la materia la facultad de pensar y percibir, se precipitó en decir que los brutos tienen alma espiritual. He aquí cómo quieren remediar las cosas los sucesores de Descartes" (26). "Si éste es el modo de investigar las cosas, dice Cudwort, yo sacaré otras consecuencias. Yo veo claramente que los brutos sienten y perciben: este es un hecho notorio que nadie niega. Yo veo con Descartes que la materia no puede sentir ni percibir: luego los brutos que perciben tienen dentro de sí una sustancia o alma inmaterial; los brutos son mortales por el cuerpo y por el alma; luego la inmaterialidad no prueba inmortalidad; y de consiguiente es trabajo perdido el que echa Descartes probando la inmaterialidad para concluir la inmortalidad". (27).

23. Coplestón, Frederick, S. J.: "Historia de la Filosofía", Vol. IV, Barcelona, 1971, p. 115.

24. Valcarce: "Desengaños", Tomo I, págs. 116-117.

25. Idem, Idem, pág. 118.

26. Idem, Idem, pág. 117.

27. Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, págs. 117-118.

Resumen del apartado “Distinción entre el Alma y el Cuerpo”

Fernández Valcarce recoge la distinción cartesiana entre el alma y el cuerpo y resalta el énfasis que pone Descartes en concebir el alma como pensamiento. Achaca a Descartes el no apoyarse en la experiencia. Frente a Descartes aduce un texto de Pedro Poiret, según el cual la operación más íntima y esencial del alma es el deseo de luz y aquiescencia. Esta idea y la expresión de la misma concuerda literalmente con un texto de Brucker, en el que expone a Poiret. La concepción cartesiana del alma como pensamiento la califica Valcarce de “entusiasmo”, con toda la carga peyorativa que Valcarce atribuye a esta expresión, sentido peyorativo que aparece en Poiret, recogido también por Brucker, según hemos constatado en el apartado precedente.

Entiende Valcarce que “el alma puede vivir sin pensar, porque puede ejercer otras operaciones”, y echa de menos que no se incluya dentro de las facultades del alma las que denomina “virtud vegetativa, sensitiva y motiva”. Valcarce no recoge, empero, las matizaciones que formuló Descartes respecto a la concepción del alma como pensamiento. Así, Descartes expresa: “¿Qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué significa esto?. Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que rechaza, y que imagina y siente”. Pero volviendo a la idea dominante de que la esencia del alma es el pensamiento, Descartes llega a admitir que si dejara de pensar, dejaría de existir.

Ya ironizaron Hobbes y Gassendi sobre la tesis cartesiana de que pensamos aunque estemos durmiendo. Descartes, en textos dirigidos a Arnaud y a Gassendi admite que el alma piensa desde el momento mismo de la concepción, aunque luego no recuerde lo que ha pensado. Valcarce ironiza aún más arguyendo que “debía contarnos tales y tales pensamientos que tuvo en el vientre de su madre”.

Aparece en el autor criticado la distinción radical del alma como pensamiento y el cuerpo como extensión. A lo que nuestro filósofo palentino contraargumenta que, si bien en el pensamiento no contemplamos la extensión o el cuerpo, de aquí no se infiere que el que piensa sea incorpóreo, pues cuando contemplo la substancia que piensa, no contemplo el cuerpo, pero tampoco veo que no lo tiene o

que no es cuerpo. Y remata la crítica manifestando que el conocer que se piensa sólo es conocer la operación, pero no la substancia que la hace, la substancia que conoce. En esta argumentación invoca a Gassendi.

Se insiste en que la propiedad esencial del cuerpo es la extensión. Atribuye a Descartes poner los gérmenes del idealismo, ya que si la materia es esencialmente inerte e inactiva, sólo Dios la podría mover, lo que implica una concepción panteísta. Copleston, desde otra perspectiva, desde la noción de substancia en Descartes y de su intención de ir de la causa al efecto, entiende que esta manera de proceder supone un estado preliminar de la concepción espinoziana de la substancia, sin que ello autorice a afirmar que Descartes hubiera aprobado dicha concepción.

Tratando de encontrar las contradicciones de Descartes o de las posturas antagónicas que de él surgieron, Valcarce se refiere a las ideas de Locke, para quien, acaso, la materia corporal puede pensar, mientras que, por el contrario, Cuwort se precipitó en decir que los brutos tienen alma espiritual.

UNION DEL ALMA Y EL CUERPO

La dificultad del problema planteado por Descartes sobre la unión del alma y el cuerpo, parte, precisamente, de la radical diferenciación o separación entre la *res cogitans* y la *res extensa*.

Julián Marías lo ha reconocido así: "Este problema de la verdad del conocimiento, planteado en términos cartesianos, es el de la comunicación de las sustancias, que tan dificultosa resulta partiendo del yo, cosa pensante, absolutamente distinta y heterogénea de toda cosa extensa, aun de la realidad cercanísima de mi cuerpo" (1).

Fernández Valcarce recoge la postura distinta en esta cuestión de Descartes con respecto a la Escolástica: "Descartes miró con desdén la oscuridad y escasez con que los escolásticos daban razón de la unión del cuerpo y el alma. Las palabras unión física y sustancial, lo de que el alma racional es forma del cuerpo, que está unida a todas sus partes, que es el principio de todos los movimientos y acciones que el hombre hace: todo esto le pareció oscuro, equívoco y nada conforme a la razón" (2).

Sin necesidad de proponer mayores esclarecimientos doctrinales para la comprensión del sentido de la expresión "unión física y sustancial" o del mismo concepto de la expresión "física" en la articulación de la Filosofía Escolástica, podemos traer aquí una orientación de Xavier Zubiri, pensador español, gran conocedor de la doctrina escolástica, aunque ello no suponga su plenaria adscripción a la misma, ya que en su obra recoge las grandes aportaciones del pensamiento moderno. En la "Nota general" de "Sobre la esencia", aclara: "A lo largo de todo este trabajo aparece continuamente el vocablo "físico". Un lector no familiarizado con la historia de la fi-

1. Julián Marías: "Historia de la Filosofía", Madrid, 1966, p. 211.

2. Fernández Valcarce, Vicente: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, pág. 135-136.

lososofía puede encontrarse desorientado, porque esta palabra no tiene en la filosofía antigua el mismo sentido que en la ciencia y en la filosofía moderna. Físico, es, desde hace unos siglos, el carácter muy determinado de cosas reales: los cuerpos inanimados. Pero en sí mismo este sentido no es sino una restricción o especialización de un sentido mucho más amplio y radical, vinculado a la etimología del vocablo y el concepto primitivamente significado por él. Este es el sentido que tiene en la filosofía antigua" (3) "...y se llamó naturaleza, al principio intrínseco mismo del que "físicamente", esto es, "naturalmente", procede la cosa, o al principio intrínseco de una cosa, del que proceden todas las propiedades activas o pasivas. Es físico todo lo que pertenece a la cosa en esta forma. Lo físico, pues, no se limita a lo que hoy llamamos "física", sino que abarca también lo biológico y lo psíquico. Los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los actos de la voluntad, los hábitos, las percepciones, etc., son algo "físico" en este sentido estricto. No así forzosamente lo intelegido o querido, que pueden no ser sino términos meramente intencionales" (4).

Como contraposición a la concepción escolástica de la unión del alma con el cuerpo, Fernández Valcarce presenta de esta manera la doctrina de Descartes: "Es menester dar una explicación clara y perceptible y he aquí lo que nos dijo de nuevo. El alma racional es una substancia inextensa, inmaterial e indivisible, una substancia cogitante y espiritual; no se ve en ella proporción alguna para unirse con el cuerpo, que es una substancia extensa y divisible. Es cierto que el cuerpo está estrechamente junto con el alma: *Valde arcte coniunctum est*; pero esta unión no puede ser como se la figuraban los escolásticos, dice Descartes, esto es, que el alma esté unida al cuerpo, como forma substancial; para esta especie de unión no hay proporción ni analogía alguna. ¿Cómo una substancia inmaterial se podrá unir a una material? ¿Qué proporción, qué idea presenta la materia para unirse con el espíritu y hacer un todo con él? No se puede entender ni concebir que la materia obre en el espíritu ni que éste obre en la materia. Por tanto la unión que tiene nuestra alma con el cuerpo es de otra especie que la que se figuran los escolásticos. No es unión física y substancial ni unión de forma con materia, sino unión de pura asistencia: una unión a la platónica y

3. Zubiri, Xavier: "Sobre la esencia", Madrid, 1962, p. 11.

4. Zubiri, Xavier: "Sobre la esencia" Madrid 1962, pág. 11.

que consiste en que el alma reside en el conario o gándula pineal, o sea en otra parte delicada y menuda del cerebro, que en esto ya no reparan los cartesianos" (5).

Nuestro filósofo palentino centra la cuestión y ve claro al tratar de distinguir el concepto de unión del alma con el cuerpo que profesan los escolásticos del que propone Descartes: aquellos como "forma suya substancial", mientras que Descartes, partiendo de los pilares claves de su sistema, pretende hacer una separación más radical y tajante.

El salto entre la "res cogitans" y la "res extensa" es uno de los más difíciles de superar en la articulación de los conceptos del filósofo de Turena.

Asistimos, en la crítica de Valcarce a Descartes, a una especie de combate singular entre dos concepciones completamente heterogéneas, cual dos caballeros que emplearan armas y técnicas tan dispares, que apenas se encontraran. Valcarce encuentra más fácilmente los bultos reveladores de la debilidad cartesiana en aquellos extremos en que el sistema descubre sus propios fallos, pero pierde capacidad receptiva ante los nuevos horizontes del naciente idealismo.

"Cierto que este modo de ser como conciencia, como agilidad, como actuación, no constituye ningún descubrimiento nuevo —escribe Recaséns Siches—; antes bien, fue ya abordado por la Filosofía idealista, cuando Descartes paró mientes por primera vez en la realidad del pensamiento, como un ser diferente de todos los demás seres y también como el ser básico y primario" (6).

A Valcarce le resulta insólito el que no se acepte la doctrina de "que el alma esté unida física y realmente al cuerpo", imaginándose Descartes "un género de unión a la platónica".

Desarrolla así su discurso: "Resuelto pues que la esencia del alma es el pensamiento y que la del cuerpo es la extensión; y por consiguiente que estas dos substancias son totalmente distintas, desemejantes y aún opuestas, resulta que no hay en ellas proporción alguna para unirse con la otra. No se debe afirmar de una substancia aquello para que no se ve en ella proporción. En el pensamiento no se ve proporción con la extensión, ni ésta con el pensamiento: luego el Filósofo no tiene motivo suficiente para afirmar que el al-

5. Valcarce: "Desengaños", Tomo I, pág. 136.

6. Recaséns Siches, Luis: "Tratado General de Filosofía del Derecho", México, 1970, p. 73.

ma esté unida física y realmente con el cuerpo. Por esta especulación se movió Descartes a imaginar un género de unión a la platónica, diciendo que la unión es de pura asistencia, a la manera que un caballero está unido al caballo que monta y el barquero al barco que gobierna. Para acabalar esta imaginación señaló la glándula pineal por silla del alma, en la cual reside, y desde donde recibe las impresiones de los objetos exteriores y dirige los movimientos del cuerpo" (7).

Paladinamente declara Descartes: "No podía explicar por qué a un sentido del dolor se sigue una cierta tristeza de ánimo, o al sentido del cosquilleo una cierta alegría, o por qué una cierta irritación del estómago, que llamo hambre, me mueve a tomar alimento, o la aridez de la garganta a beber, etc." (8). Para salvar la carencia inicial de explicación de los fenómenos que indica, buscará sutiles argumentos. Nuestro filósofo palentino, para quien estas cuestiones estaban perfectamente aclaradas dentro del concepto escolástico —tomista, señalará, con cierto aire agresivo y excluyente, la incoherencia de las formulaciones cartesianas.

Los argumentos que propone Descartes para salvar la incoherencia de los hechos, que no se ajustan exactamente a las tesis centrales de su doctrina, entiendo guardan cierta analogía con el recurso de Hegel cuando se refiere a la "astucia de la razón", utilizado con el fin de mantener su afirmación de que "todo lo racional es real y todo lo real es racional", así como para sostener el principio de la encarnación del Espíritu absoluto en la historia, frente a las crisis, arbitrariedades y negatividades que en ella acontecen. Se trata de uno de los recursos de los idealismos ante la imposibilidad de explicitar o verificar a través de los múltiples acontecimientos con que se estrella la simplicidad de sus esquemas aparentemente grandiosos.

Pero volvamos a Descartes, y, a partir de él, a las objeciones que provocarán en Fernández Valcarce: "La naturaleza me enseña también, mediante el sentido del dolor, del hambre, de la sed, etcétera, que yo no sólo estoy presente en mi cuerpo como el navegante en el barco, sino que estoy unido a él estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él. Por lo demás, cuando el cuerpo es herido, yo, que no soy más que una cosa que piensa, no sentiría dolor, por tanto, sino que recibiría una lesión en

7. Fernández Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Primer Tomo, Madrid, 1787, p. 88.

8. Descartes: "Meditaciones metafísicas. Meditación Sexta", Buenos Aires, 1973, p. 111.

el mero intelecto, como el navegante ve si se rompe algo en la nave ; o cuando el cuerpo ha menester de alimentos o de bebida, lo concebiría estrictamente y no tendría las confusas sensaciones del hambre y de la sed, ya que esas sensaciones de la sed, el hambre, el dolor, etcétera, no son más que ciertos modos confusos de pensar producidos por la unión y como por una mezcla del alma con el cuerpo" (9). Subrayemos la calificación que otorga Descartes a las sensaciones como pensamientos confusos.

Copleston afirma: "Descartes parece encontrarse en una situación difícil. Por una parte, su aplicación del criterio de claridad y distinción le lleva a subrayar la distinción real entre el alma y el cuerpo, e incluso a representarse a cada uno de éstos como una substancia completa. Por otra parte, no quiere aceptar la conclusión que parece inferirse, a saber, que el alma está simplemente alojada en el cuerpo, al que utiliza como una especie de vehículo o instrumento extrínseco" (10).

