

EL PAPEL DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE DESCARTES

HARALD SCHÖNDORF, S.J.*

RESUMEN

En su *Discurso del método*, Descartes afirma que Dios nos dio la posibilidad de distinguir lo verdadero de lo falso. Puede ser ésta una condición previa para buscar la verdad en las *Meditaciones*. El hecho de que Descartes mencione a Dios en la "Primera meditación" en relación con la verdad y la falsedad demuestra que Dios tiene una función bien definida en este texto: ser garante de la verdad. Esto se hace evidente en la "Tercera meditación" en la cual la prueba de la existencia de Dios está basada en nuestra contingencia y esto sólo es posible gracias al Dios infinito cuya imagen es nuestra misma mente. Al estar presente el infinito de Dios en nosotros como idea, la prueba de la existencia de Dios no es una conclusión causal de la mera contingencia a un reino ontológico completamente diferente. Por lo tanto, la conclusión es válida. Por otra parte, la llamada prueba ontológica de la "Quinta meditación" no tiene más validez que las verdades matemáticas, pero muestra que la conexión entre la esencia y la existencia de Dios es la condición necesaria de todas las verdades necesarias, a saber, las leyes de las ciencias y las matemáticas., ya que tal como se establece al final de esa meditación, Dios garantiza el recuerdo de ideas claras y distintas. Esto significa que la ciencia no puede fundarse exclusivamente en los conocimientos presentes, sino que requiere de Dios para ser.

* Hochschule für Philosophie, München.

GOD'S PLACE IN DESCARTES' PHILOSOPHY

HARALD SCHÖNDORF S.J.*

ABSTRACT

In his *Discourse of Method*, Descartes asserts that God has given us the possibility to distinguish between right and false. This may be a preliminary positive condition for the search for truth in the *Meditations*. The fact that God is mentioned in the 1st Meditation in connection with truth and falsehood shows that for Descartes God has a well-defined function within the *Meditations*: to guarantee truth. This becomes clear in the 3rd. Meditation, where the prove of God's existence is based on our experience of contingency as limitation, and this is only possible in relation to the infinite God whose image is our mind itself. Hence, the proof of God's existence is not an invalid causal conclusion from pure contingency to a completely different ontological realm, for God's infinity is already present in us in the form of his idea. Therefore the conclusion is valid. On the other hand, the so called ontological proof of the 5th Meditation has no more validity than mathematical truths, but it shows that the intimate connection between existence and essence in God is the ultimate source for all necessary truths, i.e. the laws of mathematics and sciences, since, as established at the end of the 5th Meditation, God guarantees remembered clear and distinct ideas. This means that science cannot be founded only on presently known insights but needs God in order to be.

* Hochschule für Philosophie, München.

1. INTRODUCCIÓN

EN SU *Discurso del método* hace Descartes alusión a Dios por primera vez en el contexto de la moral provisional¹, moral que sirve como pauta para la vida durante el período de la nueva fundamentación del saber. Al comienzo de las tres o cuatro máximas que Descartes establece allí, leemos que se decide a obedecer las leyes y costumbres de la patria y de la religión, "en la cual Dios me ha dado la gracia de haber sido instruido desde mi infancia"². Es cierto que se trata de una especie de cautela a la que se acoge Descartes cuando inicia el proceso del derrocamiento de las opiniones recibidas. De antemano Descartes quiere evitar la más mínima sospecha de rebeldía contra los dos poderes dominantes de la sociedad, a saber el Estado y la Iglesia. Hablará, sin embargo, una segunda vez de Dios en su moral provisional. Hacia el fin de sus consideraciones escribe que quisiera pasar revista a las ocupaciones de la gente para elegir la mejor de éstas que es el cultivo de la razón que permite avanzar en el conocimiento de la verdad. Y la justificación de esto radica en que había encontrado gran satisfacción en esta ocupación. Además, siempre había sostenido que nunca se hubiese permitido aceptar las opiniones de los demás a no ser que hubiese podido esperar opiniones mejores. En este contexto anota que "Dios nos ha dado a cada uno alguna luz para discernir entre lo verdadero y lo falso"³.

Este comentario no me parece insignificante, pues indica que toda la obra de las meditaciones de Descartes, aunque consiste en la máxima liberación posible de cualquier presupuesto o condición preliminar, no puede renunciar al presupuesto de la capacidad que tiene nuestra razón de servir de criterio en este proceso de eliminación rigurosa de todos los errores posibles. Es un presupuesto indispensable, pero, a la vez, un presupuesto que no

1. "Discurso del método", Tercera parte, en edición Adam et Tannery (=AT) VI, pp. 22-31. Paso por alto la fórmula "grâces à Dieu" (gracias a Dios) que se halla en la primera parte.

2. "En laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance", *Ibidem*, AT, VI, p. 23; las traducciones son todas nuestras. La ortografía de las citas francesas y latinas corresponde a la ortografía moderna.

