

DESCARTES

DIOS  
SU EXISTENCIA

SELECCIÓN DE TEXTOS, INTRODUCCIÓN, TRA-  
DUCCIÓN Y NOTAS DE  
JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González  
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 1275-1991  
Pamplona

Nº 22: Descartes, *Dios. Su existencia* Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez

© 2001<sup>2</sup>. José Luis Fernández Rodríguez

Imagen de portada: Descartes

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)  
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)  
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.  
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

## ÍNDICE

### INTRODUCCIÓN

I. CÓMO APARECE DIOS EN LA FILOSOFÍA .....	5
II. PRUEBA POR LA PRESENCIA DE SU IDEA EN MÍ.....	7
1. La idea de Dios como punto de partida.....	7
2. El principio de causalidad.....	9
3. La aplicación del principio a las ideas en general..	10
4. La aplicación del principio a la idea de Dios.....	12
5. Como el sello del artista .....	13
6. Respuestas a algunas objeciones.....	18
III.PRUEBA POR EL YO QUE TIENE LA IDEA DE DIOS.....	23
IV.PRUEBA ONTOLÓGICA .....	29

### TEXTOS

I. CÓMO APARECE DIOS EN LA FILOSOFÍA .....	43
1. La certeza del cogito .....	43
2. La posibilidad de un Dios engañador.....	44
3. Si existe Dios y si puede ser engañador .....	44
II. PRUEBA POR LA PRESENCIA DE SU IDEA EN MÍ.....	45
1. La idea de Dios como punto de partida.....	45
a) La idea de Dios es innata .....	45
b) Los dos aspectos de la idea de Dios.....	47
2. El principio de causalidad.....	50
3. La aplicación del principio a las ideas en general..	51
4. La aplicación del principio a la idea de Dios.....	54
a) La aplicación a la idea de infinito.....	54

b) La aplicación a la idea de perfecto .....	55
5. Como el sello del artista.....	61
6. Respuesta a algunas objeciones .....	67
a) La idea de Dios no es adquirida .....	67
b) La idea de Dios no es construida.....	68
α) No se forma a partir de los cuerpos.....	68
β) No se forma ampliando nuestras perfecciones .	69
c) El principio de causalidad.....	74
d) La aplicación del principio a las ideas .....	76
III. PRUEBA POR EL YO QUE TIENE LA IDEA DE DIOS.....	79
IV. PRUEBA ONTOLÓGICA .....	93

## INTRODUCCIÓN

### I. CÓMO APARECE DIOS EN LA FILOSOFÍA

Fruto de una libre iniciativa, la filosofía de Descartes comienza con la duda, porque la duda constituye el primer tiempo de toda construcción filosófica que pretenda proceder por orden. Pero este primer momento es inmediatamente eliminado por Malebranche, Spinoza y Leibniz, que creen que la ascesis de la duda es demasiado dura para someterse a ella, tanto más cuanto que para Descartes dudar no es simplemente suspender el juicio, sino tener por falso. Como dudoso hay que considerar nuestro saber acerca del mundo, acerca del hombre y acerca de Dios, con lo cual también Dios empieza siendo tenido por dudoso. Pero este intento fracasa. Y es que, cuando el hombre se esfuerza en pensar que todo es dudoso, cae en la cuenta de que, para ser dudoso todo lo que él piensa, ha de ser verdad que él piensa todo eso (*cogito*). Pero sólo es verdad que puede pensar todo eso, si el que lo piensa es algo, pues resulta imposible pensar como dudoso nada, sin contar con la propia existencia del que lo piensa de esa manera (*sum*). He ahí la primera verdad que resiste a toda duda: *cogito, ergo sum*.

Se trata, sin embargo, de una primera verdad de la que además estamos plenamente seguros, seguridad que resulta de la claridad y la distinción con que la percibimos, que es como decir, de la evidencia con la que se nos presenta. Pero la claridad y la distinción no sólo produce la certeza de la primera verdad, sino también la de cualquier otra verdad. Y es que, si lo único que asegura la verdad del *cogito* es la claridad y la distinción con que se percibe, siempre que se perciba con claridad y distinción una verdad, puede decirse que tiene el signo de la certeza. Por eso, en adelante puede esta-

blecerse ya “como regla general que todas las cosas que percibimos con entera claridad y distinción son verdaderas”<sup>1</sup>.

Ahora bien, no parece del todo seguro que eso sea así, pues hay una vieja *opini3n* que dice que Dios lo puede todo. Quizás esa opini3n sea la del primer art3culo del Credo, que habla de un Dios omnipotente, creador del cielo y de la tierra. Pero hay algo m3s que ya no tiene nada que ver con el Dios del Credo, a saber, que ese Dios puede tanto que hasta puede, si quiere, habernos creado con una naturaleza tal que podamos engañarnos en verdades claras y distintas. Da la impresi3n de que hasta la claridad y la distinci3n van a quedar sometidas al poder del *Deus deceptor*. Pero su primer impulso fue el contrario: “Engañeme quien pueda, porque nunca conseguir3 hacer que yo sea nada, mientras est3 pensando que soy algo, o que sea verdad que yo no he existido nunca, siendo verdad que ahora existo”<sup>2</sup>, puesto que veo con toda claridad y distinci3n que esas cosas “no pueden ser de otro modo que como las concibo”<sup>3</sup>. Con esto, asegura la primera verdad.

Pero ser3a bueno subrayar que la consolida a costa, una vez m3s, de dejar al margen a Dios, porque la claridad y la distinci3n del *cogito* pueden en ese momento m3s que Dios. Aunque mejor ser3a decir, a costa de intentar marginar a Dios, porque enseguida se convence Descartes de que el intento de arregl3rselas sin Dios no tiene salida, ya que un Dios cuya omnipotencia pueda llegar a engañarnos pesa tanto que termina por imponerse a la claridad y la distinci3n. Se trata, por supuesto, de una sospecha “d3bil”<sup>4</sup>, porque est3 supeditada a una concepci3n metaf3sica de Dios que est3 a3n sin derimir, a saber, si existe un Dios que pueda ser engañador. Pero, por d3bil que sea ese motivo de duda, si queremos disiparlo del todo, no queda m3s remedio que ver “si existe Dios

<sup>1</sup> *Discours de la m3thode*, IV<sup>ie</sup>me partie AT, VI, 33. Todas las referencias a los textos de Descartes est3n tomadas de las *Œuvres de Descartes*, publicadas por Ch Adam y P. Tannery, Vrin, Paris, 1996. indicando el tomo en caracteres romanos y la p3gina en caracteres ar3bigos.

<sup>2</sup> *M3ditation troisi3me*, AT, IX/1, 28.

<sup>3</sup> *M3ditation troisi3me*, AT, IX/1, 28.

<sup>4</sup> *M3ditation troisi3me*, AT, IX/1, 28.

y... si puede ser engañador”<sup>5</sup>. Y esa averiguación es de extraordinaria importancia, “pues, mientras ignore esas dos verdades no veo cómo pueda yo tener nunca certeza de cosa alguna”<sup>6</sup>. Dios no aparece, pues, en la filosofía cartesiana porque interese por sí mismo, sino porque resulta imprescindible para asegurar el conocimiento. Pero no se da cuenta de que por ese camino el *cogito* cede su puesto de privilegio a Dios, cosa que advirtieron Malebranche y Spinoza, y por eso empezaron su filosofía por Él.

## II. PRUEBA POR LA PRESENCIA DE SU IDEA EN MÍ

### 1. La idea de Dios como punto de partida

La primera cuestión ha de tratar, pues, de la existencia de Dios. ¿Cómo se demuestra su existencia? En las *Respuestas a las primeras objeciones* dice Descartes que no hay más que dos caminos para probar que Dios existe: uno *a priori* y otro *a posteriori*<sup>7</sup>. El primero parte de las exigencias que entraña el examen de la idea de Dios. Pero también parte de la idea de Dios el segundo, aunque no siempre lo haga de la misma manera, pues unas veces Dios aparece invocado como causa de su idea, y otras, como causa del yo que tiene esa idea. Y es que así “como es un efecto de Dios haberme creado, también es un efecto suyo haber puesto en mí su idea. Y no hay efecto alguno que proceda de Dios que no sirva para demostrar su existencia”<sup>8</sup>. Y, aun cuando no parece de mucho interés saber si la segunda demostración sacada de los efectos “ha de ser considerada como diferente de la primera o sólo como una explicación suya”<sup>9</sup>, Descartes cree que “todas esas demostra-

<sup>5</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 29.

<sup>6</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 29.

<sup>7</sup> Cf. *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 94.

<sup>8</sup> *À Mesland*, 2 mai 1644, AT, IV, 112.

<sup>9</sup> *À Mesland*, 2 mai 1644, AT, IV, 112.

ciones, sacadas de los efectos, se reducen a una”<sup>10</sup>, pues, cuando añade la segunda, “no es tanto para aducir una razón diferente de la precedente cuanto para explicarla con más exactitud”<sup>11</sup>.

En todo caso, las tres pruebas cuentan con la idea de Dios. Y esto es fundamental, porque, a diferencia de Santo Tomás, que cree que la *quæstio quid est sequitur ad quæstionem an est*<sup>12</sup>, Descartes piensa que “sobre ninguna cosa se debe preguntar si existe antes de saber qué es”<sup>13</sup>. Y es que Santo Tomás va de lo oscuro y confuso, es decir, de una esencia oscura y confusamente conocida al conocimiento de esa misma esencia clara y distintamente conocida. Pero esto no lo puede hacer Descartes, porque el primer precepto del método cartesiano exige que todo conocimiento sea claro y distinto. Por eso, si exceptuamos el *cogito*, la pregunta sobre la esencia de algo precede a la pregunta sobre su existencia. Y como es la idea la que recoge la esencia de una cosa, nada tiene de extraño que todas las pruebas cartesianas tengan como punto de partida la idea de Dios.

Esa idea de Dios que sirve de punto de partida es, por cierto, innata, porque, aunque históricamente se le han asignado tres posibles orígenes que hacen de ella una idea innata, adquirida y construida, Descartes sostiene su carácter innato: la idea de Dios nace con nosotros. Y la prueba a favor de su innatismo la encuentra Descartes en su carácter universal, que expresa diciendo que “está impresa en el espíritu de todo el mundo”<sup>14</sup>. Y es que, si no fuese innata, tampoco sería “tan exactamente concebida de la misma manera por todo el mundo”<sup>15</sup>, como de hecho lo es, pues “todos los metafísicos están unánimemente de acuerdo en la descripción que hacen de los atributos de Dios”<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> *À Mesland*, 2 mai 1644, AT, IV, 112.

<sup>11</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 84.

<sup>12</sup> *Summa theologiæ*, I, q. 2, a. 1, ad 2.

<sup>13</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 86.

<sup>14</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 84.

<sup>15</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 108.

<sup>16</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 108.



Esa idea tiene dos aspectos, que Descartes suele denominar *realitas formalis* y *realitas obiectiva*. Desde el punto de vista formal, las ideas no son sino operaciones del entendimiento, que a su vez no son más que maneras de ejercerse nuestra facultad de pensar, *modi cogitandi*. Como tales, son unas determinadas realidades espirituales, que no se diferencian entre sí, como ocurre, por poner el ejemplo del propio Descartes, con las ideas de sustancia y accidente; como tampoco se distinguen entre sí, por poner un ejemplo no cartesiano, dos fotografías, si consideramos sólo el tipo de papel en que están impresas, suponiendo que la clase de papel es la misma, claro está. Desde el punto de vista objetivo, en cambio, las ideas son como las representaciones o imágenes de las cosas. Como tales, son muy diferentes entre sí, pues unas representan una cosa, y otras, otra. Así, siguiendo el ejemplo de Descartes, lo reflejado por la idea de sustancia es distinto de lo reflejado por la idea de accidente, y lo reflejado por la idea de sustancia infinita es distinto de lo reflejado por la idea de sustancia finita; y siguiendo el otro ejemplo, lo representado por la fotografía de mi madre es distinto de lo representado por la fotografía de un amigo, aunque la calidad del papel sea en los dos casos idéntica.