Fernández Valcarce pone en juego la dialéctica de su crítica: "Es curioso que reflexione bien sobre este modo de explicar la unión y correspondencia del alma con el cuerpo, hallará lo primero que Descartes para explicar el hecho a su modo, se pone en la precisión de negarle. Que el alma está unida y que se comunica realmente con el cuerpo, es un hecho manifiesto que todos experimentamos y observamos. Cuando los objetos exteriores se presentan a nuestros sentidos y los sentimos y percibimos, cuando queremos mover nuestro cuerpo le movemos. No hay hombre por extravagante y fanático que sea, que no tenga certeza de que está compuesto de alma y cuerpo y que esto consiste su naturaleza. El filósofo pues que figura esta unión a la cartesiana, descompone el hecho o por mejor decir le destruye" (11). Seguidamente hace una alusión al voluntarismo de Descartes, al referirse al "pacto que Dios ha hecho y cumple de producir en el alma las percepciones correspondientes a las impresiones del cuerpo", voluntarismo que Valcarce descalifica al formular la hipótesis de que nuestra alma estuviese en el Planeta Saturno recibiendo las impresiones del cuerpo. El contexto es el siguiente: "Una vez que la unión no es física y real sino metafísica y de pura asistencia y que toda la comunicación y comercio de las dos substancias consiste en el decre-

9. Descartes: "Meditaciones metafísicas", p. 116.

10. Copleston, Frederick, S J.: "Historia de la Filosofía", Vol. IV, Barcelona, 1971, Ediciones Ariel, p. 118.

11. Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, p. 139.

to o pacto que Dios ha hecho y cumple de producir en el alma las percepciones correspondientes a las impresiones del cuerpo; y al contrario, aunque nuestra alma estuviese en el planeta Saturno podría recibir las impresiones del cuerpo y moverle" (12).

De manera más explícita sobre el voluntarismo cartesiano, escribe: "El alma como asistente dirige los movimientos del cuerpo desde la pineal, los dirige en el mismo sentido en cuanto queriendo el alma que se mueva la mano, Dios produce en la mano un movimiento" (13).

Desde una posición de mayor armonización de las tesis cartesianas, expone Hirschberger: "No es ciertamente tan estrecha como la *unió substancialis* aristotélica, pero tampoco tan floja como la relación que media entre el piloto y la nave; es una *unió compositionis*, una unidad de adición o suma, en la cual fundamentalmente permanecen los sumandos como magnitudes inconfusas esencialmente diversas entre sí. Tiene lugar, no obstante, en dichos componentes, una interacción o influjo mútuo que se realiza a través de cierto lugar del cerebro, la glándula pineal, donde especialmente hace sentir su eficacia el alma unida de suyo a todas las partes del cuerpo" (14).

La mayoría de los autores han reconocido las intrínsecas dificultades en que se movía el pensamiento de Descartes en esta cuestión de la unión del alma con el cuerpo, precisamente por el hecho de partir de la base de un radical dualismo. Un pensador como Eduardo Nicol, de inclinaciones historicistas, se pregunta: "¿Cómo explicar la conjunción, que se produce en el hombre de la substancia extensa y la substancia pensante? La ocurrencia cartesiana de la glándula pineal es como una imagen patética de la gravedad insoluble de este problema del dualismo" (15). Y en otro contexto de su razonamiento, Nicol afirma: "En la metafísica de Descartes la situación se agrava todavía, a pesar de su parcial ruptura con la tradición; porque lo

12. Idem, Idem, p. 139.

13. Idem, Idem, p. 138.

14. Hirschberger, Johannes: "Historia de la Filosofía", Tomo II, Barcelona, 1976, Editorial Herder, p. 50.

15. Nicol, Eduardo: "Historicismo y existencialismo", Madrid, 1960, p. 95. Es curioso señalar cómo, según las enseñanzas del ocultismo, la glándula pineal es el denominado tercer ojo. y Francisco Elías de Tejada, tradicionalista y acérrimo detractor de la Filosofía Moderna, no tiene empacho en declarar que "Renato Descartes elaboró una filosofía y una teoría del saber que coincide exactamente con las aspiraciones de los misteriosos y callados sabios de la Rosa-Cruz" (Francisco Elías de Tejada: "Tratado de Filosofía del Derecho", Sevilla, 1974, p. 250). Por otra parte, esta localización del alma en el cerebro, así como los pneumas o espíritus vitales son elementos de la doctrina estoica.

que en ella queda peligrosamente comprometido es la individualidad misma del ente... La mecánica de Descartes es fundamentalmente geométrica. Y esta peculiar concepción de la substancia extensa compromete a su vez la individualidad de la substancia pensante, con la cual queda inexplicablemente reunida en el hombre" (16).

Hemos de constatar en este punto la fundamental coincidencia de apreciación entre Eduardo Nicol —quien con su propia filosofía "piensa superar las historicistas y existencialistas" (17)— con la de Fernández Valcarce. Ambos, en efecto, se han referido al peligro, no sólo de la disociación, sino también de desintegración, en cierto, modo, del ente: según hemos transcrito, en Descartes, para Nicol, "queda peligrosamente comprometida la individualidad misma del ente" o que "la substancia extensa compromete a su vez la individualidad de la substancia pensante"; y para Valcarce: "el filósofo pues que figura esta unión a la cartesiana, descompone el hecho o por mejor decir la destruye".

Correlativamente al hiato teórico del riesgo de desintegración del ente, apunta Valcarce: "Aunque se destruya la organización exterior e interior de nuestro cuerpo, podría nuestra alma sentir de la misma manera que cuando estaba íntegra" (18).

Quizá nuestro autor, en su crítica, hace ir más lejos al pensamiento de Descartes de lo que realmente dijo y, centrado en la aporía de la dualidad cartesiana, se le escapan otros matices de la doctrina del filósofo francés y algunas de las sutilezas con las que trató de formar urdimbre, presintiendo la ausencia de articulación adecuada.

Le resulta un tanto extraño a Fernández Valcarce ese desmesurado afán de problematismo que nutre toda la filosofía moderna, problematismo que, históricamente, encuentra su parangón con el de los sofistas, cuando, tras haber iniciado la mente griega el vuelo de su especulación filosófica, les asaltó el furor de poner en cuestión todas las doctrinas recibidas.

Fernández Valcarce intenta armonizar la doctrina tradicional aprendida con el conocimiento que nos proporciona el sentido común y con el testimonio que la naturaleza nos presenta a través de nuestros sentidos.

16. Nicol, Eduardo: "Historicismo y existencialismo". Madrid, 1960, p. 106.

17. Gaos, José: "Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española, México 1957, p. 181.

18. Valcarce: "Desengaños Filosóficos", p. 139.

Expone la doctrina de Descartes sobre las sensaciones e impresiones en relación con la cuestión de la unión del alma con el cuerpo: "Más para entender a qué se reduce la reforma que quiso hacer este Filósofo, es menester distinguir y señalar los hechos que cierta e indudablemente pasan en la percepción de las que llamamos cualidades sensibles. Se presenta la nieve por ejemplo a nuestra vista, desde luego hace su impresión en el órgano. Llamamos impresión o especie; pero no sabemos de qué condición y naturaleza es. Cuanto digan los filósofos acerca de ésto es conjetura, hipótesis y fantasía. La estrella está mil y más leguas distante de nosotros y hace impresión en nuestros ojos; pero si esta impresión es por impulso y movimiento material o por emisión de alguna especial o cualidad o cosa oculta nadie lo sabe; igual dificultad o imposibilidad hay para explicarlo por un medio que por otro: *Quomodo cum tantillus sit oculus tan longe pertingit, horum aliquid cognitione comprehendes o homo?* Decía San Gregorio Nacianceno. Cómo un órgano tan pequeño llega a tocar una cosa tan distante, no se puede comprender. Después de la impresión que hace el objeto en el órgano resulta a continuación la impresión en el órgano del sensorio común, que está en el cerebro; aquí dicen los modernos que nuestra alma hace y celebra la sensación. Sea así, bien que ésto no está probado aunque lo dan por tal. El alma en fuerza de la unión y comunicación con el cuerpo siente y percibe la blancura de la nieve. Aquí entra la ilustración cartesiana para desengaño de los escolásticos y de todos los que filosofaban a la antigua" (19).

Frente a esta "ilustración cartesiana", apela, como hemos indicado, al testimonio de la naturaleza y de los hechos: "El testimonio de la naturaleza es prueba más convincente que los argumentos de los sabios". "La blancura que el alma percibe está en la nieve y que el alma por medio del órgano de la vista la percibe". Con invocación expresa de los escolásticos, insiste Valcarce: "El alma percibe la blancura y aquí no hay más que hecho y hecho que experimentamos" (20).

Vuelve a aludir a los equívocos de la doctrina cartesiana: "El alma percibe blancura en la nieve; proposición equívoca y ambigua. El alma percibe blancura; pero ésta no existe en la nieve sino dentro del alma. Lo que hay en la nieve es extensión, figura y movimien-

19. Fernández Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, págs. 155-156.

20. Fernández Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, p. 156.

to, presentada delante de nuestros ojos hace en ellos una particular impresión por su diferente textura y movimiento, esta da motivo al alma para que se forme esta representación que llamamos blancura. Así nos iludimos y engañamos, dice Cartesio, en juzgar que la blancura, que no es más que una percepción del alma, esté fuera de la nieve y sea una cosa real y existente" (21).

La gran preocupación gnoseológica de Descartes es el riesgo de ser engañado por los sentidos y por ideas confusas. De ahí la serie de condicionamientos mentales que pone en juego para llegar a la admisión como verdaderos de los fenómenos que se le manifiestan. Así expresa: "Existen por otra parte muchas cosas, que aun que parezca habérmelas enseñado la naturaleza, no las he recibido en realidad de ella, sino de cierta costumbre de juzgar inconsiderablemente, y por tanto suele acaecer que sean falsas; como por ejemplo... que en un cuerpo caliente exista algo parecido a la idea de calor que tengo, o en uno blanco o verde exista la blancura o verdura que siento" (22).

Kant se refiere al idealismo problemático de Descartes (23). Rábade Romeo sienta que "toda la ontología cartesiana está imperada y construída desde las ideas" (24). Y explicita: "El creer que las ideas verdaderas, que las cosas son causadas en nosotros por ellas, no pasa de ser un *videtur*, como nos dice en su meditación tercera. Pero en otro sentido sigue siendo posible hablar en Descartes de una semejanza de las ideas verdaderas con las cosas o realidades que representan" (25).

No niega, pues, de manera absoluta Descartes la realidad de la blancura o de los demás accidentes, sino que constantemente se debate ante el temor del posible engaño de que podemos ser objeto. Y a pesar del radical talante crítico que adopta Fernández Valcarce, se acerca a esta flexión conceptual o modulación a que da lugar la duda cartesiana como tal: "Cartesio se empeña en que dudemos y procuremos con todo cuidado investigar qué cosa es la que llamamos blancura. Cartesio ha hecho esta investigación y halló que la blancura es una afección del alma" (26).

21. Fernández Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, p. 157.

22. Descartes: "Meditaciones metafísicas", Meditación Sexta, Aguilar, 1973, p. 117.

23. Kant: "Crítica de la razón pura", Madrid, 1983, p. 398.

24. Rábade Romeo, Sergio: "Verdad, conocimiento y ser", Editorial Gredos, Madrid, 1974, p. 57.

25. Idem, Idem, p. 56.

26. Fernández Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, p. 158.

En efecto, tratando expresamente de la percepción de los colores en los objetos y de la sensación de los colores, califica a las sensaciones como “pensamientos confusos” (27).

Resumen del apartado “Unión del Alma y el Cuerpo”

Valcarce parte de la concepción escolástica sobre la unión del alma con el cuerpo entendida como una “unión física y substancial”, siendo el alma racional “forma del cuerpo”.

Zubiri recoge el sentido que la palabra “física” tenía en la filosofía antigua, según el cual es “físico” aquello que “naturalmente” procede de la cosa o el principio intrínseco del que proceden todas sus propiedades activas o pasivas.

En la exposición de Valcarce se recoge el que Descartes no admite que el alma esté unida al cuerpo como forma substancial, sino que tan sólo existe una unión de pura asistencia, a la manera que el caballero está unido al caballo que monta y el barquero al barco que gobierna. A lo que Valcarce objeta que se trata de “un género de unión a la platónica”.

Descartes se debate en una serie de argumentaciones sobre su visión de la unión del alma y el cuerpo y pone los ejemplos del dolor y de las sensaciones que producen la sed y el hambre, insinuando que se produce una unión muy estrecha, como una mezcla, formando una totalidad con el cuerpo; opina que esas sensaciones son pensamientos confusos.

Es generalmente admitido por los autores la dificultad de Descartes al deducir las últimas consecuencias de su distinción radical del alma con el cuerpo, fuente éste de las sensaciones que ambos perciben.

La crítica de Valcarce pretende ser contundente: que para explicar un hecho, parte de la necesidad de negarlo; que la unión concebida a la cartesiana descompone el hecho o lo destruye; así como alude al voluntarismo cartesiano, que necesita recurrir al “pacto que

Dios ha hecho de producir en el alma las percepciones correspondientes a las impresiones del cuerpo”.

El influjo entre el alma y el cuerpo, según Descartes, se efectúa a través de la glándula pineal. Para el pensador español, Eduardo Nicol, la ocurrencia de la glándula pineal es como una imagen patética de la gravedad insoluble de este problema del dualismo. Eduardo Nicol concuerda con Valcarce al señalar el peligro de la disociación o desintegración del ente en Descartes. Valcarce llega a más al extraer las consecuencias de la doctrina analizada, según las cuales, aunque se destruyera la organización exterior e interior de nuestro cuerpo, podría nuestra alma sentir de la misma manera que cuando estaba íntegra.

Insistiendo en las sensaciones que nos provocan los sentidos, como la blancura de la nieve, este color origina una impresión y ésta se transmite “en el órgano del sensorio común, que está en el cerebro”. Doctrina que no encuentra probada Valcarce y que entiende incurre en un problematismo innecesario, cuando lo más convincente sería el admitir el simple hecho como tal de la blancura de la nieve, de que nos da testimonio la naturaleza. Atribuye a Descartes la aseveración de que el alma percibe blancura, pero ésta no existe en la nieve sino dentro del alma, percepción que es una afección del alma. Tratando de esta misma cuestión Descartes califica a las sensaciones como “pensamientos confusos”.

Lo que ocurre, de conformidad con Rábade Romero, es que toda la ontología cartesiana está imperada y construída desde las ideas. Ajeno a este orbe intelectual, nuestro crítico palentino sufre un permanente contraste frente a esa ontología.

SI LOS ANIMALES TIENEN ALMA

Enlazada con la concepción de las sensaciones, surge otra cuestión y es la de si los animales tienen alma.

Hay que partir de la diversa idea del alma que profesa la Escolástica frente al cartesianismo. Este deducirá sus consecuencias para aplicarlas a los brutos. Y automáticamente sugirá la polémica respecto a la originalidad o plagio de Descartes al adoptar su punto de vista.

