

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MEXICO

1-2-34

FACULTAD DE FILOSOFIA Y BELLAS ARTES

-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-

"LAS PRUEBAS CARTESIANAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS"

TESIS PRESENTADA

POR

ALEJANDRO OJEDA ORTEGA

PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN FILOSOFIA

México, D.F. abril de 1934.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE DE MATERIAS

INTRODUCCION

1.-	Importancia de la filosofía cartesiana.....	1
2.-	Originalidad de la filosofía cartesiana.....	2
3.-	Alma de la filosofía cartesiana.....	3
4.-	Secreto del éxito del cartesianismo.....	4
5.-	Carácter propio de toda filosofía.....	5
6.-	Nuevo método filosófico.....	6
7.-	Carácter y razón de ser de este trabajo.....	8

PRIMERA PARTE

EL RETRATO DEL INFINITO

1.-	Exposición.....	9
2.-	Noción cartesiana de las "ideas".....	9
3.-	Valor de las ideas.....	13
4.-	La "idea" de Dios.....	16
5.-	Valor de esta prueba.....	19

SEGUNDA PARTE

LA TELA DEL CUADRO

1.-	Originalidad de esta prueba.....	21
2.-	Exposición.....	22
3.-	Creación y conservación.....	24
4.-	Dios, causa sui.....	26

TERCERA PARTE

LA LOGICA DE LO PERFECTO

1.-	Exposición.....	28
2.-	La prueba ontológica y el Cogito.....	30
3.-	Esencia y existencia.....	31
4.-	Sto. Tomás y la prueba ontológica.....	32
5.-	El sofisma de la prueba ontológica.....	36
6.-	Kant y el argumento ontológico.....	38
7.-	Esencia del argumento ontológico.....	42
8.-	Las Verdades eternas.....	44
9.-	Dificultades de la univocidad.....	47
10.-	Antropomorfismo cartesiano.....	51
11.-	Conclusión.....	54

INTRODUCCION

No es mi intención, estudiar detalladamente todos los problemas que ofrecen las pruebas que en favor de la existencia de Dios aduce el gran filósofo francés; quiero únicamente fijar la atención en algunos puntos que me parecen importantes pues se refieren a todo el conjunto de la filosofía cartesiana, filosofía que encontramos en casi todos los pensadores de los tres últimos siglos y cuya significación histórica es inagotable.

Si nos colocamos al punto de vista de lo que podría llamarse la sociología del espíritu y si tenemos en cuenta las condiciones culturales de principios del siglo XVII la empresa revolucionaria de Descartes nos aparece como una obra de renovación históricamente necesaria. Produjo sus efectos, y no es cuestión ahora de borrarla de la historia del pensamiento humano; pero si se puede asegurar que actualmente la razón no puede trabajar útilmente a una reforma general cuya necesidad todos palpamos si no se cura primero de los errores cartesianos.

I.- Importancia de la filosofía cartesiana

La figura de René Descartes será siempre actual y nos importará siempre; pero cambia de aspecto con el tiempo. Victor Cousin, que si no ha exagerado la importancia histórica del filósofo, si a lo menos la ha entendido mal y presentado de una manera demasiado exclusiva y muy sistemática, veía en Descartes al libertador de la filosofía, hasta entonces esclava. La escuela racionalista se ha complacido en hacer de él, un destrozador de obstáculos, bajado del cielo para romper las cadenas del dogma y libertar a la razón; una especie de semidios que se enfrenta con un siglo aun sometido al yugo de la autoridad, para hacerse independiente y no deber nada sino a sí mismo.

2.- Originalidad de la filosofía Cartesiana.

La erudición moderna, de una manera muy feliz, ha renovado completamente esos puntos de vista un poco ingenuos. Hoy podemos afirmar que el pensamiento cartesiano se desarrolló en medio de preocupaciones apologéticas de una atmósfera cargada de teología; que trabajó con materiales tradicionales y que no tiene nada de un principio absoluto. Seguramente que nuevos y curiosos descubrimientos se ofrecen todavía a aquellos que se dediquen a estudiar en detalle las relaciones entre las ideas de Descartes y la escolástica de su tiempo. Con documentos en la mano se llega al conocimiento de lo que sin temeridad se hubiera podido afirmar a priori, a saber: que aun en el orden intelectual "no hay generación espontánea". Sería sin embargo mejor decir, aplicando a la sucesión de los grandes sistemas el axioma de la física aristotélica: que la corrupción de uno es la generación de otro. Así, a pesar suyo, aparece entre Descartes y sus predecesores una continuidad cuyo campo aparecerá cada vez más vasto a medida que la historia de las ideas sea mejor conocida.

Sin embargo, esta continuidad, es una continuidad material. Sería lamentable que escondiera la muy real, y más importante, discontinuidad formal, marcada por la aparición del cartesianismo y que por uno de esos excesos a que están sujetas las teorías históricas se olvidase que la reforma cartesiana, ha sido substancialmente, como la reforma luterana, una revolución. Del mismo modo, si en los cambios substanciales hay continuidad de parte de la materia, de tal manera, que la "disposición última" de la materia es común al cuerpo que cesa y al que comienza a existir, hay sin embargo, discontinuidad en la forma y éste es el punto capital: otra forma substancial, otra substancia, otro ser, otras virtudes, en suma, una producción verdaderamente nueva en el mundo.

A este punto de vista podría suceder que la interpretación clásica de los racionalistas, aun cuando sea falsa a la letra, sea verdadera; bajo otro punto de vista y de otra manera de la que ellos --- piensan. Descartes trajo algo nuevo, lo sabe muy bien y tan lo comprende que celoso de su originalidad, emplea mil astucias para disimular o atenuar la novedad de los puntos de vista que se gloria haber descubierto.

3.- Alma de la filosofía cartesiana.

Sólo el ser obra. Las "privaciones" no obran, no prosperan sino en cuanto accidentes afectan al bien. En toda doctrina de eficacia intelectual y que logrado ejercer acción determinante sobre la historia del pensamiento conviene buscar la virtud del ser, la presencia escondida, la fuerza de expansión de alguna verdad.

Sobre la poderosa frente de Descartes existen vivas dos preciosas verdades; una antigua, otra moderna. Esta, es la joven verdad de la ciencia fisico-matemática; aquella, la antigua del precepto socrático: "entra en tí mismo, en el elemento espiritual que está en tí". Descartes, cuyo valor como sabio es innegable, no solamente sintió o adivinó y utilizó las riquezas de la matemática aplicada al conocimiento de la naturaleza sino que tuvo la clara visión intelectual del constitutivo propio y de los derechos de la ciencia fisico-matemática del mundo, con todas sus exigencias y si me atrevo a decirlo, su ferocidad de disciplina original. Merece a este punto de vista ser considerado como el fundador de la ciencia moderna no porque la haya creado completamente sino porque la sacó a luz plena del día y le dió un lugar en la república del pensamiento.

Por otra parte, en una época en la que el aristotelismo decadente, no pudiendo mantenerse en la pura atmósfera de la inteligencia,-

era cada día más cautivo de las apariencias exteriores y se perdía -- en un cúmulo de opiniones sobre los fenómenos y los conceptos confusamente empíricos, Descartes precibió con una simple mirada (quizás demasiado simple) la necesidad de abandonar las apariencias exteriores y sus conflictos sin fin para elevarse a las realidades espirituales que el propio conocimiento descubre: regresión ad intus, conversión del espíritu hacia sí mismo, que no era considerado en sí mismo sino como un recuerdo de la gran tradición de Platón y de S. Agustín pero cuya urgencia se revelaba al matemático contemplativo como un destello de descubrimiento.

4.- Secreto del éxito del cartesianismo

El éxito del cartesianismo no se explica solamente por sus falsas claridades sino también y sobre todo, por la presencia activa en él, de las dos verdades que acabo de citar. Ellas fueron las que más o menos bien percibidas sedujeron al siglo XVII y no podía ser menos pues ¿qué cosa hay más atractiva que eñ doble prestigio de la ciencia y de la espiritualidad? La filosofía de Descartes "atrayerente y atrevida" como la llama La Fontaine, llegaba al mundo con un aspecto de heroísmo geométrico y cristiano para medir la tierra y encontrar directamente a Dios en el alma.

Esto explica porque, el Cardenal de Bérulle que buscaba una filosofía más moderna que la escolástica, menos razonadora y aparentemente más adaptada a la ciencia de su tiempo como a las necesidades del alma haya creído descubrir en Descartes, cuando lo oyó en París en casa del Nuncio la famosa noche de 1623, al hombre destinado a esta gran obra de restauración, y que el antiguo alumno de la Fleche haya accariado mucho tiempo la esperanza de atraer a él a sus primeros maestros o que volviéndose hacia la Sorbona y hacia el público a la vez

platónico y devoto del Oratorio, haya construido su gran libro de Metafísica según el modelo de los libros de piadosas meditaciones y haya presentado su filosofía con aspectos tan edificantes y apologéticos; en fin, que espíritus acuciosos, para quienes la lección de cerca de tres siglos de historia no parece haber aumentado la perspicacia, sigan viendo en la obra de Descartes únicamente un glorioso advenimiento científico y una renovación espiritualista digna de alabanza.

El mismo Descartes ha debido hacerse ilusión sobre este punto; aun cuando lo que realmente aprecie sea la física, (en realidad sólo por ella ha escrito sus Meditaciones, únicamente para promover el éxito del mecanicismo, ligando su destino al del conocimiento del alma y de Dios) creyó de buena fe, con su filosofía, servir los intereses de la religión; más aún, estaba persuadido de traer al mundo una filosofía más cristiana que satisficiera más los sentimientos de un lector cristiano; más a su medida, más fácil, más amable, en una palabra que la pesada escolástica encombrada con las cosas del mundo.

5.-Carácter propio de toda filosofía

Siñ embargo, la filosofía ha de ser ante todo verdadera. No ha de ser sentimental, ni hecha a la medida de un deseo, por más elevado y puro que sea; ha de sujetarse a lo que es, y es bueno que nos demos cuenta, a guisa de disciplina intelectual, que una cierta conaminación de la razón por el sentimiento (quiere decir, por el sentimiento religioso) causa de cierta negligencia para con la pura objetividad de la inteligencia, ha sido responsable de las primeras de las primeras desviaciones del pensamiento cartesiano y de la aparición de lo que más tarde será el racionalismo.

6.- Nuevo método filosófico.

Descartes entra en su interior, se encierra en sí mismo, "clauso, in abscondito", no para rezar sino para pensar; no para meditar, sino para filosofar; se sirve así de un procedimiento de la mística cristiana en un terreno propio de la naturaleza y de la razón. Y si bien es cierto que el silencio es tan necesario para orar como para filosofar, hay que distinguir que el que reza sabe ya por la fe que Dios está presente en su alma y así quiere elevarse por encima de la razón por medio de un conocimiento amoroso que lo entregará a la acción toda espiritual de un Dios escondido o a lo menos penetrar por la meditación el sentido de algunas verdades presentes a su espíritu. Por eso, entrando en sí mismo, cierra las puertas de su corazón; el filósofo, al contrario, trata de conocer racionalmente las cosas y si entra en sí mismo por la meditación, es ante todo, para purificar su mirada de lo que es; no para olvidar la naturaleza sensible sino para encontrar en el orden humano que toca ya las realidades metafísicas objetos más inteligibles y menos materializados; para eso, entrando en sí mismo, abre las ventanas de su espíritu.

