

SOBRE EL PAPEL DE LA IDEA DEL INSTANTE EN LA FILOSOFÍA DE DESCARTES¹

JEAN WAHL

Para el señor Henri Bergson

// Toda la dialéctica ascendente y descendente que seguimos en las *Meditaciones* y en los *Principios* quizá no se comprenda bien sino gracias a la concepción cartesiana del tiempo. Se ha insistido con demasiada frecuencia en la teoría cartesiana del espacio. Pero, para darse cuenta de la manera en que se constituye la filosofía de Descartes, parece que no podemos otorgarle un lugar menor a los resultados de sus meditaciones sobre el tiempo.

Es por un acto instantáneo del pensamiento que el espíritu podrá liberarse de su duda. Pero la duda habrá sido solo un acto instantáneo. Del mismo modo que debemos fundar racionalmente la certeza, es necesario hacer de esta misma duda un fundamento racional por el que debemos pasar una vez en la vida². Por ello, será suficiente que enfrentemos los primeros principios

¹ Traducción de: Wahl, Jean, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, 2da edición, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953, realizada por Cristina Alayza y María de la Luz Núñez, revisada por Federico Camino y Rosemary Rizo-Patrón.

² VII 17, Pr. I I, X 395, 398. Las citas siguen la edición Adam-Tannery. Sin embargo, en el caso de los *Principios*, hemos utilizado la división en libros y capítulos. [Colocaremos entre corchetes la referencia a la edición castellana de la obra de Descartes. Pero tanto en este caso, como en aquel en que no contemos con ediciones castellanas, nosotras traduciremos directamente de la versión francesa del texto de Jean Wahl. N. de las T.]

de nuestros conocimientos y, para mostrar su incertidumbre, nos podremos contentar con hacer ver una sola vez que ellos nos han engañado³. En seguida, con la ayuda de un solo punto firme y asegurado, reconstruiremos el mundo⁴. Por ahora, /2/ nos bastará con encontrar en ciertas afirmaciones un punto que no esté asegurado para que todo el sistema de nuestras afirmaciones se desmorone.

Uno de los principales motivos de la duda cartesiana es la existencia de la memoria. En efecto, Descartes ve en sí mismo un gran número de conocimientos que le parecen ciertos, pero que no traen con ellos, que no encierran en ellos su propia certeza.

Si buscamos los fundamentos de esta aparente certeza, estamos forzados a remontarnos hasta un pasado más o menos lejano y a veces hasta nuestra infancia, en donde nuestro cerebro, naturalmente más falible que hoy en día, recibía más fácilmente las opiniones de otros⁵. Con frecuencia, nos equivocamos porque nos fiamos de nuestra memoria⁶. Son estos prejuicios los que impiden la construcción de la verdadera física.

Pero, ¿acaso no todo razonamiento implica, en el fondo, una cierta operación de la memoria? ¿Y toda meditación no es ella misma una concatenación de razonamientos? “Yo no encuentro jamás nada si no es por un largo reguero de consideraciones”, señala Descartes⁷. Ahora bien, hay conclusiones de las que no podemos dudar al momento en que pensamos en el razonamiento por el cual hemos llegado a ellas; pero, cuando hemos olvidado ese razonamiento, ¿podemos fiarnos de las conclusiones? Este es uno de los principales problemas que se plantea Descartes⁸. Todo discurso implica tiempo. La falibilidad del hombre viene del estar forzado a recurrir a su memoria, de que su atención no es constante, de que su espíritu es lento y limitado, de que no puede fijarse siempre en un mismo pensamiento, de que la atención de su espíritu (*mentis*

³ VII 18, Pr. I 4, X 510.

⁴ X 515.

⁵ IV 114, VI 13, Pr. I 47.

⁶ I 44.

⁷ I 22.

⁸ VII 146, por ejemplo.

acies) no siempre está dirigida hacia el mismo lado⁹, de que puede olvidar los diferentes estadios por los cuales ha llegado a esta o aquella conclusión.

La inconstancia de nuestra alma, que no puede estar “más que un momento atenta a una misma cosa”, es la causa del error y, al mismo tiempo, del pecado¹⁰.

/3/ La existencia de la memoria y, en un nivel más profundo, la realidad del tiempo es uno de los motivos más importantes de la duda cartesiana. ¿Quién nos garantiza, antes de que Dios sea probado, la persistencia de las ideas a través de los instantes?

Y, por otra parte, todos los pasos de nuestro espíritu, al mismo tiempo que dependen de un pasado del que no tenemos un conocimiento cierto, comprometen el futuro, están hipotecados a él. No solo nuestros conceptos se forman lentamente; ellos, además, no están completamente formados y, a la vez que implican el pasado, implican el futuro¹¹. Si digo que el hombre es un ser vivo racional, y si pretendo definirlo así, me veo forzado a preguntarme qué es ser un ser vivo, qué quiere decir racional; descenderé de pregunta en pregunta y emplearé un tiempo valioso de una corta vida en investigaciones que no parecen poder agotarse pronto. Será necesario siempre tener cuidado de no comprometernos con razonamientos que nos conduzcan al infinito, y el razonamiento que consiste en la búsqueda de definiciones o incluso en la deducción a partir de ciertos principios nos conduce muy fácilmente al infinito. “Los primeros principios que aquí he explicado más arriba”, dice Descartes en el tercer libro de los *Principios*, “son tan simples que uno puede deducir de ellos muchas más cosas de las que vemos en el mundo, así como muchas más cosas de las que sabríamos recorrer con el pensamiento en todo el tiempo de nuestra vida”¹². De ahí el papel de la experiencia; la intuición, por un lado, y la experiencia, por otro, serán los medios por los cuales nosotros podremos tanto condensar como limitar nuestro pensamiento. Pero hasta no tener un

⁹ VII 70, VII 4, X 387, 388, 408, 409.

¹⁰ IV 116, 117. [Correspondencia a Mesland del 2 de mayo de 1644, en: Descartes, René, *Obras escogidas*, traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, selección, prólogo y notas de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires: Sudamericana, 1967, p. 424. *N. de las T.*]

¹¹ VII 25, X 515, 516. Cf. Montaigne: *Essais*, libro 3, capítulo 13.

¹² Pr. III 4.

nuevo orden, estamos ante el peligro de la regresión o progresión al infinito¹³. Aunque claro, la muerte puede sorprenderme en cualquier momento¹⁴.

La idea de la muerte y la idea del olvido son la doble forma en la que se afirma la idea de la independencia de los momentos del tiempo.

De manera general, el desarrollo es signo de imperfección y el hecho mismo de que una cosa o cualidad aumente /4/ en grados es testimonio irrefutable de su carácter imperfecto¹⁵. Así, las “antiguas ciudades que al principio solo fueron aldeas y se han convertido con el paso del tiempo en grandes ciudades, están tan mal proporcionadas en comparación con esas plazas regulares que un ingeniero diseña según su fantasía en un llanura”. El ideal sería, entonces, encontrar “desde el comienzo una regla de vida perfecta, hacer un uso pleno de nuestra razón desde el momento de nuestro nacimiento”¹⁶. Ideal que no podemos alcanzar, porque si lo alcanzáramos seríamos Dios. Al menos podemos intentar imitar, dentro de una medida falible, el conocimiento divino.

Si lo queremos, no nos será necesario seguramente quedarnos encerrados en la consideración de los cuerpos y de la naturaleza, porque los cuerpos cambian incesantemente. Si decimos que nuestro cuerpo es el mismo que el de nuestra infancia¹⁷, si decimos que el trozo de cera es el mismo a toda hora, esto quiere decir antes que nada que nuestro cuerpo de la infancia y nuestro cuerpo de ahora están unidos a la misma alma, que tenemos un concepto de la cera que se mantiene idéntico.

Un mínimo de certeza nos será suficiente para reconstruir toda certeza, así como un mínimo de duda fue suficiente para destruir toda certeza. De lo que se trata, lo hemos dicho, es de encontrar una certeza instantánea, una verdad que encierre su certeza, que sea esencialmente diferente de un razonamiento

¹³ Sobre la regresión al infinito, que siempre se debe evitar, VII 18, 106, 107, 111, 422, X 122, IV 112, 113, V 355-VII 42, 50.

¹⁴ II 552. Descartes vuelve varias veces sobre esta idea de la brevedad de la vida, por ejemplo en VI 3.

¹⁵ VII 47.

¹⁶ VI 13. [*Discurso del método*, en: Descartes, René, *Obras escogidas*, Segunda Parte, pp. 143-144. *N. de las T.*]

¹⁷ IV 167.

o de un recuerdo. Ahora bien, nosotros poseemos tal verdad. Mientras que yo piense en tal o cual cosa, vea tal objeto, no es cierto, por ejemplo, que el objeto en el que pienso exista, pero al menos es cierto que yo pienso, al menos es cierto que existo. ¿Diremos que un Dios todo poderoso, un genio maligno me engaña? “Que me engañe tanto cuanto quiera, jamás podrá hacer que yo no sea nada en tanto que piense ser alguna cosa”. “De modo que después de haber pensado (...) hay que concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncio o la concibo en mi espíritu”¹⁸.

/5/ Y esto es concebido en todo instante, “es imposible que podamos pensar alguna vez en algo sin que tengamos al mismo tiempo la idea de nuestra alma como de una cosa capaz de pensar en todo lo que pensamos”¹⁹. Así, a todo acto de mi pensamiento le corresponde esta certeza de mi existencia. Me es suficiente pensar para saber que yo no soy nada, de la misma manera que es suficiente que Dios lo quiera para que yo salga en todo momento de la nada. No estamos en presencia de una sucesión, sino de una simultaneidad: de la simultaneidad necesaria de nuestra existencia y de nuestro pensamiento. Es sobre la certeza de nuestra conciencia que será fundada toda nuestra ciencia.

El *Cogito ergo sum* no es, entonces, un razonamiento, aunque pueda ser traducido como uno. “Pues hay, en efecto, cosas”, como dice Descartes respecto de la prueba ontológica, “que algunos conocen sin pruebas, mientras que otros no las entienden sino tras un largo discurso y razonamiento (*per discursum*)”²⁰. Para él, aquí se capta lo general en lo particular²¹. El *Cogito* es una intuición (*simplici mentis intuitu*)²². Si queremos, podemos poner el *Cogito*

¹⁸ VII 25, 27, 36 (IX 19, 21, 28), Pr. I 7. [*Meditaciones metafísicas*, en: Descartes, René, *Obras escogidas*, Segunda Meditación, p. 224. N. de las T.]

¹⁹ III 394. [Correspondencia a Mersenne de julio de 1641, en: Descartes, René, *Obras escogidas*, pp. 390-391. N. de las T.]

²⁰ VII 164, 167. [“Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas de manera geométrica”, en: Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid: Alfaguara, 1977, p. 132. N. de las T.]

²¹ (Manuscrito de Göttingen V 147).

²² “Intuición simple de la mente” (traducido por Federico Camino; en adelante, todas las traducciones del latín serán suyas).

²³ VII 140. Podríamos relacionar estas ideas con las del *Compendium Musicae*: la unidad hace que las líneas puedan ser captadas al mismo tiempo (X 92), que podamos concebir una canción

bajo la forma de un razonamiento, pero tendríamos que decir que es un razonamiento que captamos en el presente y que no implica memoria. El *Cogito* es la afirmación de una certeza instantánea, de un juicio, de un razonamiento recogido en un instante.

Al mismo tiempo que la prueba de mi existencia, él es la definición misma del pensamiento, de la conciencia, pues el pensamiento, la idea, es lo que está en nosotros de tal manera que somos inmediatamente conscientes de ella²⁴. Es la afirmación de la independencia del pensamiento: el pensamiento es primero, yo lo capto solo, separado de las otras cosas. Mi existencia no depende /6/ de una serie de causas; en efecto, yo sé que existo aunque no conozca la existencia de ninguna otra cosa, yo sé que soy y al mismo tiempo que puede ser que ninguna otra cosa aparte de mí sea. El *Cogito* es, más aun, la afirmación de la identidad de mi pensamiento; mientras que los cuerpos exteriores cambian sin cesar²⁵, mientras que nuestro propio cuerpo se transforma a cada instante, nuestro pensamiento permanece idéntico y es él, como habíamos dicho, quien, repitiéndose en todo instante, hace la identidad de nuestro cuerpo y la identidad de los cuerpos. Finalmente, nuestro pensamiento es simple y esto es lo que también afirmamos por el *Cogito*, no hay nada en él de lo que no tenga conciencia. *Quid est quod a mea cogitatione distinguatur? Quid est quod a meipso separatum dici possit?*²⁶ Así pues, el pensamiento aparece como algo radicalmente diferente del mundo de los cuerpos y que, ya por su entera independencia, por su identidad y simplicidad, nos recuerda y nos hace presentir la omnipotencia, la eternidad y la unidad de Dios. En el otro extremo del sistema, la instantaneidad de la luz, de la acción por excelencia, reproducirá la del pensamiento humano y la del pensamiento divino. En fin, en el *Cogito* captamos una instantánea necesidad: *Ego ille qui jam necessario sum*²⁷; no hay nada acá que deba estar unido a otros eventos, que deba ser concebido como el desarrollo de algo que estaría dado antes ni que pueda

como un todo (X 94), es la que produce el placer de los sentidos y el *instar unius* (“como uno solo”) del *Compendium* responde al *uno intuitu* (“intuición una”) de las *Regulae*. Tanto en uno como en el otro caso, estamos en presencia de una visión simultánea, de una condensación de momentos, en uno por la imaginación, en otro por la inteligencia.

²⁴ VII 160, 181. Cf. V 221.

²⁵ IV 166.

²⁶ VII 29, 86. “¿Qué es lo que se distingue de mis pensamientos? ¿Qué es lo que se puede afirmar está separado de mí mismo?”

²⁷ “Ese yo que necesariamente ya soy”.

ser explicado. *Nam quod ego sum qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur*²⁸.

