

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

39

JULIO-SEPTIEMBRE

1950

I M P R E N T A U N I V E R S I T A R I A

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR-FUNDADOR:

Eduardo García Máynez

SECRETARIO:

Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país	\$ 11.00
Exterior Dls.	2.00
Número suelto	\$ 3.00
Número atrasado	4.00

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. LUIS GARRIDO

Secretario General:

DR. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

Sumario

ARTICULOS

		Págs.
José Gaos	<i>Actualidad de Descartes</i>	9
José M. Gallegos Rocafull	<i>Las Pruebas Cartesianas de la Existencia de Dios</i>	23
Eli de Gortari	<i>Oposición entre la Física y la Metafísica en Descartes</i>	41
Juan Manuel Terán	<i>Descartes y la Política Moderna</i>	69
José Luis Curiel y Benfield	<i>La esfera afectiva en el pensamiento cartesiano</i>	69
Leopoldo Zea	<i>Descartes y la Conciencia de América</i>	93
Francisco López Cámara	<i>El Cartesianismo en Sor Juana y Sigüenza y Góngora</i>	107
Bernabé Navarro	<i>Descartes y los Filósofos Mexicanos modernos del siglo XVIII.</i>	133

Rafael Moreno	<i>Descartes en la Filosofía de la Ilustración Mexicana.</i>	151
---------------	--	-----

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Eduardo García Máynez	<i>Latin-American Philosophy of Law in the Twentieth Century (Josef L. Kunz.)</i>	171
Pedro Rojas Rodríguez	<i>Extremos de América. (Daniel Cosío Villegas.)</i>	174
Raúl Cardiel Reyes	<i>Filosofía del Oriente. (C. P. Conger, J. Takakasu, D. Teitaro Sasaki y Shunzo Sakamaki)</i>	183
Enrique Espinosa	<i>Antropología Pedagógica. (Herman Nohl.)</i>	187
Alicia Gómez Orozco	<i>Introducción a la Psicología Científica. (Oswaldo Robles.)</i>	189
Rafael Heliodoro Valle	<i>Actas del Cabildo de San Juan Bautista de Puerto Rico. (Publicación Oficial del Gobierno de la Capital.)</i>	191
Félix Gil Mariscal	<i>Como Tajo de Hielo. (Jorge Ramón Juárez.)</i>	192
Juan Hernández Luna	<i>Notas de la Facultad de Filosofía y Letras</i>	197
Publicaciones recibidas		201
Registro de revistas		203

LAS PRUEBAS CARTESIANAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Casi a la vez que publicaba sus *Meditaciones metafísicas en las que se demuestra la existencia de Dios y la distinción entre el alma y el cuerpo*, fué acusado Descartes de ateísmo por el rector de la Universidad de Utrech, "el muy célebre Voet", teólogo protestante; la acusación pareció a las autoridades tan sólida y fundamentada, que hubo de interponer toda su influencia el embajador de Francia para que no compareciera ante un tribunal y viera quemar sus libros por mano del verdugo. Fué más fácil detener la acción de la justicia que sofocar las rencillas académicas; amigos y enemigos acabaron por hacerle intolerable su permanencia en Holanda, y en 1649 salió en busca de la muerte de un país que había hecho sus delicias, porque en él, "entre la multitud de un pueblo activo y más cuidadoso de sus propios intereses que curioso de los ajenos, sin privarse de ninguna de las comodidades que hay en las ciudades más frecuentadas, podía vivir tan solitario y retirado como en los más apartados desiertos".

¿Por qué Descartes, que dió tantas pruebas de religiosidad, pudo ser acusado de ateísmo? ¿Qué vió o vislumbró la sectaria hostilidad de Voet para lanzar contra él una acusación que parece contradecir toda su doctrina? Es cierto que la cautelosa reserva que se impuso Descartes, avivada y justificada por el caso de Galileo, le movió a no publicar opiniones y pensamientos suyos que habian de chocar con los recibidos oficialmente por la Iglesia; pero esa reserva, natural en un hombre como él tan amigo del reposo, no autoriza a sospechar que no fueran sinceras las repetidas manifestaciones de religiosidad que hace en todos sus escritos.

En ellos se transparenta aquella fe suya en Dios tan entrañada que, a espaldas suyas, sin quererlo él ni pretenderlo, se desliza en sus razonamientos y los saca del plano estrictamente filosófico en que él quería colocarlos. Reconoce Descartes que fué singular gracia divina haber sido instruído en la religión desde la infancia; da testimonio de que las verdades de la fe “han sido siempre las primeras en mi creencia”; se propone tan intensamente como “cualquier otro ganar el cielo”; sin necesidad de pruebas racionales “nos basta a nosotros, que somos fieles, creer por la fe que hay un Dios y que el alma no muere con el cuerpo”; gusta de detenerse “en la contemplación de este Dios todo perfecto, contemplar a placer sus maravillosos atributos, considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, a lo menos tanto como me lo permita la fuerza de mi espíritu, que por ella queda como deslumbrado. Porque así como la fe nos enseña que la soberana felicidad de la otra vida no consiste más que en la contemplación de la majestad divina, así experimentamos nosotros desde ahora que una semejante meditación, aunque incomparablemente menos perfecta, nos hace gozar del mayor contento que nosotros somos capaces de sentir en esta vida.”

