



Scripta Philosophiæ Naturalis 15 (2019)

ISSN 2258 – 3335

EL DIOS BONDADOSO DE DESCARTES
COMO GARANTÍA PARA EL CONOCIMIENTO
EMPÍRICO Y CIENTÍFICO

UNA DISCUSIÓN EPISTEMÓLOGICA (*)

Felipe POBLETE GARRIDO

(*) Ponencia ante el VII Simposio
del Círculo de Filosofía de la Naturaleza
Universidad Austral de Chile, Valdivia, 21-23 de Noviembre de 2018

RESUMEN: La filosofía cartesiana se enmarca dentro del nuevo contexto cultural moderno que se caracteriza por dos importantes factores: por un lado nos encontramos con un profundo escepticismo que pone en duda hasta la misma existencia de Dios, idea impensable o no tratada seriamente en el contexto medieval. Por otro lado, nos encontramos con un profundo sentido de renovación filosófica de la mano de nuevas ideas que comienzan a fraguar una nueva manera de cómo garantizar el conocimiento, las cuales a la larga, producirán importantes consecuencias como la gran Revolución Científica del siglo XVII. Dentro de este segundo punto, este trabajo busca analizar y sacar a la luz ideas sobre un especial punto del sistema cartesiano, el cual hace relación con la idea de Dios en Descartes como garante de la verdad y que se convertirá en pilar fundamental para poder hacer frente a su aguda metodología basada en la duda. Esto permitirá al filósofo francés tender un puente de certeza hacia el conocimiento empírico, y con ello quedará garantizada la posibilidad de certeza, necesaria ésta, para hacer ciencia, en los términos del cartesianismo.

La hipótesis o planteamiento que se defenderá en este ensayo indica que el Dios cartesiano y la característica bondadosa de éste permiten la garantía del conocimiento empírico en el complejo sistema de ideas cartesianas. La existencia de Dios y su bondad refuta la posibilidad de estar siendo engañado por un genio maligno que podría poner en duda incluso la validez de algo tan abstracto y cierto como las matemáticas. Este Dios por su parte necesita ser caracterizado por Descartes como bondadoso, ya que es esta peculiar cualidad — fruto de la perfección divina — la que impide que Dios engañe al hombre y garantiza el conocimiento que este último pueda emprender sobre el mundo empírico. Nuestro autor deberá emprender la búsqueda de la justificación de la existencia de Dios para hacer frente al peligroso solipsismo que se deriva de sus planteamientos. Veremos entonces cómo Dios y su bondad se transforman en sostén y seguridad para la posibilidad del conocimiento empírico y, con ello, la posibilidad de la ciencia. Destacamos a su vez que la ciencia cartesiana no sólo descansa sobre posibilidades epistémicas y lógicas sino que también lo hace sobre una cualidad moral que poseería Dios. Descartes está así obligado a introducir un elemento moral para escapar a la incerteza respecto a nuestra posibilidad del conocimiento empírico.

Antes de comenzar el desarrollo de este escrito considero prudente y necesario aclarar que, cuando hablamos de epistemología cartesiana y conocimiento empírico o científico, debemos precisar que en tiempos del autor el término ciencia no era entendido ni usado de la forma en la que lo hacemos hoy; así también los términos epistemología y conocimiento tenían carac-

terísticas distintas a como hoy en día los usamos. Del mismo modo, el término *filosofía de las ciencias*, no era usado en aquella época y corresponde a un término que surge en el siglo 20, producto de la especialización e institucionalización de la actividad filosófica contemporánea. Realizo esa aclaración ya que busco sostener que la posibilidad del conocimiento empírico en Descartes dependerá del hecho de encontrar un conocimiento que escape a toda duda, es decir, un conocimiento que permita, desde la certeza, levantar el conocimiento empírico. Sostengo que en el cartesianismo el concepto de ciencia va de la mano con la misma posibilidad de la existencia del conocimiento. Por lo tanto para Descartes los términos: conocimiento, certeza, y finalmente ciencia, parecen estar íntimamente entrelazados¹ y son interdependientes. Este artículo buscar defender la tesis de que para el sistema filosófico cartesiano es imprescindible la existencia de la certeza para poder tener conocimiento empírico del mundo y, por consiguiente, la existencia de la ciencia misma. Todo eso existe gracias a la bondad de Dios.

Si bien es cierto que Descartes nunca duda de forma efectiva del mundo empírico ni de sus leyes, sin embargo su epistemología y el sistema de creencias que él defiende lo obliga a introducirse en la compleja y a veces poco empírica reflexión acerca de la posibilidad del mundo mismo y a enfrentar el duro escollo del solipsismo. Considero que muchos somos contrarios al cartesianismo debido a su excesivo racionalismo. Debemos reconocer sin embargo que el autor fue consciente y responsable intelectualmente de las consecuencias que traían consigo sus ideas. Descartes buscó ser responsable con las implicancias de sus premisas aunque, tal como expondremos en el desarrollo de este escrito, dejará fuera de discusión la necesaria bondad de la naturaleza divina.

Claramente las reflexiones cartesianas debemos contextualizarlas dentro de un modelo epistemológico que puso, como objetivo principal, la justificación de cierto tipo o clase de conocimiento expresado en enunciados que garantizaran la superación de la subjetividad de la percepción individual. Aclaremos esta noción de epistemología *fundacionalista* ya que corresponde a un modelo epistemológico contrario a otros, como el *naturalista*, para el cual la cognición y la ciencia misma están dentro de un contexto natural y realista en tanto que actividad social y humana que carece de sentido poner en entredicho.