Ahora bien, Descartes filosofa y no ora y para filosofar hace lo que haría para orar. Veámosle "cerrar los ojos" "tapar sus oídos" "separar sus sentidos de lo sensible" "borrar de su pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales".....cierra así todas las avenidas de su cuerpo y se esfuerza por alcanzar en su interior lo real por la razón; de la misma manera que el que ora alcanza a Dios por el amor y los dones infusos. En vez de seguir el camino ordinario del conocimiento, partiendo de los sentidos, únicos que se encuentran en contacto inmediato con la existencia y en vez de llegar a la inteligencia tal como es su verdadera naturaleza, esencialmente aprehensiva del ser, en la que la inmensidad del ser penetre inmaterialmente y cuyo acto tiene por término inmediato, no sus ideas sino la natura-

leza de las cosas presentes a ella, Descartes usando un procedimiento artificial y violento: la duda voluntaria (introducción a la revelación del COGITO) pretende en un vuelo de puro espíritu elevarse hasta la inteligencia sin pasar por los sentidos, por el camino que la naturaleza ha preparado. Se apodera de la intelección como de un objeto y no como de la activa y vivaz asimilación de los objetos y de las cosas; he aquí que está en el Pensamiento como en un mundo cerrado, impermeable y del que sólo la veracidad divina garantiza la correspondencia con las cosas.

La conversión hacia el interior y hacia el espíritu no consiste solamente en purificar la mirada de la inteligencia, a detenerse a considerar objetos más puramente inteligibles, sino que esa mirada se detiene sobre la inteligencia misma como sobre el único objeto que le pueda ser inmediatamente presente y niega a la percepción de los sentidos todo valor de conocimiento. LA VERDAD FILOSOFICA QUE DESCARTES HABIA ENTREVISTO SE INCLINA HACIA EL IDEALISMO Y SE CONSTITUYE VEHICULO DE UN ERROR.

Nota: Cuando hablo del idealismo cartesiano "que encierra el pensamiento en sí mismo, claro está que no quiero atribuir a Descartes la doctrina de Berkeley o la de Kant; tampoco pretendo que Descartes haya negado la realidad del mundo exterior, ni la existencia de los objetos reales conocidos gracias a nuestras ideas. Afirmo solamente que para él, el objeto percibido directa e inmediatamente en el acto de conocer es el pensamiento y no las cosas y que por lo tanto aun cuando sus tendencias son realistas, planteó el problema e introdujo el principio del idealismo moderno.

Con razón decía E. Boutroux: "El problema central de la metafísica cartesiana es el paso del pensamiento a la existencia. Sólo el pen-

7.- Carácter y razón de ser de este trabajo

Deseando conformarme a las disposiciones en vigor en la Facultad de Filosofía y Bellas Artes, he procurado que mi trabajo sea lo más posible de carácter monográfico y por eso escogí de la filosofía de Descartes un asunto que me parece de suma importancia, ya que al abordar el estudio de la cuestión de la existencia de Dios, trato el tema que constituye, según confesión del propio Descartes "la pieza más importante" del Discurso del Método y que es "el corazón mismo de la doctrina".

Y no solamente en la filosofía del pensador francés es en donde esta cuestión ocupa un lugar privilegiado, el primero y esencial; sino también, en todo el orden del pensamiento humano, del que Dios es el principio y el fin y aun en el orden de las cosas y realidades que dependen de Dios como de su causa primera y última. Por eso justamente puede representarse a Dios simbolizado por el Alfa y la Omega entrelazadas.

La cuestión de la existencia de Dios es un asunto inmenso y profundo, a tal grado, que el espíritu humano no podría abordarlo sin temor, pues ¿cómo con conceptos y palabras dar, no digamos una idea completa sino siquiera suficientemente exacta?. Sin embargo hay que intenterlo porque si "ignoramos a Dios no podemos tener conocimiento cierto de ninguna otra cosa"

samiento es indisolublemente inherente a sí mismo; ¿cómo pues? ¿con qué derecho o en qué sentido podemos afirmar existencias? La existencia que para los antiguos era algo dado y percibido y que no se trataba de analizar es ahora un objeto alejado que debemos alcanzar, si es que es posible alcanzarlo"

-9-

PRIMERA PARTE
EL RETRATO DEL INFINITO.

Primera prueba cartesiana:

**LA EXISTENCIA EN NOSOTROS DE LA IDEA
DE INFINITO.**

1.- Exposición

Muy conocida es la estructura de esta prueba: "Pienso, luego existo; y no soy sino una substancia pensante. Si quiero por consiguiente llegar al conocimiento de Dios no debo apoyarme sino en mi misma substancia pensante. Debo buscar un apoyo en mis -- ideas. Ahora bien, entre éstas, encuentro la de Infinito o Perfecto que en realidad se confunde con la idea de Dios. Todo ser que existe tiene una causa y toda causa contiene a lo menos tanta perfección como su efecto; la causa de mi idea de Perfecto o Infinito debe pues ser infinita y perfecta, **LUEGO DIOS EXISTE.**"

Esta prueba, a diferencia de la ontológica, no ha tenido -- fortuna histórica; sin embargo, Descartes le daba una importancia capital y era para él de gran fuerza demostrativa. Por eso -- me parece ofrecer un interés muy particular ya está ligada con -- la concepción estricta y específicamente cartesiana de las ideas y que sólo en vista de ésto se le puede dar fuerza probatoria; -- es, a mi parecer, el desarrollo racional del pensamiento carte-- siano sobre las IDEAS-CUADROS del que al mismo tiempo resulta -- confirmación.

2.- Noción cartesiana de las Ideas.

Si bien es cierto que Descartes nunca empleó la expresión: IDEAS-CUADROS, bien puede decirse que es suya ya que en la IIIa. Meditación dice: " La luz natural me hace conocer con evidencia que las ideas existen en mí como CUADROS o imágenes" de donde se

desprende que aun cuando de acuerdo con el lenguaje ordinario del siglo XVII, Descartes, dándole a esta palabra un sentido metafísico hasta entonces desconocido consideraba las ideas como imágenes o cuadros pintados en el alma, que constitúan el objeto inmediato de ésta. Ya sean de orden sensible o de orden intelectual, esas ideas al transformarse en objetos o cosas no nos dan a conocer de por sí e inmediatamente sino imágenes trazadas en nuestro pensamiento y que se parecen a las cosas; por eso nuestro entendimiento es infalible cuando se contenta con contemplarlas sin afirmar o negar algo.

Descartes traspuso así a su sistema una tesis clásica de la filosofía antigua, según la cual, la inteligencia nunca se engaña en la simple aprehensión de los objetos del pensamiento. Pero la diferencia entre la tesis escolástica y la cartesiana está en que para ésta los primeros objetos conocidos son las ideas mismas (términos quod, imágenes de una cosa) mientras que para la primera son las "naturalezas" o realidades posibles (quidditates) conocidas por y en los conceptos (términos quo) sin que éstos fuesen conocidos a su vez como objetos sino después de la reflexión.

Para los escolásticos, si la verdad o el error es lo propio del juicio se debe a que entonces el espíritu arregla entre sí sus objetos de concepto, naturalezas inteligibles que acabo de mencionar y que este arreglo corresponde o nó a lo que es (en la existencia actual o posible) Para Descartes, al contrario, el espíritu, por un movimiento o consentimiento de la voluntad, considera la idea-cuadro o idea-objeto que percibe en sí como conforme a un doble extra-mental actual o posible y que esta conformidad es o nó efectiva.

Como confirmación de la dicho sobre la teoría de Descartes - acerca de las ideas citaré algunos textos en los que aparece más de manifiesto su pensamiento: "Por pensamiento entiendo todo lo - que de tal manera está en nosotros que nos es inmediatamente conocido"(Resp. a las 2as. obj.)

"Por idea entiendo esa forma de cada uno de nuestros pensa- mientos por la percepción inmediata de la cual tenemos conocimiento de esos mismos pensamientos" "Nuestros pensamientos encuentran en sí primeramente las ideas de varias cosas y mientras que simple- mente las contempla y que no afirme que haya algo fuera de sí, se- mejante a esas ideas y que tampoco lo niegue, está fuera de peli- gro de equivocarse" (Principios)

"Algunos de mis pensamientos son como las imágenes de las co- sas y a éstos conviene el nombre de ideas; por ejemplo, cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o Dios mis- mo. Otros tienen diferentes formas, cuando quiero, temo, afirmo, niego.....de esta clase de pensamientos unos se llaman voliciones o afecciones y los otros juicios (IIIa.Med.)

"Entre esas figuras.....no son las que se imprimen en los órganos de los sentidos exteriores.....sino las que se trazan sobre la glándula H sitio de la imaginación y del senti- do común las que deben ser consideradas como ideas, es decir, como formas o imágenes que el alma razonable considerará inmediatamente" (Trat. del hombre.)

"Hablo de la idea que no está nunca fuera del entendimiento y respecto de la cual,ser objetivamente no significa sino ser en el entendimiento de la manera que los objetos acostumbran ser en él"(Resp.a las 1^{as}.obj.)

Imposible decir más claramente que el objeto inmediato del enten- dimiento es la idea misma.

Los escolásticos daban preferentemente el nombre de ideas, no a la del espíritu que conoce, sino a la del artista, a la forma preconcebida, a la matriz intelectual de una obra que va a crearse. Lo propio del tal idea es que presenta al espíritu un objeto que no es una cosa independiente de él; sino una cosa que hay que hacer y por consiguiente la precede y será hecha conforme a él.

Así, Dios, al pensarse a sí mismo, ve en su esencia todas las participaciones o imitaciones posibles de esa esencia; esta misma esencia divina así vista y en cuanto se considera como modelo trascendente e infinito conforme al cual las cosas son hacederas y conocidas antes de existir en su propia naturaleza y en cuanto están presentes a la eternidad creadora, constituye para los escolásticos las ideas divinas que Descartes llamará "formas de las concepciones del entendimiento divino" *Formas perceptionum mentis divinae*.

Si admitimos que por un doble proceso de materialización, las ideas del artista humano sean consideradas no como una pura intuición espiritual, simple y trascendente con respecto a la obra (res ideata) que por ella se realizará, sino como un doble ideal de la cosa, un modelo ya hecho que el artista contempla en su espíritu y que no tiene sino que copiarlo para realizarlo y si por otra parte, cediendo, sin darnos cuenta, a la imaginación antropomórfica nos representemos las ideas divinas como una multitud de modelos calcables que Dios contempla en su pensamiento y según los cuales crearía las cosas; si además aceptamos que una confusión inicial haga que lo que es del saber humano se conciba sobre el tipo del arte divino, considerado como acabo de decirlo, la relación entre la idea de esas cosas divinas y las cosas creadas (que son las copias) o mejor aún, entre la idea operativa del artista y la

copia que ejecuta, pasa del plano del hacer al del conocer y aparece aplicada a la relación entre el concepto y la cosa conocida: el papel de modelo pasará entonces de la idea (creadora) a la cosa (conocida); el de copia o imagen pasará de la cosa (hecha) a la idea (cognoscitiva); habrá cruzamiento de términos y a la relación de idea-ejemplar a idea-copia se substituirá la de idea-retrato a idea-modelo. TENEMOS ENTONCES, NACIDA DE LA NOCION DE LAS "FORMAS DE LAS CONCEPCIONES DEL ENTENDIMIENTO DIVINO" LA NOCION CARTESIANA DE LAS IDEAS.

3.- Valor de las ideas

Cuando haya demostrado la existencia de Dios, Descartes tendrá estas ideas por innatas y conformes a sus patrones a causa de la veracidad de Dios que ha creado los unos y los otros; antes de haber establecido la existencia de Dios y a partir del COGITO, sabe (es el postulado cartesiano) que son objetos inmediatamente conocidos en el pensamiento; pero ignora, o a lo menos no tiene seguridad absoluta, si esos objetos son o no retratos auténticos de cosas que existen o pueden existir fuera de él.