No; Descartes no puede en serio ser tachado de ateísmo; pero aunque su fe católica fuera sincera y su religiosidad auténtica, no era del todo arbitraria la oposición de los teólogos. Porque Descartes creía, pero tal vez demasiado; y si su fe en Dios era honda y verdadera, no lo era menos la fe que tenía en la razón; el conflicto, fácil de prever, que forzosamente había de estallar entre ambas, aunque en la persona de Descartes quedara eliminado por razones y motivos muy personales, tenía que alarmar a los teólogos, más a los católicos que a los protestantes, y suscitar su enemistad. Ya en la doctrina misma de Descartes, para quien estuviera imbuido en las ideas y en el espíritu de la teología tradicional, había de resultar inadmisibile lo que con harta razón se ha llamado la “secularización” de la teología. Virtualmente la consume Descartes cuando afirma: “Siempre he estimado que las cuestiones de Dios y del alma eran las principales de aquellas que deben ser demostradas por razones de filosofía mejor que de teología.” Más aún, esas dos cuestiones no entran tangencialmente en la órbita filosófica, sino que investigarlas y resolverlas es tanto como “echar los fundamentos de la filosofía primera”. Ante ese intento de someter la existencia de Dios a la libre discusión de los hombres y de

proclamar aun en este campo la plena soberanía de la razón, ¿qué valor podían tener para un teólogo las consideraciones y miramientos con que Descartes realizaba su audaz empresa?

En vano pretendía escudarse en la declaración que insistentemente hacían los teólogos —esta vez no los holandeses, sino los franceses del claustro de la Sorbona— de que “no solamente se puede probar con la razón la existencia de Dios, sino que también se infiere de la santa Escritura que su conocimiento es mucho más claro que el que se tiene de varias cosas creadas”, porque a eso responderían ellos que una cosa es probar con la razón la existencia de Dios como “preámbulo” para el conocimiento más alto de la fe, y otra muy distinta mantenerse en ese plano racional sin más conexión con la fe que la muy débil y remota de ser una y la misma persona del filósofo y del creyente. Como tampoco habían de encontrar muy convincente esa cómoda humildad con que Descartes se negaba a someter la teología “a la debilidad de mis razonamientos”, con el especioso pretexto de que “para emprender su examen y tener éxito en él era necesario tener alguna extraordinaria asistencia y ser más que hombre”, pues ellos, que no eran ni más ni menos que hombres, no podían dejar de comprender que así quedaba él a sus anchas para “racionalizar” libremente las doctrinas de la fe, y puesto en entredicho el uso que de la razón hacía la teología, cuya misma esencia es estudiar racionalmente los datos de la fe.

Si la letra de Descartes era respetuosa con la religión revelada, el racionalismo que la informaba era tan peligroso para la fe que es bien comprensible que, sólo por este motivo, gente exaltada y extremosa lo tuviera por ateo, aunque en realidad no pretendiera más, como él mismo dice, que continuar y ordenar la labor que tradicionalmente venían haciendo la patristica y la escolástica. Ciertamente hay personas tan puntillosas en esto de aquilatar racionalmente las pruebas de la existencia de Dios, que no conceden fuerza alguna a esos argumentos; pero Descartes afirma que él no es de esa opinión, “sino que por el contrario sostengo que la mayor parte de las razones que han sido aportadas por tan grandes personajes respecto de estas dos cuestiones (la existencia de Dios y la distinción entre alma y cuerpo), son otras tantas demostraciones, cuando se entienden bien, y que es casi imposible inventar otras nuevas”. Son, sin embargo, ambas cuestiones tan fundamentales, que basta que se haya du-

dado del valor de las razones con que suelen probarse para que “yo crea —escribe Descartes— que no se podría hacer nada más útil en filosofía que investigar una vez más con cuidado las mejores, y disponerlas en un orden tan claro y tan exacto que conste en adelante a todo el mundo que son verdaderas demostraciones”.

¿Cuál es el resultado de esta labor? ¿Cuáles son las razones que *more geometrico* demuestran con todo rigor la existencia de Dios? Son tres a juicio de Descartes, que las enuncia de esta manera: 1ª, la existencia de Dios se conoce por la sola consideración de su esencia; 2ª, la existencia de Dios se demuestra *a posteriori* por esto sólo, que su idea está en nosotros, y 3ª, la existencia de Dios se demuestra de que existamos nosotros que tenemos su idea. Examinémoslas una a una, empezando por la segunda, para seguir el orden con que las expone en las *Meditaciones*.

Empieza a prepararla de este modo: “Es cosa manifiesta por la luz natural que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto, porque ¿de dónde puede tomar su realidad el efecto sino de su causa? ¿Y cómo esta causa se la podría comunicar, si no la tuviese en sí misma? De aquí se sigue no solamente que la nada no puede producir cosa alguna, sino también que lo que es más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad, no puede ser consecuencia y dependencia de lo menos perfecto.” Es la doctrina tradicional de la Escuela, que inesperadamente surge con validez del mundo esfumado y como inexistente por obra y gracia de la duda. Por lo visto no es ésta ni tan universal ni tan destructora que deje reducida toda certeza a la de la realidad del yo que piensa; también es cierto el principio de causalidad, a cuya inexplicada vigencia acude para afirmar que el efecto procede de la causa y que de ella recibe toda su realidad. Pero ¿cuál es el valor de este principio? Porque no es lo mismo que sea una ley de la realidad, como da a entender el texto cartesiano, que una exigencia de nuestro pensamiento, como había de entenderse más tarde y sugiere el hecho de que hasta este momento la única realidad cierta admitida por Descartes sea la de la *res cogitans*.

