

DIOS EN EL PENSAMIENTO DE DESCARTES

INTRODUCCIÓN

Es importante presentar este trabajo sobre la existencia de Dios en el pensamiento de Descartes, a través de sus obras *Meditaciones metafísicas* y *Discurso del método*, no sólo por el interés que manifestó su autor al abordar esta temática, sino porque a partir de él se inaugura una forma nueva de conocer y dar respuesta a los problemas del conocimiento. ¿Por qué no encontrar una fuente de certeza que asegure no sólo el camino del saber, sino de la vida misma? ¿Acaso la razón está imposibilitada para emprender este escabroso camino? ¿Por qué un pensador de la talla de Descartes se ve en la encrucijada de plantearse el problema de la existencia de Dios, no sólo como respuesta a una inquietud intelectual y teórica, sino que sirviese de orientación a su propia vida? Seguramente que estas inquietudes tuvieron que ver con su propia formación y con preocupaciones vitales. Por eso, Hans Küng se pregunta: “¿Fue este *René Descartes* (1596-1650) primordialmente un físico o un metafísico, un buen cristiano o un racionalista «cartesiano», un moderno apologeta de la fe tradicional o un iniciador de la incredulidad moderna, justamente incluido en el Índice por Roma y condenado por el Sínodo Reformado holandés?” (Küng, 1979:25). Aspectos que contribuyen a despertar la curiosidad para saber cuáles fueron las razones y el modo de abordar este tema.

Ciertamente sus escritos, en especial las *Meditaciones metafísicas*, suscitaron fuertes debates con pensadores –intelectuales y científicos– representativos de su época al no compartir los criterios de fundamentación

específicamente plasmados en esta obra.¹

Considero que la razón fundamental que movió a Descartes a escribir los argumentos para demostrar la existencia de Dios y del alma humana, fue porque sobre ellos se edificaba su pensamiento metafísico. Difícilmente podría sostenerse la construcción cartesiana si hacemos a un lado o negamos sus argumentaciones metafísicas.

Otra razón que descubrimos sobre la investigación acerca de Dios es su alejamiento de la filosofía aristotélico-tomista, cuyos fundamentos juzga que son cada vez más inseguros; de ahí la necesidad de la construcción de un método que asegure y garantice la validez de todo conocimiento. Las ciencias que se habían construido sobre los principios de la filosofía escolástica, con fundamentos poco firmes, no podían ofrecer nada seguro y ningún conocimiento verdadero. En estos mismos términos, a pesar del gran respeto que manifiesta por la teología al sentirse incapaz de someter las verdades reveladas a la debilidad de sus propios razo-

namientos, realiza también un cierto cuestionamiento a los fundamentos de la teología escolástica. Con el surgimiento de la nueva ciencia — ciencia moderna— y con sus pretensiones habrá que repensar también la teología. El problema podría claramente expresarse en la relación filosofía-teología-ciencia o razón-fe-certeza, con la intención de asignarle un lugar propio y específico a la razón. La búsqueda de la certeza y seguridad en el conocimiento traspasa las fronteras del orden intelectual e intenta servir de apoyo a la práctica de la vida. Lo que podría denominarse como las razones y repercusiones del ejercicio teórico en las cuestiones de la vida cotidiana.

El problema de Dios, desde el punto de vista filosófico, presenta una diversidad de interrogantes, tales como ¿existe Dios? ¿Quién es Dios? ¿Puede la razón por sí sola trascender sus propios límites para conocer al Trascendente? ¿Se puede tener una visión intuitiva de Dios? ¿No es Dios más bien una ilusión, una invención o un refugio creado por el hombre? ¿Cómo saber con certeza si Dios existe?, entre otras muchas cuestiones.

Parece que la situación acerca de Dios, para el hombre de hoy, ha cambiado; así lo percibe y expone Hans Küng en su obra *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, al afirmar: "Hoy ya no es menester estar en contra de Dios por el mero hecho de estar a favor del geocentrismo y la evolución, la democracia y la ciencia, el liberalismo o el socialismo. No; hoy, al contrario, es posible estar a favor de la verdadera libertad, igualdad y fraternidad, a favor de la humanidad, liberalidad y justicia social, a favor de la democracia humana y del progreso científico controlado, precisamente porque se cree en Dios. Hace algún tiempo un premio Nobel inglés debió responder a la pregunta de si creía en Dios: «Of course not, I am a scientist!»" (Küng, 1979:21). El autor dice que ahora, precisamente, la respuesta a esta pregunta ha de ser lo contrario: «Of course, I am a scientist!».

Paradójicamente el verdadero conocimiento para Descartes se constituye tanto en el punto de partida como en el punto de llegada. Y éste ha de ser un conocimiento cierto, incuestionable, evidente e indubitable que se postule así en el fundamento de todo conocimiento.