Dado que nuestras ideas no tienen como objetos inmediatamente conocidos sino ellas mismas, importa sobremanera conocer qué es lo que en el impulso de que se habló debe atribuirse a la luz natural del entendimiento: ¿es esa luz la que nos impulsa a creer que las ideas claras y distintas son verdaderos cuadros que presentan el espíritu al mismo tiempo que las ideas mismas una cosa o "naturaleza" de la que son imagen? Seguramente que así es, pero no estaremos perfectamente seguros de ello sino después de una amplia investigación metafísica y gracias al estudio del COGITO y de las pruebas de la existencia de Dios.

No sucede sin embargo lo mismo con las ideas confusas y en particular con las de cualidades y afectos sensibles: un examen atento nos demuestra que el impulso que nos hace considerar esas ideas como verdaderos retratos, que nos dan a conocer cosas distintas de ellas mismas, es temerario, puesto que si la materia existe, como laboriosamente lo probará el filósofo en su última meditación, sin embargo no hay ninguna semejanza entre lo que es (completamente geométrico) y el cuadro que de ello nos ofrecen las ideas.

Así se ayudan mutuamente "mi física" que es completamente mecanicista y "mi metafísica" que es totalmente angélica. "Apártate de los sentidos alma mía, en cuanto pretenden informarte de las realidades corporales y de este mundo engañoso (aun cuando en realidad no engañe sino sean los sentidos los que nos engañan); por Dios, del cual al fin y al cabo deberán conocer la existencia, por El, después de tí y en tí debes principiar a saber; de Dios cuya existencia deberán conocer en la misma intuición que la tuya"

Malebranche dirá más tarde "Basta pensar en Dios para que exista" (Rech. de la Vérité,)

Es muy cierto y esto constituye un trait de genie, que si nuestras ideas son los únicos objetos inmediatos, toda la existencia se vuelva dudosa. El problema de la existencia ocupa pues así, el primer lugar de las preocupaciones de Descartes. Queda pendiente sin embargo otro problema muy grave también: el problema de lo posible o del valor de nuestras ideas con relación a las esencias mismas. Ya que únicamente estamos seguros de nuestras ideas, ¿quién nos garantiza que representan verdaderas esencias, verdaderos posibles y que aun en el orden inteligible no son "materialmente falsas" ?

Después de haber enunciado la máxima de que la inteligencia nunca se engaña en la simple aprehensión, los escolásticos la corrigían o mejor aún la precisaban: la inteligencia, añadían, puede engañarse por accidente en cuanto en la precepción de los inteligibles puede intervenir una composición de nociones (por consiguiente un juicio implícito de compatibilidad), entonces puede suceder que un ser de razón se presente al espíritu como si fuera una esencia. Se trata en este caso de un objeto de pensamiento o de un pseudo-objeto de pensamiento que el espíritu concibe ad instar entis y que no es una realidad posible. La misma restricción se impone a Descartes aun cuando con un significado diferente puesto que para él se trata no de un objeto conocido en una idea, y que no es una realidad posible, sino de la misma idea conocida como objeto y que no es el retrato de ningún modelo posible.

El filósofo sabe muy bien que ese es precisamente el caso de un sinnúmero de ideas, de esas ideas de los sentidos, como la idea de frío y de calor a las cuales nos fiamos temerariamente creyendo seguir la luz natural, y que al fin y al cabo han extraviado a la antigua física.

El hecho de la existencia de seres de razón no era para la Metafísica de Aristóteles la ocasión de una interrogación trágica, -- porque Aristóteles sabía que la primera intuición de la inteligencia sobre el ser, se refiere evidentemente a una realidad posible, no sobre un "ens raticnis" y que además, confesando el valor de la experiencia de los sentidos, fuente de todas nuestras ideas y recibiendo de esta experiencia de lo real existente, estaba seguro a fortiori que lo que se le presentaba era realmente posible. Para Descartes, al contrario, el hecho de que haya ideas materialmente falsas le causaba una terrible inquietud, ya que para él, el único

punto de partida es el pensamiento y lo que en él ve, y que semejante hecho puede desde el principio impedir el paso del pensamiento a las cosas debido al obstáculo perjudicial que se refiere aun antes de la existencia a la posibilidad misma de las cosas.

Es cierto que Descartes no puede considerar como falsa una idea clara y distinta porque siendo evidente y resistente se impone actualmente a su entendimiento como libre de toda imposibilidad. Pero si se aparta de ella, se sustrae al influjo obligatorio de la claridad y puede entonces preguntarse si esa idea no era engañadora; la hipótesis de un Dios que engañe o del genio maligno da base para suponer esa duda,- duda hiperbólica y metafísica porque va contra la luz natural pero por lo mismo dada capital que se refiere a la esencia misma del pensamiento,- ¿no nos encontramos pues, en presencia de un conflicto de la luz natural consigo misma, de la evidencia con la misma evidencia? Sólo el pensar en el Dios que engaña o en el maligno espíritu me permite suponer que me engaño, aun en aquello que me parecía más claro. "Si he juzgado que podía dudar de las cosas ha sido por una razón surgida de la idea que ha venido a mi espíritu de que algún Dios me ha podido dar una naturaleza tal que haga que me equivoque hasta en las cosas más manifiestas" IIIa. Med.)

4.- La idea de Dios

Ahora bien, entre las ideas que encuentro en mí, hay una que es "la más clara y distinta de todas las que hay en mi espíritu", luego es la más verdadera. Todo lo que mi espíritu concibe distinta y claramente de real y verdadero y encierra alguna perfección, ¿no está acaso, contenido en esta idea? La tendré fija ante mis ojos y no la abandonaré hasta que haya hecho que salga de la duda

suprema en que vivo. Es la idea de Infinito. Mientras la considero no corro peligro de suponer que no represente un real posible, ¿hay algo más real que lo perfecto? Toda la cuestión se reduce, - pues, si esta idea me ha de hacer pasar de lo posible a lo existente, a asegurarme que el modelo posible que representa, EXISTE.

Descartes invoca entonces, (en nombre de la luz natural del entendimiento sin proceder a ningún examen crítico particular) el principio de causalidad bajo una forma muy significativa. La luz natural le asegura que la causa debe contener, formalmente o eminentemente, al menos tanta realidad como su efecto; ahora bien, ¿de qué efecto hay que dar razón ahora? DE MI IDEA DE DIOS, de esta idea como modificación de mi entendimiento, como entidad en mí, (hoy diríamos, como estado de conciencia) ¿decía Descartes, usando el lenguaje escolástico de la "realidad formal" de esa idea? no, sino de la "realidad objetiva", del objeto que como tal, esa idea me enseña; es decir en el sentido cartesiano: de esa idea en cuanto objeto presentado al espíritu, en cuanto cuadro visto y de la perfección que a causa de eso contiene. El principio de causalidad toma entonces la forma siguiente: debe haber, formal o eminentemente al menos tanta realidad y perfección en la causa eficiente y total de mis ideas cuanta es la realidad objetiva y la perfección objetiva de las mismas. De otro modo: ha de haber tanta hermosura en la causa del retrato, cuanta es la hermosura en él representada. Ahora bien, por grande que sea la hermosura representada en un cuadro, dado que es hermosura finita, se puede suponer que el pintor y la belleza efectiva de sus dones, de su imaginación, de su arte, bastan para dar razón de ella; ha podido inventar el cuadro que será entonces un retrato sin modelo.

De la perfección de todas mis ideas en cuanto son objetos o

retratos se puede deducir que las perfecciones efectivas que están en mí bastan para explicarlas; digo, de la perfección objetiva -- de mis ideas.--menos de la idea de Infinito,- Si encuentro representada en un cuadro una belleza infinita:la Belleza,ningún pintor finito puede haberla inventado, es preciso que ese cuadro sea el retrato de un modelo que lo habrá causado, imprimiendo su imagen sobre la tela y que a título,de causa eficiente contenga en sí, formal o eminentemente al menos, tanta belleza como en el cuadro objetivo o representado. Como dijo Louis Racine:

Quelle main, quel pinceau dans mon ame a tracé
D'un objet infini l'image incomparable?

Así el retrato de lo Infinito que existe en mí me hace concluir a la existencia de su autor que no puede ser otro que el -- mismo Infinito. Bástame mirar esta idea-retrato para estar seguro que representa un real posible; pero por medio del principio de -- causalidad de que me sirvo mientras contemplo, veo que exige como causa de la perfección que representa una a lo menos tan perfecta efectivamente y por ésto de que se necesita un real existente que la cause, sé que lo representa. Gracias al principio de causalidad estoy seguro que mi idea de Dios se asemeja a un "patrón" u "original" que existe fuera de mí y del que es retrato.

Ahora sí, si ese Dios es perfecto y verídico ! fuera la -- idea de un Dios que me puede engañar o de un espíritu maligno! En Dios apoyo todo mi saber. ! No hay nada cierto para el ateo! Dios me garantiza el valor aun de la luz natural y sobre todo que mis ideas claras y distintas son verdaderas, retratos de esencias verdaderamente posibles y me garantiza también por su veracidad, que las ideas de los sentidos, si bien no representan las cosas como son, vienen sin embargo lo mismo que la causa o la ocasión que me las provoca de una materia corporal que existe verdadera-

mente y que en su esencia no es sino extensión móvil.

! He encontrado la existencia del mundo!

5.- Valor de esta prueba

Así Descartes en su primera prueba pretende demostrar la existencia de Dios por sus efectos, pero el camino que sigue es fundamentalmente diferente del de los escolásticos. El efecto que ha escogido no es una realidad existente en el mundo; es una idea existente en su pensamiento: la idea de lo Infinito o de lo Perfecto. Cree con ello obtener gran ventaja sobre la filosofía tradicional. No tiene necesidad del mundo ni de ninguna realidad, sino de su propio pensamiento. Queda también dispensado de toda consideración sobre la posibilidad o la imposibilidad de un progreso infinito en la serie de causas. Pasa directamente de la idea de Dios, es decir de la perfección representada en esa idea, a Dios mismo, causa de ella. Sin embargo, su prueba presupone necesariamente la concepción que él tiene de las ideas. SI ESTA CONCEPCION ES FALSA, LA PRUEBA SE DESVANECE.

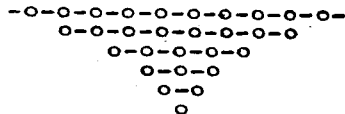
Caterus tenía mucha razón cuando decía a Descartes: la realidad objetiva de nuestras ideas no tiene necesidad de causa, ¿qué quería decir con ésto? El objeto presentado por nuestras ideas, no son nuestras ideas, sino el objeto que puede ser pensado gracias a ellas. Se puede así pensar que causa hace que las cosas sean objetos presentados al espíritu: es el espíritu mismo (usando de los datos de los sentidos) Pero no hay perfección del objeto que sea diferente de la perfección de la cosa y buscar la causa de la perfección propia del objeto presentado en la idea, es buscar la causa de la perfección de la cosa misma, puesto que el objeto es la cosa y nó la idea. Buscar por consiguiente la causa de la per-

fección absoluta provocada por la idea de Dios es, si Dios --
existe, buscar la causa de la perfección de Dios mismo, **ahora**
bien, si Dios no existe, es buscar la causa de un puro posible o
aun de un ser de razón presente al espíritu; en otros términos
de algo que no teniendo otra existencia en acto que el ser pen-
sado no tiene otra causa que el espíritu y **las** realidades ---
existentes de las que ha sacado esas ideas.

Descartes ha escogido como efecto, para buscar la causa,
algo que precisamente no es efecto (ni retrato, ni cuadro) si-
no objeto, presentado al espíritu por medio de una idea que -
no es sino reflexivamente objeto de conocimiento. Descartes -
que considera su teoría de ideas-cuadros como evidente no pue-
de entender lo esencial de la objeción dirigida contra su pri-
mera prueba. "Si alguien tiene en la mente la idea de alguna -
máquina muy artificial, el artificio **objetivo** de esta idea de-
be tener alguna causa, a saber, la ciencia del obrero o de al-
gún otro de quien haya recibido esa idea; de la misma manera
es imposible que la idea de Dios que está en nosotros no ten-
ga como causa a Dios mismo.

