

El conocimiento natural de Dios

(Un estudio a través de Descartes y Santo Tomás)

POR EL

DR. JESUS GARCIA LOPEZ

Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras

INTRODUCCION

El problema del conocimiento natural de Dios depende, en su modo de ser tratado y resuelto, de la solución que se dé e incluso del planteamiento que se haga del problema mucho más amplio del conocimiento humano. El agnosticismo o el ontologismo, el teísmo o incluso el ateísmo no son nunca puntos de partida, sino siempre metas de llegada, conclusiones finales de determinadas concepciones filosóficas acerca de lo real y sobre todo acerca del conocimiento de lo real. Esto podría hacerse patente con un análisis histórico de los principales sistemas metafísicos; pero tampoco es aquí necesario. La tesis es consistente en sí misma y no precisa de confirmaciones históricas.

Pues bien, hay dos posibles y esencialmente diversas concepciones del conocimiento humano: la concepción realista de un Aristóteles o un Santo Tomás de Aquino, y la concepción idealista que entra triunfalmente en la Historia de la Filosofía con Descartes. Se trata de dos modos, de desigual valor sistemático, pero de pareja vigencia histórica, de plantear e intentar resolver el problema de nuestro conocimiento. El primero es una justificación reflexiva, filosófica, de la tendencia natural de nuestro entendimiento a buscar su alimento propio en las cosas, a considerar a las cosas como la causa objetiva, determinante y especificadora de su ejercicio. El segundo es una aventura de la pura razón, con apartamiento casi absoluto del sentido común; una posición antinatural y violenta que quiere hacer de nuestro entendimiento un devorador de sí mismo, que coloca en las *ideas*, concebidas como modos del pensamiento, el único

sustento de la inteligencia humana, y pretende liberar a ésta de cualquier especie de servidumbre frente a las cosas.

El paso del realismo al idealismo viene implícitamente dado— aunque no siempre explícitamente reconocido— en el establecimiento del llamado «principio de la inmanencia», del que puede decirse, con frase de Maritain, que es «el pecado original de la filosofía moderna». Y este paso, que tal vez Gabriel Vázquez fué el primero en incoar con su conceptualismo, fué explícitamente dado por Descartes y brindado por él a la reflexión filosófica ulterior como la herencia preciosa por la que todo filósofo moderno se reconocerá hijo del pensador de Turena. Es como una declaración de los derechos de la inteligencia humana, que no son tales si no porque ella desearía tenerlos. Es la ruptura de las trabas que la ligan y afincan al ser. Es, en suma, la vuelta completa de la razón humana sobre sí, para negarse ya todo comercio con las cosas, y tratar en adelante sólo consigo y de sí misma.

La tentación, hemos de reconocerlo, era fuerte y difícil de superar. El conocimiento humano no guarda una estrecha conformidad con las cosas, no se compeadece perfectamente con ellas, pues de lo contrario no podría darse el error. Pero ¿cómo es posible esa falta de acuerdo entre el conocimiento y las cosas si se supone que son éstas la medida y la norma de nuestro saber, si se supone que son las cosas el objeto de nuestro conocimiento? En el momento en que el edificio del saber antiguo se desmorona, el miedo al error se hace más intenso, y la preocupación por evitarlo, más constante. Y no sólo eso, el error mismo se constituye en materia de reflexión atenta: es preciso conocerlo bien para poderlo evitar. ¿Qué es el error? La disconformidad del pensamiento con las cosas. ¿Y cómo es posible esta disconformidad? Sólo porque las cosas no son el objeto inmediato del pensamiento. ¿Y cuál es entonces el objeto inmediato del pensamiento? Las ideas, las modificaciones del mismo pensamiento. Este es en líneas generales el razonamiento que conduce a Descartes a establecer el principio de la inmanencia; pero obran también otras razones. El tránsito de la inmanencia del conocimiento a la trascendencia del objeto del mismo plantea dificultades que siempre han preocupado a los filósofos. Los escolásticos, y Aristóteles antes que ellos, habían resuelto el problema apelando a la doctrina de las especies intencionales. Pero la doctrina de las especies intencionales es desconocida o falsamente interpretada en este momento. También por aquí hubo de llegar el establecimiento del principio de la inmanencia. Pero lo que nos interesa ahora hacer notar es que la teoría cartesiana de las ideas-cuadros, que es la primera formulación explícita del principio de la inmanencia, señala un nuevo rumbo al pensamiento filosófico. No es que surja entonces el

idealismo, pero desde luego que la especulación de Descartes echa los cimientos del edificio idealista que surgirá después. Y en este ambiente idealista que ahora se respira va a aparecer una nueva manera de plantear y resolver el problema de Dios.

Si antes se pudo mirar a las cosas para ascender desde ellas al conocimiento de Dios, ahora ya no será posible esto, porque las cosas mismas necesitan ser demostradas desde el momento que no son ellas, sino las ideas de ellas, el término inmediato del conocimiento humano. Si antes fué posible la vía de la exterioridad, siquiera estuviese conjugada con la vía de la interioridad, para llegar a Dios por un conocimiento natural, ahora sólo la vía de la interioridad será válida, y esto de tal modo que no sólo haya de ser de interioridad el punto de partida, sino también el mismo proceso ascensional. Con la especulación que inicia Descartes no sólo es que hay que partir del yo para demostrar la existencia y conocer la esencia de Dios en cuanto es accesible a las solas fuerzas de la razón, sino que hay que seguir asimismo un proceso subjetivo en la marcha del razonamiento. Y es que el problema del conocimiento natural de Dios ha cambiado de planteamiento y de rumbo al cambiar el planteamiento y el sentido del problema del conocimiento humano.

Esto explica suficientemente—así lo creemos—que hallamos escogido en esta obra la exposición del pensamiento de Descartes y la del pensamiento de Santo Tomás acerca del conocimiento natural de Dios como representantes típicos de esos dos modos de plantear y resolver el problema que traemos entre manos, a fin de llegar después a algunas conclusiones doctrinales extraídas de la comparación de esos dos planteamientos y soluciones.

PRIMERA PARTE

EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS EN DESCARTES

CAPÍTULO I

EL CONOCIMIENTO HUMANO SEGUN DESCARTES

En el estudio dedicado a Descartes en su obra *Tres Reformadores* ha escrito Maritain: «Tratemos de encontrar a las cosas su verdadero nombre: el pecado de Descartes es un pecado de *angelismo*. Ha hecho del Conocimiento y del Pensamiento una perplejidad irremediable, un abismo de inquietud, porque ha concebido el pensamiento humano sobre el tipo del pensamiento angélico» (1); y un poco más adelante: «Considerad las tres características del conocimiento angélico: *intuitivo*, en cuanto a su modo; *innato*, en cuanto a su origen; *independiente de las cosas*, en cuanto a su naturaleza. Estos tres caracteres los encontraréis, traspuestos sin duda, pero no por eso menos firmes y manifiestos, en el conocimiento humano, según Descartes» (2). Pues bien, en estas palabras y en el desarrollo ulterior de las ideas por ellas expresadas se encuentra, sin duda, la exacta interpretación del pensamiento cartesiano; interpretación que se aparta, tanto de la que quiere ver en Descartes el primer idealista, como de la que se inclina a entender el conocimiento cartesiano al modo como Aristóteles entendía el conocimiento divino. Descartes, desde luego, no profesa el idealismo como doctrina ontológica, aunque haya sentado las bases del idealismo como doctrina noética, pues aparte de admitir en último término la realidad del mundo exterior, ya en el punto de partida de su filosofía sueña haber alcanzado, en la intuición del *cogito*, la sustancia misma del yo pensante. Pero tampoco puede decirse que el conocimiento humano según Descartes se ha de entender

(1) MARITAIN, J., *Tres Reformadores*, Traducción española de Angel Alvarez de Miranda, Madrid, 1948, pág. 85.

(2) *Idem, ibidem*, págs. 87-88.

sobre el modelo del conocimiento divino, según Aristóteles o Santo Tomás, esto es, como Pensamiento del Pensamiento o Pensamiento subsistente, porque Descartes no se cansa de contraponer el conocimiento humano, limitado y falible, al conocimiento divino, infinito y perfectísimo. Es verdad que algunos textos de Descartes pueden favorecer esta última interpretación de su pensamiento; por ejemplo, éste: «conocí por esto que yo era una sustancia cuya total esencia o naturaleza consiste únicamente en pensar» (3); pero este modo de hablar se explica perfectamente teniendo en cuenta que Descartes no admite la distinción real entre la sustancia y sus accidentes (4); y además, también se puede encontrar algún otro texto cartesiano en el que, expresándose en lenguaje escolástico, no identifica ya la sustancia pensante con el pensamiento mismo; por ejemplo, el siguiente: «mi sentido era que lo único que yo hallaba como perteneciente a mi esencia era el ser yo una cosa que piensa; o una cosa que tiene la facultad de pensar» (5).

Los caracteres del conocimiento humano son, pues, para Descartes los mismos que los del conocimiento angélico, con la única diferencia, empero, de que el ángel cartesiano está encerrado en la cárcel de un cuerpo y sujeto por ello a ciertas limitaciones en la adquisición fácil y pronta de la sabiduría. El conocimiento humano es intuitivo, es innato y es independiente de las cosas. Veámoslo:

1.—El conocimiento humano es intuitivo

Nos referimos, claro es, al conocimiento intelectual, único que merece el nombre de tal en el pensamiento de Descartes, pues para éste los sentidos y la imaginación en manera alguna nos han sido dados para conocer (6). Y bien, todos los actos del conocimiento intelectual humano se reducen, según Descartes, a dos: la intuición y la deducción. «Vamos a enumerar aquí—escribe—todos los actos de nuestro entendimiento por medio de los cuales podemos llegar al conocimiento de las cosas sin temor alguno de errar; no admitimos más que dos, a saber: la *intuición* y la *deducción*» (7). Analicemos primero la intuición.

(3) *Discurso del Método*, IV parte, en la edición Adam-Tannery, por la que haremos en adelante todas las citas de Descartes, t. VI, pág. 33.—La traducción utilizada en las citas del *Discurso del Método*, *Meditaciones*, *Principios de Filosofía* y *Respuestas a las objeciones* es de M. de la Revilla.

(4) Véase más adelante.

(5) *Meditaciones*, *Prólogo* (t. VII, pág. 8).

(6) *Meditaciones*, II (t. VII, pág. 31).

(7) *Reglas para la dirección del ingenio*, III (t. X, pág. 368).—La traducción utilizada en las citas de esta obra es de M. Mindán.

La palabra *intuición* cobra un sentido nuevo en la terminología cartesiana. Consciente de ello ha escrito el propio Descartes: «Por lo demás, para que algunos no se extrañen del nuevo uso de la palabra *intuición* y de otras que en adelante me veré obligado a apartar del significado corriente, advierto aquí, de un modo general, que yo no me preocupo del sentido en que esas expresiones han sido empleadas en estos últimos tiempos en las escuelas, sino que sólo me atengo a lo que significa cada palabra en latín, a fin de que cuando faltan vocablos propios, tome, para darles el sentido que pretendo, los que más a propósito me parezcan» (8). Y ¿qué entiende Descartes por intuición? El mismo se encarga de decirnoslo: «Entiendo por *intuición*, no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o lo que es lo mismo: una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón» (9).

El examen detenido de las virtualidades encerradas en la intuición cartesiana, tal como ha quedado definida, nos llevaría a descubrir en ella todos los caracteres del conocimiento humano según Descartes, esto es, el intuicionismo, el innatismo y el autonomismo frente a las cosas; pero, como más adelante hemos de hacer especial referencia a los dos últimos, nos limitamos aquí al primero. La intuición cartesiana es, ante todo, eso: intuición, esto es, conocimiento directo e inmediato, por contraposición al discurso o razonamiento que es un conocimiento mediato. Pero es una intuición de orden intelectual, puramente intelectual, sin comercio alguno con los sentidos. En el lenguaje escolástico la intuición (*intuitus*) había significado también conocimiento directo e inmediato y preferentemente de una realidad singular existente, y de aquí que el paradigma de la intuición en el orden humano fuese el acto de los sentidos externos: la sensación. Pero Descartes, que conserva de la intuición el carácter de la inmediatez, aunque no siempre el de que sea llevada sobre realidades singulares existentes, quiere dejar bien claro desde el primer momento que el paradigma de la intuición no es el conocimiento sensible externo, sino que hay una intuición intelectual, mejor, que la intuición es solamente intelectual. Es ésta la expresión del más encumbrado racionalismo y la confirmación de que el conocimiento humano ha sido concebido sobre el tipo del conocimiento angélico. La intuición, para Descartes, no es «el fluctuante testimonio de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente».

(8) *Reglas para la dirección del ingenio*, III (t. X, pág. 369).

(9) *Reglas para la dirección del ingenio*, III (t. X, pág. 368).

Pero hasta ahora sólo se ha dado una determinación negativa de la intuición, se ha dicho únicamente lo que no es la intuición. ¿Y positivamente?, ¿qué es lo que caracteriza positivamente a la intuición? Esta nota: la indubitabilidad, la absoluta certidumbre, la plena seguridad del conocimiento que ella engendra. Así como para los escolásticos el último criterio de verdad había sido la evidencia objetiva, para Descartes la última norma del conocimiento verdadero está aquí: en la intuición, pero con una diferencia, sobre la que luego hemos de insistir, que para los escolásticos no son convertibles la evidencia y la verdad, sino que el campo de ésta es más amplio que el de aquélla, mientras que para Descartes la convertibilidad entre intuición y verdad es perfecta: no sólo es que es verdadero todo lo que se intuye, sino que además sólo lo que se intuye es verdadero. Pero reparemos todavía en que la indubitabilidad propia de la intuición radica en que ella es llevada sobre una idea clara y distinta; la «facilidad y distinción» que caracteriza a la intuición misma depende de esto, de la claridad y distinción «de aquello que entendemos». Hay una correspondencia entre la idea o la percepción clara y distinta y la consideración del puro y atento espíritu, es decir, la intuición. Por eso escribe Descartes: «llamo percepción clara a la que se presenta de un modo manifiesto a un espíritu atento; así como decimos que vemos claramente los objetos cuando estando presentes a nuestros ojos obran en ellos con bastante fuerza; y percepción distinta a la que, siendo clara, está de tal modo prescindida y separada de todas las otras, que sólo contiene dentro de sí lo que es claro» (10). Y de aquí, que pueda decirse que el último criterio de verdad para Descartes sea tanto la intuición racional que versa siempre sobre una idea clara y distinta, como la misma idea clara y distinta sobre la que versa la intuición racional. En la definición de la intuición que venimos analizando, Descartes nos presenta a ésta como «una concepción que no deja en absoluto duda alguna»; pero en alguna otra parte insiste sobre la percepción clara y distinta como el último criterio de certeza, así, por ejemplo, cuando escribe en el *Discurso del Método*: «Después de esto consideraré en general lo que se requiere para que una proposición sea verdadera y cierta y habiendo notado que en esta proposición *yo pienso, luego, existo*, lo que me asegura de que digo la verdad es que veo muy claramente que para pensar hay que existir juzgué que podía tomar como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas» (11).

Después de esto, la intuición cartesiana presenta otro carácter sobre el que nos interesa particularmente insistir aquí. La no contaminación con

(10) *Principios de Filosofía*, I parte, n.º 45 (t. VIII, pág. 22).

(11) *Discurso del Método*, IV parte (t. VI, pág. 33).

el conocimiento sensible y esa misma indubitabilidad de que hablábamos poco ha hacen de la intuición cartesiana el instrumento ideal del saber en tanto que ella nos entrega de golpe, por así decirlo, toda la riqueza inteligible de la idea sobre que es llevada, o en otros términos, en tanto que ella se opone al razonamiento o discurso. Aquí radica propiamente el carácter de intuitivo que intentamos poner de relieve en el conocimiento cartesiano, y que nos revela estar vaciado en el molde del conocimiento del ángel. Para los espíritus puros, en efecto, no hay discurso, no hay movimiento intelectual de los principios a las conclusiones, no hay tres operaciones intelectuales (concepción, juicio, raciocinio) realmente distintas entre sí como hay en el hombre, sino que para ellos sólo hay una cosa: ver, penetrar de un solo golpe con la mirada de su poderoso entendimiento hasta los últimos repliegues ontológicos de las cosas conocidas, y esta mirada intelectual súbita e instantánea es al mismo tiempo escudriñadora de la esencia y judicativa de la existencia de aquello que conoce. Y para el intelecto humano, tal como lo concibe Descartes, tampoco hay otra cosa que esta intuición, esta mirada intelectual rápida e íntimamente penetrativa de las ideas claras y distintas, representantes, por lo demás, de las naturalezas verdaderas e inmutables de las cosas. Pero todas estas afirmaciones pueden parecer temerarias, supuesto que Descartes—ya lo hemos dicho antes—admite, junto a la intuición, otro acto del entendimiento humano, a saber: la deducción, que bien pudiera asimilarse al raciocinio de los escolásticos. Sin embargo, vamos a ver en seguida, que la deducción cartesiana nada tiene más que las intuiciones con las que se constituye.

Oigamos a Descartes explicar su pensamiento en este punto: «Ahora bien, esta certeza y evidencia de la intuición se requiere, no sólo para las enunciaciones, sino también para cualquier clase de razonamiento. De aquí puede surgir ya la duda de por qué además de la *intuición* hemos añadido aquí otro modo de conocer que tiene lugar por *deducción*, por la cual entendemos todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza. Mas hube de proceder así porque muchas cosas se conocen con certeza, aunque ellas mismas no sean evidentes, con tal que sean deducidas de principios verdaderos y conocidos por un movimiento continuo y no interrumpido del pensamiento que tiene una intuición clara de cada cosa. No de otro modo conocemos que el último eslabón de una cadena está en conexión con el primero, aunque no podamos contemplar con un mismo golpe de vista todos los eslabones intermedios, de los que depende aquella conexión, con tal que los hayamos recorrido sucesivamente y nos acordemos que, desde el primero hasta el último, cada uno está unido a su inmediato. Aquí, pues, distinguimos la intuición de

la mente de la deducción cierta en que en ésta se concibe cierto movimiento o sucesión, pero no en aquélla, y además, porque para la deducción no es necesaria la evidencia presente, como para la intuición, sino más bien recibe, en cierto modo, de la memoria su certidumbre» (12). Como se ve, la deducción para Descartes no es algo distinto de la intuición misma, es nada más que una serie «no interrumpida» de intuiciones. Para Aristóteles y los escolásticos, el silogismo o cualquier otra especie de razonamiento era una operación del entendimiento realmente distinta de la simple aprehensión (intuición cartesiana) y del acto del juicio (que Descartes carga en el haber de la voluntad); era el movimiento paciente del intelecto humano en busca de una condición que sólo virtualmente se encontraba contenida en los juicios que le servían de punto de arranque. El silogismo engendraba un nuevo tipo de certeza, la certeza propiamente científica, la cual no era causada por el mismo fulgor del objeto como los primeros principios la causan en el hábito natural del entendimiento que de ellos toma su nombre, sino que era producida por la comparación de los dos términos de la conclusión con un término medio único que ponía de relieve la conexión existente entre aquéllos y que era conocida inmediatamente por el espíritu: se trataba de una certeza mediata, en contraposición a la de los primeros principios que era inmediata. Pero en la deducción cartesiana no existe nada de esto: la claridad y distinción del último eslabón de la cadena de la deducción, de la última intuición de la serie de ellas que la constituye, es la misma que la primera o las intermedias; no hay aquí otra cosa, como decíamos antes, que una serie ininterrumpida de intuiciones. Cuando Descartes dice que «para la deducción no es necesaria la evidencia presente» se refiere, no a que la idea sobre la que es llevada la última intuición de la serie puede no ser clara y distinta, sino a que no es necesario (porque además es imposible) que se tengan coexistentes con la última intuición, todas las intuiciones precedentes, y de este modo hay que relegar a la memoria la evidencia de aquellas otras intuiciones. Pero en todo caso el ideal sería que se alcanzaran en una misma intuición las premisas y las conclusiones, como ocurre en el conocimiento angélico, pues sólo esto es verdaderamente digno de la Ciencia; y por esto «se hubiera desesperado Descartes y se hubiera declarado vencido por el genio maligno, si no creyera encontrar en las certezas iniciales del *cogito* y de la prueba ontológica una argumentación tan rápida y directa como la simple visión intuitiva, y si no creyera también—al hacer el pensamiento de Dios y de la veracidad divina coexistente y coextensivo a todo progreso del conocimiento y al colocar al filósofo bajo la iluminación siempre actual de la idea de Dios—re-

(12) *Reglas para la dirección del ingenio*, III (t. X, págs. 369-370).

mediar la imposibilidad, en que estamos, y a la que no se resigna, de tener en el mismo instante en que hacemos una inferencia, recogida en un solo e indivisible presente, donde ningún recuerdo tiene que intervenir, la evidencia actual y actualmente probante de todas las conclusiones previamente establecidas que nos sirvan de premisas» (13).

2.—El conocimiento humano es innato

Otro de los caracteres del conocimiento humano para Descartes, y que nuevamente vuelve a asimilarlo al conocimiento de los ángeles, es el de ser innato. Para Aristóteles y los escolásticos, por el contrario, el entendimiento humano era una pura potencia en el orden intelectual, una tabla limpia de todo contenido, y de aquí que para llevar a cabo el más mínimo acto de conocimiento fuera necesario el injerto, en las profundidades mismas de esa potencia intelectual, de la semejanza o «especie» del objeto; y no sólo eso: el entendimiento necesitaba ser enriquecido y fortificado con ciertas modalidades dispositivas o «hábitos» que habían de facilitar su ejercicio o el paso al conocimiento actual de los objetos. Para Descartes, en cambio, la potencia intelectual no es en realidad potencia, sino un acto sustancial exuberante de riquezas intelectuales, una *res cogitans* plenamente autónoma y suficiente—como todavía lo habremos de acentuar más adelante—que saca de su propio fondo, y sin ayudas exteriores, todo lo que es necesario para el conocimiento. El innatismo cartesiano no tiene otro sentido que éste. Contestando a una objeción ha escrito el propio Descartes: «Finalmente, cuando digo que tenemos alguna idea innata, no entiendo por esto que esté siempre presente a nosotros, pues de este género ninguna habría, sino únicamente que poseemos la facultad de producirla» (14). El innatismo cartesiano en el sentido de autosuficiencia de la razón para producir los contenidos mismos de su conocimiento está fuera de toda duda. Se podrá decir, que, junto a las ideas innatas, admite Descartes las ideas adventicias (15); pero hay que tener en cuenta, primero, que las ideas adventicias no son claras y distintas, y sólo éstas merecen el nombre de ideas en cuanto son formas del pensamiento y no imágenes que se pintan en la fantasía; y, segundo, que en todo caso siempre habría una autosuficiencia del entendimiento en un campo amplísimo de los conocimientos humanos que es lo que Descartes quiere defender con su innatismo.

Por lo demás, el innatismo cartesiano está formulado en términos de

(13) MARITAIN, J., *Tres Reformadores*, en la traducción citada, pág. 60.

(14) *Respuestas a las terceras objeciones* (t. VII, pág. 189).

(15) Véase *Meditaciones*, III (t. VII, págs. 37-38).

gran oscuridad, debido, sin duda alguna, a las dificultades insalvables con que tropieza después de haber negado la distinción real entre la sustancia y los accidentes. Es este un punto particularmente interesante sobre el que conviene que nos detengamos un momento. Descartes admite tres clases de distinciones: la real—entre una sustancia y otra—, la modal—entre una sustancia y alguno de sus modos—y la formal o de razón—entre una sustancia y sus atributos—. Oigamos al propio Descartes: «Yo distingo entre *modos* propiamente dichos y *atributos*, sin los cuales no pueden existir las cosas de las que son atributos, o también entre modos de las cosas mismas y modos de pensar. Así la figura y el movimiento son modos propiamente dichos de la sustancia corpórea, porque el mismo cuerpo puede existir, ya con esta figura, ya con otra, ora con movimiento, ora sin él, aunque al contrario, ni esta figura ni este movimiento puedan existir sin este cuerpo. Y así también el amor, el odio, la afirmación, la duda, etc. son verdaderos modos de la mente. Pero la existencia, la duración, la magnitud, el número, y todos los universales, no me parece que sean modos propiamente dichos, como tampoco en Dios, la justicia, la misericordia, etc. Estos pueden llamarse atributos en un sentido lato, o también modos de pensar, porque entendemos ciertamente de una manera la esencia de una cosa, abstrayendo de que exista o no exista, y de otra considerando a la misma como existente; pero la misma cosa no puede existir fuera de nuestro conocimiento sin su existencia, como tampoco sin su duración, o sin su magnitud, etc. Y por tanto digo que la figura y los otros modos semejantes se distinguen *modalmente* en sentido propio de la sustancia de la que son modos, pero entre los otros atributos hay una distinción menor que no puede decirse *modal* sino tomando la palabra modo en un sentido lato [...], y que mejor acaso se diría *formal*; pero para evitar confusiones [...] la llamo distinción *de razón* [...]. Así, pues, sólo admito tres distinciones: la *real*, que se da entre dos sustancias; la *modal*, y la *formal* o de razón» (16). He aquí un ejemplo de ceguera intelectual para una distinción real del tipo potencia-acto, ceguera que por otra parte ya se encuentra en algunos escolásticos. No hay más distinción real que la que puede darse entre cosa y cosa, y así la esencia y la existencia o son dos cosas distintas (lo cual es imposible) o no se distinguen realmente, y así la materia y la forma (el alma y el cuerpo, concretamente), son dos sustancias, dos cosas, completas y totalmente independientes. En cuanto a la distinción modal, que se encuentra ampliamente desarrollada en los últimos tiempos de la Escolástica, puede decirse real en el sentido de que es independiente del acto cognoscitivo, pero al no comportarse la sustancia y sus modos en relación de po-

(16) *Carta a X* (l. IV, págs. 349-350).

tencia y acto, sino más bien en relación de acto y acto, la confusión viene a invadirlo todo. Obsérvese en primer lugar cómo ha quedado eliminada completamente la noción de accidente ontológico o predicamental, la cual será reemplazada en adelante por la noción de modo (que tenía en el pensamiento de Santo Tomás un sentido totalmente diverso del que ahora se le da) (17), pues, como escribe Descartes: «los accidentes son concebidos generalmente como sustancias por los filósofos cuando los conciben como reales; pues no es posible atribuir a los accidentes ninguna realidad—es decir, ninguna entidad supramodal—que no sea tomada de la idea de sustancia» (18); y en segundo lugar véase cómo esa noción de modo, sucedánea del accidente predicamental, ha quedado restringida hasta contener sólo a aquellos accidentes ontológicos que se corresponden a los accidentes lógicos o predicables, excluyendo los que se corresponden con las propiedades o consecutivos necesarios de una esencia. De este modo todo lo que haya de esencial en un sujeto, sea constitutivo de la esencia, sea consecutivo de ella, no se distinguirá realmente de ese sujeto, ni siquiera con distinción modal; y la distinción misma de un sujeto con respecto a sus modos (accidentes predicamentales correspondientes a accidentes predicables) no puede llegar a entenderse, aunque otra cosa crea Descartes, supuesto que no es una *cosa* que puede existir separada de la sustancia, ni una forma actualizadora de una potencia en la línea accidental. De aquí las dificultades con que tropieza el innatismo cartesiano. Por una parte, la facultad de pensar, como esencial que es en el hombre, no se distingue realmente de la sustancia pensamiento; más aún, no hay en el hombre una facultad de pensar, sino que el acto de pensar constituye la misma esencia del hombre (19); lo cual en lógica consecuencia debería llevar a concebir al hombre como Ser subsistente, como Dios; y a que no tuviera ningún sentido la expresión de Descartes «nosotros tenemos la facultad de producir ideas» con la que caracteriza su innatismo. Y por otra parte, las ideas, como modos que son del pensamiento, deben distinguirse de él modalmente y no deben distinguirse más que racionalmente, supuesto que no son cosas que puedan existir separadas del pensamiento ni están por respecto a él en la relación de acto o potencia. En realidad la concepción cartesiana del modo está calcada sobre la de los últimos tiempos de la Escolástica respecto al modo sustancial; pero esto complica extraordinariamente las cosas cuando, como hace Descartes con las ideas, se concibe así a los accidentes o modos accidentales. Y nada más del innatismo cartesiano.