3. "Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discernir le vrai d'avec le faux", *Ibidem*, AT, VI, 27.

puede ser garantizado únicamente por nosotros mismos. Para darse cuenta de eso basta la consideración de que ninguna reflexión filosófica puede llevarnos al conocimiento de la verdad si por una enfermedad mental o por causas parecidas hemos perdido el buen uso de nuestra razón. Por lo tanto, se debe presuponer la facultad intacta de nuestro intelecto de poder discernir, por lo menos hasta cierto grado, entre lo verdadero y lo falso. Puesto que nosotros no podemos garantizar que ésta condición se cumpla, debemos confiar en que ya haya sido cumplida por el creador de nuestra naturaleza, a saber, por Dios. Es interesante constatar que Descartes ya no hace mención de este presupuesto en las *Meditaciones*. Acaso podamos decir que considera que se trata de algo que no pertenece al proceso de las *Meditaciones* como tal sino, por así decirlo, a las consideraciones precedentes que tienen un lugar adecuado en la relación de toda la historia que lo ha conducido a su gran obra, es decir, a la nueva fundación de la metafísica.

En las *Meditaciones*, se dirige Descartes a los profesores de la Sorbona para obtener de ellos una recomendación de su obra. En esta especie de carta dedicatoria y, a la vez, petitoria declara: "Siempre he entendido que los problemas de Dios y del alma son los dos principales de entre los que hay que estudiar con los recursos de la filosofía más bien que de la teología (...)"⁴, y dice que la prueba de la existencia de Dios es necesaria para los infieles. Apoyándose en una cita del Libro de la Sabiduría y en la famosa cita del primer capítulo de la Carta a los Romanos en la San Pablo afirma que los paganos no son inocentes porque "lo que se conoce de Dios está manifiesto en ellos"⁵, Descartes llega a la conclusión que

todo lo que se puede saber acerca de Dios se puede mostrar con razones que no hay que sacar de otro sitio más que de nuestra propia

4. "Semper existimavi duas quaestiones, de Deo et de Anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophias potius quam Theologiae ope sunt demonstrandae", *Ibidem*, AT, VII, 1. Las traducciones españolas de las *Meditaciones* están tomadas de la traducción de Juan Gil Fernández, Aguilar, 5a. ed. Buenos Aires, 1967, con algunos retoques.

5. "Quod notum est Dei, manifestum et in illis", *Op. cit.*, AT, VII, 2 (Rom 1, 19).

inteligencia. *Por ello he estimado que no era inadecuado para mí investigar de qué manera tiene eso lugar y por qué camino se puede conocer a Dios con más facilidad y seguridad que las cosas del siglo*⁶.

Claro está que Descartes quiere causar buena impresión en sus lectores, sin embargo me parece interesante que Descartes destaque al comienzo de esta carta los dos temas que ya para San Agustín eran las cuestiones más importantes: Dios y el alma. Y no cabe duda que la mayor parte de las *Meditaciones* se ocupa de estas dos cuestiones.

2. ¿DIOS ENGAÑA?

NO INTERESA AQUÍ analizar el prefacio a los lectores ni la sinopsis de las seis *Meditaciones*. Abordemos entonces la "Primera meditación". En ésta aparece Dios ubicado en un contexto que puede aparecer extraño, a saber, en relación con los distintos grados de la duda. Luego de haber expuesto que la verdad de los conocimientos matemáticos perdura en el sueño, Descartes inicia una nueva consideración:

No obstante, está grabada en mi mente una antigua idea, a saber, que existe un Dios que es omnipotente y que me ha creado tal como soy hoy. Pero ¿cómo puedo saber que Dios no ha hecho que no exista ni tierra, ni cielo, ni nada de extenso, ni figura, ni magnitud, ni lugar, mientras que todo esto de ningún otro modo que ahora me parece existir?⁷.

La primera mención que se hace de Dios en el texto de las *Meditaciones* no se introduce para referirse propiamente a Dios, sino para proponer un nuevo argumento. Esto indica que

6. "Ea omnia que de Deo sciri possunt, rationibus non aliunde petitis qa'm ab ipsamet nostra mente posse ostenti. Quod idcirco quomodo fiat, et qua via Deus facilius et certius quam res saeculi cognoscatur, non putativ a me esse alienum inquirere", *Ibidem*, AT, VII, 2.

7. "Verumtamen infixam quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus. Unde autem scio illum non fecisse ut nulla planesit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, et haec tamen omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere?", *Med. I, 9; AT, VII, 21.*

Descartes se sirve de Dios en las *Meditaciones* como eslabón en su cadena argumentativa y lo hace apropiándose de una antigua idea de Dios. En realidad, la idea de un ser que hace aparecer como verdad lo que no es –un Dios impostor– no es una invención de Descartes, sino que fue introducida por varios teólogos que trataban de resolver algunos problemas que presentaban la interpretación de algunos pasajes bíblicos. Descartes no acepta tal imagen de Dios, razón por la cual decide reemplazarla por la del genio maligno. Pero en el primer momento de las *Meditaciones* Descartes continúa con su procedimiento de objeciones y respuestas y pone en juego la bondad de Dios, argumentando que un Dios bueno habría podido protegernos contra todo error, Pero, no obstante la consideración, termina rétractándose de la hipótesis del Dios engañador.

Curiosamente, no alude para ello a la incompatibilidad entre engaño y Dios. Más bien, pretende que podría existir gente que prefiriese negar a un Dios tan poderoso antes que aceptar la posibilidad de incertidumbre de todas las otras cosas. Éste no es solamente un argumento bastante débil, sino que tampoco se encuentra en la línea de los argumentos que Descartes había propuesto hasta entonces. El verdadero argumento aparece más adelante:

Puesto que engañarse y errar parece ser una cierta imperfección, cuanto menos potente sea el creador que asignen a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me equivoque⁸.