¹ Estos puntos requieren sin embargo un examen profundo y detallado ya que su complejidad excede el espacio e intenciones de este escrito.

Así como la epistemología cartesiana, la epistemología empirista y kantiana son ellas también deudoras de un modelo epistemológico que buscó tanto enunciados como premisas que fueran la base desde la cual poder levantar el conocimiento científico. Según Kant esta epistemología llega a su auge al intentar establecer las condiciones a priori del conocimiento.

Descartes es un autor crucial — si no el fundamental — para comprender el desarrollo del llamado pensamiento moderno, y no es de extrañar que su obra se equipare con la modernidad.² A.N. Whitehead escribió que «la historia de la filosofía moderna es la historia del desarrollo del cartesianismo en su doble faceta de idealismo y de mecanicismo». Para Whitehead, los temas implicados en la *res cogitans* y en la *res extensa* de Descartes son los que determinan de un modo decisivo los desarrollos de la filosofía moderna. Por su parte, B. Russell afirmó que es justo considerar que Descartes es «el fundador de la filosofía moderna»³. Nuestro autor es un pilar fundamental para comprender la transformación que sufre la filosofía moderna, la cual se comienza a preocupar por el sujeto y sus facultades cognitivas. De allí que también a Descartes se lo considerase como el filósofo que descubrió o introdujo la subjetividad en el debate filosófico⁴. Descartes reflexionará particularmente sobre los fundamentos que soportan el conocimiento humano, preocupación que también será tema de discusión en la filosofía inglesa empirista de la época y que tendrá su esplendor en la obra del alemán I. Kant.

Las preocupaciones epistemológicas de Descartes las podemos encontrar principalmente en su obra *Discurso del método* (1637), como en sus *Meditaciones metafísicas* (1641)⁵. Descartes dice en su Primera Meditación:

² Como se sabe, Descartes es considerado como el mayor filósofo francés de la historia. Nació en 1596 en la ciudad de La Haye. Fue educado por su abuela hasta los 12 años, luego de ello, ingresó al prestigioso colegio de los jesuitas de la Flèche, en cuyo lugar fue formado en la filosofía escolástica, formación que nuestro autor dejaría años más tarde. Luego de ello, ingresa a estudiar derecho en Poitiers. En 1618 se enrola en el ejército de Maurice de Nassau con la intención de conocer el mundo desde otra perspectiva, más próxima a la realidad entregada por la vida y la experiencia que la perspectiva libresca.

³ Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*; Ed. Herder, 2004, p. 305.

⁴ Por razones de tiempo y espacio, no discutiremos esta afirmación. Sólo mencionamos que otro pensador importante de la modernidad, como lo fue Francis Bacon, en su doctrina de los *ídolos de la mente*, exhibe una preocupación y análisis detallado sobre los aspectos subjetivos e individuales del razonar humano frente a las explicaciones del mundo natural.

⁵ Publicadas en 1641 en latín, donde expone sus célebres respuestas a las objeciones de Gassendi y Hobbes.

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias.⁶

De la mano de esta preocupación epistemológica emprenderá Descartes una metodología donde aparecerá el conocido tratamiento cartesiano de la duda. A través de su duda metódica iniciará la búsqueda de un fundamento sólido e indudable para la construcción del edificio de la ciencia:

Hacía tiempo que había advertido que, en relación con las costumbres, es necesario en algunas ocasiones seguir opiniones muy inciertas tal como si fuesen indudables, según he advertido anteriormente. Pero puesto que deseaba entregarme solamente a la búsqueda de la verdad, opinaba que era preciso que hiciese todo lo contrario y que rechazase como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de comprobar si, después de hacer esto, no quedaría algo en mi creencia que fuese tal como nos la hacen imaginar.⁷

Descartes utiliza su duda metódica como un camino para encontrar la certeza y no como un fin en sí misma. Importa señalar que no utiliza ni despliega este razonamiento de la duda para llegar al escepticismo ni al solipsismo: al contrario, su objetivo es la búsqueda de la certeza, y su búsqueda lo hace enfrentarse con estas encrucijadas. Comenzará dudando del conocimiento que entregan los sentidos: si algunas veces hemos sido engañados por ellos, no podemos depositar nuestra confianza en ellos. Por lo tanto desde el principio podemos advertir en Descartes el carácter secundario del conocimiento que nos entregan los sentidos en relación al que podemos obtener del pensamiento o del uso de la razón. Agrega a continuación que nuestra dificultad de distinguir el sueño de la vigilia se manifiesta de forma patente cuando en los sueños vemos situaciones o hechos tal como si fueran reales:

Con todo, recuerdo haberme engañado otras veces en sueños con pensamientos semejantes; y al considerar esto más atentamente, me parece tan evidente que la vigilia no puede distinguirse nunca del sueño con indicios ciertos, que me quedo estupefacto y este mismo estupor casi me confirma en la opinión de que estoy soñando.⁸

⁶ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Ed. Gredos, 1987, p. 15.

⁷ R. Descartes, *Discurso del método*, Ed. Emesa, 1978, p. 24.

⁸ R. Descartes ; *Meditaciones Metafísicas y otros textos, op. cit.*, p. 17.