Antes de introducirnos directamente a la exposición de las argumentaciones propuestas por el propio Descartes, considero conveniente hacer algunos señalamientos protocolares a la misma lectura. Veo las *Meditaciones* como un lugar privilegiado para que la mente se introduzca en ese estado de contemplación reflexiva trascendiéndose a sí misma y buscando dar razones a cuestiones trascendentes.

Se nos presentan exigencias indicadas por el autor como requisitos necesarios para no alterar, tergiversar o invalidar sus reflexiones, tales como la lectura completa, con seriedad y sin precipitación para la comprensión y enjuiciamiento de sus ideas; apertura de la mente para perci-

1 Cfr. Eugenio Garin, *Descartes*, Crítica, Barcelona, 1989. Aquí el autor nos presenta una amplia información sobre los debates, objeciones, críticas y respuestas a los propósitos plasmados en las *Meditaciones*, sobresaliendo aquella álgida polémica con Gassendi, entre otros, donde se alude, principalmente, a la inconsistencia de sus fundamentaciones. Éste parece ser el objeto principal de la crítica a la obra cartesiana.

bir la rigurosidad de sus reflexiones y respuestas puntuales a situaciones presentadas en su *Discurso del método*.

El alejamiento de los sentidos y de los prejuicios sólo tiene razón dentro de una reflexión metafísica. Para quienes, de entrada, niegan la posibilidad de reflexiones de tal naturaleza, las argumentaciones cartesianas son inválidas. Este distanciamiento del orden empírico no niega ni invalida el conocimiento sensible, pero sí lo trasciende. Es decir, el conocimiento basado o dependiente de los sentidos no puede ser punto de apoyo para consideraciones metafísicas.

El sentido persuasivo de las argumentaciones, al que se refiere Descartes, es por su relación con la verdad, ya que puede haber persuasiones que nos alejen de la misma. La persuasión, dentro de las *Meditaciones*, sólo tiene cabida en este sentido.

EXPOSICIÓN DEL ARGUMENTO:

A) DE LA DUDA A LA CERTEZA

La tercera meditación la dedica el autor a tratar puntualmente la existencia de Dios. Sin embargo, el punto de partida es la duda que tiene como propósito alcanzar una verdad indubitable. De donde se infiere que no se trata de una duda escéptica, sino de una duda con miras a lograr un conocimiento seguro, cierto, que se convierta en el cimiento de todo el edificio cartesiano.

La construcción de un sistema permanente de conocimientos, dice Descartes, debe edificarse sobre una base firme, sobre principios sólidos, no sobre opiniones o cuestiones dudosas. La tarea es ardua y debe iniciarse con decisión. Para una edificación de tal naturaleza debemos someter a duda todo conocimiento, iniciando con el que depende de los sentidos. Sabemos que este conocimiento es imperfecto y limitado, que sólo se afianzan en él los que no pueden elevar su mente, más allá de su propia imaginación, considerando que esto es lo único cierto y verdadero. Lo que hasta ahora hemos aceptado como absolutamente cierto es lo que hemos percibido por los sentidos, pero como en ocasiones éstos nos han engañado, es prudente que no nos fiemos siempre de ellos. Sin embargo, distanciarse de los sentidos y someterlos a duda no es cosa sencilla, esto es, dice Descartes,

[...] lo que hace que haya muchos que estén convencidos de que es difícil conocerlo, o incluso conocer lo que es su alma, es que no elevan nunca su espíritu más allá de las cosas sensibles, y están tan acostumbrados a no considerar nada sin imaginarlo, lo cual es una manera de pensar particular para las cosas materiales, que todo lo que no es imaginable, les parece que no es inteligible. Cosa bastante manifiesta en la máxima que admiten los filósofos en las escuelas, según la cual no hay nada en el entendimiento que no haya estado primeramente en los sen-

tidos, donde, sin embargo, es cierto que las ideas de Dios y del alma no han estado nunca. (Descartes, 1984:100)

Ningún sentido puede asegurarnos la verdad de las cosas o la certeza del conocimiento, si no interviene nuestro entendimiento.