Aquí Descartes insinúa que no se puede atribuir a un Dios perfecto el engaño ya que éste es esencialmente imperfección. Pero lo dice sólo de modo indirecto, probablemente porque en este estadio de sus reflexiones todavía prefiera retener los argumentos que le serán necesarios posteriormente para probar su posición definitiva. Sin embargo, en este momento Descartes nos da a entender, de modo indirecto, que Dios es perfecto y no admite por

8. "Quoniam falli et errare imperfectio quaedam esse videtur, quo minus potentem originis meae authorem assignabunt, eo probabilius erit me tam imperfectum esse ut semper fallar", Med. I, 10; AT, VII, 21.

lo tanto ninguna mentira o falsedad. Hacia el final de la "Primera meditación" Descartes volverá a su consideración: "Supondré pues, que no un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino que algún genio maligno de extremado poder e inteligencia pone todo su empeño en hacernos errar (...)"⁹. En la versión francesa de las *Meditaciones* se lee "un Dios verdadero"¹⁰ en vez de un Dios óptimo, pero no siempre se apoya Descartes en el argumento de la perfección divina, que será el argumento decisivo para probar la existencia de Dios. No puedo más que conjeturar que también en este pasaje Descartes todavía quiere aplazar un poco su argumento definitivo.

La existencia de Dios será el tema de la tercera y de la quinta meditaciones, que abordaremos más adelante. Nos interesa rastrear en este punto la "Segunda meditación", al final de la cual se plantea la cuestión de cómo aumentar el espectro del saber que hasta ese momento sólo abarca al propio yo en cuanto mente. Los resultados de la "Segunda meditación" contienen sólo percepciones claras y distintas. Cabe preguntar si se puede desprender de esta constatación la regla general de que todo lo que se percibe de manera clara y distinta es verdadero. Pero tal propuesta topa con la posibilidad del genio maligno que, por lo tanto, debe eliminarse. Con este objetivo se pone Descartes a la prueba de la existencia de Dios, prueba que obedece a las reglas de la demostración exacta acorde con las reglas de la filosofía escolástica o científica. Tiene la demostración la estructura de un silogismo, es decir contiene dos premisas y una conclusión. De las dos premisas una es universal, la otra particular. Descartes inicia este proceso analizando las ideas: en ellas debe distinguirse, por una parte, la idea como acto de mi pensamiento y, por otra, el contenido de esta idea. Este contenido varía y cabe preguntar si las cosas que se representan en nuestras ideas existen tal cual en la realidad. Además, este contenido puede ser más o menos grande según que se trate de substancias o de accidentes, pero hay una idea que excede todas las otras ideas y ésta es la idea de Dios puesto que a él lo concibo como "eterno,

9. "Supponam, igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem et callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret (...), Med. I, 12; AT, VII, 22.

10. "Un vrai Dieu", *Ibidem*, AT, IX, 17.

infinito, omnisciente, omnipotente, creador de todas las cosas que existen, excepto de sí mismo"¹¹.

Luego de este análisis Descartes establece el principio universal que le servirá de premisa para su silogismo. Es una aplicación del principio de causalidad a los contenidos de las ideas. Primero cita aquel principio: "Es manifiesto, por tanto, por la luz natural que debe haber al menos igual realidad en una causa total y eficiente que en el efecto de dicha causa"¹². Todo esto debe aplicarse no sólo a los seres existentes, sino también al contenido de las ideas. Es decir, que ese contenido debe remontarse a una causa que contenga por lo menos la misma realidad realmente existente que encuentra como contenido en la idea respectiva. "Porque si suponemos que existe algo en la idea que no se encuentra en la causa entonces esto lo posee de la nada; (...)"¹³. En las respuestas a las objeciones que se le hicieron y en la sinopsis, Descartes trae a colación un ejemplo para explicar de manera más concreta su afirmación. Escribe que :

se explica con la comparación de una máquina perfectísima, cuya idea existe en la mente de algún artífice; de igual manera que la idea del artificio debe tener alguna causa, es decir, la ciencia del artífice, o de algún otro de quien recibió aquella, así la idea de Dios que existe en nosotros no puede no tener a Dios mismo como causa¹⁴.

Una máquina complicada no puede ser inventada por cualquier hombre, sino que necesita ser originada por un especialista. Del mismo modo, cada contenido de una idea depende de una causa que debe ser por lo menos del mismo rango,

11. "Aeternum, infinitum, omiscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum sunt, creatorem", Med. III, 13; AT, VII, 40.

12. "Jam vero lumine naturali manifestum est tantundem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectui", Med. III, 14; AT, VII, 40.

13. "Si enim ponamus aliquid in idea reperiri, quo non fuerit in ejus causa, hoc igitur habet a nihilo; (...), Med. III, 14; AT, VII, 41.

14. "Illustratur comparatione machinae valde perfectae, cujus idea est in mente alicujus artificis; ut enim (...) debet habere aliquam causam, nempe scientiam hujus artificis, vel alicujus alterius a quo illam accepit, ita idea Dei, quae in nobis est, non potest non habere Deum ipsum pro causa", Synopsis 3, AT, VII, 14.

de la misma categoría que el contenido de dicha idea. De ahí se sigue que yo puedo ser la causa de todas las ideas cuyo contenido no sea mayor de la que contiene mi propia existencia, y esto vale para todas las ideas salvo una: la idea de Dios:

Por lo tanto, sólo queda la idea de Dios, en la que se ha de considerar si es algo que no haya podido proceder de mí mismo. Bajo la denominación de Dios comprendo una substancia infinita, independiente que sabe y puede en el más alto grado, y por la cual he sido creado yo mismo con todo lo demás que existe, si es que existe algo más. Todo lo cual es de tal género que cuando más diligentemente lo considero, tanto menos parece haber podido salir sólo de mí. Por eso de lo indicado arriba hay que concluir que Dios necesariamente existe¹⁵.