Yo que pienso, continúa diciéndonos Descartes, tengo varias ideas, las cuales son sin duda modos o maneras de pensar, que reciben “del pensamiento o del espíritu” su realidad formal, pero además tienen una realidad objetiva o representativa, que también ha de tener una causa, pro-

porcionada naturalmente a la entidad del objeto. "Ahora bien, para que una idea contenga tal realidad objetiva y no tal otra, debe sin duda haber alguna causa, en la cual se encuentre por lo menos tanta realidad formal como esta idea contiene de realidad objetiva." Otra vez surge de la esfera de lo dudoso en la que el yo está inmerso un nuevo elemento desconocido, ahora en forma de agente misterioso que colabora con el yo en la elaboración de sus ideas como su objeto y, por lo mismo, su causa. Indiferente a las consecuencias e implicaciones que esta afirmación entraña, Descartes afirma que el principio de causalidad obliga a reconocer que el pensamiento puede no ser la causa de la realidad de sus ideas; así ocurre forzosamente cuando no posee formal o eminentemente lo que representan, porque "por imperfecta que sea esa manera de ser por la cual una cosa existe objetivamente o por representación en el entendimiento por su idea, no puede sin embargo decirse que este modo y manera de ser sea nada y, por consiguiente, que se origine de la nada". Hay, pues, que buscarle una causa, de la cual ya está dicho que ha de tener por lo menos tanta realidad formal como realidad objetiva contenga la idea, "porque si suponemos que se encuentra alguna cosa en una idea que no se encuentra en su causa, sería necesario que le viniese de la nada". De ello nos certifica nuestra experiencia íntima o la luz natural, como dice Descartes, por la que conocemos que "las ideas están en mí como cuadros o imágenes, que a la verdad pueden estar fácilmente por debajo de la perfección de las cosas de que han sido sacadas, pero que jamás pueden contener algo más grande y más perfecto que ellas". Y todavía, reforzando aún más esta causalidad, capital en su argumentación, hace Descartes estas afirmaciones que, por no estar justificadas, resultan arbitrarias: "Tampoco debo imaginarme que siendo tan sólo objetiva la realidad que considero en las ideas, no es necesario que la misma realidad exista formal o actualmente en las causas de estas ideas, sino que basta que esté objetivamente en ellas, porque así como la manera de existir objetivamente pertenece a las ideas por su propia naturaleza, del mismo modo la manera o forma de ser formalmente pertenece a las causas de estas ideas (por lo menos a las primeras y principales) por su propia naturaleza."

Dejando en el aire estas gravísimas afirmaciones, Descartes se pone a hacer el inventario de las ideas que hay en nosotros, a ver "si la realidad o perfección de alguna de mis ideas es tal que conozca claramente que esta realidad o perfección no está en mí formalmente ni eminentemen-

te y que, por consiguiente, yo no puedo ser su causa", porque si efectivamente fuera así, "de ahí se sigue necesariamente que yo no estoy solo en el mundo, sino que hay otra cosa que existe y es la causa de esta idea".

Manifiestamente no se encuentran en este caso ni la idea que tengo de mí mismo, ni las que puedo tener de otros hombres, de animales y de cosas corporales, cuya realidad objetiva comprendo sin dificultad que puede proceder de mí mismo. Pero también tengo la idea de Dios, por el que entiende Descartes "una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual yo mismo y todas las cosas que existen (si es verdad que hay algunas que existen) han sido creadas y producidas". Es evidente que la realidad representada en esta idea desborda mi finitud y que de ella no ha podido salir; pero si yo no soy la causa de su realidad objetiva y ésta no puede venir de la nada, es forzoso que admita que además de la *res cogitans* hay otra que la causa, y como en ella ha de haber formal o eminentemente tanta realidad por lo menos como en su efecto, la causa de la idea de Dios ha de ser, como me represento a Dios, infinita, eterna, inmutable, independiente...; luego Dios existe.

¿Cuál es la fuerza de este argumento? ¿Qué validez tienen estas razones? Parece ocioso advertir que su valor está en función del de todo el sistema cartesiano y que, por tanto, no pueden valorarse debidamente sin criticar a fondo todos y cada uno de los supuestos, tácitos o expresos, de los que recibe su coherencia y su fuerza dialéctica. Como no es ésta la ocasión de hacerlo, ciñámonos al núcleo fundamental de esta prueba de Descartes, y empecemos por advertir que esa idea de Dios, de que él parte, no es ni mucho menos tan "natural" como supone. Es sabido que Descartes divide las ideas en innatas, adventicias y ficticias, y que por innatas entiende no seres de razón por el estilo de las "especies" de los escolásticos, como falsamente le atribuía Locke, ni tampoco ideas nacidas con nosotros desde el primer momento, como equivocadamente interpretaron Hobbes, Gassendi y Arnauld, sino "ideas que se producen necesariamente en nosotros según las leyes naturales de nuestro espíritu, como las figuras de la extensión se producen necesariamente según las leyes naturales del movimiento". Con la idea del yo, la más natural al espíritu es la del infinito: "No la he recibido de los sentidos y jamás se me ha presentado sin yo esperarla, como hacen de ordinario las ideas de las cosas sensibles, cuando éstas se presentan o parecen presentarse a los órganos