Más allá del conocimiento de los objetos exteriores, de los que se puede dudar hasta de su misma existencia, está el conocimiento del yo como una "cosa que piensa", que duda, que niega, que afirma, que imagina y que siente. Ésta parece ser una primera verdad cierta e indubitable. Por lo que debemos dejarnos persuadir por la evidencia de nuestra razón y no por la imaginación o los sentidos. De donde podemos inferir dos cuestiones interesantes. Primero, aquello que aparentemente se nos presenta de modo evidente, seguro, cierto, a través de los sentidos, no sólo es objeto de duda con respecto al conocimiento de su naturaleza, sino de su misma existencia; se trata de una duda radical. Pero, ¿por qué dudar de la existencia de los objetos exteriores? Dice Descartes, porque si en algunas ocasiones los sentidos nos han engañado respecto a la naturaleza de éstos, ¿por qué no dudar de su existencia que también es percibida por los sentidos? La segunda, si podemos dudar aún de la existencia de los objetos exteriores ¿cómo es que no podemos dudar de nuestro propio pensamiento, que se nos presenta de manera más completa? Porque, dice, cuando me doy

cuenta de que puedo dudar de los objetos exteriores y de su existencia, caigo en la cuenta de que de lo que no puedo dudar es de que dudo, de que pienso, de que soy una sustancia que piensa. De este modo la primera verdad que se me presenta como evidente, indefinidamente, es que soy una cosa pensante. Pero, ¿por qué tengo la certeza de que soy una sustancia pensante? ¿Cómo es que sobre esta cosa que soy, no me engaño? ¿Cómo asegurarme de que existe la posibilidad de obtener conocimientos ciertos y de que no siempre me engaño? ¿Cómo o quién me asegura que esta cuestión es indubitable? ¿Acaso no puede haber algún Dios engañoso, si es que existe, que me engañe? Esta duda sutil, que es producto de una simple opinión, lo lleva a plantearse la pregunta sobre la existencia de Dios y sobre la naturaleza del mismo, que tiene la capacidad para engañarme, a lo que responde: "debo examinar, tan pronto como se me presente ocasión, la cuestión de si Dios existe, y, en el caso de que exista, si puede ser engañoso, puesto que, si se dejan de lado estas cuestiones, pareceme que no puedo cerciorarme de ninguna otra cosa" (Descartes, 1980:69). El fundamento de la verdad de las cosas en sí, está en Dios mismo, ser perfecto y absolutamente veraz. Lo que se deduce de tal reflexión es que la existencia de Dios viene a ser la garantía de las demás verdades, exentas de toda duda. Es aquí,

precisamente, donde Descartes hace aparecer la idea de Dios que es, en última instancia, quien garantiza que no siempre me engaño ni Él puede engañarme. La idea del ser sumamente perfecto e infinito, que implica su existencia, debe necesariamente ser veraz y bondadoso, de lo contrario no sería Dios. Un Dios embaucador y mentiroso es imposible. Siendo Dios, dice, un ser sumamente bueno, que me ha creado tal como soy, no puede engañarme con respecto a que soy una sustancia que piensa, ni tampoco hacer que siempre me equivoque, lo que repugna a su bondad; pero, sí puede permitir que en algunas ocasiones me engañe puesto que soy imperfecto, falible, de lo contrario debería ser perfecto e infalible como Dios. Sin embargo, no soy falible siempre, pero tampoco soy infalible. La idea del ser absoluto, eterno, omnipotente, bueno, del que dependemos, razón de nuestra existencia, no puede corresponder al ser que nos haya hecho falibles siempre. De este modo nos asegura que la existencia de Dios y la del alma confirman la certeza de nuestro conocimiento.²

Se puede o no aceptar la idea de este ser omnipotente, pero en "cuanto menos potente sea el creador que asignen a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me equivoque" (Descartes, 1980:51). Es aquí donde Descartes introduce la idea del genio maligno que no puede identificarse con el ser absolutamente bueno, sino que se trata de una especie de embaucador que busca, por todos los medios, hacerme creer que siempre me engaño; pero, dice: "procuraré al menos con resuelta decisión, puesto que está en mi mano, no dar fe a cosas falsas y evitar que este engañador, por fuerte y listo que sea, pueda inculcarme nada" (*Ibid.*:53).

En términos semejantes Hans Küng se refiere a la idea del Dios bueno y veraz, que es incompatible con la idea del genio maligno; que, además, siendo el ser perfecto debe necesariamente existir. "Siendo Dios veraz y bueno, el hombre puede estar seguro de sí mismo y de las cosas materiales que le rodean. Dios con su veracidad y bondad garantiza a su vez la seguridad de la razón por él creada, si ésta se aplica rectamente, esto es, clara y distintamente. Yo puedo estar seguro de que lo que conozco clara y distintamente (por tanto, no simplemente cualesquiera cualidades de la materia, como el calor, la fuerza, la dureza) no es ni engaño ni apariencia, sino que es verdadero y, en consecuencia, existe" (Küng, 1979:41). Esto viene a confirmar lo que establece en su tercera regla, expuesta en su obra *Reglas para la dirección del espíritu*, donde dice que sólo podemos aceptar como objeto verdadero de conocimiento lo que intuimos clara y evidentemente o inferimos con certeza, tal y como procede la ciencia.