Para los escolásticos, el alma es la "forma substancial del cuerpo"; para Descartes es, ante todo, pensamiento.

Ciertamente, según Descartes, los animales no tienen mente o razón y si esta tesis la hubiera sentado sin más, no se hubiera producido la grave polaridad entre ambas doctrinas. Copleston afirma: "En este punto los escolásticos se habrían mostrado de acuerdo con Descartes. Pero él saca la conclusión de que los animales son máquinas o autómatas, excluyendo así la teoría aristotélico - escolástica de la presencia de "almas" sensitivas" (1). Descartes, correlativamente, rechazará la idea del "alma vegetativa" o principio vital de las plantas.

Fernández Valcarce expone: "Este es el caso en que nos hallamos con Descartes en cuanto a los órganos corporales para las sensaciones parecen necesarios y son, según él, impertinentes. No menos confusión causa esta especulación acerca de la idea de la vida y la muerte corporal. Aun cuando el cuerpo haga cumplidamente sus funciones vegetales y animales, podemos dudar si está en él el alma racional o se haya separado. Para nutrirse el hombre y para las demás funciones vegetativas no tiene necesidad de su alma. Los brutos hacen todas estas funciones y en sentencia de Cartesio no tienen algu-

1. Copleston, Frederick, S. J.: "Historia de la Filosofía", Vol. IV, Barcelona, 1971, p. 132.

na. Luego aunque veamos que un hombre come, bebe, duerme, anda y hace otras funciones vegetales y animales si no le vemos discurrir, podremos dudar si ya se ha marchado su alma racional" (2).

No encaja, pues, la concepción cartesiana del alma, aplicada a los animales, y, para explicar los resortes de sus reacciones vitales, recurrirá a un mecanicismo, cuyo razonamiento pierde sutileza y consistencia. Hirschberger comenta: "De modo más craso, y desde luego, con menos finura filosófica, se patentiza el mecanicismo de Descartes en sus ideas sobre la "vida" atribuida a las plantas y animales. Aquí ha llevado Descartes hasta el límite su mentalidad fisicista, al no reconocer en el viviente (no racional) un estrato propio de ser con sus categorías aparte. Todo esto lo ha sacrificado a las consecuencias de su sistema, más concretamente a su concepción de la substancia. Los animales son puros autómatas, sólo en grado diferente de los mecanismos y artefactos corrientes; es decir, son autómatas más perfectos, por la sencilla razón de que las máquinas que creó el divino artífice marchan mejor. Y si los animales son meros autómatas, naturalmente carecen de alma. El movimiento interno que en ellos suponemos es un efecto más del movimiento universal. No poseen, propiamente hablando, automovimiento ninguno, que para Aristóteles constituía la característica de toda la vida psíquica. No ven, tan sólo hacen movimientos de ver; no oyen, tan sólo hacen movimientos de oír, y así por lo demás. Son por naturaleza solamente *res extensa*; no tienen *cogitatio* alguna; consiguientemente, ni sensación" (3).

En efecto, Descartes, dirigiéndose al Marqués de Newcastle había expresado: "...porque ésto mismo sirve para probar que las bestias obran naturalmente y por resortes, como un reloj, capaz de indicar la hora harto mejor que nuestro juicio".

Lain Entralgo llega a oponer dialécticamente la actitud de Robinson Crusoe con la de Descartes: "Así como Robinson Crusoe, sin hombre en torno así, hominizaba en cierto modo a su loro —trataba con él como si el loro fuese un hombre—, el contra Robinson de Descartes llegaría a pensar que los animales son máquinas y llegado el caso les trataría como el cartesiano Malebranche a la perra preñada que una vez penetró en su cámara" (4).

2. Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, pps. 140-141.

3. Hirschberger, Johannes: "Historia de la Filosofía", Barcelona, 1976, Tomo II, pps. 48-49.

4. Lain Entralgo, Pedro: "Teoría y realidad del otro", Madrid, 1968, Tomo I, p. 46).

Según ya hemos recogido en otro apartado, Valcarce se refiere a las opuestas consecuencias que deduce Locke y Cudworth de dicha tesis cartesiana sobre el alma de los brutos, el primero de los cuales admitiría el alma de la materia mientras que Cudworth, por el contrario, el que los brutos tienen alma espiritual.

Valcarce objeta: "La idea que Descartes y sus discípulos tenían de la materia no presenta proporción para pensar y sentir; ¿Y qué importa que no presente proporción? Acaso la tendrá y no la presentará. ¿Quién ha registrado todo lo que hay en la materia para asegurar que no tiene proporción para sentir?. El que los brutos sienten es un hecho conocido, este no se debe desamparar porque no se halle modo de explicarle" (5).

Invoca al Padre Calmet: "El erudito Padre Calmet dice que una vez que el alma de los brutos siente y percibe, es consiguiente que sea inmaterial; porque estas funciones exceden de esfera de la materia: *Quidquid cogita spirituale est*. Cogitare en el Diccionario de las Filosofía moderna comprende toda percepción sea intelectual o sensitiva". Valcarce ironiza: "Siguiendo este plan un filósofo del Norte llamado Meyer conjetura que los que llamamos duendes son almas de los brutos, que andan flotando por la atmósfera y encontrando alguna proporción de materia organizada a propósito, hacen varias representaciones, figuras y gestos extraños con que iluden a las gentes" (6).

La tesis cartesiana del automatismo de los brutos ha sido combatida por otros autores españoles —ya nos hemos referido a Laín Entralgo—, alejados de la línea ideológica de Fernández Valcarce, como es el caso de Feijóo, inserto en la corriente progresista de la Ilustración española. En su "Teatro crítico" y en sus "Cartas eruditas", publicados, respectivamente, en 1726-1740 y en 1741-1760, antes, por tanto, que la obra de Fernández Valcarce, entre otras muy diversas cuestiones, recoge esta de que venimos tratando.

En el trabajo de Ramón Ceñal, S. J., "Feijóo y la Filosofía de su tiempo", se opina: "Pero el mecanicismo, para Feijóo, sólo puede tener vigencia en el mundo inorgánico". "Es preciso —escribe— tener en cuenta con no exceder el mecanicismo fuera de los debidos límites, en que pecó gravísimamente Descartes", al negar, a excepción del alma humana todas las formas, también de los seres vivos, sustituyéndolas por el mecanicismo, "que fue lo mismo que hacer de toda

5. Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, pps. 132-133.

6. Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, pgs. 131-132.

la naturaleza un vasto cadáver o poblar el orbe de cadáveres". Feijóo fue siempre en este punto contrario a Gassendi y Descartes. Explicar la vida, como aquel pretendía, como efecto de la "Flos materiae", es intento vano, contrario a toda experiencia y razón. La tesis cartesiana del automatismo de los brutos es objeto, por parte de Feijóo, de más severa crítica" (7).

Llegados a este punto, conviene referirnos a la supuesta influencia del médico de Medina del Campo, Gómez Pereira en Descartes, especialmente en esta cuestión de si los brutos tienen alma. Esta supuesta influencia nos ofrecería ocasión para desplegar muy jugosas sugerencias sobre la interacción de la filosofía española con respecto a la europea y viceversa; o, por otra vertiente, la ausencia de un desarrollo paralelo entre ambas, tema en el que ha incidido J. Perdomo García (8).

Brucker se refiere a la sospecha de plagio por parte de Descartes: "Nihil autem magis Cartesii memoriam et meritorum gloriam contaminavit, quam plagii suspicio" (9). Precisamente, uno de los párrafos de Valcarce figura con el rótulo de "Plagiato de Descartes". Dentro de cuyo enunciado trata de la influencia del español Gómez Pereira: "Los escritores franceses son tan celosos de la gloria de Descartes, que ni aún las paradojas más extravagantes que publicó, permiten que se diga que ya las habían escrito otros. Tal es la de que los brutos no tienen alma. Gómez Pereira español defendió esta bizarra opinión en Antoniana Margarita; pero los biógrafos y los panagíristas de Cartesio disminuyen el mérito de Pereira, diciendo que no adoptó esta opinión Pereira en principios probables, sino por una pura fantasía o entusiasmo No así Descartes, el cual de especulación en especulación, de principio en principio metódicamente vino en parar en hacer máquinas a los brutos. El erudito y verdaderamente sabio Calmet, dice que es cierto que hubo en España un médico llamado Gómez Pereira, que defendió que los brutos no tienen alma; pero que esta opinión no hizo figura alguna en la nación, se miró con tal desdén, que aun para impugnarla no hubo quien hiciera mención de ella" (10). Valcarce, pues, trata de apoyarse

7. Ceñal, Ramón, S. J.: "Feijóo y la Filosofía de su tiempo", Revista "Pensamiento", Madrid, núm. 83, Julio-Septiembre de 1965, p. 266.

8. J. Perdomo García: "La Filosofía española y su ritmo asincrónico". "Cuadernos Hispanoamericanos", núm. 16, 1953, pgs. 331-345.

9. Bruckeri, Iacobi: "Historia Crítica Philosophiae", Lipsiae, 1746. Tomo IV, p. 255.

10. Valcarce: "Desengaños Filosóficos", pgs. 150-151.

en el sano juicio de nuestros sabios: "Lo que hicieron los españoles con la disertación de Pereira, da bien a entender el juicio y la gravedad de los sabios de nuestra nación" (11). Mientras que rechaza la originalidad de Descartes en este punto: "Lo cierto es que así esta paradoja como otras muchas de Cartesio nada tienen de nuevas y originales" (12).

Encontramos también en Brucker los antecedentes de esta tesis cartesiana en Gómez Pereira: "Etiam hoc inter singularia Cartesii dogmata est, bruta non nisi machinas corporeas esse, et similitudine tantum nonnullas animae operationes essingere. Quod tamen non primus excogitavit, sed ante eum iam venditavit scriptor Hispanus paradoxologos GOMEZ PEREIRA, in *Margarita Antoniana*, unde a nonnullis plagium ei obiectum, ut observatum P. Baylio. Ast forte praeter rem; ipsa enim cogitationis natura sive substantia cogitans, quam homini tribuit, et ex qua immaterialitatem et immortalitatem animae derivavit, patit non potuit, ut animam immaterialem brutis adscribere, quam hos essectus edere non posse, et plane impossibilem esse inde sequebatur, unde recte concluditur, vi systematis hanc ei thesin enatam esse" (13).

En otro contexto invoca Brucker a Gomez Pereira, dentro de la exposición que aquel hace de Descartes: "In quibus eum iam tum rationibus probavisse ait Bailletus, esse bestias machinas et automata. Praevisse Cartesio in ea opinione et S. Augustinum, et Gomecium Pereiram, medicum Hispanum, dudum viris doctis observatum est: hos autem Cartesium non legisse affirmat Bailletus, de qua re consulenda sunt, quae disserit P. Baile, qui recte observat, potuisset ex notione animae, quam sibi Cartesius conceperat, per se istum dogma fluere" (14).

Por supuesto, es ya casi un lugar común el poner en relación la doctrina de Gómez Pereira con la de Descartes en cuanto a su similar concepción del mecanicismo y de la vida o el alma corporal de los animales Pero la cuestión se complica mucho más, por falta de datos fidedignos sobre la posible influencia o conocimiento más o menos directo del español por el francés.

11. Idem, Idem, p. 151.

12. Idem, Idem, p. 152.

13. Bruckeri, Iacobi, *Opera* cit. p. 329.

14. Bruckeri, Iacobi: "Historia Crítica Philosophiae". Lipsiae, 1746. p. 209.

En todo caso, nos asalta la pertinaz sospecha de las alternancias y vaivenes que se han ido produciendo a través de la historia, en los que, respectivamente, se presentaba la cultura española como más avanzada, original y preponderante frente a la europea, mientras que en otros momentos se han invertido los papeles, encontrándose la creación intelectual hispana como mucho más rezagada y a remolque de las corrientes foráneas.

El caso de Gómez Pereira es ejemplar en este sentido, aunque —repetimos— en el estado actual de la cuestión, no se haya probado de modo satisfactorio la “inspiración” que pudo aportar a Descartes.

Francisco Marquez Villanueva aventura esta hipótesis: “Nuestra particular atención a los problemas de enjuiciamiento planteados por Gómez Pereira y Huarte se debe al hecho de que, en grupo con el escéptico Francisco Sánchez, muestra cómo los españoles contribuyeron también a echar los cimientos de la más radical modernidad filosófica, cómo aquella estuvo a punto de cobrar entre nosotros precoz vuelo. Estos tres pensadores misteriosos, coincidentes en su facultad médica y en su marginación de toda vida oficial de la época, documentan la compleja, subterránea fermentación ideológica que se daba en nuestro siglo XVI, así como la clase de minorías que este llegó a producir” (15).

Aquí hay opiniones para todos los gustos. Feijóo, por ejemplo, no cree que Descartes hubiera copiado de la *Antoniana Margarita*, de Gómez Pereira, entre otras razones, porque Descartes era hombre de muy poca lectura y la *Antoniana Margarita* era un libro rarísimo (16), tanto que Pedro Bayle, siendo uno de los mayores noticistas que hasta ahora se han conocido, sólo da noticia de un ejemplar que tenía en París Mr. Briot.

El mismo Valcarce, y dentro del párrafo rotulado “Plagiato de Descartes” recoge implícitamente dos posturas respecto a la apropiación de las ideas ajenas o no. Según la una de ellas, “no se cuidaba de indagar cómo pensaban los demás Filósofos ni gastaba el tiempo en leer sus escritos”. La otra opinión es la sustentada por Leibniz, a quien “le parece que Descartes leyó los autores escolásticos y se aprovechó de ellos. Lo mismo indica Gassendo en sus ob-

15. Márquez Villanueva, Francisco: “Sobre la occidentalidad cultural de España”, “Revista de Occidente”, Enero 1970, núm. 82, p. 63.

16. Ceñal, Ramón, S. J., “Feijóo y la Filosofía de su tiempo”, “Pensamiento”, Madrid, núm. 83, 1965, p. 267.

jeciones. Boerhaave da por hecho que leyó las obras de Verulamio y que de él tomó todo lo bueno que tiene, si es que algo tiene" (17).

Guillermo Fraile se pregunta si conoció Descartes la *Antoniana Margarita*, de Gómez Pereira, publicada en 1554 e insinúa que las coincidencias son tantas que es difícil atribuir las a pura casualidad (18).

Eduardo Nicol entronca la psicología de Descartes con la de Vives y Huarte de San Juan en el siglo anterior. "Pero —prosigue— la filosofía cartesiana es una especie de mecánica de los cuerpos vivos" (19).