(17) Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, q. 5, a. 5; I-II, q. 85, a. 4, y *De Veritate*, q. 21, a. 6.

(18) *Respuestas a las quintas objeciones* (t. VII, pág. 364).

(19) *Discurso del Método*, IV parte (t. VI, pág. 33).

3.—El conocimiento humano es independiente de las cosas

Lo que mejor puede caracterizar la concepción que tiene Descartes del conocimiento humano es esta nota de autosuficiencia con respecto a las cosas que aquella concepción entraña. También por aquí, y de una manera quizá más decisiva, la atracción al ideal del conocimiento angélico se deja sentir en Descartes. Los espíritus puros no conocen las cosas como estando determinados por ellas, como recibiendo de ellas las impresiones que especifican cada acto de conocimiento; las conocen en la luz de su propia sustancia y mediante los reflejos ínsitos en ésta de las ideas creadoras de Dios. Pues bien, según la concepción cartesiana, el conocimiento humano se lleva a cabo de ese mismo modo, con absoluta independencia de las cosas, por la luz propia de la razón y mediante las ideas innatas. Ya en la misma definición de la intuición que hace Descartes se puede observar esto: la intuición es «una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace *de la sola luz de la razón*». La razón cartesiana desvinculada del cuerpo y de todo lo concerniente al mundo material, desasida de los lazos que la ligan en su uso ordinario a la imaginación y a los contenidos sensibles, sin otra luz ni otra determinación objetiva que la que se encuentra encerrada en sí misma, profiere o alumbra una idea clara y distinta en el acto de la intuición, y esa idea es a la vez el objeto alcanzado o conocido. La intuición cartesiana es noético-noemática, noética en cuanto procede de la sola razón, noemática en cuanto que su objeto es una idea y no una cosa extrínseca (20). Pero esto implica, entre otras, dos notas del conocimiento así concebido que conviene hacer resaltar aquí: la primera es que el conocimiento no puede ser ya una operación inmanente, y la segunda, que el objeto del conocimiento ya no pueden ser las cosas. Los escolásticos, y antes Aristóteles, habían distinguido dos tipos o clases de operación: la transitiva y la inmanente. La primera es aquella que, teniendo su origen en un sujeto agente, tiene su término en algo distinto de ese sujeto; la segunda es la que, comenzando en un sujeto agente, termina en el mismo sujeto que la lleva a cabo. La operación transitiva se ordena a la producción de algo o al perfeccionamiento del efecto, y por esta razón se llama también operación productiva. La operación inmanente, por el contrario, no se ordena a la producción de cosa alguna y sí al perfeccionamiento del mismo sujeto agente del que emanó, y por este motivo se la llama operación perfectiva. Pues bien, la operación del conocimiento es, para la filosofía aristotélico-escolástica, una operación inmanente, y aun cuando en ella

(20) Cf. GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *El dato inicial de la filosofía cartesiana*, en *Anales de la Universidad de Murcia*, curso 1948-49, 2.º trimestre, págs. 137-140.

haya producción de una «especie expresa» o concepto, esta producción no es el fin intentado ni lo que define aquella operación, la cual se ordena esencialmente a la captación de un objeto y al enriquecimiento y perfección del sujeto cognoscente. Pero nada hay de esto en la filosofía cartesiana: el conocimiento humano para Descartes o es una operación productiva o no es operación alguna. Las ideas, en efecto, o pueden considerarse existiendo ya de un modo actual en el pensamiento, de forma que el pensamiento mismo sea la suma de estas ideas, y ésta es una posible interpretación de la concepción de Descartes aunque a veces él proteste de ella: o pueden considerarse como no existiendo actualmente en el pensamiento, quedándole a éste entonces la capacidad de producirlas. En el primer caso, el conocimiento no sería más que la explicación de una idea que ya se encontraba implícita pero actual en el pensamiento: en el segundo el conocimiento humano sería una operación verdaderamente productiva, esto es, efectiva de las ideas, único término alcanzado en el conocimiento. Esta conclusión es a nuestro juicio inevitable. A ella se le pueden hacer dos reparos, pero éstos, como vamos a ver en seguida, en nada la alteran. El primer reparo sería el de que siendo las ideas modos del pensamiento no pueden ser efectos realmente distintos de la sustancia pensante, lo cual se requeriría para que la acción que las produjera pudiera decirse productiva; pero hay que tener en cuenta que Descartes concede cierta realidad a las ideas, a saber, la realidad objetiva que es realmente distinta del sujeto pensante y que se produce en el acto mismo de pensar. El segundo reparo sería que, de modo semejante a como lo explican los escolásticos, podría pensarse que la actividad cognoscitiva fuera formalmente captadora de un objeto y virtualmente productiva de la idea; pero hay que pensar que el único término alcanzado por el conocimiento es para Descartes la idea y si ésta es producida en el acto de conocer, la operación cognoscitiva no podrá ser más que productiva. Es desde luego paradójico, pero muy instructivo, comprobar cómo la negación de la trascendencia del conocimiento, o lo que es lo mismo, el establecimiento del principio de la inmanencia, conduce a una concepción del conocimiento según la cual éste no es una operación inmanente o perfectiva, sino transeúnte o productiva.

La segunda nota que implica el conocimiento humano concebido como independiente de las cosas según hace Descartes es que el término alcanzado en el conocimiento ya no son las cosas, sino sus ideas, o lo que es lo mismo, el principio de la inmanencia. Maritain ha insistido en varias de sus obras sobre la doctrina cartesiana de las «ideas-cuadros» viendo en ella el principio de una nueva manera de filosofar: el idealis-

mo (21). Los textos de Descartes no resultan siempre del todo explícitos, pero las tesis capitales de su metafísica serían inexplicable sin suponer que el sujeto cognoscente no alcanza en el acto del conocimiento si no las ideas, que son a modo de imágenes o retratos de las naturalezas reales (22). Los escolásticos habían considerado a las ideas como signos formales de las cosas, y de este modo, al ser las ideas o conceptos, puros medios esencialmente abiertos hacia la realidad extramental, el término inmediatamente alcanzado en el acto del conocimiento eran las esencias o naturalezas reales de las cosas. Pero Descartes, con su doctrina de las «ideas-cuadros», considera a éstas como signos instrumentales de las cosas, y así lo inmediatamente alcanzado en el conocimiento son las ideas, mientras que las cosas quedarán definitivamente alejadas del sujeto cognoscente. Así se explica cómo el problema crítico adquiere en Descartes una formulación nueva: no se pregunta ya por el valor del conocimiento (pregunta que presupone la posibilidad del conocimiento y la real captación de las cosas exteriores), sino que se pregunta por la existencia de las cosas exteriores, que han quedado fuera del alcance inmediato (y también mediato) del sujeto cognoscente. Si lo que se alcanza en el acto del conocimiento son las ideas y éstas son producidas por el sujeto cognoscente en el mismo acto de conocer, las cosas ya no son necesarias para nada y su existencia sólo podrá afirmarse por motivos extrínsecos, por ejemplo, la veracidad de Dios. Lógicamente Descartes se encuentra encerrado en el estrecho recinto de su pensamiento de cuya sola virtualidad fluyen las ideas, y jamás hubiera podido salir de ahí si al enfrentarse con la idea de Dios no hubiera cambiado por lo que a ella respecta su concepción general del conocimiento humano. Si en cualquier otra idea el sujeto pensante se basta a sí mismo para producirla íntegramente, en lo que atañe a la idea de Dios, el sujeto es enteramente pasivo, se limita a recibir esa idea, que es en él «como la marca del obrero en su obra». Pero sobre esto hemos de volver más adelante.

Esta tercera característica del conocimiento humano, tal como Descartes la concibe, es a saber: la independencia con respecto a las cosas, constituye la diferencia más radical y profunda con respecto al pensamiento tradicional. Por eso se inicia ahora una nueva etapa de la Historia de la Filosofía que no se cerrará hasta Hegel, pues que sólo el idealismo absoluto puede ser la consecuencia lógica después de haber concebido a la

(21) Cf. *Trois Reformateurs*, chap. II, nota 50; *Réflexions sur l'Intelligence*, chap. II; *Le Songe de Descartes*, chap. IV.

(22) Véanse algunos textos de Descartes: «Idea nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum» (*Respuestas a las segundas objeciones*, t. VII, pág. 160); «Quaedam ex his [cogitationibus] tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen» (*Meditaciones*, III, t. VII, pág. 37); «Adeo ut lumine naturali mihi sit perspicuum ideas in me esse vetuli quasdam imagines» (*Meditaciones*, III, t. VII, pág. 42).

razón humana como totalmente suficiente en el conocimiento y de haber establecido el principio de la inmanencia. En todo caso se trata aquí de una concepción del conocimiento radicalmente distinta de la de Aristóteles y Santo Tomás, y que proporciona la base para un tratamiento, también radicalmente distinto, del problema del conocimiento de Dios. En los dos capítulos que siguen vamos a ver las vías por las que discurre el pensamiento cartesiano, que lo hemos visto ya tarado de angelismo, en su intento de alcanzar a Dios.

CAPÍTULO II

LAS DEMOSTRACIONES CARTESIANAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

I

SENTIDO GENERAL

Sabido es que la demostración de la existencia de Dios, juntamente con la de su veracidad, constituye una exigencia de salvación para el sistema filosófico de Descartes. Si el filósofo francés no hubiese logrado demostrar que Dios existe y que es veraz, se hubiese desmoronado, en efecto, todo el edificio de su filosofía, o mejor, no hubiera sido posible levantarlo siquiera. Cuando después de la duda universal y absoluta con que inicia su sistema, se aferra Descartes a aquella verdad plenamente segura de su propia existencia, hecha patente en el acto mismo de la duda, ha conseguido un punto de partida firme para su sistema; pero éste no puede reducirse al punto de partida, sino que debe progresar hasta la conquista de la realidad toda, y es entonces cuando surge, en todo su dramatismo, la necesidad de una norma rectora en el proceso de construcción del edificio de la filosofía, la cual, por otra parte, sólo podrá encontrarse cuando, al haber demostrado la existencia de Dios y su veracidad, se haya fundamentado el criterio de la claridad y distinción inservible hasta entonces, en lo que a la deducción se refiere, por la hipótesis del genio maligno (23). Sólo, pues, si se demuestra que Dios existe y es veraz, será posible progresar más allá del punto de partida en el sistema cartesiano, y por esta exigencia de salvación es por lo que Descartes acomete el problema de la demostración de Dios.

Quiere esto decir que en el sistema cartesiano no se considera a Dios

(23) El criterio de la claridad y distinción por lo que se refiere a lo inmediatamente percibido por intuición racional, no necesita, en el pensamiento de Descartes, garantía alguna para su validez; lo que depende de la veracidad divina es la validez de la deducción y la enumeración, los otros dos procedimientos metodales de que es preciso servirse para construir una ciencia perfecta.

como el objeto último de un conocimiento al que tiende el espíritu en su anhelo, jamás completamente satisfecho, de saber; no es el ápice de una especulación metafísica colocada en el punto más elevado de las conquistas cognoscitivas del hombre; es, más bien, un problema incidental al que es preciso dar solución para poder seguir adelante la tarea de interpretar, matematizándola, la realidad física, cuyo conocimiento y dominio es lo que principalmente interesa a Descartes, hasta el punto de que, para él, la Metafísica sólo adquiere razón de ser porque es la ciencia que elabora y asegura los fundamentos de la Física, o lo que es lo mismo, sólo tiene sentido en cuanto es una «prae-physica» y no una «post-physica».

Por otra parte, cuando Descartes se plantea el problema de la demostración de Dios, lo hace de acuerdo con las normas generales de su método, según las cuales, para saber si una cosa existe, es necesario conocer antes lo que esa cosa es. Si de Dios no se supiera lo que es, jamás se podría demostrar que existe, y aún cuando se haya demostrado la existencia de Dios no, por eso, se conocerá mejor su esencia. Y es que la exigencia de claridad y distinción que Descartes mantiene para todo conocimiento que merezca el nombre de tal viene condicionando esa inversión de las cuestiones esencial y existencial con respecto al orden en que venían tratándose en la filosofía tradicional. La pregunta «an sit» había sido hasta entonces previa a la pregunta «quid sit» (24). La existencia era conocida con anterioridad a la esencia, la cual había de ser alcanzada después por una caza inductiva de la definición y por una deducción rigurosa a partir del constitutivo formal. Así, el trabajo científico se encaminaba a esclarecer las esencias confusamente dadas en un principio, y el procedimiento noético iba de lo oscuro y confuso a lo claro y distinto. El primer paso era la afirmación de una esencia, todavía no bien conocida, y de aquí, por el análisis, se llegaba al conocimiento claro y distinto, cuando esto era posible, de esa misma esencia. Pero he aquí que el primer precepto del método cartesiano exige la claridad y distinción en todos los conocimientos humanos para que sean verdaderos (25), y por lo mismo, el procedimiento científico habrá de ir ahora de lo claro y distinto a lo claro y distinto, no siendo ya las esencias confusamente conocidas con la existencia, sino concebidas independientemente de ella por una simple

(24) «Quaestio quid est—escribe Santo Tomás—sequitur ad quaestionem an est» (I, q. 2, a. 2, ad 2).

(25) He aquí la primera regla del método cartesiano: «Le premier estcit de ne recevoir jamais aucune chose vraye, que ie ne la connusse evidemment estre telle: c'est à dire, d'eviter soigneusement la Precipitation, et la Prevention; et de ne comprendre rien de plus en mes iugemens, que ce qui se presenteroit si clairement et si distinctement a mon esprit, que ie n'eusse aucune occasion de le mettre en doute» (*Discurso del Método*, II parte, l. VI, pág. 18).

inspección del espíritu (26). Consecuencia de ello será la problematicidad de la existencia. Ahora será preciso deducir la existencia de aquel primer dato que es la esencia, y en todo caso, siempre será un problema la determinación de que algo existe, porque ya no se tratará de un dato, sino de una conclusión. La cuestión esencial se ha trocado en primera y la existencial en segunda en el método que instaura Descartes. A partir de ahora, para determinar la existencia de algo, será preciso que se sepa antes lo que ese algo es, y además, que se sepa con entera claridad y distinción (27).

Pues bien; esta concepción general del método tiene para Descartes una aplicación perfecta en el caso de Dios, y así, para él, el conocimiento de lo que es Dios será necesariamente anterior al conocimiento de si existe. Además, el conocimiento de la esencia divina se constituirá en punto de partida obligado para demostrar la existencia de Dios, mientras que para conocer lo que Dios es no será preciso razonamiento alguno, sino que bastará aplicar el espíritu a la intuición de la idea clara y distinta de infinitud y perfección, fielmente representativa de la verdadera e inmutable naturaleza divina.

1.—La idea de Dios, obligado punto de partida

Pero insistamos todavía en lo último que acabamos de decir. Ya hemos visto cómo, en Descartes, el conocimiento de lo que Dios es ha de preceder al conocimiento de que existe, esto es, a la demostración de su existencia. Pero el conocimiento de la esencia divina se obtiene, según Descartes, con sólo aplicar la intuición racional a la idea clara y distinta de infinitud y perfección que representa fielmente a la naturaleza de Dios. Por lo mismo, esta idea de infinitud y perfección será el presupuesto necesario para toda demostración cartesiana de la existencia de Dios.

Pero no sólo eso. La idea de Dios, representación clara y distinta de la verdadera e inmutable naturaleza divina, no sólo está presupuesta en toda demostración cartesiana de la existencia de Dios, sino que, además, ha de ser su obligado punto de partida, y esto porque en el nivel crítico en que Descartes inicia la demostración de la existencia de Dios, no tiene asegurado otra cosa que puede servirle punto de partida sino esa idea

(26) Al hacer tales afirmaciones no olvidamos que el método cartesiano es fundamentalmente analítico, ni que sus tres últimos preceptos se encaminan a esclarecer las ideas oscuras y confusas, representativas de naturalezas complejas; pero es lo cierto que el análisis no es en Descartes sino una preparación para la intuición racional a la que únicamente considera capaz de engendrar por sí sola un conocimiento verdadero.

(27) Consciente de esta inversión de las cuestiones esencial y existencial ha podido escribir el propio Descartes: «iuxta leges verae Logicae, de nulla re unquam quaeri debet *an sit*, nisi prius *quid sit* intelligatur» (*Respuestas a las primeras objeciones*, t. VII, págs. 107-108).

de Dios, o tomada en sí misma, o tomada en cuanto existe en el pensamiento. Veámoslo.

Cuando acomete Descartes la tarea de demostrar la existencia de Dios, sólo tiene asegurado, en efecto, que él existe como pura cosa que piensa, y que es verdadero lo que clara y distintamente concibe (28), esto es, ha ganado solamente un punto de partida seguro y un criterio para conocer con certeza lo que pueda ser objeto de intuición racional. Después de haber llevado el aguijón de la duda sobre todos sus conocimientos, se da cuenta Descartes de que él, que duda, tiene que ser algo, y viendo que esta verdad: yo pienso, luego existo, es tan firme y tan segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no pueden hacerla vacilar, piensa que puede considerarla como el primer principio de la filosofía en cuya busca iba. Además, habiendo advertido que lo único que le asegura de la verdad de este principio es que ve muy claramente que para pensar hay que existir, juzga que puede tomar como regla general que las cosas que se conciben muy clara y distintamente son verdaderas (29). Ahora bien; es claro que una norma o criterio de verdad no puede servir de punto de partida para una demostración de la existencia de Dios. A lo sumo podrá servir de medio demostrativo en el proceso del razonamiento que concluya en la existencia de Dios, pero nunca de punto de arranque de la prueba. Por tanto, de lo único que puede partir Descartes en sus demostraciones de Dios, es de eso que él considera como el principio de la filosofía: el cogito, ergo sum. Pero repárese que en ese principio de la filosofía Descartes no ha asegurado sólo la propia existencia, sino que también conoce lo que él es. En el cogito cartesiano hay una simultánea aprehensión de la existencia y el pensamiento propios, o mejor, de la existencia en el pensamiento. El cogito, por tanto, no le entrega a Descartes solamente la existencia del yo sin ninguna determinación esencial, sino que le entrega la existencia del yo como ser pensante, como sustancia que piensa. Ahora bien; el ser pensante encierra en sí una pluralidad de ideas, la correspondencia objetiva de las cuales no está en manera alguna asegurada, pero sí la existencia de ellas en el pensamiento; y entre estas ideas está la de Dios, único medio para el conocimiento de la esencia divina. Pero si lo único que Descartes tiene asegurado hasta ahora es la existencia del yo como ser pensante y la de las ideas en el ámbito conceptual del yo, y sólo por la idea de Dios puede obtenerse el conocimiento de la esencia divina, previo necesariamente a la demostración de que Dios existe, es claro que sólo la idea de

(28) Repetimos que el criterio cartesiano de la claridad y distinción, en cuanto a la intuición racional, no depende de la demostración de la existencia de Dios, como más adelante mostraremos.

(29) Cf. *Discurso del Método*, IV parte (t. VI, págs. 32-33).

Dios podrá ser tomada como punto de partida en la demostración, o constituyéndolo totalmente, o al menos, formando parte integrante del mismo.

O en otros términos. El yo, como sustancia pensante que contiene en sí una pluralidad de ideas, es lo único que puede ser tomado como punto de partida para demostrar la existencia de Dios en el nivel crítico en que Descartes se encuentra. Pero para que el yo pueda ser tomado como punto de partida ha de cumplir, en el pensamiento de Descartes, estas dos condiciones: primera, que se revele como imperfecto, como falta de algo, y segunda, que, al conocerle, se conozca también lo que es Dios. Ahora bien; ninguna de esas dos condiciones se cumplirían en el yo, si no se tomara a la idea de Dios, en una u otra forma, como punto de partida, pues la imperfección del yo no puede constar, si no se le compara con Dios por medio de su idea (30), y el conocimiento de lo que Dios es tampoco es posible sin la posesión cognoscitiva de la idea de Dios. Por tanto, la idea de Dios, o ha de ser ella misma el punto de partida para demostrar a Dios, o ha de entrar necesariamente en el punto de partida como elemento esencial del mismo.

2.—La intuición racional, único medio de demostración

Tenemos, pues, que toda demostración cartesiana de la existencia de Dios ha de tomar a la idea de Dios como punto de partida, pero ahora nos interesa dilucidar otra nueva cuestión: ¿cuál es el proceso concreto de demostración que ha de seguirse? Dos, por de pronto, nos aparecen como posibles: el proceso *a posteriori*, en el que, partiendo de la idea de Dios (o del yo que posee la idea de Dios y en cuanto la posee) como efecto, se llegue a la existencia de Dios por vía de causalidad extrínseca, y el proceso *a simultáneo*, en el que, partiendo de la idea de Dios (representante fiel de la esencia divina), se llegue a la existencia de Dios por análisis de la misma esencia divina. Ahora bien; colocados en un plano de mayor generalidad, ni uno ni otro proceso son posibles sino porque la intuición racional les presta validez.

En efecto. En el sistema de Descartes, cuyo inicio es la duda absoluta y universal, no parece que pueda encontrarse criterio alguno de verdad, ni aún después de haber establecido como plenamente segura la existencia del yo pensante. Entre los diversos motivos de duda que Descartes encuentra, hay uno, la hipótesis del genio maligno, que, aunque no pueda hacer mella en la verdad del cogito, no parece que deje a salvo ningun-

(30) «Qua enim ratione—ha escrito Descartes—intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem? (*Meditaciones*, III, t. VII, pág. 47).

na otra verdad. Así pudiera creerse que lo entiende el propio Descartes cuando se aplica a demostrar la existencia de Dios y su veracidad con el fin de destruir la hipótesis del genio maligno, convencido de que hasta no haber destruído esa hipótesis es imposible saber nada con perfección. Sin embargo, en el pensamiento de Descartes, siempre ha conservado plena validez la intuición racional; lo que sucede es que la ciencia o el conocimiento perfecto no se construye con sólo la intuición racional, sino que también necesita de la deducción, la cual sí que es inservible hasta no haber demostrado la existencia de Dios y su veracidad, ya que, como vimos más atrás, la deducción toma su validez en algún modo de la memoria. Para Descartes siempre ha sido verdadero lo que clara y distintamente se concibe por intuición racional, e incluso la verdad del cogito no encuentra tanto su validez en la imposibilidad de que sea atacada por alguno de los motivos de duda propuestos cuanto en que la relación necesaria entre el pensamiento y la existencia es clara y distintamente conocida por una simple inspección del espíritu. La ciencia, empero, no se construye exclusivamente por el ejercicio de la intuición racional; se necesita también la deducción, en la cual, como no pueden tenerse presentes siempre todas las intuiciones que la constituyen, se hace posible dudar de la verdad de sus conclusiones, cuando ya no se piensa en las premisas de las que se dedujeron. Por eso que hasta no haber demostrado que Dios existe y es veraz no puede tenerse conocimiento perfecto, vale decir, científico, de cosa alguna, según Descartes.

Verdad es que algunos pasajes de las obras de este autor han favorecido otra interpretación de su pensamiento según la cual incurría Descartes en un flagrante círculo vicioso al intentar demostrar la existencia de Dios; pero como en otros lugares de sus obras se leen expresiones definitivas en el sentido dicho, creemos ser ésta la verdadera interpretación de su pensamiento, ya que en caso de conflicto entre textos de Descartes, hay que atenerse a los que, redactados en época posterior y en ocasión en que trataba explícitamente de esa cuestión, constituyen sin duda, la expresión verdadera y definitiva de su pensamiento. Véanse, por ejemplo, los siguientes textos: «Por el contrario, cuando dirijo mi atención a estas cosas que con tal claridad creo concebir, es tal mi convicción de que son verdaderas que mi propio impulso me lleva a proferir estas palabras: Engañeme quien pueda; es lo cierto que jamás podrá hacer quien tal intente que yo no sea nada cuando pienso que soy algo; que sea verdad alguna vez que nunca he existido, siéndolo que existo ahora; que dos y tres sean más o menos que cinco; y cosas semejantes, que claramente veo no pueden ser de otro modo que como las concibo» (31). «...al decir

(31) *Meditaciones*, III (t. VII, pág. 36).

que «no podemos saber nada con certeza si primeramente no sabemos que existe Dios», he dicho en términos explícitos que sólo me refería a la ciencia de esas conclusiones «de las cuales podemos acordarnos cuando ya no pensamos en las razones de que las hemos deducido», porque los dialécticos no suelen llamar ciencia al conocimiento de los principios o axiomas» (32).

La intuición racional es, pues, en Descartes, la única norma segura de verdad, pero que es válida aún antes de demostrar la existencia de Dios, a pesar de la duda universal con que inicia el sistema, y que sirve de criterio para establecer la misma verdad del cogito y toda otra verdad. Por ello, así como el único punto de partida posible para demostrar la existencia de Dios, es para Descartes, la idea de Dios, así para construir cualquier demostración de que Dios existe se tendrá que poner en juego, como único medio demostrativo, la intuición racional. Sin ésta no sería posible demostrar a Dios, pero con ella, y partiendo de la idea de Dios, se podrá efectivamente llegar a establecer que Dios existe.

(32) *Respuestas a las segundas objeciones* (t. VII, pág. 140).