## 2. El principio de causalidad

Esto supuesto, ¿cuál es la causa de las ideas? La pregunta está llena de sentido; tanto que Descartes considera como un axioma —el primero de todos— que no hay cosa alguna de la que no podamos preguntarnos por la causa de su existencia<sup>17</sup>. Y este axioma es tan universal que de él no escapa siquiera Dios, con tal de añadir que, como Dios es causa de todo, Él sólo puede ser causado por sí mismo, *causa sui*.

También es un axioma que ninguna cosa “puede tener como causa de su existencia la nada”<sup>18</sup>. Y tendría como causa la nada, si en el efecto hubiera algo que no hubiese sido produ-

<sup>17</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 127.

<sup>18</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 127.

cido por su causa. Por eso, dice Descartes, es evidente “que en la causa eficiente y total debe haber, por lo menos, tanta realidad como en su efecto, pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad sino de su causa? ¿Y cómo esa causa podría comunicársela si ella no la tuviese?”<sup>19</sup>. Y, aunque esto parezca deducirse del axioma precedente, Descartes dice que “es una noción primera, y tan evidente que no puede haber ninguna más clara”<sup>20</sup>. Tan clara que él termina por presentarla como un axioma, concretamente el cuarto<sup>21</sup>.

### 3. La aplicación del principio a las ideas en general

Así concebido, el principio de causalidad debe también aplicarse a las ideas, porque también las ideas han de tener una causa.

Por supuesto, han de tener una causa, si las consideramos desde el punto de vista de su *realidad formal*, es decir, en cuanto operaciones del entendimiento. Y es que, como tales son determinadas realidades espirituales, que existen actualmente, igual que actualmente existen otras realidades que no son espirituales, y que como tales realidades requieren una causa. Como entre esas realidades no hay diferencia, nada impide que la causa sea la misma: la misma para la idea de causa que para la idea de accidente; la misma para la fotografía de mi madre que para la fotografía de mi amigo. Pues bien, otro tanto ocurre con las ideas, que, consideradas como formas de ejercerse nuestra facultad de pensar, han de tener una causa, pero esa causa no tiene por qué ser distinta, porque tampoco ellas lo son. Y esa causa no es algo distinto del sujeto que las tiene, razón por la cual las ideas son, desde esta perspectiva, ideas mías.

No aparecen, en cambio, como ideas mías, sino como ideas de otra cosa, si las consideramos desde el punto de vista

<sup>19</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 32.

<sup>20</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 106.

<sup>21</sup> Cf. *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 128.

de su *realidad objetiva*, es decir, en cuanto representaciones, mejor aún, en cuanto cosas representadas por la operación de entender. También desde este punto de vista las ideas requieren una causa, pues, por imperfecta que sea esta manera de ser objetiva o representativa, es algo, y en consecuencia requiere una causa. ¿Cuál? Como desde esta perspectiva son muy diferentes, pues unas representan una cosa y otras representan otra, también han de ser muy distintas las causas de cada una de ellas. Una es la causa de la idea de sustancia, y otra, la de accidente; una, la causa de la idea de sustancia infinita, y otra, la de sustancia finita; una, la causa de la fotografía de mi madre, y otra, la causa de la fotografía de mi amigo.

Esto supuesto, ¿cuál es la causa de las ideas consideradas desde el punto de vista objetivo o representativo? Para empezar, la causa de una idea no puede ser otra idea anterior a ella. Desde luego, es una explicación legítima buscar la causa de una idea en otra idea, pero no es definitiva, porque eso sería tanto como decir que la idea se justifica a sí misma. Por eso, la explicación sólo es decisiva, si se acude a una causa que posea real o efectivamente lo que las ideas no poseen de ese modo. Si creemos que el cielo existe, no es por la idea del cielo, sino porque esa idea tiene una causa que es el cielo realmente existente. Como dice el propio Descartes, para explicar definitivamente las ideas hay que llegar a una causa en la que “esté contenida formal y efectivamente toda la realidad o perfección que está en esas ideas sólo de modo objetivo o por representación”<sup>22</sup> Pero, además, la realidad o perfección de la causa no puede ser inferior a la del efecto, porque, de lo contrario, habría en el efecto un *plus* que no tendría causa, que es como decir que tendría como causa la nada. En palabras del propio Descartes: las ideas “pueden ser copias defectuosas de las cosas de las que han sido sacadas, pero nunca pueden contener nada mayor o más perfecto”<sup>23</sup>. Así, si le preguntamos a alguien de dónde ha sacado la idea de una máquina muy ingeniosa, puede respondernos de maneras

---

<sup>22</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 33.

<sup>23</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 33.

distintas, diciéndonos que se inspiró en otra máquina, que es un gran conocedor de la mecánica, que posee una gran capacidad de invención, pero en cualquier caso la causa nunca puede contener menos perfección que la idea que la representa.

#### 4. La aplicación del principio a la idea de Dios

Esto supuesto, ¿de dónde salen las ideas, consideradas en su aspecto objetivo o representativo? Hay muchas ideas que pueden ser explicadas desde el yo, pero hay una, la de Dios, que no puede ser justificada desde ahí. Y es que la idea de Dios no es semejante a las demás ideas, como tampoco el ser del yo es como los otros seres.

La idea de Dios, en efecto, si nos atenemos a las *Meditaciones* es la idea de lo infinito: “Por el nombre de *Dios* entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la que ha sido creado y producido mi yo y todas las demás cosas que existen, si es verdad que existen”<sup>24</sup>. Es obvio que, así descrita, no puede ser dilucidada desde el yo. Para comprenderlo, basta con que nos fijemos en las dos primeras palabras: *sustancia infinita*. Desde luego, en cuanto *sustancia*, la idea de Dios puede ser explicada desde el yo, “por el hecho de ser yo una sustancia”<sup>25</sup>. Pero no puede ser explicada desde el yo, en cuanto *infinita*, porque, “siendo yo un ser finito no podría tener la idea de una sustancia infinita”<sup>26</sup>, salvo que quebrantase el principio fundamental de que en el efecto no puede haber más perfección que en la causa. Por eso, la única conclusión es que la idea de sustancia infinita sólo puede haber sido puesta en mí por una sustancia que sea “verdaderamente infinita”<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 35-36.

<sup>25</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 36.

<sup>26</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 36.

<sup>27</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 36.

Pero tampoco puede ser explicada desde el yo la idea de Dios entendida como ser omniperfecto, tal como aparece en el *Discurso*, en las *Respuestas a las primeras objeciones* y en los *Principios*. Y es que, como la causa no puede ser menos perfecta que el efecto, ese ser no puedo ser yo, porque yo soy imperfecto. Para convencerme de ello, basta con caer en la cuenta de que dudo, pues es evidente que es “mucho más perfecto conocer que dudar”<sup>28</sup>, ya que la duda es una falta de conocimiento. Por eso, si dijésemos que la causa de la idea de omniperfecto es “la imperfección de nuestro espíritu”<sup>29</sup> es como asegurásemos que la causa de que imaginamos una máquina muy compleja es “nuestra ignorancia de la mecánica”<sup>30</sup>. Por eso, esa idea de un ser enteramente perfecto únicamente puede proceder de un ser cuya naturaleza contenga en sí toda perfección, que es como decir, de Dios, de un Dios que “realmente existente”<sup>31</sup>.

## 5. Como el sello del artista

Es ese Dios realmente existente el que pone su idea en mí. ¿Para qué? Para que sea “como el sello del artista impreso en su obra”<sup>32</sup>; dicho en términos bíblicos, para que sea como “su imagen y semejanza”<sup>33</sup>. ¿Por qué? ¿No pudo haberme creado Dios, pero no a su imagen y semejanza? No. La razón se la dio a Burman: “Porque es un axioma común y verdadero que el efecto es semejante a su causa; ahora bien, Dios es mi causa, yo soy su efecto; luego, me asemejo a Él”<sup>34</sup>. Pudiera parecer que eso no siempre es verdad. Y ciertamente no lo es, cuando se trata de una producción que no es *ex nihilo*, como sucede con la casa respecto del arquitecto, pero lo es, cuando

<sup>28</sup> *Discours de la méthode*, IV<sup>ième</sup> partie, AT, VI, 33.

<sup>29</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 84.

<sup>30</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 84.

<sup>31</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 84.

<sup>32</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 41.

<sup>33</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 41.

<sup>34</sup> *Entretien avec Burman*, 16 avril 1648, AT, V, 156.

se trata de la producción total de una cosa. Cuando la causa produce la totalidad de la cosa, “no puede producir nada que no sea semejante a ella”<sup>35</sup>. ¿Incluso las piedras, pregunta Burman? Sí, responde Descartes: “También ellas son imagen y semejanza de Dios, pero muy remotas, débiles y confusas”<sup>36</sup>. De todas maneras, la palabra *imago* no debe ser entendida “en sentido vulgar”<sup>37</sup>, es decir, como una figura representativa de una cosa, sino “en un sentido más amplio”<sup>38</sup>, es decir, “como una cosa que tiene semejanza con otra”<sup>39</sup>. Para aclarar esta semejanza, las *Respuestas a las quintas objeciones* ponen esta comparación: “Es como si yo, reconociendo en un cuadro tanto arte que creyese que sólo pudiese haber sido pintado por Apeles, dijese que ese arte inimitable es como un sello que Apeles ha imprimido en todas sus obras para distinguirlas de las demás”<sup>40</sup>. Y, para explicar esto, añade Descartes, ese “arte por el cual los cuadros de Apeles se distinguen de los demás no es diferente de los cuadros mismos”<sup>41</sup>. No se trata, pues, de una firma que, estampada por el pintor en una esquina del lienzo, no forme parte de él, sino sencillamente de “un modo de pintar”<sup>42</sup>, que me permite asegurar que este cuadro es un Apeles. Pues bien, lo mismo sucede con nosotros, porque, por el hecho de haber sido creados por Dios, la marca de Dios en nosotros no es la firma puesta en un lado del cuadro, sino el modo de ser que nos permite reconocer que nosotros somos sus criaturas.

a) ¿En qué estriba ese modo de ser? ¿En qué percibimos que somos su semejanza? Para empezar, en el poder que tenemos de agrandar o ampliar indefinidamente las ideas de las cosas: “Estoy totalmente de acuerdo en que nuestro espíritu tiene la facultad de ampliar las ideas de las cosas. Niego, sin

<sup>35</sup> *Entretien avec Burman*, 16 avril 1648, AT, V, 156.

<sup>36</sup> *Entretien avec Burman*, 16 avril 1648, AT, V, 156.

<sup>37</sup> *Entretien avec Burman*, 16 avril 1648, AT, V, 156.

<sup>38</sup> *Entretien avec Burman*, 16 avril 1648, AT, V, 156.

<sup>39</sup> *Entretien avec Burman*, 16 avril 1648, AT, V, 156.

<sup>40</sup> *Quintæ responsiones*, AT, VII, 372.

<sup>41</sup> *Quintæ responsiones*, AT, VII, 372.

<sup>42</sup> *Quintæ responsiones*, AT, VII, 372.

embargo, que las ideas ampliadas e incluso la facultad de ampliarlas puedan existir en él, si el espíritu no tuviese su origen en Dios, en quien existen verdaderamente todas las perfecciones a las que esa ampliación puede llegar<sup>43</sup>. Esta ampliación puede alcanzar a la idea de número, a la de cantidad y a la de cualidad.

b) Pero el hombre es, además, imagen de Dios por su voluntad; sobre todo, por su voluntad: “El deseo que cada uno tiene de poseer todas las perfecciones que puede concebir, y en consecuencia todas las que creemos que se dan en Dios, debido a que Dios nos ha dado una voluntad que no tiene límites. Y principalmente a causa de esa voluntad infinita que se da en nosotros se puede decir que Él nos ha creado a su imagen<sup>44</sup>. Tres cosas afirma aquí Descartes: la primera, el deseo de todo hombre, atestiguado por la experiencia, de poseer todas las perfecciones que uno puede conocer, y como puede conocer las perfecciones divinas, el deseo de poseer esas perfecciones; la segunda, la causa de esa aspiración de todo hombre se debe a que Dios nos ha dado una voluntad que no tiene límites; la tercera, que es como una consecuencia, el reconocimiento de que la naturaleza humana ha sido creada por Dios a imagen de la suya.