2 Sobre el tema de la existencia del alma y su naturaleza (inmortalidad) no me ocupo en este momento, si lo menciono es en razón de que Descartes mismo así lo hace en su obra.

La duda como sistema y como método está al inicio de este camino, camino que la mente ha de recorrer para llegar a la verdad. Se trata de una duda metódica, hiperbólica, no escéptica, como ya lo mencionamos anteriormente.

Un ejemplo claro de la duda como método la encontramos en la Primera Meditación, donde establece una división respecto a los conocimientos: los que tienen su origen en los sentidos y los que proceden del entendimiento. En relación con los primeros, podemos todavía distinguir entre los objetos lejanos y los objetos cercanos, de estos últimos tenemos una percepción clara, no así de los lejanos. Aún las representaciones de las evidencias sensoriales como son la propiedad de mis manos y de mi cuerpo, descansan en las ideas más simples del entendimiento humano como son la figura y el número, con lo que Descartes privilegia el conocimiento proporcionado por la geometría y la aritmética.

B) DE LA NATURALEZA DE LAS IDEAS A LA IDEA DE DIOS

Cuando Descartes, en su *Discurso del método*, presenta a Dios como garantía de la ciencia y de la realidad del mundo asegura que hay cosas de las que no se puede dudar, como por ejemplo la posesión de un cuerpo, la existencia de los astros o de la tierra, a no ser que sea un hombre extravagante. Mucho menos podemos dudar cuando se trata de una certeza metafísica, misma que no puede negarse, a no ser que se haya perdido la razón. Porque, ¿cómo sabemos que los pensamientos que nos vienen en los sueños son falsos y aquellos que tenemos despiertos no lo son, si con frecuencia aquellos son más vivos y expresivos que éstos? Afirma que por más que los mejores espíritus estudien esta cuestión jamás podrán suprimir dicha duda, si no es presuponiendo la existencia de Dios.

Porque, primeramente, aquello mismo que he tomado antes como una regla, es decir, que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente, son todas verdaderas, solamente es seguro porque Dios es y existe, y porque es un ser perfecto, y todo lo que es en nosotros procede de él; de donde se sigue que, siendo nuestras ideas o nociones seres reales y que proceden de Dios, en todo aquello en que son claras y distintas no pueden ser sino verdaderas. (Descartes, 1984:104)

¿Cómo podrían ser las ideas verdaderas, por más que sean claras y distintas, si no tienen la perfección de ser verdaderas?

Por eso, al abordar el tema de la naturaleza de las ideas nuevamente se ve en la necesidad de hacer alusión al tema de Dios. Sin duda, es cierto, dice, que las ideas que me presentan sustancias tienen mayor realidad objetiva que las que representan modos o accidentes, razón por la que “tiene más realidad objetiva la idea por la que concibo a Dios como un ser eterno, infinito, omnisciente, omnipotente, creador de todas las cosas que existen, excepto de sí mismo, que aquellas por las que

se presentan las sustancias finitas” (Descartes, 1980:73), estableciendo así una distancia abismal entre la sustancia divina y las sustancias finitas. Pero, ¿por qué esta afirmación? Porque para Descartes las ideas no sólo provienen del exterior, de las cosas que están fuera de mí (adventicias); también hay ideas que provienen de mí mismo, que son creadas por mí (ficticias); además, hay otras ideas que ni vienen del exterior ni provienen de mí, sino son innatas, en donde se encuentra la idea de Dios, entre otras.

Pero, como las ideas deben corresponder a la naturaleza de la causa, es decir, cada una de las ideas no puede ser superior o más perfecta a la causa que las produce, luego si hay una idea superior en mí, esto quiere decir que no sólo yo existo, sino que necesariamente debe existir un ser superior a mí, que es causa de esa idea que se encuentra en mí. Siendo yo un ser imperfecto no puedo engendrar la idea de perfección, por lo que esta idea seguramente procede de una naturaleza verdaderamente más perfecta que yo e incluso que tiene en sí todas las perfecciones que puedan pensarse, y este ser no puede ser sino Dios.

Al dilucidar sobre Dios dice:

Bajo la denominación de Dios comprendo una sustancia 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 cuanto más diligentemente lo considero, tanto menos parece haber podido salir sólo de mí. De lo que hay que concluir que Dios necesariamente existe.