II

SISTEMATICA

Tres son los argumentos o pruebas demostrativas de la existencia de Dios que propone Descartes, los cuales pueden leerse, con distintas formulaciones, en cuatro de sus escritos: *Discurso del Método* (IV parte), *Meditaciones* (III y IV), *Principios de Filosofía* (I parte) y *Respuestas a las segundas objeciones*. En el pensamiento de Descartes, aparecen siempre como tres pruebas distintas, demostrativas por sí cada una de ellas, aunque en ocasiones considera a la segunda como una aclaración o complemento de la primera (33). De estos tres argumentos no ha hecho Descartes una sistematización rigurosa, ni ha dado razón alguna de por qué utiliza estos tres solamente. Ignoramos, por tanto, si en su pensamiento cabría alguna otra demostración de la existencia de Dios, o solamente estas tres son posibles. Al intentar sistematizar las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, únicamente podemos apoyarnos en el hecho de que sólo estas tres ha formulado Descartes y en algún texto como aquel de las *Respuestas a las primeras objeciones*, en donde dice: «Pero como no hay más que dos caminos para probar que hay Dios, a saber: probarlo por sus efectos, o por su esencia o naturaleza, y lo primero ya lo hice, en cuanto me fué posible, en la tercera Meditación, he creído que no debía omitir el segundo procedimiento» (34). Según este texto, y dejando a un lado por ahora la distinción o no distinción entre sí de las dos primeras demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, vemos que Descartes clasifica sus tres demostraciones atendiendo sólo al proceso de la demostración, y así es muy cierto que sólo caben dos demostraciones, una *a posteriori* y otra *a simultáneo*. Toda prueba demostrativa de la existencia de Dios habrá de proceder, según Descartes, o desde un efecto de Dios a Dios, como a su causa, o de la idea de Dios que

(33) Llamamos primera demostración a la que expone Descartes en primer lugar en el *Discurso del Método* y en las *Meditaciones*; segunda, a la que expone en segundo lugar en esas mismas obras, y tercera, al argumento ontológico.

(34) *Respuestas a las primeras objeciones* (t. VII, pág. 120).

implica su existencia a la existencia de Dios allí implicada. Pero, en realidad, éstas no son las dos únicas demostraciones posibles de la existencia de Dios, sino los dos únicos grupos de demostraciones posibles, ya que dentro del proceso *a posteriori* cabe considerar todavía el modo concreto de causalidad que se adopte (eficiente, final y ejemplar), y además pueden tomarse múltiples puntos de partida, que fundan otras tantas demostraciones distintas.

Por lo que respecta al proceso *a posteriori* es manifiesto que Descartes utiliza sólo el de la causalidad eficiente, y este supuesto puede afirmarse que, si hay en Descartes dos demostraciones *a posteriori* de la existencia de Dios éstas se diferenciarán solamente en el punto de partida. Y como podría suceder que el punto de partida fuera el mismo pero no el aspecto que se considerara en él, lo cual también dividiría las demostraciones, por eso que tengamos que dilucidar aquí: *a*) si el punto de partida de estas demostraciones *a posteriori* es el mismo; *b*) si es el mismo el aspecto que se considera en el punto de partida, y *c*) si, en consecuencia, hay una o dos demostraciones cartesianas *a posteriori*.

Por lo que se refiere a la demostración *a simultáneo*, es evidente que sólo cabe en ella un punto de partida: la idea de Dios y que, por consiguiente, sólo habrá una demostración *a simultáneo*. Nada se opone, por otra parte, a que el punto de partida de la demostración *a simultáneo* sea el mismo que el de las demostraciones *a posteriori*, pues es suficiente para la distinción de ambas pruebas la diversidad de los procesos seguidos en ellas. En cambio, sí que es necesario que haya distinción entre los puntos de partida de las demostraciones *a posteriori* para que éstas se distingan formalmente entre sí, siquiera esa distinción esté basada únicamente en la diferencia de los aspectos que se consideren en el punto de partida.

No es aquí nuestro propósito el exponer, con todo detalle, las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, ni mucho menos el valorarlas críticamente. Intentamos sólo, sistematizarlas y distinguir las en la medida que ahora nos sea posible. Para ello fijaremos a la ligera sus respectivos puntos de partida y los procesos de demostración seguidos en ellas.

1.—Los puntos de partida

Por lo que se refiere a la primera demostración cartesiana de la existencia de Dios el punto de partida es, sin duda alguna, la misma idea de Dios existente en el ámbito noemático del pensamiento. La idea de Dios representa a un Ser infinitamente perfecto, a «una sustancia infinita, independiente, onnisciente, omnipotente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen [...] han sido creadas y producidas» (35). En este

(35) *Meditaciones*, III, (l. VII, pág. 45).

punto de partida—idea del Ser infinitamente perfecto—cabe, sin embargo, considerar varios aspectos distintos que puedan fundar otras tantas pruebas de la existencia de Dios.

Digamos, ante todo, que una idea tiene para Descartes una realidad formal y una realidad objetiva. En cuanto a su realidad formal las ideas son todas iguales y su ser procede totalmente del pensamiento, del cual no son las ideas más que modificaciones; pero en cuanto a su realidad objetiva las ideas difieren mucho unas de otras. Esta realidad objetiva es, para Descartes, el mismo ser de la cosa representada en la idea en cuanto existe objetivamente en el entendimiento. Las ideas además pueden ser claras y distintas, y oscuras y confusas, siendo solamente las primeras vehículos del conocimiento cierto. La idea de Dios es una idea clara y distinta.

Pero en la idea de Dios, y por lo que se refiere a su realidad objetiva, cabe considerar dos aspectos distintos, uno existencial y otro esencial. Se puede considerar, en efecto, la esencia de esa idea, la realidad objetiva que contiene, y se puede considerar también la existencia de esa realidad objetiva en el pensamiento. Ahora bien; esta existencia en el pensamiento de la idea de Dios es, en realidad, el punto de partida de la primera demostración cartesiana de la existencia de Dios. Descartes en esta primera prueba va buscando la causa de la idea de Dios; pero no la causa de su esencia o artificio objetivo, sino la causa de la existencia de ese artificio objetivo en el entendimiento. Por eso, cuando el autor de las *Primeras objeciones* decía que no se debía buscar causa a las ideas, pues las esencias representadas en ellas son eternas y no necesitan causa, Descartes contestaba que «aunque la naturaleza del triángulo sea inmutable y eterna, no por eso es menos lícito preguntar por qué su idea se da en nosotros» (36).

La idea de Dios que existe en el entendimiento, o mejor, la existencia de la idea de Dios en el entendimiento: he aquí el punto de partida de la primera prueba cartesiana de la existencia de Dios.

Por lo que se refiere a la determinación del punto de partida de la segunda demostración cartesiana de la existencia de Dios, la dificultad está en compaginar la no distinción esencial entre esta demostración y la primera con el hecho de que sea la existencia del yo y no la de la idea de Dios el punto de partida de esta prueba, pues ambas cosas son afirmadas por Descartes.

(36) *Respuestas a las primeras objeciones* (t. VII, pág. 104).

En numerosos pasajes deja entender Descartes, en efecto, que el punto de partida de esta segunda prueba demostrativa de la existencia de Dios es la existencia misma del yo en cuanto éste posee la idea de Dios. Citemos algunos textos: «Por este motivo paso adelante y voy a considerar si yo mismo, que tengo idea de Dios, podría existir si no hubiera Dios» (37).— «Es necesario que hagamos nueva revisión e investiguemos cuál es el autor de esta alma o pensamiento, que posee la idea de las perfecciones infinitas que hay en Dios» ((38).— «He preferido fundar mi razonamiento en mi propia existencia, la cual no depende de serie alguna de causas y me es tan conocida que nada puede serlo más» (39).

Pero, por otra parte, en el pensamiento de Descartes parece que esta prueba no difiere esencialmente de la primera. «Por eso he preguntado —escribe— si podría yo existir, no existiendo Dios; y lo he preguntado, no tanto por alegar una razón distinta de la precedente, como por explicar ésta mejor» (40). Pero ya vimos que, cuando los puntos de partida son distintos, distintas han de ser también las demostraciones, aunque el proceso seguido sea el mismo. ¿Será, pues, que el punto de partida de esta segunda demostración no es tanto la existencia del yo que posee la idea de Dios, cuanto la idea de Dios que existe en el yo, que era, como vimos, el punto de partida de la primera prueba cartesiana?

Ante la necesidad de compaginar esas dos aserciones de Descartes, creemos que es más fácil interpretar en un sentido favorable a la distinción el texto en el que asegura que no son dos demostraciones distintas, que identificar los puntos de partida basándose en ese mismo texto. Porque, en efecto, cuando Descartes dice que ha construido esta segunda prueba «no tanto por alegar una razón distinta de la precedente, cuanto por explicar ésta mejor», no afirma la identificación de las dos demostraciones, sino, más bien, la semejanza o parentesco que existe entre ellas de tal modo que una pueda tomarse como explicación o confirmación de la otra. Y esta semejanza es perfectamente explicable por la identidad del proceso seguido en ambas pruebas. Recordemos que Descartes clasifica las demostraciones de la existencia de Dios atendiendo sólo al proceso de la demostración y en este sentido afirma que sólo hay dos pruebas para demostrar la existencia de Dios: la demostración *a posteriori* y la demostración *a simultaneo*, mas ¿qué se opone a que en el proceso *a posteriori* se den dos o más demostraciones distintas, si se toman distintos puntos de partida?

Este texto que citamos a continuación vendrá a dilucidar la cuestión,

(37) *Meditaciones*, III (t. VII, pág. 46).

(38) *Principios de Filosofía*, I parte, n.º 20 (t. VIII, pág. 12).

(39) *Respuestas a las primeras objeciones* (t. VII, pág. 107).

(40) *Respuestas a las primeras objeciones* (t. VII, pág. 106).

al señalar con toda nitidez el punto de partida de la segunda demostración cartesiana de la existencia de Dios como formalmente distinto del punto de partida de la primera. «He preferido—escribe Descartes—fundar mi razonamiento en mi propia existencia, la cual no depende de serie alguna de causas, y me es tan conocida, que nada puede serlo más; e interrogándome acerca de esto, he tratado de averiguar, no tanto la causa que en otro tiempo me produjo, como la que actualmente me conserva; para librarme por este medio de toda serie y sucesión de causas. Tampoco he indagado cuál es la causa de mi ser en cuanto soy compuesto de cuerpo y alma, sino única y precisamente en cuanto soy una cosa que piensa. Creo que esto es muy conveniente para el asunto, pues así he podido librarme de preocupaciones, considerar lo que enseña la luz natural, interrogarme y tener por cierto que nada puede haber en mí sin que yo lo conozca [...]. No me he limitado a investigar la causa de mi ser en cuanto soy una cosa que piensa, y que, entre otros muchos pensamientos, se reconoce poseedora de la idea de un ser soberanamente perfecto. De esto sólo, depende, con efecto, toda la fuerza de mi demostración; en primer lugar, porque esta idea me da a conocer lo que es Dios, al menos en cuanto soy capaz de conocerlo—y según las leyes de la verdadera lógica, de ninguna cosa se puede preguntar si existe, antes de saber lo que es—; en segundo lugar, porque esta misma idea me da ocasión de examinar si existo por mí o por otro, y de reconocer mis defectos; y finalmente, porque ella me enseña que no sólo hay una causa de mi ser, sino que esta causa contiene todo género de perfecciones, y por tanto es Dios» (41).

En este largo texto transcrito, Descartes determina, poco a poco con más precisión, el punto de partida de su segunda demostración de Dios. Primero dice que es «mi existencia», después que es mi ser, pero «en cuanto soy una cosa que piensa», y finalmente, que es mi ser «en cuanto que es una cosa que piensa y que entre muchos pensamientos se reconoce poseedora de la idea de un ser soberanamente perfecto». El punto de partida, pues, de la segunda demostración cartesiana de la existencia de Dios es el yo; pero el yo puro, es decir, el alma, la sustancia pensante, y en cuanto piensa en Dios, o mejor, en cuanto se reconoce poseedora de la idea de Dios.

La tercera demostración cartesiana de la existencia de Dios, que no es sino el viejo argumento de San Anselmo, con una formulación nueva, tiene como punto de partida la idea de Dios, pero atendiendo, no tanto

(41) *Respuestas a las primeras objeciones* (t. VII, págs. 107-108). El texto tiene una gran cantidad de sugerencias, pero, por exigencias del método, dejamos su explicación para más adelante

a la existencia de esa idea en el entendimiento, cuanto al artificio objetivo que posee. La idea de Dios considerada en sí misma, en cuanto a su realidad objetiva o al ser mismo de la sustancia infinita en cuanto existe objetivamente en el entendimiento; la idea de Dios en cuanto representativa o en cuanto contiene por representación la naturaleza verdadera e inmutable de Dios, éste es el verdadero punto de partida de la tercera de las pruebas de Dios propuestas por Descartes.

2.—Los procesos de demostración

Por lo que se refiere a los procesos seguidos en las demostraciones de Dios propuestas por Descartes, empecemos por afirmar que:

a) El proceso de la primera prueba de la existencia de Dios es formalmente el mismo que el de la segunda, y que la única diferencia entre ellos consiste en la distinta formulación del principio de causalidad eficiente en que se apoyan, y que

b) El proceso seguido en la tercera prueba cartesiana de la existencia de Dios es radicalmente distinto del seguido en la primera y segunda, y podría fundar una prueba distinta, aun cuando el punto de partida de que arranca se identificara con el punto de partida de la primera prueba.

En efecto. Con sólo leer cualquiera de las formulaciones que de su primera demostración de la existencia de Dios hace Descartes, se ve claramente que el proceso seguido en ella es *a posteriori*, es decir, está basado en la causalidad extrínseca y sigue la dirección de efecto a causa. El principio en que se apoya ese proceso *a posteriori* es el de causalidad eficiente, formulado por Descartes así: «La luz natural nos da como cosa manifiesta que debe haber, por lo menos, tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto» (42). En esta formulación se atiende más bien a señalar una consecuencia necesaria de la causalidad—la imposibilidad de que el efecto exceda en perfección a la causa—, que a exponer el mismo principio de causalidad eficiente, el cual se da por supuesto como algo de suyo evidente. Descartes, sin embargo, ha querido resaltar esta consecuencia necesaria de la causalidad para dar a continuación otra formulación más concreta del principio y que va a ser el verdadero fundamento del proceso seguido en la primera prueba de Dios; es ésta: «Y esta verdad es clara y evidente, no sólo en los efectos que poseen esa realidad que llaman los filósofos actual o formal, sino en las ideas, en que únicamente se considera la realidad que llaman objetiva» (43). En otros términos: La realidad objetiva de una idea exige una causa que conten-

(42) *Meditaciones*, III (t. VII, pág. 40).

(43) *Meditaciones*, III (t. VII, pág. 41).

ga formal o eminentemente toda la realidad diseñada en la idea.

Por lo demás, no se menciona en el proceso de esta primera demostración de Dios la sucesión de una serie finita o infinita de causas que fuera preciso recorrer para llegar a la existencia de Dios. Sólo en un momento de la exposición, en las *Meditaciones*, se hace una breve referencia al problema: «Tampoco debo imaginar—escribe Descartes—que siendo meramente objetiva la realidad que en mis ideas hallo, no es necesario que la misma realidad esté formal o actualmente en las causas de estas ideas, bastando que esté en ellas objetivamente también; porque así como esa manera de ser objetivamente corresponde a las ideas por la propia naturaleza de éstas, así también por razón de su propia naturaleza pertenece a las causas de estas ideas (al menos a las primeras y principales) la manera de ser formalmente» (44). El problema de la posibilidad e imposibilidad de proceder al infinito en una serie de causas subordinadas es dado de mano, tanto en esta primera, como en la segunda demostración cartesiana de la existencia de Dios. Descartes se esfuerza en demostrar que, dado el efecto (idea de Dios o existencia del yo que tiene idea de Dios), es preciso pasar inmediatamente a Dios como a su causa, porque sólo Él puede producir tal efecto. La existencia de la idea de Dios en el pensamiento no puede ser explicada más que por la impresión directa de Dios allí, viniendo a ser así esa idea como «la marca del obrero impresa en su obra».

Finalmente, el último peldaño de este proceso, el término de la demostración, es la existencia de Dios, concebido por medio de su idea como el Ser infinitamente perfecto.

También en la segunda demostración cartesiana de la existencia de Dios aparece claro el procedimiento *a posteriori* de la prueba, con la utilización del principio de causalidad eficiente para fundarlo y la dirección de efecto a causa. Se parte de la existencia del yo en cuanto tiene en sí la idea de Dios; pero este hecho es fecundado inmediatamente con el principio de causalidad eficiente; yo, que existo, teniendo en mí la idea de Dios, no me he dado a mí mismo el ser, «porque es evidente que el que conoce algo más perfecto que él mismo no se ha dado el ser; pues por el mismo medio se hubiera dado todas las perfecciones que hubiese conocido» (45).

En esta segunda prueba sí se hace referencia a la serie de las causas subordinadas, pues tal vez se podría afirmar que la existencia de quien

(44) *Meditaciones*, III (t. VII, págs. 41-42).

(45) *Principios de Filosofía*, I parte, n.º 20 (t. VIII, pág. 12).

posee la idea de Dios puede ser dada a él por otra causa que no sea precisamente Dios, y tener, de esta manera, que indagar nuevamente la causa de esa causa y así sucesivamente. Descartes, sin embargo, corta tajante la dificultad afirmando que «aquí se trata, no tanto de la causa que en otro tiempo me produjo, como de la que actualmente me conserva» (46), y en este sentido no cabe plantearse el problema de una serie finita o infinita de causas subordinadas. La causa inmediata de la existencia actual del yo, que posee idea de Dios, es Dios mismo, y esto por dos razones: primera, porque la conservación es una especie de creación, y ésta sólo es propia de Dios, y segunda, porque ninguna otra causa que no contuviese formalmente toda la realidad que objetivamente hay en la idea de Dios podría dar razón de la existencia de quien tal idea posee.

El término de esta demostración es exactamente el mismo que el de la primera: la existencia de Dios, concebido como el Ser infinitamente perfecto.

Por lo que se refiere al proceso de la tercera demostración cartesiana de Dios, lo primero que conviene decir es que no es *a priori* ni *a posteriori*. No lo primero, porque una demostración tal sería imposible y absurda en el caso de Dios. Tampoco lo segundo, porque el término de que se parte no es efecto de Dios, sino algo que implica la existencia de Dios. El proceso de esta tercera demostración se articula en un razonamiento deductivo, cuya premisa mayor es la expresión del criterio cartesiano de la claridad y distinción, su premisa menor la afirmación de que la existencia es propia de la naturaleza divina, y su conclusión es la aseveración de que Dios existe. La premisa menor de este razonamiento halla su prueba al colocar a la existencia entre las perfecciones posibles y concebir la naturaleza divina, representada en la idea de Dios, como el sujeto del cual deben predicarse todas las perfecciones.

(46) *Meditaciones*, III (l. VII, pág. 50).

3.—Esquema sistemático

Resumiendo todo lo que llevamos dicho sobre la sistemática de las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, podemos formar el siguiente cuadro:

| | A) Punto de partida | B) Proceso y término de la demostración | |
|----------------------------------|---|--|--|
| I. Demostración a posteriori | <u>1.^a DEMOSTRACION</u> Idea de Dios (aspecto existencial) | La realidad objetiva de la idea de Dios exige como causa a la realidad formal que menta, es decir, a Dios. | Existe el Ser infinitamente perfecto: Dios |
| | <u>2.^a DEMOSTRACION</u> El yo que tiene idea de Dios y en cuanto la tiene | El ser que tiene idea de Dios y no es Dios, tiene que ser causado por Dios. | |
| II. Demostración a simultaneo | <u>3.^a DEMOSTRACION</u> Idea de Dios (aspecto esencial) | El ser infinitamente perfecto contiene en sí la existencia que es una perfección. | |

III

EXPOSICION

Hasta aquí nos hemos limitado a hacer una sistemática de las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, sistemática que afectaba no a la estructura interna de cada una de ellas, sino a su orden, clasificación y encuadramiento dentro del cuerpo doctrinal, y a la distinción e independencia probativa de las mismas. Sólo con este propósito hemos acometido en el apartado anterior la tarea de fijar el punto de partida y el proceso demostrativo de cada una de las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, pues no parece que haya otro procedimiento de llevar a cabo aquel intento sistematizador, sino atender, siquiera sea someramente, a la estructura particular de cada una de ellas.

Aquí, por el contrario, intentamos exponer con todo detalle y sistematizar lo más rigurosamente posible el procedimiento y el contenido de cada una de las demostraciones con que Descartes intenta probar la existencia de Dios. Para ello transcribiremos, en primer lugar, los *textos* en que aparecen formuladas por el propio Descartes tales demostraciones; haremos a continuación una *exposición* de ellas, con las aclaraciones que sean pertinentes, y finalmente, intentaremos reducir a *esquema sistemático* su contenido.

PRIMERA DEMOSTRACION

A) *Textos*

1.—Formulación en el «Discurso del Método»

«Reflexioné después que dudaba y que, por tanto, mi ser no era del todo perfecto, pues claramente advertía que era mayor perfección conocer que dudar, y traté entonces de averiguar quién me había enseñado a pensar en algo más perfecto que yo, conociendo evidentemente que debía ser alguna naturaleza que, con efecto, fuera más perfecta. Por lo que hace a los pensamientos que tenía acerca de muchas cosas exteriores,

como el cielo, la tierra, la luz, el color y otras mil, no me preocupaba tanto saber de dónde venían, porque, no advirtiendo en ellas nada que me pareciese superior a mí, podía pensar que, si eran verdaderas, eran dependencia de mi naturaleza en cuanto tenía ésta alguna perfección, y si no lo eran, procedían de la nada, es decir, estaban en mí por lo defectuoso que yo tenía. Mas no podía suceder lo mismo con la idea de un ser más perfecto que el mío, pues era cosa manifiestamente imposible que procediese de la nada. Y siendo igualmente repugnante que lo más perfecto sea una consecuencia y dependencia de lo menos perfecto, y que alguna cosa proceda de nada, tampoco podía venir tal idea de mí mismo; de suerte que era preciso que hubiera sido puesta en mí por una naturaleza que verdaderamente fuese más perfecta que yo, y que poseyera todas las perfecciones de que yo podía tener alguna idea, o lo que es igual, para decirlo en una palabra, que fuese Dios» (47).

2.—Formulación en las «Meditaciones»

«La luz natural nos da como cosa manifiesta que debe haber, por lo menos, tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto [...]. De aquí se sigue, no sólo que la nada no puede producir cosa alguna, sino también que lo más perfecto, es decir, lo que en sí contiene más realidad, no puede ser una consecuencia y dependencia de lo menos perfecto; y esta verdad es clara y evidente, no sólo en los efectos que poseen esa realidad que llaman los filósofos actual o formal, sino en las ideas, en que únicamente se considera la realidad que llaman objetiva [...], porque debemos saber que toda idea es tal, que de suyo no pide otra realidad formal que la que recibe y toma del pensamiento, del cual es solamente un modo [...] pero para que una idea contenga tal realidad objetiva mejor que otra, sin duda deberá esto a alguna causa en que se encuentra tanta realidad formal, por lo menos, como realidad objetiva hay en la idea; pues si suponemos que hay en ésta algo que no se halla en su causa, fuerza es que lo tenga de la nada; mas por imperfecta que sea esta manera de ser por la cual una cosa está objetivamente en el entendimiento, mediante su idea, no se puede decir, sin embargo, que este modo de ser no sea nada, ni por tanto, que esta idea tenga en la nada origen. Tampoco debo imaginar que, siendo meramente objetiva la realidad que en mis ideas hallo, no es necesario que la misma realidad esté formal o actualmente en las causas de esas ideas, bastando que esté en ellas objetivamente también; porque, así como esta manera de ser objetivamente corresponde a las ideas por la propia naturaleza de éstas, así también y

(47) *Discurso del Método*, IV parte (t. VI, págs. 33-34).

por razón de su propia naturaleza, pertenece a las causas de estas ideas, al menos a las primeras y principales, la manera de ser formalmente. Aunque puede suceder que una idea dé origen a otra, esto no puede llevarse al infinito, pues al fin hay que llegar a una primera idea, cuya causa sea a la manera de un patrón u original en que se halle contenida formalmente toda la realidad que sólo objetivamente se halle en dichas ideas [...]. ¿Pero qué debo finalmente concluir de todo esto? Que si la realidad de alguna de mis ideas es tal, que claramente conozco que esta misma realidad no está en mí formal ni eminentemente, y que, por tanto, yo no puedo ser su causa, se sigue de aquí necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que hay otra cosa que existe y que es causa de esta idea [...]. Entre todas estas ideas que en mí se hallan, además de aquella por la cual yo me represento a mí mismo, y sobre la cual ninguna dificultad ocurre, hay otra que me representa un Dios [...]. Con este nombre designo una sustancia infinita, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen, si es cierto que existe alguna, han sido creadas y producidas. Estas excelencias que en Dios reconozco son tan grandes y eminentes que, cuanto más atentamente las considero, menos me puedo persuadir de que la idea que tengo de ellas tenga su origen en mí solo. Por consiguiente, es necesario concluir de todo lo que antes he dicho que Dios existe, pues aunque la idea de sustancia esté en mí, por ser yo una sustancia, no tendría yo, siendo finito, la idea de una sustancia infinita, a no haber sido puesta en mí por alguna sustancia que fuera verdaderamente infinita. Y no debo imaginarme que no concibo lo infinito mediante una verdadera idea, sino únicamente por la negación de lo que es finito [...], pues claramente veo, por el contrario, que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita [...]. Pero acaso soy yo algo más de lo que imagino, y todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza divina, en cierto modo, se dan en mí en potencia, aunque todavía no se produzcan y se den a conocer por sus acciones. Y, en efecto, experimento ya que mi conocimiento se aumenta y perfecciona poco a poco, y no veo que haya nada que pueda impedir que vaya aumentando así más y más hasta llegar a lo infinito, ni hallo tampoco por qué, aumentándose y perfeccionándose de esta suerte, no he de poder adquirir, mediante él, todas las demás perfecciones de la naturaleza divina, ni, finalmente, por qué este poder de adquirir tales perfecciones, si es cierto que en mí existe ahora, no ha de ser suficiente para producir las ideas de ellas. No obstante, mirando la cuestión un poco más de cerca, pronto reconozco que esto no es posible; porque, en primer lugar, aunque fuera cierto que mi conocimiento adquiere diariamente nuevos grados de perfección, y que hay

en estado de potencia en mi naturaleza muchas cosas que actualmente no se dan en ella todavía, tales ventajas no son propias ni se aproximan de modo alguno a la idea que de la Divinidad tengo, pues en ésta nada se da en potencia solamente [...]. Aparte de que, por mucho que aumentase mi conocimiento, no puedo menos de pensar que no llegaría a ser actualmente infinito, pues nunca ha de llegar a tan alto punto de perfección que ya no sea capaz de adquirir mayores crecimientos. En cambio conozco a Dios como infinito actualmente y en grado tan alto, que nada se puede añadir a la perfección que posee; y finalmente, comprendo muy bien que el ser objetivo de una idea no puede producirse por un ser que sólo existe en potencia, y que, propiamente hablando, no es nada, sino solamente por un ser formal o actual» (48).