Dos cuestiones se plantean a partir de este momento: la primera es el tema de la falta de conciencia; la segunda, el de la identidad de mí mismo. Ahora bien, no hay nada dentro de mi pensamiento que no sea idéntico a mi pensamiento y, en todo momento, mi pensamiento es idéntico a sí mismo. No hay falta de conciencia; si ceso de pensar, cesaría de existir, de tal manera que si existo debo pensar²⁹. Mi espíritu es por definición una cosa que piensa³⁰; la esencia del alma es el pensar actual³¹. En ella no hay más que pensamientos, y pensamientos /7/ que tenemos en el mismo momento (*eodem illo momento*) en que son en nosotros “un conocimiento actual”³².

De la misma manera es resuelta la cuestión de la identidad de mí mismo. Cada uno de los momentos en que pronuncio el *Cogito* está inmediatamente unido al instante precedente, no está separado de él por una profundidad de falta de conciencia. “¿No soy yo todavía el mismo que duda de casi todo?”

La cera, en el análisis, no es más que una cosa extensa, flexible y mudable. Pero estas palabras no significan nada actual, no significan más que posibilidades. Ahora bien, estas posibilidades no pueden ser imaginadas, porque mi imaginación pondría un tiempo infinito para representárselas; ellas son concebidas, son vistas por una “inspección del espíritu”. Lo que es potencia en la cera es acto en mi pensamiento, la identidad que afirmo de la cera es un acto de mi pensamiento idéntico a sí mismo en todo instante. Así, en todo instante yo me referiré a mi pensamiento, yo estableceré las coincidencias entre los momentos de la existencia de las cosas y los momentos de mi pensamiento. *In cogitatione mea cui res aliæ coexistunt*³³.

²⁸ VII 29. “Porque es tan evidente que yo soy el que duda, el que entiende, el que quiere, que no se presenta nada mediante lo cual se explique con más evidencia”.

²⁹ VII 27.

³⁰ Ver Baumann tomo I, p. 105.

³¹ XI 655. Cf. Daniel, *Voyage du monde*, II, p. 138.

³² VII 246 (IX 190).

³³ V 223. “En mi pensamiento con el que coexisten otras cosas”.

Henos aquí, pues, siempre reconducidos a mi pensamiento. No es en una relación entre mi pensamiento y las cosas exteriores, sino que es en mi propio pensamiento que yo debo encontrar la certeza, que yo encontré la certeza. Y para descubrir el fundamento y el criterio de esta certeza, no había que hacer propiamente hablando un razonamiento; así como, captando lo general en lo particular mediante la afirmación del *Cogito*, hemos afirmado: “todo lo que piensa es”; de igual manera todavía, en la afirmación del *Cogito* hemos afirmado el criterio de la evidencia. El *Cogito* es un pensamiento instantáneo y el criterio que ahí está incluido es el único que no encierra una sucesión temporal, que sea susceptible de ser aplicado a cada verdad en el momento preciso en que ella es enunciada.

Pues confrontar el pensamiento con los objetos, ver si los diferentes momentos y las diferentes partes del pensamiento son armoniosos demandaría tiempo y, quizá, incluso un tiempo infinito. Pero en el estado de atención verdadero, no tenemos necesidad de memoria, ella no nos es necesaria salvo cuando estamos /8/ en un estado de relajación³⁴. En el estado de atención, las ideas verdaderas nos son manifiestas y “presentes”. La debilidad del hombre viene, lo hemos visto, de que él está forzado a recurrir a la memoria e, inversamente, él está forzado a recurrir a la memoria a causa de su misma debilidad. Pero cuando el hombre capta sus ideas en una intuición única, el círculo se rompe. Si el hombre puede adquirir alguna certeza, ella residirá en la instantaneidad de la intuición, en la simultaneidad necesaria de nuestro pensamiento y nuestra existencia (pues es una propiedad del alma el percibir en un solo instante más de una sola cosa)³⁵, en la presencia de la idea ante al alma atenta. Y esta certeza subsistirá siempre, es decir, todas las veces que se nos presente la ocasión de tener conciencia de ella y de afirmarla³⁶.

Pero toda simultaneidad no basta, evidentemente, para constituir una verdad; por ejemplo, cuando vemos dos cosas juntas, no podemos inferir de ello que formen una sola cosa³⁷. Incluso, se puede decir que la mayoría de nuestros errores viene del hecho de que nosotros juntamos una gran cantidad de cosas

³⁴ Pr. I 13.

³⁵ (V 148, 149, Manuscrito de Göttingen).

³⁶ III 431.

³⁷ VII 444 (o IX 242).

en una³⁸. Entonces, es necesario que asegurarnos de que no captemos en la intuición más que naturalezas bien determinadas; es necesario que mediante el análisis lleguemos a las naturalezas simples³⁹. Tal es el propósito de este método, por el cual se distingue con la mayor nitidez posible una cosa de cualquier otra (*quo singula quam maxime possum distinguo*)⁴⁰, para ver en seguida cómo estas naturalezas simples contribuyen al mismo tiempo a la formación de las compuestas. Llegamos a ver que existen esencias indivisibles de las cosas tales que no podemos aumentarles ni restarles nada⁴¹. Y el pensamiento por el cual pensamos estas esencias indivisibles es él mismo indivisible.

Lo propio de estas naturalezas es que ellas son comprendidas en un instante, son conocidas enteramente al mismo tiempo, desde el momento que las conocemos, sin sucesión y a través de una evidencia presente, y /9/ comprendidas siempre una vez que ellas han sido comprendidas una vez⁴², y comprendidas la primera vez como ellas lo serán siempre, aunque en su caso no se pueda hablar de “*recordatio*”⁴³. Y nuestro pensamiento de estas verdades es de alguna manera eterno; son las ideas innatas.

La finalidad de la ciencia será la de reconducir todas las cosas a estas naturalezas simples, reconducir finalmente las cosas a estas esencias; luego, deducir todo por el orden de estas esencias indivisibles, ya que toda verdad es implicación y, desde este punto de vista, tanto para Descartes como para Leibniz, afirmar que una cosa es verdadera de otra quiere decir que ella está contenida en la naturaleza de esa otra⁴⁴.

Incluso la deducción, donde, sin embargo, el espíritu recurre al discurso y a la memoria, aparecerá en el fondo como una serie de intuiciones unidas por un movimiento ininterrumpido y religadas así a la intuición primera, reducidas a esa intuición⁴⁵.

³⁸ VII 445 (o IX 243).

³⁹ X 425, 427.

⁴⁰ VII 371.

⁴¹ VII 174, 440.

⁴² X 407, 420, VII 69, 371.

⁴³ III 425.

⁴⁴ VII 162, 371, 580.

⁴⁵ X 369, 370, 389 línea 15.

Observamos también que la continuidad del pensamiento, a pesar de que este pensamiento deba realmente actuar desde un movimiento que no esté jamás interrumpido, está hecha sin embargo, en el fondo, si se observa bien, de una multitud de movimientos elementales (*per continuum hunc et repetitum cogitationis motum*⁴⁶) (*iterata cogitatione percurrere*⁴⁷) por los cuales el recuerdo es convocado sin cesar (*revocari debet et firmari*⁴⁸). Aunque, como en el pensamiento inmóvil de Dios que crea y recrea el mundo, nos encontramos aquí en presencia, en este pensamiento móvil, de una suerte de visión “continua”⁴⁹.

En cuanto a la enumeración, la certeza de nuestro razonamiento podrá aquí sostener la memoria tanto que el espíritu llegará en un momento a captar de un solo vistazo y sin el auxilio de la memoria, o ayudándose de ella lo menos posible, el conjunto de las consecuencias y los principios; y tanto que la enumeración se volverá intuición por lo mismo que concebiremos al mismo tiempo de una manera distinta la mayor cantidad de cosas que podamos⁵⁰. Así, la enumeración y la intuición se completan la una a la otra y /10/ parecen hacer de alguna manera una sola y misma operación⁵¹.

La intuición se encontrará al final de la enumeración así como se encuentra presente en el curso de la deducción. Pues, por la celeridad de las transiciones, podremos, en el caso de la enumeración, en el caso en que las naturalezas simples se nos aparezcan primero como separadas, llegar a captar de un solo vistazo el conjunto de los términos del razonamiento.

La intuición estará, así, tanto en el punto de llegada como en el punto de partida.

Es teniendo estas ideas presentes en el espíritu que nosotros podremos exponer un nuevo método que, en lugar de dividir las cuestiones a la manera de las dialécticas de la Escuela, nos permitirá verlas en su conjunto⁵².

⁴⁶ “Por ese continuo y reiterado movimiento del pensamiento”.

⁴⁷ “Recorrerlas continuamente con el pensamiento”.

⁴⁸ “Debe ser repetida y fortalecida”.

⁴⁹ X 408, 409.

⁵⁰ X 387, 388, 407.

⁵¹ X 408.

⁵² X 430, 455.

Para llegar a la verdad, buscaremos entonces cuáles son las ideas simples, cuáles son las ideas claras, a saber, presentes al alma atenta, y distintas. Operaremos pues sobre las ideas y es sobre todo examinando las ideas que conoceremos las cosas. Si la idea del tiempo puede ser dividida, el tiempo es divisible; si veo que del yo que en un momento antes era, no se sigue que yo deba ser ahora, los instantes del tiempo son independientes. De modo general, toda cantidad puede ser dividida entre todas las partes de las cuales uno pueda imaginar que está compuesta⁵³.

Veremos también que esto nos llevará a no ver nada que no esté en acto; porque la idea de potencia no es ni clara ni distinta, ella no es nada⁵⁴. Todo lo que es a cada instante está dado. El idealismo de Descartes es un actualismo.

Y por la misma razón es un mecanismo⁵⁵: lo que no está dado en mi pensamiento no está dado en las cosas, al menos cuando se trata de cosas finitas. Mecanismo y actualismo es la doble forma bajo la que se presenta una misma negación: la negación de la idea de potencia. Y es esta misma concepción la que se presentará aun en la teoría cartesiana /II/ del tiempo: el tiempo no debe ser considerado como un desarrollo; ni como la medida de algo que es el paso de la potencia al acto y que, en consecuencia, es desarrollo; ni como una potencia heterogénea a raíz de los instantes y más profunda que ellos. Él es esta sucesión misma cada vez terminada por cada instante.

* * *

Pero, hasta aquí, nada nos garantiza que no podamos ser engañados por la misma evidencia. Ahora bien, entre las ideas que yo poseo, hay una, la de Dios, de una sustancia infinita. Se trata de encontrar cuál es la realidad formal que corresponde a esta idea. Por la negación de la idea de infinito en potencia y de progreso al infinito, Descartes nos conduce a la idea de infinito en acto⁵⁶. Esta idea es una naturaleza indivisible; una vez que ella es, ella es enteramente, ella

⁵³ VI 94, 95.

⁵⁴ VII 47 (IX 38). Ver Daniel, *Voyage du monde*, II, p. 138. Descartes hace consistir la esencia del alma en el pensamiento actual, como hace consistir la esencia de los cuerpos en el entendimiento actual y determinado.

⁵⁵ Pr. II 24.

⁵⁶ VII 42.

no puede ser aumentada ni disminuida, ella está dada toda entera al mismo tiempo, no puede haber sucesión en su formación⁵⁷. ¿Se puede admitir que esta idea de infinito ha sido formada a partir de ciertas ideas extraídas de lo finito? O bien tornándonos hacia el futuro, ¿podemos admitir que alcanzaremos un día lo infinito que hay en nosotros, sin que tengamos conciencia de ello, de la posibilidad de alcanzar y de ser lo infinito? Pero no es de una pluralidad de ideas finitas que podría ser extraída la idea de infinito; la unidad, la inseparabilidad es uno de los principios característicos de la divinidad. Es necesario creer en la existencia, en la preexistencia de todas las ideas que concebimos de la divinidad⁵⁸. Por otra parte, hay incompatibilidad entre la idea de nuestro pensamiento y la idea de falta de conciencia, así como hay incompatibilidad entre la idea de Dios y las ideas de pluralidad y de potencia. La idea de Dios no puede ser formada ni *a parte ante* ni *a parte post*, no somos nosotros quienes hemos podido hacerla, ella es en el instante presente. Es la semejanza misma de Dios que yo percibo al percibirme. Ella es innata en mí como es innata en mí la idea de mí mismo⁵⁹.

Y, en efecto, pasando a otro punto, retomando a Descartes, preguntémosnos “si yo mismo, que poseo esta idea de Dios, podría existir en caso de que Dios no existiera”. Los instantes son independientes /12/ los unos de los otros y, para que yo subsista, es necesario que yo sea conservado, es necesario que “en este momento alguna causa me produzca y me cree, por así decir, repetidamente; es decir, me conserve”. No se puede admitir aquí, como tampoco en la prueba precedente, un progreso al infinito, no podemos ir de causa en causa *in infinitum*, “visto que aquí no se trata tanto de la causa que me ha producido en algún otro tiempo, sino de la que me conserva en el presente”. Si no nos percatamos de la necesidad de este poder conservador, es porque pensamos únicamente en causas *secundum fieri* y no en las causas *secundum esse*. Aquí no es cuestión del pasado y del futuro, sino del presente; no se trata de la sucesión de causas eficientes⁶⁰, sino de la presencia, en este mismo momento, de la causa eficiente por excelencia.

⁵⁷ VII 51, 371.

⁵⁸ VII 50.

⁵⁹ VII 51, 68.

⁶⁰ VII 106, 107, 119. Pr. I 21. Cf. V 193. [“Respuestas del autor a las primeras objeciones”, en: Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, pp. 90ss; *Principios de la*

Ahora bien, este poder no está en mí, “porque no soy nada más que una cosa que piensa, si un poder tal residiera en mí, ciertamente debería, por lo menos, pensarlo”⁶¹. Por otra parte, yo no veo en el cuerpo ninguna fuerza por la cual él se produzca o se conserve a sí mismo⁶². Ni en mí ni en las cosas hay un poder que sea constantemente productor⁶³: la materia es toda ella en acto como el pensamiento; como hemos dicho, no hay más dinamismo en una que falta de conciencia en el otro. Dicho de otra manera, no hay diferencia entre la duración del pensamiento y la duración de las cosas⁶⁴. Es, pues, fuera de ellas que debemos buscar el poder o más bien el acto que en todo momento las produce. Existencia actual de Dios en tanto que él crea la idea de Dios en el hombre; existencia actual de Dios en tanto que él crea al hombre; tales son las dos verdades, tal es la única verdad a la que nos llevan las dos pruebas.