A continuación indica que es posible extender esta duda incluso en un ámbito que parece ser tan sólido como el razonamiento matemático⁹, y aquí aparece su hipótesis del «genio maligno»¹⁰ Nuestro razonamiento matemático podría no ser cierto ya que este hipotético genio maligno podría engañarnos y hacernos pensar que nuestras deducciones matemáticas son correctas cuando, en realidad, podrán no serlas:

*Supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino cierto genio maligno, tan sumamente astuto como poderoso, ha puesto toda su industria en engañarme: pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son diferentes de los engaños de los sueños, y que por medio de ellas ha tendido trampas a mi credulidad*¹¹.

Advierte que en los sueños los cálculos matemáticos son ciertos y que por tanto, a simple vista, podría ser la matemática el fin de la búsqueda de certeza que ha emprendido a través de su duda metódica. Sin embargo, al intuir la posibilidad de un *genio maligno* capaz de engañarnos en la certeza matemática, la duda continúa. Aún no ha encontrado el preciado punto de apoyo de certeza que busca. Advierte también que la duda frente a la determinación con claridad entre la vigilia y el sueño puede cuestionar nuestro conocimiento de las ciencias empíricas, pero no el de la aritmética y el de la geometría ya que estas no tienen necesariamente una correlación con la realidad como es el caso de las ciencias empíricas:

*Por lo cual, quizá podamos concluir que la física, la astronomía, la medicina y todas las otras disciplinas que dependen de la consideración de cosas compuestas, son dudosas; mientras que la aritmética, la geometría y otras semejantes, que sólo tratan de cosas simplicísimas y completamente generales, sin apenas preocuparse de si están o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable.*¹²

La anterior apreciación de Descartes hace ver una cierta graduación entre los distintos tipos de conocimiento que podemos tener: se encuentra el razo-

⁹ Un importante tratamiento sobre las dudas y reparos sobre la matemática y la deducción en general se encuentra en los capítulos IV, V y VI, del texto de Octave Hamelin citado en la bibliografía

¹⁰ Un importante tratamiento de esta tesis y de la influencia de Suárez en la noción cartesiana del *genio maligno*, se encuentra en el artículo de Francisco Baciero Ruiz, *El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes*.

¹¹ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, op. cit., p. 20.

¹² *Ibid.*, p. 18

namiento acerca de las ciencias empíricas y el razonamiento sobre las llamadas ciencias formales. Las segundas gozan de un mayor grado de credibilidad en la escala dubitativa que Descartes lleva a cabo. Sin embargo, lo vimos, no escapan al avance de la duda metódica¹³.

Estamos entonces topando el punto álgido de la filosofía cartesiana donde el autor ha puesto en duda hasta la certeza de los razonamientos matemáticos; cabe entonces esperar la incerteza total. Vale la pena preguntar si Descartes habría considerado que la lógica misma está también afectada por esta duda. Es aquí donde aparece la intuición del *cogito*, la cual se opondrá a la figura del *genio maligno* y a la posibilidad de la incerteza absoluta. Descartes indica que este genio maligno puede engañarlo tanto en las experiencias empíricas que poseemos como en los razonamientos matemáticos. Sin embargo no puede hacernos dudar de nuestra propia existencia ya que cuando dudamos, al menos estamos pensando, y si estamos pensando, es porque estamos existiendo. Así, mientras está dudando, no puede dudar de sí mismo,. Aparece entonces su principio: *cogito ergo sum* (pienso luego soy). Descartes ha dado con el principio que estaba buscando para erigir su obra. Compara su empresa filosófica con la petición de principio de Arquímedes: «Arquímedes sólo pedía un punto, que fuera firme e inmóvil, para cambiar de lugar la tierra entera; también yo podré esperar mucho si logro encontrar algo, por pequeño que sea, cierto e incuestionable»¹⁴.

El principio del cogito será entonces la piedra angular desde la cual Descartes comenzará su viaje de regreso desde una incerteza casi absoluta hacia el conocimiento del mundo. Comenta cómo ha llegado a encontrar su preciado principio:

Y, finalmente, considerando que hasta los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos pueden asaltarnos cuando dormimos, sin que ninguno en tal estado sea verdadero, me resolví a fingir que todas las cosas que hasta entonces habían alcanzado mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero inmediatamente después, advertí que, mientras deseaba pensar de este modo que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y dándome cuenta de que esta verdad: pienso, luego soy, era tan firme y segura que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran

¹³ Se podría pensar o proyectar una graduación en importancia en función de la certeza desde las ciencias empíricas, luego las formales hasta llegar al conocimiento intuitivo del cogito. Sin embargo, esto requería un análisis más detallado y específico que escapa a los objetivos del escrito.

¹⁴ *Ibid.*, p. 21

*capaces de hacerla tambalear, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que yo indagaba*¹⁵.

En las *Meditaciones* comenta:

*Me he convencido de que no hay nada en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni mentes, ni cuerpos; pero ¿me he convencido también de que yo no soy? Ahora bien, si de algo me he convencido, ciertamente yo era. Pero hay cierto engañador sumamente poderoso y astuto, que, de industria, siempre me engaña. Ahora bien, si él me engaña, sin lugar a dudas yo también existo; y engáñeme cuanto pueda, que nunca conseguirá que yo no sea nada mientras piense que soy algo. De manera que, habiéndolo sopesado todo exhaustivamente, hay que establecer finalmente que esta proposición, yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la profiero o que la concibo*¹⁶.