Porque aun cuando exista en mí la idea de substancia por el mismo hecho de que soy substancia, no existiría la idea de substancia infinita, siendo yo finito, si no procediese de alguna substancia infinita en realidad. (Descartes, 1980:78)

Siguiendo esta lógica, Juan Carlos García Borrón, en la presentación que hace del *Discurso del método*, dice que para Descartes es más importante demostrar la existencia de Dios antes que la del mundo, pues éste (Dios) es la garantía metafísica del criterio mismo de verdad. Así, en estos términos, dice, desarrolla su idea de la existencia de Dios: "nuestro conocimiento, que es imperfecto, tiene la idea de la perfección, esto es, de Dios; pero, dado que lo perfecto no puede derivarse de lo imperfecto, la idea de la perfección no puede sobrevenir sino del mismo Dios; no es una idea *adventicia*, proveniente de los objetos externos, ni tampoco *ficticia*, es decir, creada por uno mismo arbitrariamente; la idea de Dios es una idea *innata*, que no deriva de la voluntad, sino de la facultad de pensar" (Cfr. Descartes, 1984).

Cabe aclarar que para Descartes todas las ideas que se forman con ocasión de las impresiones sensibles se llaman "adventicias", en cambio las innatas son aque-

llas ideas que el pensamiento encuentra en sí, sin intervención alguna de impresión sensible. Y, específicamente la idea de Dios es innata porque ha sido puesta por el mismo Dios en nosotros, como el artista imprime su huella en su obra. A partir de esta consideración Descartes habla de la semejanza del hombre con Dios. Aquí podríamos pensar que el texto bíblico, donde se dice que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, encuentra una explicación a la manera cartesiana.

A partir de esta conceptualización de las ideas, al modo cartesiano, podemos inferir dos cuestiones: primera, que antes de Descartes las ideas o esencias eran trascendentes al espíritu humano, en conexión con los inteligibles o *in re*; segunda, a partir de él, la idea verdadera, innata, consecuentemente garantizada por la veracidad divina se hace inmanente al espíritu humano.

Sobre esta concepción acerca de las ideas se le hace la siguiente objeción: la función de la idea nos aleja de la realidad, pues el conocimiento es conocimiento de la cosa misma y no de la idea, así por ejemplo un árbol es un árbol y no otra cosa. Crítica que tiene sentido desde otra perspectiva filosófica, pero no desde la propuesta cartesiana para quien la verdadera realidad es la idea.

Cuando Descartes somete a consideración su obra *Meditaciones metafísicas*, enviándola al decano y doctores de la Facultad de Teología de París, expresa abiertamente su propósito: demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma por vía estrictamente racional, de modo que los infieles no encuentren excusa alguna por no haber llegado al conocimiento de estas verdades. Se trata de argumentos demostrativos al igual o mejor que los argumentos geométricos, lo cual no quiere decir que por ser demostrativos todos los entiendan, sino sólo aquellos que logren liberarse de los prejuicios y de su alianza con los sentidos. Es tan determinante esta demostración, que no sólo alcanza al mundo intelectual, sino que sin ella también perderían su sentido las virtudes morales y su práctica en esta vida.

En el análisis que hacen a la obra, integrantes de la Universidad de París plantean dos objeciones de las que el autor se ocupará y dará respuesta en el *Prefacio al lector*. Respecto a la primera, responde que cuando la mente reflexiona sobre sí misma y descubre que es una cosa pensante, no quiere decir que su naturaleza o esencia sea sólo una cosa que piensa, excluyendo cualquier otro atributo que se le pueda asignar a la naturaleza del alma, sino que, en este proceso auto-reflexivo, el alma se percibe a sí misma sólo como cosa pensante, es decir, como cosa que tiene en sí misma la posibilidad de pensar. "La segunda es que del hecho de que yo tenga la idea de una cosa más perfecta que yo, no se sigue que la idea misma sea más perfecta que yo, y mucho menos que exista aquello que se representa por la idea" (Descartes, 1980:38). A la que responde que, dicha objeción proviene de una doble consideración

equivoca acerca de la idea: 1) la idea considerada materialmente, como producto del intelecto, no puede ser más perfecta que yo —por las razones ya expuestas anteriormente— y, 2) la idea como objetivo, es decir, en cuanto la cosa representada por el intelecto, no hay razón para que no pueda ser considerada más perfecta que yo, en razón de su propia esencia, puesto que la naturaleza de cosa pensada no depende de quien la piensa. Otra cosa es sostener que ese ser representado exista. Es aquí donde se establece una conexión con el llamado “argumento ontológico” de san Anselmo, que se encuentra en su obra *Proslogium*, en la que se presenta “la idea mayor que la cual nada puede pensarse” y que se asemeja a la idea objetiva de Descartes. En ambos casos, esta idea no depende del sujeto que la piensa, sino que la idea existe independientemente de que el sujeto la piense o no y, más aún, si se trata de la idea perfecta, ésta necesariamente existe, de lo contrario no correspondería a la idea perfecta. En este sentido, claramente se define que no todas las ideas existen porque las pensamos, sino que las pensamos porque existen, que es el caso de la idea de Dios. Y, al igual que pasa con el argumento de san Anselmo, se puede inferir que es más perfecto existir que solamente ser pensado, por lo que si hablamos de la idea perfecta, ésta necesariamente debe existir en la realidad y no sólo en el pensamiento. Porque si yo me imagino o pienso algo absolutamente perfecto pero no tiene la existencia, entonces no es lo perfecto, ya que carece de la perfección de existir. En términos de san Anselmo es más perfecto existir en la realidad que existir sólo en el pensamiento.