A esa consecuencia se refiere en la *Meditación III*, cuando, después de afirmar que Dios nos ha creado *ad imaginem et similitudinem eius*, comenta: si Dios me ha creado a su imagen y semejanza, al percibirme a mí mismo, percibo esa imagen y semejanza, pues, “cuando reflexiono sobre mí mismo, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta e dependiente de otra, que tiende y aspira sin cesar a algo mejor y mayor de lo que yo soy, sino que también conozco al mismo tiempo que aquel de quien dependo posee en sí todas esas grandes cosas a las que yo aspiro y cuyas ideas encuentro en mí; y las posee, no de modo indefinido y sólo en potencia, sino de un modo efectivo, actual e infinito<sup>45</sup>. Una cosa es, pues, lo infinito y otra lo indefinido, porque lo pri-

<sup>43</sup> *À Hyperaspistes*, août 1641, AT, III, 427.

<sup>44</sup> *À Mersenne*, 25 décembre 1639, AT, II, 628.

<sup>45</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 41.

mero entraña actualidad, mientras que lo segundo implica potencialidad. De todas maneras, aunque la aspiración indefinida hacia lo infinito no sea lo infinito, es su semejanza en mí, algo así como su reflejo.

Todavía es mejor el comentario que hace de esa imagen y semejanza en la Meditación IV. Dice allí que nada hay en mí que no sea limitado, comenzando por el entendimiento. Concibo, en efecto, un entendimiento más extenso que el mío, incluso un entendimiento infinito. Pero no sucede lo mismo con la voluntad, “pues claramente experimento que no está circunscrita por límite alguno”<sup>46</sup>. ¿Por qué? Sencillamente, porque no es más que el poder de afirmar o negar, poder que en sí mismo no es susceptible de límite alguno, pues se tiene o no se tiene, pero no se tiene más o menos. Por eso, se puede decir que la voluntad que experimento en mí es “tan grande que no concibo la idea de ninguna otra más amplia y más extensa”<sup>47</sup>. Y a manera de consecuencia añade: “De manera que es principalmente ella la que me da a conocer que llevo en mí la imagen y la semejanza de Dios”<sup>48</sup>.

De todos modos, a renglón seguido hace esta restricción: la voluntad de Dios es “incomparablemente mayor que la mía”<sup>49</sup>. Por tres razones: “Bien por razón del conocimiento y el poder que, al encontrarse ahí juntos, la hacen más inmutable y más eficaz; bien por razón del objeto, pues versa y se extiende a muchísimas cosas”<sup>50</sup>. Se trata, como se ve, de una consideración de la voluntad en relación con el conocimiento y con el poder.

Primero, la voluntad de Dios es *incomparablemente mayor que la nuestra*, porque es infinitamente más *inmutable*. Y esa mayor firmeza nace de su conexión con un conocimiento perfecto. Como nuestra voluntad está ligada a un conocimiento imperfecto u oscuro, también nuestra voluntad es imperfecta u oscura, traduciéndose esa imperfección en las vacila-

<sup>46</sup> *Méditation quatrième*, AT, IX/1, 45.

<sup>47</sup> *Méditation quatrième*, AT, IX/1, 45.

<sup>48</sup> *Méditation quatrième*, AT, IX/1, 45.

<sup>49</sup> *Méditation quatrième*, AT, IX/1, 45.

<sup>50</sup> *Méditation quatrième*, AT, IX/1, 45-46.



ciones de nuestra voluntad, que en un momento quiere una cosa, pero deja de quererla en otro. Esta inconstancia o fluctuación no se da, en cambio, en la voluntad divina, por no estar ligada a un conocimiento imperfecto, sino perfecto, es decir, sin la menor oscuridad.

Segundo, la voluntad de Dios es *incomparablemente mayor que la nuestra*, porque es infinitamente más *eficaz*. Y es que su poder es igual a su querer, y su querer es infinito, a diferencia del nuestro, que, por ser finito, también es finito nuestro poder.

Tercero, la voluntad de Dios es *incomparablemente mayor que la nuestra*, porque *se extiende infinitamente a más cosas*. Y esa mayor extensión es debida a su conexión con un conocimiento infinito, que se extiende a muchos más objetos que un conocimiento finito como el nuestro.

Por lo tanto, cuando consideramos la voluntad en relación con el conocimiento y con el poder, hemos de asegurar que es “incomparablemente mayor la Dios que la mía”<sup>51</sup>. Pero no sucede lo mismo si tomamos la voluntad, no de una manera relativa, sino absoluta. Si la consideramos “en sí misma, no me parece, en cambio, mayor”<sup>52</sup>, porque la voluntad, como simple libertad de afirmar o negar, es un todo único que no está circunscrita por límite alguno.

La voluntad de Dios no tiene, pues, límites: ni por razón del entendimiento y del poder a los que está unida, ni en sí misma. La nuestra, en cambio, tiene límites por razón del entendimiento y del poder a los que está unida, pero no los tiene en sí misma. Se comprende que en los *Principios de filosofía* diga que “la voluntad en cierto sentido puede parecer infinita”<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> *Méditation quatrième*, AT, IX/1, 46.

<sup>52</sup> *Méditation quatrième*, AT, IX/1, 46.

<sup>53</sup> *Les principes de la philosophie*, I, 35, AT, IX/2, 40.

## 6. Respuestas a algunas objeciones

Esta primera prueba despertó algunas sospechas de sus contemporáneos, referidas, entre otros, a los siguientes puntos: a) al carácter innato o adquirido de la idea de Dios; b) al carácter innato o construido de esa misma idea; c) al principio de causalidad; d) a la validez de la aplicación de ese principio a las ideas.

a) Mersenne no ve claro el innatismo de la idea de Dios, porque tampoco acaba de convencerse del carácter universal de esa idea, pues “los canadienses, los hurones y otros hombres salvajes no la poseen”<sup>54</sup>. Por eso, piensa que no se trata de una idea innata sino de una idea adquirida, es decir, conseguida por tradición oral o escrita: “¿Se habría presentado esa idea a tu espíritu si tu vida hubiera transcurrido toda entera en un desierto sin compañía de hombres sabios? ¿No podría decirse que la has sacado de tus pensamientos anteriores, de las enseñanzas de los libros, de las conversaciones y las charlas con tus amigos?”<sup>55</sup>.

Semejante explicación no convence, sin embargo, a Descartes. Y es que, si yo he recibido esa idea de otros, ¿de dónde la sacan quienes me la han transmitido? Sólo hay una respuesta: “De sí mismos o de otros”<sup>56</sup>.

La misma dificultad encuentra Gassendi, aunque poniendo el acento en la grandeza de la idea de Dios, pues también él cree que no podríamos definir a Dios como “un ser eterno, infinito, todopoderoso y creador de todas las cosas”<sup>57</sup>, si nunca hubiéramos “oído decir de Él nada semejante”<sup>58</sup>.

Y como la dificultad casi no se diferencia de la anterior, tampoco apenas se diferencia de ella la respuesta, porque, si se dice que formamos la idea de Dios de lo que hemos aprendido u oído de los demás, “¿de dónde han sacado esa idea de Dios los primeros hombres de los que hemos aprendido y

<sup>54</sup> *Secondes objections*, AT, IX/1, 98.

<sup>55</sup> *Secondes objections*, AT, IX/1, 98.

<sup>56</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 107.

<sup>57</sup> *Objectiones quintæ*, AT, VII, 286.

<sup>58</sup> *Objectiones quintæ*, AT, VII, 286.

oído esas cosas?”<sup>59</sup>. La idea de Dios no pertenece, pues, al grupo de las ideas adquiridas.

b) Tampoco forma parte de las ideas construidas, es decir, de las ideas elaboradas o formadas por nosotros a partir de los cuerpos, ni a partir de nuestras propias perfecciones, por mucho que las ampliemos.

α) ¿No puede suceder, se pregunta Mersenne, que esa idea haya sido formada a partir del conocimiento de las cosas corpóreas, de manera que Dios venga a ser la representación de un mundo corpóreo con todas las perfecciones imaginables, es decir, “un ser corpóreo perfectísimo”?<sup>60</sup>.

No, responde Descartes. Primero, porque formar la idea de Dios a partir de las perfecciones de los cuerpos es como decir que “no tenemos una facultad para oír, sino que conocemos los sonidos por la sola visión de los colores. Pues se puede decir que hay mayor analogía o relación entre los colores y los sonidos que entre las cosas corpóreas y Dios”<sup>61</sup>. Segundo, porque hablar de un ser corpóreo perfectísimo es una contradicción, ya que “la naturaleza del cuerpo incluye muchísimas imperfecciones, por ejemplo, que el cuerpo es divisible en partes, que cada una de las partes no es la otra y cosas por el estilo, pues es evidente de suyo que hay mayor imperfección en no poder ser dividido que en poder serlo, etc.”<sup>62</sup>.

β) Si no puede obtenerse a partir de las perfecciones corpóreas, ¿no podría sacarse, se pregunta Gassendi, de nuestras propias cualidades, “dándoles toda la amplitud posible a esas perfecciones?”<sup>63</sup>. De manera que la concepción de Dios como un ser eterno, omnipotente, omnisciente, sumamente bueno y completamente feliz saldría del aumento de las perfecciones respectivas que descubrimos en nosotros: la eternidad vendría a ser una dilatación de nuestra duración; la omnipotencia, un acrecentamiento de nuestro poder; la omnisciencia, una ampliación de nuestra ciencia; la suprema bondad, un agranda-

<sup>59</sup> *Quintae responsiones*, AT, VII, 364.

<sup>60</sup> *Secondes objections*, AT, IX/1, 98.

<sup>61</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 107.

<sup>62</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 109.

<sup>63</sup> *Objectiones quintae*, AT, VII, 287.

miento de nuestra bondad; la felicidad completa, un acrecentamiento de nuestra felicidad. Naturalmente, continúa Gassendi, si fuese así, el resultado sería un gigante descomunal, que movería a risa, como mueve a risa quien pretende formar la idea de un elefante a partir de las perfecciones observadas en el ácaro.

Tres cosas le disgustan a Descartes de semejante objeción. Primero, se declara de acuerdo en que la comparación es disparatada, pero se debe, le dice a Gassendi, a que “confundes la intelección con la imaginación”<sup>64</sup>.

Segundo, la idea de lo infinito no se construye por sucesivas ampliaciones de lo finito, sino que sino que “se forma toda entera y toda a la vez”<sup>65</sup>. Y da la razón: porque concebimos “el ser infinito incapaz de todo incremento”<sup>66</sup>. Esto lo había dejado ya establecido en la *Meditación III*. Allí dice que la experiencia nos enseña que nuestro conocimiento aumenta poco a poco. Y nada parece impedir que se perfeccione hasta el punto de que un día pueda yo, a partir de mis perfecciones, producir la idea de infinito. Pero, después de haberlo pensado mejor, cree que no puede ser así. Entre otras razones, “porque, aunque fuese verdad que mi conocimiento adquiriese todos los días nuevos grados de perfección y que hubiese en mi naturaleza muchas cosas en potencia, que aún no existen actualmente, sin embargo, nada de eso pertenece ni compete en modo alguno a la idea que tengo de la divinidad, en la cual nada hay sólo en potencia, sino que todo está en ella de manera actual y efectiva. ¿Y no es incluso un argumento infalible e irrefutable de la imperfección de mi conocimiento el hecho de que éste aumente poco a poco y que se amplíe gradualmente? Además, aunque mi conocimiento aumentase cada vez más, no dejo de reconocer que nunca podría ser infinito en acto, pues jamás llegaría un grado de perfección tal alto que no fuese capaz de adquirir un incremento mayor. En cambio, a Dios lo concibo como infinito en acto en un grado

---

<sup>64</sup> *Quintae responsiones*, AT, VII, 365.