Aunque Descartes enumera aquí gran parte de los atributos clásicos de Dios, la continuación de su pensamiento pondrá en relieve que en verdad toda la fuerza del argumento depende de un solo atributo: la infinitud de Dios. Por lo menos desde Escoto la característica principal de Dios ya no es, como en Santo Tomás, el ser como tal, el acto puro o la perfección de todas las perfecciones, sino la infinitud. También Descartes sigue esta línea de pensamiento y define a Dios en primer lugar por su infinitud. Esto se pone de manifiesto en las objeciones que se hace Descartes en los párrafos siguientes de su "Tercera meditación", que conciernen todas a la infinitud.

3. DIOS Y LA IDEA DE INFINITUD

HAY VARIAS OBJECIONES posibles a la argumentación de que la idea de Dios no puede tener origen en mí puesto que yo soy un ser finito, mientras que Dios se representa como infinito. No se puede, sin embargo, objetar que tanto Dios como yo somos substancias

15. "Itaque sola restat idea Dei, in qua considerandum est an aliquid sit quod a me ipso non potuerit proficisci. Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum. Quae sane omnia talia sunt ut, quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur. Ideoque ex antedictis, Deum necessario existere, est concludendum.

porque en este caso la diferencia entre lo finito y lo infinito excedería cualquier comunión referente a la substancialidad. Tampoco se puede alegar que la idea del infinito es sólo la negación de lo finito como la había concebido la tradición anterior, puesto que me doy cuenta de que la infinitud de Dios es mayor comparada con mi finitud. Hay que anotar que Descartes asimila aquí infinitud a perfección, mientras que la tradición tomista había distinguido ambos conceptos, por lo menos en cuanto a la terminología se refiere. Podemos decir que para Descartes el concepto de infinitud ha llegado a absorber el de la perfección. Otra objeción afirma que lo infinito está a mi alcance por lo menos en el sentido de un crecimiento permanente. Podría casi decirse que es una objeción semejante a lo que suelen hacer los científicos cuando se les replica que la ciencia no puede reducir los pensamientos a funciones cerebrales, pues acostumbran contestar en tal caso: "pero es posible que un día podamos".

Descartes, sin embargo, muestra que el argumento de la posibilidad, de la potencia, no vale con respecto a la infinitud porque cabe distinguir bien entre la infinitud meramente potencial y la infinitud actual y realizada. Lo potencialmente infinito, que había llamado la tradición lo indefinido y que corresponde a la infinitud mala en Hegel, nunca igualará al verdadero infinito porque siempre será capaz de progresar más, de aumentar, lo cual contradice esencialmente al infinito en actualidad, que constituye lo que es, en definitiva, insuperable porque ya abarca la totalidad. En la actualidad el argumento de la infinitud progresiva y potencial equivale al argumento de la proyección. Hoy se diría: ¿no puede ser la infinitud nada más que una proyección de nuestra parte? La respuesta será la misma que da Descartes: el hecho de que concebimos bien sea la infinitud progresiva, o la proyección como algo que siempre puede aumentarse, que siempre es capaz de alcanzar mayor extensión, el hecho de que pensamos esta infinitud potencial como algo nunca acabado, demuestra que podemos pensarla únicamente como algo distinto de lo verdaderamente infinito. Hago caso omiso aquí de las otras objeciones y de sus respuestas referentes a los argumentos cartesianos que se basan en el hecho de que no puedo explicar mi existencia fundándome en la idea de Dios que se halla en mi pensamiento.

Claro está que surgieron varias críticas a la argumentación que hemos referido. Una de éstas es la objeción del círculo: Descartes hace uso del principio de causalidad, mientras que la hipótesis del genio maligno pone en duda también los principios fundamentales de la epistemología y de la metafísica. No hay una respuesta a esta objeción que esté fuera de toda duda, pero me parece que deben exceptuarse de la duda universal los principios que constituyen el procedimiento mismo del pensamiento porque de lo contrario uno ya no podría sacar conclusiones válidas de sus pensamientos. Tal vez esta tesis puede confirmarse en lo que Descartes afirma en su moral provisional a propósito de la confianza en la facultad de nuestra razón que Dios nos ha dado para discernir entre lo verdadero y lo falso. Además de lo anterior, hay también ataques contra la posibilidad de aplicar el principio de causalidad a las ideas como lo hace Descartes y objeciones contra la estructura de la prueba cartesiana. Sin embargo, no queremos entrar aquí en todas las objeciones posibles.