3.—Formulación en los «Principios de Filosofía»

«Además, cuando reflexionamos sobre las diversas ideas que se hallan en nosotros, es fácil percibir que no hay mucha diferencia entre ellas cuando simplemente las consideramos como dependencias de nuestra alma o pensamiento; pero hay mucha en cuanto una representa una cosa, y otra, otra, debiendo ser su causa tanto más perfecta cuanto mayor perfección tiene la representación que de su objeto forma. Porque así como si se nos dice que alguien tiene idea de una máquina en la que hay mucho artificio, tenemos razón para informarnos de cómo ha podido tener esa idea— a saber, si en algún lado ha visto una máquina semejante hecha por otro, o si ha aprendido la ciencia de los mecánicos, o si es tan viva su inteligencia que él sólo ha podido inventarla sin haber visto nada parecido en ninguna parte—, a causa de que todo el artificio, representado como un cuadro en la idea que este hombre tiene, debe estar en su primera y principal causa, no solamente por imitación, sino en efecto y de manera igual o más eminente aún que está representado. De igual modo, puesto que hallamos en nosotros la idea de un Dios, o de un ser perfectísimo, podemos buscar la causa de que dicha idea se halle en nosotros. Y después de considerar atentamente cuán inmensas son las perfecciones que esta idea nos representa, nos vemos obligados a confesar que sólo podemos deberla a un ser perfectísimo, esto es, a un Dios que verdaderamente es o existe; no sólo porque es cosa evidente y mostrada por la luz natural que la nada no puede ser autora de nada, y que lo más perfecto no puede ser consecuencia y dependencia de lo menos perfecto, sino también porque vemos por medio de esa misma luz que es imposible que tengamos idea o imagen de cosa alguna, sino existiese en noso-

(48) *Meditaciones*, III (t. VII, págs. 40-47).

tros o en otra parte un original que comprenda efectivamente todas las perfecciones que así se nos representan. Pero como sabemos que estamos sujetos a muchos defectos y que no poseemos las extremadas perfecciones de que tenemos idea, debemos concluir que existen en alguna naturaleza diferente de la nuestra, y con efecto, perfectísima, es decir, en Dios, o al menos que existieron en ella en otro tiempo, debiendo inferirse de que eran infinitas que todavía existen en ella» (49).

4.—Formulación en las «Respuestas a las segundas objeciones»

«La realidad objetiva de cada una de nuestras ideas requiere una causa en la cual esté contenida esta misma realidad, no sólo objetivamente, sino formal o eminentemente. Es así que tenemos idea de Dios y que la realidad objetiva de esta idea no se halla contenida en nosotros formal o eminentemente, y no puede estar contenida en otro que en Dios mismo. Luego esta idea de Dios que en nosotros se da tiene que tener por causa a Dios, y por consiguiente, Dios existe» (50).

B) Exposición e interpretación

Pasemos ahora a la exposición de la primera prueba cartesiana de Dios y empecemos por decir que, pese a las cuatro formulaciones distintas que de ella hace Descartes, según hemos visto en los textos transcritos, no se trata sino de una única prueba. En el *Discurso del Método* está expuesta en forma que podemos llamar *genética*; en las *Meditaciones* adquiere ya una formulación *sistemática* y mucho más extensa, y en los *Principios de Filosofía* y en las *Respuestas a las segundas objeciones* tiene forma *sintética*.

En el *Discurso del Método*, en efecto, más que una verdadera formulación de la prueba, hay una exposición de los motivos que han llevado a su autor a plantearse el problema de la demostración de Dios y de los medios de que se ha valido para resolverlo. Es verdad que ya está aquí preformada la prueba que después se desarrollará ampliamente en las *Meditaciones*, pero está como en germen, y en el proceso de su exposición se atiende, no tanto a la formulación lógica del argumento, cuanto a la fijación del camino seguido por el propio Descartes en sus esfuerzos por librarse de la duda que le atenazaba y abrirse hacia la trascendencia. Conviene recordar a este respecto el propósito que animaba a Descartes en su *Discurso del Método* y que él ha fijado con estas palabras: «No es

(49) *Principios de Filosofía*, I parte, núms. 17-18 (t. VIII, págs. 11-12).

(50) *Respuestas a las segundas objeciones* (t. VII, pág. 167).

mi propósito enseñar aquí el método que cada cual debe seguir para dirigir bien su razón, sino únicamente hacer ver de qué manera he tratado de dirigir la mía» (51); y la exposición de las pruebas de la existencia de Dios no es precisamente una excepción en este propósito fundamental del *Discurso del Método*. Por eso hemos llamado *genética* a la formulación de la primera demostración cartesiana de la existencia de Dios en el *Discurso del Método*; por ser expresiva de la génesis y desarrollo de la misma en el pensamiento de Descartes. En cuanto a las formulaciones de la prueba en los *Principios de Filosofía* y en las *Respuestas a las segundas objeciones*, su simple lectura nos revela que no son sino un resumen de la formulación sistemática y amplia hecha en la *III Meditación*, razón por la cual las hemos llamado *sintéticas*. Para la exposición e interpretación de esta primera prueba cartesiana de la existencia de Dios vamos a llevar preferentemente nuestra atención sobre la formulación hecha en las *Meditaciones*, aunque sin descuidar, por eso, las otras formulaciones.

1.—El punto de partida

A una primera lectura de la formulación cartesiana de esta prueba de Dios, tal como aparece en las *Meditaciones*, se encuentra su punto de partida en la misma idea de Dios existente en el ámbito conceptual del pensamiento. Esta primera apreciación se ve después confirmada, en un análisis más detenido, por la consideración del propósito fundamental de la prueba que no es sino el hacer ver la imposibilidad de que la idea de Dios se diera en el pensamiento, si no fuera puesta allí por Dios, y por consiguiente, si Dios no existiera.

No quiere esto decir que en el *proceso psicológico* de la argumentación en que estriba esta prueba sea también la idea de Dios el punto de partida, pues en ese proceso psicológico muy bien puede ser la propia duda, o mejor, el conocimiento de la propia duda o de la propia imperfección el punto de arranque de esta demostración de Dios, y esto se hace patente en la formulación del *Discurso del Método* («Reflexioné después que dudaba y que, por tanto, mi ser no era en todo perfecto...»). Aquí sin embargo, queremos determinar el punto de partida del *proceso lógico* de la demostración, y en este orden no creemos que admita discusión el que la idea de Dios es el verdadero punto de partida de la primera prueba cartesiana de la existencia de Dios. Esto supuesto, y con el fin de llevar a cabo un examen más detenido de este punto de partida, vamos a estudiar a continuación sucesivamente: a) la concepción

(51) *Discurso del Método*, I parte (l. VI, pág. 4).

cartesiana de la idea, b) la concepción cartesiana de la idea de Dios, y c) el verdadero punto de partida de esta prueba.

a) *La concepción cartesiana de la idea.*

Interesa mucho para la exacta comprensión del primer argumento cartesiano de la existencia de Dios tener un concepto claro y exacto de lo que Descartes entiende por idea, pues de una idea—la de Dios—, arranca el argumento.

No siempre la voz *idea* tiene una misma significación en la terminología cartesiana. En un sentido lato, idea es para Descartes sinónimo de hecho de conciencia, de vivencia psíquica. En un sentido más restringido, las ideas son solamente aquellos «pensamientos que son a modo de imágenes de las cosas» (52). Finalmente, en un sentido estricto, idea es el medio intelectual del conocimiento de algo. Este último sentido es el que nos interesa desarrollar aquí, ya que la idea de que se parte en la demostración de Dios que analizamos es tomada en este sentido estricto.

En las *Respuestas a las segundas objeciones* da Descartes la siguiente definición de la idea: «Entiendo por idea aquella forma de cada pensamiento nuestro, por la percepción inmediata de la cual tenemos conocimiento de esos mismos pensamientos [...]. Por eso no llamo ideas a las simples imágenes que se pintan en la fantasía; al contrario, no les aplico este nombre en cuanto se dan en la fantasía corporal, es decir, en cuanto se pintan en alguna parte del cerebro» (53). Como se ve, la idea es concebida aquí como el medio del conocimiento intelectual: es aquella forma o modo del pensamiento por cuya percepción inmediata tenemos conocimiento de esos mismos pensamientos. Por otra parte, lo que caracteriza a esa forma del pensamiento o idea es el ser representativa de aquello que, mediante ella, se conoce (54), pues sólo así puede llevarnos al conocimiento de algo distinto de ella. Además, «esta idea o forma del pensamiento es tal, que de suyo no pide otra realidad formal que la que recibe y toma del pensamiento, del cual es solamente un modo» (55), lo que quiere decir que la idea es un producto del pensamiento, una obra del espíritu, quien en el acto mismo del conocimiento saca de su propio fondo la idea y la constituye, a la vez, en su eterno objeto.

Conviene recordar aquí lo que decíamos más atrás, esto es, que la idea es para Descartes un término *quod* y no *quo*, un signo instrumen-

(52) *Meditaciones*, III (t. VII, pág. 37).

(53) *Respuestas a las segundas objeciones* (t. VII, págs. 160-161).

(54) Para Descartes, en efecto, la idea, tomada en sentido estricto, es siempre representativa. La existencia objetiva de las cosas en el entendimiento por medio de sus ideas es una existencia por representación.

(55) *Meditaciones*, III (t. VII, pág. 41).

tal que termina inmediatamente el acto del conocimiento, y no un signo formal que lleva a terminar en el objeto extramental a ese mismo acto de conocimiento. Esto es de la mayor importancia para entender ésta y las otras dos demostraciones cartesianas de la existencia de Dios.

En la *III Meditación* clasifica Descartes las ideas en *innatas*, *adventicias* y *facticias*. Esta clasificación mira al origen de las ideas en nuestro espíritu, pero sólo al origen aparential y no al real, pues en realidad todas las ideas que merezcan el nombre de tales deben ser innatas. En el nivel crítico en el que está situado Descartes cuando emprende la demostración de Dios, todavía no se ha ganado la realidad extramental, y por lo mismo, las ideas adventicias deben ser también explicadas como productos del espíritu, aunque un largo hábito nos incline a juzgarlas procedentes del exterior. Más interesa aquí la clasificación cartesiana de las ideas por el modo de representar, en cuyo orden se dividen en *claras y distintas*, y *oscuras y confusas*. Estas últimas deben ser desde el primer momento eliminadas como vehículos del conocimiento cierto; ellas no pueden conducirnos nunca a la aprehensión cognoscitiva indubitable de cosa alguna. Las ideas claras y distintas, por el contrario, sí que son fecundas en orden al conocimiento cierto; ellas son, a la vez, producto y objeto de la intuición racional, única fuente de conocimientos absolutamente seguros.

Pero hasta ahora hemos mirado a las ideas solamente por uno de sus lados; las hemos considerado únicamente como formas o modos del pensamiento. Pero las ideas tienen también, además de esta realidad formal, una *realidad objetiva*. El carácter representativo de las ideas las hace participar, por representación, de la realidad que ellas mentan. Por este lado las ideas presentan una gran variedad. Mientras que, por lo que se refiere a su realidad formal, las ideas difieren muy poco entre sí, pues todas son modos o formas del pensamiento, por su realidad objetiva o representativa, las ideas adquieren una diversidad muy marcada. Pero fijemos con más detalle en qué consiste esta realidad objetiva de las ideas para Descartes.

«Entiendo por realidad objetiva—escribe Descartes—la entidad o el ser de la cosa representada por esta idea, en cuanto esta realidad está en la idea; y de igual modo puede decirse perfección objetiva o artificio objetivo, etc. Porque todo lo que concebimos como dado en los objetos de las ideas está objetivamente en las ideas mismas» (56). A esta realidad objetiva de la idea se refiere también Descartes cuando define, en la traducción latina del *Discurso del Método*, a la idea como «la cosa pensada

(56) *Respuestas a las segundas objeciones* (t. VII, pág. 161).

en cuanto tiene sólo cierto ser objetivo en el entendimiento» (57), y en el mismo sentido se pronuncia en las *Respuestas a las primeras objeciones*, donde escribe: «En alguna parte he escrito que la idea es la misma cosa concebida o pensada en cuanto existe objetivamente en el entendimiento [...]; de tal manera que la idea del sol es el sol mismo, existiendo en el entendimiento, no formalmente como en el cielo, sino objetivamente, es decir, al modo que los objetos suelen existir en el entendimiento; cuya manera de ser es ciertamente mucho más imperfecta que aquella por la cual existen las cosas fuera del entendimiento; pero no es, sin embargo, una pura nada, como ya he dicho antes» (58). Por otra parte, existir objetivamente es para Descartes existir por representación. (En la traducción francesa de las *Meditaciones* casi siempre a la palabra «objetivamente» añade Descartes «o por representación»). Y éste es precisamente el modo que tienen los objetos de existir en el entendimiento: cuando el sol, por ejemplo, existe en el entendimiento, mediante su idea, no existe como en la realidad, sino de una manera muy otra, que consiste en estar representado en la idea. Pero esta manera de estar las cosas en el entendimiento—piensa Descartes—aunque, con efecto, es mucho más imperfecta que aquella con que existen fuera de él, no es, sin embargo, una pura nada. Pero conviene que intentemos todavía, al hilo de los textos cartesianos, una mayor penetración de lo que sea esa realidad objetiva de que aquí se trata. Por de pronto la realidad objetiva de una idea no es la idea misma en cuanto que es un modo del pensamiento. Es más bien la misma cosa conocida (una naturaleza verdadera e inmutable), pero en cuanto existe—objetivamente o por representación—en el entendimiento. Es, en resumidas cuentas y empleando una terminología escolástica, el ser posible como algo intermedio entre el ser actual (la existencia formal de que habla Descartes) y el ser de razón (que queda reservado para la idea en cuanto modo del pensamiento). Por eso escribe nuestro autor que «la manera como los objetos existen en el entendimiento es ciertamente mucho más imperfecta que aquélla por la cual existen fuera de él, pero no es, sin embargo, una pura nada», ni es tampoco—podemos añadir completando el pensamiento de Descartes—un ente de razón, pues éste no necesita una causa eficiente distinta del entendimiento y la realidad objetiva de las ideas sí que la necesita. O tal vez el error radique en que no se admite otro modo de causalidad que la eficiente (59).

(57) La traducción latina del *Discurso del Método* trae la siguiente nota: «Hoc in loco et ubique in sequentibus nomen *ideae* generaliter sumi pro omni re cogitata, quatenus habet tantum esse quoddam obiectivum in intellectu» (t. VI, pág. 559).

(58) *Respuestas a las primeras objeciones* (t. VII, págs. 102-103).

(59) Este punto de la doctrina de Descartes se enlaza estrechamente con su teoría de las verdades eternas sobre la que hemos de hablar más adelante, y se reduce a afirmar que el ser posible tiene una entidad disminuída con respecto al ser actual, pero que no es un ente de razón, sino que tiene existencia propia independiente de la mente. Antecedentes de esta teoría

b) *La concepción cartesiana de la idea de Dios.*

La idea de Dios, en cuanto a su realidad formal, no es superior a cualquier otra idea clara y distinta. Tal vez es la más clara y distinta de todas, pero es preciso insistir en que, por su lado subjetivo, en cuanto es un modo del pensamiento, no excede esencialmente a las demás. La realidad objetiva, empero, de la idea de Dios sobrepasa con mucho la realidad objetiva de las demás ideas, ya que ella nos representa a «una sustancia infinita, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual nosotros mismos y todas las demás cosas que existen, si es cierto que existe alguna, han sido creadas y producidas» (60). No debe creerse tampoco—piensa Descartes—que la idea de Dios no sea una verdadera idea, pues, aunque ella representa la sustancia infinita, no lo hace, sin embargo, de una manera negativa, sino positiva.

Dos notas esenciales señala Descartes en la realidad objetiva de la idea de Dios: la infinitud y la perfección. La idea de Dios nos representa al ser infinito y perfecto, o mejor, al ser infinitamente perfecto; pero la infinita perfección que representa esta idea no obsta para que sea la más clara y distinta de todas, pues, aunque el infinito no puede ser comprendido, puede, sin embargo, ser entendido y con mucha claridad y distinción. En suma, que la idea de Dios es representación clara y distinta, aunque no comprensiva, de la verdadera e inmutable naturaleza divina, esto es, del ser infinitamente perfecto.

c) *El verdadero punto de partida de esta prueba.*

Ya quedó señalado que si se atiende al proceso lógico de la demostración, es indiscutiblemente la idea de Dios el punto de partida de esta primera demostración cartesiana de la existencia de Dios. Conviene, sin embargo, fijar con mayor precisión el verdadero punto de partida.

Digamos, en primer lugar, que el punto de partida no puede ser la idea de Dios considerada únicamente en cuanto a su realidad formal, en cuanto es un modo del pensamiento. El punto de partida se refiere a la realidad objetiva de la idea de Dios; pero esta realidad objetiva tampoco es tomada en sí misma, sino en cuanto se da en tal idea, esto es, en

se encuentran en Escoto y los escotistas, y de ella ya se hizo cargo Cayetano que escribió a este respecto: «Scotus determinat quo esse cognitum non est esse reale absolutum, aut respectivum, nec est relativum secundum rationem, sed est esse diminutum rei, sive absolute, sive relative; quod vocatur esse secundum quid: ita quod res habens talem modum essendi, fundat relationem rationis ad intellectum: putatque lapidem, etc., entia producta esse ab aeterno a Deo per actum intellectus divini in tali esse, et huiusmodi entis secundum quid esse et vocari ideas [...]. Ego autem peripatetico lacte eductus, ac in aere, ut aiunt, loqui nesciens, praeter latitudinem entis realis solum ens rationis novi» (*In I Sum. Theol.*, q. 15, a. 1; citado por MARITAIN, J., *Le songe de Descartes*, nota 196, pág. 338).

(60) *Meditaciones*, III (l. VII, pág. 45).

cuanto existe en el entendimiento, pues, como quiera que lo que se intenta en esta prueba es buscar la causa de tal idea, no puede tomarse como punto de partida a la realidad objetiva en sí misma, que siendo eterna no necesita causa alguna, sino a la realidad objetiva en cuanto se da en la idea, o mejor, a la existencia de tal realidad objetiva en el entendimiento.

El siguiente texto, tomado de las *Respuestas a las primeras objeciones*, confirma plenamente lo que acabamos de decir: «Concedo esto [que la idea no puede ser causada ni dada fuera del entendimiento], porque fuera de él [del entendimiento] no es nada; pero necesita una causa para ser concebida, y de ésta es de la que aquí se trata. Así, si alguno tiene en su espíritu la idea de una máquina muy artificiosa, con razón puede preguntarse cuál es la causa de esta idea; y no se satisfaría esta pregunta con decir que esta idea no es nada fuera del entendimiento, y que por tanto, no puede ser causada, sino concebida solamente, pues lo que aquí se pregunta es la causa de que sea concebida. Tampoco sería respuesta satisfactoria la de que su causa es el entendimiento, del cual es operación, pues nadie duda de esto, sino que se pregunta por la causa del artificio objetivo que en ella se da; porque alguna causa debe haber para que esta idea contenga un determinado artificio objetivo, y no otro; y el artificio objetivo, es con respecto a la idea, lo mismo que la realidad o perfección objetiva respecto a la idea de Dios [...]. Ese excelente ingenio ha visto bien todo eso, y por lo mismo, confiesa que se puede preguntar por qué esta idea contiene esta realidad objetiva y no otra; a cuya pregunta contestó primeramente: «de todas las ideas puede decirse lo que he dicho de la idea del triángulo, a saber: que aunque acaso no existan triángulos en ninguna parte del mundo, no por eso deja de haber cierta naturaleza, forma o esencia determinada del triángulo, que es inmutable y eterna», de la cual dice que no necesita causa. Sin embargo, ha pensado, con razón, que esto no satisfacía; pues, aunque la naturaleza del triángulo sea inmutable y eterna, no por eso es menos lícito preguntar por qué su idea se da en nosotros» (61).

Con esto, creemos queda suficientemente claro que el punto de partida de la primera prueba cartesiana de la existencia de Dios es la realidad objetiva de la idea de Dios considerada en cuanto existe en el entendimiento.

2.—El proceso de la demostración

Por lo que hace al proceso seguido en la prueba de Dios que analiza-

(61) *Respuestas a las primeras objeciones* (t. VII, págs. 103-104).

mos, vemos que es manifiestamente *a posteriori* y se basa en la causalidad eficiente.

La formulación concreta del principio de causalidad que viene a fecundar el punto de partida de esta prueba es la siguiente: «Lo más perfecto, es decir, lo que en sí contiene más realidad, no puede ser una consecuencia y dependencia de lo menos perfecto; y esta verdad es clara y evidente no sólo en los efectos que poseen esa realidad que llaman los filósofos actual o formal, sino en las ideas, en que únicamente se considera la realidad que llaman objetiva» (62). Sobre la idea de Dios, como punto de partida, y apoyándose en este principio, se construye la argumentación que va a concluir en la existencia real actual de Dios. Se da en nosotros, en la idea que de Dios tenemos, una realidad objetiva infinitamente superior a las restantes realidades objetivas de las otras ideas. La existencia en nosotros de esa realidad objetiva de la idea de Dios tiene que tener una causa, y esta causa no puede ser más que o nuestro propio pensamiento en el que tal idea se da, u otra idea existente en nuestro pensamiento, o un ser distinto de nuestro pensamiento que haya impreso allí esa idea. Ahora bien; nuestro propio pensamiento no puede ser la causa de que tal realidad objetiva se dé en él, o mejor, de que exista en él una realidad objetiva que contenga, como la idea de Dios, una perfección infinita; pues, según reza el principio de causalidad, en la formulación concreta que se ha adoptado, una realidad objetiva más perfecta no puede proceder de una realidad formal menos perfecta, y es evidente que nuestro pensamiento es menos perfecto, en su orden formal o actual, que la realidad objetiva de la idea de Dios, que, en su orden, es lo más perfecto que cabe. Tampoco puede ser otra idea de nuestro pensamiento la causa de que exista en él la idea de Dios; pues también en este orden puramente objetivo es verdadero el principio de causalidad, y por consiguiente, la causa de que la idea de Dios contenga tal realidad objetiva tendrá que contener a su vez (si suponemos que es otra idea) tanta realidad objetiva como la idea de Dios (pues más es imposible, supuesto que contiene una realidad objetiva infinita) con lo que tendríamos que la causa de nuestra actual idea de Dios sería otra idea de Dios, lo que nos llevaría a plantearnos nuevamente el mismo problema; y como quiera que una serie infinita de ideas de Dios causadas no explicaría nunca la existencia actual de la que consideramos al presente, no hay posibilidad de resolver el problema de esta forma. Queda sólo el que la idea de Dios sea causada en nuestro pensamiento por un ser distinto de él, pero este ser que causa tal idea y la imprime en nuestro pensamiento no puede ser igual a nuestro pensamiento (pues ya vimos que él no puede causar tal

(62) *Meditaciones*, III (t. VII, pág. 40).

idea), sino que debe ser tan perfecto en su género, en su orden formal o actual, como lo es la idea de Dios en el orden objetivo, y como ésta es, en ese orden infinita, también ese ser habrá de ser formal o actualmente infinito, es decir, Dios. La conclusión será, pues, que Dios existe, o al menos, que ha existido (en el momento en que causó y puso en nuestro pensamiento esa idea), y como de su infinita perfección se sigue necesariamente que, si alguna vez ha existido, no podría jamás dejar de existir, se ha de concluir que Dios existe actualmente.

Si nos paramos a considerar este razonamiento en el que hemos intentado reproducir fielmente, no tanto la letra, cuanto el espíritu de la argumentación cartesiana, echaremos de ver, en primer lugar, que no presenta la misma fuerza y rigor en todas sus partes. En efecto, dejando a un lado el hecho de que la formulación concreta que se da aquí al principio de causalidad eficiente no es, desde luego, evidente, hoy dos momentos en que resulta insuficiente la argumentación: el primero, cuando se asegura que nuestro propio pensamiento o nuestro propio yo no puede producir la realidad objetiva de la idea de Dios, ya que es más imperfecto en su orden que aquélla en el suyo; esta imposibilidad no puede constar si no se demuestra previamente que nuestro yo es realmente imperfecto y que el conocimiento que tenemos de él agota hasta el último residuo la inteligibilidad del mismo, o de otra manera, si no se demuestra que nada hay en nosotros que nosotros no conozcamos, y por lo mismo, quede asegurada nuestra imperfección al no tener conocimiento de la posesión por nuestra parte de una infinidad de perfecciones que vemos que nos faltan. La segunda insuficiencia que se aprecia en la argumentación cartesiana radica en la afirmación de que no es posible una serie infinita de ideas causadas, y que hay que llegar necesariamente a una causa primera, que no sea ya una idea, sino un ser real. Al señalar estas insuficiencias, no queremos decir que haya falsedad en el razonamiento cartesiano, sino únicamente que estos puntos requieren una más firme fundamentación.

En la segunda de las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, que coincide con esta primera en el sentido general del procedimiento discursivo, son estos dos puntos retomados por Descartes en un examen más detenido, y así, en cuanto al primero, hallará la solución considerando al yo como pura cosa que piensa, esto es, reduciendo el yo al puro pensamiento, y en cuanto al segundo, distinguiendo entre la causa que nos produjo en el pasado y la que en el presente nos conserva.

Si nos limitamos, empero, a esta primera demostración cartesiana de Dios, las insuficiencias advertidas en ella quedan sin una adecuada fundamentación. Descartes se esfuerza en llenar la primera de esas lagunas

con un largo párrafo, que puede leerse al final de la exposición que hace de la prueba en la *III Meditación*, en el que echa mano de la distinción entre lo potencial y lo actual, para concluir que, si en el yo existieran las perfecciones que se encuentran en la realidad objetiva de la idea de Dios, estas perfecciones estarían en él solamente en potencia (pues la no posesión actual de ellas se patentiza en el hecho de que se duda, se desea, etc.), y en Dios, en cambio, todo debe ser actual. Por lo que se refiere a la imposibilidad de la serie infinita de ideas causadas, la razón que aduce Descartes es bien pobre: «aunque puede suceder que una idea dé origen a otra, esto no puede llevarse al infinito, pues al fin hay que llegar a una idea primera, cuya causa sea a la manera de un arquetipo en el que se halle contenida formalmente toda la realidad que sólo objetivamente se halla en dichas ideas» (63). Esto no es, en efecto, una prueba de la imposibilidad de la serie infinita, sino una afirmación dogmática de que es preciso llegar a una primera idea cuya causa no sea otra idea, sino una realidad que contenga formalmente todo lo que en la idea de Dios está sólo objetivamente. Y no queremos decir con esto que no se pueda demostrar la imposibilidad de esa serie infinita, sino únicamente que Descartes no la demuestra.