La gran diferencia entre el argumento anselmiano y el cartesiano está en que, para san Anselmo “la idea mayor que la cual nada puede pensarse” presupone la fe, es decir, primero la aceptamos por la fe y posteriormente argumentamos racionalmente en su favor; en cambio, en Descartes esta idea del ser perfecto se desliga totalmente de la fe y sólo mediante el recurso de la razón podemos argumentar a favor de la misma existencia. Éste podría ser el privilegio otorgado por Descartes al uso exclusivo de la razón, sin que esto atente —como ya dijimos anteriormente— en contra del saber a través de la fe.

Este mismo argumento lo expone y desarrolla en la quinta meditación. En ella nos dice que si tenemos la idea de Dios como el ser perfecto, éste necesariamente existe; en Él esencia y existencia son inseparables. Su ser es existir y existir es su ser. La necesidad de esta unión no proviene de las cosas ni del propio pensamiento, sino de la naturaleza misma de ese ser supremo. Para reforzar esta idea, de una naturaleza verdadera e inmutable, expone tres razones: “primero, porque no puedo yo pensar ninguna otra cosa a cuya esencia pertenezca la existencia, excepto Dios; segundo, porque no puedo pensar dos o más dioses de este tipo, y porque, aceptado que exista uno sólo, veo claramente que es necesario que exista desde la eternidad; y por último, porque percibo en

Dios muchas otras cosas, ninguna de las cuales puedo yo quitar ni mudar” (Descartes, 1980:102). Nuevamente, la idea de Dios no puede ser ficticia, es decir, quedar al arbitrio de nuestro propio pensamiento. Entendida en estos términos, la idea de Dios, para Descartes, es la más clara y definida que la razón puede llegar a conocer, después de una reflexión e investigación diligente, a pesar de los prejuicios y de las imágenes de las cosas sensibles que asedian al pensamiento.

Si la existencia de Dios dependiese de nuestro pensamiento tendríamos que pensarlo a nuestra imagen y semejanza, y entonces sí podríamos decir que Dios existe porque lo pensamos, pero Dios tendría que ser de la misma naturaleza que nosotros. Siguiendo esta lógica no podríamos pensar a Dios como un ser todopoderoso, infinito y perfecto, sino en consonancia con nuestra propia naturaleza tendría que ser imperfecto y finito, tal y como somos nosotros.

Respecto a esta cuestión tendríamos que concluir que para Descartes, no porque pensemos a Dios por eso existe, o no porque dejemos de pensarlo por eso no existe, o no porque no podamos entenderlo, es decir saber cómo es Él, por eso no existe; independientemente de que lo conozcamos o no, Dios existe; pero, no basta con afirmar su existencia, es necesario argumentar sobre la misma, o sea descubrir las razones propuestas por Descartes para hablar de

este modo de la existencia de Dios. Puesto que la idea de substancia es mayor que la del accidente, y la idea de substancia infinita y eterna que yo tengo no procede de mí, necesariamente debe proceder de una substancia de la misma naturaleza: infinita, eterna, perfecta, por lo cual Dios existe en razón de la naturaleza de esa substancia que nosotros tenemos.

¿Por qué pensar en la existencia de Dios como la idea más clara, definida, real? La realidad de las ideas que pensamos está dependiendo de la naturaleza de los objetos o cosas pensadas, es decir, la realidad de una cosa pensada que es accidental, su objetividad será accidental; la naturaleza de una substancia, distinta de la accidental, tendrá que ser superior por ser substancia, luego entonces el grado de objetividad de la substancia es mayor que el grado de objetividad del accidente. Si estoy pensando, precisamente, esta idea de Dios como ser eterno, infinito, inmutable, que corresponde a la substancia de tal naturaleza, entonces el grado de ser de esa substancia tendrá que ser mayor, por lo tanto lo primero y más claro que se me presenta a la mente es esa substancia. Después de que yo concibo esta idea como clara, definida, real, como la substancia divina, infinita, entonces puedo inferir que hay otras substancias, como que yo soy una substancia que piensa, pero que no soy infinito ni eterno; además, puedo deducir que hay otras substancias

extensas y otras cosas que existen y son accidentales, pero lo que se me presenta de manera más clara y evidente es la substancia de Dios.