Volvamos a la demostración de la existencia de Dios. Se trata de un procedimiento que sigue lo más exacto posible las normas entonces establecidas para la defensa de una tesis. Pero la fuerza de un argumento no siempre está en su presentación silogística o científica. Y esto vale también para la "Tercera meditación". Hay sobre todo dos pasajes que lo muestran bastante bien. Con respecto a la objeción de que el concepto de lo infinito es negativo, Descartes escribe:

No debo pensar que yo no percibo el infinito por una idea verdadera, sino tan sólo por la negación de lo finito, como percibo la quietud y las tinieblas por la negación del movimiento de la luz. Al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita, y por lo tanto existe primero en mí la percepción de lo infinito, es decir, de Dios, que de lo finito, es decir, de mí mismo. ¿Cómo podría saber que yo dudo, que deseo, es decir, que me falta algo, y que no soy en absoluto perfecto, si no hubiese una idea de un ser más perfecto en mí, por cuya comparación conociese mis defectos?¹⁶.

16. "Nec putare deo, me non percipere initum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in

Con estas palabras Descartes nos señala cuál es la experiencia que nos indica la existencia de Dios. Es, por lo tanto, la experiencia de nuestra limitación. Coincide con lo que la filosofía clásica llamaba la contingencia de todo ser mundano. pero lo importante es que esta contingencia se experimenta como carencia. Se trata no solamente de la constatación de nuestra finitud, sino que esta finitud está vivida como limitación, como defecto, como restricción. Digo que está vivida y no solamente pensada. En cuanto al pensamiento. siempre es posible la objeción de que se trata de una invención, de mera imaginación, de una ficción. En cambio aquí Descartes se refiere a una vivencia que se expresa en la vida práctica sobre todo en nuestros deseos y en el terreno de lo teórico en la duda. Y con esta duda tenemos también la relación con la "Primera meditación", ya que ésta no sólo tiene como resultado la certeza absoluta del yo mental, sino que contiene también otro elemento, el de la duda. Y este elemento nos refiere a la "Tercera meditación", al conocimiento de nuestra imperfección, de nuestros defectos, de nuestra limitación. Pero cualquier limitación presupone un más allá de los límites, implica ese contraste. Y como no se trata de una mera idea sino de una experiencia vital, lo contrario tampoco puede ser una mera idea sino que debe ser una realidad existente. Y esto se confirma hacia el fin de la "Tercera meditación"¹⁷ en la que Descartes resume su argumentación:

Cuando concentro mi atención en mí, no solamente considero que soy una cosa incompleta y dependiente de otra, una cosa que aspira indefinidamente a lo mayor o mejor, sino que también reconozco que aquél de quien dependo posee estas cosas mayores no indefinidamente y en potencia, sino en realidad y en grado infinito, y

finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione 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?", Med. III, 24: AT, VII, 45s.

17. "Dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem; sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse. Totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret", Med. III, 38; AT, VII, 51s.

que, por tanto, es Dios. Toda la fuerza del argumento reside en admitir que no puede ser que yo exista, siendo de tal naturaleza como soy, a saber teniendo en mí la idea de Dios, si Dios no existiera también en realidad.

Hacia el final de esta meditación, Descartes reúne las dos líneas de su pensamiento: la argumentación que se basa en la idea de Dios y la argumentación que descansa en la experiencia de nuestra indigencia y de nuestras aspiraciones. Pues, en realidad, son sólo dos lados de una y misma experiencia. Es la experiencia de que aunque extendiésemos nuestra imaginación proyectiva lo más posible, sabríamos que todavía queda un más allá, que continuaríamos deseando, aspirando, necesitando, que seríamos todavía dependientes. Pero entonces esta dependencia debe referirse a un ser libre de todas estas imperfecciones, de toda necesidad, de todo deseo y aspiración, es decir a un ser infinito y perfecto, a Dios.

Así, la prueba de la "Tercera meditación" se revela como una nueva forma de la prueba por la contingencia. Pero difiere de las pruebas clásicas por el hecho los atributos de Dios son presupuestos, mientras que en la prueba clásica de la contingencia los atributos son resultados. Por otra parte, ya no se trata de la contingencia del mundo, como en las pruebas clásicas de la escolástica, sino de mi contingencia, que se expresa ante todo en la incertidumbre de mis pensamientos, en la necesidad de buscar un cierto fundamento para mi saber, en la fragilidad de las opiniones que deben sustituirse por una verdadera ciencia. El camino que se inició en la "Primera meditación" todavía no se agota con los resultados de la "Segunda meditación", a saber con el saber absoluto de mi existencia, sino que continúa hasta llegar a su término en el conocimiento de Dios.

Cabe preguntar cuál es la relación entre los dos términos del saber que Descartes alcanza en sus meditaciones segunda y tercera. Se suele contestar que el yo constituye el punto absoluto epistemológico, mientras que Dios constituye el punto absoluto ontológico. Esta distinción no es del todo falsa, pero simplista. Cuando se mira de cerca el texto, se puede notar que Descartes no se queda en la oposición de dos polos distintos –yo y Dios– en

cuanto a la cuestión del último fundamento, sino que da una respuesta neta. A propósito de la cuestión de qué clase es la idea de Dios, si es una idea "adventicia", es decir recibida de otra parte, o una idea innata, Descartes llega a la conclusión que debe tratarse de una idea innata puesto que no puede proceder de cosas sensibles. Por eso la idea de Dios

es en mí innata como me es innata la idea de mí mismo. No es de extrañar que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea, como el signo del artífice impreso en su obra, y no es necesario que ese signo sea una cosa diferente de la obra en sí. Sólo del hecho de que Dios me haya creado, es muy verosímil que haya sido hecho en cierto modo a su imagen y semejanza, y esa semejanza, en la que está contenida la idea de Dios, la perciba por la misma facultad con que me percibo a mí mismo¹⁸.