Descartes llega pues a determinar que es imposible el pensar y dudar de que se esté existiendo al momento de dudar, queda por lo tanto establecido la veracidad del *cogito* y su certeza absoluta¹⁷. Luego de este clímax filosófico comienzan nuevas interrogantes por resolver para hacer inteligible la empresa científica ya que la verdad del *cogito* no garantiza su proyecto final: el *cogito* sólo garantiza su existencia propia y no la existencia del mundo externo del cual pretende hablar la ciencia natural. Lo que se consigue con el *cogito* es el inicio de su proyecto filosófico, así como, en el contexto de la historia de la filosofía, el surgimiento de la subjetividad, cosa que se suele decir que estaba en segundo lugar en la filosofía previa a Descartes. Con el pensamiento cartesiano comenzamos a pasar de las ideas de algo o de la cosa al conocimiento de su existencia¹⁸.

Antes de seguir, debemos precisar que el descubrimiento del *cogito* no es un paso deductivo ni corresponde a una secuencia de pasos lógicos¹⁹, como pudiera creerse. Señalemos que el *cogito* se manifiesta de forma intuitiva o inmediata al momento de razonar. Una importante definición de lo que entendía Descartes por intuición la proporciona Octave Hamelin aludiendo al comentario de la Regla III:

¹⁵R. Descartes; *Discurso del método*, op. cit., p. 25.

¹⁶R. Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, op.cit., p. 22.

¹⁷ Contemporáneamente hablando diríamos que Descartes consiguió el enunciado fundacional sobre el cual garantizar su epistemología.

¹⁸ Cabe destacar que la epistemología cartesiana y moderna guardan reparos con otro tipo de epistemologías. Pensemos por ejemplo en la epistemología aristotélica, para la cual el procedimiento cartesiano estaría fuera de lugar

¹⁹ Esta aclaración Descartes la llevó a cabo luego de las críticas de Gassendi

Por intuición entiendo no el testimonio variable de los sentidos, ni el juicio engañoso de la imaginación, por naturaleza desordenada sino la concepción que para un espíritu atento es tan clara y distinta, que le es imposible abrigar la menor duda respecto de lo que concibe, o lo que es igual, la concepción evidente de un espíritu puro y atento, concepción que se origina por entero por la sola luz de la razón, y cuya certeza es mayor que la de la deducción, porque es más simple...²⁰.

El *cogito*, aparte de ser el punto de certeza buscado por Descartes, revela la naturaleza del hombre. Descartes caracterizará al sujeto con la sustancia pensante. Esta importante tesis dará pie al famoso dualismo cartesiano donde por un lado tendremos la sustancia pensante y por otro la sustancia extensa²¹. La antropología cartesiana quedará entonces dentro de este dualismo. Que tendrá un importante desafío al determinar dónde se produce la interacción de estas dos sustancias. A este problema acarreado por el dualismo cartesiano se le conoce como el problema de la *relación entre la mente y el cuerpo*. Es importante subrayar que este problema tenía una larga data anteriormente, sin embargo es con Descartes, donde adquiere nueva fuerza. Descartes solucionará esta incógnita situando el punto de unión en el cerebro, particularmente en la glándula pineal. Descartes había concebido por un lado al cuerpo como una máquina, pero en relación al pensamiento, o los estados mentales, el hombre posee un alma²². Al parecer alma y mente serían sinónimos dentro del sistema cartesiano. Nuestro autor nos indicará que la existencia del lenguaje es una característica netamente humana, que lo diferencia de máquinas y animales²³.

La tesis de llamado *genio maligno* se introduce como ya hemos indicado en el razonamiento cartesiano como producto de su metodología dubitativa, donde Descartes comienza por negar los datos que nos entregan los sentidos y la percepción. Alega que los sentidos nos engañan en algunas ocasiones y que no debemos confiar en ellos si ya alguna vez nos han engañado. Debemos entender la reflexión del filósofo francés como un proceso de búsqueda de principios sólidos e incuestionables sobre los que sea posible erigir la ciencia.

²⁰Hamelin, Octave, *El sistema de Descartes*, Ed. Losada, 1949, p. 94.

²¹ Recordemos que para la ontología cartesiana existen tres sustancias; en primer lugar la sustancia infinita, que corresponde a Dios, la sustancia pensante, cuyo atributo es el pensamiento y la sustancia extensa, cuyo atributo es la extensión.

²² Quedan en evidencia las creencias místico-cristianas, involucradas en el pensamiento cartesiano.

²³ Planteamientos seriamente cuestionados hoy en día, ya que la biología y en particular la zoología contemporánea cuestionan esta tesis de la *exclusividad* del lenguaje por parte del hombre.

Descartes, ya lo vimos, no indica que no podemos tener una distinción clara y distinta de que no estemos en este momento bajo un sueño ya que muchas veces cuando soñamos lo que vemos parece muy vívido, al igual que cuando estamos despiertos. Una importante reflexión continúa a esta aguda observación cuando Descartes comenta que las matemáticas parecen ser las mismas mientras dormimos que cuando estamos en la vigilia, por tanto podríamos señalar que las matemáticas podrían ser el candidato que estamos buscando para soportar el edificio de la ciencia. Sin embargo, es en este momento cuando Descartes pone en duda la certeza que nos entregan las matemáticas y nos advierte que podríamos estar siendo engañados por un genio maligno que podría habernos engañado respecto a la validez de las matemáticas mismas. Descartes profundiza a tal grado su metodología de la duda que pone en serios aprietos a la certeza. Muestra de ello es que cuestiona algo tan abstracto y tan evidente como lo serían, las matemáticas y al parecer, el razonamiento mismo, los cuales, parecen no poder albergar fallas o espacio para la duda.