Pero, después de haber partido de esta existencia del pensamiento de Dios en mí y de esta existencia mía que piensa en Dios, partamos ahora de la esencia del pensamiento de Dios. Descartes había tomado primero su punto de partida en la existencia de la idea de infinito; luego, de alguna manera, osciló alrededor de esta primera idea, considerándola primero desde el punto de vista formal, como una idea /I3/ que existe en este ser que soy yo, se ha preguntado por las condiciones por las que este ser existe. Considerándola ahora desde un punto de vista objetivo, se la representa como siendo la *idea* de Dios. En el fondo, como él señala⁶⁵, todas estas pruebas de la existencia de Dios constituyen una única prueba. Yo busco cuál es la causa de mi existencia y encuentro una prueba de la existencia de Dios; pero, de manera más precisa, de mi existencia en tanto que soy pensante, y de una manera más precisa aun, de mi existencia en tanto que pienso al ser perfecto. Y esta es otra prueba de la existencia de Dios. Sin embargo, Descartes se dice ahora que no solamente de mi pensamiento actual de Dios, no solamente de la existencia actual de este yo que piensa podría yo concluir la existencia de Dios, sino

filosofía, en: Descartes, René y G.W. Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía*, traducción y notas de E. López y M. Graña, Madrid: Gredos, 1989, p. 39. *N. de las T.*]

⁶¹ IX 38, 39 (VII 49). [*Meditaciones metafísicas*, en: Descartes, René, *Obras escogidas*, Tercera Meditación, p. 248. *N. de las T.*]

⁶² VII 118.

⁶³ VII 111.

⁶⁴ V 193, 223 y Pr. I 57.

⁶⁵ VII 107.

que, además, manteniéndome siempre dentro de los límites del instante, yo sé que la esencia de Dios produce en ese mismo momento la existencia de Dios. Esta es la prueba ontológica.

Esta producción en el instante es captada por una intuición instantánea que se reproduce cada vez que pensamos la idea de Dios⁶⁶. No es por un largo discurso de razonamiento (*absque ullo discursu*) que llegamos a la certeza⁶⁷. Solo podemos pensar que la existencia de Dios es posible si, al mismo tiempo, tomando en cuenta su potencia infinita, pensamos que él puede existir por su propia fuerza⁶⁸. Por lo mismo que las perfecciones cuya idea poseo están unidas conjunta e inseparablemente, yo sé que ellas son⁶⁹.

Así, Descartes se esfuerza siempre por ponernos en presencia de aquello que se puede llamar certezas instantáneas; de la triple afirmación de la existencia de la idea de infinito, de mi pensamiento del infinito y de la existencia de mi ser finito en el instante presente, él se eleva inmediatamente a la idea de un Dios que se nos aparece en todos los instantes como la causa continua del mundo, de las verdades eternas y de sí mismo, y que nosotros captamos en las tres pruebas, cada una de las cuales responde a un aspecto del creador. La necesidad del razonamiento no hace más que traducir la simultaneidad de la intuición. Y estas certezas instantáneas son eternas⁷⁰, la idea /I/ de Dios, marca del creador, es una idea innata⁷¹. La existencia de Dios se deduce de la esencia de Dios como una verdad geométrica se deduce de otra en la que ella estaba contenida. En efecto, lo que confiere valor propio a las verdades geométricas es que ellas están contenidas las unas en las otras. Nos parece que las deducimos las unas de las otras, pero lo que hacemos en el fondo es encontrar las unas en las otras, percibir las unas en las otras. Asimismo, basta examinar atentamente estas naturalezas de las que habla el geómetra para encontrar sus propiedades, y es de una manera semejante que examinando la idea de Dios nos daremos cuenta de que la idea de existencia necesaria está contenida en ella.

⁶⁶ VII 67.

⁶⁷ VII 163, 164.

⁶⁸ VII 119.

⁶⁹ VII 50, 119.

⁷⁰ VII 69.

⁷¹ VII 51, 133.

Esta certeza instantánea está ella misma contenida en el *Cogito*, es contemporánea al *Cogito*, esta primera certeza instantánea⁷². En el momento en que pruebo la existencia de Dios, yo no salgo de la consideración del *Cogito*. En el momento en que yo dudo, yo sé que dudo y sé que un ser que no puede dudar existe. El *Cogito* y el argumento ontológico, el *Cogito* y las tres pruebas de la existencia de Dios son una sola y la misma verdad: yo existo porque dudo y llego a la existencia de Dios partiendo de mi duda⁷³. Yo soy, en consecuencia Dios es, escribía Descartes en las *Regulae*⁷⁴. Estas pruebas de la existencia de Dios, esta idea de Dios está dada en el *Cogito*. Yo capto a Dios en mí.

* * *

Es necesario que seamos creados por un ser que no es creado, que seamos conservados por un ser que no necesita ser conservado, pues no puede haber aquí progreso al infinito. Así, mientras el mundo es dependencia, sucesión e imperfección, Dios es simultaneidad, independencia⁷⁵ y perfección. Él es *Omnium perfectionum complementum*⁷⁶, es un ser cuyas propiedades plenifican todos nuestros pensamientos⁷⁷. Todo aquello que /15/ posee alguna perfección está contenido en él⁷⁸. Dios es el acto puro en el que no hay “potencia” alguna; él es el infinito en acto⁷⁹.

Él no es divisible; es simplicidad, unidad absoluta, inseparabilidad⁸⁰. Decíamos que él es perfección; él es por definición la unión de todas las perfecciones⁸¹. No podemos agregar nada a su idea, así como no podemos quitarle nada⁸². De su indivisibilidad podemos concluir que él es incorpóreo, que es independiente⁸³. Las operaciones que en nosotros son distintas son en el pensamiento

⁷² Pr. I 75, VII 51.

⁷³ VII 51.

⁷⁴ X 421.

⁷⁵ Ver II 435.

⁷⁶ Pr. I 18, VII 52. “Complemento de todas las perfecciones”.

⁷⁷ Pr. I 19.

⁷⁸ VII 46.

⁷⁹ VII 51.

⁸⁰ VII 50, 137.

⁸¹ VII 50, 119.

⁸² VII 51.

⁸³ Pr. I 23.

divino una sola y la misma operación⁸⁴. Y la marca más cierta en nosotros de nuestra semejanza con la divinidad, junto con el indivisible *Cogito*, es la indivisible voluntad⁸⁵. Dios se presenta como la perfecta simultaneidad⁸⁶. Entre sus facultades no hay precedencia, ninguna prioridad; propiamente hablando, Dios no tiene memoria⁸⁷. En él no hay más que una sola acción, enteramente simple y pura⁸⁸. Es la definición misma de la eternidad. Y esta totalidad simultánea es alcanzada por nosotros íntegramente entera al mismo tiempo, sin sucesión temporal⁸⁹.

Es necesario entonces confesar francamente que, “pueda haber alguna cosa en la cual haya un poder tan grande y tan inagotable que no haya jamás necesidad de ningún concurso para existir, y que tampoco la tiene ahora para ser conservado, y que sea así de cierta manera la causa de sí mismo; y yo concibo que Dios es tal”⁹⁰.

Llegamos entonces a la afirmación de que Dios es causa de sí, a la doctrina que podemos llamar la doctrina de la creación continua de Dios por él mismo: Dios es causa de sí, porque hay una simultaneidad necesaria, a la vez necesaria y libre, /16/ de su esencia y de su existencia. Doctrina que tiene una doble significación: la esencia de Dios, que es su perfección, produce continuamente su existencia, y la prueba ontológica es eternamente verificada⁹¹. Y, en segundo lugar, hay en Dios una superabundancia de su propia potencia, una real y verdadera inmensidad de potencia, gracias a la cual él hace respecto de sí mismo lo que la causa eficiente hace respecto de su efecto. Así, en tanto podamos, nos representaremos a Dios como produciéndose sin cesar, por cierto no de la nada, sino de la plenitud infinita de su potencia, creándose continuamente⁹². Pero la doble significación que le hemos dado a la doctrina

⁸⁴ Pr. I 23.

⁸⁵ VII 57, 60.

⁸⁶ VII 119. Gibieuf había insistido en esta idea, II 3, 291. Así también Bérulle. Ver Gilson *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*.

⁸⁷ Pr. II 39.

⁸⁸ IV 119, Pr. I 23.

⁸⁹ VII 371.

⁹⁰ VII 109 (VIII 86). [“Respuestas del autor a las primeras objeciones”, en: Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 92. *N. de las T.*]

⁹¹ VII 109.

⁹² VII 109, 165, 237.

de Dios como causa de sí recubre una significación única: la noción lógica y bastante cercana al pensamiento de Spinoza según la cual la esencia produce su existencia, y la noción neoplatónica y cristiana de la inmensidad de la esencia se reúnen. La prueba ontológica aparece como una prueba por la cantidad de ser, por la inmensidad de esencia, y el Dios probado es un Dios que la razón concibe, pero que es esencialmente incomprendibilidad. Lo que nosotros podemos captar de él son sus perfecciones tomadas una a una⁹³. Pero, al mismo tiempo, concebimos que todas sus perfecciones que no comprendemos en su conjunto deben existir al mismo tiempo⁹⁴.

Dios se crea en todos los momentos, *singulis momentis*. La idea que nos hacemos de una creación de Dios por él mismo solo se comprende porque los instantes del tiempo son concebidos por nosotros como independientes, y la idea de “causa de sí” está estrechamente unida a la de creación continua⁹⁵. Pero Arnauld pregunta, ¿la duración de Dios no es indivisible? ¿La idea de independencia de los momentos del tiempo puede aplicarse a la duración de Dios? Por otra parte, causalidad implica tiempo; un ser no puede ser la causa de sí mismo, una esencia no tiene ninguna necesidad de una causa eficiente. Así, ni la idea de conservación ni la idea de causalidad ni, en consecuencia, la idea de causa de sí pueden, según Arnauld, aplicarse a Dios. Descartes hubiera podido, quizá, responder que si Dios es indivisible, por lo menos su duración /17/ puede ser divisible⁹⁶, pues así como en nuestra propia duración, nosotros podemos distinguir las partes en la duración de Dios. Descartes responde solamente que aquí no quiere hablar de “una conservación producida por ninguna influencia real y positiva de la causa eficiente; sino que yo entiendo solamente que la esencia de Dios es tal que es imposible que él no sea siempre”⁹⁷. En cualquier caso, toda esta teoría no se comprende realmente si no se toma en cuenta la teoría cartesiana de la causa eficiente.

Para Descartes, la causalidad no implica tiempo y ella se aplica tanto a la esencia como a la existencia. Descartes racionalizó la concepción de la causalidad

⁹³ VII 114.

⁹⁴ VII 119.

⁹⁵ VII 109, 110.

⁹⁶ Cf. V 148, 155 (Manuscrito de Goettingen).

⁹⁷ VII 109 (IX 87). [“Respuestas del autor a las primeras objeciones”, en: Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 92. N de las T.]

liberándola de la noción del tiempo⁹⁸. El concepto de la causa eficiente y el de la causa formal están cerca el uno del otro y vienen a confundirse completamente en Dios, uno teniendo relación con la esencia, el otro con la existencia, y la existencia siendo aquí idéntica a la esencia⁹⁹.

Dios es la causa formal y la causa eficiente de sí mismo y de todas las cosas. Al mismo tiempo que se reconoce que hay un Dios, se reconoce que todas las cosas dependen de él. Él crea el mundo y lo crea en su perfección. Se podría decir que crea de una vez por todas aunque él recree sin cesar. “Adán y Eva no fueron creados niños, sino en la edad de hombres perfectos”; “Todo lo que Dios hace tuvo desde el comienzo toda la perfección que debía tener”¹⁰⁰.

No hay más que una sola verdadera causa en el universo y esa causa es Dios¹⁰¹, la causa eficiente total. Si Dios detuviera su ayuda un solo momento, las cosas retornarían a la nada de la que salieron. Y Dios no sería soberanamente perfecto si pudiera suceder en el mundo alguna cosa que no haya venido /18/ enteramente de él. Dios nos crea, entonces, continuamente¹⁰²; nosotros no podríamos subsistir un solo momento sin él¹⁰³; Dios rige el mundo y no debe diferenciarse su poder ordinario de su poder extraordinario¹⁰⁴. Y, de hecho, la conservación no demanda menos potencia que la creación¹⁰⁵. Ya que los instantes son independientes, dependemos constantemente de Dios, y la creación es continua porque la duración no lo es. Las dos ideas, la de la independencia de los instantes y la de la dependencia de la criatura, la del tiempo discontinuo y de la creación continua, están indisolublemente ligadas en el pensamiento de Descartes. Tal parece que su obra haya consistido aquí en unir profundamente a la idea de creación continua, tal como se presentaba

⁹⁸ Sin duda, Descartes VII 236 tiende a separar la causa eficiente y la causa o razón. Pero lo que él quiere mostrar es que entre la concepción de la causa aplicada a las cosas finitas y la concepción de la causa aplicada a Dios hay una diferencia infinita. No es menos cierto (VII 239) que uno pueda extender la idea de esencia a la idea de causa siempre que se elimine de ella la idea del tiempo.

⁹⁹ VII 70, 169, I 150, 151, 152.

¹⁰⁰ Pr. III 45.

¹⁰¹ Pr. I 24, 28, Corresp. I 150.

¹⁰² VI 36.

¹⁰³ III 429.

¹⁰⁴ VII 435.