Este comentario de Descartes manifiesta que no hay oposición entre la referencia a mi mente y la referencia a Dios, pues la idea de Dios no es una idea como las demás, es decir, no es la idea de un objeto que se añada a otros objetos. Mi mente como tal es la idea de Dios, y lo es no solamente para que se pueda aludir a las palabras del Libro del Génesis según las cuales somos creados a imagen y semejanza de Dios, sino porque en realidad es nuestra mente en su totalidad la que experimenta, en su contingencia y dependencia a la vez, al origen y al fin de esta dependencia, es decir, a Dios. Así, la prueba de mi existencia y de la de Dios no constituyen dos pruebas sucesivas con dos resultados yuxtapuestos, sino que existe una relación íntima entre estas dos conclusiones. Mi esencia exige el paso ulterior que conduce a la existencia de Dios. De esta manera, aunque parecería que la introducción de la "Tercera meditación" presenta un problema nuevo y diferente, en

18. "Mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. Et sane non mirum est Deum, me creando, ideam illam mihi indidisse, ut usset tanquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa. Sed ex hoc uno quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, ilamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior", Med. III, 37s; AT, VII, 51. La traducción española escribe al comienzo del pasaje citado erróneamente "no es in mí innata". Sigue aquí el pasaje que ya he citado anteriormente.

realidad hay una continuidad entre la certeza de mi existencia y el conocimiento de Dios.

Con la prueba de la existencia de Dios, Descartes también llega a destacar que Dios es, a la vez, trascendente e inmanente al mundo y, sobre todo, a mí. Pues la prueba de Descartes parte de la idea de que Dios es una idea mía, es decir, algo que está contenido en mi mente y que, por lo tanto, forma parte de mí, por lo menos en cuanto esta idea es, como cualquier idea, en lo que a su existencia se refiere, un producto de mi mente¹⁹. De este modo, Descartes ha evitado el problema de muchas presentaciones de la prueba por medio de la contingencia en las cuales se da la impresión de que esta prueba es una conclusión que pasa de un mundo meramente contingente a un Dios trascendente que se caracteriza por su oposición radical a nuestro mundo. Tal era con mucha probabilidad la presentación y comprensión de las pruebas clásicas por parte de filósofos como Hume y Kant. Pero cuando se comprenden las pruebas de la existencia de Dios de ese modo, se trata efectivamente de una *metábasis eis állo génos*, de un paso ilegítimo del reino de la mera contingencia a algo totalmente distinto, a saber, a la trascendencia de Dios. Y con razón dirían Hume y Kant en este caso que la aplicación de la causalidad no es válida para dar un salto a un terreno ontológico totalmente distinto. La prueba de la "Tercera meditación" puede mostrar que la comprensión de las pruebas de la contingencia por parte de Hume y Kant es errónea. No se trata del tránsito ilegítimo de la mera contingencia a la trascendencia divina sino que lo divino ya está presente en este mundo, a saber—en el caso de la prueba cartesiana— en la forma de la idea de Dios, de la idea de lo infinito. Así, la prueba de Descartes no peca por una aplicación inválida del principio de causalidad.

Contrariamente a las pruebas clásicas de la existencia divina, la prueba cartesiana ya presupone un concepto filosóficamente elaborado de Dios. Es verdad que cualquier prueba de la existencia de Dios debe presuponer alguna idea de lo que es Dios. Pero las pruebas clásicas servían también de métodos para determinar los

19. Descartes dice que todas mis ideas en cuanto son "modos de pensar" son iguales y proceden de mí. Pero esta explicación no vale en cuanto al contenido de mis ideas. Cfr. Med. III, 13; AT, VII, 40.

atributos divinos, y es difícil concebir otro modo para llegar a una concepción filosófica de la "esencia" divina²⁰. Es verdad, como hemos puesto de manifiesto, que basta para la prueba cartesiana el atributo de la infinitud. Sería interesante examinar si, a partir del resultado de la prueba de la "Tercera meditación", es posible deducir los otros atributos divinos. Pero tal tarea excede el propósito de nuestro artículo.

Al final de la "Tercera meditación" Descartes ya no habla de la infinitud de Dios, sino de su perfección, más aun de que

tiene todas las perfecciones (...) sin estar sujeto a ninguna imperfección. De ahí se manifiesta suficientemente que no puede ser engañoso; pues es evidente por la luz natural que cualquier engaño e ilusión dependen de algún defecto²¹.

Con estas palabras Descartes ha vuelto a su objetivo inicial, a saber, a refutar la hipótesis de un genio maligno por la prueba de la existencia de Dios. Y no hace falta probar además la divina bondad para asegurarse de la veracidad divina puesto que ya proviene de la perfección de Dios. Termina la "Tercera meditación" con una pequeña contemplación de los atributos divinos y de la belleza de su luz inmensa;

Del mismo modo que creemos por la fe que la suprema felicidad de la otra vida consiste en la única contemplación de la divina majestad, así consideramos que de esta otra contemplación, aunque sea mucho menos perfecta, puede percibirse el máximo placer de que somos capaces en esta vida²².

20. Este hecho suele ser olvidado por todos los filósofos contemporáneos que consideran inválidas las pruebas clásicas de la existencia de Dios, pero que toman a la vez por evidente que Dios es infinito, todopoderoso, omnisciente etc. ¿Cómo quieren probar estas últimas afirmaciones suyas sino es por las pruebas clásicas de la existencia de Dios?