Esta comparación de la que el filósofo se muestra satis-
fecho nos hace pensar en la idea creadora, objeto-modelo de una
idea-copia y sobre la que Descartes como sobre un patrón **con-**
cibe la idea como un objeto-copia de una idea-modelo. La idea
modelo tiene como causa el espíritu que la construye (y es muy
cierto que la idea en cuanto es formadora de una cosa que hay
que crear no depende sino de la causalidad del espíritu). La -
idea-copia, la idea-cuadro dependerá también, no como la idea
medio de conocer según la entiende S. Tomás, de la causalidad
del espíritu junta a la de las cosas, sino de una causa que

es Dios quien la imprime en nosotros; ya que una vez demostrado que así sucede con la idea de Dios, es claro que deberemos admitir lo mismo para cualquier otra idea.



S E G U N D A P A R T E

LA TELA DEL CUADRO.

Esta segunda prueba no es sino la continuación de la primera. "Importa poco que mi segunda demostración, fundada en nuestra propia existencia sea considerada como diferente de la primera o unicamente como su explicación" (a Mersenne,)

1.- Originalidad de esta prueba

Para pasar , por el camino de la causalidad, de la idea de Dios a su existencia, se puede partir de la misma idea o del pensamiento que contempla esa idea. Descartes consideró primero el retrato del Infinito y las perfecciones en él pintadas; ahora va a considerar lo subjetible de ese retrato, en otros términos la tela en que está pintado. ¿CUAL ES MI CAUSA? DE MI PENSAMIENTO QUE PIENSA A DIOS?

Partir para llegar hasta la causa de mi ser (sujeto pensante) con preferencia a otro ser cualquiera es una simple variación sobre el tema de la segunda via de Sto.Tomás, en la que toda existencia contingente es apta para servir de punto de partida. Pero Descartes no busca simplemente la causa de su ser; la busca en cuanto su ser PIENSA LA IDEA DE DIOS. Las otras diferencias que él señala entre su prueba y la tomista son secundarias, quizás -

ilusorias; la que acabo de señalar me parece esencial y fundamental. La prueba cartesiana es muy original, procederá de muy diferente manera que las pruebas tradicionales.

2.- Exposición

Soy pensamiento, y tengo en mí todas las perfecciones divinas como objetos de pensamiento; están en mí como representadas en la idea o retrato del Infinito que posco en el seno de mi ser, es decir en mi pensamiento. Ahora bien, ¿soy yo mi propia causa de -- ser? Es más difícil darse el ser, vencer la nada que darse cualquiera de las propiedades de ese ser. Si yo fuera el autor de mi ser me habría dado como existentes, como reales, como más efectivamente todas esas perfecciones que poseo solamente como representaciones. ME HABRIA HECHO DIOS.

Pero es fácil constatar que no soy perfecto. El que me ha hecho es El mismo cuya idea tengo en mí, autor a la vez de mi ser y de mi idea; que se causa a sí mismo con una infinidad de perfecciones por su "poder tan grande e inagotable" que "no ha tenido necesidad de ayuda para existir" "No sería posible que mi naturaleza, siendo lo que es, concibiera la idea de un Dios sin que ese Dios existiera verdaderamente" (IIIa. Med.)

Demostración nostálgica.....llena de pesar. Leibniz dirá luego que es "un mal metafísico no ser Dios". Dentro de un proceso torpe y enconbrado de nociones tradicionales, Descartes preludia los destinos del idealismo, para el cual, al fin y al cabo es escandaloso que un pensamiento que suponemos es el Pensamiento no sea el Pensamiento del Pensamiento, que es infinito, divino.

Descartes no admite que para demostrar la existencia de Dios por sus efectos no se necesite sino la noción común y corriente

gracias a la cual los hombres están de acuerdo sobre la palabra Dios y que se toma como definición nominal (ya que no ha lugar a otra) y a propósito de lo cual dice Sto. Tomás: "En la demostración de la causa por el efecto, es necesario servirse del efecto en lugar de la definición de la causa para probar la existencia de ésta y sobre todo cuando se trata de Dios, puesto que para demostrar que algo existe es necesario tomar como medium -- la significación del nombre y no la esencia (quid significet -- nomen, non autem quod quid est) porque la pregunta quid, viene después de la pregunta an est. Ahora bien los nombres atribuidos a Dios lo son a partir de sus efectos, por eso, al demostrar la existencia de Dios por sus efectos podemos tomar como medium la significación del nombre de Dios", necesita desde el principio -- el equivalente de una definición real. Según él la existencia de Dios no puede ser demostrada si de antemano no ha sido revelada su naturaleza. "Sin embargo, me parece que todas esas demostraciones tomadas de los efectos.....no son cumplidas..... si no las juntamos a la idea que tenemos de Dios. Pues siendo mi alma finita, no puedo conocer que el orden de las causas no es infinito sino en cuanto tengo en mí esta idea de la primera causa, y en cuanto admito una primera causa que me conserva no puedo decir que sea Dios SI NO TENGO VERDADERAMENTE LA IDEA DE DIOS" (a Mersenne). En realidad necesita de una idea o representación de la esencia divina ¿por qué? porque aun cuando piensa probar la existencia de Dios por sus efectos, no es sobre los efectos -- como tales sobre los que se apoya sino sobre las exigencias propias de la idea de Dios, tomada a su vez como efecto.

Aun cuando en las Meditaciones no parezca prestar atención a las posibilidades de una serie infinita de causas, sin embargo

orce en ella. La idea de Dios presente en el alma lo dispensa de considerar toda una serie eventual de causas; determina - en efecto, desde el principio una condición a la cual debe satisfacer la solución del problema; la causa buscada de mí ser debe de tener también la idea de la absoluta perfección y -- además, la infinita realidad que corresponde a esta idea. Luego no puede ser sino primera. Inmediatamente pues, paso de - mí que pienso a Dios a mi causa que es ese Dios por mí así - pensado. Y si suponemos causas intermedias todas conducen a una primera, no porque una regresión hasta lo infinito en la serie de las razones de ser sea imposible, sino porque la -- primera está allí desde el principio representada por mi idea y exigida por ella.

3.- Creación y conservación

Descartes utiliza la doctrina tradicional que conside-- ra las cosas como conservadas en el ser por el mismo acto - que las ha creado pero deforma esta doctrina porque substi-- tuye a la noción (metafísica) de la contingencia del ser pe-- recedero la paradójica noción (física) de la discontinuidad - del tiempo ya que la existencia de las cosas se concibe en-- tonces como derivada a cada instante de la nada y las cosas exigiendo a cada momento ser causadas de nuevo. (Por eso a - la objeción: ¿pude yo haber existido siempre? responde: a -- cada instante alguna causa debe producirme y crearne, por de-- cirlo así de nuevo) Después de haber reconocido la existen-- cia del creador, Sto. Tomás dice que por un mismo acto crea - las cosas y las conserva a lo largo del tiempo, porque ese acto es intemporal"

Por el contrario, Descartes antes de haber reconocido y - para reconocer que existe un creador supremo supone las cosas como continuamente creadas porque la naturaleza del tiempo exige que yo sea sin cesar renovado en el ser. La creación continua se transforma en un "tejido de creaciones sucesivas" como - dirá Fenelón, en una creación reiterada a cada momento de un - tiempo cuya naturaleza se desconoce y que pulverizamos en una multitud infinita de indivisibles. El siglo XVII se divertirá con las consecuencias de estas teorías. Se preguntará cómo un criminal podrá ser castigado si entre el instante de su crimen y el de su castigo ha sido creado de nuevo (y un número infinito de veces) ¿no ha acaso desaparecido el culpable junto con el instante de su falta? ¿no ha acaso surgido de la nada un nuevo hombre? He aquí en todo caso la continuidad de la creación ligada a la (pretendida) discontinuidad del tiempo y fundada sobre un falso misterio físico en vez de descansar sobre el misterio metafísico de la eternidad divina. ¿Debo añadir que al exponer esta segunda prueba fue cuando Descartes enunció el famoso axioma al que la psicología moderna es deudora de una serie de problemas: "no hay nada en el espíritu, en cuanto es una cosa que piensa, de la que él mismo no tenga un actual conocimiento"?

"Pretendo que tenemos ideas no solamente de lo que está en nuestra inteligencia sino de todo lo que está en la voluntad. Pues no podríamos querer algo sin saber que queremos, ni saberlo sino por una idea; pero no creo que esta idea sea diferente de la acción misma" (a Mersenne)

4.- Dios, causa sui

Sin embargo, lo que más importa retener es la noción de Dios, causa de sí, que se desprende de la demostración cartesiana. Esta expresión que carece de valor pues si un ser puede ser causa sui, en el orden operativo en cuanto es causa de su propio obrar (es la definición de autonomía) ¿cómo un ser podrá causarse a sí mismo - en el orden entitativo? Descartes lo sabía muy bien y por eso tiene cuidado de decir solamente que Dios hace "en cierto modo la misma cosa para consigo mismo que la causa eficiente para con su efecto (Resp. a las prim.obj.) pero no se trata aquí de una pura cuestión de vocabulario y por eso me parece interesante, por su significado típico dentro de la teodicea cartesiana.

Si yo me hubiera causado a mí mismo me habría dotado de todas las perfecciones de que tengo idea; este es el camino que conduce hasta Dios la segunda prueba. Es necesario que Dios sea concebido como un yo infinitamente grande que se haya causado a sí mismo. Las largas explicaciones que Descartes dio a Arnaud en las -- que hablando de la inmensidad positiva de esencia y del poder inagotable que es la "causa o razón por la que Dios no tiene necesidad de causa" confiesa no poder concebir el "por sí" de la existencia divina sino por la idea de causa eficiente extremada hasta el límite, del mismo modo que Arquímedes demuestra sus teoremas - sobre la esfera suponiendo que la esfera es una figura de varios lados, demuestran como el pensamiento cartesiano está aferrado a la univocidad y confunde la analogía metafísica de la creatura al creador con un tipo de analogía muy diferente que es el "paso al límite" y que transporta matemáticamente de un tipo específico a otro por simple continuación hasta el infinito en la misma dirección)

Había que entender que el concepto de razón de ser es análogo y que si conviene formal y eminentemente a Dios, existente por sí no es porque una perfección de Dios, su poder o su inmensidad de -- esencia, es quasi causa eficiente para con su ser; sino que fuera -- de todo el orden de la causalidad eficiente sólo por el hecho de -- que la esencia divina es el existir divino.

Podría decirse que Descartes no ve en la afirmación de esta -- identidad sino un puro análisis de conceptos, sin comprender que expresa algo de soberanamente positivo, aun cuando sea conocido a la vez por vía de eminencia y de negación. En Descartes la "causa sui" se orienta en el sentido del libertismo y lo mismo que en nosotros la libertad es la perfección por excelencia.

Dios es para él, ante todo, un abismo infinito de libertad en el que su querer puede hacer que dos y uno sean cuatro, o tres como en realidad le quiere, o cualquier otra cosa. En Spinoza que se queda en el extremo opuesto del mismo plan de univocidad, la "causa sui" se orientará en el sentido de la concepción panteísta de un Dios, "causa inmanente" de las cosas que no tienen otra esencia substancial que la suya.