<sup>65</sup> *Quintae responsiones*, AT, VII, 371.

<sup>66</sup> *Quintae responsiones*, AT, VII, 371.

tan alto que nada puede añadirse a la perfección suprema que Él posee<sup>67</sup>.

Tercero, si podemos formar la idea de cualquier perfección de Dios a partir de cualquier perfección dada en nosotros, “¿de dónde procede esa facultad de ampliar todas las perfecciones creadas, es decir, de concebir algo más perfecto que ellas, sino del hecho de que tenemos la idea de una cosa mayor, a saber, de Dios mismo?”<sup>68</sup>. Y cuando Gassendi le reitera la misma dificultad, le da la misma contestación: “Ese poder de aumentar y acrecentar las perfecciones humanas hasta el punto de que no sean ya humanas, sino infinitamente superiores al estado y condición humana, no podría residir en nosotros si Dios no fuera el autor de nuestro ser”<sup>69</sup>. Da la impresión que esa respuesta es la que más le convence, porque, cuando Regius le plantea la misma dificultad que Gassendi, le responde: “Con gusto te concedo todo eso, y estoy convencido de que no tenemos otra idea de Dios que la que formamos de esa manera”<sup>70</sup>. Pero añade: “Toda la fuerza de mi argumentación está en que yo afirmo que mi naturaleza no podía ser tal que yo pudiera aumentar hasta el infinito, por un esfuerzo de mi pensamiento, esas perfecciones que son tan pequeñas en mí, si nuestro origen no se debiera a ese ser que posee esas perfecciones infinitas en acto”<sup>71</sup>. Y otro tanto le dice a Hyperaspistes: “Estoy totalmente de acuerdo en que nuestro espíritu tiene la facultad de ampliar las ideas”<sup>72</sup>. Pero matiza: “Niego, sin embargo, que las ideas ampliadas e incluso la facultad de ampliarlas puedan existir en él, si el espíritu no tuviese su origen en Dios, en quien existen verdaderamente todas las perfecciones a las que esa ampliación puede alcanzar. Y eso lo he subrayado y probado con frecuencia en virtud de que un efecto no puede tener ninguna perfección que no esté previamente contenida en su causa”<sup>73</sup>. Por tanto,

<sup>67</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 37-38.

<sup>68</sup> *Quintæ responsiones*, AT, VII, 365.

<sup>69</sup> *Quintæ responsiones*, AT, VII, 370-371.

<sup>70</sup> *À Regius*, 24 mai 1640, AT, III, 64.

<sup>71</sup> *À Regius*, 24 mai 1640, AT, III, 64.

<sup>72</sup> *À Hyperaspistes*, août 1641, AT, III, 427.

<sup>73</sup> *À Hyperaspistes*, août 1641, AT, III, 427-428.

aunque parece que el proceso de ampliación engendra la idea de infinito, la presupone. ¿Cómo podríamos añadir algo más, si no tuviéramos la idea de una cosa mayor, esto es, de Dios mismo?

c) Por más que Descartes convierta el principio de causalidad en un axioma, Mersenne y Gassendi creen que la *vida* contradice esa formulación del principio de causalidad (en el efecto no ha de haber más perfección que en su causa).

Y es que, dice Mersenne, la vida, que procede de la materia, implica un incremento de perfección respecto de la materia. ¿No vemos a diario que las plantas y muchos animales, como las moscas, son producidos por la tierra, el sol y la lluvia, en los cuales no hay vida, perfección más noble que cualquier otra que se encuentre en la materia? La respuesta de Descartes es que se trata de un principio “evidente por la luz natural”<sup>74</sup>, y a una evidencia no cabe oponerle ningún hecho de experiencia. Por eso, se debe pensar una de estas dos cosas: o que la vida no supera en perfección a la materia, o si la supera, esa perfección procede de fuera, aunque no sepamos de donde.

Gassendi, por su parte, cree que el principio es verdadero, con la condición de que no se refiera a la causa eficiente, sino a la causa material, pues ¿qué hay del arquitecto en la casa construida por él? La respuesta de Descartes es breve: la forma que se encuentra en la materia no se debe a la materia.

d) En las *Primeras objeciones* Caterus le reprocha a Descartes que busque una causa para las ideas. Su razonamiento es sencillo: ¿cómo podemos preguntar por la causa de lo que es irreal si la causa es aquello por virtud de lo cual algo es real? Se apoya, pues, en dos premisas. La primera es que las ideas no tienen una existencia fuera del entendimiento, sino en el entendimiento, ya que, por definición, tenemos idea de una cosa, cuando esa cosa existe en el entendimiento. Ahora bien, existir en el entendimiento no es nada real para la cosa, sino una pura denominación extrínseca. La segunda premisa es que la causa es aquello por virtud de lo cual algo existe

<sup>74</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 106.

fuera del entendimiento. ¿Por qué indagar entonces la causa de algo que no existe actualmente fuera del entendimiento?

También la respuesta de Descartes es sencilla. Es verdad que para una cosa real existir en el entendimiento no es nada real, sino una pura denominación extrínseca. Así, cuando pensamos, por ejemplo, en el sol, éste adquiere una existencia mental que no añade nada real al sol mismo. Ahora bien, que no añada nada real no quiere decir que no agregue nada en absoluto, pues le añade la existencia en la mente. Esa manera de ser “es sin duda mucho más imperfecta que aquella otra por la que las cosas existen fuera del entendimiento, pero no por eso es una pura nada”<sup>75</sup>. Y si no es una pura nada, necesita una causa para existir en el entendimiento, es decir, para ser concebida.

En las *Segundas objeciones* Mersenne, refiriéndose en concreto a la idea de Dios, le objeta a Descartes que dicha idea no es sino un ente de razón, con lo cual no es más noble que el espíritu que la concibe, y en consecuencia puede ser fruto del solo espíritu.

Descartes responde denunciando el equívoco latente en la expresión *ente de razón*. Desde luego, es un ente de razón, si con eso se quiere decir que nuestras ideas son seres nacidos o producidos por la razón en cuanto estados psíquicos nuestros. Pero no es un ente de razón, si con eso se pretende afirmar que son seres producidos por la razón en cuanto representan algo, pues, si no se quiere cometer una petición de principio, eso es justamente lo que hay que probar. Pero no se puede hacer, porque lo que contiene la idea de Dios requiere una causa en la que esté realmente contenido todo lo que está en la idea sólo representativamente.

### III. PRUEBA POR EL YO QUE TIENE LA IDEA DE DIOS

Si la primera prueba parte de la idea de Dios que tiene el yo, la segunda arranca del yo que tiene la idea de Dios. Y

---

<sup>75</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 82.

dice Descartes que añade esta nueva prueba “no tanto para aducir una razón diferente de la precedente cuanto para explicarla con más exactitud”<sup>76</sup>.

Naturalmente, pudiera parecer que, si la segunda es más exacta, es porque la primera es menos exacta. Pero no puede interpretarse así, pues ambas son igualmente rigurosas. Cuando Descartes la presenta como más exacta, quiere decir más accesible ¿A quién? “A aquellos cuya luz natural es tan débil”<sup>77</sup> que no acaban de comprender que también puede formularse una prueba a partir de la idea de Dios. Ésos son los tomistas, que entienden que nos elevemos a Dios a partir de efectos que tienen existencia real, pero no de efectos que poseen existencia mental. Por eso, arrancan siempre de efectos sensibles. Ahora bien, Descartes está dispuesto a partir de efectos reales, pero no de efectos sensibles. Primero, porque en su sistema la existencia de esas cosas sólo se puede conocer después de la de Dios. Segundo, porque en ese terreno no debe tenerse por imposible el progreso indefinido, pues Descartes piensa que la materia es infinitamente divisible, con lo cual uno puede recorrer una serie indefinida de causas sin encontrar jamás una causa primera. El argumento según el cual la serie de causas no puede ser infinita sólo prueba “que mi entendimiento, que es finito, no puede comprender lo infinito”<sup>78</sup>. Y pone esta comparación: “De que yo no pueda entender eso, no se sigue que tenga que haber una causa primera, como tampoco, de que no pueda yo entender cómo una cantidad finita pueda admitir infinitas divisiones, se sigue que tenga que haber una última división, tras la cual aquella cantidad ya no pueda seguir siendo dividida”<sup>79</sup>.

Para evitar esos dos inconvenientes, Descartes prefiere arrancar del propio yo, pero no de un yo compuesto de alma y cuerpo, puesto que mi cuerpo, como los demás, tropieza con las dificultades mencionadas, sino de un yo que es sólo alma, es decir, sólo sustancia pensante. Ahora bien, si todo termina-

<sup>76</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 84.

<sup>77</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 107.

<sup>78</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 85.

<sup>79</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 85.



ra aquí, esta prueba vendría a ser un caso particular de la prueba *a contingentia mundi*, a la que se habría visto obligado Descartes por haber puesto todo en tela de juicio, salvo el yo. Cuando Locke, en el libro IV, capítulo III del *Ensayo sobre el entendimiento humano* se plantea la existencia de Dios dice que para llegar a esa conclusión al hombre le basta con reflexionar sobre su propia existencia, es decir, le basta con tener en cuenta que es algo que existe actualmente. Y cuando Kant, en el libro II, capítulo III, sección V de la *Dialéctica trascendental*, critica la prueba cosmológica, funde en una sola la prueba de la contingencia del mundo y la de la contingencia del yo. Pero este no es el planteamiento de Descartes, pues él no invoca a Dios a partir simplemente del yo, sino del yo que tiene la idea de Dios. Lo dicen muy bien las *Respuestas a las primeras objeciones*: “No sólo he buscado cuál es la causa de mi ser en cuanto soy una cosa que piensa, sino principalmente en cuanto reconozco que hay en mí, entre otros muchos pensamientos, la idea de un ser sumamente perfecto”<sup>80</sup>. Y añade: “De eso sólo depende toda la fuerza de la demostración”<sup>81</sup>. Y efectivamente, es así.

Primero, porque Descartes piensa que “sobre ninguna cosa se debe preguntar si existe, antes de saber lo que es”<sup>82</sup> diferenciándose, de este modo, de los clásicos, por ejemplo, de Santo Tomás, que cree que la *quæstio quid est sequitur ad quæstionem an est*<sup>83</sup>.

Segundo, porque la idea de Dios nos ofrece la “ocasión de examinar si yo soy por mí mismo o por otro”<sup>84</sup>. Quien efectivamente, tiene la idea de Dios conoce perfecciones que no tiene: conoce que Dios es “infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente”<sup>85</sup>; conoce también que él no es ni infinito, ni eterno, ni inmutable, ni omnisciente, ni omnipotente. Pero, si pudiera, lo sería, porque la voluntad le obligaría efec-

<sup>80</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 85.

<sup>81</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 85.

<sup>82</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 86.

<sup>83</sup> *Summa theologiæ*, I, q. 2, a. 1, ad 2.

<sup>84</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 86.