21. "Habens omnes illas perfectiones (...) nullis plane defectibus obnoxius. Ex quibus satis patet illum fallacem esse non posse; omnem enim fraudem et deceptionem a defectu aliquo pendere, lumine naturali manifestum est", Med. III, 38; AT, VII, 52.

22. "Ut enim in hac sola divinae majestatis contemplatione summam alterius vitae foelicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eadem, licet multo minus perfecta, maxime, cujus in hac vita capaces simus, voluptatem percipi posse experimur", Med. III, 39; AT, VII, 52.

Al leerse estas últimas líneas parece poco probable que Descartes no haya estado convencido realmente de la existencia y de la bondad de Dios.

4. DIOS Y LAS CIENCIAS

HASTA AQUÍ no hemos llegado a la última palabra de Descartes sobre Dios en las *Meditaciones*. Pasaré por alto la "Cuarta meditación", aunque en esta también se trata de Dios, ya que en ella Descartes plantea la pregunta de cómo es posible que haya error si Dios no quiere engañarnos. Pero lo que dice Descartes en esta meditación sobre Dios, no contiene nada de verdaderamente nuevo. Más interesante es la "Quinta meditación" que contiene la famosa prueba, llamada por Kant ontológica. El argumento principal puede resumirse de manera siguiente: Descartes constata al comienzo que la verdad de conexiones necesarias como son las leyes matemáticas no depende de la existencia de las respectivas cosas. Basta que encontremos en nuestra idea de la cosa la conexión necesaria. Pero hay también una verdad necesaria en cuanto a nuestra idea de Dios, a saber que su existencia eterna pertenece necesariamente a su naturaleza. Luego, con la misma certeza que tenemos sobre las verdades matemáticas debemos aseverar la existencia de Dios.

Siguen algunas reflexiones cuyo fin es replicar a las posibles objeciones. Descartes concede que de la necesaria conexión entre montaña y valle no se sigue la existencia de ambos y que el mero hecho de pensar dos cosas juntas no les da una conexión necesaria. Pero el caso de Dios es distinto; es el único caso en el cual hay un vínculo indisoluble entre esencia y existencia. En este contexto, dice Descartes, también debemos atribuir a Dios todas las perfecciones entre las cuales la existencia, el ser, es la suprema. Este último argumento fue duramente atacado por Kant para quien la existencia no es un predicado real, es decir, no es un atributo que pueda añadirse a otros atributos puesto que la existencia o no-existencia se atribuye a un ser involucrando todos sus atributos. No quisiera profundizar en esta problemática porque la conexión necesaria entre esencia y existencia divinas no requiere del argumento, discutible, de las perfecciones. Más interesante me parece

dilucidar cuál es en general el sentido y la función de este argumento en el curso de las *Meditaciones* cartesianas. El telón de fondo de mi pregunta es la siguiente: El argumento de la "Quinta meditación" es sólo válido una vez se ha eliminado la hipótesis del genio maligno, puesto que dicho argumento se basa explícitamente en las verdades matemáticas. Y Descartes parece darse cuenta de esto cuando dice que "en el mismo grado de certeza debería estar en mí al menos la existencia de Dios que lo estuvieron hasta ahora las verdades matemáticas"²³.

Si esto es así, nos la tenemos que ver con un argumento en favor de la existencia de Dios que ya presupone esta existencia para ser válido. Todos los intentos que conozco para salvar este argumento del reproche de tal círculo, no me convencen. El problema aumenta cuando nos damos cuenta de que en obras anteriores a las *Meditaciones* Descartes asume este argumento. Mi opinión personal es, sin que pueda probarla, que Descartes concibió este argumento en un tiempo en el cual todavía estaba totalmente convencido de que no hay ningún medio de poner en duda la verdad de las matemáticas, es decir, antes de que apareciera su concepción del genio maligno. Pero, entonces, ¿por qué no eliminó Descartes esta prueba de sus *Meditaciones*? De momento diré que a Descartes todavía le parecía útil demostrar que la existencia de Dios tiene la misma certeza que las ciencias matemáticas. Pero, además, creo que existe otra razón por la cual Descartes presenta este argumento en ese momento de su argumentación. Y esta razón aparece al final de la "Quinta meditación". En un principio repite lo que ya ha dicho y sabemos, que Dios no engaña y que por lo tanto todo lo que percibimos de manera clara y distinta es verdadero. Pero luego extiende Descartes esta afirmación:

aunque ya no siga yo atendiendo a las razones por las que he juzgado que esto es verdad, sólo con que recuerde haberlo percibido clara y definidamente, no se puede aducir ningún argumento en contra que me induzca a dudar, sino que tenga una ciencia verdadera y cierto sobre ello. Y no sólo sobre esto, sino también sobre todo

23. "In eodem ad minimum certitudinis gradu esse deberet apud me Dei existentia, in quo fuerunt hactenus Mathematicae veritares", Med. V, 7; AT, VII, 65s.

lo que recuerdo haber demostrado alguna vez, como sobre las cuestiones geométricas y otras por el estilo²⁴.