-C-O-O-C-C-C-C-C-C-C-O-O-
-O-C-O-C-C-C-C-C-C-C-
-O-C-C-O-C-C-
-C-C-C-
C-O
-

T E R C E R A P A R T E

LA LOGICA DE LO PERFECTO

1.- Exposición

La exposición de las pruebas de Dios por sus efectos ha sido laboriosa. La de la prueba ontológica, parece ser sumamente fácil. Esto es muy natural, si recordamos que según Descartes sólo los prejuicios pueden oscurecerla, de manera que si no los tenemos la -- prueba aparecerá inmediatamente. He la aquí:

"Encuentro en mí infinidad de ideas de ciertas cosas que no pueden ser estimadas como pura nada, que no son fingidas por mí, aun cuando tenga libertad de pensarlas o no pensarlas..... estas propiedades deben ser verdaderas porque las concibo claramente y, por consiguiente ya no son nada, sino que son alguna cosa. Siendo la verdad lo mismo que el ser, es evidente que todo lo verdadero es alguna cosa; ya he demostrado ampliamente que las cosas conocidas clara y distintamente son verdaderas. Pero si para establecer verdades, para establecer algo que es, basta que encuentre en mí, que saque de mi pensamiento la idea de alguna cosa y que en seguida afirme todo lo que concibo clara y distintamente de ella. Si esto es así, ¿no puedo sacar de aquí un argumento y una prueba demostrativa de la existencia de Dios? En efecto, tengo la idea de un ser soberanamente perfecto; ahora bien, en la esencia de la perfección soberana está contenida la existencia; luego es cierto decir de Dios que existe; en dos palabras: DIOS EXISTE.

Pero se me dirá ¿no es ésto un sofisma? puedo concebir todas las cosas sin una existencia actual, ¿no podría ser lo mismo para con Dios y concebirlo como no-existente? NÓ, lo que sucede con otras

coas no puede tener lugar con Dios. Una cosa finita cualquiera se puede concebir sin existencia actual. Pero sería desnaturalizar el concepto de Dios el rehusarle lo que constituye precisamente el carácter distintivo y propio, al querer suprimirle la existencia.

Admitámoslo, al concebir a Dios lo concebimos como existente, pero de que concibamos a Dios como existente no se deduce que exista. Nó, seguramente, aquí es donde hay un sofisma, un sofisma de parte de los adversarios de la prueba ya que ellos son los que invierten el orden de las cosas hablando de nuestro pensamiento como de algo primordial, radicalmente diferente del ser. Seguramente que mi pensamiento no sabría hacer que la existencia perteneciera a Dios. Solamente mi pensamiento se funda en la necesidad de las cosas. Si atribuye a Dios la existencia es porque no depende de él obrar de otra manera, es porque no soy libre de pensar a Dios sin la existencia.

Se objetará por fin, que sin duda si Dios es perfecto, existe pues la existencia es una perfección; pero que es tan arbitrario, por no decir más suponer que Dios es perfecto que suponer que todos los cuadriláteros se pueden inscribir en el círculo; de tal manera que estas dos proposiciones: Dios existe y se puede inscribir un rombo en un círculo son de igual valor? Pero, que Dios sea perfecto no es una suposición; es la posición de una idea que necesariamente es lo que es, ya que la idea de Dios es "la imagen de una verdadera e inmutable naturaleza" Yo no puedo cambiar nada a la idea de Dios puesto que esta idea no es ficticia. Por lo mismo Dios es, desde que concibo clara y distintamente que la existencia le pertenece.

Tal es, en la Va. Meditación la exposición de la prueba ontológica y de las objeciones que Descartes prevé.

2.- La prueba ontológica y el Cogito

La prueba ontológica es como el punto de partida de la filosofía cartesiana. Parece, sin embargo, que Descartes no la concibió sino muy tarde, cuando meditaba sobre las esencias geométricas y las necesidades racionales que implican; entonces, y como impulsado por la claridad geométrica, el filósofo se decide a no considerar sino en su puro contenido y sus puras exigencias inteligibles, esa idea de Dios que hasta entonces había percibido en su existencia misma y en cuanto es efecto. Hay que notar que esta última prueba aparecía así fulgurante y más simple y atractiva que las otras, en medio de la Vª meditación sobre la esencia de las cosas corporales. Parecía ser necesario que la intuición de la naturaleza geométrica de la materia y la casi intuición de la existencia de Dios apareciesen asociadas en la misma especie de evidencia, lo que daba al mecanicismo el mismo valor de certidumbre que a la existencia misma del creador y lo que colocaba en el mismo nivel de inteligibilidad la existencia del Creador y las verdades matemáticas más manifiestas.

Es el Cogito un simple trampolín para pasar a la prueba ontológica, verdadero principio de la filosofía?

Será, por el contrario, el Cogito un verdadero principio y la prueba ontológica un complemento?

La tendencia fundamental del cartesianismo es en realidad una aspiración a reunir estos dos principios absolutos en una misma apercepción. El límite en el que se confunden es sobrehumano; sabemos que los puros espíritus conocen así naturalmente, con un sólo mirar, a sí mismo y a Dios (no Dios en su esencia, sino Dios como reflejándose en ellos)

Lo bello, lo trágico, lo dramático de Descartes es que ardiendo en fiebres angélicas se apega al suelo y rehusa, aun cuando la coherencia de su sistema sufra, romper las últimas amarras del sentido común. Sabe que jamás su Cogito y su prueba de Dios dejarán de ser DOS y que nunca esta prueba cesará de ser un raciocinio para cambiarse en intuición. "Es cierto que la simple consideración de tal ser nos conduce tan facilmente al conocimiento de su existencia, que es casi lo mismo concebir a Dios y concebir que existe; pero ésto no impide que la idea que tenemos de Dios o de un ser soberanamente perfecto no sea muy diferente de esta proposición: Dios existe y que uno no puede servir de medio o de antecedente para probar lo otro." (a Mersemme)

"Todos los conocimientos que podemos tener de Dios sin milagro en esta vida, descienden del razonamiento y del progreso de nuestro discurso" (al Marqués de Newcastle)

3.- Esencia y existencia.

Descartes nota en seguida y con mucha razón que el caso es único. Aprendió con sus maestros escolásticos que en todo lo que no es Dios, la esencia es distinta de la existencia; que sólo en Dios son idénticas. De esta misma idéntidad, privilegio de la naturaleza divina cuyo conocimiento es la cumbre de la teología natural y la llave de la filosofía cristiana, quiere usar por una de esas trasposiciones tan frecuentes en él como punto de partida para demostrar la existencia de Dios en virtud de una sólo noción.

"Acostumbrado en todas las cosas a distinguir la esencia de la existencia, me persuado facilmente de que la existencia puede ser separada de la esencia de Dios y así es posible concebir un Dios que no es actualmente" pero en realidad "no hay menos repugnancia en

concebir a Dios, ser soberanamente perfecto, sin existencia, con falta de alguna perfección como concebir una montaña sin valle" (Vª Med.) "De que yo no pueda concebir una montaña sin valle no se sigue que haya en el mundo algún valle o montaña, sino que ambas ideas son inseparables; en cambio de la imposibilidad de concebir a Dios como no existente, se sigue que la existencia es inseparable de El.....(Vª Med.)

Todo ésto está muy bien dicho y por más que se medite sobre estas eserciones no se podrá negarlas. Y sin embargo, DESCARTES NO HA DEMOSTRADO NADA. en dónde está el sofisma?.....Acabemos de --- leer la frase anterior....."de la imposibilidad de concebir a Dios como inexistente se sigue que la existencia es inseparable de El....." y sin embargo, concluye y en ésto está el sofisma: "EXISTE VERDADERAMENTE" Nó, no se deduce que el Perfecto exista, se deduce simplemente que la existencia como simplemente representada es "inseparable de El" como simplemente representado. En otros términos: que en el objeto del pensamiento, Perfecto, hay necesariamente el objeto del pensamiento, existencia, sin que yo sepa por ésto si uno y otro objeto del pensamiento existen verdaderamente.

4.- Sto. Tomás y la prueba ontológica.

Cinco siglos antes de Kant, Santo Tomás, al mostrar la ineficacia del argumento de S. Anselmo, (que si bien no se confunde con el cartesiano es del mismo tipo) había refutado a Descartes sobre este punto capital, en el que una falsa prueba de lo verdadero iba a desviar por siglos enteros a la Metafísica y a ser en realidad tan perniciosa como la negación de la verdad.

En sus respuestas a Caterus, Descartes ha completa y voluntariamente (a lo menos así parece) ignorado el argumento anselmiano tal como lo presenta Sto. Tomás y por consecuencia la crítica de -- este argumento hecha por el Angélico Doctor. Obra como si tratara solamente del nombre y no de la noción de Dios y como si el argumento criticado por Sto. Tomás fuera una simple tautología. En realidad el proceso lógico de San Anselmo es ya el de Descartes y Sto. Tomás trata de antemano el problema planteado por el argumento cartesiano.

Según la opinión de eminentes críticos, parece probable que -- Descartes no leyó el Prosligion y que no conoció el argumento del Abad del Bec sino a través la refutación del Angel de las Escuelas. Por lo que se refiera a la significación intrínseca del argumento, es manifiesto que el movimiento lógico es el mismo en ambos pensadores, sin que ésto impida que cada uno tenga el sello personal de su expositor: el argumento de S. Anselmo es el argumento de un contemplativo; si filosóficamente carece de valor, en cambio psicológicamente aparece como una especie de anticipación, -- en un espíritu que conoce ya a Dios por la fe, -- de un conocimiento más luminoso, apercpección que da a conocer cuán absurdo sería que semejante Ser no existiera. Lo malo fue querer expresar y justificar racionalmente esta apercpección. El argumento de Descartes es también de un -- gran intuitivo, pero de un intuitivo geométrico y tiene un valor -- propiamente racionalista que no se encuentra en el anselmiano.

Citaré aquí, en función de la argumentación de Descartes, la crítica hecha por Sto. Tomás a la argumentación del filósofo benedictino:

"Admitamos, explica el Angélico Doctor que no cree en -- las ideas innatas, admitamos que cada hombre, buscando en el teso-

ro de sus ideas, encuentra en efecto la idea de Dios como la de un ser soberanamente perfecto. No se sigue de ésto que lo que le es representado por esta idea exista en la naturaleza de las cosas, sino solamente que existe con una existencia ideas, objeto de la aprehensión del espíritu. Que la existencia sea en realidad inseparable de ese soberanamente Perfecto no puede demostrarse si no se concede antes que hay en la realidad algo que responde a la idea de soberanamente perfecto."

Importa reconocer explícitamente lo que Descartes ha hecho resaltar con tanta fuerza: a saber, que en la aprehensión del espíritu o como objeto de pensamiento lo soberanamente perfecto es concebido con esa perfección que es la existencia (la existencia en acto y en la naturaleza de las cosas) sino, no sería concebido como la soberana perfección. A este respecto escribe Cayetano: "En el orden de la representación no exceptuamos ninguna perfección, el objeto así concebido las tiene todas; pero de la existencia in actu exercito, se hace abstracción inevitablemente"

«aquí aparece la distinción necesaria, base de toda la cuestión entre la existencia como representada o "significada" (existencia ut significata) y la existencia como efectivamente poseída por el sujeto o como ejercida (existencia ut exercita). La existencia que yo concibo entre las perfecciones del soberanamente Perfecto del cual tengo la idea, es realmente la existencia actual y en la naturaleza de las cosas pero UT SIGNIFICATA y no UT EXERCITA. Es una existencia simplemente representada y que permanece en la "aprehensión del espíritu", una existencia que pienso en una idea y que no tengo derecho, por este simple hecho, de atribuirle a un juicio.

Lo que mi espíritu concibe por la idea de Perfecto, dice Cayetano, es presentado y pensado con toda perfección, aun la de la --

existencia en la naturaleza de las cosas, pero solamente a título de objeto de representación y la inferencia no vale de la representación al ser.

Que lo soberanamente perfecto tenga consigo la existencia en la naturaleza de las cosas, se entiende en un doble sentido, a saber, en el orden del ejercicio o en el de la representación; en esta segunda interpretación concedemos lo que Descartes dice (pero que no prueba nada); en el primer sentido, nó. Ahora bien, la razón por la cual la existencia no está incluida aquí in actu exercito o como efectivamente poseída por un sujeto sino solamente como concebida, es porque por los nombres (o por las ideas) las cosas se significan como concebidas, mientras que por los verbos (o por los juicios) como efectuadas. Por ésto, este enunciado: "la existencia no es" no implica contradicción; pero en cambio este otro: "lo que existe, no es" implica contradicción.