<sup>85</sup> *Discours de la méthode*, IV<sup>ième</sup> partie, AT, VI, 35.

tivamente a ello. Ya Santo Tomás dice que nuestra voluntad tiende por naturaleza al bien, cuando conoce ese bien. Y Descartes convierte ese principio en un axioma: “La voluntad tiende voluntaria y libremente, pero de manera infalible, al bien claramente conocido, ya que ésta es su esencia. Por eso, si llega al conocimiento de algunas perfecciones que le faltan, inmediatamente se las daría a sí mismo, si están en su poder, pues sabría que es un bien mayor el poseerlas que el carecer de ellas”<sup>86</sup>. En esto la voluntad del hombre, como la de Dios, es infinita: “El deseo que cada uno tiene de poseer todas las perfecciones que puede concebir, y en consecuencia todas las que creemos que se dan en Dios, proceden de que Dios nos ha dado una voluntad que no tiene límites. Y, precisamente a causa de esta voluntad infinita que se da en nosotros, se puede decir que Dios nos ha creado a su imagen”<sup>87</sup>. Pero el hombre no tiene el poder de satisfacer esas aspiraciones. Y si no tiene el poder de *perfeccionar el ser*, que es menos, tampoco tiene el poder de *darse el ser*, que es más, es decir, si no tiene el poder de darse las perfecciones, que son como accidentes, tampoco tiene el poder de darse el ser, que es como una sustancia, por la sencilla razón de que quien no puede lo primero, que exige un poder limitado, menos puede lo segundo, porque toda *productio ex nihilo* supone un poder infinito. Conclusión: yo no me dado a mí mismo el ser, sino que otro me lo ha dado. ¿Quién?

Sea quien sea, debe ser una causa en la que haya “por lo menos tanta realidad como en el efecto”<sup>88</sup>. En consecuencia, ha de ser una cosa que piense y tenga la idea de Dios, pues también yo, que soy el efecto, pienso y tengo esa idea. Pero podría suceder que esa causa, aunque conozca tales perfecciones, tampoco las tuviera, en cuyo caso dependería de otra, a la que podría acontecerle lo mismo. Pero las *Meditaciones* cortan tajantemente ese proceso, “pues no se trata tanto de la causa que en otro tiempo me produjo cuanto de la que actualmente me conserva”<sup>89</sup>. Si se tratase de un efecto que de-

<sup>86</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 128

<sup>87</sup> *À Mersenne*, 25 décembre 1639, AT, II, 628.

<sup>88</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 39.

<sup>89</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 40.

pende de su causa en cuanto a su producción, es decir, en cuanto a su *fieri*, como les ocurre a los hijos respecto de los padres, parece que no habría inconveniente alguno en que un ser finito pudiese ser explicado por otro ser finito, que a su vez fuese explicado por otro, porque en ese caso el efecto no superaría a la causa. Por eso, si el yo que piensa la idea de Dios depende de sus padres, no hay razón para poner límites a la genealogía. Pero en el caso presente esto no es verdad, pues el yo que tiene la idea de Dios no es un ser como los demás, porque mis padres dan origen a mi ser en tanto que cuerpo, no “en tanto que soy una cosa que piensa, pues no encuentro yo ninguna relación entre la acción corporal, mediante la que estoy acostumbrado a creer que ellos me han engendrado, y la producción de una sustancia que piensa”<sup>90</sup>. No puede hablarse, por tanto, de proceso indefinido en el pasado, por la sencilla razón de que no hay proceso alguno, ni siquiera finito.

Pero es que aquí no se trata siquiera de eso, sino de la dependencia de un efecto respecto de la causa en cuanto a su subsistencia o continuación en el ser, es decir, en cuanto a su *esse*, como le ocurre a la luz respecto del sol del que procede. Y en ese tipo de dependencia el proceso indefinido es imposible, por absurdo, pues cada una de las causas segundas sólo obra en cuanto movida por la primera, pero como el proceso indefinido implica la eliminación de la causa primera, al faltar ésta, ninguna causa segunda actuaría y no se daría el efecto último. La influencia escolástica en este punto parece obvia.

Si la serie indefinida es imposible, sólo queda una conclusión: existe una causa primera de mi ser, que es distinta de mí. Pero la idea de Dios me enseña “también que dicha causa encierra toda suerte de perfecciones y que en consecuencia es Dios”<sup>91</sup>.

Como se ve, de la idea de Dios depende toda la fuerza de la demostración: primero, porque recoge la esencia divina, indispensable para probar su existencia; segundo, porque me

---

<sup>90</sup> *À Clerselier*, 23 avril 1649, AT, V, 357.

<sup>91</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 86.

obliga a afirmar que otro es causa de mí ser; por fin, porque me permite afirmar que ese otro es Dios.

Pero no todo termina aquí, pues Dios no me da simplemente el ser, sino que me lo da *continuamente*. Y esto último es un mero corolario de la doctrina cartesiana del tiempo. Descartes habla, en efecto, del tiempo como de algo que “puede dividirse en una infinidad de partes sin que ninguna de ellas dependa en modo alguno de las demás”<sup>92</sup>. Naturalmente, si el presente no depende en modo alguno del pasado, “de haber existido yo un poco antes no se sigue que deba existir ahora”<sup>93</sup>. Y otro tanto cabría decir del futuro, pues si el futuro no depende del presente, “de que yo exista ahora no se sigue que deba existir después”<sup>94</sup>. Esto podría deducirse del *Axioma I* que dice que todo tiene una causa<sup>95</sup>; y del *Axioma III* que afirma que una cosa no puede tener por causa a la nada o algo no existente<sup>96</sup>, pues de ahí se sigue que el pasado, que ya no existe, y el futuro, que no existe todavía, no pueden ser la causa del presente. La causa del presente hay que buscarla fuera del tiempo. Pero ni siquiera haría falta deducir esa conclusión, pues eso es precisamente lo que afirma el *Axioma II*: “El tiempo presente no depende del que inmediatamente le precede”<sup>97</sup>. Por eso, la única manera de explicar la duración o continuidad en la existencia de una cosa es acudir a la doctrina de la creación continuada, según la cual una cosa para durar necesita que la causa que la produjo en el primer momento siga produciéndola en todo momento, es decir, necesita la misma acción que “sería necesaria para crearla de nuevo, caso de que todavía no existiera”<sup>98</sup>. Por eso, Descartes, como la mayoría de los teólogos, cree que “la acción por la que Dios conserva el mundo es exactamente la misma que aquella por la que lo creó”<sup>99</sup>. Y matiza aun más:

<sup>92</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 39.

<sup>93</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 39.

<sup>94</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 86.

<sup>95</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 127.

<sup>96</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 127.

<sup>97</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 127.

<sup>98</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 39.

<sup>99</sup> *Discours de la méthode*, V<sup>ième</sup> partie, AT, VI, 45.

“La creación y la conservación difieren sólo en cuanto a nuestra manera de pensar, no realmente”<sup>100</sup>. Decimos que Dios conserva las cosas, cuando las consideramos relativamente, esto es, cuando por la memoria tomamos conciencia de lo que precede y de lo que sigue; las crea, cuando las consideramos absolutamente, es decir, cuando tomamos conciencia de ellas instantáneamente.

#### IV. PRUEBA ONTOLÓGICA

La prueba *a priori* no falta en ninguna de las exposiciones metafísicas cartesianas. Unas veces aparece antes de las demostraciones *a posteriori*, como en la exposición geométrica que hace de la existencia de Dios al final de las *Respuestas a las segundas objeciones* y en los *Principios de filosofía*; otras veces aparece después, como en el *Discurso del método* y en las *Meditaciones*. Pero, antes o después, aparece siempre, aunque a veces con algunas reticencias. Y es que, como algunos piensan que encierra un sofisma, “eso me ha hecho dudar al principio si debía hacer uso de él, temiendo dar motivo, a quienes no lo entendiesen, para desconfiar también de los demás argumentos. Ahora bien, como sólo hay dos vías para probar que existe Dios, a saber, una por sus efectos y la otra por su misma esencia o naturaleza; y como he explicado la primera, lo mejor que he podido, en la *Meditación III* he creído que, tras esto, no debía omitir la segunda”<sup>101</sup>.

Ni en el *Discurso* ni en las *Meditaciones* tiene el argumento ontológico una forma silogística. Pero Caterus, el autor de las *Primeras objeciones*, le obliga a darle esa estructura, poniendo como premisa mayor el criterio de la claridad y la distinción; como premisa menor, la aplicación de ese criterio a la relación necesaria entre la esencia de Dios y su existencia; como conclusión, la existencia de Dios. Ese silogismo dice así: “Puede afirmarse y decirse verdaderamente de una

<sup>100</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 39.

<sup>101</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 94.

cosa aquello que con claridad y distinción concebimos que pertenece a la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de dicha cosa; ahora bien, después de haber examinado con cuidado lo que es Dios, concebimos clara y distintamente que la existencia pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza; luego podemos afirmar con verdad que existe<sup>102</sup>.

La premisa mayor dice, pues, que lo que clara y distintamente concebimos como perteneciente a la naturaleza de una cosa puede decirse con toda verdad de esa cosa. Así, por ejemplo, explica en las *Respuestas a las segundas objeciones*, si ser animal pertenece a la esencia del hombre, puede afirmarse con verdad que el hombre es animal; si tener tres ángulos que valen dos rectos pertenece a la esencia del triángulo, puede decirse con toda verdad que los ángulos de un triángulo valen dos rectos; si existir pertenece a la esencia de Dios, puede afirmarse con toda verdad que Dios existe. Y esta premisa no puede negarse, pues “todo cuanto entendemos o concebimos clara y distintamente es verdadero”<sup>103</sup>.

La premisa menor, cuya dificultad “no es pequeña”<sup>104</sup>, asegura que concebimos clara y distintamente que la existencia pertenece a la esencia de Dios, tal como su esencia está recogida en su idea. Pues bien, lo que afirma esa idea es que Dios es un ser sumamente perfecto. En esto la prueba cartesiana se parece a la anselmiana, porque también San Anselmo dice que Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido.

a) Esta idea encierra ya cierta dificultad, pues no podemos decir que Dios es omniperfecto sin saber que existe, pero, si se sabemos que existe, incurrimos en una burda petición de principio. Lo dice expresamente el autor de las *Quintas objeciones*: “Así como, al enumerar las perfecciones del triángulo no incluyes entre ellas la existencia, ni por tanto concluyes que el triángulo existe, así también al enumerar las perfecciones de Dios no tienes por qué incluir entre ellas la existencia para sacar de ahí que exista Dios, salvo que quieras dar por

<sup>102</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 91.

<sup>103</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 91-92.

<sup>104</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 92.

probado lo que se discute, cometiendo una petición de principio<sup>105</sup>. Los partidarios del argumento ontológico se encuentran siempre con esta dificultad inicial, que sólo cabe resolver despojando la idea de Dios de todo contenido existencial. San Anselmo lo hace valiéndose del necio, es decir, del que dice en su corazón no hay Dios. Con lo cual parte de la idea de Dios como omniperfecto, pero no de un Dios afirmado, sino negado, y en consecuencia sin incluir la existencia. Descartes, por su parte echa mano de las matemáticas y dice simplemente: “Cuando se incluye la existencia entre las cosas que pertenecen a la esencia de Dios, no se incurre en una petición de principio, como tampoco cuando se incluye entre las propiedades del triángulo la de que sus tres ángulos valen dos rectos”<sup>106</sup>.

b) Esa idea de un ser sumamente perfecto es lógicamente posible, es decir, no implica contradicción para el logos humano. Y esto es fundamental, pues, si la idea de Dios fuese contradictoria, no sería apta para probar su existencia, ya que de una idea contradictoria puede seguirse tanto su existencia como su no existencia. Esto lo ve bien Leibniz, cuando afirma que toda formulación que no incluya la prueba de esa posibilidad es defectuosa. En lo que no acierta es en acusar a Descartes de no haber tenido eso en cuenta. Descartes hubiese tenido para él la siguiente contestación: se olvida Leibniz que yo he probado la posibilidad de la idea de Dios mediante la claridad y la distinción de esa idea. Y no le falta razón a Descartes, pues si bien es cierto que no siempre hizo explícita esa posibilidad, el autor de las *Segundas objeciones* le obligó a ello, haciéndole caer en la cuenta de que Dios existe “si no hay contradicción en que exista”<sup>107</sup>. ¿La hay? Descartes cree que no, porque la contradicción sólo tiene lugar en los conceptos oscuros y confusos, y por definición el concepto de Dios es claro y distinto, es decir, sólo encierra “lo que concebimos clara y distintamente que debe pertenecerle”<sup>108</sup>. Y no

<sup>105</sup> *Objectiones quintæ*, AT, VII, 323.