En realidad ese principio de la imposibilidad de una serie infinita de causas subordinadas es totalmente extraño a la concepción cartesiana, y sólo cabe explicarse que Descartes lo emplee como un residuo de su primera formación escolástica. Es de ver cómo se esfuerza Descartes para librarse en su razonamiento de toda serie y sucesión de causas, y es que en el fondo de su pensamiento existe la convicción de que, tanto la idea Dios—punto de partida de su primera prueba de Dios—, como la existencia del yo como pura cosa que piensa y que posee la idea de Dios—punto de partida de la segunda—, no pueden tener por causa sino a Dios mismo.

Bien podemos, por tanto, modificar, por lo que se refiere a esta primera demostración cartesiana de la existencia de Dios, la formulación concreta del principio de causalidad en que se apoya, proponiéndola en los siguientes términos, que acaso la hagan menos evidente, pero que la acercan más al pensamiento de Descartes: «la realidad objetiva de una idea sólo puede ser causada en último término por un ser en el que esa misma realidad esté contenida formal o eminentemente». Si este principio es cierto, y nosotros poseemos la idea de Dios, ésta sólo podrá ser causada por Dios; pero como nosotros no somos Dios; luego existe Dios como ser distinto de nosotros. Este es, a las vueltas de toda su larga exposición, el razonamiento que se hace Descartes, y que ha dejado perfec-

(63) *Meditaciones*, III (t. VII, pág. 45).

tamente sintetizado en las *Respuestas a las segundas objeciones*. (Véase el texto transcrito más arriba).

C) Esquema

Reducida a esquema puede ser formulada así esta primera demostración cartesiana de la existencia de Dios:

a) Punto de partida.

Existe en nosotros la idea de Dios, es decir, la idea de un ser infinitamente perfecto, la cual contiene una realidad objetiva infinita.

b) Proceso de la demostración.

Pero la realidad objetiva de una idea sólo puede ser causada en último término por un ser en el que esa misma realidad exista formal o eminentemente, y por tanto, la realidad objetiva de la idea de Dios sólo puede ser causada en último término por Dios mismo.

c) Término de la prueba.

Luego existe Dios, es decir, el ser infinitamente perfecto.

SEGUNDA DEMOSTRACION

A) Textos

1.—Formulación en el «Discurso del Método»

«A lo cual añadía que toda vez que yo conocía algunas perfecciones que me faltaban, no era yo el único ser existente (usaré libremente, si parece bien, de las palabras de la Escuela) y era necesario que hubiese otro más perfecto, del cual dependiera yo y hubiese adquirido cuanto yo tenía; pues si hubiera yo sido sólo e independiente de todo otro, de manera que por mí mismo tuviera lo poco en que participaba del Ser perfecto, pudiera también tener por mí mismo, por igual razón, todo lo demás que sabía que me faltaba, y ser infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente y poseer, en suma, todo lo que podía advertir que existiera en Dios» (64).

2.—Formulación de las «Meditaciones»

«Por este motivo paso adelante y voy a considerar si yo mismo, que tengo idea de Dios, podría existir si no hubiese Dios. Y pregunto: ¿a quién debería entonces mi existencia? Acaso a mí mismo o a mis pa-

(64) *Discurso del Método*, IV parte (t. VI, págs. 34-35).

dres o a otras causas menos perfectas que Dios, porque más perfectas ni siquiera iguales no se pueden concebir. Pero si yo fuera independiente de todo otro ser y fuera yo mismo autor de mi ser, no dudaría de nada, ni tendría deseos, ni me faltaría ninguna perfección, pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de que tengo idea, y de este modo sería Dios. Y no he de figurarme que las cosas que me faltan son más difíciles de adquirir que las que ya poseo, pues, por el contrario, es cosa muy cierta que ha sido mucho más difícil que yo, es decir, una cosa o sustancia que piensa, haya salido de la nada, que lo sería para mí adquirir las luces y los conocimientos de muchas cosas que ignoro y que son meros accidentes de esta sustancia, y en verdad que si yo me hubiera dado a mí mismo lo que acabo de decir, esto es, si yo fuese autor de mi ser, no me hubiera negado las cosas que con más facilidad se pueden tener, como son una infinidad de conocimientos de que me hallo privado; ni tampoco me hubiera quedado sin ninguna de las cosas que veo contenidas en la idea de Dios, puesto que no hay entre ellas una más difícil de hacer o adquirir que lo es para mí mi propio ser y si alguna hubiera ciertamente, me parecería más difícil (dado que a mí mismo debiera todas las demás cosas que poseo), porque al llegar a ella vería terminado mi poder. Así, por más que puedo suponer que acaso he existido siempre como ahora existo, no por esto me es dado eludir la fuerza de este razonamiento y dejar de conocer que es necesario que sea Dios el autor de mi existencia, porque todo el tiempo de mi vida puede dividirse en infinitas partes, cada una de las cuales en modo alguno depende de las otras; y así, de que he existido un poco antes no puede deducirse que debo existir ahora, a no ser porque en este momento alguna causa me produce, y por decirlo así, me crea de nuevo, o lo que es igual, me conserva [...]. Solamente, por tanto, necesito aquí interrogarme y consultarme a mí mismo para ver si hay en mí algún poder y virtud por cuyo medio pueda hacer que yo, que ahora existo, exista también en el momento inmediato a éste; pues si yo no soy más que una cosa que piensa, o al menos no se trata precisamente más que de esta parte de mí mismo, debería pensar en este poder y conocerlo, si realmente existiera en mí; pero es lo cierto que carezco de tal conocimiento, y de aquí infiero con toda evidencia que dependo de otro ser diferente de mí. Pero acaso este ser de que dependo no es Dios, y yo he sido producido por mis padres o por otras causas menos perfectas que El. Esto no es posible; porque, como antes he dicho, es cosa evidente que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa como en su efecto, y por lo tanto, siendo yo una cosa que piensa y que tiene alguna idea de Dios, sea cualquiera la causa de mi ser, habrá que reconocer forzosamente que es también una cosa que

piensa y que tiene idea de todas las perfecciones que a Dios atribuyo. Hay que averiguar después si debe esta causa su origen y existencia a sí misma o a otra cosa; porque si la debe a sí misma, síguese, por las razones antes alegadas, que dicha causa es Dios, pues poseyendo la virtud de ser y existir por sí, indudablemente tendrá también el poder de poseer actualmente todas las perfecciones de que tiene idea, es decir, todas las que concibo como existentes en Dios; y si debe su existencia a otra causa distinta de ella, nuevamente habremos de preguntar, respecto a esta causa, si existe por sí o por otra cosa, hasta que de grado en grado lleguemos a una causa última que será Dios; y es evidente que en esto no cabe progreso hasta el infinito, ya que aquí se trata no tanto de la causa que en otro tiempo me produjo, como de la que actualmente me conserva [...]. Toda la fuerza del argumento de que me he servido aquí para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que no sería posible que yo existiera tal como soy, es decir, teniendo en mí la idea de Dios, si Dios no existiera verdaderamente» (65).

3.—Formulación de los «Principios de Filosofía»

«...es necesario que hagamos de nuevo esta revisión e investiguemos cuál es el autor de esta alma o pensamiento, que posee la idea de las perfecciones infinitas que hay en Dios; porque es evidente que el que conoce algo más perfecto que él mismo no se ha dado el ser; pues por el mismo medio se hubiera dado todas las perfecciones que hubiese conocido; y que, por consiguiente, no podría subsistir sino por virtud del que efectivamente posee todas estas perfecciones, es decir, Dios. No creo que se pueda dudar de la verdad de esta demostración, con tal de que se tenga en cuenta la naturaleza del tiempo o duración de nuestra vida, porque siendo tal que sus partes no dependen unas de otras y jamás existen juntas, de que ahora existimos no se sigue necesariamente que existiremos un momento después, si alguna causa, a saber: la misma que nos ha producido, no continúa produciéndonos, es decir, nos conserva; y fácilmente comprendemos que no hay en nosotros fuerza por la que podamos subsistir o conservarnos un solo momento, y que el que tiene tanto poder que nos hace subsistir fuera de sí y nos conserva, debe conservarse a sí mismo, o mejor, no tiene necesidad de ser conservado por nadie y finalmente es Dios» (66).

(65) *Meditaciones*, III (l. VII, págs. 47-52).

(66) *Principios de Filosofía*, I parte, núm. 20 (l. VIII, págs. 12-13).

4.—Formulación en las «Respuestas a las segundas objeciones»

«Si yo tuviera el poder de conservarme, con mayor razón tendría el de darme todas las perfecciones que me faltan, porque estas perfecciones no son más que atributos de la sustancia y yo soy sustancia.

«Pero yo no tengo el poder de darme todas estas perfecciones, porque, a tenerlo, ya las poseería;

«Luego no tengo el poder de conservarme.

«Además, yo no puedo existir sin ser conservado mientras existo, sea por mí mismo, si tal poder tengo, sea por otro que lo tenga.

«Pero yo existo, y, sin embargo, no tengo el poder de conservarme, como lo acabo de probar;

«Luego hay otro que me conserva.

«Además, el que me conserva tiene en sí formal o eminentemente todo lo que en mí se da;

«Es así que tengo la percepción de muchas perfecciones que me faltan y también la de la idea de Dios;

«Luego la percepción de estas mismas perfecciones, se da también en el que me conserva.

«Finalmente, el que me conserva no puede tener la percepción de perfección alguna que le falte, es decir, que no sé en él formal o eminentemente; porque teniendo poder para conservarme, como antes se ha dicho; con mayor razón lo tendrá para darse tales perfecciones, si le faltaran;

«Es así que tiene la percepción de todas las perfecciones que yo conozco que me faltan y que concibo no pueden existir más que en Dios, como lo acabo de probar;

«Luego las posee todas formal o eminentemente y por tanto es Dios» (67).

B) *Exposición e interpretación*

De las cuatro formulaciones de este segundo argumento cartesiano de la existencia de Dios que acabamos de transcribir podemos decir lo mismo que de las cuatro en que recogíamos el primer argumento, es a saber: que la primera (la formulación del *Discurso del Método*) presenta una forma *genética*; la segunda (la de las *Meditaciones*) tiene carácter *sistemático*, y la tercera y la cuarta (la de los *Principios de Filosofía* y la de las *Respuestas a las segundas objeciones*) son formulaciones *sintéticas*.

(67) *Respuestas a las segundas objeciones* (l. VII, págs. 168-169).

1.—El punto de partida

Si centrásemos nuestra exposición de esta prueba cartesiana de Dios en la formulación *genética* del *Discurso del Método*, tal vez encontrásemos el punto de partida en aquella expresión: «yo conocía algunas perfecciones que me faltaban», y en verdad que no andaríamos desencaminados al colocar aquí el punto de partida, si atendiésemos sólo al *proceso psicológico* del razonamiento. Precisamente el hecho paradójico de tener cognoscitivamente perfecciones que no tenía formalmente es lo que lleva a Descartes a plantearse el problema de Dios. Por eso y porque en el *Discurso del Método* (supuesta su sinceridad) nos va mostrando Descartes el camino seguido por él para dirigir bien la razón, es por lo que inicia su segunda demostración de Dios con esas palabras: «yo conocía algunas perfecciones que me faltaban».

Pero aparte de esto, es manifiesto que el punto de partida del *proceso lógico* de la segunda prueba cartesiana de la existencia de Dios es la existencia del propio yo, considerado sólo como cosa que piensa y en cuanto tiene en sí la idea de Dios. A confirmar esta tesis se encaminan las consideraciones que siguen y que vamos a centrar en estos tres puntos: a) razón de ser del segundo argumento cartesiano de la existencia de Dios; b) imperfección radical del ser descubierto en el *cogito*, y c) verdadero punto de partida.

a) *Razón de ser de esta segunda prueba de Dios.*

Cuando acometíamos, más atrás, la tarea de sistematizar las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, nos apoyábamos, para llevar a cabo nuestro intento, en el hecho de haber Descartes formulado solamente tres demostraciones de Dios y en un texto según el cual sólo había para Descartes dos maneras de demostrar la existencia de Dios: por sus efectos (siguiendo la vía de la causalidad eficiente) y por su naturaleza o esencia (siguiendo una argumentación *a simultaneo*). Ahora bien; es lo cierto que en el primero de estos procedimientos de demostración encaja Descartes dos pruebas distintas de la existencia de Dios, una de las cuales tiene su punto de partida en la idea de Dios, y la otra en la existencia del yo en cuanto piensa y piensa en Dios; y podríamos ahora preguntarnos, cuál es la razón última de la posibilidad de estas dos maneras de demostrar a Dios por sus efectos, y si, en el nivel crítico en que se encuentra Descartes al iniciar sus demostraciones de Dios, no son posibles más que estas dos argumentaciones *a posteriori* que él emplea.

Recordemos, ante todo, que cuando Descartes inicia la construcción lógica que le ha de llevar a la conclusión de que Dios existe, no tiene

asegurado críticamente más que su propia existencia como ser pensante y la validez de la intuición racional para la adquisición de la verdad. Tras la duda universal con que es preciso iniciar la especulación metafísica, según Descartes, ha pasado éste a la intuición de su existencia recortada en su propia duda o pensamiento, y con ello ha establecido el principio de la filosofía que buscaba, la verdad primera y originaria de todo su sistema. Pero en esa misma intuición con que capta su propia existencia, aprehende también Descartes su esencia, que es toda ella puro pensar, y de aquí que se capte como ser pensante. Y como el ser-pensante y, más concretamente, el ser-cognoscente tiene siempre una referencia objetiva (siempre piensa o conoce algo), y esta referencia es una idea, la cual es siempre verdadera considerada en sí misma (las ideas falsas de que habla Descartes son oscuras y confusas) por ello que en el nivel crítico en que se encuentra Descartes tenga plenamente aseguradas estas dos cosas: la existencia del yo como ser pensante y la de las ideas en el yo como objetos necesarios del pensamiento. De aquí que, cuando con tan escaso bagaje crítico quiera Descartes demostrar la existencia de Dios, no podrá tomar como punto de partida sino una de estas dos cosas: o el yo que piensa en Dios, o la idea de Dios en la que el yo piensa, y esto último porque tratándose de demostrar la existencia de Dios, sólo del conocimiento de la esencia divina puede partirse, según el principio cartesiano de que el conocimiento esencial es siempre anterior al conocimiento existencial.

Sobre esos dos puntos de partida, únicos que puede utilizar Descartes para demostrar la existencia de Dios, podrán construirse estos dos procesos de demostración: el proceso *a posteriori* y el proceso *a simultaneo*, y como este último resulta imposible cuando se parte del yo que piensa en Dios, puesto que éste no se implica con la existencia de Dios, tendremos, por tanto, que sólo puede haber una prueba *a simultaneo* de la existencia de Dios, y dos en cambio, *a posteriori* en el sistema cartesiano.

Por lo que se refiere a la exigencia de construir esta segunda prueba *a posteriori* para completar, en cierto sentido, la primera, digamos que esto es así por dos razones: la primera, porque es preciso subsanar las insuficiencias que hicimos resaltar en la exposición de la primera prueba cartesiana de Dios, y la segunda, porque un supuesto innatismo virtual de la idea de Dios en el pensamiento oscurece la evidencia de aquella argumentación. Esta segunda razón debió de ser decisiva en el pensamiento de Descartes para que emprendiese éste la construcción de su segunda demostración *a posteriori* de la existencia de Dios, y nos manifiesta además la razón de ser de ésta. Reparemos, si no, en el siguiente texto: «En ninguno de esos dos casos [en el de la existencia en algún hombre de la

idea de una máquina muy artificiosa y en el de la existencia en el mismo de la idea de Dios] sería grande la dificultad, si, así como no todos los hombres entienden de mecánica, ni pueden, por tanto, tener idea de una máquina de mucho artificio, tampoco tuvieran todos la misma capacidad de concebir la idea de Dios. Pero como esta idea está impresa de una misma manera en el espíritu de todos, y además notamos que no procede más que de nosotros mismos, suponemos, y no sin razón, que es propia de nuestra naturaleza espiritual; pero nos olvidamos de otra cosa que principalmente hay que considerar y de la cual depende toda la fuerza y luz o claridad de este argumento, y es: que esta facultad de tener idea de Dios no podría darse en nosotros, si nuestro espíritu no fuera más que una cosa finita, como en efecto lo es, y Dios no fuera la causa de su ser. Por eso he preguntado si podría yo existir, no existiendo Dios, y lo he preguntado, no tanto por alegar una razón distinta de la precedente, como por explicar ésta mejor» (68). Es decir, que el hecho de que la idea de Dios se halle en nosotros de una manera tan universal y constante, que podamos creerla propia de nuestra naturaleza espiritual, y como nacida con nosotros o producida por nosotros, debilita en gran manera la fuerza de la primera argumentación cartesiana de la existencia de Dios; porque, para Descartes, el que una idea sea innata en nosotros (y la idea de Dios es considerada como innata) «no quiere decir—como ya vimos—que se presente continuamente a nuestro pensamiento, pues de este género ninguna habría, sino únicamente que poseemos la facultad de producirla» (69). Pero entonces, si nosotros tenemos la facultad de producir la idea de Dios, ¿a qué se reduce toda la primera argumentación cartesiana para probar la existencia de Dios? La idea de Dios, con toda su realidad formal y objetiva será enteramente producida por el espíritu y no hará falta recurrir a Dios como a su causa.

Es preciso considerar, sin embargo, dirá Descartes inmediatamente, que la misma facultad de producir la idea de Dios no podría darse en nosotros si Dios no existiera verdaderamente; y a demostrar esto tiende la segunda demostración de Dios, que nace, por lo mismo, de una exigencia de fundamentación de la primera. Afirmamos, con todo, que la primera prueba de Descartes para demostrar la existencia de Dios no es incompleta en su pensamiento, sino que es perfectamente concluyente y probativa por sí sola, siquiera esté envuelta en cierta oscuridad que proviene del prejuicio de creer innata a la idea de Dios, cuando no es sino impresa directamente por Dios en el pensamiento, como la marca del obrero en su obra. Si eliminásemos ese prejuicio del innatismo de la idea

(68) *Respuestas a las segundas objeciones* (t. VII, págs. 105-106).

(69) *Respuestas a las terceras objeciones* (t. VII, pág. 189).

de Dios, nacido precisamente de que todas las demás ideas claras y distintas excepto ésa son efectivamente innatas o producidas por el espíritu, la primera demostración de la existencia de Dios propuesta por Descartes sería perfectamente clara y evidentísima; pero, pues este prejuicio nos la oscurece, es preciso demostrar que, aunque fuera cierto que la idea de Dios es innata, todavía no sería posible concebirla sin que Dios existiese, y esta demostración constituye ya, aunque no en su primer propósito, la segunda prueba cartesiana de la existencia de Dios. Sólo en este sentido ha podido escribir Descartes que ha preguntado si podía él existir no existiendo Dios, no tanto por alegar una razón distinta de la precedente, como por explicar ésta mejor; porque, entendida mal aquella prueba, ya ésta no es sino una confirmación y complemento de ella. La segunda demostración cartesiana de Dios, posible en el nivel crítico en que es construída, pero no necesaria, viene exigida, sin embargo, como complemento y confirmación de la primera, por el prejuicio del innatismo de la idea de Dios, cuya impugnación así no es necesario intentar siquiera. Por eso Descartes, al contestar a las objeciones que en este sentido le hacían, responde siempre haciendo resaltar el hecho de que su segunda demostración de Dios destruye esas objeciones. Veamos, por ejemplo, estos dos textos: «En segundo lugar, cuando decís que «hallamos en nosotros mismos un fundamento suficiente para formar la idea de Dios» nada sostenéis que sea contrario a mi opinión, pues en términos expresos he dicho al final de la tercera meditación que «esta idea ha nacido conmigo y no procede de otra parte que de mí mismo». Reconozco también que podríamos formarla aunque no supiéramos que existe un soberano ser; pero no si en realidad no existiera; pues he advertido, por el contrario, que toda la fuerza de mi argumento consiste en que no sería posible que yo tuviera la facultad de formar esta idea si no hubiera sido creado por Dios» (70). «...esto basta para demostrar la existencia de Dios, pues esta facultad de acrecentar y aumentar las perfecciones humanas hasta el punto de que ya no sean humanas, sino infinitamente superiores al estado y condición de los hombres, no existiría en nosotros si no fuera un Dios el autor de nuestro ser» (71).

b) *Imperfección radical del ser descubierto en el cogito.*

Aparte de esa exigencia de complementación y confirmación de la primera demostración cartesiana de Dios con que nace esta segunda, hay que decir que su planteamiento y desarrollo es independiente por entero. El punto de partida de esta prueba será el segundo de los que puede to-

(70) *Respuestas a las segundas objeciones* (t. VII, pág. 133).

(71) *Respuestas a las quintas objeciones* (t. VII, págs. 370-371).

mar Descartes en el nivel crítico de que parte, es a saber: la existencia del yo intuído en el *cogito*; y lo primero que descubrimos en el yo es su imperfección radical. Es éste un hecho que, si bien no va a ser tenido en cuenta en el *proceso lógico* del razonamiento, va, sin embargo a posibilitar el planteamiento mismo del problema de Dios y a motivarlo al propio tiempo en el *proceso psicológico* de la argumentación. Aquella frase con que empieza la formulación de esta prueba en el *Discurso del Método*: «Yo conocía algunas perfecciones que me faltaban» es precisamente el reconocimiento de la imperfección radical del ser pensante y principal motivo de pensar que no está el yo solo en el mundo.

Ahora bien; el reconocimiento de la imperfección del yo puede tenerse de dos maneras: conociendo en nosotros falta de perfecciones o conociendo perfecciones que faltan en nosotros. Millán Puelles ha querido encontrar en el primero de estos conocimientos el punto de partida de la primera prueba cartesiana de Dios y en el segundo el punto de partida de la segunda (72). Nosotros creemos que su posición es defendible desde un punto de vista *psicológico*, aunque no sea exacta si se atiende al *proceso lógico* de la demostración. El conocimiento de perfecciones de que se carece es un modo de constatar la imperfección del yo y para Descartes el fundamental y primario, pues, según él, no tendríamos jamás conocimiento de nuestra falta de perfecciones, si no conociéramos lo infinito, si no tuviéramos en nosotros la idea de lo infinito; «porque ¿cómo sería posible que yo pudiera saber que dudo y que deseo, o lo que es igual, que me falta algo y que no soy enteramente perfecto, si no hubiera en mí alguna idea de un ser más perfecto que yo, comparándome con el cual me fuera posible conocer los defectos de mi naturaleza» (73).

El reconocimiento de la imperfección del yo es un presupuesto para la demostración de Dios, pero no su punto de partida. En otros términos: el punto de partida de esta demostración no es la existencia del yo, sin más, sino la existencia del yo en cuanto éste es imperfecto, en cuanto éste necesita de explicación; y en este sentido el conocimiento de la imperfección del yo sólo nos es dado, según Descartes, por comparación con la perfección que cognoscitivamente poseemos; como el yo no puede reconocerse imperfecto si no en cuanto tiene en sí la idea de lo perfecto, es decir, la idea de Dios; por eso que el punto de partida haya de ser el yo en cuanto tiene en sí la idea de Dios. Además, la idea de Dios cumple otras dos funciones en la prueba: la primera, proporcionar el conocimiento de la esencia de Dios (única manera de poder después determinar su existencia), y la segunda, llevar efectivamente a Dios en el término de

(72) MILLÁN PUELLES, A., *El segundo argumento cartesiano de la existencia de Dios*, Revista de Filosofía del «Instituto Luis Vives», t. VII, n.º 24.

(73) *Meditaciones*, III (t. VII, pág. 47).

la prueba y no a otro ser menos perfecto que Dios; pero éstas las analizaremos a su debido tiempo.

c) *Verdadero punto de partida.*

Ya hemos dicho que el punto de partida de esta segunda demostración cartesiana de la existencia de Dios es el ser pensante descubierto en el *cogito*. Este ser pensante no es el yo humano compuesto de cuerpo y alma; es el puro espíritu, la cosa que piensa, la sustancia cuya total esencia o naturaleza consiste únicamente en pensar. Pero esta sustancia pensante tampoco es, sin más, el punto de partida. Para que se constituya como tal ha de ser puesta como imperfecta, como incompleta, como finita, y este reconocimiento de la imperfección y finitud de la cosa pensante no se consigue más que poniendo esa cosa que piensa, como pensando en Dios, como teniendo en sí la idea de Dios.

Nótese que hasta ahora no hemos hecho más que determinar el punto de partida. Todavía no hemos aportado nada a la demostración estrictamente tal. El reconocimiento de la imperfección del yo no entra en la arquitectura lógica del argumento, sino que es sólo preparación del punto de partida. Este es, por lo que se refiere a la segunda demostración cartesiana de Dios, la existencia del sujeto pensante, tomado en cuanto es una pura cosa que piensa y en cuanto piensa en Dios, es decir, en cuanto tiene en sí la idea de Dios.

2.—El proceso de la demostración

El sentido general del procedimiento demostrativo en esta segunda prueba cartesiana de Dios es *a posteriori* y está basado en la causalidad eficiente, con lo que coincide plenamente con el proceso del razonamiento de la primera. La formulación concreta del principio de causalidad que utiliza aquí Descartes es la siguiente: «el que conoce algo más perfecto que él mismo no se ha dado el ser, pues por el mismo medio se hubiera dado todas las perfecciones que hubiese conocido» (74). O de otra manera: el ser que es imperfecto, o el ser que carece de perfecciones que conoce, es un ser que no es por sí mismo, sino por otro. Esto no quiere decir que el ser imperfecto, o el ser que posee algunas imperfecciones, pero que no las conoce, no sea ya, por eso, insuficiente y por otro, sino que lo único que se afirma es que, aunque este último también lo sea, el primero es, en efecto, insuficiente y por otro. Más claro: todo ser imperfecto no es por sí, sino por otro, y, por consiguiente, el ser que se reconoce imperfecto, el ser que conoce perfecciones de que carece, es

(74) *Principios de Filosofía*, I parte, n.º 20 (t. VIII, pág. 12).

también por otro. La formulación concreta del principio de causalidad que viene a fecundar el punto de partida de una prueba *a posteriori* ha de adaptarse a ese punto de partida, y como éste es aquí la existencia del sujeto pensante en cuanto piensa en Dios, lo que interesa a Descartes es hacer resaltar la imposibilidad de que un ser tal, un ser que conoce algo más perfecto que él, se dé el ser a sí mismo. Además, así formulado el principio, su prueba es muy sencilla y muy en consonancia con el espíritu subjetivista de Descartes: «pues por el mismo medio se hubiera dado todas las perfecciones que hubiese conocido».