Miguel Sánchez Vega, S. M. tiene un documentado "Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereira y Renato Descartes" (20), en el que expone las doctrinas de estos autores sobre dicha cuestión, analiza las concordancias y discrepancias entre Pereira y Descartes y en cuanto al problema de su mútua influencia, manifiesta que no se propone resolver tan espinosa cuestión, indicando los autores que se han pronunciado en uno u otro sentido: "Con toda justicia debe considerarse a Pereira como fundador del mecanicismo. Descartes se halla en esta línea de pensamiento. El mismo se ha adelantado a decirnos que no conoció la obra del filósofo español. No obstante su explícita confesión hay quienes sostienen la influencia directa e inmediata de la *Antoniana Margarita* sobre el pensamiento cartesiano. Así piensa Fr. Francisco de Alvarado, Bordeau, Lampillas, el P. Isla, Denina, Morejón, Chinchilla, Solana y otros. No faltan quienes admiten más bien una influencia indirecta. Si Descartes no conoció la obra de Pereira, pudo, sin embargo, asimilar su pensamiento a través de algunos libros que reproducían en parte su doctrina. Tal sucede con la *Filosofía Sacra*, de Francisco Vallés. Comparten esta opinión Menéndez y Pelayo y Bullón y Fernández.

"Otros ven otras fuentes de la teoría animal de Descartes. Así el historiador Baillet la reconoce como de inspiración agustiniana.

17. Valcarce: *Desengaños Filosóficos*", Tomo I, p. 150.

18. Fraile, Guillermo, O. P. "Historia de la Filosofía", Bac, Madrid, 1966, páginas 358-359.

19. Nicol, Eduardo: "Historicismo y existencialismo", Madrid, 1960, p. 68.

20. Sánchez Vega, Miguel, S. M.: "Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereira y Renato Descartes", "Revista de Filosofía", núm. 50. Madrid, Julio-Septiembre, 1954, pgs. 559-608.

“El hecho es que la confesión de Descartes por un lado y la acentuada analogía entre ambas doctrinas por otro, nos sitúa ante una alternativa de difícil opción; Bullón lo juzga “insoluble” (21).

Para Sánchez Vega, “el problema queda, pues, en suspenso” (22).

Resumen del apartado “Si los animales tienen alma”

Se enfrentan, otra vez, en este punto, las consecuencias de las diversas concepciones del alma, de los escolásticos con la de Descartes.

Si Descartes hubiera asegurado, sin más, que los brutos no tienen alma o razón, esta tesis tendría posibilidades de concordar con la de los escolásticos. Pero Descartes al otorgar la primacía al pensamiento como elemento definidor o que “de suyo”, empleando la terminología zubiriana, corresponde al alma, saca la conclusión de que los animales son máquinas o autómatas, excluyendo la noción de las “almas” vegetativas.

Fernández Valcarce sale al paso: “Aún cuando el cuerpo haga cumplidamente sus funciones vegetales y animales, podemos dudar si está en él el alma racional o se haya separado... y... aunque veamos que un hombre come, bebe, anda, hace otras funciones vegetales y animales, sino le vemos discurrir, podremos dudar si ya se ha marchado su alma racional”.

Hirschberger, entre otros, reconoce el mecanicismo y fisicismo de Descartes, así como Laín Entralgo, Feijóo, para quien la tesis cartesiana supone poblar el orbe de cadáveres.

Descartes, en efecto, admite el hecho de que las bestias obran naturalmente por resortes, como el reloj.

Valcarce viene a decir que no es razón suficiente para la conclusión cartesiana el que la materia no presente proporción para pensar y sentir. El que los brutos sienten lo supone un hecho conocido —y, creemos interpretar su pensamiento, como tal indiscuti-

21. Sánchez Vega: Obra cit., p. 452.

22. Sánchez Vega: Obra cit., 453.

ble—, lo que no obsta el que no se haya formulado una explicación o razonamiento demostrativo del mismo. Con afán de mostrar la ridiculez de la doctrina que ataca, invoca a Mayer, quien conjeturaba que lo que llamamos duendes son almas de los brutos, que andan flotando por la atmósfera, en busca del modo de insertarse con proporción en la materia.

Salta inmediatamente el tema de la posible influencia del médico de Medina del Campo, Gómez Pereira, que publicó su obra *Antoniana Margarita* en 1554, en Descartes. (Tema éste que nos sugeriría el de las implicaciones recíprocas y desajustes cronológicos entre la filosofía española y la europea, cuya profundización diera origen a curiosas sugerencias sobre el sentido complejo de nuestra cultura y la ruta que ha seguido dentro de los ámbitos universales).

Valcarce cita la obra de Gómez Pereira, *Antoniana Margarita* dentro del apartado "Plagiato de Descartes" y dictamina que la paradoja cartesiana de que los brutos no tienen alma, no tiene nada de nuevo y original, al dar por supuesto el haberla tomado del autor español, con la diferencia de que los sabios españoles no estimaron dignas de consideración estas opiniones.

Brucker, igualmente, señala la *Antoniana Margarita*, de Gómez Pereira como antecedente de la formulación cartesiana.

Feijoó no cree que Descartes hubiera copiado de la *Antoniana Margarita*. Guillermo Fraile entiende que las coincidencias son tantas que es difícil atribuir las a pura casualidad.

Miguel Sánchez Vega, en su documento "Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y su fundamentos en Gómez Pereira y Renato Descartes", después de relatar la serie de autores que suponen una directa influencia del español en el francés, así como la de otros autores que admiten una influencia indirecta e, incluso, la de quien sostiene la inspiración agustiniana en Descartes, termina manifestando que "el problema queda, pues, en suspenso".

LAS IDEAS INNATAS Y EL RECURSO A DIOS COMO GARANTIA DE LA VERACIDAD Y COMO CONSERVADOR DEL MUNDO

Entre otros varios puntos de la polémica de Valcarce contra Descartes, se encuentran los temas de las ideas innatas, la negación por éste de las causas finales y el recurso a Dios para lograr la certidumbre de nuestros conocimientos, así como para sostener nuestra existencia, una de cuyas vertientes interpretativas puede dar origen a posiciones ocasionalistas. No decae un momento en el tono acerado de su crítica.

Ya hemos dicho que su actitud, en último término, es apologética, en defensa de las verdades de la religión, de la tradición escolástica que había recibido y de la autoridad civil establecida, frente a cuya armazón ideológica cree ver un cúmulo de errores y peligros, portados por los nuevos aires de la Ilustración, una de cuyos antecedentes más destacados es precisamente Descartes.

Efectivamente, Descartes admite las ideas innatas. Una de las ideas innatas es el famoso "cogito ergo sum". Certidumbre que se encuentra mediante la simple inspección de nuestro espíritu. La tenemos ahí, sin necesidad de experiencia alguna. Está generalmente admitido que el *cogito* es una intuición. Y una intuición que, en Descartes, es el fundamento del resto de su sistema. Podríamos decir que es una intuición "sine quam non", condición imprescindible o esencial para que puedan producirse las demás. En terminología kantiana, una intuición *a priori*. Un modo de concebirla en su prístina captación fenomenológica, sería la de una intuición absolutamente pura, sin encarnación biológica con el sujeto pensante, en la desnudez del simple pensamiento, que posteriormente es susceptible de dar contenido a otros pensamientos concretos, análoga a la Inte-

ligencia de Plotino, de la que brotarán sucesivas emanaciones. La vinculación, la conexión entre ese puro pensamiento y el *sum*, sin que éste esté inicialmente contenido en aquél, pero que se aprehende inmediatamente de manera existencial en la vivencia del *cogito ergo sum*, constituiría lo que, también en terminología kantiana, se denominaría un juicio sintético *a priori*. Expresamente Zubiri manifiesta: "El yo pienso" es el fundamento de toda síntesis *a priori*: esto es lo que Kant buscaba. El "yo pienso" es el principio supremo de todo juicio sintético *a priori*" (1).

El *cogito* es el fundamento de posteriores ideas innatas. La incompreensión o la falta de receptividad de la vivencia radical del *cogito* constituye, quizá, una de las ausencias más llamativas de Valcarce, mientras que una mayor afinidad intelectual le facultaría para entrever algunas de las posibilidades teóricas del subjetivismo y del idealismo, desvinculados éstos del estricto círculo del acusado realismo en que se movió la Escolástica medieval. Hay que admitir que entre las diversas perspectivas lícitas, con todas las reservas que sobre ellas caben mantenerse, se encuentran las inspiradas en las corrientes subjetivistas, personalistas e idealistas. Entendemos que tanto los puntos de vista realistas como los idealistas —y, de modo análogo, los intelectualistas o voluntaristas— contienen, cada uno de ellos, potencialidades cognoscitivas y, además, se complementan recíprocamente. A través de toda la historia de la Filosofía no ha desmayado la dialéctica creadora de las dispares opciones, aparentemente irreductibles, en cuanto a la comprensión del mundo.

Repetimos: el *cogito* cartesiano es una idea innata.

Exponiendo nuestro autor a Descartes, dice: "El alma, pues, sin aguardar a la organización ya tiene especies o ideas y pensamientos" (2). "Descartes se afirma en que las ideas están en el fondo del alma y que el progreso de nuestros conocimientos consiste en la evolución y explicación de las ideas que están como escondidas en el interior de nuestra mente" (3).

En "El Discurso del Método" considera a la imaginación como "un modo de pensar particular para las cosas materiales", pero "ni la imaginación ni los sentidos pueden asegurarnos nunca cosa alguna como no intervenga el entendimiento" (Cuarta parte, n.º 6). El entendimiento es la manifestación más obvia del alma, ya que ésta es

1. Zubiri, Xavier: "Cinco Lecciones de Filosofía", Madrid, 1963, p. 89.

2. Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, p. 102.

3. Idem, Idem, p. 154.

el ente que piensa y, dentro de la misma, residen las ideas innatas. En la Meditación Tercera expresa de manera taxativa: "De estas ideas unas son innatas, otras adventicias y otras hechas por mi; puesto que la facultad de aprehender qué son las cosas, qué es la verdad y qué es el pensamiento, no parece provenir de otro lugar que no sea mi propia naturaleza" (4).

Entre otras alusiones que Descartes insinúa sobre las ideas innatas, señalemos la del n.º 39 de "Los principios del conocimiento humano", donde considera la voluntad libre como "una de las primeras y más comunes nociones de ideas innatas en nosotros". Esta cuestión, salvando la amplitud de la distancia del diverso sistema elaborado por Kant, nos conduciría a enlazar la noción del imperativo categórico, como algo que nos viene dado de manera autónoma y absolutamente incondicionada y en el que la voluntad individual sirve de máxima o principio de legislación universal, con esa voluntad libre cartesiana, que constituye una de las más comunes nociones de ideas innatas en nosotros. Según Zubiri, en la doctrina de Kant "persona y libertad son los caracteres del hombre, como substancia y causa, en tanto que realidad o cosa en sí". "Kant nos dice, en efecto, que el *Faktum* moral "demuestra" (el vocablo es de Kant, *Be-weisst*) la existencia de la libertad y de la persona. No se trata, pues, de una vaga sentimentalidad, no de una ciencia psicológica, sino de la intelección del *Faktum* del imperativo categórico" (5).

Entre las ideas innatas, Descartes comprende tanto algunas de las que están en nosotros, aplicadas a nuestra propia existencia, a nuestro conocimiento, al *cogito*, a las substancias finitas, *res cogitans* y *res extensa*, como a la misma noción de Dios, sin necesidad de llegar a la misma por medio de encadenamientos deductivos. En efecto, taxativamente, Descartes afirma: "Entre las ideas ingénitas la principal y primera es la idea de Dios" (6).

Valcarce arguye que "el famoso Cudwort y Leibnitz observaron que los pensamientos de Descartes acerca de las ideas innatas y la independencia que el alma tiene del cuerpo para sus funciones, son tomadas de Pitágoras, de Platón y de Aristóteles y que el buen Descartes sufrió una confusión muy grande en cierta conversación de

4. Descartes: "Meditaciones metafísicas", Meditación Tercera, Buenos Aires, 1973, p. 70.

5. Zubiri, Xavier: "Cinco lecciones de Filosofía", Madrid, 1963, p. 103.

6. Descartes: "Meditaciones metafísicas", Meditación Quinta, Madrid, 1973, p. 102.

sabios que le hicieron ver los lugares de aquellos antiguos filósofos donde se hallaban sus mismos pensamientos” (7).

Se trata de la vetusta oposición entre el empirismo y el innatismo. Según el primero, de ascendencia aristotélica y al que sigue, entre otros Locke, nada hay en el intelecto que no estuviera antes en los sentidos; según el innatismo, al que se inclinó, en general, el pensamiento antiguo, y Platón con excepción de los sofistas y escépticos, existen ciertas ideas, principios, nociones o máximas, que posee el alma de todos los hombres sin excepción.

Escribe Valcarce en otro lugar: “La novedad que quiso introducir de las ideas innatas y de las cualidades sensibles estaba ya preocupada por los antiguos. Es sabido de todos que Platón afirmó que el alma entra en el cuerpo provista de todas las nociones y especies de las cosas: *Investigare discere omnino est reminiscere*, dice Platón. Descartes se afirma que las ideas están en el fondo del alma y que el progreso de nuestros conocimientos consiste en la evolución y explicación de las ideas que están como escondidas en el interior de nuestra mente. Lo de las cualidades ya estaba dicho por casi todos los filósofos antiguos. Sócrates, Demócrito, Aristipo cabeza de la secta cirenaica, Platón, Epicuro y Lucrecio dijeron que el calor, el color, etc., son sensaciones que tiene nuestra alma de resultas de las impresiones que hacen los objetos materiales en nuestros sentidos. Los principios sobre que procedían todos estos filósofos arrojaban esta conclusión y por los mismos procede Descartes. Aun Aristóteles mismo en sus Problemas piensa así: *Qualitates sensibles in animo existunt*. Las cualidades existen, dice, en el ánimo. *Abedo non est in corpore albo*, decía Sócrates en el Theeteto de Platón. *Democritus qualitates ejicit*, dice Aristóteles en su primer libro. Son innumerables los textos que podíamos alegar de autores ancianos que dijeron lo que ahora nos dicen como nuevo Cartesio y sus discípulos” (8).