<sup>106</sup> *Quintæ responsiones*, AT, VII, 383.

<sup>107</sup> *Secondes objections*, AT, IX/1, 100.

<sup>108</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 118.

tiene mucho sentido suscitar el escrúpulo de que acaso la realidad tenga unas exigencias propias, que no son las del pensamiento, de manera que la contradicción esté introducida en la naturaleza divina misma, es decir, sea una contradicción “de parte del objeto mismo”<sup>109</sup>. Naturalmente, esas exigencias de la realidad harían ilegítimo el paso del pensamiento a la realidad. Pero semejante escrúpulo no tiene mucho sentido, porque esa objeción podría repetirse con cualquier otra cosa, acabando así con la validez del conocimiento humano. La idea de Dios no encierra, pues, imposibilidad o contradicción interna alguna.

c) Admitida la presencia en la mente de la idea de Dios que tiene todas las perfecciones, añade Descartes: la existencia es una perfección. Esto es lo que el autor de las *Quintas objeciones* no está dispuesto a admitir, pues, anticipándose a Kant, sostiene que la existencia no es una perfección ni en Dios ni en ninguna otra cosa, sino la *conditio sine qua non* de todas las perfecciones. “A decir verdad, ya consideres la existencia en Dios, ya la consideres en cualquier otro sujeto, no es una perfección, sino una forma o acto sin el cual no puede haber perfecciones. Y de hecho lo que no existe no tiene perfección ni imperfección; pero lo que existe y tiene, además de la existencia, muchas perfecciones, no posee la existencia como una perfección singular más entre las demás, sino sólo como una forma o acto gracias al cual la cosa misma y sus perfecciones existen, y sin el cual ni la cosa ni sus perfecciones se darían. Por eso, no se dice que la existencia está en una cosa como una perfección, ni tampoco se dice que, si a una cosa le falta la existencia, es imperfecta o está privada de alguna perfección, sino más bien que es nada. Por eso, así como al enumerar las perfecciones del triángulo no incluyes entre ellas la existencia, ni por tanto concluyes que el triángulo existe, así también al enumerar las perfecciones de Dios no tienes por qué incluir entre ellas la existencia para sacar de ahí que exista Dios, salvo que quieras dar por probado lo que se discute, cometiendo una petición de principio”<sup>110</sup>. Descar-

<sup>109</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 118.

<sup>110</sup> *Objectiones quintae*, AT, VII, 323.



tes se limita a responder: “No veo qué género de cosa pretendes que sea la existencia, ni tampoco por qué no puede ser llamada una propiedad como la omnipotencia, entendiendo por propiedad, como se hace aquí, cualquier tipo de atributo, es decir, todo lo que puede ser atribuido a una cosa”<sup>111</sup>.

d) Por ser una perfección, está incluida en la idea de ser omniperfecto, igual que en la idea de triángulo está incluido que sus ángulos suman dos rectos. Cabría objetar que el contenido de esas ideas es diferente, pues mientras la idea de triángulo no incluye la existencia del triángulo, la idea de ser omniperfecto sí la incluye. En el *Discurso* dice ya Descartes: “Veía perfectamente que, suponiendo un triángulo, era necesario que sus tres ángulos fuesen iguales a dos rectos, pero no veía nada que me asegurase que en el mundo hubiese triángulo alguno. Por el contrario, examinando de nuevo la idea que tenía de un ser perfecto, veía que en ella estaba comprendida su existencia”<sup>112</sup>. Ahora bien, junto a esa diferencia en el contenido, hay una semejanza en la manera de relacionarse las propiedades del triángulo con la idea de triángulo y la existencia de Dios con la idea de Dios, pues la existencia está inscrita en la idea de ser omniperfecto “del mismo modo, e incluso con más evidencia, que en la idea del triángulo está comprendido que la suma de sus tres ángulos es igual a dos rectos, o en la de una esfera que todas sus partes equidistan de su centro”<sup>113</sup>. De ahí esta consecuencia: “Es por lo menos tan cierto que Dios, que es este ser perfecto, es o existe, como puede serlo cualquier demostración geométrica”<sup>114</sup>. En esta misma semejanza insisten también las *Meditaciones*: “Conozco clara y distintamente que le pertenece a su naturaleza una existencia actual y eterna lo mismo que conozco clara y distintamente que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de esa figura o ese número”<sup>115</sup>. Por eso, concluye otra vez: “La

<sup>111</sup> *Quintae responsiones*, AT, VII, 382-383.

<sup>112</sup> *Discours de la méthode*, IV<sup>ième</sup> partie, AT, VI, 36.

<sup>113</sup> *Discours de la méthode*, IV<sup>ième</sup> partie, AT, VI, 36.

<sup>114</sup> *Discours de la méthode*, IV<sup>ième</sup> partie, AT, VI, 36.

<sup>115</sup> *Méditation cinquième*, AT, IX/1, 52.

existencia de Dios debería ser considerada por mi espíritu por lo menos con tanta certeza como he atribuido hasta ahora a las verdades matemáticas, que sólo estudian figuras y números”<sup>116</sup>.

e) A pesar de esto, hay muchos hombres que no están convencidos de la existencia de Dios. ¿Por qué? Porque parece existir una dificultad psicológica que se opone a ello. A esta dificultad alude en las *Meditaciones*, apenas terminada la formulación de la prueba, al decir que la prueba tiene “cierta apariencia de sofisma, pues, estando acostumbrado a distinguir en todas las demás cosas entre la existencia y la esencia, me convenzo fácilmente de que la existencia puede separarse de la esencia de Dios y que de este modo puede concebirse a Dios como no existiendo actualmente”<sup>117</sup>. Descartes se limita en su respuesta a afirmar que el caso de Dios es un caso especial, pues todas las demás cosas, por perfectas que sean, pueden ser concebidas sin existencia, pero Dios no. Y es que Dios no sólo es muy perfecto, sino que es omniperfecto, y sería una contradicción concebirlo como no existente. “Es tan imposible separar la existencia de Dios de su esencia como de la esencia de un triángulo que la magnitud de sus tres ángulos valga dos rectos, o bien de la idea de una montaña la idea de un valle; de manera que no es menos contradictorio concebir un Dios, es decir, un ser sumamente perfecto, al que le falte la existencia, esto es, al que le falte una perfección, que concebir una montaña a la que le falte el valle”<sup>118</sup>. La dificultad vuelve a repetirse en las *Primeras objeciones*, donde también se lee: “Estamos tan acostumbrados a distinguir en todas las demás cosas la existencia de la esencia que no advertimos por qué la existencia pertenece a la esencia de Dios más bien que a la de las demás cosas”<sup>119</sup>. La contestación de Descartes coincide con la dada en el *Discurso*, pero introduciendo ahora de manera explícita la distinción entre existencia posible y existencia necesaria. Para solucionar la

<sup>116</sup> *Méditation cinquième*, AT, IX/1, 52.

<sup>117</sup> *Méditation cinquième*, AT, IX/1, 52.

<sup>118</sup> *Méditation cinquième*, AT, IX/1, 52.

<sup>119</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 92.

dificultad psicológica, dice Descartes, “hay que distinguir entre la existencia posible y la necesaria, y advertir que la existencia posible está contenida en el concepto o idea de todas las cosas que concebimos clara y distintamente, mientras que la existencia necesaria sólo está contenida en la idea de Dios. Pues no me cabe duda de que, quienes consideren con atención la diferencia que hay entre la idea de Dios y todas las otras ideas, percibirán que, aunque concebamos siempre las demás cosas como existentes, de ello no se sigue que existan, sino sólo que pueden existir, pues no entendemos que sea necesario que la existencia actual esté unida a sus otras propiedades; pero, del hecho de que concebimos claramente que la existencia actual está siempre y necesariamente unida a los demás atributos de Dios, de eso se sigue que Dios existe necesariamente”<sup>120</sup>. Por existencia *posible* entiende aquí Descartes aquella que se *puede* unir a la esencia de alguna cosa, que es lo que les ocurre a todas las cosas que no son contradictorias en sí mismas, pues todas ellas pueden existir. Por existencia *necesaria* entiende aquella que *necesariamente* se une con la esencia, que es lo que le sucede únicamente a Dios, pues sólo Dios necesariamente existe. Esta distinción reaparece varias veces en la exposición geométrica que viene después de las *Respuestas a las segundas objeciones*, por ejemplo, en el *Postulado V*<sup>121</sup>, en el *Axioma X*<sup>122</sup>, en la *Proposición I*<sup>123</sup>. Y otra vez en la primera parte de los *Principios*: “A nuestro espíritu o nuestro pensamiento no le costaría trabajo convencerse de esta verdad, si estuviese libre de sus prejuicios, pero estando acostumbrados a distinguir en todas las demás cosas la esencia de la existencia, y pudiendo fingir caprichosamente muchas ideas de cosas que quizás no han existido nunca y quizás no existirán jamás, puede suceder que, si nuestro espíritu no contempla adecuadamente ese ser perfectísimo, dudemos de si la idea que tenemos de Él no es una de las que fingimos, cuando nos parece bien, o que son

---

<sup>120</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 92.

<sup>121</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 126-127.

<sup>122</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 128.

<sup>123</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 129.

posibles, aunque la existencia no esté necesariamente comprendida en su naturaleza<sup>124</sup>.

Cabría aún la sospecha de si la existencia necesaria está contenida en la idea de Dios en virtud de alguna ficción del entendimiento, igual que lo está en la idea de un cuerpo perfectísimo. Pero el caso no es el mismo. La idea de cuerpo perfectísimo, en efecto, representa una naturaleza elaborada por nosotros, juntando todas las perfecciones corpóreas. Esa composición puede, desde luego, incluir entre sus perfecciones la existencia posible, pero no la necesaria, es decir, puede existir, pero no tiene forzosamente que existir, porque en la idea de cuerpo, por muy perfecto que sea, no hay “fuerza alguna mediante la cual se produzca o conserve a sí mismo”<sup>125</sup>. Pero no sucede otro tanto con la idea de un ser sumamente perfecto que encierre entre sus perfecciones la existencia. Al principio, podemos ciertamente dudar, pero la duda desaparece si consideramos esa perfección del ser perfectísimo que se llama omnipotencia, pues un ser omnipotente no puede existir sino que tiene que existir. “Como no podemos pensar que su existencia es posible, sin que al mismo tiempo, teniendo en cuenta su infinita potencia, conozcamos que puede existir en virtud de su propio poder, inferiremos de ahí que existe realmente... Y así conoceremos que la existencia necesaria está contenida en la idea de un ser omnipotente, no en virtud de ficción alguna del entendimiento, sino porque el existir pertenece a la verdadera e inmutable naturaleza de ese ser”<sup>126</sup>.

Esta apelación a la omnipotencia hace de Dios una especie de causa eficiente de sí mismo, cosa que le confiere al argumento ontológico cartesiano una originalidad que no tenía el argumento anselmiano. Y es que, al hacer de Dios causa eficiente de sí mismo, ya no se puede decir que no funcione en el argumento la causalidad eficiente. Generalmente se suele afirmar que la tercera prueba, igual que la primera, arranca de la idea de Dios. Y se acostumbra a añadir: mientras la prime-

<sup>124</sup> *Les principes de la philosophie*, I, 16, AT, IX/2, 32.

<sup>125</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 93.