exteriores de los sentidos; no es tampoco una pura producción o ficción de mi espíritu, porque no puedo disminuirle ni añadirle ninguna cosa; por consiguiente, sólo me queda que decir que esta idea ha nacido y ha sido producida conmigo mismo desde que yo he sido creado, así como la idea de mí mismo." Más aún, la noción de lo infinito está en mí en cierto modo antes que la de lo finito; no acabo de comprenderme a mí mismo sin comprender a Dios, que me muestra mi pequeñez y mi limitación, "porque —pregunta Descartes— ¿cómo sería posible que yo pudiese conocer que dudo y que deseo, es decir, que me falta alguna cosa y que no soy perfecto del todo, si no hubiese en mí alguna idea de un ser más perfecto que el mío, en comparación del cual yo conozco los defectos de mi naturaleza?"

¿Es realmente así? ¿No es más bien ese Dios de Descartes el Dios cristiano, cuyo conocimiento, lejos de ser connatural a todos los hombres, ha estado de hecho reducido al área de la influencia cristiana? Esta vez la fe de Descartes, postergada y como vencida al reclamar la razón su autonomía para decidir por sí y ante sí la esencia y los atributos de Dios, recobra la primacía y, "al igual que las ideas innatas de Platón —contesta Gilson—, la idea innata de Descartes es una reminiscencia y no, por supuesto, de alguna idea contemplada por el alma en la otra vida, sino sencillamente la reminiscencia de lo que él había aprendido en la iglesia cuando era niño". No era Descartes nada aficionado a la historia, pero no podía ignorar que, aun siendo el conocimiento de Dios asequible a la razón, de hecho los hombres en cada tiempo y aun en cada país se habían forjado ideas diversas y aun opuestas de la divinidad, y que a esa que Descartes propone como resultado natural de la constitución de la razón, históricamente no llegaron sino mediante una fe, cuyo origen y progresos narra la Biblia.

Descartes está tan seguro, sin embargo, de que la ha elaborado él mismo, que en el *Discurso del método* explica el camino por donde ha llegado a ella. Cuenta, en efecto, que "reflexionando en que yo dudaba y que, por consiguiente, mi ser no era perfecto del todo, porque yo veía claramente que era mayor perfección conocer que dudar, decidí buscar de dónde había aprendido a pensar en alguna cosa más perfecta que yo y conocí evidentemente que debía de ser de alguna naturaleza que, en efecto, fuese más perfecta... Tenerla de la nada era una cosa manifiestamente imposible. Y puesto que no hay menos repugnancia en que lo más per-

fecto sea una consecuencia y dependencia de lo menos perfecto que en que proceda de la nada alguna cosa, yo no la podía tener tampoco de mí mismo; de manera que sólo quedaba que hubiese sido puesta en mí por una naturaleza que fuese verdaderamente más perfecta de lo que yo era y aun que tuviese en sí todas las perfecciones de las que yo podía tener alguna idea, es decir, para explicarme en una palabra, que fuese Dios.”

El argumento deriva toda su fuerza de esta afirmación: lo más perfecto no puede venir de lo menos perfecto, que en este caso se ha de entender así: la idea de un ser más perfecto que yo, no puede proceder de mí mismo. ¿Por qué no? ¿Por qué mi pensamiento no ha de superar los límites de mi ser? ¿Es que no puedo, negando mi propia finitud, elevarme intelectualmente por encima de mí mismo? Las ideas que formo especulando sobre mi propio ser, quitándole una por una todas sus limitaciones y dejando que lo que en mí hay de real y positivo adquiera proporciones indefinidas, me permiten formar toda una escala de seres en la que el mío sea el último peldaño. Puedo concebir sin dificultad alguna una *res cogitans* que no esté ligada a la materia y tenga por sí misma de manera más perfecta lo que mi espíritu recibe de su unión con el cuerpo; mi inteligencia o mi voluntad me dan base más que suficiente para idear otras muchas más perfectas en las que no haya las deficiencias que limitan las mías; puedo negar mi contingencia o mi dependencia o mi finitud y así verme a mí mismo con un ser muy superior al que de hecho tengo. El mismo Descartes acude a esta vía, tan trillada por el pensamiento cristiano, de llegar a la afirmación por la negación de la negación, para depurar su idea de Dios: “Para conocer —escribe en el *Discurso*— la naturaleza de Dios tanto como la mía es capaz de ello, no tenía más que considerar en todas las cosas de que yo encontraba en mí alguna idea, si era perfección o no poseerlas, y estaba seguro de que ninguna de aquellas que envolvían alguna imperfección estaba en él, pero que todas las otras sí estaban... Considerando que toda composición atestigua dependencia y que la dependencia es manifiestamente un defecto, yo juzgaba que no podía ser una perfección en Dios estar compuesto de dos naturalezas y que, por consiguiente, él no lo estaba.” Es el clásico procedimiento de la “remoción” que, completado por el de la “excelencia”, habían empleado por siglos los teólogos cristianos. En lo que no están ya concordados con Descartes es en admitir que la causa inmediata de la idea así formada sea la realidad divina y, por ende, en que la idea de Dios pruebe

que realmente exista. No hay ni un solo momento en la elaboración de esa idea en que sea preciso recurrir a una causa que no sea yo mismo: mi propio ser y mi propio entendimiento. Que todo eso que yo concibo tenga o no realidad fuera de mi mente, es un problema que plantea y no resuelve la existencia de esas ideas en mi mente.