¹⁰⁵ VII 166.

en la escolástica, la idea de tiempo discontinuo, tal como se formaba en la mecánica y en la física del Renacimiento.

No solamente Dios crea continuamente la existencia, sino que crea perpetuamente las esencias¹⁰⁶. Se puede decir que él es la causa eficiente de las verdades, de las leyes de la naturaleza¹⁰⁷. Y esta afirmación de la creación de las verdades eternas está estrechamente relacionada, en el espíritu de Descartes, a la afirmación de la unidad absoluta de Dios¹⁰⁸.

Si, por otra parte, nos preguntamos en qué consiste exactamente esta conservación, esta creación continua, nos encontramos ante problemas difíciles de resolver. No es una reproducción perpetua¹⁰⁹; propiamente hablando, no es una verdadera creación continua, pues sería necesario entonces que haya una destrucción continuada. Ahora bien, Descartes dice, en una respuesta a Morus¹¹⁰, que la idea de una duración que existiera en el intervalo entre la destrucción del mundo anterior y la creación del siguiente es contradictoria a sus ojos. Y no se debería comprender por las palabras creación continua la idea de que Dios “continúa” su creación. “Él no la conserva [cada cosa] tal cual ella puede /19/ haber sido algún momento anterior, sino precisamente tal cual ella es en este mismo instante que él la conserva”. Y, finalmente, el instante mismo no es, sin duda, para nosotros mismos, sino pura ficción, aunque “nosotros necesitemos ser conservados aun para perseverar a través de un instante”¹¹¹.

¿Estaríamos entonces inducidos a decir que esta creación continua es una suerte de mito sostenido por Descartes en el centro de su filosofía para significar la omnipotencia de Dios y la independencia de los instantes, para dar un fundamento a la teología y a la vez a la mecánica? Un pasaje de los *Principios* relativo a la llama nos proporciona una comparación y nos permitiría representarnos, si

¹⁰⁶ I 152.

¹⁰⁷ VII 436.

¹⁰⁸ I 153.

¹⁰⁹ VII 236, 243, 245. Ver sin embargo VII 110.

¹¹⁰ V 343.

¹¹¹ VII III (IX 88). Cf VI 36. Sobre la creación continua, ver Hamelin, p. 223. [“Respuestas del autor a las primeras objeciones”, en: Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 93. N. de las T.]

es preciso, lo que para Descartes es la creación continua. Es la llama que existe en el presente la que es conservada, y hay, en efecto, una creación continua de la llama, pues esta llama se extingue en el instante, podríamos decir que está en el proceso de apagarse y una nueva llama es sustituida sin cesar en su lugar¹¹². Queda, sin embargo, para nosotros, que la conservación difiere en cierto modo de la creación; pues, incluso si admitimos que la conservación no es más que una nueva creación, no es menos cierto que las creaciones que siguen difieren de la “primera creación” por el mismo hecho de que esta es la primera¹¹³. Es solo desde el punto de vista de Dios que ellas coinciden. Mientras que para el hombre la conservación está constituida por una serie de creaciones, desde el punto de vista de Dios creación y conservación vienen a fundirse en un instante indivisible, si es que aún se puede hablar de instante. La acción de Dios es única y simple; así, hemos pasado del instante del tiempo al instante que está por encima del tiempo y de los instantes.

* * *

Al mismo tiempo que hemos probado la existencia de Dios y conocido su naturaleza, hemos probado la realidad de la creación¹¹⁴ y, de allí mismo, hemos probado el valor de nuestros conocimientos. Al mismo tiempo que hemos visto que Dios existe, hemos visto que todo depende de él y que él no nos puede engañar¹¹⁵. /20/ Y nuestra memoria es fiel. Ella puede incluso, en una cierta medida, servirnos ahora de criterio que nos permite distinguir el sueño de la vigilia. Y gracias al conocimiento de Dios, podemos fiarnos de la memoria de un conocimiento claro¹¹⁶. Es también ahora que podríamos comprender en cierta medida las afirmaciones del manuscrito de Goettingen, que a primera vista parecen contradecir el pensamiento de Descartes. Los instantes se siguen sin interrupción; el “cada vez que” puede ahora ser reemplazado por “tanto tiempo como”; podemos volver a situar el *Cogito* dentro del tiempo, así como también las pruebas por las cuales hemos llegado a la existencia de Dios, y ya no pensándolas solamente en el instante, sino abarcándolas en la duración. El

¹¹² Pr. III 22.

¹¹³ Pr. II 36. Cf. V 53, 347 y contra V 155 (Manuscrito de Goettingen).

¹¹⁴ Pr. I 22.

¹¹⁵ VII 70.

¹¹⁶ VII 70, III 65.

alma puede “perseverar en su pensamiento”; incluso, si su duración es divisible, el pensamiento mismo permanece, por otro lado, indivisible como la divinidad¹¹⁷. La imaginación, al igual que la memoria, retoma ahora todo su valor. Asimismo, como ella se nos aparece como la aplicación de nuestra facultad de conocer un cuerpo que le es íntimamente presente, ella nos conduce a afirmar la existencia del mundo material¹¹⁸, y la imaginación, que primero se podía concebir como una suerte de búsqueda de posibilidades, es ahora concebida como la fijación del espíritu sobre una realidad. La imaginación es como una punta del espíritu por la que él se inserta en la materia y la demuestra¹¹⁹. Es una intuición, si se quiere, pero una intuición de lo corporal, un contacto con las cosas como el de la voluntad, que no se produce jamás sin que se produzca al mismo tiempo un acto de la inteligencia¹²⁰.

Así, basta con haber comprendido una vez las razones por las que se debe afirmar que Dios existe, para que la ciencia esté desde ahora fundada¹²¹. Al principio del análisis se confiere una certeza absoluta; puedo ser creado sin las cosas que no percibo que están en mí, por consiguiente las cosas no pertenecen a mi alma¹²².

/21/ De manera general, de ahora en adelante las esencias pueden ser concebidas como sustancias¹²³.

Ya hemos observado que Descartes debe hacer sufrir profundas transformaciones a las nociones clásicas que él emplea, como aquellas de tiempo, de causalidad y de sustancia. Él nos hace regresar sobre estas ideas y ponerlas a la luz.

Si se trata de la causalidad, después de varios pasajes nos podemos dar cuenta de que la tendencia fundamental de Descartes ha sido aquí la de suprimir la consideración de la causa final y de la causa material para solo conservar la

¹¹⁷ V 148, 149, 155. Sin embargo, el manuscrito no parece presentar garantías suficientes.

¹¹⁸ VII 72.

¹¹⁹ VII 72, 74.

¹²⁰ III 372, 695. V 221.

¹²¹ III 65.

¹²² VII 219.

¹²³ VII 434.

causa eficiente y la causa formal, y seguidamente la de acercar estos dos últimos géneros de causa. En efecto, la consideración de la causa final y la de la causa material impedirían, ambas, una explicación mecánica de la naturaleza; ellas implican las ideas de propósito y, como diríamos nosotros, de evolución. Pero la causa eficiente, ella misma, si se quiere entender por causa eficiente solo un hecho diferente del efecto y que le precede en el tiempo, no puede satisfacernos enteramente. “Pues, al contrario, no recibe este nombre ni la naturaleza de causa eficiente sino cuando produce su efecto, y por tanto no es nada antes que él”¹²⁴. Y, por otra parte, como hemos visto, si nosotros consideramos un ser que no tiene causa eficiente en el sentido estricto de la palabra que venimos de definir, nos damos cuenta de que, sin embargo, él posee una esencia positiva que, con relación a su existencia, juega un papel análogo al de una causa eficiente con relación a la existencia ordinaria, “en la medida en que la existencia no está en Dios absolutamente separada de la esencia, la causa formal tiene una gran relación con la causa eficiente y, por lo tanto, puede ser llamada cuasi-causa eficiente”¹²⁵. Somos, entonces, llevados a creer que puede haber al interior del instante relaciones de causa a efecto. Así, aunque la luz se comunica en un instante, “las partes inferiores del rayo son dependientes de todas las precedentes”¹²⁶. Así, la luz *lux* es anterior a la luz *lumen*. Así, finalmente, el sol es la /22/ causa de la luz, en el sentido que le es necesario sin ser su causa eficiente, en el sentido ordinario que se le da a esta palabra¹²⁷. La doctrina de la causalidad instantánea se manifiesta en la física por la teoría de la instantaneidad de la luz, como ella se manifiesta en la metafísica por la teoría de Dios *causa sui*. Todo lo que le es propio a la causa eficiente y no puede ser ampliado a la causa formal porta en sí mismo una manifiesta contradicción. Entonces Descartes puede decir: *causa sive ratio*¹²⁸. La causa se ha vuelto razón, la causa eficiente se ha vuelto formal (*causa formalis sive*

¹²⁴ VII 108, 240. [“Respuestas del autor a las primeras objeciones”, en: Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, pp. 91-92. N. de las T.]

¹²⁵ Además, en las cosas, de manera general, si las distinguimos de sus representaciones, la esencia y la existencia no se diferencian; no solamente si se trata de Dios, sino que incluso si se trata de las cosas, la esencia y la existencia se confunden. IV 350, V 164 (Manuscrito de Goettingen). [Correspondencia a XXX de 1645 o 1646, en: Descartes, René, *Obras escogidas*, p. 444. N. de las T.]

¹²⁶ II 143.

¹²⁷ II 209.

¹²⁸ VII 165, 236.

ratio)¹²⁹. La causa se ha vuelto esencia¹³⁰. Y por esto ella se confunde con esta necesidad racional que nos hace ir en un instante de nuestro pensamiento a nuestra existencia o del pensamiento de Dios a la existencia de Dios.

Comprendemos, por lo que hemos dicho, la segunda característica de la teoría de la causalidad de Descartes: que todo lo que está en el efecto debe estar en la causa, todo lo que está en la consecuencia debe estar en el principio¹³¹.

Llegamos entonces a concebir una causalidad que ya no es más temporal; la causa no es anterior al efecto¹³². La idea de causa se vuelve completamente independiente de la idea de tiempo. Incluso si yo hubiera existido todo el tiempo, habría una causa eficiente que me conservaría¹³³. No solo la idea de causa está separada de la idea de tiempo, sino que está separada de la idea de espacio: la idea de causa eficiente puede aplicarse a las realidades que no son realidades físicas: puede decirse que Dios es la causa eficiente de las verdades¹³⁴ y puede decirse que es la causa eficiente de sí mismo, como lo hemos visto.

La sustancia está definida: una cosa que existe de tal manera que ella no necesita de ninguna otra cosa finita para existir¹³⁵. O /23/ incluso: una cosa que no puede ser destruida salvo que Dios le niegue su concurso¹³⁶. La sustancia es a lo que llega el análisis (*Quidquid separatim ab alio subjecto potest existere est substantia*)¹³⁷. La idea de potencia ha sido separada, negada, de la idea de sustancia. Pero si se trata de saber si en el presente hay en el mundo una sustancia, el concepto de sustancia no basta; solo podemos hacer un juicio sobre la presencia de la sustancia partiendo de la presencia de ciertos atributos; y vamos de la presencia de estos a la presencia de aquella¹³⁸. No se trata

¹²⁹ VII 236. Sin duda, Descartes trata de hacer una diferencia entre la causa eficiente y la causa formal VII 235, 236, pero en realidad solo prueba que el uso de un concepto, el de la causa positiva, encierra a la vez el de la causa eficiente y el de la causa formal. VII 238-240, 243.

¹³⁰ VII 241.

¹³¹ VII 41.

¹³² VII 108.

¹³³ VII 109.

¹³⁴ VII 436.

¹³⁵ Pr. I 51.

¹³⁶ VII 14.

¹³⁷ VII 434. "Porque lo que puede existir separado de otro sujeto es sustancia".

¹³⁸ Pr. I 52, VII 161.

aquí, como en la filosofía peripatética, del movimiento y de la potencia. El tiempo no es de ninguna manera necesario ni para que definamos la sustancia en general, ni para que afirmemos tal potencia en particular. Toda cosa que contiene inmediatamente un atributo es una sustancia¹³⁹. Y para determinar de una manera más precisa la noción de la sustancia, bastará con partir de la observación presente: si “mientras yo hablo” (*dum loquor*) acerco la cera al fuego, veo que su sustancia no consiste en su dureza. Y es también en el instante presente que, de los verdaderos atributos, concluyo en la sustancia y que, de la existencia de la sustancia, concluyo en la existencia de su causa conservadora; es decir, en el fondo, creadora, Dios.

No es distinto con la esencia; los caracteres que no son esenciales se reconocen por el hecho de que no es necesario que haya simultaneidad entre su presencia y la de los caracteres determinantes. Un carácter esencial se reconoce por la necesidad de su simultaneidad con el ser al que pertenece¹⁴⁰.

Sin embargo, la duración existe y ya hemos visto cómo la entiende Descartes. La duración es ante todo la cosa que dura, la cosa en tanto que ella persevera en el ser¹⁴¹. Decir que las cosas duran significa que ellas son creadas continuamente. Por otra parte, el tiempo, dice él, es un modo del pensamiento. ¿Qué quiere decir con esto? Quiere decir que, desde el principio, el pensamiento, al igual que las cosas, dura –y este es el sentido de las afirmaciones del manuscrito de Goettingen–. Y él se representa su propia duración, en la que no puede haber /24/ nada de falta de conciencia o misterioso, que no es un desarrollo sino solamente la sucesión misma de los instantes. La duración del pensamiento es la misma que la duración de las cosas¹⁴². La duración consiste en que los instantes no existen al mismo tiempo¹⁴³. La duración consiste en que la cosa que dura cesa en todo momento de ser¹⁴⁴. Será necesario partir de la duración de mi pensamiento para llegar a definir el tiempo. Las cosas coexisten con mi pensamiento, las cosas que se colocan en una línea paralela a la de mi pensamiento pueden ser “cronometradas”. Para que esta medida sea

¹³⁹ VII 161.

¹⁴⁰ VII 73.

¹⁴¹ Pr. I 55.