En este momento, Descartes utiliza la hipótesis del genio maligno para llegar a su conocido principio *cogito ergo sum*, ya que puede dudar de todo lo que ha tenido por cierto anteriormente, pero no puede poner en duda su misma existencia. Por tanto al momento de dudar ya está garantizando su existencia misma. Sería imposible que no existiera mientras duda, ya que la duda le ocurre a él. Frente a este punto, es importante volver a remarcar y dejar claro que no se trata de una demostración lógica, no es una cadena deductiva de razonamientos de la cual se desprenda la conclusión como se hace en lógica sino que es una intuición que se le revela al sujeto.

Descartes supondrá la hipótesis de un genio maligno como una entidad superior al hombre cuya función sería, teóricamente, provocar el engaño o extravió de la verdad. Es significativo precisar que esta tesis Descartes la postula dentro de su duda hiperbólica, la cual tiene por misión cuestionar todo lo que se ha tenido por cierto, hasta poder llegar a determinar un punto incuestionable, que en este caso será el *cogito*. Por tanto Descartes no está planteando una existencia real del *genio maligno*, sino la *posibilidad* de su existencia. Esta posibilidad le permite llevar hasta el límite las implicaciones que se derivarían de la existencia de este supuesto *genio maligno*. Como hemos examinado ya, esta extensión de la duda puede llevarnos a cuestionarnos tanto la certeza sensorial, de los razonamientos, como de nuestra misma existencia.

Descartes entonces sostendrá que debido a la evidencia clara y distinta que ha encontrado en el *cogito* no es posible que el genio maligno lo esté engañando respecto a su propia existencia. Sin embargo tendrá que probar la no existencia de este genio maligno ya que éste sí puede confundirle respecto a otras ideas que le parezcan evidentes, debido a que el *cogito* sólo garantiza su existencia individual y no es suficiente para eliminar esta posibilidad de duda. Por tanto, como ya hemos comentado, es imposible la certeza en el plano de las ciencias si no se logra eliminar la potencial existencia del *genio maligno*. Aquí pues aparecerán las pruebas de la existencia de Dios que nos suministrará Descartes y que *contendrán* esta posible *emergencia* epistémica provocada por la tesis del genio maligno.

El Dios cartesiano es un elemento capital para el constructo de su filosofía. Descartes da importantes características de este Dios y de las pruebas de su existencia, en particular en el *Discurso del Método* y en las *Meditaciones Metafísicas*, de esta última es representativa la tercera meditación. La demostración de la existencia de Dios será por tanto un elemento capital del cartesianismo. Sin embargo no será sólo la existencia de Dios sino que también deberá postularse el carácter bondadoso de éste y la negación de que sea un Dios perverso que le engañe incluso cuando cree haber encontrado la certeza.

Pasaremos ahora a comentar las dos tesis de Descartes para demostrar la existencia de Dios. En el primer caso comentaremos la variante cosmológica de la existencia de Dios. Esta celebre demostración aparece en la Tercera Meditación cartesiana llamada: *De Dios, que existe*. La tesis cartesiana para demostrar la existencia de Dios se basa en la idea que tenemos de éste. Esta idea es una idea que según Descartes es imposible que no sea causada por el mismo Dios. Para Descartes esta idea proviene desde fuera del hombre porque su limitada experiencia y finitud no podrían haberla generado (idea de causalidad de semejantes).

Con el nombre de Dios, entiendo una substancia infinita, independiente, sumamente inteligente, sumamente poderosa, que me ha creado a mí y a cualquier otra cosa que exista, si existe. Pero todas estas cosas que he dicho de Dios son tales que cuanto más atentamente las considero, tanto más me parece que no pueden haber sido producidas por mí solo. Y por ello hay que concluir, a partir de las cosas antedichas, que Dios existe necesariamente. Pues aunque yo tenga la idea de substancia por ser yo una substancia, no tendría la de substancia infinita, siendo yo finito a no ser que ésta proceda de una substancia verdaderamente infinita²⁴.

²⁴ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, op. cit., p. 41.

Observamos por tanto que Descartes realiza una aguda explicación filosófica sobre la existencia de Dios la cual tiene su punto de apoyo tanto en la infinitud de Dios y su idea, como en la imposibilidad de que una sustancia finita como la del hombre sea capaz de originarla.

Luego en la Quinta Meditación llamada: *De la esencia de las cosas materiales; y otra vez de Dios y su existencia*, nuestro autor viene a exponer una nueva versión de la ya conocida tesis de San Anselmo sobre la existencia de Dios. A esta argumentación se le ha conocido también como la prueba ontológica de la existencia de Dios la cual años más tarde será criticada agudamente por Kant. Esta tesis versa sobre la imposibilidad de tener la idea de un ser que sea sumamente perfecto y que este ser no exista, debido a que sería erróneo concebir a un ser sumamente perfecto al que le faltase la existencia. Ya que si es perfecto, debe poseer la existencia, ya que existir es más perfecto que no existir:

... sin embargo, cuando se me ocurre pensar en un ente supremo y primero, y sacar su idea como del tesoro de mi mente, es necesario que le atribuya todas las perfecciones, aunque entonces no las enumero todas ni atiende a cada una de ellas; y esta necesidad basta para que después, cuando advierto que la existencia es una perfección, concluya correctamente que el ente supremo y primero existe²⁵.