Ya indicamos anteriormente que entre las ideas innatas, Descartes comprende a la de Dios, doctrina que recoge Valcarce: “Descartes quiere que para contemplar a Dios acudamos únicamente a la idea innata, que él dice que encontró en el fondo de su alma”. E inmediatamente formula el argumento contradictorio: “Esta idea innata no la encuentran los que no son cartesianos; así quitándoles el recurso al argumento que se toma de la estructura del mundo y

7. Fernández Valcarce, Vicente: “Desengaños Filosóficos”, Tomo I, p. 106.

8. Valcarce: “Desengaños Filosóficos”, Tomo I, pgs. 154-155.

de sus partes, se quedan sin luces para conocer a Dios" (9). De manera terminante niega Valcarce la existencia de las ideas innatas y reprocha a Descartes la falta de apoyo en la experiencia, a la vez que le acusa de visionario, fanático y extravagante: "Todas estas experiencias prueban que nuestra alma no tiene ideas innatas, y que no siempre ha estado pensando. Sin embargo Descartes dice que si y no alega experiencia alguna; luego todo su plan filosófico es una visión, un fanatismo y una extravagancia" (10).

Cabe aludir a otra cuestión y es la de las causas finales, cuya investigación excluye Descartes. Por eso, Valcarce le imputa entendiendo que admitir las ideas innatas implica "indagar lo que Dios ha puesto fuera de nuestro alcance", mientras que excluye "lo que está proporcionado a la contemplación y sagacidad del entendimiento humano" (11), como son las causas finales. "Cuando se trata de señalar las causas finales hace de modesto y tímido diciendo que a una criatura tan limitada como es el hombre le está muy mal pretender indagar los fines que se propuso el Creador en hacer aquella o la otra cosa, con tal y tal artificio" (12). Resumiendo la tesis cartesiana: "El filósofo pues se debe fijar en la indagación de las causas eficientes" (13). Efectivamente, entre otros textos concordantes, Descartes afirma: "Pienso que no podría sin temeridad investigar los fines de Dios" (14). De modo expreso recoge la aseveración cartesiana de "Los principios de la Filosofía", que, según Valcarce, dice "*De causis finalibus perpetuum silentium*" (15).

Descartes recurre a Dios: para lograr la certidumbre de nuestros conocimientos a través de las ideas claras y distintas ante la versatilidad de las sensaciones que nos proporcionan nuestros sentidos; para que los animales o los brutos reaccionen de una determinada manera, una vez que han recibido ciertos estímulos; e incluso para mantener nuestra propia existencia, después de haber sido creada. Bajo el supuesto de estos recursos a Dios, obviamente, subyace la admisión de la propia existencia de Dios, cuya demostración, desde cierta perspectiva, constituye el arco del sistema, para perfilar el cual no ha menester de los razonamientos extraídos del

9. Idem, Idem, p. 93.

10. Idem, Idem, p. 107.

11. Idem, Idem, p. 93.

12. Fernández Valcarce, Vicente: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, p. 92.

13. Idem, Idem, p. 91.

14. Descartes: "Meditaciones Metafísicas", Meditación Cuarta, p. 90.

15. Valcarce: Obra citada, p. 92.

mundo exterior o finalista, sino que la noción de esa existencia del ser divino ya la tenemos en nosotros mismos, en la idea del ente perfectísimo.

Valcarce alude al primer punto de los que acabamos de enumerar, el del recurso a Dios para asegurarnos de la veracidad de nuestros pensamientos, y, aunque sin explayar suficientemente la tesis del francés, inmediatamente sale al paso de la misma arguyendo que no está probado que la evidencia sea señal cierta de conocimiento y que, además, al cuestionarse si hay Dios, de esa cuestionabilidad no cabe deducir las consecuencias de la afirmación de su existencia: "De donde resulta, según Descartes, que lo que conocemos clara y distintamente es cierto, porque Dios, suma verdad, no puede querer ni permitir que erremos cuando conocemos las cosas con esta claridad". "Aquí parece que cometió Descartes —continúa— un círculo vicioso como se dice en las escuelas. Lo que conozco clara y distintamente es cierto; conozco clara y evidentemente que hay Dios; luego es cierto que le hay. ¿Y por qué es cierto que se conoce con evidencia?. Porque Dios que es suma verdad, lo ha así ordenado. Si el conocimiento evidente es señal segura de la verdad, porque Dios no puede permitir que nos engañemos cuando tenemos esta evidencia, cuando tratamos de averiguar si hay Dios, ¿Quién nos asegurará de que la evidencia es señal cierta?. En este caso no hay lugar a decir que Dios no puede permitir que nos engañemos; porque estamos cuestionando si hay Dios. He aquí pues el círculo y lo que llaman suponer lo que se cuestiona para probarlo" (5).

Efectivamente, de conformidad con la tesis criticada, después de aludir al "genio maligno", en la Meditación Primera, Descartes hace provenir directamente de Dios la veracidad de los conocimientos claros y distintos: "Ninguna otra (causa) puede existir más que la que he explicado; puesto que siempre que contengo mi voluntad al emitir un juicio, de manera que se extienda tan sólo a lo que el intelecto le muestra clara y definidamente, no puede ser que me equivoque, porque toda percepción clara y definida es algo sin duda alguna, y por lo tanto no recibe su ser de la nada, sino que tiene necesariamente a Dios como autor" (16).

Al atribuir la garantía de la veracidad de las cosas a la voluntad de Dios, nos remite de lleno a la corriente del voluntarismo, que constituye uno de los amplios caudales de la especulación filosófica

16. Descartes: "Meditaciones metafísicas", Meditación Cuarta, Buenos Aires, 1973, p. 96.

a través de los tiempos. En ella emergen, entre otros, los nombres de San Agustín, Hugo de San Víctor, Duns Scoto, Guillermo de Ockham, gran parte de la inspiración especulativa del misticismo... y dentro de la Escuela Española del Derecho Natural, cabe señalar a Alfonso de Castro.

Por distintos autores ha sido reconocido el voluntarismo de Descartes, entre ellos, Miguel Sánchez Vega, Zubiri y Ortega y Gasset.

Miguel Sánchez Vega, en el trabajo citado sobre Pereira y Descartes, expresa: "Dentro de la doctrina de Pereira, como en la de Descartes, el voluntarismo apunta por doquier. Las cosas son así por mera voluntad divina". "El examen del núcleo filosófico de Pereira aboca, como en sus últimos fundamentos, en el nominalismo y voluntarismo, que son también los presupuestos esenciales del cartesianismo" (17).

Valcarce, sin referirse, de modo explícito, a la gran polémica que durante siglos se vino manteniendo entre el intelectualismo y el voluntarismo, consigna la posición de Descartes: "De ninguna verdad podemos estar seguros no suponiendo la existencia de Dios, de cuya determinación dependen: *Quia volut, ideo verum est*. Las cosas son verdaderas porque Dios así lo quiere. No teniendo pues certeza de la voluntad de Dios, no podemos tenerla de la verdad". "Lo que se representa claramente es dictado por Dios, no lo veríamos claramente si no fuese cierto y Dios no nos lo enseñara. El conocimiento claro es obra de Dios". "La representación clara no puede por menos de venir de Dios que nunca engaña" (18).

Zubiri es terminante en la apreciación: "A la postre, el presunto racionalismo cartesiano será más bien un ingente y paradójico voluntarismo: el voluntarismo de la razón. En *Metafísica*, porque para Dios el ser y su estructura son creaciones arbitrarias de Dios; en *Lógica*, porque el juicio será para él un asentimiento de la voluntad; en *Ética*, porque cree que la bondad es una libre decisión de la voluntad" (19).

Con talante similar se pronuncia Ortega: "En la adquisición de la verdad por el hombre vemos que Descartes da a Dios la intervención más radical que puede imaginarse". "...dicho de otra forma,

17. Sánchez Vega, Miguel, S. M.: "Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereira y Renato Descartes", en "Revista de Filosofía", núm. 50, Madrid, Julio-Septiembre, 1954, p. 46.

18. Valcarce: "Desengaños filosóficos", Tomo I, p. 122.

19. Zubiri, Xavier: "Naturaleza, Historia, Dios", Madrid, 1951, p. 133.

la verdad no es verdad porque es racional, sino, al revés, es racional porque Dios ha querido crear esa conexión que es la materia de la verdad, como lo que necesariamente es. De donde resulta que la intervención divina rehusada por Descartes al acto iluminante surge aún más radical en el objeto que esa iluminación hace ver. Nótese de paso lo peregrino del caso: para el iniciador del racionalismo moderno la racionalidad es originariamente irracional, la necesidad misma resulta ser la gran contingencia" (20).

(En el meollo del racionalismo cartesiano, encuentra Ortega el irracionalismo. Hagamos memoria y traigamos un texto ya constatado en páginas precedentes, recogido de Brucker, por el que Poiret habla de lo irracional, del entusiasmo y de la iluminación, calificándolas a las cartesinas de "inutiles esse has regula iis veritatibus" (Bruckeri, Iacobi: "Historia Critica Philosophia", Leipsig, 1766, p. 289). Si bien, el sentido de la argumentación de Poiret sobre irracionalidad y de éste y de Valcarce sobre el entusiasmo y el fanatismo cartesiano, es muy distinto del que le otorga Ortega).

Continuemos con la exposición crítica de Valcarce: "El famoso Rudolfo Cudwort contemplando este modo de razonar dice que es de admirar que un filósofo tan agudo y sutil como Descartes, después de mucho meditar viniese a decirnos cosas tan pueriles y desatinadas: *Subit mirari philosophum caeteroquin subtilem peracutum puerorum imbecillitatem deliramenta imitari*. Tenemos por cierto que el hombre es un animal racional; porque Dios nos lo dice por medio de un conocimiento evidente, el que nos asegura de que Dios quiere que el hombre sea un animal racional". (21).

Una vez más, encontramos en Brucker la correspondencia de los textos de Cudwort, utilizados por Valcarce: "pronunciavit Cudworthus, *pueros tam inficetis et stultis immensam virtutum Dei cogitationibus contaminare, nec decuisse Cartesium, philosophum ceteroquin subtilem et peracutum horum imbecillitatem et delirationem imitatio*" (22).

La voluntad de Dios sería la causa última de nuestros conocimientos; la racionalidad de la verdad será contingente al depender en cada momento de dicha voluntad.

20. Ortega y Gasset, José: "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva", O. C. Vol. VIII, p. 320.

21. Fernández Valcarce, Vicente: "Desengaños Filosóficos". Tomo I, p. 123.

22. Brucker, Iacobi: "Historia Critica Philosophiae", Lipsiae, 1766, p. 332.

De modo semejante, Dios sería la causa de las percepciones y sensaciones. En las relaciones entre el alma y el cuerpo, y precisamente para salvar las dificultades que se presentaban al dualismo cartesiano, se recurre al voluntarismo, por el cual Dios interviene en la producción de las percepciones y sensaciones: "...Descartes... añadió otra novedad... pero el sentido de esto es que cuando los objetos exteriores hacen impresión en los órganos de los sentidos, Dios causa y produce en el alma las percepciones y sensaciones. Dios las produce: porque está visto que el cuerpo no las podía producir ni motivar por cuanto ellas son inmateriales y las impresiones orgánicas son materiales como los objetos que las causan". "Este pacto ha hecho el autor supremo con las criaturas y la voluntad divina es la naturaleza de las cosas, como decía Platón en San Agustín: *Voluntas Dei natura rerum*" (23).

Además de manifestarse el voluntarismo cartesiano en el recurso a Dios como garante de la veracidad de los conocimientos claros y distintos y de su intervención en el mecanismo de los movimientos del cuerpo por el que los transforma en percepciones del alma, llega a suponer que Dios es la causa inmediata de todos los movimientos del mundo. "El célebre Leibnit viendo que Descartes opinaba que Dios es la causa total y única de todo el movimiento y acción que hay en el mundo, dijo que Renato había llenado el mundo de milagros; porque milagro es lo que hace Dios por sí solo y sin intervención de las criaturas" (24).

La causa única de toda acción y movimiento que hay en el mundo, atribuída a Dios, implica la idea de creación continua. Sobre esta cuestión es concordante la apreciación de Ortega: "De tal modo el mundo físico es puro presente y, por ello, puro instante, que Descartes consideraba ininteligible su conservación en la serie de los instantes si no suponía que Dios en cada nuevo instante volvía a crear el mundo, que de otro modo habría sucumbido al irse pasando el instante anterior... Según la cual la conservación de la realidad sería una creación continuada, incesante" (25).

Es curioso advertir cómo esa poderosa corriente del pensamiento voluntarista, que atraviesa toda la Historia de la Filosofía, llega a rebrotar en los sistemas racionalistas, tan aparentemente alejados

23. Fernández Valcarce, Vicente: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, p. 137.

24. Idem, Idem, p. 124.

25. Ortega y Gasset, José: "Una interpretación de la Historia Universal", O. C. Vol. IX, pgs. 80-81, en nota.

de la misma. Así ocurre en Kant, quien tras su sagaz elaboración de la "Crítica de la razón pura", en definitiva, otorga el primado a la razón práctica. Así, en Descartes, cuando, entre otros textos, en el n.º 21 de "Los principios del conocimiento humano" argumenta que la misma causa que nos ha producido continúa produciéndonos y nos conserva, causa que no es otra que la omnipotente y libérrima Voluntad de Dios, que, si, efectivamente, dejara de conservarnos, desapareceríamos. Es decir, cesaría la esencia de la cosa por su propia contingencia. A lo que, contraargumentando, Valcarce opone el principio de contradicción: "Una misma cosa puede ser y no ser según Cartesio; porque cesando la esencia de una cosa, cesa la cosa y con todo puede continuar; porque las esencias son contingentes y pueden faltar sin que la cosa falte. Por eso un tal Pople Blount abiertamente dijo que no es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo" (26).

Valcarce aduce como violación del principio de contradicción la opinión de Pople Blount, que atribuye como una de las consecuencias extremas del voluntarismo y contingencia cartesianas. Cabe observar que el principio de contradicción tiene su aplicación lógica sobre una afirmación y negación simultánea, es decir, referidas a un juicio sobre una realidad determinada contemplada en un instante único, pero ya no puede imponer su dogmático rigor lógico cuando se suponen acontecimientos no simultáneos, sino sucesivos, en los que incide, hipotéticamente, la Voluntad divina.

En todo caso, es necesario admitir la existencia de Dios. A ello dedicará Descartes una parte no desdeñable de su especulación.

Resumen del apartado "Las ideas innatas y el recurso a Dios como garantía de la veracidad y como conservador del mundo"

Descartes admite las ideas innatas, entre otros textos, en el "Discurso del Método", en las "Meditaciones metafísicas" y en "Los principios del conocimiento humano". Una de las ideas innatas es el "cogito ergo sum" para captar el cual no es necesaria experiencia algu-

na. Consiste en una intuición que sirve de fundamento a otras ideas innatas y al resto de su sistema... Entre tales ideas innatas comprende a la *res cogitans* y la *res extensa*, así como a la noción de Dios.