¹⁴² V 193, 223. Pr. I 57.

¹⁴³ Pr. I 21.

¹⁴⁴ VII 370.

traducida exactamente, será necesario que hayamos recurrido a movimientos exteriores regulares. Así, el tiempo es número del movimiento y modo del pensamiento. El número del movimiento es el modo del pensamiento, y captamos aquí cómo se unen el mecanicismo y el idealismo. El idealismo nos muestra, en la idea del tiempo, la idea de una cierta continuación de pensamientos y la idea de la coexistencia de las cosas con este pensamiento. El mecanicismo nos enseña que solo los movimientos exteriores regulares pueden servirnos para medir el tiempo. Bajo el idealismo y el mecanicismo volvemos a encontrar el actualismo, que es el principio común a ambos.

Afirmación de la coexistencia de las cosas con nuestros pensamientos, afirmación de la independencia de los momentos, tal es el significado de las ideas de duración y de tiempo.

¿Qué quiere decir, de manera precisa, esta idea de la independencia de los momentos del tiempo? Quiere decir que yo podría morir en el instante que sigue al momento presente, que el mundo puede no durar. Se puede sostener, si se considera al tiempo desde un punto de vista abstracto, que hay una consecución necesaria entre los momentos, no así si se considera el tiempo concreto; aquí los momentos pueden estar separados¹⁴⁵.

Será necesario, pues, definir el instante; Descartes no lo define, aunque da a entender lo que quiere decir con esa palabra: Pr. III 63 *per minimum temporis punctum quod instans vocant*¹⁴⁶. El instante no es quizás más que un límite¹⁴⁷ Pr. III página III, *Ideoque brevissimo /25/ tempore et tanquam in momento*¹⁴⁸, o más bien aun una ficción, pues un cuerpo no permanece idéntico, incluso durante un instante. Y el tiempo es divisible al infinito.

Según esta concepción del tiempo, él carece de acción positiva. Ahora bien, afirmar que las cosas pueden realmente incrementarse o incluso que el espíritu puede, con la ayuda de la dialéctica, inventar verdaderamente ideas nuevas, sería atribuirle una tal acción positiva. Lo que tiene más realidad no puede

¹⁴⁵ VII 109, 110, 370 (V 53).

¹⁴⁶ "El punto mínimo de tiempo que llamamos instante".

¹⁴⁷ Notar que Descartes lo concibe en X 420 como la negación del tiempo.

¹⁴⁸ "Y por tanto en un tiempo muy breve, por así decirlo, en un instante".

venir de lo que tiene menos¹⁴⁹. Y más que descubrir nuevos conocimientos, la dialéctica tiene la tarea de descubrir los antiguos¹⁵⁰.

* * *

Volvemos a hallar, en la teoría del movimiento, el mismo esfuerzo que en la teoría del tiempo. Para definir el movimiento, basta con tener la definición del tiempo y la definición del cuerpo. ¿Cómo define Descartes el cuerpo? Un cuerpo es lo que está transportado al mismo tiempo¹⁵¹. Un cuerpo se define por la idea de un transporte simultáneo. Hemos aquí reconducidos a la idea del tiempo.

“El movimiento, a saber, el que se da de un lugar a otro, pues no concibo más que este, el movimiento, pues, tal como se suele entender, no es más que la acción por la cual un cuerpo pasa de un lugar a otro”¹⁵². Para saber que va de un lugar a otro, solo tendremos que darnos cuenta de que se separa de los cuerpos que lo tocaban. Solamente así es que podremos atribuirle a los cuerpos movimientos determinados: en un mismo momento solo existe un conjunto determinado del cuerpo que puede ser vecino del móvil; entonces, en un mismo momento (*uno tempore*), no podremos atribuir al móvil más que un mismo movimiento¹⁵³. Las ideas de cuerpo y de movimiento están estrechamente unidas: *Motus intelligitur esse totius corporis quod movetur*¹⁵⁴. En su definición del movimiento, Descartes no supone más que las ideas de instante y de contigüidad inmediata. Solo toma del tiempo el momento más corto posible /26/ y del espacio la más inmediata vecindad. Las dos ideas de contigüidad espacial y de instante están, por otro lado, estrechamente vinculadas la una a la otra (*eo sensu quo dicuntur ea corpora esse contigua, quorum extremitates sunt simul*)¹⁵⁵. La concepción de la divisibilidad del tiempo era

¹⁴⁹ VII 40.

¹⁵⁰ VII 35, 63, 67.

¹⁵¹ Pr. II 25.

¹⁵² Pr. II 24. [*Principios de la filosofía*, p. 87. N. de las T.]

¹⁵³ Pr. II 28. Sobre la dificultad que aquí trata de resolver Descartes, ver Pr. III 57.

¹⁵⁴ Pr. II 30. “Se entiende que el movimiento es de todo el cuerpo que se mueve”.

¹⁵⁵ VII 433, V 164. “En el sentido en que se dice que son contiguos aquellos cuerpos cuyas extremidades están juntas”.

necesaria para la mecánica cartesiana, la idea de movimiento implica a la vez la divisibilidad del tiempo y la divisibilidad de la materia¹⁵⁶.

Podemos decir algo más sobre la naturaleza del movimiento. Dado que no hay vacío, todos los movimientos deben hacerse por una suerte de “círculo o anillo de cuerpos que se mueven juntos al mismo tiempo, de modo que cuando un cuerpo deja su sitio hay otro que lo expulsa, él entra en el sitio del otro, y ese otro en el sitio de otro y así sucesivamente hasta el último que ocupa en el mismo instante el lugar dejado por el primero”. Y esto se puede concebir si se admite que “la velocidad de los movimientos compensa la pequeñez de los lugares, pues entonces, dividiendo el tiempo en tantas partes como queramos, siempre encontraremos que, en cada una de estas partes, pasará tanta materia en este círculo por un lugar como por el otro”¹⁵⁷. Decíamos que la idea de cuerpo se definía por la idea de un movimiento de conjunto; ahora vemos que el movimiento solo es concebible con la ayuda de la idea de un conjunto de cuerpos. Y esas dos ideas, la de un movimiento de conjunto y de un conjunto de cuerpos, no son más que maneras diferentes de afirmar la tendencia del movimiento a hacerse en el instante. La divisibilidad del tiempo en instantes es la condición de existencia y la condición de explicación del movimiento.

La concepción cartesiana del movimiento depende de la idea cartesiana de la inteligibilidad. La definición de movimiento está hecha para mostrar en él “una naturaleza determinada”¹⁵⁸. Si en un cuerpo no existe jamás más que un único movimiento que le sea propio, es porque nosotros no podemos comprender una multitud de movimientos en un mismo cuerpo¹⁵⁹. La teoría del movimiento depende de la teoría del pensamiento.

Las ideas de cambio, de materia y de potencia, en el sentido /27/ aristotélico de esas palabras, no pueden ya subsistir en el idealismo cartesiano. Ellas son reemplazadas por las concepciones de causalidad eficiente y de movimiento local, y estas mismas concepciones recubren la idea de desplazamientos

¹⁵⁶ Por ejemplo Pr. II 50, corresp. I 72, 88, 89.

¹⁵⁷ Pr. II 33, 39. [*Principios de la filosofía*, pp. 94-96. N. de las T.]

¹⁵⁸ Pr. II 25.

¹⁵⁹ Pr. II 31.

infinitamente pequeños, de acciones y de causas instantáneas, al igual que la idea de conservación es en el fondo la de la creación continua.

La identificación de la operación por la cual Dios crea y de la operación por la cual él conserva permite a Descartes establecer una física donde todo se hace por razones de mecánica sin llegar de ningún modo a tocar el milagro de la creación. Las leyes de la naturaleza están fundadas sobre la acción continua de Dios.

Debemos ahora examinar desde más cerca las leyes del movimiento o, como dice Descartes, la naturaleza.

El problema que aquí se le presenta primero es el de la unidad y de la diversidad, de la constancia y del cambio, de la simplicidad y de la complicación.

La visión de los cambios incesantes en el universo queda sin cesar presente en el espíritu de Descartes, al mismo tiempo que la idea de la constancia de las leyes. Esta visión la encontramos tanto al comienzo de su física como al comienzo de su metafísica. “No hay nada en ningún lugar que no cambie”¹⁶⁰.

Debemos admitir que en el origen, cuando Dios creó al mismo tiempo la materia, el movimiento y el reposo¹⁶¹, movió de manera diversa (*diversimode*) las partes de la materia¹⁶², y bastó con que dé un movimiento a cada una de las partes para que al mismo instante todas sean movidas. Sobre este punto, el *Mundo* y los *Principios* están de acuerdo. Pero aquí se debe notar una diferencia; en la época en que escribe el *Mundo*, Descartes piensa que no solamente los movimientos que Dios les ha dado, sino que las formas mismas de las partículas, han sido diversas en el origen. “Suponemos”, dice Descartes en el *Mundo*, “que Dios ha puesto primero todo tipo de desigualdades entre las partes de esta materia”¹⁶³.

¹⁶⁰ *Mundo*, p. 10. [*El mundo. Tratado de La luz*, edición bilingüe, edición, introducción, traducción y notas de Salvio Turró, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 59. *N. de las T.*]

¹⁶¹ Pr. II 36.

¹⁶² *Mundo*, 49, IV 328, Pr. II 36.

¹⁶³ *Mundo*, p. 50. Sin embargo Pr. III 47, III 83. [*El mundo. Tratado de La luz*, p. 135. *N. de las T.*]

Esta diversidad, por otro lado, es la esencia misma de la naturaleza. Se podría encontrar, particularmente en el *Mundo*, en el fondo de la concepción cartesiana de la naturaleza, la idea aristotélica /28/ de una materia rebelde, madre de los monstruos y del azar. Mientras que Dios es el creador de los movimientos en tanto que son rectos, “son las diversas disposiciones de la materia las que los vuelven en irregulares y curvilíneos”¹⁶⁴. La naturaleza está en perpetuo cambio, solo hay sustancia porque hay un espíritu.

De ahí, de la acción idéntica de Dios sobre una naturaleza esencialmente diversa, la diversidad de efectos. Una fuerza única puede producir efectos diferentes aplicándose tanto a una como a otra de las partes de la materia. Y por lo mismo que Dios conserva esta diversidad que ha puesto en primer lugar es que nacen las nuevas diversidades, pues como consecuencia de la ausencia de vacío y de la necesidad de movimiento en línea curva, las partes de la materia, “al comenzar a moverse, han empezado también a cambiar y a diversificar sus movimientos por el choque entre la una y la otra, de modo que si bien Dios las conserva del mismo modo que las ha creado, no las conserva en el mismo estado; es decir que, actuando Dios siempre igual y, en consecuencia, produciendo siempre el mismo efecto en sustancia, hay, como por accidente, muchas diferencias en este efecto”¹⁶⁵.

Es verdad que, en los *Principios*, Descartes, manteniendo en gran parte las teorías precedentes, insiste sobre esta idea de que la naturaleza ha nacido de Dios, de que Dios actúa de la manera más constante y más inmutable posible¹⁶⁶ y de que, en consecuencia, “aparte de aquellos cambios que vemos en el mundo y aquellos que creemos porque Dios nos los ha revelado y que sabemos que suceden o han sucedido en la naturaleza sin ningún cambio por parte del creador, no debemos suponer otra cosa en sus obras, por temor a atribuirle inconstancia”¹⁶⁷. Y, en efecto, es partiendo de la inmutabilidad de Dios que podremos deducir las leyes de la naturaleza. Siempre será necesario creer de preferencia en la regularidad antes que en la irregularidad, nos dice Descartes en los *Principios*.

¹⁶⁴ *Mundo*, p. 46. [El mundo. Tratado de La luz, p. 127. N. de las T.]

¹⁶⁵ *Mundo*, p. 37. Cf. Pr. IV 28. [El mundo. Tratado de La luz, p. 111. N. de las T.]

¹⁶⁶ Pr. II 36.

¹⁶⁷ Pr. II 36. [Principios de la filosofía, p. 98. N. de las T.]

Así, por una parte, Dios ha puesto en la naturaleza toda clase de irregularidades, sobre todo según la concepción del *Mundo*, porque en los *Principios* Descartes no afirmará más, o por lo menos no con la misma fuerza, esta diversidad esencial y esta irregularidad en /29/ el origen; y, por otra parte, él tiene cuidado en conservar este variado arreglo. Constancia y diversidad se unen y nosotros concluimos que podríamos llamarlo la ley de la constancia de lo diverso: la variedad que Dios ha puesto en la materia la conserva y no crea nueva variedad. “De suerte que”, como dice Descartes, “este continuo cambio que está en las criaturas no contradice en modo alguno la inmutabilidad que está en Dios y parece aun servir de argumento para probarla”¹⁶⁸. Tanto que, se puede añadir, el cambio, “el hecho de que las cosas particulares perezcan y de que otras renazcan en su lugar, es una de las principales perfecciones del universo”¹⁶⁹. Dios conserva el movimiento aun en tanto que él pasa de un cuerpo a otro¹⁷⁰; es decir, existe nula oposición entre el cambio perpetuo de las cosas y la constancia de Dios; muy por el contrario, una implica la otra.

Llegamos, en los *Principios*, a una concepción bastante diferente de la que habíamos partido en el *Mundo*. Pero incluso partiendo de la irregularidad, como hace Descartes en el *Mundo*, llegaremos forzosamente a la regularidad. Tanto siguiendo los *Principios* como siguiendo el *Mundo*, no queda más que, si la acción constante de Dios tiene así efectos diversos sobre la Naturaleza, esto no pueda darse, en último análisis, más que por una suerte de accidente, y volvemos entonces a encontrar mezclada a la concepción propiamente cartesiana esta idea aristotélica de una naturaleza rebelde¹⁷¹.

Pero parece que esta diversidad de la naturaleza tiende a disminuir, y si la primera ley que domina la naturaleza es la de la constancia de lo diverso, la segunda es la de la disminución de las diversidades. En efecto, las leyes que Dios impone a la naturaleza son tales que las desigualdades puestas por él en ella desde el origen se vuelven cada vez menos grandes¹⁷², y la tercera ley

¹⁶⁸ Pr. II 42. [*Principios de la filosofía*, p. 104. N. de las T.]