La consecuencia inmediata de aplicar aquel punto de partida a este principio, es como dice Descartes en el *Discurso del Método*, que no es el yo el único ser existente, sino que existe algún otro del que el yo depende. Pero este otro del que el yo depende es Dios, en el pensamiento de Descartes y por tanto Dios existe. Ahora bien; esto, que es así, requiere una demostración, la cual puede ser llevada, o sobre el principio de la imposibilidad de una serie infinita de causas *per se* subordinadas, o sobre el principio de la insuficiencia de cualquier otro ser, que no sea Dios, para la acción conservadora de la existencia de los seres causados. La demostración por la imposibilidad de la serie infinita de causas esencial y actualmente subordinadas, está hecha por Descartes en la *III Meditación* y se compadece mal con su concepción filosófica. En la formulación del *Discurso del Método* y en la de los *Principios de Filosofía* no se alude a la serie de las causas, aunque tampoco se demuestra por ningún otro medio que el ser de quién depende el yo, que se reconoce imperfecto, ha de ser necesariamente Dios. En una y otra está latente, sin embargo, la convicción de que cualquier otro ser, que no sea Dios, no puede dar razón de la conservación del yo en su existencia, y esta convicción aparece incluso matizando y confirmando la demostración por la imposibilidad de la serie infinita de causas subordinadas que lleva a cabo Descartes en la *III Meditación*.

Que el principio de la imposibilidad de proceder al infinito en una serie de causas esencial y actualmente subordinadas es un elemento extraño en la concepción filosófica de Descartes, se echará de ver si se atiende al matiz subjetivo de todas las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, que tiñe de subjetivismo hasta un principio tan universal y objetivo como el de causalidad eficiente. El principio de la imposibilidad de un proceso al infinito en una serie de causas *per se* subordinadas, es sin duda, un residuo en Descartes de su primera formación escolástica, y por eso, porque es un elemento heterogéneo en su sistema, prescinde de él cuando quiere llevar mayor rigor y claridad al argumento. Obsérvese si no, cómo formula Descartes su segunda demostración de Dios en las

Respuestas a las segundas objeciones. (Véase el texto más arriba). Todo ese razonamiento está basado, como es fácil apreciar, en la convicción de que el poder de conservar a otro en la existencia (que es una especie de creación continuada) es el poder máximo, de tal manera que si un ser es capaz de conservarse a sí mismo o a otro en la existencia, es Dios. Esto supuesto, el razonamiento es claro. Yo no tengo el poder de conservarme (de lo contrario sería Dios y yo soy un ser imperfecto), pero como yo existo, alguien me tiene que conservar en la existencia y éste que me conserva es Dios (ya que el poder de conservar es el máximo y sólo corresponde, por tanto, a Dios). Aquí como se ve, se ha prescindido en absoluto de toda serie de causas; se trata de un tránsito directo del yo a Dios, lo cual se compagina mejor con la concepción cartesiana. El siguiente texto confirma esto mismo plenamente: «fácil es también a cada cual preguntarse a sí propio para saber si en este mismo sentido existe por sí, y cuando en sí no halle ningún poder capaz de conservarle un momento siquiera, concluir con razón que existe por otro, y aun por otro que exista por sí; pues tratándose aquí del tiempo presente, y no del pasado o futuro, el proceso no puede prolongarse hasta el infinito. Y aún añadiré aquí—y esto no lo he escrito en otra parte—que ni siquiera se puede llegar a una segunda causa, pues la que tiene poder bastante para conservar una cosa que fuera de ella existe, con mayor razón se conserva a sí misma por su propio poder y por tanto existe por sí» (75).

Los dos fallos e insuficiencias que el proceso de la primera de las demostraciones cartesianas de Dios habíamos hecho resaltar, van a quedar salvados en esta segunda prueba: el de la serie infinita, porque o se apela a la conservación y entonces queda eliminada toda serie y sucesión de causas, o se distingue entre causas subordinadas en el pasado y causas subordinadas en el presente, con lo que puede resolverse la dificultad; y el de la posibilidad de que el yo tenga virtualidad o poderes que no conoce y que pudieran dar razón de la existencia de la idea de Dios en él o de su propia existencia, porque en uno u otro caso se considera al yo como pura cosa que piensa y entonces nada puede haber en él que no le sea conocido. «Para prevenir una objeción que aquí podría hacerse—escribe Descartes—a saber: la de que acaso el que así se pregunta a sí propio tiene, aunque de ello no se sepa poseedor, el poder de conservarse, diré que esto no puede ser, y que si tal poder se diera en él lo sabría necesariamente; pues como en este momento se considera sólo como una cosa que piensa, nada puede haber en él de que no tenga conocimiento, porque, siendo pensamientos, y estando, por tanto, presentes al espíritu, todas sus acciones (y una de ellas sería la

(75) *Respuestas a las primeras objeciones* (l. VII, pág. 111).

de conservarse si de él procedía), ésta, como las demás, le sería presente y conocida, y mediante ella llegaría a conocer necesariamente la facultad que la produjera, porque toda acción nos lleva por necesidad al conocimiento de la facultad que la produce» (76).

Después de todo lo que llevamos dicho se encontrará ahora todo su sentido a este texto citado anteriormente: «Por eso he preferido fundar mi razonamiento en mi propia existencia, la cual *no depende de serie alguna de causas* y me es tan conocida que nada puede serlo más, e interrogándome acerca de esto, he tratado de averiguar, *no tanto la causa que en otro tiempo me produjo, como la que actualmente me conserva*; para librarme por este medio *de toda serie y sucesión de causas*. Tampoco he indagado cuál es la causa de mi ser en cuanto soy compuesto de cuerpo y alma, sino única y precisamente *en cuanto soy una cosa que piensa*. Creo que esto es muy conveniente para el asunto, pues así he podido librarme de preocupaciones, considerar lo que enseña la luz natural, interrogarme y tener por cierto que *nada puede haber en mí sin que yo lo conozca*. Todo lo cual en realidad es muy distinto del procedimiento que podría seguir si, observando que he nacido de mi padre, dedujese que éste procedía de mi abuelo, y viendo que al buscar de esta manera los padres de mis padres, no podía seguir así hasta el infinito, para poner fin a mi investigación afirmara que existe una causa primera (77). No me he limitado a investigar la causa de mi ser en cuanto soy una cosa que piensa, sino que principal y precisamente he indagado esta causa en cuanto soy una cosa que piensa, y que entre otros muchos pensamientos, *se reconoce poseedora de la idea de un Ser soberanamente perfecto*. De esto sólo depende, con efecto, toda la fuerza de mi demostración; en primer lugar, porque esta idea me da a conocer lo que es Dios, al menos en cuanto soy capaz de conocerlo—y según las leyes de la verdadera lógica de ninguna cosa se debe preguntar si existe, antes de saber lo que es—; en segundo lugar, porque esta misma idea *me da ocasión* de examinar si existo por mí o por otro y de reconocer mis defectos; y finalmente, porque ella *me enseña* que no sólo hay una causa de mi ser, sino que *esta causa contiene todo género de perfección y por tanto es Dios*» (78).

Lo que hemos subrayado en el texto hace referencia a los puntos más salientes de la prueba, cuyo alcance y exacto sentido hemos señalado en la exposición.

(76) En el original latino no se encuentra este texto que aparece en la traducción francesa. Véase en la ed. cit., t. IX, pág. 88, nota a.

(77) En el presente texto Descartes está comparando su procedimiento demostrativo con el empleado por Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios, y es un verdadero pecado de injusticia el atribuir a Santo Tomás toda esa serie de cosas.

(78) *Respuestas a las primeras objeciones* (t. VII, págs. 107-108).

C) *Esquema*

a) Punto de partida.

Existo yo, sustancia pensante, teniendo en mí la idea de Dios y reconociéndome por ello imperfecto.

b) Proceso de la demostración.

El ser que tiene idea de Dios y que se reconoce y (por ser solamente sustancia que piensa) es imperfecto, no existe sino porque Dios le conserva.

c) Término de la prueba.

Luego existe Dios, el Ser infinitamente perfecto, cuya idea se da en mí.

TERCERA DEMOSTRACION

A) *Textos*

1.—Formulación del «Discurso del Método»

«...advertí también que nada había en ellas [las demostraciones geométricas] que garantizase la existencia de su objeto; porque, por ejemplo, veía muy bien que, suponiendo un triángulo, es necesario que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, mas no por esto veía nada que me asegurase de que en el mundo exista ningún triángulo; al paso que, volviendo a examinar la idea que tenía de un ser perfecto, hallaba que en ella se comprendía la existencia, del mismo modo, o quizás con mayor evidencia, que en la idea de un triángulo se comprende el que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, o en la de una esfera el que todas sus partes son equidistantes de su centro; siendo, por consiguiente, tan cierto por lo menos como cualquier demostración geométrica, que Dios, que es ese Ser tan perfecto, es o existe» (79).

2.—Formulación en las «Meditaciones»

«Cierto es que lo mismo hallo en mí su idea [la de un ser soberanamente perfecto] que la de cualquier figura o número, y así como conozco que todo lo que puedo demostrar acerca de alguna figura o número pertenece verdaderamente a su naturaleza, del mismo modo y con no menor claridad y distinción, reconozco que la existencia eterna y actual es propia de la naturaleza divina» (80).

(79) *Discurso del Método*, IV parte (t. VI, pág. 36).

(80) *Meditaciones*, V (t. VII, pág. 65).

3.—Formulación de los «Principios de Filosofía»

«Cuando examina sucesivamente el pensamiento las diversas ideas o nociones que en él se hallan, y encuentra la de un Ser omnisciente, omnipotente y en extremo perfecto, fácilmente juzga, por lo que percibe en esta idea, que Dios, que es ese Ser perfectísimo, es o existe; porque, si bien tiene en el pensamiento ideas distintas de otras muchas cosas, nada advierte en ellas que le asegure de que existen, al par que en ésta encuentra contenida la existencia, y no sólo de la existencia posible, como en las demás, sino una existencia absolutamente necesaria y eterna. Y del mismo modo que, al ver que en la idea que tiene del triángulo se comprende necesariamente el que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, se persuade absolutamente de que los tres ángulos del triángulo son iguales a dos rectos; de igual manera, solamente de que percibe que la existencia necesaria está comprendida en la idea que tiene de un ser perfectísimo, debe concluir que este ser es o existe» (81).

4.—Formulación en las «Respuestas a las primeras objeciones»

«Mi argumento es éste: Lo que concebimos clara y distintamente como propio de la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de alguna cosa, puede predicarse de ésta con toda verdad; pero una vez considerado con atención suficiente lo que Dios es, clara y distintamente concebimos que la existencia es propia de su naturaleza verdadera e inmutable; luego podemos afirmar con toda verdad que Dios existe» (82).

5.—Formulación en las «Respuestas a las segundas objeciones»

«Decir que un atributo está contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, es lo mismo que decir que dicho atributo es verdadero con relación a esta cosa, y que se puede asegurar que en ella está;

«Es así que la existencia necesaria está contenida en la naturaleza o en el concepto de Dios;

«Luego hay verdad en decir que la existencia necesaria se da en Dios o lo que es igual, que Dios existe» (83).

B) *Exposición e interpretación*

De las cinco formulaciones de la tercera demostración cartesiana de Dios cuyos textos hemos transcrito, y que, si bien se observan, no difie-

(81) *Principios de Filosofía*, I parte (t. VIII, pág. 10).

(82) *Respuestas a las primeras objeciones* (t. VII, págs. 115-116).

(83) *Respuestas a las segundas objeciones* (t. VII, págs. 166-167).

ren en nada fundamental, vamos a tomar la de las *Respuestas a las primeras objeciones* para centrar en ella nuestra exposición, pues, es, sin duda, la que expresa con más exactitud y rigor el pensamiento de Descartes.

Digamos en primer lugar que la índole misma de la argumentación que vamos a exponer no hace posible distinguir, con el mismo sentido y alcance que en las dos anteriores, el punto de partida y el proceso de la demostración. Se trata de una demostración que para nada apela a la causalidad extrínseca, y en ella el punto de partida no se considera ni como efecto ni como causa del ser cuya existencia quiere demostrarse. Se trata, más bien, de un razonamiento deductivo en el que hay un principio o premisa mayor, una subsunción bajo ese principio que es la premisa menor, y una conclusión. En la formulación de las *Respuestas a las primeras objeciones* la premisa mayor es la expresión del criterio de la claridad y distinción; la premisa menor es la aplicación de ese criterio al caso de la relación necesaria entre la esencia de Dios y su existencia; y la conclusión es la de que Dios existe.

Por lo que respecta al criterio de la claridad y distinción, ya dijimos más atrás que ha sido válido para Descartes en todo momento, aun en el de la duda universal, siempre que se refiera sólo a lo que pueda ser objeto de intuición racional. Nada puede extrañarnos, por tanto, el que sea empleado aquí por Descartes, como base precisamente para demostrar la existencia de Dios.

La premisa menor de este razonamiento deductivo en el que consiste la tercera prueba cartesiana de Dios, es como hemos visto, ésta: «La existencia es propia de la naturaleza inmutable y verdadera de Dios, o lo que es igual, la existencia está contenida en la esencia de Dios». Pero para que sea posible el establecimiento de esta segunda premisa es preciso: a) conocer la esencia o naturaleza de Dios; b) conocer la existencia; y c) conocer la relación necesaria entre una y otra, o mejor, conocer que la existencia está contenida en la esencia divina. Pero, en realidad, estos tres conocimientos se reducen a uno solo, es a saber: el conocimiento de la esencia o naturaleza de Dios, pues con éste ya no sería necesario más para ver que la existencia está contenida en la esencia divina.

Ahora bien: ¿cómo podemos conocer la esencia de Dios? Para Descartes la respuesta es obvia; la podemos conocer por medio de su idea. Lo que la idea de Dios nos diga de la esencia divina es real con respecto a ésta, y ello, porque la idea de Dios es clara y distinta y representativa, por lo mismo, de una naturaleza verdadera e inmutable. El paralelismo entre la idea de Dios y su esencia o naturaleza es tan exacto, que si efectivamente en la idea de Dios (por lo que se refiere a su artificio objetivo)

encontramos incluída la existencia, también se hallará incluída la existencia en la esencia de Dios. Y en efecto, en la idea de Dios, dirá Descartes, encontramos incluída la existencia, y esto por la sencilla razón de que la idea de Dios (en cuanto a su artificio objetivo) es el conjunto de todas las perfecciones y la existencia es una perfección. Se podría objetar que la existencia, al menos la posible, se encuentra contenida igualmente en la noción o idea de todas las cosas que clara y distintamente concebimos, es decir, en aquellas nociones que no son contradictorias; pero es preciso distinguir, responderá Descartes, entre la existencia posible y la necesaria, y ver cómo la primera se halla contenida efectivamente en la idea de todas las cosas clara y distintamente concebidas, y la segunda, en cambio, sólo se encuentra incluída en la idea de Dios. Por existencia posible entiende aquí Descartes aquella que *se puede* unir a la esencia de alguna cosa, y en este sentido todas las cosas, cuyas ideas no son contradictorias en sí misma, tienen esta existencia, o lo que es igual, pueden existir. Por existencia necesaria entiende aquella que *necesariamente* se une con la esencia, y en este sentido sólo la idea de Dios tiene existencia necesaria, porque sólo en ella encontramos a la existencia necesariamente unida con la esencia; y esto, repetimos, porque la esencia o idea de Dios es el conjunto de todas las perfecciones y la existencia es una perfección. Cabría también la objeción de que tal vez la idea de Dios no es representativa de una verdadera e inmutable naturaleza, sino de una naturaleza ficticia, y compuesta por el entendimiento, y entonces lo que se afirmara de la idea no sería real, pues el criterio de la claridad y distinción dice que lo que se puede predicar con verdad es lo que clara y distintamente concebimos como propio de la *naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera* de alguna cosa. A esta objeción contestará Descartes que la idea de Dios es, en realidad de verdad, representativa de una verdadera e inmutable naturaleza. Porque, en primer lugar, es una idea clara y distinta, y aún la más clara y distinta de todas, y en segundo lugar, en las naturalezas ficticias y compuestas por el entendimiento, puede el mismo entendimiento cambiar, quitar o poner lo que le parezca, pero no puede hacer eso con las naturalezas verdaderas e inmutables, que siempre son lo que son y no puede cambiarlas a su capricho, y esto último es lo que acontece con la idea de Dios (84).

Pero admitido el principio expresivo del criterio de la claridad y distinción (premisa mayor) y fundamentada la necesaria conveniencia de la existencia a la esencia divina (premisa menor), la conclusión es perfectamente lógica; luego Dios existe.

No es de este lugar una valoración crítica del argumento que acaba-

(84) *Respuestas a las primeras objeciones* (I, VII, págs. 116 y sgts.)

mos de exponer; pero nos interesa examinar ahora si la predicación de la existencia en la premisa menor tiene como sujeto el concepto o la idea de Dios, o a la esencia divina o Dios mismo; y también si la existencia que se predica es la real o la simplemente ideal u objetiva.

Por lo que se refiere a lo primero; afirmamos que el sujeto a que se aplica la existencia en la premisa menor del argumento es la idea de Dios, y no la esencia divina, ni, menos aún, Dios mismo. En cuatro de las cinco formulaciones de este argumento, cuyos textos hemos transcrito, a saber: la del *Discurso*, la de las *Meditaciones*, la de los *Principios* y la de las *Respuestas a las segundas objeciones*, se lee en términos explícitos que la existencia está contenida en la idea de Dios; y solamente en una, la de las *Respuestas a las primeras objeciones*, se dice que la existencia es propia de la naturaleza de Dios. No obstante, esta única excepción, reiteramos la afirmación de que la existencia es siempre predicada, en la premisa menor del argumento que analizamos, de la idea y no de la naturaleza de Dios; y la razón es que la naturaleza de Dios sólo es conocida por su idea, y lo único que hace Descartes es afirmar, desde el primer momento la correspondencia perfecta entre la idea de Dios y la naturaleza divina, de tal manera, que todo lo que se halle en la idea, se puede dar por hallado en la naturaleza misma. O en otros términos: la existencia es siempre predicada de la idea de Dios, pero como ésta no tiene ni más ni menos que la esencia de Dios, pues se corresponde perfectísimamente con ella, se puede también afirmar de la esencia de Dios.

Por lo que se refiere a qué clase de existencia se predica de la idea de Dios, es indudable que es la existencia real y en ningún momento la ideal u objetiva; pues no tiene otro sentido la distinción que hace Descartes entre existencia posible y existencia necesaria que el que esta última, que es la que se predica de la idea de Dios, es siempre real.

Después de esto, es fácil ver que el fundamento de toda esta tercera demostración cartesiana de la existencia de Dios está en la posesión por nuestra parte de la idea de Dios, de la representación clara y distinta de la verdadera e inmutable naturaleza divina, que nos aparece siempre como una conjunción de las ideas de perfección e infinitud, con lo que, al buscar en el contenido objetivo de tal idea, encontramos allí incluida la existencia por ser ésta una perfección. Si hay, pues, en esta demostración de Dios un primer dato, en el que descansa toda ella y que dé contenido al criterio de la claridad y distinción para que nos sirva de porcedimiento demostrativo de la existencia de Dios, éste es la idea de Dios en lo que respecta a su contenido o a su realidad objetiva, pero no considerada en cuanto existe en el entendimiento, sino en cuanto a su talidad, esto es, no en su aspecto existencial, sino en su aspecto esencial. Esta es la ra-

zón del porqué colocamos el punto de partida de la tercera demostración cartesiana de Dios en la idea de Dios considerada en su aspecto esencial, al sistematizar las pruebas cartesianas de la existencia de Dios; aunque la expresión «punto de partida» tiene aquí un alcance y una significación bien distintos de los que tenía en las dos anteriores pruebas cartesianas.

C) Esquema

a) Premisa mayor.

Lo que clara y distintamente concebimos como propio de la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de alguna cosa puede predicarse de ésta con toda verdad.

b) Premisa menor.

Es así que clara y distintamente concebimos que la existencia es propia de la verdadera e inmutable naturaleza divina; porque:

- 1) La idea de Dios, representativa de la verdadera e inmutable naturaleza divina, es el conjunto de todas las perfecciones;
- 2) y puesto que la existencia es una perfección;
- 3) la existencia es propia de la idea de Dios, y, por lo mismo, de la verdadera e inmutable naturaleza divina.

c) Conclusión:

Luego podemos afirmar con verdad que Dios existe.

IV

ANALISIS VALORATIVO

Una vez terminada la exposición de las tres demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, es llegado el momento de valorarlas críticamente analizando su eficacia probativa. Para esto, someteremos cada una de ellas, en sus dos elementos: punto de partida y proceso de la demostración, a un examen riguroso en contraste con las exigencias científicas de toda verdadera demostración de Dios.

PRIMERA DEMOSTRACION

1.—Punto de partida

Decíamos más atrás que el punto de partida de la primera prueba cartesiana de Dios, es la realidad objetiva de la idea de Dios considerada en cuanto existe en el pensamiento. Ahora bien, ¿tiene esa realidad objetiva de la idea de Dios la eficacia noética necesaria para que se la constituya en punto de partida de una efectiva demostración de la existencia de Dios?

Para contestar a esa pregunta será preciso, ante todo, tener en cuenta la modalidad especial del proceso de demostración que va a montarse sobre esa realidad objetiva de la idea de Dios, porque pudiera ser que tomada como punto de partida en un proceso *a posteriori* no tuviera eficacia noética para llevarnos a Dios, y sí que la tuviera en un proceso *a simultaneo*, o viceversa. Se trata ahora de si la realidad objetiva de la idea de Dios puede tomarse como punto de partida en una demostración *a posteriori*, y más concretamente, en aquella que se apoya en la causalidad eficiente. El punto de partida aquí tiene que cumplir estas dos condiciones: primera, la de ser un efecto, y segunda, la de ser un efecto propio de Dios o que sólo pueda atribuirse a Dios como a su causa; porque si el punto de partida no se nos manifestara como efecto y como efec-

to sólo atribuible a Dios, no buscaríamos nunca su causa, o, si la buscáramos, no llegaríamos a Dios, sino que nos quedaríamos en alguna causa segunda. Ahora bien, ¿cumple esos dos requisitos la realidad objetiva de la idea de Dios?

Recordemos que no se toma aquí, como punto de partida, la realidad objetiva de la idea de Dios en cuanto tal realidad objetiva, esto es, en cuanto representación de la esencia divina, sino que se toma la realidad objetiva de la idea de Dios en cuanto existe en el entendimiento; ya que en cuanto tal realidad objetiva no necesita causa, pero sí en cuanto ella existe en el pensamiento, pues la realidad objetiva de la idea de Dios—eterna e inmutable—no necesita causa, pero sí la existencia de ella en el pensamiento.

Según esto, el punto de partida de la primera demostración cartesiana de la existencia de Dios cumple el primero de los requisitos exigidos: es un efecto. Falta ahora saber si cumple también el segundo, es decir, si es un efecto propio de Dios.

Bien ha hecho Descartes en distinguir entre la realidad objetiva de una idea y su realidad formal. Esta última procede por entero del espíritu humano del que no es más que una simple afección. La realidad objetiva, en cambio, que es de la que aquí se trata, ya no puede ser, al menos enteramente, causada por el espíritu. Aun distingue Descartes entre la realidad objetiva de todas las demás ideas y la de la idea de Dios, para afirmar, a renglón seguido, que la realidad objetiva de aquellas ideas que no exceden a la realidad formal del espíritu humano puede ser enteramente producida y causada por éste, pero no así la realidad objetiva de la idea de Dios, que excede con mucho a la realidad formal del espíritu humano. Seguidamente emprende Descartes la demostración de que la realidad objetiva de la idea de Dios sólo puede tener como causa a Dios, y en esto precisamente consiste el nervio fundamental de su argumentación.

Pero vayamos despacio. Ante todo, ¿puede el espíritu humano ser causa, no ya de la realidad objetiva de la idea de Dios, pero ni siquiera de la realidad objetiva de idea alguna? Y en segundo lugar, ¿de la realidad objetiva de la idea de Dios no puede ser causa otro ser que no sea Dios? Creemos que de la contestación a estas dos preguntas depende la fundamentación o invalidación plena del punto de partida de la primera demostración cartesiana de la existencia de Dios.

La cuestión, sin embargo, se enlaza estrechamente con la del proceso seguido en la prueba, pues precisamente éste se fundamenta en el principio de que la realidad objetiva de la idea de Dios no puede tener por causa, sino a Dios mismo. La validez o eficacia noética del punto de par-

tida de esta prueba no se puede determinar, por tanto, hasta que no se asegure la validez del principio en el que se apoya el proceso de su demostración. Pasemos, por eso, a analizar

2.—El proceso de la demostración

Ya vimos que el principio que sirve de base al proceso de la primera demostración cartesiana de la existencia de Dios es éste: «la realidad objetiva de una idea sólo puede ser causada en último término por un ser en el que esa misma realidad esté contenida formal o eminentemente». ¿Es verdadero ese principio?

Digamos, por de pronto que, cuando menos, no es evidente. La inflexión que en él se da al principio de causalidad eficiente oscurece a éste de tal manera, que, así como esta proposición «la causa tiene que tener, al menos, tanta realidad como el efecto» se conoce muy claramente y sin dificultad le prestamos asenso, en esa formulación concreta que nos hace Descartes no hay evidencia ni certeza.

Pero analicemos el principio a la luz de la doctrina clásica.

La inteligencia humana, pura potencia en orden a la intelección en acto, no puede conocer si no es determinada por algo distinto de ella. Este determinante cognicional es la semejanza del objeto (*species impressa*) que el entendimiento agente forma con el concurso de la imagen sensible o *phantasma*, pero no es en modo alguno aquello que el entendimiento conoce, sino aquello por lo cual se determina a conocer. Cuando el entendimiento pasa al acto de la intelección, lo que conoce es el objeto (llamado también concepto objetivo, que no es sino una de las determinaciones inteligibles de la cosa y que no se distingue de ella más que con una distinción virtual o de razón), y este conocimiento consiste propiamente en que el sujeto se hace intencionalmente el objeto conocido. Además, en el mismo acto del conocimiento, pero sin que en ello consista el conocimiento, forma el entendimiento una semejanza intencional del objeto conocido (concepto formal o *species expressa*), que, como producto del sujeto, no es sino una simple modificación subjetiva, y, por ser producida en el mismo momento en que el sujeto se ha hecho intencionalmente el objeto, es, en cuanto a su contenido, una pura semejanza o signo formal del objeto. Así, el acto inmanente del conocimiento es, al mismo tiempo, productivo del concepto y captador del objeto, pero formalmente captador y virtualmente productivo. El concepto, pues, no es el objeto o la cosa intelectualmente percibida (al menos en el acto del conocimiento directo); es un puro medio por el cual y en el cual se hace el objeto presente al espíritu y se injerta en él en estado de perfecta inte-

ligibilidad. Es verdad que el concepto es un producto y, en este sentido, término del acto de la intelección, pero este término producido, término *quod* de la intelección como productiva, es un puro medio de la intelección en cuanto aprehensiva, y por lo mismo, no lleva a la intelección a acabarse en él, sino en el objeto, verdadero término *quod* del conocimiento en cuanto tal.