Valcarce recoge el innatismo cartesiano, según el cual las ideas ya están en el fondo del alma. De conformidad con Coudwort y Leibnit, los antecedentes de esta doctrina se encuentran en Pitágoras, Aristóteles y Platón, especialmente en éste último.

Frente a la admisión de Dios como idea innata, Valcarce arguye que no la encuentran los que no son cartesianos, por lo que quitándole ese apoyo argumental, se quedan sin luces para conocer a Dios. De manera terminante niega Valcarce la existencia de las ideas innatas y reprocha a Valcarce la falta de apoyo en la experiencia.

Descartes excluye de su método filosófico la investigación de las causas finales. Y Valcarce encuentra un contrasentido el que, por un lado, se intente "indagar lo que Dios ha puesto fuera de nuestro alcance", como son las ideas innatas, mientras que, por otro lado, se rechace "lo que está proporcionado a la sagacidad y contemplación del entendimiento humano", como son las causas finales con la excusa de que el hombre es una criatura limitada.

Alude a la doctrina del francés, según la cual lo que conocemos clara y distintamente es cierto, porque Dios, suma verdad, no puede permitir que nos engañemos cuando las ideas cumplen esas condiciones de claridad y distinción. Doctrina en la que encuentra un círculo vicioso, porque "si el conocimiento evidente es señal segura de la verdad, porque Dios no puede permitir que nos engañemos cuando tenemos esa evidencia", nadie, en cambio, nos podrá asegurar la evidencia mediante la que tratamos de averiguar si hay Dios, ya que estamos cuestionando si hay Dios.

Si, en Descartes, la garantía de la veracidad de las cosas es la voluntad de Dios, supone tal postura una inserción en la corriente voluntarista, con todo lo que ésta ha significado a través de la historia. Entre otros, Miguel Sánchez Vega, Zubiri y Ortega y Gasset han puesto de manifiesto el voluntarismo cartesiano emergente de su racionalismo.

En relación con estos brotes voluntaristas, invoca nuevamente nuestro autor a Cudwort, para quien, después de tantos razonamientos agudos y sutiles de Descartes, viniera a decirnos cosas tan pueriles y desatinadas. Texto acusatorio de Cudwort, transcrito en latín por Valcarce, que se encuentra, literalmente, en Brucker.

Otra de las manifestaciones voluntaristas consiste en la intervención de Dios al transformar las impresiones de los órganos de los sentidos en percepciones y sensaciones, ya que éstas, inmateriales, no pueden ser producidas por el cuerpo, ser material. Con respecto a estas presuntas intervenciones divinas, invoca Valcarce la acusación de Leibniz de que Descartes, con este modo de pensar, llenó el mundo de milagros.

Descartes llega a suponer que Dios es la causa única de toda acción y de todos los movimientos del mundo. Lo que, en definitiva, implica la idea de una creación continua, como, igualmente, entiende Ortega. Y, efectivamente, según Descartes, la misma causa que nos ha producido continúa produciéndonos y nos conserva, de tal forma que si dejara de conservarnos, desapareceríamos. No nos parece suficientemente matizada la imputación de Valcarce de que Descartes viola el principio de contradicción, pues éste tiene su plena aplicación sobre acontecimientos o entes simultáneos, referidos al mismo instante sobre el que se proyectan, pero pierde su carácter riguroso cuando los fenómenos son sucesivos.

EL ARGUMENTO ONTOLOGICO

Hemos de referirnos, pues, a la demostración de la existencia de Dios, que formula Descartes en distintos momentos de su obra, entre los que cabe citar la Primera, Tercera y Quinta de las "Meditaciones metafísicas" y en varios números o apartados de "Los principios del conocimiento humano".

Demostración que, reiteradamente, se ha relacionado con el denominado argumento ontológico de San Anselmo, con el que la mayoría de los autores encuentran grandes similitudes, si bien con matizaciones diferentes, y no falta quien entiende que, en el fondo, no tienen nada que ver el uno con el otro.

Resaltando un tanto el énfasis sobre el papel decisivo del razonamiento de San Anselmo, Julián Marías expresa: "Hasta hoy, el argumento ontológico es un tema central de la filosofía, porque no se trata en él sólo de una simple argumentación lógica, sino de una cuestión en la que está implicada la metafísica entera" (1).

Anteriormente hemos manifestado que entre las ideas innatas que Descartes admite, encuentra la del *cogito* y la idea de Dios. Partiendo de aquel, del *cogito*, marcha directo a captar de un modo que le parece, irreprochable, la idea de Dios. Fernández Valcarce niega el rigor de esa fundamentación filosófica, y, de la misma forma con que ha procedido en otros aspectos de su crítica, descalifica la pretensión cartesiana de todo conato de originalidad, ya que el famoso argumento ontológico de San Anselmo fue rebatido por los razonamientos de Santo Tomás y del mismo monje Gaumilión.

Ocurre que, si bien la exposición literaria de Descartes es de una meridiana claridad —la claridad de la correcta y elegante prosa francesa del XVII—, en cambio en su doctrina laten y afloran co-

1. Marías, Julián: "Historia de la Filosofía", Madrid, 1966, p. 141.

rrientes doctrinales no del todo concordes entre sí, lo que, lógicamente, producirá interpretaciones dispares. A vía de ejemplo, insinuemos que si en la demostración de la existencia de Dios subyace, obviamente, un sentido intuicionista e innatista, ésto contrasta con algunas otras acusadas peculiaridades de sus modulaciones intelectuales, como son las tendencias mecanicistas y racionalistas.

Volvamos al innatismo. Fernández Valcarce expresa: "No hay pensamientos sin ideas, así nuestra alma tiene en su fondo ideas que representan las cosas y consultando o atendiendo con cuidado estas ideas, hallamos, dice Descartes, la idea de un ente infinitamente perfecto" (2).

Concibe a Dios como substancia. "El aplicó la palabra primeramente a Dios, y luego, secundariamente, y analógicamente a las criaturas", señala Copleston (3). En efecto, en Descartes "Tiene más realidad objetiva la idea por la que concibo a Dios como ser eterno, infinito, omnisciente, omnipotente creador de todas las cosas que existen, excepto de sí mismo, que aquellas por las que se presentan las substancias finitas" (4).

En relación con esta cuestión, García Bacca observa: "Es una comprobación inmediata del hecho de sentirse desbordado por ideas tan amplias que superan al conocedor y le hacen notar, por contraste, su finitud. Por eso concluye Descartes que la primera idea es la de un ser absolutamente perfecto; la del ser suficiente, es decir, la idea de Dios en la cual la esencia incluye también la existencia" (5).

Entre las combinaciones lógicas que le parecen menos convincentes a Fernández Valcarce, se encuentra la conexión entre las ideas innatas y Dios: "Pero que en el fondo del alma haya una idea innata de Dios clara y distinta y de que no se pueda dudar, Descartes solo lo asegura; los demás no lo han encontrado así. La idea de un ente infinitamente perfecto trae consigo la idea clara de su existencia, dice Descartes; porque un ente infinito no se puede concebir sin existencia, ésta es una de las perfecciones principales, de que si careciera ya no sería infinitamente perfecto. He aquí en juicio de Descartes probada la existencia de Dios demostrativamente" (6).

2. Valcarce "Desengaños", Tomo I, pgs. 83-84.

3. Copleston, Frederik, S. J.: "Historia de la Filosofía". Vol. IV, Barcelona, 1971, p. 115. En el mismo sentido J. Hessen: "Teoría del conocimiento", Madrid, 1973, p. 130.

4. Descartes: "Meditaciones Metafísicas", Meditación Tercera, Madrid 1973, p. 130.

5. García Bacca, Juan David: "7 modelos de filosofar". Caracas, 1963, p. 147. El subrayado es mío para denotar el sentido intuicionista.

6. Valcarce: "Desengaños", Tomo I, p. 84.

Como es habitual en nuestro autor respecto a las tesis o argumentos fundamentales de Descartes, adopta otros de sentido diverso: "Para venir en conocimiento de Dios hay muchos caminos, uno es y el principal el espectáculo del universo, espectáculo que está presente en todo hombre" (7). Advertimos que se trata de la quinta de las vías de Santo Tomás sobre el orden cósmico y la armonía del universo, argumento que ya fue dado a conocer por los estoicos, especialmente por Cicerón y Séneca.

Recurre también Valcarce al argumento del común consenso de todos los pueblos en cuanto en todas las gentes hay una noticia de Dios, que ni siquiera la idolatría pudo borrar, idea ésta muy cara a San Agustín, a quien expresamente invoca (8).

Uno de los motivos de la crítica que se reitera en nuestro autor es el de negar la originalidad del pensamiento cartesiano. Así procede en esta cuestión: "La prueba de la existencia de Dios que da Descartes, sin embargo de que se le atribuyan como cosa propia y original en realidad la tomé de los escolásticos y esto nos lo asegura no menos que Juan Alberto Fabricio en su Elencho: *Rationem a Scholasticis dudam adhibitam renovavit*" (9).

Inmediatamente lo pone en relación con el denominado argumento ontológico de San Anselmo: "San Anselmo en su Monólogo expresa y literalmente usa de esta misma prueba" (10).

Existen diversas interpretaciones en cuanto a la mayor o menor concordancia de las demostraciones cartesianas con respecto al argumento ontológico. A vía de ejemplo, aludiremos a las de José Antonio Miguez, Julián Marías, Hirschberger y Juan David García Bacca.

Para José Antonio Miguez, el cartesiano acepta la prueba ontológica de San Anselmo (11).

Julián Marías opina que Descartes y Leibniz se sirven del argumento ontológico con ciertas matizaciones (12).

Hirschberger entiende que Descartes da tres pruebas de la existencia de Dios: La primera, diluída en varios contextos, es de tipo lógico gnoseológico, y parte del hecho de que cuando queremos pensar lo imperfecto, tenemos siempre que presuponer lo perfecto, y lo perfecto, y lo infinito si queremos pensar lo finito. La segunda se

7. Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Tomo I. p. 84.

8. Valcarce: "Desengaños Filosóficos", Tomo I, p. 84.

9. Valcarce: "Desengaños Filosóficos". Tomo I, p. 153.

10. Idem, Idem, p. 153.

11. Miguez, José Antonio: "Prólogo" a las "Meditaciones metafísicas", Madrid, 1973, p. 22.

12. Marías, Julián: "Historia de la Filosofía", Madrid, 1966, p. 141.

centra en el *ens summae perfectum*, cuya idea encontramos en nosotros y a partir del fondo neoplatónico de esta idea debe entenderse el argumento de Descartes. Y la tercera prueba la refiere el argumento ontológico, según el cual la existencia pertenece necesariamente a la idea o esencia de Dios. Negar a un ser *summe perfectum* la existencia sería negarle la perfección con lo que ya no sería *summe perfectum*, es decir, sería una contradicción (Med. V-7-12) (13).

En cambio, Juan David García Bacca, a quien ya hemos aludido, cree que el argumento de Descartes "en rigor de la palabra, no es un argumento ontológico, como el de San Anselmo, aunque lo parezca. Es una comprobación inmediata del hecho de sentirse por dentro desbordado por ideas tan amplias que superaran al concededor y le hacen notar, por contraste, su finitud. Por eso concluye Descartes que la primera idea es la de ser absolutamente perfecto; la de ser infinito, es decir, la idea de Dios en la cual la esencia incluye también la existencia" (14).

Entiendo que el aceptar una mayor o menor aproximación del argumento de Descartes con el ontológico de San Anselmo, está en función de que hagamos prevalecer en la filosofía cartesiana la savia de sus raíces que se hundan en un intuicionismo neoplatónico o, por el contrario, que la inspiración racionalista constituye su determinante fundamental. Con la admisión del predominio racionalista nos alejaremos más del sentido del argumento ontológico, como denota, de alguna manera, el mismo García Bacca: "Descartes afirma que el concededor de la idea de ser perfecto nota *conscientemente*, recalco: *conscientemente*, se nota dentro como *finito*, como imperfecto; de consiguiente concluye sin más argumento que toda idea con contenido infinito no cabe en él, por tanto existe una realidad que lo supera y nota que lo está superando, y como rebasando. Tal es Dios por definición" (15). En cambio, si nos centramos en el fondo neoplatónico, innatista y agustiniano, que tantas implicaciones tiene en Descartes, nos acercamos mucho más a encontrar las correspondencias con el argumento ontológico. Correlativamente, advertimos, en esta línea, cómo los grandes racionalistas como Santo Tomás y Kant han negado la validez del argumento ontológico.

13. Hirschberger, Johannes: "Historia de la Filosofía", Barcelona, 1976, Tomo II, pgs. 42-44.

14. García Bacca, Juan David: "7 Modelos de Filosofar, Caracas, 1963, p. 147.

15. García Bacca, Juan David: "7 Modelos de Filosofar", Caracas, 1963, p. 147.

De modo análogo a como anteriormente constatamos cómo brota el voluntarismo del racionalismo cartesiano, así, en ese mismo terreno racionalista está manando sin cesar el intuicionismo y el inatismo. El pensamiento tiene sus propias paradojas.

Fernández Valcarce rechaza la demostración cartesiana bajo la autoridad, para él indiscutida, de Santo Tomás de Aquino.

“Pero lo más terminante de este negocio es ver en Santo Tomás propuesto el argumento mismo de Descartes y disuelto en la misma manera que le disuelven hoy los filósofos modernos. Cuando Santo Tomás trae una doctrina, debemos dar por cierto que estará vulgarizada en todos los escolásticos: así resulta que la prueba de Descartes y las objeciones que los nuevos filósofos pusieron contra ella nada tienen de nuevo” (16). Y con invocación de la Primera parte, q. 2, art. 1, explicita: “He aquí el argumento: *Significatur hoc nomine Deus id quo maius significari non potest, maius autem est quod est in re intellectu, quam quod est in intellectu tantum, unde cum intellectu hoc nomine Deus statim Deus est in intellectu, sequitur quod etiam est in re.* A esto se reduce el raciocinio de Descartes. La palabra Dios significa una cosa perfectísima y que ninguna cosa se puede pensar más perfecta que él. Una cosa que es sumamente perfecta necesariamente tiene consigo la existencia, si no tuviese existencia, no sería infinitamente perfecta: así arguye Santo Tomás, y así razona Cartesio: *Ex eo quod non possum cogitare Deum non existentem, sequitur existentiam ab eo non esse separabilem, ac proinde illum revera existere*” (17).