En estas breves fórmulas se nos da a conocer, como de paso, un arcano de la primera filosofía; Cayetano las completa en otro texto en que trata de la perfección metafísica del intelecto, más elevada que la del querer, ya que si éste tiene por objeto el bien aquella, el ser; ahora bien, si el Bien se identifica con el ser, cómo el objeto del intelecto es más inmaterial, más desprendido de la materia que el de la voluntad? El mismo autor responde: El ser mismo o el existir puede ser entendido de dos maneras: sea en la realización de la existencia misma, sea por modo de naturaleza inteligible o de objeto de pensamiento; y en cuanto es la efectuación de la existencia añade a sí mismo en cuanto naturaleza inteligible. Y por lo tanto como objeto de intelecto es más abstracto porque es objeto de la voluntad según esté en acto de efectuación de la existencia, pero es objeto del intelecto en cuanto constituye en sí mismo una cierta naturaleza inteligible.

Así, el juicio y el querer se ponen juntos aunque de manera distinta a la simple aprehensión intelectual. Aquí, el espíritu capta las cosas y la existencia misma por modo de quiddidad y como valores inteligibles; allá relaciona esos valores a su efectuación en el ser extra mental (posible o actual, si se trata de juicio; solamente actual si se trata del querer) Ya sea posible o actual la existencia como representada es un cierto valor inteligible. Como efectuada o poseída por un sujeto no añade nada como contenido objetivo inteligible en la línea de las representaciones y de los valores inteligibles a lo que es como simple representación o como objeto de simple aprehensión; añadiendo sin embargo la posición extra mental, la efectuación extra causas a la que responde el espíritu, no la simple aprehensión intelectual sino sea el juicio que en el seno del espíritu refiere los objetos pensamiento a la existencia extra mental como efectuable o efectuada; sea la voluntad que lleva al sujeto hacia lo que fuera del espíritu posee efectivamente la existencia.

5.- El sofisma de la prueba ontológica

Cuál es pues, en definitiva, la raíz principal del sofisma encerrado en el argumento ontológico?

Sto. Tomás la ha puesto al descubierto con una breve fórmula: "NON NON SCIMUS DE DEO QUID EST" para conocer a Dios tal como es, en su esencia, sería preciso conocerlo intuitivamente y así ni lo conocemos. De ahí que raciocinar como Descartes es confundir lo que es "conocido de sí" (o inmediatamente evidente) "en sí mismo" con lo "conocido de sí" por nosotros. La existencia de Dios es una verdad de inmediata evidencia en sí misma, no de inmediata evidencia para nosotros.

Esta distinción que en Sto. Tomás es fundamental no hubiera sido posible en un sistema que toma por regla suprema ajustar todas las cosas a la razón; atesta además de una manera evidentemente terrible el desnivel que existe entre la inteligibilidad en sí y la inteligibilidad para nosotros.

Hay que distinguir las verdades inmediatamente evidentes en sí misma y las verdades inmediatamente evidentes no solamente en sí mismas sino para nosotros. Y entre éstas últimas todavía hay que distinguir las que son conocidas para todos nosotros (el principio de identidad y sus anexos) y las que son conocidas para los sabios únicamente.

Para que una verdad sea conocida por sí (o inmediatamente evidente) no se necesita sino que el predicado pertenezca al constitutivo inteligible del sujeto; pero para que sea inmediatamente evidente para nosotros es preciso que pongamos a descubierto ese constitutivo inteligible. "Ahora bien, en Dios su acto de existir está incluido en lo constitutivo de su esencia y se sigue que la existencia de Dios es inmediatamente evidente en sí misma; pero dado que la esencia de Dios no nos es descubierta, tampoco será para nosotros objeto de inmediata evidencia; necesita demostración. En el cielo, en donde veremos la esencia divina, la necesidad de la existencia de Dios nos será mas inmediatamente evidente que no lo es ahora el principio de contradicción".

La existencia de Dios es una verdad conocida en sí para los santos en el cielo. Descartes no es pues, únicamente invitado de los puros espíritus sino compañero de los bienaventurados. El argumento ontológico, o más bien la intuición inmediata que lo sustituye no vale sino para la idea de Dios de la que gozaremos en la visión beatífica y entonces no será necesaria ninguna idea de Dios y

toda idea de esta naturaleza sería incapaz de hacernos ver a Dios TAL como es; no es por una idea, por angélica que sea, sino por la esencia misma divina por la que será conocido.

Mientras tanto, no vemos su esencia, no vemos en ella lo que implica necesariamente: la existencia ut exercita. Lo conocemos -- por intelección anancética, por medio del concepto análogo del ser que como todos nuestros conceptos y por su naturaleza de abstracto hace abstracción de la existencia como efectivamente poseída. No es sólo a partir del simp, e concepto o de la sólo noción de Dios, no es sólo por el desarrollo de LA LOGICA DE LO PERFECTO, es a partir de realidades existenciales conocidas y afirmadas en los juicios (fundados en la experiencia de los sentidos o de la conciencia) a partir de la realidad existencial de lo imperfecto y de lo finito -- como sabemos que Dios es.

6.- Kant y el argumento ontológico.

El filósofo de Königsberg vio muy bien lo débil del argumento cartesiano y la impotencia de un proceso puramente analítico (sin suponer datos de la experiencia) para conocer la existencia. Desgraciadamente en vez de relacionar esta impotencia con las condiciones propias de la simple aprehensión y de la operación abstractiva, ligó su crítica a una teoría errónea de la existencia que se deriva del sensualismo nominalista de Berkeley y de Hume y que compromete toda su doctrina del concepto y del juicio. Para él, el concepto de existencia no es solamente, como todo concepto puro, una forma vacía sin contenido propio que no expresa una ley de atribución y -- que por lo mismo no añade nada al sujeto. La existencia es un predicado. ¿cómo podrá con ésto sostener que toda proposición de existencia es sintética y colocar la existencia en la tabla de las categorías?)

Sin duda, una proposición de existencia no hace, a sus ojos, sino redoblar sin revestir de ninguna función típica, la existencialidad empírica incluida en la intuición. Sea lo que sea, sabemos que para él, no hay más en cien thalers posibles que en cien thalers existentes. Pero nosotros añadimos que un perro vivo vale más que un león muerto.

La noción de existencia tiene un contenido, un valor inteligible propio; no solamente es un predicado sino que se relaciona a una perfección eminente y de un orden aparte, en cierto modo actualidad de todos sus actos; y si la existencia actual no añade nada en la línea propia de la esencia y de los predicados esenciales a las naturalezas que actúan, añade sin embargo algo de eminentemente real e inteligible aun cuando fuera de todo orden de esencia y por lo tanto unida a ésta de una manera contingente. No es cierto que el concepto de cien thalers posibles sea el mismo que el de cien thalers actuales; en éste hay más que en aquel aun cuando la naturaleza o el objeto del pensamiento "cien thalers" sea el mismo en los dos. En un caso, hay un complejo nocional (concepto de thaler y de existencia juntos) en el otro solamente el concepto de thaler y como el complejo nocional "cien thalers actuales" pertenece aún a la primera operación del espíritu (simple aprehensión), la existencia actual que encierra no es la existencia como representada, conocida por modo de naturaleza inteligible o de quiddidad. (existencia ut significata)

Que si consideramos la "segunda operación del espíritu", el juicio y que en vez de concebir simplemente cien thalers actuales, afirmemos; "hay allí cien thalers" el concepto de thaler y de existencia actual se reúnen de muy distinta manera; quiero decir que entonces son por un acto original e irreducible que es el juicio mismo,

indivisamente referidos por el espíritu y en el seno del espíritu de la misma manera como las cosas se conducen fuera del espíritu, y la existencia actual así afirmada es la existencia en acto de efectucción o como efectivamente poseída (existencia ut exercita). Cuando la razón establece que Dios existe no es extrapolando para hacer una "existencia ut exercita" afirmada en un juicio de una "existencia ut significata" incluso en una noción; nó, es caminando desde el principio en la línea de la efectucción de la existencia; es decir, partiendo de ciertos datos de la experiencia en los que la existencia es conocida "ut exercita" para componer, impulsado por los principios primeros intuitivamente captados en la percepción del ser, la noción de una primera y suprema causa con la de existencia, desprendida de la experiencia, por la abstracción en toda su amplitud analógica. Rehusando ver en el juicio una composición de nociones (composición de un tipo único y específico), considerando el juicio como el brote de una intuición en un concepto, Kant no podía ver la diferencia radical que separa la simple aprehensión y el juicio; la concepción y la aserción. ESTO ES LO QUE VICIA SU CRITICA DE LA PRUEBA ONTOLOGICA.

!Meandros filosóficos!.....Descartes había, sobre una mala razón, fundado su conclusión de que Dios existe. Kant, con malas razones, ha condenado justamente la prueba aducida por Descartes. Lo que es imperdonable es haber pretendido por un puro sofisma ligar a esta falsa prueba toda demostración de la existencia de Dios. Así se terminaba el circuito de la presunción metafísica. Se empezó por considerar como indignos del pensamiento los caminos guerte y humildemente humanos, hechos como nosotros de carne y de espíritu, que del cruzamiento paradoxal del ser y de la indigencia constatada en las cosas visibles llegaban hasta el Ser mismo.

Se quiso reemplazarlas por pruebas tan falsas como brillantes y frágiles; el mismo Kant, en 1763 buscaba como Descartes una demostración a priori, de la que pronto reconoció la ineficacia. Entonces se proclamará el fracaso de las falsas pruebas. Pero no solamente las verdaderas pruebas estarán apunto de desaparecer con las falsas sino que para hacer la ruina inevitable e irreparable se afirmará que las verdaderas no valen sino por la virtud de las falsas.

!El hombre permanece medio muerto sobre su camino, despojado por invisibles ladrones!

El sofisma de que se trata ha venido a ser en la enseñanza --- oficial de la filosofía una especie de herencia sagrada transmitida sin examen e impuesta a las generaciones por un prodigioso efecto de prestigio; sin embargo es visible a simple vista. "Demostrar la existencia de Dios por sus efectos, escribe Kant, es ante todo establecer en un primer tiempo a partir de una existencia contingente (la mía por ejemplo) que existe un ser absolutamente necesario y concluir en un segundo tiempo que ese ser es Dios porque el ser absolutamente necesario es soberanamente perfecto. Ahora bien, en este segundo tiempo es cuando se hace aparecer el argumento ontológico, porque? porque las las dos proposiciones "todo ser necesario es perfecto" y "todo ser perfecto es necesario" pueden considerarse como recíprocas; son equivalentes, decir "el ser absolutamente neces-

Nota: Kant que en 1763 admitía aún una forma de argumento analítico que consistía en ir desde lo posible hasta lo necesario que es se condición; denunciaba en 1781 la impotencia absoluta del proceso analítico para llegar hasta la existencia.

sario es soberanamente perfecto" es enunciar simplemente la mayor del argumento ontológico: "el ser soberanamente perfecto es absolutamente necesario" así el argumento cosmológico supone esta mayor y no concluye sino por ella. No es sino el argumento ontológico disfrazado.

7.- Esencia del argumento ontológico.

Pero entonces ¿qué es lo que constituye la esencia del argumento ontológico? es identificar soberana perfección y existencia necesaria? es pasar de una soberanamente perfección simplemente concebida o representada a una existencia necesariamente afirmada?