Sería grato admitir con Descartes que Dios mismo ha puesto en nosotros su idea "como la señal del artífice impresa en su obra", pero aun para los que creemos que todo el hombre, como todo ser contingente, es obra de Dios y que en él se encuentra viva y fresca la huella de su actividad creadora, resulta difícil admitir que precisamente la idea de Dios que hay en mí sea prueba valedera de su existencia. Pudiera no ser más que un inexistente ideal con el que nuestra propia limitación aspira a trascender su finitud, y cuya realidad tiene que ser demostrada por otro camino. Aún más falaces que los sueños, a cuya mentida realidad acude certeramente Descartes para dudar de la verdad de nuestras sensaciones, son las aspiraciones que tumultuosamente surgen en nuestro espíritu; prueban claramente nuestra radical indigencia, de la que nace la inquietud que nos tortura obligándonos a buscar encarnizadamente la manera de remediarla, pero por sí mismas ni indican el remedio, ni prueban que realmente exista.

El mismo Descartes parece no estar muy convencido del valor de esta prueba, puesto que la apuntala con una segunda, precisamente para impedir que se le objete que no siempre las ideas que hay en nuestra mente tienen correspondencia en la realidad. En el *Discurso del método* escribe, en efecto: "Yo veo bien que si hay un triángulo, es necesario que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, pero yo no veo nada que me asegure que hay en el mundo un triángulo." ¿No ocurrirá lo mismo con la idea de Dios? La respuesta de Descartes es una rotunda negativa. Y la razón es esta: "Volviendo a examinar la idea que yo tenía de un ser perfecto, yo encontraba que la existencia estaba allí comprendida de la misma manera que en la de un triángulo que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos o en la de la esfera que todas sus partes sean igualmente distantes de un centro, o aun todavía más evidentemente, y que, por consiguiente, es por lo menos tan cierto que es o existe Dios, este ser tan perfecto, como pudiera serlo cualquier demostración de geometría." Ya está ahí sumariamente indicada su segunda prueba, de la que va a sacar no sólo la existencia de Dios, sino la de toda la realidad. En las *Meditaciones* la desarrolla de esta manera:

"Encuentro manifiestamente que la existencia no puede ser separada de la esencia de Dios, como de la esencia de un triángulo que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos o de la idea de la montaña la idea de un valle; de suerte que no hay menos repugnancia en concebir un Dios, es decir, un ser soberamente perfecto, al cual falte la existencia, es decir, una perfección, que en concebir una montaña sin valle."

El análisis de la idea de Dios muestra, por lo tanto, que no sólo contiene la existencia, como todas las demás ideas, puesto que "todo lo concebimos bajo la forma de una cosa que existe", sino que la incluye necesariamente. No es posible concebir el ser perfecto como inexistente. Esa es la trascendental diferencia que hay entre la idea de Dios y todas las demás ideas; me veo a mí como un ser real que podría no existir; veo a los seres del mundo exterior como posibles, aunque no tenga ninguna certeza de su existencia real; pero hay una idea en la que la esencia incluye necesariamente la existencia: la del ser perfecto, cuya posibilidad es inseparable de su existencia real; si, pues, lo concibo como necesariamente existente, como "el pensamiento es una misma cosa con el ser", puedo con pleno derecho concluir que realmente existe.

Salta tanto a los ojos la aparente semejanza entre este argumento y el ontológico de San Anselmo, que Descartes se cree obligado a recoger y rechazar la objeción con que se le suele invalidar. "Aunque, en efecto —escribe—, yo no pueda concebir un Dios sin existencia, como tampoco una montaña sin valle, así como de que yo no conciba una montaña sin valle no se sigue que haya en el mundo montaña alguna, del mismo modo de que yo conciba a Dios como existente no se sigue, me parece, que Dios exista, porque mi pensamiento no impone ninguna necesidad a las cosas." Descartes afirma que este razonamiento es un puro sofisma, porque todo él se basa en suponer que se parte de que el pensamiento impone a las cosas la necesidad de ser como se las piensa, cuando en la realidad es todo lo contrario: "la necesidad que hay en la cosa misma, es decir, la necesidad de la existencia de Dios, me determina a tener este pensamiento"; soy libre de imaginar a mi arbitrio un caballo con alas o sin alas, aunque en la realidad no haya ninguno alado, pero no está en mi libertad concebir un Dios sin existencia, pues sería afirmar por un lado lo que se niega por el otro. Tengo, pues, que incluir necesariamente en la idea de Dios la existencia; pero como las ideas tienen un valor objetivo, así como es absolutamente imposible que exista en una cosa lo que re-

pugna a su idea, tiene necesariamente que existir en la realidad lo que clara y distintamente veo que es verdad en su idea; si, pues, es verdad que en la idea de Dios tengo que incluir su existencia como una perfección necesaria, necesariamente Dios existe.