¹⁶⁹ I 154.

¹⁷⁰ Pr. II 42.

¹⁷¹ *Mundo*, p. 37, 46.

¹⁷² *Mundo*, p. 48.

será una ley de equilibrio por la cual los efectos de los movimientos de las partículas pequeñas “se oponen y se equilibran”.

El mundo, entonces, existe y sus leyes son inmutables, pues la voluntad de Dios continúa a través de los instantes discontinuos. La doctrina de la creación continua se presenta aquí bajo un /30/ nuevo aspecto y la palabra “continua” toma todo su valor. Ella es una solución al problema de la diversidad y de la unidad, del cambio y de la inmutabilidad.

A partir de esto, podemos comprender que la misma cantidad de movimiento sea siempre conservada en el universo, pues la causa general del movimiento es Dios. Es él quien ha puesto una cierta cantidad de movimiento en la materia desde el primer instante en que la creó¹⁷³; le bastó con poner en un solo cuerpo una cierta tendencia al movimiento para que esa tendencia estuviera “en el mismo instante” en todos los demás¹⁷⁴. Operando de una manera tan constante y tan inmutable como posible, manteniendo las diversas disposiciones que ha puesto en la materia, él conserva incesantemente la misma cantidad de movimiento. La conservación del movimiento no es más que un caso particular de la conservación en general, que es creación continua.

Por otro lado, no será necesario representarse el movimiento como pasando de un cuerpo a otro; hay, en realidad, tantos movimientos diferentes como hay cuerpos o como hay puntos en los cuerpos. El movimiento, tal como se da en la naturaleza, es diversidad perpetua y lo que queda idéntico es solamente la fuerza que empuja las partes de la materia, fuerza que se aplica tanto a una parte como a otra¹⁷⁵. No hay transmigración de movimiento.

Pero Dios no solo conserva las existencias, también conserva las esencias y, entre ellas, sin duda debe poner sus leyes de movimiento, expresiones de la inmutabilidad divina. Y, así, él no es solo la causa general, sino la causa de todas las causas particulares de movimientos y explica su diversidad al mismo tiempo que sus regularidades.

¹⁷³ *Mundo*, p. 43. Pr. II 37.

¹⁷⁴ *Mundo*, p.49.

¹⁷⁵ V 405, 405.

La primera de las leyes quiere que toda cosa, en cuanto es simple e indivisible, quede, en tanto que le sea posible, siempre dentro del mismo estado y que solo pueda ser cambiada por causas externas. Esta ley, la primera ley de los *Principios*, resume las dos primeras leyes del *Mundo*: ley de la conservación de la forma y ley de la inercia.

La segunda ley se relaciona de una manera aun más precisa con la idea misma de conservación: ella nos dice que un cuerpo tiende siempre /31/ a moverse según las rectas. “Esta regla, como la precedente, depende de que Dios es inmutable y que conserva el movimiento en la materia mediante una operación muy simple, ya que él no lo conserva como ha podido ser un tiempo antes, sino como es precisamente en el momento mismo en que lo conserva”. (*Nulla habita ratione ejus qui forte fuit paulo ante*¹⁷⁶). “A cada uno de los momentos que pueden ser designados mientras el cuerpo se mueve le está determinado continuar su movimiento hacia alguna parte según la línea recta”. En otros términos, como dice Descartes en el *Mundo*, “de entre todos los movimientos, solo el rectilíneo es enteramente simple y toda su naturaleza está comprendida en un instante, pues para concebirlo basta con pensar que un cuerpo está en acción para moverse hacia un cierto lado, lo cual radica en cada uno de los instantes que pueden ser determinados durante el tiempo en que se mueve. En su lugar, para concebir el movimiento circular o cualquier otro que pueda ser, es preciso al menos considerar dos de sus instantes, o más bien dos de sus partes, y la relación que hay entre ellas”, y la regla está fundada, siguiendo la expresión de Descartes, en el hecho de que la acción de Dios es continua¹⁷⁷.

Así, tanto Dios, como la piedra que él conserva, es sin memoria; como ella, podríamos decir, tomando la expresión de Leibniz, que él es “*mens momentanea*”¹⁷⁸, aunque en otro sentido.

La segunda ley de la naturaleza es propiamente la expresión de la simplicidad de Dios, como la primera es la expresión de su inmutabilidad, de la inmutabilidad

¹⁷⁶ “Sin tener en cuenta aquello que estuvo poco antes”.

¹⁷⁷ *Monde*, p. 44, 45. Pr. II 39. Pr. III 57. Cf. Bloch, *Philosophie de Newton*, p. 202. [*El mundo. Tratado de la luz*, pp. 123-125. *N. de las T.*]

¹⁷⁸ “Mente instantánea”.

de su operación, siguiendo la palabra de Descartes¹⁷⁹. Y la piedra lanzada por la honda, como hace un momento la luz, no hacen más que repetir, debilitada, la acción simple y eterna por la cual Dios, creándose él mismo, crea todo.

La tercera regla, o más bien la segunda parte de la tercera regla, nos enseña que si un cuerpo tiene más fuerza que otro con el que se encuentra, él mueve consigo ese otro cuerpo y pierde tanto de su movimiento como el que le da. Esta regla tiene también su fundamento en la inmutabilidad divina, ya que ella quiere decir esencialmente que los movimientos que Dios ha puesto desde el origen en la materia, los conserva con la propiedad que les ha dado /32/ de poder ir de una parte a otra¹⁸⁰ o de continuarse con otros movimientos, y Dios, por la inmutabilidad de su operación, conserva el movimiento precisamente en tanto que “pasa de un cuerpo a otro”, si se puede decir así, de tal manera que, como lo hemos visto, el cambio perpetuo de las criaturas no hace más que probar aun más netamente la inmutabilidad de Dios¹⁸¹.

La teoría del movimiento depende, entonces, de la teoría del pensamiento y de la teoría de Dios. ¿No es el pensamiento del hombre el que determina, el que designa para comprender la naturaleza de los instantes de la caída de la piedra? Produciéndose tanto como le es posible en el instante, él busca separar estos instantes; y lo que puede separar es realmente separado por la potencia de Dios¹⁸².

Y ya que todos los fenómenos de la naturaleza se reducen al movimiento, toda la física depende de la metafísica.

Pero, a decir verdad, el movimiento no puede hacerse en el instante¹⁸³, Descartes precisa su pensamiento. Él solo quiere decir que “todo lo que se requiere para producirlo se encuentra en los cuerpos en cada instante que pueda ser determinado mientras se mueven”. Esto significa, en primer lugar, que se los puede contar uno a uno, que se puede designar los instantes mientras que un

¹⁷⁹ Pr. II 39.

¹⁸⁰ Pr. II 40, 42.

¹⁸¹ *Adeo ut transeuntem conservet*, Pr. II 42. “De tal modo que conserve al que pasa”.

¹⁸² Es la divisibilidad del tiempo en instantes lo que permite la teoría de la caída de los cuerpos esbozada, ej. I, p. 27, 28, 72, 91.

¹⁸³ Pr. II 39. *Mundo*, p. 45. [El mundo. Tratado de la luz, p. 125. *N de las T.*]

cuerpo se mueve, que hay partes del movimiento que se hacen sentir en las partes del tiempo¹⁸⁴; y que, incluso, en ciertos casos (aunque el movimiento no se haga en un instante), no obstante, cada una de sus partes puede sentirse, por ejemplo, en uno de los extremos de un bastón en el mismo instante (es decir, exactamente al mismo tiempo) que esa parte es producida en el otro extremo¹⁸⁵. Y se puede decir que el movimiento se transmite en un instante cuando cada una de las partes está de inmediato en un lugar como en otro, como cuando dos extremos de un bastón se mueven juntos. Y, en segundo lugar, esto significa que en cada uno de los instantes se puede descubrir una determinación del cuerpo a moverse, que en cada instante el /33/ cuerpo está en acción para moverse y que hay en él una tendencia parecida a la que nosotros captamos en estado de pureza en la comunicación instantánea del movimiento de un extremo al otro del bastón. Así llegamos, más allá del movimiento, a una acción que se hace necesariamente en el instante; más allá del movimiento que no llega a hacerse en el instante, encontramos la tendencia al movimiento, la determinación a moverse, la preparación para el movimiento, el *conatus*¹⁸⁶, inclinación instantánea que es en el fondo el movimiento que seguiría un cuerpo si el movimiento no fuera impedido por alguna otra fuerza. Por lo demás, ante todo es necesario considerar lo que está dicho sobre el movimiento en su relación con la acción¹⁸⁷, con el *conatus*.

Esta divisibilidad de la determinación a moverse es posible, pues se debe observar que la determinación a moverse hacia algún lado puede, tanto como el movimiento y generalmente como todo otro tipo de cantidad, ser dividida entre todas las partes en las que se pueda imaginar que esté compuesta¹⁸⁸. Toda cantidad es divisible en una infinidad de partes¹⁸⁹.

Se debe, en efecto, admitir la realidad de esta acción; pues, en primer lugar, consideramos la piedra en la honda en un instante dado en el que no captamos

¹⁸⁴ II 42. Pr. II 39.

¹⁸⁵ II 42, 215.

¹⁸⁶ Pr. III 57. Cf. corresp. III 193. Por otro lado, para Descartes la palabra acción tiene sentidos bastante diversos, en todo caso un sentido amplio y un sentido estrecho. II 204.

¹⁸⁷ II 72.

¹⁸⁸ VI 94, 95.

¹⁸⁹ III 36, 37, 38.

movimiento; sin embargo, ella no está detenida. Entonces, en ese tiempo que es el más pequeño posible, ella está en acción para moverse.

Y, en segundo lugar, si es verdad que no existe vacío en la naturaleza, es necesario que los lugares abandonados por ciertos cuerpos sean llenados tanto como sea posible instantáneamente y que entonces haya acciones instantáneas. Que Descartes dé como ejemplo la acción que pasa de un extremo de un bastón al otro, o ese en el cual las partes del vino se desplazan en una cuba, o las bolas de plomo en un vaso¹⁹⁰, se trata siempre de la misma idea que quiere poner en evidencia.

La inclinación aparece aquí como diferente del movimiento¹⁹¹, /34/ pues, en primer lugar, pueden existir, en un mismo instante, dos inclinaciones que van una en un sentido y la otra en el sentido contrario, mientras que no puede haber en un mismo instante dos movimientos contrarios; además, la teoría de la independencia de los momentos del tiempo exige que la inclinación se haga según la línea recta, mientras que se exigiría que el movimiento propiamente dicho se haga según la línea curva. En tercer lugar, la acción existe en el instante pero no el movimiento. Sin embargo, hay un elemento común a las teorías de la acción y del movimiento, y es el pensamiento de lo infinitesimal. Para comprender que el movimiento circular se hace instantáneamente, se debe admitir una divisibilidad al infinito tanto del tiempo como de la materia; para admitir la idea de la determinación a moverse, debemos dividir el movimiento al infinito. Existe algo en común no solamente entre las dos teorías, sino entre los dos hechos que llamaremos acción y movimiento, pues el movimiento tiende a acercarse sin cesar a la instantaneidad de la acción. Y, por otra parte, la acción, si no se traduce siempre por los movimientos, si, incluso, como dice Descartes en algunos pasajes, ella se da en su pureza sobre todo cuando el movimiento es impedido¹⁹², sin embargo, la mayor parte del tiempo ella sigue las leyes del movimiento local¹⁹³; ella se transmite de un lugar a otro como el movimiento local. Así, la acción no se distingue del movimiento como la

¹⁹⁰ VI p. 84, 86, Pr. III 6.

¹⁹¹ *Mundo*, p. 44, VI p. 86-88.

¹⁹² II p. 363 por ejemplo.

¹⁹³ II p. 143.

potencia, en la física aristotélica, se distingue del acto: en el límite, ella no difiere del movimiento¹⁹⁴ y el movimiento se vuelve un tipo de acción.

La teoría de la acción se nos aparece como fundamental en la física cartesiana; gracias a ella, podremos concebir de una manera precisa esta causalidad instantánea de la que hemos hablado.

Esta concepción del tiempo que nos hemos esforzado en despejar la volveremos a encontrar por todas partes en la física cartesiana, por ejemplo, en la teoría de la fluidez y de la coherencia¹⁹⁵. Lo sólido es definido por el reposo, esto quiere decir por la /35/ coherencia, que es ella misma definida en función del tiempo; ella es el hecho de que el cuerpo actúa *totum simul*. Esta idea del *totum simul* es, por otro lado, extendida luego a los cuerpos líquidos.

¿Y no depende la teoría de la materia toda ella de la teoría del tiempo? La teoría del movimiento instantáneo de los cuerpos en anillo hecha necesaria ante todo por la negación del vacío se comprende bien, nos dice Descartes, en el caso de un círculo perfecto. Pero también se puede concebir que ella pueda tener lugar en un círculo imperfecto, con la condición de que las desigualdades en el movimiento de las partes, las desigualdades de las velocidades compensen las desigualdades de los lugares. Es solamente de esta manera que se podrá admitir que “en cada espacio de tiempo que se quiera determinar, circulará igual cantidad de materia en el círculo por una parte y por otra”¹⁹⁶, y es solamente de esta manera que se podrá comprender que los espacios que deben ser llenados puedan serlo por muy pequeños e irregulares que ellos sean¹⁹⁷.

De ahí la necesidad de una materia dividida en una infinidad de partes¹⁹⁸ e incluso la necesidad de una materia cuyas partes no tengan ninguna figura ni grosor determinado, y que podrán, a cada momento, acomodarse a los lugares en los que ellas se encuentran¹⁹⁹. Este es el primer elemento de los cuatro

¹⁹⁴ Es lo que parece decir Descartes, II p. 203, 204.

¹⁹⁵ Pr. II 63 ss.