El mismo Kant ha proclamado que el vicio propio de esta prueba es CONCLUIR LO REAL DE LO IDEAL. De la noción de triángulo deduzco que en todo triángulo la suma de sus ángulos es igual a dos rectos y sin embargo me equivocaría al concluir que esta propiedad está incluida en la existencia del triángulo, puesto que puedo que puedo quitar de la existencia a la vez el triángulo y su propiedad. Pero si he empezado por establecer que tal triángulo existe ¿no tendré entonces derecho en afirmar que su propiedad también existe?

Admitamos por un momento la equivalencia de estas dos tesis: "Todo ser soberanamente perfecto es absolutamente necesario" y "Todo ser absolutamente necesario es soberanamente perfecto" cuál es el verdadero sentido de la primera en el argumento ontológico? significa que: "todo ser soberanamente perfecto **SIMPLEMENTE REPRESENTADO** existe **EFFECTIVAMENTE** de una manera necesaria. La segunda proposición adolece del mismo vicio si se la entiende de la misma manera: "todo ser absolutamente necesario **SIMPLEMENTE REPRESENTADO** existe **EFFECTIVAMENTE** con toda la perfección"

Pero si yo pienso: "es propio de la noción de un ser soberanamente perfecto ser absolutamente necesario" o en otros términos "todo ser soberanamente perfecto existe con una absoluta necesidad SI EXISTE"; o si pienso: "es propio de la noción de un ser absolutamente necesario ser completamente perfecto" o aun: "todo ser absolutamente necesario es soberanamente perfecto SI EXISTE" ni en uno ni en otro caso mi pensamiento tiene colusión con el argumento ontológico. Si de antemano acepto que un ser absolutamente EXISTE, debo evidentemente concluir que ese ser que yo sé que existe posee una absoluta perfección que también existe.

Así procedió Sto. Tomás, primero demostró (no partiendo de un concepto sino de la experiencia) que la Causa primera o el Primer necesario o el Primer Ser o la Primera Inteligencia existe y una vez que se ha asegurado de esta existencia concluye que tal ser es acto puro y perfección infinita; pasa así de lo real a lo real; no de lo ideal a lo real; pretender que esto supone el argumento ontológico es puramente sofisticado.

Si Kant ha caído en un sofisma tan patente, es que según las suposiciones de su sistema, hay una especie de argumento ontológico escondido escondido en todo aserto existencial que se refiere a un sujeto puramente inteligible. Por una alteración del orden real de las cosas, el juicio de Kant se termina en el acto de -- concebir y consiste en rodear al contenido de una intuición con una forma conceptual ideal; desemboca en lo ideal. Los juicios -- existenciales de la experiencia nos hacen concebir de cierta manera o subsumir idealmente una materia sensible (existente en cuanto sentida, no en cuanto juzgada).

Pero someter a un juicio de existencia un sujeto puramente -- inteligible, no tiene sentido; o bien es colocar ese sujeto en --

el prolongamiento de los fenómenos y hacer de él algo sensible para hacerlo existente; o bien, envolverlo, él, simple objeto de concepto en una forma ideal y establecerse así en el orden ideal para permanecer en el orden puramente inteligible t entonces pretender en virtud de una conexión de conceptos atribuir un predicado real a -- un sujeto supra-sensible; en todo caso es pasar ipso facto de lo -- ideal a lo real.

Nos hallamos aquí en presencia de una de las raíces primeras - del sistema kantiano: su teoría del juicio y del concepto salida de una reacción contra el nominalismo sensualista incapaz a su vez de elevarse por encima del nominalismo y que no hace sino agravar el - error. Si Kant hubiera discernido la verdadera naturaleza del juicio, habría entendido que en un juicio existencia de experiencia, el espíritu impulsado por la intuición del sentido, declara idénticas en la realidad dos nociones, dos conceptos que tienen cada uno un contenido inteligible propio y que el contenido inteligible del predicado "existente"siendo un objeto de pensamiento esencialmente análogo, el espíritu tiene el derecho de aplicar este predicado, purificado de toda significación empírica, a los sujetos puramente inteligibles que la experiencia, a la luz de los primeros principios intelectuales, requiere como su razón de ser.

8.- Las Verdades eternas

Sabemos que las verdades eternas son eternas para Descartes en cuanto Dios es inmutable; pero que siendo "verdades creadas" son -- contingentes en lo que se refiere a la soberana libertad del Crea-- dor que hubiera podido hacer que los círculos cuadrados fuesen posibles y en este vaso darnos un entendimiento adaptado por naturaleza a semejantes objetos. "Esas verdades que llamamos eternas.....

no serían verdades si Dios no las hubiese así establecido" (a Mersenne) "Mi opinión es que de ninguna cosa no se puede decir que no pueda ser hecha por Dios; en efecto la esencia de lo verdadero y del bien (omnis ratio et boni) depende de su omnipotencia y no me atrevo a decir que Dios no pueda hacer que haya montañas sin valles o que uno y dos no sean iguales a tres, pero digo solamente que -- me ha dado un tal espíritu que una montaña sin valle o que una suma de uno y dos que no sea igual a tres no pueden ser concebidas -- por mí" (a Arnauld)

Ya era pues, antes de la doctrina kantiana de las formas a -- priori, hacer de necesidades inteligibles obligaciones de naturaleza o de constitución entitativa impuestas por la estructura del -- sujeto pensante (en vez de que en realidad son precisamente necesidades de inteligencia, trascendiendo al infinito toda obligación -- física), era introducir una especie de empírico trascendental en el seno del racionalismo como tal, era sustraerse a la primordial evidencia por la que alcanzando en el ser extra-mental no solamente -- tales o cuales determinaciones de hecho, sino tales posibilidades y tales imposibilidades absolutas que en sí lleva, estamos seguros de conocer verdades que ninguna voluntad puede abolir y de las cuales la inteligencia divina percibe infinitamente mejor que nosotros la absoluta necesidad.

Descartes se imagina que si las verdades eternas son absolutamente necesarias, si Dios no puede hacer que la nada sea algo, que el pasado no haya existido -- que las creaturas no dependan del -- Creador, es porque estas verdades son independientes de Dios y le -- imponen como a nosotros su necesidad. Con razón escribe: "Si los -- hombres entendieran bien el sentido de sus palabras no podrían decir sin blasfemar que la verdad de alguna cosa precede al conoci--

miento que de ella tiene Dios.....no hay que decir pues que -
si Dios non esset nihilominus istae veritates essent verae; pues
la existencia de Dios es la primera y mas eterna de todas las ver-
dades que puedan ser" "Es hablar de Dios como de un Júpiter o de
un Saturno y sujetarlo a Styx y al Destino el decir que esas ver-
dades son independientes de El" "Las verdades matemáticas que -
llamais eternas, han sido establecidas por Dios y de El dependen
completamente, lo mismo que las demás creaturas" "No temais, os
suplico, asegurar y publicar por todas partes que Dios es quien -
ha establecido esas leyes de la naturaleza, así como un rey esta-
blece leyes en su reino.....y son todas mentibus nostris -
ingenitae, así con el rey imprimiría las leyes en el corazón de -
sus vasallos si tuviera el poder de hacerlo" "Ha dispuesto las -
verdades eternas in eodem genere causae que ha creado todas las -
cosas, es decir, ut efficiens et totalis causa" "Me preguntais -
lo que Dios ha hecho para producirlas. Digo que hoc ipso quod il-
las ab eterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit, o bien
(si no se atribuye la palabra creavit sino a la existencia de --
las cosas) illas disposuit et fecit" (Cartas a Mersenne)

No decimos, es cierto, que la inteligencia divina dependa de
las verdades eternas, que esté determinada por ellas y que les -
esté sumisa. El único objeto que la especifica es la esencia di-
vina que es la misma intelección divina. Decimos que viendo en --
esta esencia todos los modos de participación que admite la inte-
ligencia divina, conoce y determina por el hecho mismo todas las
creaturas posibles y todas las verdades que les conciernen y que
dependen de tal manera de Dios que para cambiarlas sería preciso
que la esencia de Dios cambiara primero.

9.- Dificultades de la univocidad

Muy a menudo se ha constatado la pobreza de la teodicea cartesiana. Una vez que ha demostrado la existencia del ser infinito y soberanamente perfecto, el filósofo liquida las cuestiones concernientes a la naturaleza divina con una precipitación tal, que deja en el lector una impresión de malestar; decididamente, Descartes no se interesa a los atributos sobre los que se apoya su metafísica y su física y que le sirven para fundamentar su ciencia: ante todo la Veracidad del Perfecto, su libertad, su inmutabilidad. Dios, en la filosofía cartesiana, como mas generalmente en las formas culturales de nuestra edad clásica, se ha como retirado al cielo, en el que sólo queda como suprema e inescrutable garantía de la naturaleza y de la ciencia, del poder y de la felicidad que la razón debe conquistar y de toda la "conversación" que deseemos bien dirigir, nó en el cielo (in caelis) sinp in terra. De aquí esa angustia de Pascal que veía todo ésto y con muy justa razón no podía perdonar a Descartes.

Por eso los problemas de la teología natural no podían atraer a un hombre decidido a no dedicar "sino unas cuantas horas por año a la Metafísica". Sin embargo, razones más profundas existen aún: si siempre buscamos lo rápido, lo fácil, las claridades geométricas, nos exponemos al abordar problemas metafísicos a caer sin pensarlo, en las sombras e imágenes del antropomorfismo y ésto fue lo que le pasó a Descartes. El instinto mismo de la ciencia repugna del antropomorfismo; no es posible explicar el malestar secreto que advierte a nuestro espíritu de la vulgaridad que está sufriendo y de los lazos en que se expone a caer. Mientras más se entrega al antropomorfismo más se disgusta de la teodicea y trata de esquivar sus problemas,

ya que ha perdido el gusto para resolverlos, o bien, cuando se dé cuenta del carácter antropomórfico de lo que atribuye a Dios, negará el atributo divino en vez de reformar la concepción que de él se ha formado.

El pensamiento cartesiano no es antropomórfico en su conocimiento del mundo en el que las matemáticas tratan de libertarlo de toda sujeción a la imaginación humana; careciendo por otra parte del instrumento metafísico de la analogía, único capaz de librarlo de esta sujeción, la filosofía primera es incurablemente antropomórfica en su conocimiento de Dios. Por considerar a Dios como un monarca humano (llevado a lo absoluto) Descartes atribuye todas las leyes de las cosas a su querer y en Malebranche, cuya filosofía es una protestación explícita contra el antropomorfismo, la gloria de Dios es siempre una sublimación de la gloria de los reyes humanos.

Una imaginación antropomórfica es también, ya lo hemos visto, el fundamento de la noción de Dios, causa sui, y de la teoría cartesiana de las verdades eternas. Y admiraremos como la univocidad aparece tanto para hacer mal concebir lo que afirma como para negar lo que ha mal concebido. Descartes afirma que Dios es eterno pero es un tiempo sin fin el que así le atribuye; rehusa conceder a Dios nuestra manera humana de conseguir un fin pero es en realidad para negar que Dios ordene a un fin las cosas que crea, lo que sin embargo es propio de todo agente inteligente.

De una manera general el conocimiento cartesiano de las perfecciones divinas procederá de una manera simplemente geométrica: Dios, siendo por definición el Ser soberanamente perfecto, nada más sencillo que atribuirle todas las cosas cuya posesión me parezca una perfección; ninguna elaboración crítica de los conceptos
sin

que así usamos, sin que esta tribución sea justificada, ni implique un criterio seguro y sin que ninguna solución filosófica pueda ser propuesta a las antinomias aparentes y a las cuestiones -- esenciales que conciernen la naturaleza y las operaciones divinas.