Eso es el concepto, un puro medio en el cual es conocido el objeto. Pero ya vimos que para Descartes el concepto (o la idea) es cosa muy distinta. En las *Respuestas a las segundas objeciones* define Descartes la idea como «aquella forma de cada pensamiento nuestro, por la percepción inmediata de la cual tenemos conocimiento de esos mismos pensamientos» (85), y en las *Respuestas a las terceras objeciones* vuelve a insistir en la misma definición y aún añade que se sirve «de la palabra idea, porque estaba generalmente admitida para designar las formas de las concepciones del entendimiento divino» (86). Ahora bien, en clásica doctrina, la idea, tomada en un sentido estricto, no es lo mismo que el concepto, sino que es el arquetipo o modelo de una cosa que ha de hacerse, y en este sentido la idea es a la vez objeto conocido y medio del conocimiento. Aclaremos esto: la idea operativa realiza dos funciones: una de concepto, otra de idea, y así, en su función de concepto o de especie representativa es especificadora del conocimiento y puro medio en orden a la aprehensión de la cosa extramental; pero en su función propia de idea operativa es un modelo ante el artífice y un verdadero objeto conocido, expresivo, por otra parte, de la cosa que ha de hacerse, aun antes de que exista en su propia naturaleza. Pero Descartes, que utiliza la voz idea para designar el concepto o el medio por el cual se conoce la cosa, ha trasladado la concepción clásica de la idea operativa (y singularmente de la idea creadora) al concepto especulativo humano, y así, ha llegado sin esfuerzo a la concepción del concepto como objeto *quod*. En efecto, para Descartes, la relación que guarda la idea cognoscitiva con el objeto conocido es la misma que guarda, según la concepción clásica, la idea creadora con la cosa creada. Por lo mismo, así como las naturalezas o esencias de las cosas creadas se ajustan perfectísimamente a las ideas que presidieron su creación, así también, para Descartes, las naturalezas verdaderas e inmutables de las cosas se ajustan perfectísimamente a las ideas que de ellas tenemos; y así como la idea creadora es un objeto *quod* del cual la cosa es su copia fiel, así también la idea cognoscitiva es un objeto *quod* representante fiel y exactísimo de la naturaleza verdadera e inmutable que diseña.

(85) *Respuestas a las segundas objeciones* (t. VII, págs. 160-161).

(86) *Respuestas a las terceras objeciones* (t. VII, pág. 181).

Ahora bien; todo esto viene a darnos la clave de la posición cartesiana. La idea para Descartes, como objeto *quod* que es, no puede ser producida por el sujeto más que cuando su realidad no exceda a la realidad que él mismo tiene. Nadie puede dar lo que no posee, y por lo mismo, tampoco puede el sujeto producir una realidad, la de la idea, que exceda a la realidad que él mismo poseía. Y esto es todavía más evidente si, como veíamos más atrás, Descartes concede al *esse objectivum* una realidad disminuída que no es el puro *esse rationis*. Pero si la idea no es eso, sino que es, entendida como concepto, un puro medio para el conocimiento del objeto, una pura semejanza producida por el sujeto en el acto mismo del conocimiento y cuando se ha hecho intencionalmente el objeto conocido, ese principio que sirve de base a la primera demostración cartesiana de la existencia de Dios no puede tener validez alguna. Es verdad que un sujeto no puede producir una idea si no posee él la realidad objetiva de ésta; pero hay dos maneras de posesión: la posesión física y la posesión intencional, y para que el sujeto pueda producir una idea basta con que posea él la realidad objetiva de esa idea de una manera intencional o cognoscitiva. Es más, sólo si es poseída intencionalmente esa realidad puede ser la idea formada o producida por el sujeto, y esto por lo que se refiere a la idea de Dios y a todas las demás ideas. Para Descartes, en cambio, la producción de una idea por parte del sujeto exige la posesión física o formal por el sujeto de la realidad objetiva de la idea. La posesión cognoscitiva no es tenida en cuenta por Descartes, precisamente porque, para él, poseer cognoscitivamente es producir la idea.

Afirmamos, pues, que la producción de una idea (sea la de Dios, sea cualquier otra), exige la posesión por parte del sujeto de la realidad que diseña, pero exige sólo la posesión cognoscitiva o intencional, no la física o formal. Según esto, la causa de una idea será siempre el sujeto, pero en cuanto posee cognoscitivamente la realidad que esa idea contiene objetivamente. Pero entonces ¿a qué queda reducido el principio de que la realidad objetiva de una idea exige como causa a la realidad formal correspondiente? El principio es totalmente falso. La realidad objetiva de una idea, en cuanto producto que es de un sujeto cognoscente y *medium in quo* de un objeto conocido, exige como causa solamente a un sujeto que posea cognoscitivamente la realidad contenida objetivamente en esa idea. Pero, como por otra parte, la existencia intencional de una realidad en el sujeto no supone siempre la existencia actual extramental de ella; de aquí que en ningún caso la existencia de una idea en el espíritu pueda llevar a asegurar la existencia actual extramental de la realidad que representa.

La existencia de la idea de Dios en nuestra mente (si es que nosotros

tenemos idea de Dios) nos llevará, a lo sumo, a indagar el origen de nuestro conocimiento de Dios, o mejor, la manera cómo hemos llegado a poseer cognoscitivamente todos y cada uno de los atributos de Dios que, en nuestro modo imperfecto de conocer, le aplicamos. Pero no es de este lugar exponer el procedimiento por el que podemos adquirir un tal conocimiento. Digamos sólo que, aunque es cierto que en un principio todo lo que poseemos cognoscitivamente ha de ser tomado de los seres materiales patentes a la experiencia, también es cierto que el espíritu humano no es enteramente pasivo en el acto del conocimiento, y apoyándose en los datos de la experiencia, puede devenir al conocimiento de objetos totalmente trascendentes a la experiencia; y al conocimiento de lo que entendemos por Dios podemos llegar sin que sepamos todavía si Dios existe.

Con esto queda prácticamente anulada la primera demostración cartesiana de la existencia de Dios. La realidad objetiva de la idea de Dios, si bien es un efecto, no es, sin embargo, un efecto propio de Dios, pues de ella da razón suficiente el sujeto que la produce teniendo cognoscitivamente las perfecciones que ella diseña. Para salir adelante con el intento sería preciso demostrar que la facultad de formar la idea de Dios o de llegar al conocimiento de lo que entendemos por Dios no podría darse en nosotros si Dios no existiera verdaderamente. Esto es lo que, con otro alcance y sentido, intenta Descartes en su segunda demostración de Dios. Pero el subjetivismo del sistema cartesiano imposibilita también esta nueva demostración.

SEGUNDA DEMOSTRACION

1.—Punto de partida

Como ya quedó señalado más atrás el punto de partida de esta segunda demostración cartesiana de la existencia de Dios es el yo considerado como pura cosa que piensa y en cuanto piensa en Dios o tiene en sí la idea de Dios. Recordemos, por otra parte, que la idea de Dios cumple, en ese punto de partida, la misión, entre otras, de establecer la imperfección del yo, único medio de que éste pueda constituirse en punto de partida apto para demostrar la existencia de Dios, y es que también aquí tiene que llenar el punto de partida estos dos requisitos: ser efecto y ser efecto de Dios. La fijación del punto de partida ha de encaminarse a hacer resaltar, en aquello de que se parte, su carácter de efecto y de efecto sólo atribuible a Dios. Esto da pie para distinguir entre el proceso de determinación del punto de partida y el punto de partida mismo, sobre el que se monta la argumentación; y aunque es claro que este proceso de determi-

nación no entra como ingrediente esencial en el proceso lógico de la demostración, no por eso es menos necesario, hasta el punto de que si no fuese válido o posible el proceso de determinación del punto de partida, tampoco sería válida o posible la demostración de Dios que se montara sobre ese punto de partida.

Ahora bien; ¿puede Descartes fijar válidamente el punto de partida para una demostración de Dios en el yo descubierto en el cogito? Si hemos de atenernos a la literalidad de algunas de sus expresiones, ciertamente que no: porque ¿cómo podría ser efecto un ser cuya total esencia o naturaleza consiste únicamente en pensar? Un ser así, que tuviera el pensar por esencia, tendría también el ser por esencia y sería Dios. Pero ya vimos que en este punto no podemos atenernos a la letra de Descartes. Por eso, si la recta interpretación de su pensamiento con respecto a la naturaleza del yo es que éste hay que concebirlo como un espíritu puro creado, no hay ningún inconveniente en admitir la posibilidad de que el yo cartesiano se constituya en punto de partida para una efectiva demostración de Dios, porque también el espíritu puro creado es imperfecto y causado. En lo que ya va descaminado Descartes es en que sólo el yo, considerado como pura cosa que piensa y piensa en Dios, puede servir de punto de partida: en verdad cualquier ser finito, considerado en cuanto ser, podía servir para el caso. Y es que en Descartes hay soterrada una vena de subjetivismo e inmanentismo que invalidará también esta segunda demostración de Dios.

2.—El proceso de demostración

Decíamos que el proceso de esta segunda demostración cartesiana de Dios descansaba en el siguiente principio: «el ser que tiene idea de Dios y es imperfecto no existe sino porque Dios le conserva». Este principio, empero, no es evidente y precisa una fundamentación. Recordemos, ante todo, que el principio consta de dos partes o momentos fundamentales: primero se afirma que el ser que tiene idea de algo más perfecto que él no se ha dado a sí mismo el ser, y después se asegura que no podría subsistir sino por virtud del que efectivamente posee todas las perfecciones, siendo, por tanto, Dios. Ahora bien; la prueba que aduce Descartes para fundamentar la primera parte del principio es totalmente subjetiva; «pues por el mismo medio se hubiera dado todas las perfecciones que hubiera conocido». En ésta, como en las otras dos demostraciones de Dios, Descartes se encuentra implantado en el estrecho recinto de su yo sin poder utilizar, para dar el salto a la trascendencia, sino su yo y sus ideas, como punto de arranque, y el criterio de la claridad y distinción, como único medio de demostración. Pero el criterio cartesiano de la claridad y

distinción es totalmente subjetivo; es verdadero lo que yo, Descartes, concibo con toda claridad y distinción, lo que es para mí absolutamente indubitable. Y con un criterio tal no hay verdades universales, sino sólo particulares, al menos en el primer momento de la especulación. Descartes mismo confiesa que «es propiedad de nuestro espíritu formar las proposiciones generales, mediante el conocimiento de las particulares» (87), de tal manera que las verdades universales encuentran su fundamento en las particulares; como aquella verdad: «todo lo que piensa existe» se fundamenta en esta otra: «yo que pienso, necesariamente tengo que existir». Pues bien; algo así ocurre con el principio que estamos analizando; no se trata de una verdad universal; «el ser imperfecto tiene que existir por otro», sino de una verdad particularísima: «yo, Descartes, que me reconozco imperfecto, no existo por mí, sino por otro».

Pero cuando en una demostración que quiere ser apodíptica se utiliza un principio tal, ¿qué valor puede tener fuera del sujeto que lo formula? Es un principio totalmente subjetivo y, como tal, su validez se limita al sujeto que lo propone. El principio de causalidad eficiente, al inscribirse dentro de esta concepción subjetivista, pierde todo su alcance y universalidad metafísica. Esto puede ponerse todavía más de relieve si se atiende a la manera con que Descartes intenta fundamentar el principio: que el ser imperfecto tenga que existir por otro no lo demuestra por la imposibilidad de que un ser, que no tiene en sí la razón de ser, pueda subsistir por sí mismo, sino única y exclusivamente, porque ese ser se hubiera dado, a buen seguro, todas las perfecciones que hubiese conocido, más exactamente, porque yo, Descartes, que dudo y que deseo y que me reconozca carente de muchas perfecciones, me hubiera dado, si hubiese podido, todas las perfecciones que siento que me faltan, y es claro que hubiera podido dármelas, si yo me hubiera dado el ser. Así, el único criterio por el que aseguro que el ser imperfecto no es por sí, sino por otro es el sentimiento subjetivo de que, si yo fuera por mí mismo, me hubiera dado todas las perfecciones, pues mucho me holgara de verme libre de las imperfecciones que en mí reconozco. Las dificultades que a ésto se ocurren son también resueltas subjetivamente; así, por ejemplo, a la dificultad de que tal vez las perfecciones de que carezco son más difíciles de adquirir que las que ya poseo, Descartes responde que no se ha de imaginar tal cosa, pues, por el contrario, es cosa muy cierta, esto es, que yo veo con mucha claridad y distinción, que ha sido mucho más difícil que yo, es decir, una cosa o sustancia que piensa, haya salido de la nada, que sería para mí adquirir las luces y los conocimientos de muchas cosas que ignoro y que son meros accidentes de esta sustancia (88). En

(87) *Respuestas a las segundas objeciones* (t. VII, págs. 140-141).

(88) *Meditaciones*, III (t. VII, pág. 48).

esta última afirmación de Descartes aparece aquel presupuesto que hiciémos resaltar más atrás, es a saber: que la creación continuada o conservación requiere el máximo poder, y que el ser que puede darse a sí mismo el ser o puede conservarse es omnipotente; pero este presupuesto resta inevidente a indemostrado.

Digamos sobre el principio que funda el proceso de esta demostración que: a) no es un principio de validez universal, sino una verdad particular, admitida como válida por el sólo hecho de ser indudable para el sujeto que la formula, y por consiguiente, válida sólo para ese sujeto, b) no es un principio evidente, pues no aparece inmediatamente la identificación del *ser por sí* con el *ser perfecto*; y c) no es un principio demostrado, pues ni las preferibilidades del yo, ni el criterio subjetivo de la claridad y distinción pueden ser pruebas apodípticas de un principio tal.

a) *Decimos que no es un principio de validez universal*, porque la demostración que de él se hace no descansa sobre un fundamento objetivo (en la necesidad, por ejemplo, de que lo que es contingente tenga una causa), sino que se apoya únicamente en el sentimiento íntimo, subjetivo, de que si el yo fuera por sí (si se hubiera dado a sí mismo el ser), no sería imperfecto, pues se hubiese dado todas las perfecciones imaginables. Y como el principio descansa en un fundamento totalmente subjetivo, sólo puede ser válido dentro de la subjetividad de quien lo formula, dado que desde el primer momento se ha cortado toda referencia a la objetividad. Se trata además de una verdad particular, tan firme y segura como se quiera, pero particular, al estilo del *cogito ergo sum* y de toda otra verdad que sólo en el criterio subjetivo de la claridad y distinción se apoya; por consiguiente, una demostración que descansa sobre un principio tal no podrá ser universal y necesaria, sino siempre subjetiva.

b) *Decimos que no es un principio evidente*; porque, en efecto, no se nos manifiesta, sin prueba, que el ser imperfecto no puede ser por sí, o mejor, que el ser perfecto y el ser por sí sean la misma cosa, ya que en el concepto del ser por sí no se incluye el que tenga que poseer todas las perfecciones imaginables; e incluso el mismo concepto del ser por sí no es para nosotros claro hasta que no se diga si el ser por sí se toma en un sentido negativo (no ser causado por otro) o en un sentido positivo (ser causa de sí mismo).

c) *Decimos finalmente que no está demostrado el principio*; porque el que un sujeto determinado *prefiera* verse libre de las imperfecciones que reconoce en sí; el que yo, en efecto, me hubiera dado, si hubiese podido, todas las perfecciones que conozco; el que realmente hubiese podido si me hubiera dado el ser; el que el poder de dar el ser (a sí o a otro) sea el mayor de todos; y el que todo esto sea así, porque yo lo veo con

entera claridad y distinción, no puede constituir, en modo alguno, una prueba efectiva de la verdad de ese principio. Además, cuando se distingue previamente en la expresión *ser por sí* el sentido negativo (no ser por otro) y el positivo (ser causa de sí), es fácil llegar a la conclusión de que, en el primer sentido, o se trata de un desconocimiento de la causa, o de una negación efectiva de la causa, esto es, que cuando decimos de un ser que es por sí, en el sentido de que no tiene causa, esto puede entenderse de dos maneras: primera, porque no conocemos su causa, y entonces no se quiere decir que no la tenga, y un ser tal no es el ser omniperfecto; y segunda, porque no necesita causa, porque tiene en sí su razón de ser, y entonces efectivamente estamos considerando a Dios, el ser omniperfecto, aunque no como causa de sí ni como dándose a sí mismo todas las perfecciones de que tiene idea. En el segundo sentido, cuando tomamos la expresión *ser por sí* positivamente, afirmamos que el ser en cuestión es causa de sí, pero como la causa es siempre anterior al efecto (y esto no sólo en la causa eficiente, sino en todos los géneros de causalidad) resultaría que un ser tal habría de ser anterior a sí mismo, lo cual repugna. Sin embargo de lo cual, es preciso confesar que sólo en este sentido positivo podría decirse del ser por sí que «por el mismo medio se hubiera dado todas las perfecciones que hubiese conocido», según declara Descartes. Es de advertir que esta objeción ya se la propuso a Descartes el autor de las *Primeras objeciones*, y Arnould volvió a insistir sobre ella en sus *Cuartas objeciones*. Ante la evidencia de las razones de este último, Descartes hubo de confesar al fin: «Y cuando se añade que si alguna cosa es así, se dará todas las perfecciones de que tiene idea, si aún no las posee, esto se ha de entender en el sentido de que es imposible que no tenga actualmente todas las perfecciones de que tiene idea, pues la luz natural nos hace ver que la cosa cuya esencia es tan inmensa que no necesita de causa eficiente para ser, tampoco la necesita para poseer todas las perfecciones de que tiene idea, y que su propia esencia le da eminentemente todo lo que podemos imaginar que puede dar a otras cosas la causa eficiente. Estas palabras «si aún no las tiene se las dará», sirven únicamente de explicación, pues, por luz natural también, comprendemos que dicha cosa no puede poseer, en el momento en que hablo, la virtud y voluntad de darse algo de nuevo; sino que es tal su esencia, que de toda eternidad ha poseído lo que ahora pensamos que se daría si antes no lo tuviese» (89).

En conclusión, que el subjetivismo del principio empleado aquí por Descartes invalida la prueba en su alcance objetivo y universal. Otra cosa sería si sobre el yo como punto de partida se montase un principio

(89) *Respuestas a las cuartas objeciones* (t. VII, págs. 240-241).

universal y objetivo como el de causalidad eficiente. Pero eso es justamente lo que no puede hacer Descartes implantando en el paupérrimo nivel crítico de un yo cerrado al exterior y retorcido sobre sí mismo.

TERCERA DEMOSTRACION

1.—Premisa mayor

La premisa mayor del silogismo en que se articula la tercera demostración cartesiana de la existencia de Dios es ésta: «lo que clara y distintamente concebimos como propio de la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de alguna cosa puede predicarse de ésta con toda verdad». Es, como decíamos, la expresión del criterio de la claridad y distinción, único que puede ser fuente de verdad en el sistema cartesiano. Pero este criterio es subjetivo; no dice: «lo que se nos manifiesta con evidencia como perteneciente, etc.», sino «lo que clara y distintamente concebimos...»; lo cual ya tiñe el principio de ese mismo subjetivismo que hemos tenido ocasión de denunciar en el segundo argumento cartesiano de la existencia de Dios, y que es la expresión de un exacerbado racionalismo. Con todo, no hay que rechazar de plano ese criterio de la claridad y distinción; pues dada la ordenación de nuestra mente a la verdad, lo que nuestra razón conciba clara y distintamente debe tener una correspondencia objetiva en la evidencia de la verdad propuesta. El criterio de verdad contenido en la premisa mayor que analizamos podría ser formulado así: «lo que con evidencia se manifiesta como propio de la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de alguna cosa puede predicarse de ésta con toda verdad», y entonces no tendría inconveniente alguno en suscribirlo el propio Santo Tomás, ya que no sería sino la expresión del supremo criterio de verdad, que es la evidencia inmediata. Pasemos, pues, adelante.

2.—Premisa menor

En la premisa menor se afirma que nosotros concebimos clara y distintamente que la existencia es propia de la naturaleza divina. En términos no subjetivista, diríamos que es evidente que la existencia es propia de la naturaleza divina. Pero, en verdad, que no es muy evidente la afirmación; pues aún el propio Descartes se cree en la necesidad de demostrarla. Para ello va a recurrir al siguiente razonamiento, al término del cual podríamos llegar, en efecto, ya que no a una evidencia inmediata de la proposición: «la existencia es propia de la naturaleza divina», al me-

nos a una evidencia mediata, que, eso sí, garantizaría suficientemente la verdad de ella. Es indudable, empieza por afirmar, que nosotros tenemos idea de Dios; esta idea es clara y distinta, la más clara y distinta de todas, y representativa, por consiguiente, de una verdadera e inmutable naturaleza. Pero todas estas afirmaciones no son, como cree Descartes, indudables; es más, ni siquiera son verdaderas. No es verdad que nosotros tengamos idea de Dios clara y distinta, no es verdad que ésta sea la idea más clara y distinta de cuantas tenemos, y no es verdad tampoco que la idea que de Dios tenemos sea representativa de la verdadera e inmutable naturaleza divina, si por representativa se entiende (como de hecho lo entiende Descartes) que es copia fiel y exacta de esa naturaleza divina. Aquí está—creemos—uno de los fallos capitales de todas las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios. Nosotros no conocemos perfectamente lo que Dios es, nosotros no tenemos idea quiditativa de Dios, nosotros solamente podemos devenir el conocimiento de la esencia divina imperfecta y analógicamente. Demostrar este fallo capital del conocimiento natural de Dios preconizado por Descartes es tarea, empero, que reservamos para más adelante. Consecuentes con ello, no vamos a explicar aquí nuestra posición en este punto; pero sí era conveniente que la anticipásemos, tanto porque ella sola anula toda posible demostración cartesiana de la existencia de Dios, como por mostrar que la noética de la existencia de Dios está presuponiendo resulta en Descartes la noética de la esencia divina con un conocimiento *per ideam propriam* de esa esencia que de ninguna manera puede el hombre tener en el presente estado de vía.

Pero concedámosle a Descartes—y es mucho concederle—que nosotros tenemos idea clara y distinta de la esencia divina; que esta idea es la más clara y distinta de todas; e incluso que ella es representativa de la verdadera e inmutable naturaleza divina, ¿qué tenemos con esto? Lo primero que le interesa a Descartes hacer resaltar ahora es el contenido de esa idea, y ese contenido es la infinitud y la perfección, que unidas dan lo infinitamente perfecto. Y esto es en efecto Dios: el Ser infinitamente perfecto. El conocimiento que nosotros podemos tener de la esencia de Dios se agota en esta idea, pero además esta idea representa positivamente, fielmente y perfectamente lo que Dios es. Nosotros no podemos comprender la esencia de Dios; pero podemos entenderla, y entenderla de una manera positiva y perfecta por la idea de infinitud y perfección; tan perfecta y positivamente como conocemos lo que es el triángulo por la idea que del triángulo tenemos; y así como todo lo que encontramos contenido en la idea del triángulo corresponde efectivamente al triángulo, así todo lo que encontramos contenido en la idea de Dios po-

demos afirmarlo de Dios mismo; ¡tan estrecho y exacto es el paralelismo que existe entre nuestra idea de Dios y la misma naturaleza divina! Este paralelismo ha sido afirmado por Descartes desde el primer momento y en él estriba toda la fuerza de la argumentación. También es tarea reservada para más adelante demostrar la falsedad de ese presupuesto. Aquí nos va a ser suficiente el mostrar en la argumentación un tránsito ilegítimo del orden ideal al real.

En efecto; la existencia—dice inmediatamente Descartes—es una perfección, y por tanto, debe estar contenida o ser propia de la inmutable y verdadera naturaleza divina. Analicemos con detenimiento esta inferencia.

¿Es la existencia una perfección? Esta es la primera cuestión que hay que resolver afirmativamente para que el razonamiento cartesiano esté justificado. Parece que no admite duda el que la existencia sea una perfección. La existencia se define en clásica doctrina como la actualidad de la esencia; «es el último acto», dice Santo Tomás, y el acto es fundamentalmente perfección. Pero, ¿de qué cosa es perfección la existencia? La existencia no puede ser perfección de la esencia, que es potencia en orden al existir, sino que ha de ser una perfección del ente, que sin ella carecería de lo que hay en él de más íntimo. El ente, en efecto, tiene como principios constitutivos la esencia y la existencia; sin esencia no es ente, sin existencia tampoco; pero por eso mismo, la esencia y la existencia son predicados del ente y no la esencia de la existencia, ni la existencia de la esencia. Que la existencia no puede ser predicado de la esencia, en la línea de la esencia, ya lo puso de manifiesto Kant en su crítica del argumento ontológico. Pero eso no quiere decir que la existencia no sea un predicado real. Es un predicado real, pero no en la línea de la esencia, sino en la línea del ente. La existencia es, en efecto, una perfección; pero no una perfección de la esencia, sino del ente.

Pero los entes pueden ser ideales y reales. El plano de la idealidad y el de la realidad no pueden ser confundidos, sino que es preciso separarlos y distinguirlos resueltamente. Otra cosa será que el mundo ideal se adecúe o se corresponda perfectamente con el mundo real; es cuestión ésta que ahora no nos ocupa; pero lo que no se puede hacer es confundir estos dos órdenes. En el plano real todo está colocado en realidad; en el plano ideal todo estriba en idealidad. El ente real tiene esencia y existencia—sin ellas no sería ente—reales; el ente ideal las tiene ideales.

Ahora bien; una idea es un ente ideal; en ella podemos distinguir la esencia y la existencia; podemos incluso encontrar (y éste sería el caso de la idea de Dios) una conexión necesaria entre la esencia y la existencia, y entonces afirmar con toda verdad que la existencia es propia de esa idea.

Pero siempre se trataría de una existencia ideal. Aunque poseyéramos la idea clara y distinta de Dios (representativa de la naturaleza verdadera e inmutable de Dios), y aunque viésemos con toda evidencia que a esa naturaleza representada en la idea corresponde por necesidad la existencia, no sería legítima la conclusión de que Dios existe realmente. La idea de Dios es un ente ideal, a ella la corresponde siempre una existencia ideal. Ese ente ideal—idea de Dios—tiene una esencia ideal de la cual no es perfección la existencia, no ya real, pero ni siquiera ideal en esa línea de la esencia; podemos, sin embargo, afirmar que la existencia es una perfección de ese ente ideal—idea de Dios—, e incluso que necesariamente la compete; pero la existencia que es perfección para ese ente ideal es la existencia ideal, no la real. No salimos del plano de la idealidad.