Para Descartes entonces, si Dios es perfecto, necesariamente debe existir ya que la existencia es una perfección, cosa que sería contradictorio si Dios no fuera perfecto. Nuestro autor indica pues que la perfección de Dios hace imposible que le faltase la existencia. La esencia de Dios, como ser perfecto, conlleva necesariamente su existencia real y objetiva, no sólo como una idea o contenido mental. Es importante destacar que las argumentaciones de Descartes a favor de la existencia de Dios, a diferencia de la tradición aristotélico-tomista del Medioevo, parten de la propia existencia como ser pensante, con lo cual aparece también un importante matiz novedoso en la obra cartesiana. Recordemos que las pruebas aristotélico-tomistas, hacían descansar la existencia de Dios en la existencia del mundo sensible y en la consiguiente necesidad de que este mundo y su orden tengan una causa primera, la cual era identificada con Dios.

Nuestro autor, con la existencia de Dios, hace desaparecer la posible duda que podría provocarnos este hipotético genio maligno, prueba además el criterio de evidencia que Descartes se había planteado. Dios por tanto

²⁵ *Ibid.*, p. 61.

aparecerá como garantía para el conocimiento porque Dios será objetivo, no es sólo un contenido de conciencia. Si hemos probado la existencia de Dios, hemos probado que existe una idea independiente de la conciencia. Recordemos que la única idea clara y distinta la teníamos del cogito, es decir, de nuestra propia existencia. Con ello hemos probado a su vez que existe una garantía para la verdad de nuestros pensamientos. Recordemos que para nuestro autor las verdades del pensamiento están por sobre las posibles verdades provenientes del conocimiento sensible.

Es importante precisar que para la filosofía cartesiana existen tres tipos de sustancias, la infinita (Dios), la extensa (relativa a los cuerpos) y la pensante. Dios va a constituir una especie de puente o paso entre la sustancia pensante y la sustancia extensa y garantizará que nuestro conocimiento se da en la realidad misma. Un punto importante dentro del sistema cartesiano y que muchas veces se pasa por alto, es que Dios, aparte de existir, tiene que ser bondadoso ya que de no serlo, tampoco estaría garantizando nuestro conocimiento, pues bien podría darse que este Dios existiese efectivamente, pero de igual forma podría engañarnos. Descartes asume la bondad de Dios, justificándola además en la perfección de éste: un Dios perfecto no podría ser engañador ni menos aún permitir que el hombre se encontrase en la incerteza absoluta. Por tanto, como Dios es bueno, no va a permitir que nos engañemos totalmente. Los seres humanos podemos estar confundidos o equivocados, como suele pasar, pero no estar *totalmente* engañados. Se hace patente y necesario pues que Dios exista y que sea bondadoso frente al hombre, garantizándole a éste la presencia de un *criterio de verdad* para que pueda buscar y tener la confianza de que sí es posible el conocimiento verdadero sobre el mundo. Llama la atención que esta certeza se relacione con el alma y que esta alma sea nuestra parte divina (creencia religioso-mística).

Este punto resulta muy importante de considerar ya que en la reflexión sobre la bondad de Dios en la obra de Descartes este asume el carácter bondadoso de aquél como una cualidad necesaria de Dios ya que, de otro modo, Dios sería contradictorio. Y al ser contradictorio, no estaríamos en condiciones de asegurarnos un criterio de verdad ni la garantía de poder conocer el mundo empírico. Debemos comentar al respecto que Descartes asume una posición y una realidad sobre la naturaleza de Dios que está impregnada o es deudora de las premisas culturales de su tiempo sobre la supuesta esencia o naturaleza de Dios. Parece no advertir que está implicada en sus reflexiones toda la carga teológica de su tiempo y que asume determinadas formas *históricas y culturales* de entender la naturaleza divina.

Porque nada hay necesario en que Dios tenga que ser un ser con cualidades morales. Perfectamente podría ser un Dios carente de la estricta moral que Descartes supone que debe tener. O más simple aún, ¿por qué deberíamos asumir que Dios no nos puede engañar? Tal vez nuestra forma de entender, condicionada por nuestra moral, hace ver este supuesto «engaño» como algo malo o imposible. Existen otras creencias religiosas y místicas en la historia cultural que presentan matices e importantes diferencias en su concepción y creencia sobre lo divino y sobrenatural.

Cabe destacar que buscamos hacer notar que las creencias éticas y morales con que Descartes caracteriza a Dios y a su accionar frente al hombre son elementos que no están presentes ni son frutos de una reflexión tan aguda e indubitable como su *cogito*, sino que provienen de creencias culturales y sociales sobre una determinada forma de considerar qué es y qué debe ser Dios. Son, por tanto, un conjunto de ideas que se suponen o se asumen como dadas y no son examinadas ni puestas en duda, ni menos aún se postula la posibilidad de que sean creencias eminentemente humanas que son proyectadas sobre la divinidad.

Al respecto podríamos cuestionarnos sobre el trasfondo del por qué Descartes asume la bondad en Dios. Al parecer Descartes asume las características que la teología de su tiempo daba a Dios. Autores como Zurcher o como Baciero son críticos y analizan las suposiciones teológicas que Descartes no pone en duda en ningún momento sobre las características morales de Dios. Esto indica y da pie para plantear nuevas dudas respecto a las implicancias que los aspectos teológicos de Descartes tienen en su concepción de Dios, de la razón y de la causalidad, entre otros. No extiende al parecer su duda de forma completa ya que deja en pie los dogmas de su tiempo en materia de fe. Sin embargo, cabe preguntarse si esto no correspondería a una reserva por parte del autor debido a las públicas y conocidas consecuencias que la iglesia de su época hacía recaer sobre cualquier tipo de pensamiento que albergara el indicio de herejía. Estos aspectos relativos a los dogmas religiosos no son menores ya que actúan de forma capital en la constitución del edificio filosófico del cartesianismo, los cuales deberán ser tratados por extenso en otro artículo.