No pretende por lo tanto Descartes, como San Anselmo, deducir de un Dios representado en la idea un Dios existente en la realidad; la existencia que atribuye a Dios en la idea es tan ideal como su esencia, y todo lo que hace Descartes es mostrar la conexión indisoluble que hay en la idea de Dios entre su esencia y su existencia; el trampolín que permite a Descartes saltar a la realidad es la verdad: como esa idea de Dios es verdadera, corresponde a una realidad objetiva y nos obliga a reconocer que Dios existe. "Me atribuíis —escribe Descartes al P. Mersenne—, como un axioma que yo hubiera establecido, que todo lo que concebimos claramente es o existe, lo que yo nunca he dicho, sino solamente que todo lo que percibimos claramente es verdadero, y así que existe si percibimos que no puede no existir; o bien que puede existir si percibimos que su existencia es posible." ¡Qué ingenua jactancia la de Descartes! ¡Qué fe la suya en su gran hallazgo: la razón físico-matemática! En su cuarto bien abrigado, dejando tan sólo que su pensamiento vaya encadenando razones, "todas sencillas y fáciles", sin permitir que se deslice como verdadera ninguna que no lo sea, ni que se altere el orden en que es preciso deducir las unas de las otras, puede escudriñar el mundo, el alma y, pese a sus eufemismos, la divinidad, bien seguro de que si utiliza debidamente su razón, no habrá verdad alguna "ni tan remota que no pueda a la postre llegar a ella, ni tan oculta que no se la pueda descubrir". Más aún, su razón será la que en última instancia decida lo que es y lo que no es; ni podrá ser lo que ella repunte absurdo, ni podrá dejar de ser lo que ella juzgue verdadero. Y como verdadera es la idea que tengo de Dios, Dios tiene que existir.

Para comprender por qué esta pretendida prueba de la existencia de Dios hace en nosotros tan poca mella, sería preciso explicar primero por qué ya hoy se ha perdido esa entusiasta fe en la razón, que tan jubilosamente proclamó Descartes. Equivaldría ello a recorrer entera toda la trayectoria del pensamiento filosófico moderno, pero tal vez no fuera exagerado afirmar que en ella no hace más que confirmarse la desdeñosa conclusión de Kant: Descartes se parece a un comerciante que, para hacerse más rico, se limitara a añadir algunos ceros a su libro de caja. En cuanto

a la idea que tiene Descartes del ser perfecto, aunque en su tiempo recibiera la candorosa acogida de Bossuet y Fenelón, el desarrollo que adquiere en Malebranche y Spinoza muestra con evidencia que no es, como él pensaba, clara y distinta, sino bien confusa y oscura.

Admite Descartes que son estas dos pruebas demasiado sutiles para que resulten siempre eficaces; si el espíritu relaja un poco su tensión y en vez de aplicarse laboriosamente a la atenta consideración de estas ideas, se deja oscurecer y como cegar por las imágenes de las cosas sensibles, se embota el filo de la argumentación y no convence. "Por esto quiero pasar adelante y considerar si yo mismo, que tengo esta idea de Dios, podría existir en el caso de que no hubiera Dios." Es la tercera y última prueba con que Descartes demuestra su existencia, en la cual pretende inferirla del doble hecho de que exista una *res cogitans* y haya en ella la idea de Dios.

¿De quién procede mi existencia?, se pregunta Descartes. Si no la he recibido de Dios sólo puede venirme de mí mismo, de mis padres o de otras causas menos perfectas que Dios. Si me la hubiera dado yo mismo, sería mucho más perfecto de lo que soy, pues sabiendo por la idea de Dios que hay muchas más perfecciones que las que yo tengo, me las hubiera dado y "no dudaría de ninguna cosa, ni concebiría deseos, ni me faltaría en fin ninguna perfección, porque me habría dado a mí mismo todas aquellas de que tengo alguna idea, y así yo sería Dios". Si se objeta que bien pudiera ocurrir que tuviera el poder de hacerme como soy, pero no más perfecto, es bien fácil la respuesta: "es muy cierto que ha sido mucho más difícil que yo, es decir, una cosa o sustancia que piensa, haya salido de la nada, que lo que me sería adquirir las luces y conocimientos de varias cosas que ignoro, las cuales no son más que accidentes de esta sustancia". ¿Por qué me había de negar lo menos, si ya me hubiera dado lo más? Mi propia limitación me prueba, pues, a mí, que sé que puede superarse, que no he sido yo quien me ha dado mi propia existencia.

Pero ¿y si yo hubiera existido siempre? Si me pregunto de dónde viene mi existencia es porque reconozco que ha tenido un principio. ¿Y si fuera esa una creencia equivocada? Aun admitiéndolo así, cree Descartes que el argumento retendría toda su fuerza. Porque "es una cosa bien clara y bien evidente a todos aquellos que consideraron con atención la naturaleza del tiempo, que una sustancia, para que se conserve en todos los momentos que dura, necesita del mismo poder y de la misma acción

PRUEBAS CARTESIANAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

que sería necesaria para producirla y crearla completamente de nuevo si aún no existiera". Si, pues, cada momento de mi existencia es independiente del anterior, tanto da tratar de su origen que de su continuidad; de que yo exista ahora no se sigue en modo alguno que tenga que seguir existiendo dentro de un instante; en cada momento comienza mi existencia y en cada instante es preciso que me conserve la misma causa que me creó; la continuidad de mi existencia es una creación continua; es menester, por lo tanto, que me examine a mí mismo a ver si realmente encuentro en mí el poder por el cual continuo existiendo; si lo tengo, he de poder conocerlo, pues soy una cosa que pienso; como no rastreo ni la menor huella de él en mí, he de concluir que no soy yo quien me conserva, ni, por lo mismo, quien me ha creado.