Inmediatamente de expuesta la tesis que se trata de negar, pasa a su refutación siguiendo, igualmente la doctrina tomista: “Pero he aquí la respuesta que da a este argumento Santo Tomás diciendo que aunque por esta palabra Dios se entienda una cosa la más perfecta; no por eso se sigue que exista en la misma manera que está en el entendimiento: *Non propter hoc sequitur esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum.* Para que se verificare esto, era menester que fuese cierto que existe una cosa infinitamente perfecta, y esto es lo que se cuestiona. En la respuesta de Santo Tomás está todo lo que los nuevos filósofos dicen contra Cartesio, y en el argumento se halla cuanto dice Descartes. Y hallándose todo esto en Santo Tomás, está visto, como acabamos de decir, que cuantas espe-

16. Valcarce: “Desengaños Filosóficos”, Vol. I, p. 153.

17. Valcarce: “Desengaños Filosóficos”, Tomo I, p. 153.

culaciones y reflexiones hace Descartes en el asunto las tienen hechas los escolásticos” (18).

Efectivamente, Santo Tomás de Aquino rechaza la validez de la prueba ontológica para demostrar la existencia de Dios (*Summa Theologica*, I, 2, 1 ad; y *S. c. g.* I, 1,10; *De vero*, 10,12). En síntesis, según el doctor Angélico, no todos entienden bajo el nombre de Dios el ser más perfecto que se puede pensar, puesto que muchos han concebido a Dios como cuerpo. Pero aun suponiendo que se entienda que Dios es el ser más perfecto que la mente del hombre puede concebir, nada se sigue de ahí en orden a la demostración de su existencia real. Habrá siempre un salto ilegítimo del orden ideal al orden real, del orden lógico o del pensamiento al orden ontológico. Sus famosas cinco vías de la demostración de la existencia de Dios son propuestas una vez que ha pasado revista a las que considera las principales heregías y errores acerca del tema (19).

Kant se opone a la validez del argumento ontológico. Es ya un lugar común muy generalizado en esta cuestión el invocar el texto de Kant según el cual la existencia no es un concepto que pertenezca al concepto de una cosa; cien escudos reales no son conceptualmente más que cien escudos posibles. “Ningún carácter de la existencia de una cosa puede, en modo alguno, hallarse en su *simple concepto*” (20).

Como ya hemos insinuado, al argumento ontológico se inclinan, con mayor o menor aproximación, los autores de tendencia platónica, agustiniana, como Guillermo de Auxne, Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto Magno, Gil de Roma y Leibniz.

La doctrina de la idea innata, clara y distinta, de Dios, concebido como un ser infinitamente perfecto, que necesariamente implica la de su existencia, ha sido recogida por Valcarce al exponer las tesis cartesianas; las que pone en concordancia con el argumento ontológico de San Anselmo, frente al cual opone la crítica tomista.

Brucker, en la pág. 296 y siguientes del Tomo IV, expone, de modo resumido, dicha doctrina cartesiana. Invoca una serie de autores en las observaciones que formula sobre la misma, como Cudwort, Gassendo, Mosheim, Hanschio, Samuel Parker, Fabricio, Verulamio... y se refiere, de pasada, a San Anselmo (p. 296), cuyo raciocinio ya fue examinado por la escolástica así como por Santo Tomás.

18. *Idem*, *Idem*, p. 154.

19. Santo Tomás de Aquino: “*Suma Teológica*”, Vol. I, Madrid, BAC, 1947, páginas 139 y siguientes.

20. Kant, Emmanuel: “*Crítica de la razón pura*”, Madrid, 1883, p. 396.

Resumen del apartado "El argumento ontológico"

La demostración de la existencia de Dios, que formula Descartes, se ha relacionado con el denominado argumento ontológico de San Anselmo, con el que la mayoría de los autores encuentran grandes similitudes, si bien con matizaciones diferentes, y no falta quien entienda que, en el fondo, no tienen nada que ver el uno con el otro.

Entre las ideas innatas que Descartes admite está la idea de Dios. Fernández Valcarce lo expone así: "No hay pensamiento sin ideas, así como nuestra alma tiene en su fondo ideas que representan las cosas y consultando o atendiendo con cuidado estas ideas hallamos la idea de un ente infinitamente perfecto". Descartes concibe a Dios como la substancia por antonomasia y luego, secundariamente, se aplica a las criaturas.

A Valcarce no le parece nada convincente la conexión entre las ideas innatas y Dios, ya que reprocha a Descartes ser él el único que asegura, sin que los demás lo hayan encontrado así, que en el fondo del alma haya una idea innata de Dios, clara y distinta y de la que no se puede dudar. La idea de un ente infinitamente perfecto lleva aparejada la de su existencia, al ser ésta una de sus principales perfecciones.

De esta manera condensa la demostración cartesiana de la existencia de Dios. Alude Fernández Valcarce a otros caminos o métodos de probar la existencia, que estima más correctos y generalmente aceptados, como son el de la armonía del universo y el del común consenso de todos los pueblos.

Como con otros temas, Fernández Valcarce niega la originalidad del pensamiento cartesiano en esta cuestión.

A vía de ejemplo, entre las apreciaciones sobre el mayor o menor grado de acercamiento de la prueba de Descartes a la ontológica, cabe invocar a José Antonio Miguez, para quien ambas son concordantes, a Julián Marías e Hirschberger, quienes ven matizaciones diversas entre ambas o García Bacca, quien estima implican muy diversos presupuestos conceptuales, aunque se parecen en la forma.

Tengo para mí que al aceptar una mayor aproximación de la argumentación cartesiana a la de San Anselmo, damos por supuesto una primacía en aquél de su fondo intuicionista y neoplatónico, mientras que si otorgamos mayor relevancia a su estructura racionalista, nos alejamos de las presuntas concordancias con el argumento ontológico.

Fernández Valcarce rechaza rotundamente la validez de la demostración cartesiana, bajo la indiscutida autoridad de Santo Tomás de Aquino. Recoge la exposición tomista del argumento ontológico, que Valcarce identifica con el empleado por Descartes, para exponer seguidamente la reputación que del mismo formuló el Aquinaten- se, con lo que da por descalificado el razonamiento cartesiano.

EL PROBLEMA DE LAS FUENTES

Nos podemos preguntar por el conocimiento directo que tuvo Valcarce de la filosofía de Descartes. Es incompleta la exposición que formula de la misma, aunque suma y duramente crítica. Descartes era ya en aquella época un autor difundido en España y que había suscitado opiniones encontradas. Menéndez Pelayo no se plantea expresamente la cuestión, limitándose a decir que llama a juicio y residencia a Descartes, en el que descubre los opuestos gérmenes del idealismo y del materialismo. Javier Herrero hace la salvedad de que el conocimiento de las fuentes europeas de la reacción en Valcarce es incomparablemente más superficial que el de Zeballos y Rodríguez, lo que no entraña, de por sí, un conocimiento más o menos directo de Descartes.

Muchas de las afirmaciones de Valcarce vienen apoyadas por los autores de la tradición greco-latina y de los Santos Padres de la Iglesia: Horacio, Terencio, San Agustín que invoca con reiteración, Santo Tomás, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Tito Livio, Diodoro de Sicilia, Isaías, Platón, Lactancio, Arcesilas, Tertuliano... También, entre los modernos, al "Maestro Rodríguez" (p. 103).

Por supuesto, en múltiples ocasiones se remite a Brucker. Ante lo incompleto de la exposición de la filosofía de Descartes, la cuestión consistiría en dilucidar si realmente bebió en las obras de éste o extrae sus opiniones de la obra de aquél. Así lo da a entender Martínez Gómez, cuando expresa que "si no saca las doctrinas de las mismas obras de los filósofos, se informa en la *Historia crítica Philosophiae*, de J. Brucker, amplio arsenal de materiales y obra clásica en su tiempo. También conoce la *Enciclopedia*, de la que por lo demás saldrán pronto en España extractos históricos" (1).

Brucker, en efecto, ofrece una gran erudición, en cuyo acervo están incluidos los objetantes y contradictores de Descartes. A vía sólo

1. Martínez Gómez, Luis, S. J.: "Historia de la Filosofía", de Hirschberger, Vol. II, Barcelona, 1976, pgs. 460-461.

de ejemplo y sin intención exhaustiva por nuestra parte, enumeramos algunos nombres: Bayle (pps-202, 207, 215, 219, 220, 230, 233, 237, 238, 285), Gassendo (pps. 202, 234, 239, 241, 294, 296, 306), Leibniz de quien a veces transcribe amplios textos (pps. 202, 284, 297, 304, 305, etc.), Cristian Thomasius (p. 202), Bonellus (p. 207), Marino Mersenne (p. 207, 208, 217, 220, 228, 229, 230), Arnaldo (P. 230, etc.), Voetio (p. 234, 236, 237), Pedro Poiret (p. 288, 289, 302, etc.), Hobbes (p. 230, etc.), Cudwort (p. 294, 296, 297, 299, etc.), Hanchio (p. 297, Fabricio (p. 299, etc.), y muchos otros más.

Valcarce, además de los autores que anteriormente enumeramos, invoca con reiteración a Deslandes (Pp. 144, 145, etc.), Haller (p. 148), Huet (p. 61), Pluche (p. 51), Cudwort (p. 43 y otras muchas), Pedro Poiret (p. 128), Saverien (p. 152, 114), Arnaldo (p. 109, 110, etc.), Gassendo (p. 99, 112, 115, etc.), Roberto Boyle (p. 144), Leibniz (ps. 106, 143, etc.), Boerhaave (p. 82, 92), Locke (p. 112, 116, 118), Calmet (p. 131), Bacón (p. 145)...

En las páginas precedentes hemos puesto de manifiesto cómo algunos de los textos empleados por Valcarce como contradictorios de Descartes, se encuentran en Brucker, por lo que, ciertamente, cabe deducir que le sirvieron a nuestro filósofo muchos de los materiales de éste. En el Archivo Capitular de la Catedral de Palencia se encuentran las obras de Brucker y la *Enciclopedia*.

Debemos constatar que en varias ocasiones Valcarce cita expresamente a Descartes, aunque, generalmente, sin transcripción literal de sus textos. Así, en las pgs. 92, 95, 114 refiriéndose a la Segunda y Sexta Meditación, 98 sobre la Meditación Sexta, 120 sobre "el libro de los principios", 138 sobre la Meditación Sexta, Resp. 7. Además afirma terminantemente haberle leído: "pero si diré que después de leer una y otra vez las objeciones de Gassendo y las respuestas que da Descartes, hallé siempre que éste no responde, y me parece que ni puede responder, si es que quiere mantener sus principios" (p. 112); "yo por mi parte puedo decir que cuando leí la Disertación del Método de Descartes me admiraba muchas veces al ver como copiadas a la letra varias máximas y reglas que había leído en el órgano de Bacón" (p. 150).

Ante estas categóricas aseveraciones, ha de admitirse que Valcarce conoció directamente las obras de Descartes aunque su exposición no fuera lo rigurosa que sería de desear, y las objeciones críticas le brotaron de sus convicciones escolásticas, reforzadas con la literatura más reciente que, presumiblemente, le proporcionó la amplia erudición de Brucker.

SUGERENCIAS EPILOGALES: DESCARTES EN ALGUNAS FACETAS DE LA LITERATURA ESPAÑOLA

No se trata ahora de volver ni de prolongar, aunque fuera marginalmente, sobre algunas cuestiones de la filosofía cartesiana, frente a la cual cabe oponer lícitamente otros argumentos u otros sistemas. Una de esas oposiciones conceptuales es la que hemos intentado constatar mediante la exposición de la crítica a la que le somete Fernández Valcarce.

No es este el tema. Vamos a esbozar otra perspectiva, otra dimensión: la de ciertos atisbos de la sensibilidad cartesiana ante el mundo, dejando, en este momento, a un lado, la serie de cadenas racionales que pueden deducirse de esa sensibilidad. Este esbozo viene "embozado" u ocultado por el volumen enorme del tratamiento "racional" y especulativo que sobre él se ha acumulado.

Y nos resulta curioso en extremo advertir cómo determinados componentes de la sensibilidad cartesiana que confluyen en su captación del mundo, guardan una gran concordancia con elementos de significativas creaciones de nuestra literatura.

Descartes, parte, ya lo hemos dicho, de la duda metódica, de la radical desconfianza sobre el testimonio de los sentidos, que muchas veces pueden engañarnos e, incluso, de cierta confusión entre las visiones de la vigilia con las del sueño, ya que en las de éste algunas imágenes se presentan tan vivamente que no es fácil distinguirlas de aquéllas. (La depuración sobre la veracidad de las mismas será uno de los objetivos de su método, en el que ahora no entramos).

La desconfianza o duda sobre lo que nos dicen los sentidos y las apariencias o simulaciones del mundo, constituye una sensibilidad muy extendida en nuestra literatura del Siglo de Oro, en la que se impone el recelo, el pesimismo barroco.

Calderón, especialmente en "La vida es sueño", así como la picaresca, Quevedo y Gracián, se inspiran en estas premisas de cautela, de escepticismo, de recelo.

Así se ha hecho constar por autores como Valbuena Prat y Carlos Bousoño. También yo me he referido a esta cuestión.

Valbuena Prat recoge tales afinidades de sensibilidad entre Descartes y Calderón. Lo que entiende que "es de un gran interés y revela la potencia intuitiva intelectual de Calderón, su coincidencia y anticipo respecto a los problemas del conocimiento, de la filosofía del siglo XVII" (1). Se fija en dos, el escepticismo del testimonio de los sentidos, y el de la confusión entre el sueño y la vigilia.

En cuanto al primer problema, el del posible engaño de los sentidos, recoge los versos del personaje de una comedia calderoniana:

Solamente te digo
que soy tu amigo, y adviertas
que tal vez los ojos nuestros
se engañan, y representan
tan diferentes objetos
de lo que miran, que dejan
burlada el alma. ¿Qué más
razón, más verdad, más prueba,
que el cielo que miramos?

.....
Pues no es cielo ni es azul.

Descartes insiste, una y otra vez, en que las imaginaciones o pensamientos que se nos ocurren durante el sueño son, quizá, tanto o más vivas y expresivas que las de la vigilia. Valbuena Prat transcribe a este respecto los siguiente versos de "La vida es sueño":

Ya
otra vez vi aquesto mismo
tan clara y distintamente,
como ahora lo estoy viendo,
y fue sueño...