¿Cómo llega Descartes a esta conclusión? Se ofrece la alternativa siguiente: o bien la garantía divina incluye de antemano también la memoria exacta de conocimientos claros y distintos y entonces esto habría podido mencionarse ya en la "Tercera meditación", o bien sólo de la "Quinta meditación" puede desprenderse que el ámbito de la garantía divina se extienda también a conocimientos pasados. Pero no se ve cómo la "Quinta meditación" podría ofrecer un argumento nuevo del cual seguiría esta nueva tesis.

La razón de esta manera de proceder debe ubicarse en otras partes. En la "Tercera meditación" Descartes prueba que las ideas claras y distintas son verdaderas, pero todavía se mantiene en la perspectiva de la "Segunda meditación", en la cual trata el problema del conocimiento actual de una existencia correcta. Sin embargo, esto no basta para construir un saber científico. Aunque es verdad que la ciencia debe asegurarse de la existencia de sus objetos, esta tarea no es más que un comienzo. El contenido esencial de una ciencia son las leyes que establece y para llegar a esto el resultado de la "Tercera meditación" resulta insuficiente. Antes de abordar esta cuestión es preciso resolver un problema más importante; la persistencia del error a pesar de que Dios es garantía de la verdad de las ideas claras y distintas. De ahí que sea necesario aclarar en primer lugar si la ciencia puede evitar el error y de ser así, cómo lo hace.

Luego de haber cumplido esta tarea en la "Cuarta meditación", Descartes aborda la cuestión del saber científico como tal. En primer lugar, enseña que las leyes científicas que constituyen ideas claras y distintas son por eso verdaderas, independientemente de la existencia de sus objetos. En esta prueba todavía se supone de

24. "Etiam si non attendam amplius ad rationes propter quas istud verum esse iudicavi, modo tantum recorder me clare et distincte perspexisse, nulla ratio contraria afferri postest, quae, me ad dubitandum impellat, sed veram et certam de hoc habeo scientiam. Neque de hoc tantum, sed et de reliquis omnibus quae memini me aliquando demonstrasse, ut de Geometricis et similibus", Med. V, 15; AT, VII, 70.

manera más o menos tácita que estas leyes están presentes en nuestra mente. Pero con esta restricción no podemos cultivar la ciencia, puesto que el progreso científico supone conocimientos ya adquiridos como base para nuevos descubrimientos. Frente a esta cuestión, Descartes se sirve de un medio parecido al de la "Tercera meditación": hace remontar la certeza hasta entonces alcanzada hasta Dios. La existencia de Dios, que se ha probado en la "Tercera meditación", es la continuación lógica de la certeza de mi existencia. La continuación lógica de la certeza de las conexiones necesarias de las leyes matemáticas y naturales es la identidad de la esencia y la existencia de Dios. De ese modo, Descartes pone de manifiesto, aunque no lo dice, que todas las conexiones esenciales tienen su prototipo y origen en la coincidencia de esencia y existencia en Dios mismo.

La ocasión adecuada para poner esta conexión de relieve es la prueba ontológica. Por eso me parece que esta prueba debe leerse en dos sentidos. El primer sentido es la demostración de que la existencia de Dios no es menos cierta que todo lo que nos enseña la ciencia. Pero el segundo sentido es que no solamente cada verdad existencial sino también cada verdad esencial tienen su origen en Dios y así Descartes establece todos los fundamentos epistemológicos para las ciencias. Falta solamente una cosa: la prueba de la existencia de su objeto, de la materia. Esta tarea corresponderá a la "Sexta meditación".

Hemos visto que para Descartes Dios debe cumplir una función esencial en la fundación de nuestro saber, no sólo en lo particular sino también en las ciencias. De ese modo, Descartes hizo de Dios un factor interno de su sistema epistemológico en vez de considerarlo sólo como comienzo y fin de todo. Claro está que no toca la concepción ontológica de Dios. Al contrario. La tesis según la cual Dios crea libremente, aun las verdades eternas, le permite a Descartes asegurar la concepción de que Dios es y continúa siendo señor y creador de todo. Descartes retoma aquí el argumento clásico según el cual la creación y la conservación de las criaturas corresponden a lo mismo. Sin embargo, el hecho de que Dios deba desempeñar un papel al interior del sistema epistemológico tiene consecuencias importantes. Ya en el pensamiento de Spinoza desaparece la distinción neta entre Dios y el mundo. Y la idea

cartesiana de que Dios debe desempeñar el papel de garante de los valores humanos reaparecerá en Kant: si para Descartes, Dios era el garante de la verdad, para Kant, Dios será el garante de un orden cósmico moral. Incluso muchos representantes de la filosofía de la religión contemporánea argumentan en favor de la existencia de Dios de tal manera que hacen de Dios el garante del sentido de nuestra vida. Pero este argumento es muy ambiguo: si creemos solamente en Dios porque lo necesitamos como garante del sentido de nuestra vida o del orden de nuestra sociedad, entonces bastará la menor desilusión para sacudir o destrozarse esta creencia que carecía de un fundamento sólido no sólo desde el punto de vista de la teología, sino también de la filosofía. No creo que tal hubiese sido la intención de Descartes, porque hemos visto que está interesado en destacar la grandeza, la bondad y la belleza de Dios. No obstante, como en otras cuestiones, también con referencia a Dios, Descartes se ubica en dos perspectivas a la vez: por una parte, es heredero de la tradición, pero, por otra, anuncia nuevas tendencias que corren el peligro de abandonar no sólo los errores del pasado sino también sus verdades.