En los ejemplos utilizados, Descartes nos presenta algunas verdades segurísimas para el pensamiento basadas en las matemáticas y en la geometría. Pero, cuando habla de la verdad de la existencia de Dios, ésta se constituye en el fundamento de las otras, así lo manifiesta cuando dice: “advierto que la certidumbre de las demás cosas depende hasta tal punto de esto mismo, que sin ello nada puede jamás conocerse de un modo perfecto” (Descartes, 1980:103). Según esto, la verdad de la ciencia está garantizada por la verdad de la existencia de Dios que se me presenta de manera absolutamente evidente. “Por lo tanto, veo que la certidumbre y la verdad de toda ciencia dependen tan sólo del conocimiento de Dios, de modo que nada podría conocer perfectamente antes de que lo hubiera conocido a Él” (*Ibid.*:105).

C) SOBRE EL ORIGEN DE LA IDEA DE DIOS

Otra de las cuestiones no menos importante que tiene que explicar Descartes es el origen de esa idea, es decir, cómo es que ha llegado la idea de Dios a su mente. Esta idea no procede de la propia imaginación ni de las cosas exteriores, por razones evidentes; Dios no puede identificarse con un objeto sensible ni puede ser producto de un ser finito e imperfecto, por lo tanto esta idea proviene del mismo Dios, es decir, es una idea innata puesta por el mismo Dios en mí. Con lo cual nos presenta el sentido que el autor le asigna a lo innato y que debe aplicarse específicamente a la idea de Dios: ésta es puesta por el mismo Dios en nosotros. “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” (Descartes, 1980:84). A partir de lo cual el autor se refiere a la semejanza que hay entre el hombre y Dios. Somos semejanza de Dios, en razón de que Él ha puesto esta idea suya en nosotros, idea que revela el ser mismo de Dios. Así como el escultor deja impresa su huella en la obra de arte, así también Dios dejó impresa su huella a través de esta idea. Con lo que responde Descartes a la pregunta del origen de la idea de Dios en la mente del hombre. Haciendo uso de la facultad natural que poseo, puedo percibir esa imagen puesta por Dios en mí. “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” (Descartes, 1980:84-85). El punto culminante es que yo no podría concebir a Dios, si Dios no existiese, porque sería absurdo que yo pensase la idea de Dios sin que Él fuese algo real y existente. Descartes entiende esta captación de Dios, por vía del recurso natural, como la forma de contemplación más perfecta a que pueda

aspirar el hombre en este estado de vida presente.

No es que Descartes cierre la posibilidad de llegar a la contemplación de Dios por otro camino, que él llama expresamente el de la fe. Por la fe el hombre puede contemplar a Dios, pero este camino de contemplación es privilegiado y extraordinario, que no depende de la facultad del juicio. Se trata de un camino que, en términos teológicos, se denomina sobrenatural, que, finalmente, para Descartes, marca el destino último del hombre. Pero, en el estado de vida presente, la razón no puede aspirar a otro conocimiento mayor que no sea el de Dios, y, éste también lo denomina camino de contemplación. La reflexión es un camino de contemplación.

Las ideas innatas, en general, se caracterizan por tener una esencia inmutable e imponerse a nuestro pensamiento; éste puede dar razones de ellas; pero, la idea de Dios constituye una excepción, de ella no podemos descubrir en nuestro ser pensante una razón suficiente de su presencia. Por ello, no basta decir que la idea de Dios es una idea innata, que está en mí, sino es necesario saber que *ha sido puesta por Él en mí*. A pesar de que la descubro por la facultad natural de la razón, sin embargo, la razón de esa idea no se encuentra en esa facultad natural. No es suficiente que la idea de Dios esté presente en nuestra mente para que su existencia sea inmediatamente evidente, es necesario probarla. Puesto que he llegado a conocer algunas perfecciones que yo no tenía en mí mismo, es necesario aceptar la existencia de otro ser, más perfecto que yo, del que he adquirido todo lo que yo no tenía. Si no fuese así, tendría que admitir que en mí existían ya dichas perfecciones, convirtiéndome así en un ser infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente, etcétera, poseedor de todas las perfecciones que debía advertir en Dios. Así, para saber sobre la naturaleza de Dios, era suficiente analizar las ideas que existían en mí y atribuirle a Dios toda perfección (Cfr. Descartes, 1984:96-100).