El punto final de este ensayo discutirá sobre la existencia de las cosas materiales en la obra de Descartes. Ya hemos analizado y expuesto la metodología de la duda de nuestro autor, la hipótesis de un posible *genio maligno* y las pruebas de la existencia de Dios, que refutan esta última tesis. Además de ello hemos comentado la necesidad que Dios sea bondadoso, lo cual

impide que engañe al hombre ya que no podría haber engaño en un Dios perfecto. Ahora estamos en pie para poder discutir la última parte de nuestro tema.

Lo primero que debemos precisar, siguiendo la hipótesis de O. Hamelin, es que el idealismo cartesiano jamás fue la meta de nuestro autor y sólo constituye una postura teórica que se desprende de las posibilidades del razonamiento cartesiano, tal cual como sucede con el llamado *genio maligno*. O. Hamelin habla sobre el idealismo cartesiano:

*Que el idealismo cartesiano sea escéptico o problemático es un hecho indudable. Efectivamente, en Descartes el Idealismo no ha sido más que una postura teórica. Sea cual fuere la conclusión a que el rigor lógico debiera haber llegado, lo cierto es que, de hecho, admitió la existencia de realidades ajenas al espíritu; siempre encaró el idealismo como una mera posibilidad jamás como una verdad. Todo lo que hizo fue comprender, profundamente por otra parte, que esa posibilidad se ofrecía inevitablemente al examen del filósofo*²⁶.

Podemos señalar entonces que Descartes no negó ni dudó efectivamente de la posibilidad en sí de la existencia de las cosas materiales, más bien su duda se desprende de la posibilidad de que podríamos incurrir en errores al momento de hablar sobre las cosas externas²⁷. Por tanto este idealismo, pese a que puede llegar a ser radical, no es expuesto como una meta por Descartes. O. Hamelin comenta frente a la apreciación kantiana de que el idealismo de Descartes es escéptico o problemático: El *abrégé* de las *Méditations* nos da la prueba de ello:

*... y por fin, allí deduzco [en la 6ª Méd.] todas las razones necesarias para demostrar la existencia de las cosas materiales; no porque las crea muy útiles para probar lo que prueban, a saber, que hay un mundo, que los hombres tienen cuerpo y otras cosas parecidas, cosas que jamás fueron puesta en duda [seriamente] por ningún hombre de buen sentido*²⁸.

Al parecer, el agudo examen crítico de la duda cartesiana busca desechar cualquier tipo de duda, aunque este examen de duda llegase a cuestionar cosas que pareciesen difíciles de someterla a ella. Ahora bien, si seguimos el

²⁶Hamelin, O., *El sistema de Descartes*, *op. cit.*, p. 245. Destaco este punto ya que Descartes no fue un idealista o un promotor del idealismo, como vulgarmente se piensa.

²⁷Esta interpretación merece un mayor tratamiento, sin embargo este no es el espacio para discutirlo ya que implicaría una mayor elaboración y depuración de las tesis cartesianas susceptibles de dar lugar a otro ensayo.

²⁸ O. Hamelin, *op. cit.*, p. 246.

despliegue de la argumentación cartesiana, nos encontramos con que ha demostrado ya su propia existencia por medio del *cogito*, por otro lado, ha demostrado la existencia de Dios. Sin embargo ahora queda por demostrar la existencia del mundo empírico. Como ya hemos indicado, la respuesta cartesiana es positiva. O. Hamelin escribe:

Los momentos fundamentales de la argumentación de Descartes son grosso modo los siguientes: yo no encuentro en mí el medio de explicar las ideas de las cosas materiales, sin suponer la existencia de esas mismas cosas y al contrario, siento una gran inclinación a creer que esas ideas me son enviadas por cosas parecidas a ellas. Dios me ha dejado, pues, frente a esta inclinación, sin ponerme en condiciones de combatirla, ni de reemplazar la explicación a que ella me conduce por otra mejor. Por consiguiente, es inevitable que yo crea en la existencia de las cosas materiales; no depende de mí no admitirla y si admitirla es un error, el error no proviene de mí sino de Dios, o en otros términos, Dios me engaña. Pero ahora que conozco a Dios, sé muy bien que ello es imposible y por consiguiente, la existencia de las cosas materiales es una verdad necesaria; no una mera probabilidad, sino una tesis demostrada²⁹... En efecto, puesto que Dios no me engaña, debe haberme dado algún medio para corregir los errores en que podría incurrir, si siguiera ciegamente el testimonio de mis sentidos. Y puedo decir, por consiguiente, que todo lo que la naturaleza me enseña encierra alguna verdad, porque ahora ya sabemos que la naturaleza es en el fondo Dios mismo, o por lo menos, la obra de Dios, y mi naturaleza, el conjunto de los atributos que Dios me ha dado³⁰.