Si nos trasladamos ahora al plano real, no podemos decir tampoco que la existencia sea una perfección de la esencia divina en la línea de la esencia, sino que habremos de decir que es una perfección de Dios mismo, y además, que es una perfección necesaria. La existencia es necesaria en Dios. La esencia divina mantiene una conexión necesaria con la existencia, más aún, se identifica con ella; pues en Dios no hay distinción entre la esencia y la existencia. Todo esto es exacto; pero aquí no hay ninguna demostración de la existencia de Dios. Cuando en este plano de lo real afirmamos de Dios la existencia, tenemos ya ganada la realidad de Dios, tenemos puesto a Dios como realmente existente. Afirmar la existencia real de Dios supone haber demostrado ya que Dios existe, y decimos demostrado, porque no nos es dado, y por ende, no es evidente. Que Dios existe necesariamente es cierto, siempre que Dios exista; que la esencia y la existencia se identifican en Dios es cierto, siempre que Dios exista; pero que Dios existe es justamente lo que hay que demostrar, y la demostración de la existencia de Dios jamás será efectiva instalados en el principio y medio de la demostración en el orden ideal.

A la demostración cartesiana en la formulación esquemática que de ella hicimos, contestamos así:

1) La idea de Dios, representativa de la verdadera e inmutable naturaleza divina, es la de un ser infinitamente perfecto.—Pase.

2) La existencia es una perfección.—Es perfección del ente: se concede; es perfección de la esencia en la línea de la esencia: se niega. Además, la existencia es una perfección en su orden, es decir, la existencia ideal es perfección del ente ideal, y la existencia real, del ente real.

3) Luego la existencia es propia de la naturaleza divina.—Se niega en absoluto la consecuencia. La existencia ideal es propia de la idea del ser infinitamente perfecto; pero no lo es de la naturaleza divina, ni de

Dios. La existencia real sí que es propia de Dios, y aún de la naturaleza divina en cuanto se identifica con Dios mismo; pero el que exista un estrecho paralelismo entre la idea de Dios y Dios mismo, no autoriza a trasladar al plano real lo que es verdad en el ideal, pues, así como la existencia (ideal) de la idea de Dios la tenemos asegurada, y podemos, por tanto, predicarla necesariamente de la esencia (ideal) de esa idea de Dios, no ocurre lo mismo con la existencia real de Dios, que todavía no ha sido demostrada.

CAPÍTULO III

EL CONOCIMIENTO CARTESIANO DE LA ESENCIA DIVINA

I

COGNOSCIBILIDAD

Al emprender en este capítulo el estudio del pensamiento cartesiano sobre el conocimiento de la esencia divina, conviene que recordemos que el tratado de Dios no es, en Descartes, otra cosa que la resolución de un problema incidental. Descartes no acomete el estudio de Dios en un intento sistemático del conocimiento de la divinidad; si demuestra que Dios existe y es veraz y bueno es porque lo necesita para salir del estrecho recinto de su yo en donde se ve recluso tras la duda universal con que inicia el sistema. Por eso se ha podido hablar de la pobreza de la Teodicea cartesiana con todo fundamento.

Aquí, sin embargo, no nos interesa tanto explicar todo el pensamiento de Descartes acerca de la naturaleza y atributos de Dios; nuestro cometido se limita a señalar el sentido general de ese pensamiento, y así nos basta con proponernos estas dos cuestiones: la de la cognoscibilidad de la esencia divina, es decir, cuál es el procedimiento noético que hay que seguir para saber lo que Dios es; y la del constitutivo formal de Dios, es decir, cuál es el atributo fundamental con el que debemos pensar a Dios.

Por lo que se refiere a la cuestión de la cognoscibilidad de la esencia divina, el pensamiento de Descartes es sobremanera desconcertante. Por una parte apela a una pseudo-analogía entre Dios y las sustancias creadas que le acerca al antropomorfismo; por otra propugna un conocimiento inmediato de la idea de Dios fielmente representativa de la esencia del mismo, lo que le acerca al ontologismo, y por otra, finalmente, al declarar la acción divina fuera de toda norma, sienta las bases del más abso-

luto agnosticismo. En el fondo de todo su pensamiento lo que hay es una ignorancia perfecta de la auténtica analogía metafísica.

Para proceder con algún orden empecemos considerando el siguiente texto: «Según los razonamientos que acabo de hacer—escribe Descartes—, para conocer la naturaleza de Dios, en cuanto la mía era capaz de ello, me bastaba considerar si era o no una perfección poseer las cosas de que en mí hallaba alguna idea; y seguro estaba de que ninguna de las cosas que denotaban alguna imperfección estaba en El, mas sí todas las restantes; y así notaba que la duda, la inconstancia, la tristeza y cosas semejantes no podían existir en El, puesto que yo me hubiera congratulado de verme libre de ellas. Tenía yo, además de esto, ideas de muchas cosas sensibles y corporales, porque aunque supiera que soñaba y que todo lo que veía o imaginaba era falso, no podía negar, sin embargo, que las ideas de ello existían verdaderamente en mi pensamiento. Pero habiendo conocido claramente en mí que la naturaleza inteligente es distinta de la corporal; y teniendo en mi mente que toda composición denota dependencia y que la dependencia es manifiestamente un defecto, deduje de aquí que no podía ser una perfección en Dios estar compuesto de estas dos naturalezas y que, por tanto, no lo estaba; pero que si había algunos cuerpos en el mundo, o bien algunas inteligencias u otras naturalezas que no fuesen enteramente perfectas, su ser debía depender del poder de Dios de tal manera que sin El no podrían subsistir un solo momento» (90). Como puede observarse, el texto transcrito tiene un marcado sabor *analogista*, pero de una analogía que nada tiene que ver con la analogía metafísica de Aristóteles, y que se acerca más bien a la analogía llamada científica o analogía de semejanzas accidentales entre diversos seres. Obsérvese si no el procedimiento empleado aquí por Descartes: Del hecho de que yo me hubiese congratulado de verme libre de una pluralidad de imperfecciones que reconozco en mí, deduzco que también Dios se hubiera congratulado de ello, y que, por consiguiente, no las posee en efecto; del hecho de haber conocido claramente en mí que toda composición denota dependencia y que la dependencia es manifiestamente un defecto, deduzco que no puede ser una perfección en Dios estar compuesto de dos naturalezas y que por tanto no lo está; del hecho, en fin, de considerar todo lo que yo soy y tengo, y de considerar mis preferencias y aversiones, deduzco que, en efecto, no hay en Dios nada de lo que yo quisiera no tener, y que hay en El todo lo que yo quisiera poseer. ¡Excelente manera de llegar a la determinación de la esencia divina! El criterio subjetivo de mis gustos y preferencias constituido en rase-ro con que medir lo que hay en Dios; y todo esto sin un fundamento

(90) *Discurso del Método*, IV parte (I. VI, págs. 35-36).

metafísico en que se apoye esa pretendida proporción que debe guardar el Ser infinito con el ser finito; y lo que es más, sin nada que asegure la correspondencia de nuestros juicios valorativos, o si se quiere, el ejercicio espontáneo de la razón guiada por el criterio subjetivo de la claridad y distinción con la realidad de las cosas, no en mí o en alguien semejante a mí, sino en Dios. Ser absolutamente otro y trascendente a todo lo que no es El. En conclusión, que por esta parte Descartes se bandea del lado del antropomorfismo sobre la base de una falsa concepción de la analogía. Pero lo que verdaderamente llega a desconcertar es que, junto a esto, admite Descartes una absoluta trascendencia de Dios más allá de los límites de toda inteligencia.

Nos referimos ahora a la doctrina cartesiana de las verdades eternas. Sabido es que para Descartes las verdades eternas son tales porque Dios quiere que lo sean y su voluntad es inmutable; pero, porque ellas mismas son creadas, son también contingentes por respecto a la soberana libertad de Dios, el cual hubiera podido hacer que las montañas no tuvieran valles, que un círculo fuese cuadrado, y que nuestra inteligencia no estuviese sometida a la ley de la no contradicción. «A mí me parece—escribe Descartes—que de ninguna cosa debe decirse que no pueda ser hecha por Dios, pues como quiera que toda la esencia de la verdad y del bien dependen de su omnipotencia, yo no me atrevería a decir que Dios no puede hacer un monte sin valle y que uno y dos no sean tres, y lo único que digo es que Dios me ha dado un entendimiento de tal naturaleza que no puedo concebir un monte sin valle y que uno y dos no sean tres» (91). Esta teoría acerca de las verdades eternas lleva a concebir a Dios como libertad pura no limitada ni encerrada en las normas de la sabiduría; pero lo que ahora nos interesa es poner de relieve las consecuencias que esto acarrea en el problema de la cognoscibilidad de la esencia divina. Si Dios no está sometido (permítasenos hablar así) a las leyes universales del ser; si Dios puede obrar lo contradictorio y puede trocar por sus opuestos la verdad y el bien; entonces Dios no es ser, ni verdadero, ni bueno, y desaparece todo fundamento para la analogía. Dios quedará más allá de todo posible concepto humano, y el agnosticismo más radical será la única posición lógica. Es decir, que estaremos en el extremo opuesto del antropomorfismo.

Pero hay más todavía; en el pensamiento de Descartes—y a pesar de algunos pasajes de sus obras que podría aducirse en contrario—el verdadero procedimiento para conocer la esencia de Dios no es el recurso a una analogía mejor o peor fundamentada, es la intuición inmediata de la idea de Dios, fielmente representativa de su naturaleza inmutable y eter-

(91) *Carta a Arnauld* (l. VI, págs. 223-224).

na, que encontramos impresa en nuestro pensamiento «como la marca del obrero en su obra». Esto, si no es ontologismo, está muy cerca de él; tanto que Malebranche sólo tuvo que poner a Dios mismo en lugar de su idea para que el cartesianismo se trocara en ontologismo. Descartes es un ontologista de la idea de Dios. El ontologismo propugna que Dios es el objeto propio del entendimiento humano, y Descartes defiende que la idea de Dios es ese objeto propio. Véamoslo.

Sabemos que la intuición es para Descartes el ejercicio primario y único seguro del entendimiento humano; y sabemos también que el objeto necesario de toda intuición es para el mismo la idea clara y distinta. Pero ¿cuál es la idea (entre todas las que se presentan clara y distintamente al espíritu) que puede designarse como objeto propio del entendimiento humano en el pensamiento de Descartes? Esa idea habrá de cumplir las siguientes condiciones: a) ser clara y distinta, b) ser la más clara y distinta de todas, c) ser la primera que se ofrece a la intuición de nuestro entendimiento, y d) ser el presupuesto necesario para cualquier otra intuición. Pues bien, todas esas condiciones las cumple la idea de Dios según vamos a ver en seguida.

a) *La idea de Dios es clara y distinta.*

Innumerables son los textos que podríamos aducir aquí para demostrar que la idea de Dios es, para Descartes, una idea clara y distinta. «Y no debe imaginarse—escribe—que no concibo lo infinito mediante una verdadera idea, sino únicamente por la negación de lo que es finito, al modo que comprendo el reposo y las tinieblas por la negación del movimiento y de la luz, pues claramente veo, por el contrario, que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita» (92). Para la claridad y distinción de la idea de Dios no obsta que ella no pueda ser comprendida y abarcada en toda su amplitud; basta con que pueda ser entendida. Descartes reconoce que el conocimiento que tenemos de Dios por medio de su idea no es comprensivo y perfecto, pero no por eso deja de ser claro y distinto. «Por lo que a mí toca—escribe—siempre que he dicho que Dios podría ser conocido clara y distintamente, sólo me he referido a este conocimiento finito y acomodado a la corta capacidad de nuestro espíritu» (93); y un poco más arriba: «Por eso reconozco con todos los teólogos que el espíritu humano no puede comprender a Dios, ni aún conocerlo distintamente, si nos empeñamos en abarcarlo por entero con el pensamiento y mirándolo desde lejos [...]. Pero los que consideran atentamente cada una de sus perfecciones, y emplean en contemplarlas todas las fuerzas de su espíritu, no con intento de comprenderlas, sino de ad-

(92) *Meditaciones*, III (t. VII, pág. 47).

(93) *Respuestas a las primeras objeciones* (t. VII, pág. 114).

mirarlas y reconocer cuánto exceden a toda comprensión, encuentran en El muchas cosas más, y más fácil, clara y distintamente cognoscibles que en cualquiera de las cosas creadas» (94). Que la idea de Dios es, para Descartes, clara y distinta, está fuera de toda discusión.

b) *La idea de Dios es la más clara y distinta de todas.*

A los textos citados anteriormente se pueden añadir otros muchos para confirmar la claridad y distinción de la idea de Dios y demostrar que ella es la más clara y distinta de todas. «No se puede decir—escribe Descartes—que acaso esta idea de Dios es materialmente falsa, y que por tanto puedo tenerla de la nada, o lo que es igual, puede estar en mí por haber en mí defecto [...]; al contrario, siendo esta idea muy clara y distinta, y conteniendo en sí más realidad objetiva que otra alguna, no hay otra que por sí pueda ser más verdadera, ni de la cual pueda con menos fundamento sospecharse que es errónea o falsa» (95). Y un poco más adelante: «Es también esta idea muy clara y distinta, puesto que todo lo que mi espíritu clara y distintamente concibe como real y verdadero, y en sí contiene alguna perfección, todo entero se halla en esta idea contenido y encerrado. Y esto no deja de ser cierto porque yo no comprenda lo infinito, y porque haya en Dios una infinidad de cosas que no puedo comprender, y a las que quizá me está vedado llegar con el pensamiento; porque es propio de la naturaleza de lo infinito que yo, que soy finito y limitado, no pueda comprenderlo; y basta que yo entienda esto bien y piense que todas las cosas que claramente concibo y en las que sé que hay alguna perfección, y quizás otras infinitas que ignoro, están en Dios formal o eminentemente, para que la idea que de El tengo sea la más verdadera, clara y distinta de cuantas hay en mi espíritu» (96). No es preciso multiplicar los textos; que la idea de Dios es la más clara y distinta de todas, es doctrina resueltamente mantenida por Descartes. Pero, además de esto:

c) *La idea de Dios es la primera que se ofrece a la intuición racional.*

La afirmación es de una gravedad extrema, pero no por eso menos verdadera. Oigamos a Descartes: «Claramente veo, por el contrario, que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, y por tanto, existe en mí en cierto modo antes la noción de lo infinito que la de lo finito, es decir, antes la de Dios que la de mí mismo; porque ¿cómo sería posible que yo pudiera saber que dudo y que deseo, o lo que es igual,

(94) *Respuestas a las primeras objeciones* (t. VII, pág. 114).

(95) *Meditaciones*, III (t. VII, pág. 46).

(96) *Meditaciones*, III (t. VII, pág. 46).

que me falta algo y que no soy enteramente perfecto, si no hubiese en mí alguna idea de un ser más perfecto que yo, comparándome con el cual me fuera posible conocer los defectos de mi naturaleza?» (97). En este texto afirma resueltamente Descartes la prioridad de la idea de Dios sobre la del yo, y por consiguiente, sobre cualquier otra idea. El paliativo que pone a su afirmación, ese «en cierto modo» con que restringe el alcance de su tesis, puede entenderse como un intento de salvar lo que la experiencia parecía exigir inexorablemente. El conocimiento—si puede llamarse así—de los sentidos es anterior al conocimiento de la pura razón, y los sentidos nunca nos entregarán a Dios. Por eso escribe Descartes: «Por lo que a Dios toca, si mi espíritu no estuviera prevenido por algunos prejuicios y mi pensamiento distraído por la continua presencia de las imágenes de las cosas sensibles, no habría para mí cosa más fácil y prontamente conocida que El». Si el espíritu humano no estuviera enturbiado por las imágenes sensibles, que al fin y al cabo proceden de lo que no es él, esto es, del cuerpo, accidentalmente unido a él; si no estuviera impedido en su ejercicio natural por esas imágenes y por los prejuicios que la educación ha imbuído en él, nada sería más prontamente conocido que Dios, ninguna idea se presentaría a la intuición racional antes que la de Dios. Por otra parte, la prioridad que aun en el mismo orden intelectual pudiera tener la idea del yo sobre la de Dios también hay que descartarla si se trata de un conocimiento espontáneo e implícito. Descartes escribe a este respecto: «Explícitamente podemos conocer antes nuestra imperfección que la perfección de Dios, ya que podemos atender antes a nosotros que a Dios, y concluir antes nuestra finitud que la infinitud de El; pero implícitamente debe preceder siempre el conocimiento de Dios y de sus perfecciones al de nosotros y de nuestras imperfeciones» (98). La idea de Dios es, pues, la primera que se ofrece al entendimiento humano. Y finalmente:

d) *La idea de Dios es el presupuesto necesario para cualquier otra intuición.*

Lo que Malebranche defiende con respecto a Dios, lo defiende Descartes con respecto a la idea de Dios. Lo que en Malebranche es visión de Dios y visión en Dios, es en Descartes intuición de la idea de Dios e intuición de todas las demás ideas en la idea de Dios, en el sentido, esto último de que no podríamos tener idea clara y distinta de nosotros mismos, si no fuese por comparación con la infinita perfección que encontramos en la idea de Dios. Y si, en lugar de limitarnos a la intuición, consi-

(97) *Meditaciones*, III (t. VII, pág. 47).

(98) *Respuestas a Burman* (t. V, pág. 153).

deramos también la deducción y la ciencia humana en general, la idea de Dios nos aparece nuevamente requerida como fundamento de todo el saber. «No niego—escribe Descartes—que un ateo puede conocer claramente que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; únicamente afirmo que este conocimiento no es una verdadera ciencia, pues no debe aplicarse el nombre de ciencia a ningún conocimiento que pueda ponerse en duda; y, como antes se ha expuesto, un ateo no puede estar cierto de no equivocarse en las cosas que más evidentes le parezcan, y aunque tal duda no le ocurra, puede ocurrirle o alguien proponérsela, y nunca estará libre de este peligro si primeramente no reconoce un Dios» (99). La idea de Dios es en Descartes el presupuesto necesario de todo auténtico conocimiento humano.

Claro es que, por otra parte, no se puede dejar de reconocer que la intuición del yo es el punto de partida de la filosofía cartesiana pero es que hay una cierta simultaneidad entre la intuición del yo y la de la idea de Dios. En el pensamiento de Descartes el conocimiento del yo se da juntamente con el conocimiento de Dios de tal manera que conocer al yo (imperfecto y limitado) es conocer a Dios (perfectísimo e infinito). Por eso ha podido escribir Descartes: «Tampoco es la idea de Dios una pura producción o ficción de mi espíritu, pues no está en mi poder disminuirla ni aumentarla en cosa alguna; y, por tanto, no queda más que decir que esta idea ha nacido y se ha producido conmigo desde el punto en que he sido creado, como sucede con la idea que tengo de mí mismo. Y no debe, en verdad, parecer extraño que Dios, al crearme, haya puesto en mí esta idea, para que sea como la marca del obrero impresa en su obra, ni es tampoco necesario que esta marca sea diferente de la obra misma, pues si Dios me ha creado es creíble que me haya hecho en cierto modo a su imagen y semejanza, y que concibo esta semejanza en la que está contenida la idea de Dios por la misma facultad por la que a mí mismo me concibo; o lo que es igual, cuando reflexiono sobre mí mismo, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta o incompleta, que depende de otro y que tiende y aspira necesariamente a algo mayor y más grande que yo, sino que también conozco que Aquél de quien depende posee todas esas grandes cosas a que aspiro y cuyas ideas hallo en mí, y las posee no indefinidamente y sólo en potencia, sino efectiva, actual e infinitamente, y por esto es Dios» (100). A las vueltas de todas las oscuridades y dificultades que este texto pueda tener, una cosa aparece clara y es que el ontologismo de la idea de Dios es el término natural al que tiende la metafísica cartesiana.

(99) *Respuestas a las segundas objeciones* (t. VII, pág. 141).

(100) *Meditaciones*, III (t. VII, pág. 51).

Y como conclusión de todo lo que llevamos dicho dejemos sentada esta tesis: en el problema de la cognoscibilidad de la esencia divina Descartes propugna que es accesible al hombre un conocimiento de Dios por forma propia. Se dice que una cosa se conoce por forma propia cuando la forma o esencia de la cosa conocida está ella misma en el cognoscente mediante una idea o semejanza intencional enteramente unívoca con ella; y en este sentido el conocimiento por forma propia se contrapone al conocimiento por forma ajena, esto es, al conocimiento llevado a cabo por medio de una idea que hace estar en el cognoscente, no la forma misma de la cosa conocida, sino la forma de otra cosa, la cual, a su vez, puede ser más o menos semejante a la forma de la cosa que tratamos de conocer. Pues bien; para Descartes el conocimiento que tiene el hombre de la esencia divina es un conocimiento por forma propia, es decir, por medio de una idea enteramente unívoca con la esencia divina que hace estar por representación a la misma esencia de Dios en el sujeto cognoscente.

Por lo que atañe a una valoración crítica de este conocimiento esencial de Dios, solamente haremos dos observaciones: 1.^a) que guardando nuestro entendimiento connaturalidad con las formas abstraídas de las cosas sensibles, todo lo que conozca lo habrá de conocer a partir de éstas, con lo que se hace imposible conocer a Dios por forma propia, y 2.^a) que el conocimiento de Dios por forma propia exigiría o la producción por parte de Dios y la impresión en nuestro entendimiento de una idea que representara fielmente la esencia divina, o la unión inmediata a nuestro espíritu de la esencia divina como objeto; pero lo primero es imposible, porque una idea de ese tipo sería un efecto unívoco con Dios, y Dios no puede producir efectos unívocos con El, y lo segundo sería una visión facial de Dios, doctrina ontologista no admitida por Descartes.

II

CONSTITUTIVO FORMAL

Entramos en la segunda de las cuestiones que nos proponíamos tratar aquí, a saber: cuál es el constitutivo formal de Dios en el pensamiento de Descartes.

Con dos atributos fundamentales nos presenta Descartes a Dios a lo largo de los textos que se podían espigar a este respecto: el atributo de la infinita perfección, y el de absoluta autosuficiencia y potencia. Los dos vamos a ver que coinciden en la unidad de la concepción de Dios como *Causa sui*, que vendrá a ser el constitutivo formal de Dios para Descartes.

Para confirmar esto recordemos brevemente las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios. La primera arranca de la idea de Dios existente en el pensamiento, y esa idea es la de un ser infinitamente perfecto. Sólo porque la idea de Dios contiene una realidad objetiva infinita nos sirve de punto de partida para demostrar a Dios. Si a Dios lo conociéramos, por medio de su idea, de otro modo que como infinitamente perfecto no podríamos demostrar su existencia, ya que una idea que no contuviera una realidad objetiva infinita podría ser atribuída a otro ser inferior a Dios. Del mismo modo se concibe a Dios en la tercera demostración cartesiana. En ella se parte de la idea del ser infinitamente perfecto, el cual debe tener entre sus perfecciones la de existir. Y tampoco aquí podría demostrarse que Dios existe si la idea de que partimos no fuese la de un ser infinitamente perfecto. En estas dos demostraciones, pues, Dios es alcanzado como el ser infinito en perfección; pero ¿qué quiere decir esto en realidad? La infinita perfección divina—la vamos a ver en seguida—hay que computarla por la omnipotencia entendida como el poder sin límites ni norma alguna que la regula. Es la idea de Dios como causa de Sí mismo que aparece en la segunda demostración cartesiana de la existencia de Dios. Recordemos el principio en que se apoyaba esta prueba: «es evidente que el que conoce algo supe-

rior a sí mismo no se ha dado el ser, pues por el mismo medio se hubiese dado todas las perfecciones que hubiese conocido». Por eso cuando se llega, al final del proceso demostrativo, a un ser infinitamente perfecto, este ser hay que concebirlo como dándose a sí mismo el ser y todas las demás perfecciones. Aquí entra en juego un curioso modo de analogía que se ha llamado de «paso al límite». Escribe Descartes: «Porque he de confesar en este lugar con entera franqueza que, por ejemplo, entre la idea que tenemos del entendimiento divino y la que de nuestro propio entendimiento tenemos, no me parece que hay otra diferencia que la que existe entre la idea de un número infinito y la del número binario o ternario, y lo mismo sucede con todos los atributos de Dios, de que hallamos en nosotros algún vestigio. Pero, además de esto, concebimos en Dios una inmensidad, simplicidad o unidad absoluta que abraza y contiene todos sus restantes atributos, y de la cual no hallamos ejemplo en nosotros ni en parte alguna, y esta inmensidad, según dije antes, es como la marca del obrero impresa en su obra» (101). Dos cosas nos conviene analizar en este texto: la primera que, según Descartes, los atributos que predicamos de Dios no son otra cosa que los atributos mismos que predicamos de la sustancia pensante, pero llevados al límite, al infinito. El desconocimiento de la auténtica analogía metafísica por parte de Descartes parece haber sido total. Con este tipo de analogía de paso al límite la perfección increada permanece en la misma línea de la perfección creada, es el límite de ella; y así, al considerar que la autosuficiencia es una perfección del hombre, más aún es la perfección por excelencia (102), no hay más que elevar al límite esta perfección y tendremos que la perfecta y absoluta autosuficiencia es el constitutivo formal de Dios. La segunda cosa que conviene considerar en el texto anterior es que, según Descartes, el verdadero constitutivo de la divinidad es esa «inmensidad, simplicidad o unidad absoluta que abraza y contiene todos sus restantes atributos», la cual es en nosotros «como la marca del obrero en su obra», y como esta marca como vimos no es otra cosa que la idea de Dios existente en nuestro pensamiento, quiere decirse que lo que sabemos de Dios por medio de su idea es precisamente esa inmensidad, simplicidad o unidad. Y si queremos llevar más adelante la investigación en este punto llegaremos a la conclusión de que esa inmensidad y simplicidad no es otra cosa que la autosuficiencia perfecta y absoluta con que Descartes concibe a Dios en muchos lugares de sus obras, y que viene a confundirse también con la infinita perfección que en otros lugares atribuye a Dios. En resumidas cuentas lo propio de Dios para Descartes es esa in-

(101) *Respuestas a las segundas objeciones* (t. VII, pág. 137).

(102) *Cf. Principios de Filosofía*, I parte, n.º 37 (t. VIII, pág. 18).

mensidad positiva de la esencia, ese poder inagotable que es la causa o razón por la cual Dios no tiene necesidad de causa, y que debe concebirse como causa de sí, ya que, según él, a «la esencia positiva de una cosa puede extenderse la idea o concepto de causa eficiente, como acostumbramos en geometría a extender el concepto de la mayor línea circular que pueda imaginarse al concepto de una línea recta, o el concepto de un polígono rectilíneo de infinito número de lados al concepto del círculo» (103). Esto por lo demás concuerda con la teoría cartesiana de las verdades eternas, que ya hemos examinado más atrás; si Dios puede hacer que los círculos sean cuadrados y que las montañas no tengan valles es que en su acción no está determinado por ninguna especie de sabiduría, es libertad absoluta. Y precisamente en esta libertad absoluta habrá que colocar el constitutivo formal de Dios.

Lo grave del caso es que si la acción de Dios ad extra no está determinada por ninguna sabiduría, su esencia, que será entonces libertad absoluta, estará fuera de los límites de toda inteligibilidad, y así no se ve cómo se pueda conocer algo de Dios o se pueda predicar algo de El con verdad.

(Continuará en el próximo número)

(103) *Respuestas a las cuartas objeciones* (t. VII, pág. 239).