Tampoco puedo admitir que en última instancia yo haya recibido la existencia de mis padres, aunque sea muy cierto que ellos me hayan engendrado. En primer lugar, evidentemente no son ellos los que me conservan y "la luz natural nos hace ver claramente que la conservación y la creación difieren tan sólo según nuestra manera de pensar y no efectivamente". En segundo lugar, no son ellos los que me han hecho y producido "en tanto que soy una cosa que piensa", que es la única certeza que tengo en este momento y la única realidad con la que necesariamente he de contar. Y en tercer lugar, toda su intervención se reduce a haber puesto "algunas disposiciones en esta materia, en la cual hasta aquí estoy encerrado yo, es decir, mi espíritu, con sólo el cual ahora me identifico".

Finalmente, también hay que rechazar que venga mi existencia de otras causas menos perfectas que Dios. Sea, en efecto, cualquiera la forma en que éstas se conciban, necesariamente han de pensar, puesto que me hacen a mí, que soy una cosa que piensa, y "ya he dicho antes que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa como en su efecto". Más aún, no sólo han de pensar, sino que han de tener en sí "la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios". Me encuentro, por lo tanto, con que a ellas es perfectamente aplicable el mismo razonamiento que antes hacía respecto de mí mismo. ¿Son ellas las que se han hecho a sí mismas? Pues entonces se habrán dado todas las perfecciones de que tienen idea, y, como tienen idea de las perfecciones divinas, serán Dios, y queda probada su existencia. Si no se han hecho a sí mismas, sino que han recibido su existencia de otro, a ese otro se transfiere íntegramente la misma cuestión: o se ha dado su ser a sí mismo y en ese caso su ser sería tan perfecto

como el de Dios, o lo ha recibido de otro; y como "es muy manifiesto que en esto no puede haber progreso hasta el infinito, puesto que aquí no se trata tanto de la causa que me produjo, sino de la que actualmente me conserva", tarde o temprano he de tropezar con Dios, cuya existencia queda, por tanto, probada por la mía.

Por mi existencia y no por la idea que tengo de Dios. Es la principal objeción que puede hacerse a la prueba, tal como la presenta Descartes. La deriva él no tanto del hecho de que yo exista sin tener en mí la causa de la existencia, como de que yo tenga la idea de Dios; parece, por lo tanto, que para él lo fundamental en el ser perfecto, no es que exista *por sí*, sino que piense: porque piensa, tiene la idea de lo perfecto, y un pensamiento que se crea, se da todas las perfecciones de que tiene idea. Es, como siempre, la primacía del pensamiento sobre la realidad; en este caso, es el pensamiento convertido en la suprema realidad, que se da a *sí mismo* todas las perfecciones, empezando por la existencia. En cambio, se cierra Descartes el camino por el que el análisis de la idea del ser *por sí*, podía conducirlo a un concepto en que ser y pensamiento se identifican como aspectos distintos de una realidad única, que no existe porque piense, sino que piensa porque existe como acto puro y simplicísimo.

Desemboca, pues, esta prueba, aún más que las anteriores, en la peculiar idea que Descartes tiene de Dios, en la que su religiosidad, sin duda verdadera y profunda, queda como esfumada por su preocupación filosófica: no es Descartes quien se eleva hasta Dios, sino Dios quien baja hasta Descartes y se pone a su servicio para que sobre él construya su sistema. La prevención y el recelo con que siempre han mirado los espíritus religiosos la teodicea de Descartes, les viene justamente de la impresión que deja en ellos esta actitud intelectualista y no vital de Descartes ante Dios. Sostuvo Hamelin que especula sobre él como si fuera el heredero inmediato del pensamiento griego o, para decirlo literalmente, "como si entre él y ellos no hubiera habido nada, excepto los físicos". Aunque esto no sea exacto, porque los dieciséis siglos de cristianismo que median entre Aristóteles y Descartes dejaron en éste una huella indeleble, bien patente en su idea misma de Dios, es verdad que hace cuanto puede para que Dios sea su motor inmóvil, la piedra angular de su sistema.

Descartes va en busca de Dios por razones filosóficas y no por una necesidad religiosa: necesita a Dios para eliminar la duda y dar un sólido fundamento a la certeza. Se propone "examinar si hay un Dios tan pronto