¿Tan parecidas
a los sueños son las glorias
que las verdaderas son
tenidas por mentirosas,
y las fingidas por ciertas?

.....
¿Qué quizá soñando estoy
aunque despierto me veo?

1. Valbuena Prat, Angel: "Historia de la Literatura Española", Tomo II, Barcelona, 1963, p. 505.

Subrayemos, por nuestra parte, la expresión “tan clara y distinta”, que aparece en los versos precedentes y que nos mueve a recordar los mismos términos empleados por Descartes sobre las “ideas claras y distintas”. Añade Valbuena Prat: “Pero la más aguda y penetrante adivinación de la comedia, está en el momento en que Segismundo en la prisión sigue soñando con aquella realidad del palacio, que después creará que es sueño, sin que en ningún momento advierta dónde acaba un mundo y empieza otro. En este detalle está la más fina intuición del hondo problema del sueño y la vigilia” (2).

“La vida es sueño” es de 1635. El “Discurso del método”, de 1637, y las “Meditaciones metafísicas”, de 1641, con lo que resalta que la poderosa intuición del poeta queda patente con la constatación de estas fechas.

Valbuena Prat plantea la cuestión, que deja en interrogación, sobre si el auto de “La protestación de la fe”, en el que se escenifica la conversión de Cristina de Suecia al catolicismo, que aparece acompañada de la Sabiduría, se aludiría con este personaje a Descartes, protegido por la reina; así como el que “A María, el corazón”, donde el Peregrino y su Pensamiento van en peregrinación a Nuestra Señora de Loreto, lo que hace pensar en la visita de Descartes a este santuario.

En cuanto a Gracián, Valbuena Prat estima que “coincide con el pensamiento de su época, en los más significativos filósofos, y se anticipa a modernas ideas filosóficas”. “Es posible —añade— que Gracián conociese, en su medio de minorías, las obras de Descartes; si no fue así, revela una genial coincidencia, este argumento hermano del “cogito, ergo sum”: “¿Qué es ésto? —decía—, ¿soy o no soy? Pero, pues, vivo, *pues conozco y advierto, ser tengo*” (3).

Como curiosidad significativa, podemos señalar que a Brucker no se le escapó la perspicacia de Gracián, a quien, en la p. 682 del Vol. IV, dedica grandes elogios sobre el modo sublime de su exposición y la agudeza de sus innumerables meditaciones.

Carlos Bousoño, igualmente, destaca la afinidad que implica la poca fiabilidad cartesiana de los sentidos y la literatura española del barroco: “Los autores dramáticos españoles, los picarescos, Quevedo, Calderón, se inspiran para sus obras en estas premisas de cautela.

2. Valbuena Prat, Angel: “Historia de la Literatura Española”, Tomo II, Barcelona, 1963, p. 505.

3. Valbuena Prat, Angel: “Historia de la Literatura Española”, Tomo II, Barcelona, 1963, p. 663.

Pero si la realidad se muestra en el primer instante como un aparato de insidias, fraudes y trampas, estemos alerta. Frente a la hipocresía, la astucia. Descartes y los protagonistas de nuestras comedias o nuestras novelas, aunque parezcan diferir, consustancian. Lo que es la dubitación para Descartes es el recelo para los españoles; lo que la razón para aquél, es para éstos la "agudeza" (4). La apariencia cuestionable engendra incertidumbre, que la inteligencia resuelve. "El pícaro de las narraciones o el galán de las comedias revelan un "cartesianismo" tan agudo como el de Descartes, sólo que en versión hispánica" (5).

El Capítulo II de mi obra "La vida como sueño" lleva el rótulo de "La idea de desengaño en la tesis de "La vida es sueño"", uno de cuyos apartados se titula "Calderón y Descartes" y otro "Gracián". En el primero de ellos se dice: "Hay una referencia sintomática a la idea del sueño, vinculándola con el descubrimiento del engaño de los sentidos y de otras razones que se habían tenido por demostrativas. Hay una especie del despertar del engaño, que es en lo que consiste el desengaño. No otra actitud de desengaño es la que informa *La vida es sueño*. Lo apariencial de la vida debajo de lo cual hay otros elementos permanentes, es decir, el posible y esencial engaño es, tanto el supuesto en el que descansan las argumentaciones conducentes al *cogito ergo sum*, como la primera afirmación que se hace en la tesis de *La vida es sueño*". (6).

Para corroborar más las concordancias, expreso: "En el auto sacramental, *La vida es sueño*", hay un pasaje que nos muestra un paralelismo con argumentaciones cartesianas o, mejor aún, una identidad con el sistema de la duda metódica, con la que, finalmente, se llega al descubrimiento de la realidad del sujeto. Se dice en el citado auto:

Pero ¿Qué me desconfía
presumir que sueño fue,
si por lo menos saqué
de él, según mi fantasía,
saber quién soy? (7).

Es decir, que entre la serie de alucinaciones en que el sueño consiste, deduce la gran enseñanza del conocimiento de sí mismo.

4. Bousoño, Carlos: "Teoría de la expresión poética", Madrid, 1976, Tomo II, p. 231.
5. Bousoño, Carlos: Obra cit., p. 232.
6. Cepeda Calzada, Pablo: "La vida como sueño", Madrid, 1964, p. 50.
7. Cepeda Calzada, Pablo: "La vida como sueño", Madrid, 1964, p. 51.

“Tal coincidencia cartesiano-calderoniana es una de las manifestaciones del fondo común de la cultura europea” (8). Fondo en el que brota, con el Renacimiento, el poderoso sentimiento del individualismo, que se expresará, según García Bacca, filosóficamente, en Suárez y, literariamente, en Calderón. En su obra, “Filosofía en Metáforas y Parábolas”, García Bacca entiende que la filosofía española *lato sensu* sería el fondo ideológico de la comedia y el auto de Calderón o de la literatura española en general. Y los versos de Calderón expresarían directamente la reacción del hombre de la tradición medieval frente al nuevo sentido individualista, pero por lo mismo serían expresión de este sentido (9).

Incluso se ha puesto en relación Santa Teresa con Descartes, en el sentido de que éste aprendió de nuestra mística doctora aspectos psicológicos que incorporó a su doctrina. Helmut Hatzfeld, comenta “Si es verdad que Francia, hasta cierto punto, aprendió de los españoles la psicología de que hace gala su Siglo de Oro, a tal punto que sin Santa Teresa ni siquiera sería imaginable un Descartes...” (10).

Anteriormente, en el apartado “Si los animales tienen alma”, ya planteamos el problema de las connotaciones de la doctrina del médico de Medina del Campo, Gómez Pereira”, con Descartes.

Aludamos otra vez a Suárez. El que la idea es algo (que tiene una realidad objetiva), con tanta realidad como la causa, que la idea es un “ser formal” o un “modo de pensamiento”, tiene sus antecedentes en Suárez. Pues el supuesto de que la idea tiene un *esse obiectivum* está en Duns Scoto y en Suárez (el concepto de la realidad del ente). Así, pues, algunos matices del más característico filósofo español los utilizará Descartes para desarrollar sus argumentos, aunque lo haga recabando el derecho a utilizar los términos según la acepción que le convenga. Precisamente sobre el supuesto de que la idea es una realidad, un algo, unidos al innatismo y al idealismo, se apoyará Descartes para estructurar su demostración de la existencia de Dios. Pero ya esta cuestión es o implica volver al plano estrictamente filosófico, plano que, en este apartado, ponemos entre paréntesis, para resaltar o dejar solamente constancia de cómo preclaros nombres españoles proyectan sus brillantes sugerencias y refulgen a través del prisma cartesiano.

8. Cepeda Calzada, Pablo: “La vida como sueño”, Madrid, 1964, p. 50.

9. Gaos, José: “Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española”, México, 1957, p. 176.

10. Hatzfeld, Helmut: “Estudios literarios sobre mística española”, Madrid, 1965, p. 174.

BIBLIOGRAFIA

Además de la obra de Vicente Fernández Valcarce, "Desengaños Filosóficos", Madrid. Tomo I. 1787; Tomo II, 1788; Tomo III, 1790; Tomo IV, 1977; enumeramos las siguientes:

- Anselmo. San: "Monologión".
- Anselmo, San: "Proslógion".
- Archivo de la Catedral de Palencia. "Libro de Actas Capitulares: 1972-1980"
- Balmes, Jaime: "Curso de Filosofía Elemental". "Historia de la Filosofía", Barcelona, 1903.
- Bousoño, Carlos: "Teoría de la expresión poética", Madrid, 1976.
- Bruckeri, Iacobi: "Historia Crítica Philosophiae", 1766, Lipsiae, Tomo V.
- Bréhier, Emil "La filosofía de Plotino", Buenos Aires, 1953.
- Capánaga, Victorino "La doctrina agustiniana sobre la intuición". Revista "Augustinus", Madrid, 1978.
- Carreras Artau, Joaquín: "Historia de a Filosofía Española", Barcelona, 1944.
- Carrión Gútiéz, Manuel: "El erasmismo en la Silva Palentina", PITTM, n.º 24, Palencia, 1965, pps. 73-95.
- Castañón Díaz, Jesús: "Personalidad y estilo de Sebastián Miñano", PITTM, Palencia, 1969, n.º 28, pps. 51-88.
- Ceñal, Ramón: "Feijoo y a filosofía de su tiempo", "Pensamiento", Madrid, núm. 83, Julio-Septiembre, 1965.
- Ceñal, Ramón, S. J.: "Cogito cartesiano y Ontología fundamental", Revista de Filosofía, Tomo IX, núm. 32, Madrid, Enero-Marzo, 1950, pps. 5-23.
- Cepeda Calzada, Pablo: "La vida como sueño", Madrid, 1964.
- Cepeda Calzada, Pablo: "Meditación sobre Renato Descartes", "Valor y Fe", Valladolid, Febrero de 1950.
- Copestón, Frederick, S. J.: "Historia de la Filosofía", en especial el Vol. IV, Barcelona, 1971.
- Descartes: "Discurso del Método".
- Descartes: "Meditaciones metafísicas", Argentina, 1973.
- Descartes: "Los principios de la Filosofía. De los principios del conocimiento humano".
- Elías de Tejada, Francisco: "Tratado de la Filosofía del Derecho". Tomo I, Sevilla, 1974, pps. 247-258.
- "Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts et Des Métiers", Tomo Second, B, CEZ, París, 1751.

- Ferrater Mora, José: "Diccionario de Filosofía abreviado", Buenos Aires, 1973.
- Fraile, Guillermo, O. P.: "Historia de la Filosofía", Vol. III, "Del Humanismo a la Ilustración", BAC, 1966.
- Frutos, Eugenio: "Realidad y límites de la resonancia de San Agustín en Descartes", "Augustinus", núm. 49-52, Madrid, Enero-Diciembre de 1969, pps. 219-248.
- Gaos, José: "Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española", México, 1957.
- García Bacca, Juan David: "7 Modelos de Filosofar", Caracas, 1963.
- Hatzfeld, Helmut: "Estudios literarios sobre mística española", Madrid 1965.
- Heidegger, Martín: "El ser y el tiempo", México - Buenos Aires, 1951.
- Hessen, J.: "Teoría del conocimiento", Madrid, 1973.
- Herrero, Javier: "Los orígenes del pensamiento reaccionario español", Madrid, 1973.
- Hirschberger, Johannes: "Historia de la Filosofía", II Vol., Barcelona, 1976.
- Ingenieros, J.: "La cultura filosófica en España".
- Kant, Manuel: "Crítica de la razón pura", Madrid, 1883.
- Kant, Manuel: "Crítica de la razón práctica", Buenos Aires, 1939.
- Márquez Villanueva, Francisco: "Sobre la occidentalidad cultural de España", Revista de Occidente, núm. 82, Enero 1970.
- Laín Entralgo, Pedro: "Teoría y realidad del otro", Madrid, 1968.
- Marías, Julián: "La Filosofía en sus textos", II Tomos, Barcelona, 1950.
- Marías, Julián: "Historia de la Filosofía", Madrid, 1966.
- Marías, Julián: "Obras", Madrid, 1969, Tomo IV. En especial "Sobre la cuestión de Dios", "San Anselmo y el insensato" y "La Filosofía del Padre Gratry".
- Marías, Julián: "La España posible en tiempo de Carlos III", Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.
- Menéndez Pelayo, Marcelino: "Historia de los heterodoxos españoles", Madrid, 1963.
- Miguez, José Antonio: "Prólogo" a las "Meditaciones metafísicas" de Descartes, Madrid, 1973.
- Nicol, Eduardo: "Historicismo y existencialismo", Madrid, 1960.
- Nicol, Eduardo: "Metafísica de la expresión":, México - Buenos Aires, 1957.
- Ortega y Gasset, José: "Una interpretación de la Historia Universal", O. C., Vol., IX.
- Ortega y Gasset, José: "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva", O. C. Vol., VIII.
- Perdomo García, J.: "La Filosofía hispanoamericana y sus ritmos asincrónicos", en "Cuadernos Hispanoamericanos", núm. 16 (1953), pps. 331-345.
- Recasens Siches, Luis: "Tratado General de Filosofía del Derecho", México, 1970.
- Renedo Martino, Agustín: "Escritores palentinos", Tomo I y II, 1919; Tomo III, 1926.
- Robles Carcedo, L.: "¿El método anselmiano inspirado en las Concesiones?", "Augustinus", núm. 53-54, Madrid, Enero-Junio del 1969, pps. 177-184.

- Rousselot, Xavier: "San Alberto, Santo Tomás y San Buenaventura", Buenos Aires, 1950.
- Rábade Romero, Sergio: "Verdad, conocimiento y ser", Madrid, 1974.
- Sánchez Vega, S. M.: "Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Pereyra y Descartes", "Revista de Filosofía", Madrid, Julio-Septiembre, 1954, núm. 50, pps. 407-461.
- San Martín Payo, Jesús: "El Cabildo de la Catedral de Palencia", Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses, núm. 34, Palencia, 1974, pps. 227-248.
- San Martín Payo, Jesús: "Libro de Actas Capitulares" del Archivo de la Catedral de Palencia: 1972-1980".
- Tomás de Aquino, Santo: "Summa Teológica", BAC, Madrid, 1947.
- Valbuena Prat, Angel: "Historia de la Literatura Española", Tomo II, Barcelona, 1963.
- Zubiri, Xavier: "Naturaleza, Historia, Dios", Madrid, 1951.
- Zubiri, Xavier: "Sobre la esencia", Madrid, 1962.
- Zubiri, Xavier: "Cinco lecciones de Filosofía", Madrid, 1963.