<sup>126</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 94.

ra invoca a Dios como causa de esa idea que se da en mí, la tercera no lo invoca como causa de esa idea, porque no considera la idea de manera relativa, es decir, en cuanto se da en mí, sino de manera absoluta, esto es, en sí misma o en cuanto representativa. Pero esto no es exactamente así, porque, para probar que la existencia de Dios es una existencia necesaria, Descartes se ve obligado a acudir a la omnipotencia divina como una especie de causalidad eficiente de sí mismo.

f) Después de decir que lo que clara y distintamente concebimos como perteneciente a la naturaleza de una cosa puede afirmarse de esa cosa, y después de asegurar que concebimos clara y distintamente que la existencia pertenece a la naturaleza de Dios, concluye Descartes: luego podemos afirmar con toda verdad que Dios existe. Semejante conclusión parece, sin embargo, entrañar el paso indebido del pensamiento a la realidad, pues de concebir que a la naturaleza de Dios le pertenece la existencia no parece seguirse que Dios exista, sino sólo que lo concebimos como existente.

Esta dificultad se la propuso ya a sí mismo el propio Descartes en las *Meditaciones*: “Aunque yo no pueda efectivamente concebir un Dios sin existencia, como tampoco una montaña sin valle, sin embargo, así como del hecho de concebir una montaña con valle no se sigue que haya ninguna montaña en el mundo, así también del hecho de concebir a Dios dotado de existencia me parece que no se sigue que exista, pues mi pensamiento no confiere necesidad alguna a las cosas. Y así como me resulta posible imaginar un caballo alado, aunque no haya ninguno que tenga alas, así también podría quizás atribuir existencia a Dios, aunque no hubiera ningún Dios existente”<sup>127</sup>. Esta objeción tiene cierta analogía con la planteada por Kant, cuando afirma que en una proposición analítica no se puede afirmar el sujeto y negar el predicado, pero se pueden rechazar ambas a la vez. Esta manera de razonar le parece, sin embargo, a Descartes un sofisma “pues del hecho de que yo no pueda concebir una montaña sin valle no se sigue que haya en el mundo ninguna montaña ni ningún valle, sino sólo que la montaña y el valle, existan o no, no

---

<sup>127</sup> *Méditation cinquième*, AT, IX/1, 52-53.

pueden separarse uno de otro; mientras que, del solo hecho de que yo no pueda concebir a Dios sin la existencia se sigue que la existencia es inseparable de Él, y consiguientemente que verdaderamente existe. No se trata de que mi pensamiento pueda hacer que eso sea así y confiera a las cosas una necesidad, sino, al contrario, es la necesidad de la cosa misma, a saber, de la existencia de Dios, la que determina a mi pensamiento a concebirla de esa manera. Pues yo no soy libre de concebir a Dios sin existencia, es decir, un ser sumamente perfecto sin una perfección suma, pero sí soy libre para imaginar un caballo sin alas o con alas<sup>128</sup>.

No sólo Descartes se propuso a sí mismo la ilegitimidad del paso del pensamiento a la realidad, sino que también se la propusieron otros, como el autor de las *Primeras objeciones*, que cree que el argumento de Descartes es el mismo que el de San Anselmo, y que había sido criticado ya por Santo Tomás. El argumento refutado dice: el nombre de *Dios* significa aquello mayor que lo cual no cabe concebir nada; ahora bien, si lo significado por ese nombre existe sólo en el entendimiento no es aquello mayor que lo cual no cabe concebir nada, pues aquel que existiese también en la realidad sería mayor. Y la crítica de Santo Tomás afirma: del hecho de que el nombre de *Dios* signifique aquello mayor que lo cual no puede ser concebido nada, no se sigue que la cosa significada por ese nombre exista en la naturaleza, sino sólo en el entendimiento. Para que existiese también en la realidad sería preciso que hubiese además en la realidad algo mayor que lo cual no cabe concebir nada.

Descartes cree que la crítica de Santo Tomás es legítima, pero que no le afecta a él. Es legítima, porque el argumento de San Anselmo gira en torno a la palabra *Dios*, y lo significado por una palabra “no es sin más verdadero”<sup>129</sup>. Por eso, la conclusión no debería ser: luego existe Dios en el pensamiento y en la realidad. Más bien, debería ser ésta otra: luego la palabra *Dios* significa algo que existe en el pensamiento y en la realidad. Pero Descartes piensa que este vicio de forma no

<sup>128</sup> *Méditation cinquième*, AT, IX/1, 53.

<sup>129</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 91.

afecta a su argumento, que no gira en torno a una palabra, sino a una naturaleza. Su argumento, en efecto, dice: lo que entendemos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza de una cosa podemos afirmarlo con verdad de esa cosa; ahora bien, clara y distintamente concebimos que la existencia pertenece a la naturaleza de Dios; luego podemos afirmar con verdad que Dios existe. Por girar en torno a la naturaleza de Dios, Descartes piensa que su conclusión es legítima.

Pese a girar en torno a la naturaleza, el autor de las *Segundas objeciones* opina que la única conclusión legítima sería: luego podemos afirmar que el existir pertenece a la naturaleza de Dios. Contestación de Descartes: es ese autor el que no construye bien el silogismo, pues, para sacar la conclusión que él pretende, la premisa mayor debería decir: lo que concebimos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza de una cosa podemos afirmarlo con verdad de la naturaleza de esa cosa. Pero se trataría entonces de una premisa que, por incluir una repetición inútil, sería inservible, vicio que no se da en la premisa mayor cartesiana, que dice: lo que entendemos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza de una cosa, podemos afirmarlo con verdad de esa cosa; y como la menor afirma que comprendemos clara y distintamente que la existencia pertenece a la naturaleza de Dios, podemos legítimamente concluir: luego podemos afirmar con verdad que Dios existe.

h) No todo termina aquí. En la exposición geométrica que hace al final de las *Respuestas a las segundas objeciones*, después de recordar el silogismo que tiene como conclusión la existencia de Dios, añade de pronto: “La conclusión de ese silogismo puede ser conocida sin prueba por quienes se hallen libres de todo prejuicio”<sup>130</sup>. Y acude para probarlo al *Postulado V*, que empieza pidiendo que se considere la naturaleza del ser sumamente perfecto, para advertir que “en las ideas de todas las demás naturalezas la existencia posible está ciertamente contenida, pero en la de Dios no sólo está contenida la existencia posible, sino además la necesaria”<sup>131</sup>. Des-

<sup>130</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 129.

<sup>131</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 126.

pués añade: “Y con eso solo, y sin ningún razonamiento, sabrán que Dios existe”<sup>132</sup>. Para aclarar esto pone un ejemplo matemático, pero que ya no es el de que la suma de los ángulos de un triángulo suman dos rectos, sino el de que dos es un número par, tres un número impar y cosas por el estilo. Y se comprende que ponga esos ejemplos, pues se trata de verdades inmediatas. Y eso (la verdad referente a la existencia de Dios) no les resulta “menos claro y evidente”<sup>133</sup> que las verdades matemáticas. No se trata, sin embargo, de una verdad *per se nota* para todos, sino sólo para algunos, “pues hay cosas que unos conocen sin pruebas, mientras que otros no las entienden sino tras un largo discurso y razonamiento”<sup>134</sup>. Incluso nos dice Descartes quiénes son unos y quiénes son otros: los que no necesitan silogismo alguno para llegar a esa conclusión son “los que se hallan libres de todo prejuicio”<sup>135</sup>. No tiene, pues, nada de extraño que en otra ocasión diga también que “la simple consideración de un ser semejante nos conduce tan fácilmente al conocimiento de su existencia que es casi la misma cosa concebir a Dios y concebir que existe”<sup>136</sup>. Pero en esa ocasión sin solución de continuidad sigue diciendo: “Eso no impide que la idea que tenemos de Dios, esto es, de un ser sumamente perfecto, sea muy diferente de esta proposición, Dios existe, y que una no pueda servir de medio o antecedente para probar la otra”<sup>137</sup>. Con Malebranche la posibilidad de exponer la prueba ontológica mediante un razonamiento desaparece casi por completo. Por eso, después de afirmar que el infinito existe, “porque en la idea de infinito está encerrada la existencia necesaria”<sup>138</sup>, se corrige inmediatamente y añade: “Para hablar con más claridad, porque el

<sup>132</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 126.

<sup>133</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 126-127

<sup>134</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 127.

<sup>135</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 129.

<sup>136</sup> *À Mersenne*, juillet 1641, AT, III, 396.

<sup>137</sup> *À Mersenne*, juillet 1641, AT, III, 396.

<sup>138</sup> Malebranche, *Recherche de la vérité*, VI, II, VI, *Œuvres complètes*, Vrin, Paris, 1960, II, 371.



infinito no puede ser visto más que en sí mismo”<sup>139</sup>. De manera que, si a veces se vale de razonamientos es tan sólo “para exponerlos a los demás”<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> Malebranche *Recherche de la vérité*, VI, II, VI, *Œuvres complètes*, Vrin, Paris, 1960, II, 371.

<sup>140</sup> Malebranche *Recherche de la vérité*, VI, II, VI, *Œuvres complètes*, Vrin, Paris, 1960, II, 372.



## TEXTOS

### I. CÓMO APARECE DIOS EN LA FILOSOFÍA

#### 1. La certeza del cogito

1. Después de esto, consideraré de modo general qué es lo que se exige a una proposición para ser verdadera y cierta, porque, como acabo de encontrar una con esos caracteres, pensé que debía saber también en qué consiste esta certeza. Y habiendo observado que en el *pienso, luego existo* no hay absolutamente nada que me asegure que digo la verdad, salvo que veo con entera claridad que para pensar es necesario existir, juzgué que podía tomar como regla general que las cosas que percibimos con toda claridad y distinción son todas verdaderas<sup>1</sup>.

2. Indagaré ahora con más atención a ver si se dan en mí otros conocimientos en los que aún no he reparado. Estoy cierto de que soy una cosa que piensa. Pero ¿es que no sé también lo que se requiere para estar cierto de una cosa? En ese primer conocimiento no se da más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual, por cierto, no sería suficiente para asegurarme que es verdadera, si alguna vez pudiese ocurrir que una cosa que percibo con tanta claridad y distinción fuese falsa. Por eso, me parece que, desde ahora, puedo establecer como regla general que todas las cosas que percibimos con entera claridad y distinción son verdaderas<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Discours de la méthode*, IV<sup>ième</sup> partie, AT, VI, 33. Con esta regla general introduce Descartes el criterio de certeza: la certeza adviene a una verdad en virtud de la claridad y distinción con que es percibida por nosotros. Y afirma además que la claridad y la distinción aparecen como cualidades de la percepción.

<sup>2</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 27.

## 2. La posibilidad de un Dios engañador

3. Cuando consideraba algo muy sencillo y fácil referente a la aritmética y la geometría, por ejemplo, que dos más tres son cinco, o cosas semejantes ¿no las percibía yo por lo menos con claridad suficiente para afirmar que eran verdaderas? Si más tarde he pensado que esas cosas podían ser puestas en duda, no ha sido sino porque se me ocurrió que Dios ha podido darme quizás una naturaleza tal que yo me engañe incluso en las cosas que me parecen más patentes. Pero, siempre que dicha opinión acerca de la suprema potencia de Dios me viene a la mente, me veo forzado a reconocer que, si quiere, le resulta fácil obrar de manera que yo me engañe incluso en las cosas que creo conocer con una evidencia tan grande. Por el contrario, cuando vuelvo la vista a las cosas que creo concebir con entera claridad, me quedo tan convencido de ellas que espontáneamente prorumpo en estas palabras: engañeme quien pueda, porque nunca conseguirá hacer que yo sea nada, mientras esté pensando que soy algo, o que sea verdad que yo no he existido nunca, siendo verdad que ahora existo, o que dos más tres sean más o menos que cinco, u otras cosas semejantes, porque veo claramente que no pueden ser de otro modo que como las concibo<sup>3</sup>.

## 3. Si existe Dios y si puede ser engañador

4. Como no tengo ninguna razón para creer que haya un Dios que sea engañador y como ni siquiera he considerado aún las razones que prueban la existencia de Dios, el motivo de duda que depende sólo de esa opinión es muy débil y, por decirlo así, metafísico. Pero, para poder disiparlo del todo, tan pronto se me presente la ocasión, debo examinar si existe Dios; y, si existe, debo examinar también si puede ser enga-

---

<sup>3</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 28. En este texto Descartes parece enfrentar la evidencia con Dios. ¿Quién está por encima? Por una parte, parece imponerse la potencia de Dios; por otra, la evidencia. Además, Descartes equipara aquí la evidencia del *cogito* con la de las matemáticas.