como la ocasión se presente”, porque sin la existencia de un Dios, que sea veraz y no engañador, “yo no veo que pueda estar jamás cierto de cosa alguna”. Las pruebas con que demuestra la existencia de Dios son los lazos con que estrangula la sospecha de que exista un genio maligno, que pueda embaucar nuestra credulidad con la evidencia y hacernos tomar como ley inexorable de la naturaleza o de la razón, superior a todo ser individual, lo que no sea más que un instinto mío o una costumbre o, a lo sumo, una ley de mi espíritu sin validez fuera de mí. Cuando la existencia de Dios queda establecida, se ase a ella con el frenesí del naufrago que, al cabo ya de sus fuerzas, asienta el pie en tierra firme. Probado que Dios existe, “yo reconozco que es imposible que jamás me engañe, porque en todo fraude y engaño hay una suerte de imperfección . . . En seguida, yo conozco por mi propia experiencia que hay en mí cierta facultad de juzgar o discernir lo verdadero de lo falso, la cual la he recibido sin duda de Dios, así como todas las demás cosas que están en mí y yo poseo; y puesto que es imposible que quiera engañarme, también es cierto que me la ha dado tal que no pueda errar jamás, si la uso como es necesario.” Así, pues, está tan ligada con la existencia de Dios la certeza, que “yo reconozco muy claramente que la certeza y la verdad de toda ciencia depende del solo conocimiento del verdadero Dios, de manera que antes de que yo lo conociese, no podía saber perfectamente ninguna cosa”.

A la vez que la garantía de la certeza, nos da Dios la de la realidad. Con el conocimiento de la existencia y de los atributos de Dios salimos del ámbito de los hechos y entramos en la esfera de la necesidad; por la idea de Dios traspasamos los límites de nuestro pensamiento y fundamentamos en lo eterno y absoluto la certeza de nuestras restantes ideas y la realidad de nuestro ser y del de las demás cosas. Si Dios no existiera, no tendría más realidad que la bien precaria de mi existencia presente, sin ligazón firme con mi existencia pasada, de la que no tengo más testimonio que el falible de mi memoria, ni esperanza fundada de mi existencia futura, que es totalmente independiente de la que ahora tengo. En un mundo fantasmagórico, lleno de apariencias engañosas, de las que no sé a ciencia cierta si son una realidad o un sueño, mi existencia, limitada al “yo pienso en este momento y en este momento existo”, no sería más que un brevísimo punto de intersección entre el ser y la nada, flotando en un vacío inmenso. Con la existencia de Dios adquiere, por fin, consistencia mi ser y el ser del mundo; puedo pasar de lo posible a lo real

a través del ser necesario, y queda racionalmente fundamentada una metafísica que es a la vez ideal y objetiva.

Como la física toma sus principios de la metafísica, la clave de ésta ha de ser también la de aquélla; Dios, que fundamenta la metafísica cartesiana, es el obligado punto de partida de su explicación del mundo. Descartes ve principalmente a Dios como causa; de sus atributos subraya los que se relacionan más directamente con la existencia del mundo, y los concibe de la manera más adecuada para que la expliquen. Por eso el principal atributo divino es la omnipotencia, de la que nace su causalidad creadora, fuente a su vez de la existencia del mundo. Entre éste y su autor hay una estrecha correspondencia, por virtud de la cual pueden de los atributos del uno deducirse las características del otro, o al revés, como prefiere hacerlo Descartes, dejándonos la duda de si el mundo está hecho a semejanza de Dios o Dios está concebido a imagen del mundo. Su Dios es ante y sobre todo el autor de la naturaleza, como también lo es el Dios de los cristianos, con la trascendental diferencia, sin embargo, de que mientras el Dios cristiano es infinitamente más que eso, el Dios cartesiano poco a poco había de quedar reducido a sólo eso. Es demasiado buen creyente Descartes para admitir la divinidad de la naturaleza, pero las premisas quedaban ya sentadas; sus continuadores tuvieron que trabajar bien poco para hacer explícitas del todo las consecuencias implicadas en esta afirmación suya: "Por naturaleza en general no entiendo ahora otra cosa que el mismo Dios o el orden o disposición establecida por Dios en las cosas creadas."

Por eso en la evolución de la idea de Dios la teología natural de Descartes significa un retroceso y no un progreso, como Gilson afirma. Descartes, en efecto, recibe la herencia medieval, en la que la esencia de Dios es ser y no crear; claro que porque es, puede crear, si quiere; pero su actividad creadora es concebida como consecuencia de su ser y no a la inversa. Descartes, que se echa en busca de Dios apremiado por las exigencias de su sistema filosófico, invierte los términos tradicionales y presenta a Dios como una fuente de energía, que se da a sí mismo la existencia y crea y conserva al mundo. La misma libertad de Dios, que ha decretado las verdades metafísicas y ha establecido las leyes de la naturaleza "como un rey establece sus leyes en su reino", queda en cierto modo supeditada al orden y continuidad del mundo, porque sus decretos son tan inmutables como libres. La vida íntima de Dios, la visión y

PRUEBAS CARTESIANAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

fruición de sí mismo, en que tan poderosamente se había concentrado el pensamiento religioso de la Edad Media, significa menos para Descartes que su causalidad creadora, que es lo que cuenta para su filosofía. Esta completa subordinación de la divinidad a una función filosófica, justifica que del Dios de Descartes se haya dicho que nació muerto. "No podía vivir porque, tal como la doctrina cartesiana le formó, no era sino el Dios de la cristiandad reducido a la condición de principio filosófico, es decir, un hibridaje infeliz de fe religiosa y pensamiento racional."

Mestizaje desgraciado, porque su trágico sino era no poder satisfacer a la razón, que lo deshizo inmediatamente, ni a la fe, que por Pascal le reprochaba que no fuera un Dios de amor y de consuelo, luz y esperanza de los que lo buscan.

JOSÉ M. GALLEGOS ROCAFULL