¹⁹⁶ Pr. II 33. Ver también corresp. II p. 483. [*Principios de la filosofía*, p. 96. N. de las T.]

¹⁹⁷ II p. 484. Pr. III 48.

¹⁹⁸ Pr. II 34.

¹⁹⁹ II p. 483. Pr. II 34, 35.

que Descartes distingue en el *Mundo*. Es el elemento del fuego; es un licor, el más sutil y el más penetrante que haya en el mundo²⁰⁰. No debemos figurárnoslo a la manera de los atomistas como compuesto por partes separadas así como son las del polvo²⁰¹, sino considerarlo como una corriente continua, empujada por una misma fuerza y que se mueve por una misma oscilación²⁰² y cambiando sin cesar. La materia sutil jamás se detiene un solo momento en un mismo cuerpo “*eodem numero*”²⁰³, pero él regresa continuamente de nuevo tanto como sale, excepto cuando se condensa, pues “todo el universo está allí pleno”²⁰⁴. Las dos propiedades esenciales /36/ de la materia sutil son, pues, su infinita velocidad y su infinita divisibilidad, y ninguna de estas propiedades puede comprenderse sin la otra.

Ella también cambia de forma en todo momento con una extrema facilidad; transformará su configuración por un tipo de mutación instantánea²⁰⁵. Y cambiando en todo momento de forma, ella asegura la continuidad del mundo. Ella es esencialmente un licor continuo que se extiende sin interrupción desde los astros hasta nosotros²⁰⁶.

La física de Descartes, se ha dicho, es un atomismo; en todo caso, ella es un atomismo de una naturaleza muy particular, sin vacío y sin indivisibles, y los “átomos”, las pequeñas bolas, están tan apretadas la una contra la otra que forman un conjunto único y continuo, muy parecido a un cuerpo sólido. Descartes vio bien la naturaleza especial de este atomismo; opone a las concepciones de los antiguos atomismos, que admitían el vacío y la discontinuidad, su “atomismo” unido a las ideas de pleno y de continuidad²⁰⁷.

Estudiando la teoría de la luz veremos, de una manera más precisa, cómo esta continuidad de la materia sutil se vuelve necesaria por la creencia en la discontinuidad del tiempo, cómo es porque la luz debe transmitirse en un

²⁰⁰ *Mundo*, p. 24.

²⁰¹ II p. 373.

²⁰² II p. 484, 485.

²⁰³ “En el mismo conjunto”.

²⁰⁴ II p. 496 y 635.

²⁰⁵ II p. 483, Pr. III 49.

²⁰⁶ II p. 373, II p. 215.

²⁰⁷ I p. 416-417.

instante que la materia debe estar compuesta de bolas extremadamente cercanas las unas con las otras.

Descartes siempre consideró la teoría de la luz como una de las partes más importantes de la filosofía. “Les diré que ahora estoy tratando de desentrañar el caos para de allí hacer brotar la luz, la cual es una de las más altas y más difíciles materias que yo pueda emprender, pues toda la física está ahí casi comprendida”²⁰⁸. Sin duda, era la opinión corriente que esa era una de las cuestiones más bellas de la física, tanto como la vista es el sentido más noble²⁰⁹. Pero es sobretodo²¹⁰ que la teoría de la luz convoca y comprende /37/ en ella la mayoría de las grandes concepciones de la física cartesiana, la teoría de la acción, el mecanicismo, la concepción de una materia a la vez “atómica” y continua, la negación del vacío. Descartes titula a su gran tratado de física “*El mundo o la luz*”. La materia sutil se define por su carácter luminoso; el segundo elemento, por su carácter transparente; y, el tercero, por su carácter opaco. Todo puede ser considerado desde el punto de vista de la transmisión de la luz y, por otro lado, como lo hemos dicho, la teoría de la luz supone todas las principales teorías de la física cartesiana.

Las pequeñas bolas empujadas por un *conatus* instantáneo ocupan en el instante y por un instante solamente el lugar abandonado por las otras partículas.

La materia sutil, producida de los desechos de las partículas del segundo elemento, es necesaria para llenar los intervalos dejados por las partículas que se han vuelto redondas, pero pronto esta materia sutil se encuentra estando en demasiada cantidad; entonces, siguiendo la ley que quiere que los cuerpos que se mueven en círculo hagan continuamente algún esfuerzo para alejarse de los cuerpos alrededor de los cuales se mueven, el excedente ha debido fluir por los lugares que las partículas del segundo elemento dejan libres al redondearse. Este esfuerzo de las partículas del primer y del segundo elemento, esta acción es ella misma la luz, pues la luz es más bien una acción más que un movimiento y no toma tiempo. “La fuerza de la luz no consiste en absoluto en la duración de algún movimiento”, la luz es una

²⁰⁸ | p. 194.

²⁰⁹ Cf. | p. 540 (*Morus*), *Dióptrica* | p. I.

²¹⁰ | p. 307.

acción instantánea²¹¹. Desde el momento en que haya un lugar que las bolas del primer o del segundo elemento puedan llenar, todas ellas se precipitarán ahí, así como las bolas de plomo de las que hemos hablado descienden todas en un instante. Y el movimiento de una sola de estas bolas las agitará a todas al mismo tiempo²¹², la más lejana al mismo tiempo que la más cercana; descenderán juntas al mismo tiempo y ese movimiento de conjunto se hará en un instante²¹³. A cada instante, la materia del primer elemento se divide en partes más pequeñas, y a los momentos indefinidos del tiempo corresponden las divisiones indefinidas, indefinidamente /38/ cada vez más pequeñas de la materia. “No se sabría determinar ninguna parte tan pequeña entre todos los puntos F y D que no sea más grande que la que debe salir a cada momento de la línea FD, porque durante todos los momentos de tiempo en los que la bola se acerca a B, ella acorta la línea FD y sucesivamente la hace tener más diferentes longitudes que no sabríamos expresar con ningún número” (*Ut linea DF transeat per innumeros gradus brevitatis*)²¹⁴. División indefinida del tiempo, de los grados de velocidad y de las partes de la materia. Así, el movimiento aparece, siguiendo la expresión de M. Hannequin, como un divisor.

En consecuencia, se comprende que la materia del primer elemento pueda difundirse en el más breve espacio de tiempo sobre toda la extensión del cielo²¹⁵. En cuanto a la del segundo elemento, ella no se queda más en reposo²¹⁶. Si bien parece que se detiene un instante, el movimiento en ese mismo instante continúa en ella, las bolas no dejan de avanzar sin interrupción, su movimiento es tan continuo que una acción dada jamás puede ser recibida conjuntamente por dos de las bolas durante algún espacio de tiempo.

En consecuencia también, no debe haber intervalo entre el instante en el que alguien que sostiene una antorcha en la oscuridad, y la mueve, siente que la

²¹¹ II p. 72; Pr. III 63.

²¹² Pr. III 79.

²¹³ *Mundo* 90 ss, ver también II 42; Pr. III 62, 77, 79.

²¹⁴ Pr. III 87. “Para que la línea DF pase por infinitos grados de brevedad”.

²¹⁵ Pr. III III.

²¹⁶ Pr. III 63.

mueve, y el instante en que la ve moverse en un espejo “*qui est quarta parte millaria a se distans*”²¹⁷.

Podemos ver cómo la teoría de la luz está relacionada con todo el sistema de la física y de la filosofía cartesiana²¹⁸, que ella lo implica íntegramente y que es implicada por él.

En primer lugar, todos los movimientos continúan en línea recta, porque Dios conserva el movimiento tal como es en el instante presente. El sol, y de una manera general todo cuerpo luminoso, es la honda de la que Descartes hablaba cuando exponía la segunda ley del movimiento; y la luz es la piedra²¹⁹. Las /39/ partículas se esforzarán por continuar su movimiento en línea recta²²⁰ y la naturaleza, siguiendo infaliblemente la vía más corta, ejecutará su movimiento en línea recta lo más rápidamente posible²²¹. La idea de luz está estrechamente relacionada, está fundida por Descartes con la idea de línea recta: “es solo el empujar en línea recta el que se llama luz”²²².

Y en efecto, en segundo lugar, para que un espacio vacío sea llenado instantáneamente, debe haber un círculo de materias moviéndose al mismo tiempo. “Las pequeñas bolas deben avanzar todas al mismo tiempo”²²³.

En tercer lugar, para que los espacios vacíos sean llenados instantáneamente, para que las acciones sean instantáneas, como la que va de un extremo del bastón a otro –por lo cual, en las *Regulae*, al mismo tiempo que la acción de la luz, Descartes trataba de explicar la influencia instantánea de las sensaciones sobre el sentido común²²⁴–, la materia de la que hablamos debe ser lo más posiblemente parecida a la de un bastón, debe estar compuesta, como la suya, de partículas ceñidas unas contra las otras de modo tal que ellas

²¹⁷ I 307, 308, ver también el ejemplo del eclipse I 310, líneas 5 a 15. “Que está a una distancia de un cuarto de milla”.

²¹⁸ I p. 194, 307.

²¹⁹ II p. 364, II p. 572.

²²⁰ Pr. III 62 y 79, *Mundo* p. 89.

²²¹ *Mundo* p. 89.

²²² II p. 469.

²²³ Pr. III 79; cf. *Mundo* p. 90.

²²⁴ X p. 414.

puedan ser movidas con la misma oscilación en un instante²²⁵. Si la materia sutil es licor continuo, si se extiende sin interrupción desde los astros hasta nosotros, es, Descartes lo dice, porque existe la necesidad de que ella lo haga para transferir la acción de la luz²²⁶. Ella es el soporte moviente de la luz, es el éter de Descartes.

Mediante la teoría de la luz comprendemos la teoría de la acción, la de la causalidad instantánea: “la palabra instante no excluye sino la prioridad del tiempo y no impide que cada una de las partes inferiores del rayo no sea dependiente de todas las superiores, de la misma manera que el fin de un movimiento sucesivo depende de todas sus partes precedentes”²²⁷. Descartes sostiene que la luz *lux* es anterior a la luz *lumen* (la luz /40/ de los cuerpos transparentes), de la que ella es la causa²²⁸, e igualmente sostiene que una es contemporánea de la otra, así como no hay prioridad, en el fondo, entre la luz y el sol²²⁹. La pregunta por la prioridad en el tiempo no se plantea más. El sol, la luz *lux*, la luz *lumen*, las diferentes partes de los rayos de la luz son a la vez contemporáneas en el instante y causas las unas de las otras.

La causalidad instantánea se revela tanto en la transmisión de la luz como en la conservación de Dios por él mismo o en el conocimiento verdadero, cuyo símbolo es la luz, decía Descartes en las *Olympica*²³⁰. “*Lumen cognitionem (significat); activitas instantanea creationem*”²³¹. Y, al mismo tiempo, encontramos la solución a la pregunta hecha en las *Regulae*²³²: ¿puede una potencia natural transmitirse en un instante de un lugar a otro? La luz, como la potencia del bastón, se trasmite instantáneamente.

Así, de esta teoría de la luz, por la teoría de la acción y por la de la continuidad de la materia, por la del movimiento en anillo y el movimiento en línea recta en el que uno es instantáneo y el otro es determinado por las condiciones que

²²⁵ *Mundo*, p. 99 cf. II p. 416, 417; V p. 84-86.

²²⁶ II p. 211, 215, 216.

²²⁷ II p. 143 cf. Morin II p. 295.

²²⁸ II p. 203.

²²⁹ II p. 209.

²³⁰ X p. 218.

²³¹ “Luz (significa) conocimiento; la actividad instantánea (significa) creación”.

²³² X p. 402.

pueden estar incluidas al interior del instante, volvemos siempre a la teoría del tiempo y del instante.

Encontraremos las mismas tendencias, las mismas concepciones en la teoría de la llama. En la llama está simbolizada esta unión del movimiento y la estabilidad que caracteriza el mundo de Descartes, la llama se extingue sin cesar y se reaviva sin cesar y necesita de un “alimento continuo”. Y “no solo en la llama hay cantidad de pequeñas partículas que se mueven sin cesar”²³³. Todo está en movimiento y es sin cesar nuevo en el mundo de Descartes, y, al mismo tiempo, todo está ordenado. Él entra sin cesar en el sol, que es una llama, y en todo el cielo alguna materia nueva, mientras que la antigua sale²³⁴.

/41/ Estas tendencias y estas concepciones las volveremos todavía a encontrar en todas las partes de la física dominada por esta idea de que en ningún momento existe pasión sin acción²³⁵: en la teoría de la gravedad sobre la instantaneidad, sobre la cual él insiste (después de haber intentado vanamente reducirla a una especie de punto en el espacio²³⁶, él al menos se dedica a hacer ver que se ejerce en una suerte de punto del tiempo)²³⁷; en la teoría de la aceleración del movimiento en un tubo que gira (si una bola en movimiento tiene más movimiento en el segundo momento que en el primero, él trata de explicar esto tanto por una suerte de renovación de la fuerza en cada uno de los momentos (*quasi renovatur singulis momentis*²³⁸) como por la continuación del movimiento primitivo)²³⁹; en la teoría de la fuerza, a la cual Descartes solo

²³³ *Mundo* p. 11. [*El mundo. Tratado de la luz*, p. 61. *N. de las T.*]

²³⁴ Pr. III 21, 22.

²³⁵ III p. 428.

²³⁶ VII p. 442 (IX p. 240).

²³⁷ Pr. III 63.

²³⁸ “Como si fuese renovado en cada uno de los momentos”.