¿Por qué pensar en la existencia de Dios como la idea más clara, definida y real? Descartes señala varias razones, pero, por el momento, sólo nos concentraremos en la siguiente. Siendo yo, dice Descartes, una substancia que piensa, de lo que estoy absolutamente cierto, me descubro también como un ser dependiente, es decir, como un ser cuya existencia depende de otro ser, puesto que yo no me he dado la existencia a mí mismo. De no ser así, dice: "Si mi existencia procediese de mí mismo, no dudaría, no desearía, ni me faltaría nada en absoluto; puesto que todas las perfecciones cuyas ideas existen en mi mente me las habría dado a mí mismo, y de tal manera yo sería Dios" (Descartes, 1980:81). Pero, ¿por qué atribuir necesariamente el origen de esta causalidad a Dios? ¿Por qué no pensar en los padres o en cualquier otro tipo de causalidad? Porque en cualquiera de los casos se tiene que encontrar una causa que tenga el poder de existir por sí misma, de lo

contrario nos estaríamos refiriendo a un ser cuya existencia depende de otro. Por lo cual, si ese ser tiene el poder de existir por sí mismo, debe poseer en acto todas las perfecciones que concibo que existen en Dios. El retorno en la serie causal no explica el principio de existencia, es necesario llegar a la última causa, que será indudablemente Dios, primera causa o causa incausada. Y, concluye al respecto: "Por lo tanto, no puede haber aquí ninguna dificultad, sino que se ha de concluir que del hecho solamente de que exista, y de que posea una cierta idea de un ser perfecto, es decir, Dios, se demuestra evidéntísimamente que Dios existe" (Descartes, 1980:84).

Si me pregunto sobre la naturaleza de mi propio ser y sobre el origen de mi existencia, y me descubro como una substancia que piensa y como una substancia que no tiene la razón de su existencia en sí, entonces necesariamente se me debe presentar la idea del ser que existe en sí y por sí mismo, es decir, del ser que da razón de toda existencia.

CONCLUSIÓN

Si deseamos ver cuál fue la repercusión del pensamiento cartesiano en la historia, bástenos tomar en consideración que con él se inicia este movimiento de la época moderna y que difícilmente se puede prescindir de él. En palabras de Hans Küng: "Con Descartes llega la conciencia occidental

en su evolución crítica a un *punto epocal*, hito de una nueva época. El lugar de la certeza primigenia es trasladado de Dios al hombre. Y esto quiere decir que ya no se pasa, al estilo medieval, de la certeza de Dios a la certeza de sí mismo, sino, al estilo moderno, de la certeza de sí mismo a la certeza de Dios" (Küng, 1979:42). Se percibe una clara inversión del teocentrismo al antropocentrismo, aunque, por el momento, todavía este antropocentrismo cartesiano encuentra su fundamentación en Dios.

El mismo Hegel, en sus *Leciones sobre la historia de la filosofía*, refiriéndose a este vuelco radical que sufre el pensamiento filosófico, dice:

Con Cartesio entramos [...] en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse del otro lado. Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: *itiera!* (Hegel, 1981:252)

¿Qué podemos decir del argumento cartesiano sobre la demostración de la existencia de Dios? Pienso que por este camino, el de la razón, ningún argumento es

concluyente de modo definitivo, lo cual no significa que pueda ser negado o anulado sin más; el argumento tiene su propia consistencia lógica y sólo puede ser pensado y analizado desde la perspectiva de su autor, para quien las ideas no eran simples conceptos, sino tenían su estatuto ontológico propio, es decir, la idea constituía la realidad primigenia.

Sin pretender provocar una ruptura ni mucho menos una contradicción entre la fe y la razón, entre la filosofía y la teología, sino solamente una delimitación de campos, prefiero inclinarme por la visión de Küng al respecto cuando dice "más fácil es, qué duda cabe, descender a la certeza de sí mismo desde la certeza de Dios presupuesta por la fe que, al contrario, ascender a la certeza de Dios desde la certeza de sí mismo demostrada por vía filosófica" (Küng, 1979:66). Con lo que, consecuentemente, el pensamiento de Descartes nos revela la posibilidad de un doble orden de conocimiento: el de la fe y el de la razón, el de la teología y el de la filosofía. Orden de conocimiento que será rigurosamente analizado y fuertemente vituperado por gran parte de los pensadores de la ilustración, donde la validez de todo saber deberá estar acreditada por la razón y sólo por la razón. LC



BIBLIOGRAFÍA

- Descartes, René (1980), 9ª ed., *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires, Aguilar.
 — (1984), *Discurso del método*, Madrid, Editorial Sarpe.
 — (1984), *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza Editorial.
 Garin, Eugenio (1989), *Descartes*, Crítica, Barcelona.
 Hegel, G. W. F. (1981), *Leciones sobre la historia de la filosofía III*, México, FCE.
 Küng, Hans (1979), 4ª ed., *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid, Ediciones Cristiandad.