Descartes por tanto vincula el conocimiento que podamos tener de la naturaleza con la garantía de Dios, quién no engañará al hombre. Por otro lado, Descartes indica que la idea de los cuerpos extensos no puede provenir de él mismo y que tiene que provenir por tanto desde el exterior. O. Hamelin:

Estas facultades, que implican la extensión, deben tener un sujeto de inherencia ajeno al mío. Por fin, encuentro en mí una facultad pasiva de sentir que supone una facultad activa de hacer sentir. ¿Esta facultad activa puede residir en mí? No; porque en primer lugar, no supone el pensamiento y, además porque es independiente de mi voluntad. Esta Facultad debe residir entonces en una sustancia que contenga formal o eminentemente la realidad que está objetivamente en las ideas que dicha facultad produce en mí. Si la causa de las ideas de las cosas materiales contiene eminentemente la realidad objetiva de esas ideas, esa causa puede ser Dios o una sustancia más noble que los cuerpos, aunque inferior a Dios. Pero estas dos últimas hipótesis son imposibles: primero porque Dios no puso en mí ninguna facultad que me permita percibir y reconocer la acción que El o una sustancia más noble que los cuerpos ejercería en mí; luego, porque al contrario Dios ha puesto en mí una irresistible inclinación a creer que las cosas materiales proceden de los

²⁹ *Ibid.*, p. 256

³⁰ *Ibid.*, p. 257

*cuerpos. De ahí que si Dios es veraz, es verdad que una realidad formal responde, fuera de nosotros, a la realidad objetiva de las ideas de los cuerpos, o que los cuerpos existen*³¹.

La posición cartesiana descansa tanto en la veracidad de Dios como en la naturaleza de estas ideas externas que no pueden ser provocadas por nosotros, o como lo dice O. Hamelin, sobre la posición cartesiana no hay lugar en la esencia del espíritu propiedades que correspondan a los cuerpos.

Para finalizar, debemos comentar que Descartes logra finalmente, dentro de su sistema, regresar de este viaje que ha emprendido junto a la duda metódica en busca de los fundamentos de la nueva ciencia. Luego de toparse con la intuición del *cogito* postula la hipótesis del genio maligno, la cual es refutada con la existencia de Dios como garante de la posibilidad del conocimiento. Sin embargo, como indicamos previamente, debe probar ahora que existen las cosas externas, prueba que también estará entremezclada con la concepción y características que dice poseer el *cogito* y la veracidad de Dios, que no puede, en principio, ser un Dios que engañe al hombre. Descartes ha concluido pues su largo camino que parte desde la duda que entregan los sentidos. Termina finalmente concluyendo que esta información no puede ser del todo engañadora y que, si es posible buscar el conocimiento en el mundo externo, entonces la ciencia es posible.

Conclusión

Un examen crítico sobre el sistema cartesiano entrega luces que su petición de principio sobre el *cogito* y sobre las características de Dios se levanta desde una epistemología extremadamente racionalista. Esta depende exclusivamente del carácter evidente y necesario tanto del *cogito* como de la existencia de Dios, agregando a esta última tesis un elemento moral, a saber, la bondad. Podríamos postular que la epistemología cartesiana se desentiende del mundo natural y de lo que hoy llamaríamos *naturalismo* por preferir un constructo racional e intuitivo, lo cual, con el correr de los siglos, terminó por hacer sucumbir al cartesianismo en una filosofía estéril a la hora de comprender el surgimiento del pensamiento y de sus constructos (cultura, lenguaje, etc.) como partes integrantes que *emergen* desde el mundo empírico-social.

³¹ *Ibid.*, p.260

Frente a este último punto podemos afirmar a su vez que la epistemología cartesiana responde, al igual que la epistemología moderna y kantiana, a una epistemología centrada en las reflexiones individuales del sujeto dando primacía a la percepción individual como una realidad clara y distinguible, ajena a otras consideraciones estructurales y naturales. Se podría entonces tratar estas epistemologías de *egologías* por estar centradas exclusivamente en los juicios o enunciados individuales. Corresponden por lo tanto a unas epistemologías que desconocen o no consideran en su real dimensión ni los presupuestos lingüísticos generales y contextuales (sobre los cuales se levantan los enunciados proposicionales) ni el consiguiente marco natural y realista que suponen estos presupuestos. Este desconocimiento provocó y empujó a Descartes a enfrentarse con el escepticismo y con su modo extremo, el solipsismo. Ahora bien, pese a nuestra crítica contemporánea, debemos reconocer la grandeza y agudeza filosófica de Descartes al hacerse cargo de las implicancias que se derivaban de su filosofía. Remarcamos sin embargo el hecho, y hemos pretendido mostrarlo de la mejor forma posible, el uso no crítico de Descartes frente a la naturaleza cultural e histórica de la esencia divina.

Bibliografía

Libros:

- Descartes, René, *El Discurso del método*, Ed. Emesa, 1978.
 ———— *Meditaciones Metafísicas y otros textos*, Ed. Gredos, 1987.
 Hamelin, Octave, *El Sistema de Descartes*, Ed. Losada, 1949.
 Reale, Giovanni y Antiseri, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo 2, Ed. Herder, 2004.

Artículos de revistas:

- Baciero, Francisco, «El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes», *Revista de Investigación e Información Filosófica*, N° 263, 2007.
 García, Antonio, «Descartes el irracionalismo teológico en su método y en su sistema filosófico», *Revista A Parte Rei*, N° 53, 2007.
 Zurcher, Joyce, «Descartes y la fe en la razón», *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, XXX (71), 1992.

Felipe POBLETE GARRIDO
 felipepoblete.garrido@gmail.com