No solamente la teología natural se encuentra despojada de -- sus armas y empobrecida hasta la miseria, sino que Dios no es pensado en realidad sino como la suma o la integral de todas las perfecciones humanas llevadas hasta lo absoluto; y la simplicidad -- divina sobre la que Descartes insiste tanto no es sino una simplicidad unívoca en la que no puede reconocer el fundamento trascendental de nuestras distinciones de razón. Y no puede ser de otro -- modo ya que falta una doctrina auténtica de analogía; a este punto de vista estamos obligados a decir que el cartesianismo, ha sido, con relación a la metafísica cristiana elaborado durante los -- siglos anteriores; una de esas regresiones tan singulares que la -- historia registra a veces.

Procuremos ahora descubrir las raíces de la teodicea cartesiana. Recordemos como proceden las pruebas de la existencia de -- Dios. Las dos primeras presuponen que la idea de Dios es "la más clara y distinta de todas las ideas" y la tercera con qué condición vale? Presupone también necesariamente que la idea de Dios no es una de esas ideas materialmente falsas que a veces amenazan como un fantasma la obra del gran filósofo, y cómo nos aseguramos de ella? contemplándola actualmente. No la perdamos de vista un sólo instante (sino el Genio maligno podría aparecer) y nos hará llegar a la existencia de Aquel que puede exorcisar al genio maligno y -- por quien la certeza está fundamentada para siempre, --pero contemplándola actualmente somos subyugados por su claridad interna y --

vemos que es la "imagen de una verdadera e inmutable naturaleza"

Quando se pregunta si la idea de Dios no será una pseudo-idea como la del rombo inscrito en el círculo, Descartes previó la objeción de Leibnitz pero la rechaza inmediatamente y no por una prueba como la que (vanamente) intentará el mismo Leibnitz: por la pura experiencia de la evidencia y de la consistencia inteligible de esta idea. Si para él la existencia de Dios se demuestra y no -- es conocida de por sí, en cambio su posibilidad es conocida de -- por sí, -por su idea,- como la de las esencias geométricas. "La existencia posible está contenida en la noción o idea de todas las cosas que concebimos clara y distintamente" (Rep, a las prim, objec) y Descartes añade en defensa de su tercera prueba: "Si me represento un triángulo o un cuadrado (y no hablo aquí del león ni del caballo porque sus naturalezas nos son completamente conocidas) todas las cosas que reconoceré estar contenidas en la idea de triángulo las afirmaré con verdad del triángulo y de un cuadrado todo lo que hallare estar contenido en la idea de cuadrado" No hablo del león, ni del caballo porque sus naturalezas nos son enteramente conocidas.

? TRAIADOR PARENTESIS!. entonces, ?la naturaleza divina nos es ENTERAMENTE CONOCIDA como la de las esencias geométricas? La prueba ontológica no vale si no se apoya sobre una naturaleza que se nos entregue por su idea de una manera tan clara, tan distinta, tan evidente, tan "entera" como las naturalezas matemáticas. La idea de Dios es tratada por Descartes como si nos diera a conocer la esencia divina. Es imposible afirmar más violentamente la univocidad - del ser, principio radical del antropomorfismo señalado antes. En otros metafísicos menos indiferentes a la Metafísica, esta misma raíz de univocidad, en virtud de una lógica más profunda dará otro fruto igualmente enemigo de la trascendencia divina: ontologismo de Malebranche o doctrina spinosista de la única substancia.

10.- Antropomorfismo cartesiano

Empieza el drama del antropomorfismo de Descartes. El filósofo está aún inconsciente de él y no quiere ser ni ontologista, ni panteísta. Así como pretende en su doctrina del alma y del cuerpo conservar las conclusiones tradicionales por lo que se refiere a la unidad del compuesto humano; así también en teodicea, quiere conservar la tradición referente a la trascendencia de la realidad divina en relación con la idea misma de que nos servimos para conocerla. Cómo a pesar de todo salvar esas conclusiones? "Comprender, dice, es abrazar con el pensamiento pero para saber una cosa basta tocarla con el pensamiento" (a Mersenne) Una montaña no puede ser abrazada pero puede ser tocada. Esto es evidente pero la cuestión está en saber cómo semejante comparación puede aplicarse a nuestro conocimiento de Dios: hay en la inmensidad de la esencia divina algo que podamos alcanzar por una idea clara y distinta, reveladora de la posibilidad de su objeto ya que lo demás queda fuera de su objeto? Tal concepción completamente espacial y cuantitativa sería absurda. Y el filósofo se ve obligado a confesar "cada vez que he dicho que Dios podía ser conocido clara y distintamente no he pretendido hablar de ese conocimiento finito y acomodado a la pequeña capacidad de nuestros espíritus" (Resp. a las prim.obj.) Respuesta diplomática, destinada a alejar una pregunta importuna?

El problema es más grave: Descartes no solamente debe salvar la aparente relación con la enseñanza cristiana tradicional sino que se trata de su profundo pensamiento y de una parte esencial de su propia doctrina. Si su deducción de los atributos divinos es antropomórfica, lo es a pesar suyo, ya que esta doctrina repugna a las susceptibilidades personales de su sentido filosófico y que

la idea de reducir la incomprendibilidad divina a las medidas humanas le causa horror. Y no solamente sabe que Dios es incomprendible sino que lo sabe, se puede decir, por definición. "Es propio de la naturaleza del Infinito que yo, que soy finito y limitado no pueda comprenderlo" (IIIa. Med.) pero en buena lógica de las ideas claras ¿puedo aunque sea concebirlo? La antinomia aparece y Descartes no ha querido verla; se debe a la noción misma de la idea de Dios como imagen de lo Infinito u objeto visto en el pensamiento y representando al Infinito y no como elaborada analógicamente a partir de la experiencia y de la noción de ser finito. Descartes razona sobre esta idea como si tuviera un "ser objetivo" infinito. Pero si es un retrato pintado en nosotros, una idea creada, su "ser objetivo" debe ser también creado y finito y entonces ¿cómo podrá ser verdadera imagen del Infinito, que pueda servirnos para conocerlo?

Por eso, la ciencia para Descartes se forma reduciendo analíticamente lo que debe ser conocido a ideas claras y distintas, es decir, a átomos de evidencia y ligando entre sí esos átomos por -- una sucesión de intuiciones que reemplazan al silogismo. En vez de una conclusión que caiga bajo la evidencia de los principios, tenemos ahora objetos de intuición que caen bajo la evidencia de la -- idea e de la simple aprehensión y ningún saber es posible sino de tales objetos. Es decir, siguiendo hasta el fin el raciocinio, que lo que no se halla contenido en nuestro entendimiento, lo que des--borda nuestras ideas no puede ser objeto de conocimiento.

"No he tratado del Infinito sino para someterme a El" (Princ)

El mundo es infinito en extensión, la materia está dividida -- hasta lo infinito, Dios es infinito. Aceptemos estas proposiciones como necesarias sin pretender examinar ese infinito de que nos hablan.

La idea de infinito no es asequible a la razón, no podemos sacar nada de ella; se rehusa a un tratamiento racional.....
DIOS INFINITO !.....DIOS INCOMPREENSIBLE : sobre un Dios absolutamente oscuro y tenebroso para nosotros y sobre el que sería temerario dirigir la mirada de nuestra razón están suspendidas las cadenas de cristal de nuestras ideas claras y de la ciencia humana encargadas de conocer lo finito, de no saber sino lo finito. He aquí la raíz secreta que explica la indigencia de la teodicea cartesiana. He allí el profundo instinto del agnosticismo que inmanente en el sistema cartesiano equilibra otro instinto: el de univocidad. Pero ¿pueden dos errores extremos que se compensan dar una verdadera filosofía? y si el infinito escapa a nuestra razón ¿cómo sabemos que el ser infinito existe?

Para Descartes, nuestros conceptos no se resuelven en el único concepto primordial del ser; hay una irreducible pluralidad de naturalezas simples conocidas cada una por una idea inmediatamente clara y distinta. La idea de Infinito es una de esas ideas absolutamente primeras. Por eso, a los ojos de Descartes es tan absurdo suponer que la finito la preceda como suponer que la idea de no-ser precede a la de ser. Descartes nunca se dio cuenta de la antinomia ya señalada. Inmediatamente clara y distinta (en cuanto concebimos claramente que lo infinito no tiene límites) pero como un monolito dentro de nosotros, no puede, y es su privilegio, entrar a formar parte de alguna cadena de deducciones, ninguna pregunta que provoque una explicitación racional puede formularse sobre el objeto de que es imagen. Sólo podemos preguntarnos la causa de la presencia en nosotros de la idea de un ser absolutamente infinito.

Por otra parte hay en nosotros una idea absolutamente prime-

ra, la del ser soberanamente perfecto, que éstas dos ideas absolutamente primeras y que no presuponen ninguna idea común en la que se resuelvan, sean la imagen del mismo objeto, la lógica cartesiana no puede demostrarlo sino contradiciéndose a sí misma.

Ahora bien, un proceso analítico es posible: en virtud de la identidad entre ser y perfección; lo perfecto se impone por decirlo así él mismo en la existencia; entonces en la perspectiva de la idea de perfecto es posible una deducción de los atributos divinos. Así aparece por fin, una teodicea cartesiana con doble centro de gravedad, que en la línea de la idea de infinito tendería, menos para la afirmación de la existencia misma de Dios, a la equivocidad y al agnosticismo y que en la línea de la idea de perfecto tendería a la univocidad y al ontologismo.

11.- Conclusión

Sea que se acepte esta interpretación o no, la contradicción permanece en el corazón del sistema cartesiano. Es necesario que la idea de Dios sea una de esas ideas claras y distintas para -- que yo sepa que Dios existe; sólo entonces hablará Descartes de una intuición de la naturaleza intelectual por la que avance a la vez su mismo espíritu en el Cogito y Dios en la idea de Dios. Por otra parte se necesita ^{para} que Dios siga siendo Dios, que sea para mi ciencia y mis ideas la oscuridad misma.

Descartes oscila violentamente de un lado a otro de la antinomia, sostiene aún las dos extremidades de la cadena, pero ésta ya no existe, ha sido rota. Esto es lo trágico de su filosofía -- como de toda teodicea antropomórfica e imaginativa. Se forma una imagen de Dios que no es sino la de la creatura aumentada hasta -- el infinito, luego, cubre esa imagen de una nube de agnosticismo.

Lo que Descartes sintió verdaderamente no fue él quien supo establecerlo. Repluguémonos sobre nuestra idea de infinito; atesta un poder de desprender del ser sensible e imaginable una noción análoga y trascendental del ser, libre de todo lo sensible y válida para un más allá de él; entonces, buscando de qué depende ese poder y -- nuestro acto de pensar, reconocemos la existencia de un primer ser que es Intelcción en acto puro. Consideremos de la misma manera la idea del ser soberanamente perfecto; refiera nuestros pensamientos a los seres y a nuestro propio ser que existen aun cuando bajo tantos aspectos no sean y cómo podrían semejantes seres existir si el Ser mismo subsistente no fuera? Pero estas no són las pruebas específicamente cartesianas. Son siempre las vías conocidas de lo visible a lo invisible que no encuentran su plena elucidación metafísica y crítica sino en la técnica racional preparada por los grandes medievales.

El idealismo cartesiano no ha edificado una teodicea; soñó una, brillante.....incoherente.....invulnerable.....como todo lo que es objeto de un sueño. El racionalismo sueña mucho, porque la razón dejada a sí misma no desea sino dormir el sueño de los sentidos. Se agita dormida, el brillo de una mirada humana centellea en los límites de esa torpeza que espíritus malignos fatigan con ilusiones.

SI LA FILOSOFÍA CRISTIANA ESTA MAS DESPIERTA, SI LA RAZON EN --
ELLA ABANDONA LAS SOMBRAS DE LA "CIENCIA ADMIRABLE" PARA ADHERIR A
LO REAL ES PORQUE UN ESTIMULO MAS GRANDE QUE EL QUE PROVIENE DE SUS
PROPIAS FUERZAS LA ANIMA INTERIORMENTE.

EL

México, D.F. abril de 1934