²³⁹ Pr. III 59. Cf. corresp. I 72: *addit singulis momentis novas vires ad descendendum... Quae de novo urget singulis momentis* (“añade a cada momento nuevas fuerzas para descender... lo que la impulsa nuevamente a cada momento”). 88, 89, III 234. Cf. X 75-78, 220 y Beeckman *apud* AT X 58-61, 221 nota (*uno minimo momento temporis physico*) (“en un pequeño instante físico del tiempo”). Cf. también, sobre otro punto de la teoría de la gravedad:

I 176: *grave sibi imponit motum primo momento* (“lo pesado efectúa de sí mismo el movimiento del primer instante”);

II 233: “es solo al comienzo de este descenso que se debe tener cuidado”;

III 9 y X 68: *illud in primo instante motus considerare. Vis enim qua in primo instanti impellitur motus ea est quae gravitatio vocatur* (“aquello [es] considerarlo en el primer instante del movi-

atribuye dos dimensiones, excluyendo así la velocidad²⁴⁰, noción /42/ llena de dificultades para él; en la negación de un momento de reposo que se situaría a la mitad de la caída de los cuerpos²⁴¹; en la teoría atómica, cinética, se puede decir, del calor²⁴²; en la teoría del fuego²⁴³ (*quae novum ignem continuo generaret*²⁴⁴) y la inflamación²⁴⁵; en sus ideas sobre la piedra de Boloña²⁴⁶; en la teoría del imán; y, finalmente, si pasamos a la psicología, en la teoría de los espíritus animales.

¿Diremos que, por su concepción de la historia del mundo, Descartes parece contradecir esta tendencia de su espíritu a ver las cosas en el presente? Pero es necesario observar bien que, primero, esta historia es una suerte de mito científico, ya que Descartes admite que el mundo ha sido creado desde

miento. Pues la fuerza por la cual se imprime el movimiento en el primer instante es la que se llama gravitación”);

X 228: *gravitatio non et motu sumitur sed ab inclinatione ad descensum in ultimo instanti ante motum ubi nulla est ratio celeritatis* (“la gravitación no se asume a partir del movimiento, sino de la inclinación al descenso en el último instante antes del movimiento, en el cual es la única explicación para la aceleración”).

²⁴⁰ I 113: “Me gustaría saber si alguna vez ustedes no han experimentado que una piedra tirada con una honda o la bala de un fusil o un tiro de ballesta van mas rápido y tienen más fuerza a la mitad de la que tienen desde el comienzo y que tienen más efecto: pues esta es la creencia vulgar con la que, no obstante, mis razones no concuerdan, y encuentro que estas cosas que son empujadas y no se mueven por ellas mismas deben tener más fuerza al comienzo de la que contienen después.”

II 353: “Muchos tienen la costumbre de confundir la consideración del espacio con la del tiempo o de la velocidad”. 354: “Que si yo hubiera querido unir la consideración de la velocidad a la del espacio, me hubiera sido necesario atribuirle tres dimensiones a la fuerza en lugar de que le haya atribuido solamente dos con el fin de excluirla”. 433: “Y para esos que dicen que yo debía considerar como Galileo la velocidad más bien que el espacio”. 542: “Aunque mi física no sea otra cosa que mecánica, yo jamás contemplé particularmente estas cuestiones que dependen de las medidas de la velocidad”. 543: “No me resta más que decirles que lo que me causa dificultad respecto de la velocidad y, en conjunto, lo que juzgo de la naturaleza de la gravedad”. III 614: “es que hay muchas otras cosas que considerar respecto de la velocidad que no son fáciles de explicar”.

Cf. desde un punto de vista un poco diferente, Adam tomo 12, p. 256: “Es la fuerza aplicada al momento en que ella se aplica”.

Cf. *ibid.* p. 258 sobre la frase: “Notad que yo digo: cuando el cuerpo comienza a descender, y no como él desciende”.

²⁴¹ I 172, 323.

²⁴² Pr. IV 47.

²⁴³ Pr. IV 83, 88.

²⁴⁴ “Las que generarán continuamente nuevo fuego”.

²⁴⁵ Pr. IV 115, 187.

²⁴⁶ III 429.

el comienzo tal como es²⁴⁷; y, en segundo lugar, que él nos dice “Además, importa muy poco de qué manera yo expongo aquí que la materia haya estado dispuesta al comienzo, ya que su disposición debe ser cambiada luego según estas leyes de la Naturaleza, y ya que apenas se sabría imaginar alguna, de la cual solo se podría probar que por estas leyes ella deba transformarse continuamente, hasta que por fin componga un mundo enteramente semejante a este, aunque posiblemente esto sería más largo de deducir de una suposición que de otra”²⁴⁸.

En efecto, él se representa, al comienzo de la historia del mundo, las partes de la materia a veces tan iguales (como en los *Principios*), a veces tan desiguales en la medida de lo posible (como en el *Mundo*). Así, por un tipo de ley que se parece al azar epicúreo, /43/ ya que agota como él todas las combinaciones supuestas una tras otra, nosotros alcanzamos de todas maneras y a partir de los puntos más diversos, por la sucesión misma de las formas tomadas bajo la acción de esta ley, el mundo real, el mundo presente.

En consecuencia, la sucesión del tiempo, sobre la cual Descartes insiste muchas veces, tiene un sentido muy diferente del que se estaría tentado a darle; es ante todo el agotamiento y, por ello, la negación de todas las posibilidades que no son posibilidades realizadas, la lenta destrucción de todo lo que no es lo real y lo presente. “Cualquiera sea la figura que estas partes hayan tenido por entonces, por sucesión de tiempo ellas han debido volverse redondas”²⁴⁹. La historia misma se convierte en la negación de la importancia de la historia.

Y esto no es así solamente de una manera general, sino también en los detalles particulares de esta historia. Por ejemplo: “Para lo que aun imaginaríamos que la línea SE fue más larga y contuvo más pequeñas bolas que la línea SA o SI”²⁵⁰, o incluso: “Aun si se supusiera que toda la materia, tanto del primer como del segundo elemento, que está comprendida en el torbellino L, comenzaría a moverse al mismo tiempo de L hacia S”²⁵¹ o “Alguna figura que las partes

²⁴⁷ Cf. Pr. III 45, *Método* VI 45.

²⁴⁸ Pr. III 47.

²⁴⁹ Pr. III 48, cf. Pr. III 65.

²⁵⁰ Pr. III 61.

²⁵¹ Pr. III 70.

del segundo elemento hayan tenido al comienzo, por sucesión de tiempo han debido volverse redondas por todos los lados”²⁵².

* * *

Muchas veces Descartes nos dice que veamos su doctrina, en particular sus *Meditaciones*, como un todo y que jamás nos contentemos con considerar las partes aisladamente²⁵³. Es necesario esforzarse por captar el conjunto de las *Meditaciones* por un tipo de intuición²⁵⁴. La verdad es indivisible²⁵⁵.

Esta es una de las ideas que parece más profundamente vinculada a la esencia misma de su espíritu, más que aquella de una cadena de conocimientos /44/ o, más bien aun, la de una enciclopedia de las “ciencias recogidas en conjunto”, conocidas al mismo tiempo. Cada uno de los conocimientos implica a todos los demás, la verdad única es captada por la unidad de nuestra inteligencia.

La dificultad consiste en mantener todas las cadenas de demostraciones presentes a la vez en el espíritu; todo es claro y cierto “cuando se considera cada punto por separado”²⁵⁶. Si se olvida la menor circunstancia, no se puede entender la conclusión.

Pero cuando se hayan reducido todas las cosas a sus causas y las causas a una sola, se puede leer en las *Cogitationes Privatae*, la memoria se habrá vuelto inútil.

Incluso entonces, sin embargo, como dice Descartes en una carta donde está cerca de trasgredir “los límites del filosofar que él se prescribió”, nuestro conocimiento queda bien alejado del conocimiento superior, del conocimiento

²⁵² Pr. III 86.

²⁵³ VII 9, 379.

²⁵⁴ VII 159, 577, cf. X 184 la interpretación de los diccionarios y del *Corpus Poetarum* en un sueño y X 230 la idea única y la imagen única X 255 *tota simul encyclopaedia* (“abarcando todas las ciencias a la vez”) X 360, 361 (*cunctos simul*) (“todas [las ciencias] a la vez”).

²⁵⁵ III 544.

²⁵⁶ III p. 102, 103.

divino que está siempre presente; encierra aun rastros de discurso y de razonamiento, aparece solo “por momentos”²⁵⁷.

* * *

Nos hemos, pues, encontrado sin cesar ante esta misma tendencia, este mismo esfuerzo: ver las cosas en el instante. La continuidad de la acción de Dios, la unidad del espíritu, la continuidad del espacio —el hecho de que Dios crea sin cesar, de que el alma piensa siempre y de que el espacio está pleno—, la teoría de la intuición, así como la teoría de la creación de las esencias y de las existencias y de Dios por él mismo, la de la luz y del *conatus*, solo se explican completamente si se tiene en cuenta la concepción cartesiana del tiempo.

La obra de un filósofo como Descartes no puede, sin duda, reducirse por nosotros a una sola idea, eso sería ver solo uno de sus aspectos: su física convoca a su metafísica tanto como su metafísica convoca a su física. Solo hemos querido dar miradas, una mirada osada y plena sobre la obra. No hemos querido más que señalar la tentativa de mantener en la acción que es el pensamiento, en la acción que es Dios, en la acción que es la luz, cada vez en grado supremo, eso que se podría llamar la unidad de tiempo.

/45/ Es la falta de esta unidad la que hace que se comprenda nuestra incertidumbre y el acto por el cual nuestra voluntad y nuestra inteligencia le ponen fin. El espíritu afirma en el momento presente su pensamiento y su existencia, su independencia, su identidad y su simplicidad; capta por un acto simple las naturalezas simples y se esfuerza por llevar todo a ellas. Del *Cogito* pensado en un instante él se eleva a la idea de la perfecta simultaneidad y, negando la potencia, en esta perfecta simultaneidad, él afirma el acto de Dios creador de la idea por la que lo afirmamos; [creador] de nosotros mismos, esto es, [creador] del pensamiento finito en acto; de sí mismo [Dios], es decir, del pensamiento infinito en acto; de las leyes eternas que rigen la materia; y de esta materia misma que aparece siempre también como en acto.

Así, nuestra memoria, nuestra imaginación retoman su valor; sobre todo, nuestra ciencia queda asegurada, el pensamiento se vuelve garante del pensamiento. Y eso que había de oscuro en las nociones de causa final y de causa material, de potencia, de cambios, se sustituyen ideas claras y distintas, la causa racional, la extensión, el movimiento local. El mecanismo tiene su fundamento en el idealismo y por ambos afirmamos la idea de acto, en lo que ella tiene de claro y de distinto. Comprendemos el mundo, lo que tiene de diverso y lo que tiene de constante, el mundo y ante todo la luz que es el ejemplo privilegiado de la acción, las diversas materias que la constituyen y la propagan, este atomismo sin átomos, los “círculos de materia” y los “empujones en línea recta”. Es posible una ciencia del movimiento que designe los instantes, que va a poder ayudarse del cálculo infinitesimal.

Y, se trate de nuestro pensamiento, del pensamiento divino o, en otro dominio, del círculo de cuerpos que se mueven en un instante y del movimiento en línea recta, nosotros encontramos presente esta simultaneidad necesaria por la cual se expresa la unidad de la acción física, la unidad del yo, la unidad de Dios. Cada vez nuestro pensamiento se esfuerza tanto que es posible que solo tenga en cuenta las condiciones que son dadas en el instante. Es así que por el espíritu atento comprendemos la evidencia de su propia existencia, la evidencia para él de la perfección creadora, captada por el mismo hecho de que él se sabe imperfecto; [comprendemos] su afirmación de la instantaneidad de la acción luminosa en el mundo de los cuerpos. La dependencia de la criatura está vinculada a la independencia de los momentos del tiempo; la continuidad de la creación está vinculada a la discontinuidad de los instantes; la continuidad de la materia, cuyas partes están empujadas /46/ las unas contra las otras, es tal que la luz puede transmitirse instantáneamente. La intuición que capta de una sola mirada, la luz que se mueve en una misma oscilación, Dios que crea y conserva por una acción única —*fiat lux* tres veces interpretada—, se nos aparecen como significando esta voluntad intelectual que hemos notado, al mismo tiempo que fundan el conocimiento certero.

Bibliografía

Sobre las ideas de Descartes en la física

LASSWIYZ, Kurd, *Geschichte der Atomistik. Vom Mittelalter bis Newton*, 2 vols., Hamburg: Voss, 1890, vol. II, pp. 86ss, 379, 145.

DÜHRING, Eugen, *Kritische Geschichte der Allgemeinen Principien der Mechanik*, Berlín: Verlag von Theobald Grieben, 1873.

MACH, Ernst, *La mécanique. Exposé historique et critique de son développement*, París: Hermann, 1904, p. 272.

DUHEM, Pierre, *Les origines de la statique*, 2 vols., París: Hermann, 1905, vol. I, pp. 336, 338, 341, 346, 350.

BLOCH, Léon, *La philosophie de Newton*, París: F. Alcan, 1908.

Sobre el cálculo infinitesimal

COHEN, Hermann, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Berlín: Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1883.

BRUNSCHVIGG, Léon, *Les étapes de la philosophie mathématique*, París: F. Alcan, 1912.

Sobre Descartes en general²⁵⁸

HAMELIN, Octave, *Le système de Descartes*, París: F. Alcan, 1911.

ADAM, Charles, *Descartes. Œuvres*, vol XII, París: Léopold Cerf, 1910.

Sobre la teoría del tiempo en Descartes

BAUMANN, Johan Julius, *Die Lehre von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie nach ihrem ganzen Einfluss dargestellt und beurtheilt*, 2 vols., Berlín: Reimer, 1868-1869.

Sobre las relaciones entre Descartes y sus predecesores; sobre el papel de las teorías escolásticas

GILSON, Étienne, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, París: F. Alcan, 1913.

Sobre el lugar de la teoría de la instantaneidad de la luz

BRUNSCHVIGG, Léon, "La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance", en: *Revue de Métaphysique* (1904), pp. 755-798.

Sobre el lugar de la teoría de la creación continua

BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, París: F. Alcan, 1907, pp. 358-375.

²⁵⁸ Solo hemos citado, en esta bibliografía, aquellas obras en las que nos hemos basado para el estudio del papel de la idea del instante y de la creación continua.