ñador, pues mientras ignore esas dos verdades no veo cómo pueda yo tener nunca certeza de cosa alguna<sup>4</sup>.

## II. PRUEBA POR LA PRESENCIA DE SU IDEA EN MÍ

### 1. La idea de Dios como punto de partida

#### *a) La idea de Dios es innata*

5. He distinguido tres clases de ideas: unas son adquiridas, como la idea que vulgarmente se tiene del sol; otras, construidas o ficticias, entre las que se puede incluir la idea que los astrónomos se hacen del sol mediante sus estudios; otras son innatas, como la idea de Dios, del alma, del cuerpo, del triángulo y en general de todas aquellas cosas que representan esencias verdaderas, inmutables y eternas<sup>5</sup>.

6. Sostengo que todas las ideas que no encierran afirmación ni negación alguna son innatas, porque los órganos sensoriales no nos informan de nada que no sea como la idea, evocada en nosotros con ocasión del funcionamiento de los órganos sensoriales, y por eso esa idea ha debido estar en nosotros antes<sup>6</sup>.

7. Como la idea de Dios está igualmente impresa en el espíritu de todo el mundo y como jamás vemos que proceda de otra parte que de nosotros mismos, suponemos que pertenece a la naturaleza de nuestro espíritu<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 28-29. Dios tiene una función gnoseológica: no interesa tanto por sí mismo cuanto para garantizar nuestro conocimiento.

<sup>5</sup> *À Mersenne*, 16 juin 1641, AT, III, 383. Descartes no propone la distinción entre las ideas innatas, construidas y adquiridas para ser aceptada, sino rechazada.

<sup>6</sup> *À Mersenne*, 22 juillet 1641, AT, III, 418.

<sup>7</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 84.

8. Según las leyes de la verdadera lógica, no se debe preguntar sobre ninguna cosa *si es*, antes de saber *lo que es*<sup>8</sup>.

9. [No hay idea que no sea concebida] tan exactamente de la misma manera por todo el mundo. Porque es muy llamativo que todos los metafísicos estén unánimemente de acuerdo en la descripción que hacen de los atributos de Dios (al menos de los que pueden ser conocidos por la sola razón humana); de tal manera que no hay cosa alguna física ni sensible, ninguna cosa de la que tengamos una idea, por expresa o manifiesta que sea, acerca de cuya naturaleza no haya entre los filósofos mayor diversidad de opiniones de la que encontramos respecto de la de Dios<sup>9</sup>.

10. Aunque no dudo que todos tengan en sí la idea de Dios, al menos implícita, es decir, la aptitud para percibirla explícitamente, no me extraña, sin embargo, ver a hombres que no sienten que esa idea se da en ellos, mejor, que no la perciben y quizás tampoco la percibirán aun después de haber leído mil veces mis *Meditaciones*<sup>10</sup>.

11. No puede negarse que poseemos una idea de Dios, salvo que digamos que no se entiende qué quieren decir estas palabras, *la cosa más perfecta que podamos concebir*, pues eso es lo que todos los hombres llaman *Dios*. Y es una extravagancia, motivada por ganas de plantear objeciones, decir que no entendemos lo que significan esas palabras, que son las más ordinarias en boca de los hombres. Además, en el sentido de que yo uso esa palabra de *idea*, es la más impía confesión decir, que no tenemos la idea de Dios, pues eso

<sup>8</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 85-86. Se diferencia así de Santo Tomás, para quien la *quæstio quid est sequitur ad quæstionem an est* (*Summa theologiæ*, I, q. 2, a. 1, ad 2). Y es consciente de esa diferencia, porque le dice a Mersenne que prefiere hablar de las leyes de la verdadera lógica, “porque he leído a teólogos que, siguiendo la lógica ordinaria, quærunt prius de Deo quid sit quam quæsiverint an sit (*À Mersenne*, 31 décembre 1640, AT, III, 273).

<sup>9</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 108-109.

<sup>10</sup> *À Hyperaspistes*, août 1641, AT, III, 430.

significa no sólo que no lo conocemos por luz natural, sino que también no podemos saber nada de Él ni por la fe ni por ningún otro medio. Y es que, si no tenemos idea alguna de Dios, es decir, percepción alguna que responda al significado del nombre *Dios*, por mucho que digamos que creemos que Dios existe, es lo mismo que decir que creemos que *nada* existe, con lo que permanecemos en el abismo de la impiedad y la ignorancia más extrema<sup>11</sup>.

12. Aunque la idea de Dios *esté impresa de tal forma en el espíritu humano*, que no hay nadie que no tenga la facultad de conocerla, eso no impide que muchas personas hayan pasado toda su vida sin representarse jamás de manera distinta esa idea, como les sucede a quienes creen tener ideas de varios dioses, porque concebir varios dioses sumamente perfectos resulta contradictorio, como es obvio<sup>12</sup>.

*b) Los dos aspectos de la idea de Dios*

13. En la palabra *idea* hay un equívoco, pues puede ser tomada o materialmente por una operación del entendimiento... u objetivamente por la cosa representada por esa operación<sup>13</sup>.

14. Entre mis pensamientos, algunos son como las imágenes de las cosas, y sólo a esos conviene propiamente el nombre de *idea*, como sucede cuando me represento un hombre o una quimera o el cielo o un ángel o incluso Dios<sup>14</sup>.

15. Si esas ideas se consideran sólo en tanto que son ciertas maneras de pensar, no reconozco entre ellas ninguna dife-

<sup>11</sup> *À Clerselier*, AT, IX/1, 209.

<sup>12</sup> *À Clerselier*, 17 février 1645, AT, IV, 187-188.

<sup>13</sup> *Méditationes, præfatio*, AT, VII, 8. Aquí contrapone aspecto material y aspecto objetivo.

<sup>14</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 29.

rencia o desigualdad, y todas parecen proceder de mí de igual manera<sup>15</sup>. Pero, considerándolas como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, es evidente que son muy distintas unas de otras. En efecto, las que representan sustancias son indudablemente algo más, y contienen en sí, por decirlo de algún modo, más realidad objetiva, es decir, participan por representación de más grados de ser que aquellas que representan sólo modos o accidentes<sup>16</sup>.

16. Al ser toda idea obra del espíritu, su naturaleza es tal que no requiere de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe y saca del pensamiento o del espíritu, del que sólo es un modo, es decir, una manera o forma de pensar. Ahora bien, que una idea contenga una determinada realidad objetiva en vez de otra, se deberá indudablemente a alguna causa<sup>17</sup>.

17. La luz natural me hace saber de manera evidente que las ideas están en mí como cuadros o imágenes<sup>18</sup>.

18. Al ser como imágenes, no puede haber ninguna idea que no nos parezca representar algo<sup>19</sup>.

19. En alguna parte he escrito que *la idea es la cosa misma concebida o pensada en tanto que está objetivamente en el entendimiento... Existir objetivamente* no significa más que estar en el entendimiento a la manera como los objetos acostumbran a estar en él... De tal manera que la idea del sol es el sol mismo, existiendo en el entendimiento, no formalmente como en el cielo, sino objetivamente, es decir, a la manera como los objetos tienen costumbre de estar en el entendi-

<sup>15</sup> Todas las ideas son semejantes en la medida en que son ideas mías, es decir, en la medida en que, por ser modos o maneras de pensar, remiten a mi pensamiento como a su sustancia. Esa es su realidad psicológica o material.

<sup>16</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 31-32.

<sup>17</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 32-33. Aquí contraponen dimensión formal y dimensión objetiva, equivaliendo la dimensión formal a la dimensión material.

<sup>18</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 33.

<sup>19</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 34-35.



miento. Esta manera de ser es ciertamente mucho más imperfecta que aquella otra por la que las cosas existen fuera del entendimiento, pero no es, sin embargo, una pura nada, como ya he dicho antes<sup>20</sup>.

20. *Definición III*. Por realidad objetiva de una idea entiendo la entidad o el ser de la cosa representada por la idea en tanto que esta entidad está en la idea; y de igual modo puede decirse perfección objetiva o artificio objetivo, etc. Porque todo lo que concebimos como dado en los objetos de las ideas está objetivamente o por representación en las ideas mismas.

*Definición IV*. De las mismas cosas se dice que están formalmente en los objetos de las ideas, cuando están en ellos tal como las concebimos nosotros. Y se dice que están eminentemente, cuando no están de ese modo, pero son tan grandes que pueden suplir ese defecto con su excelencia<sup>21</sup>.

21. *Axioma VI*. Hay diversos grados de realidad o entidad, porque la sustancia tiene más realidad que el accidente o el modo, y la sustancia infinita más que la finita. Por eso, hay más realidad objetiva en la idea de sustancia que en la de accidente, y en la idea de sustancia infinita más que en la idea de sustancia finita<sup>22</sup>.

22. Al no ser las ideas mismas más que ciertas formas, y al no estar compuestas de materia, siempre que se consideran en cuanto representan algo, no se toman materialmente, sino formalmente, mientras que si se consideran no en cuanto representan esto o aquello, sino sólo en cuanto son operaciones del entendimiento, entonces se podría decir con verdad que se toman materialmente<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 81-82.

<sup>21</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 124.

<sup>22</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 128.

<sup>23</sup> *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 180. Aquí contrapone aspecto material y aspecto formal, equivaliendo el aspecto formal al aspecto objetivo. La idea considerada en sí misma, y como una operación del entendimiento, es tomada

23. Cuando reflexionamos sobre las diversas ideas que se hallan en nosotros, es fácil advertir que no hay mucha diferencia entre ellas, si las consideramos simplemente como cosas que dependen de nuestra alma o de nuestro pensamiento, pero la diferencia es muy grande, en tanto que una representa una cosa, y otra, otra<sup>24</sup>.

## 2. El principio de causalidad

24. En virtud de la luz natural, es evidente que debe haber, por lo menos, tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto, pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad si no es de la causa? ¿Y cómo esa causa podría comunicársela si no la tuviera ella misma?<sup>25</sup>.

25. Es una noción primera –y tan evidente que no hay ninguna más clara– que en un efecto no hay nada que no haya estado de una manera igual o más perfecta en su causa. Pero está comprendida en esta otra noción común<sup>26</sup>, *de la nada no sale nada*. Y es que, si se concede que en el efecto hay algo que no está en su causa, también debe concederse que eso procede de la nada. Y, si es evidente que la nada no puede ser causa de algo, es sólo porque en dicha causa no habría lo mismo que en el efecto<sup>27</sup>.

26. *Axioma I*. No hay cosa alguna de la que no pueda preguntarse por la causa de su existencia, pues eso puede inda-

---

*materialmente*: el espíritu proporciona la materia indeterminada de la que están hechas todas las ideas. Pero en tanto que representa esto o aquello, la idea tiene una forma. Por eso, considerada como representativa se toma *formalmente*. Pero conviene no confundir lo que Descartes llama aquí consideración formal de la idea con lo que en la *Meditación tercera* llama realidad formal de la idea.

<sup>24</sup> *Les principes de la philosophie*, I, 17; AT, IX/2, 32.

<sup>25</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 32.

<sup>26</sup> Noción común, es decir, axioma.

<sup>27</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 106-107. El principio de causalidad es evidente a la luz natural.

garse incluso de Dios; no porque Él tenga necesidad de causa alguna para existir, sino porque la inmensidad misma de su naturaleza es la causa o razón de que no necesite causa alguna.<sup>28</sup>

*Axioma III.* Ninguna cosa, ni ninguna perfección de esa cosa actualmente existente, puede tener como causa de su existencia la nada, o sea, una cosa no existente.

*Axioma IV.* Toda la realidad o perfección que hay en una cosa se encuentra formal o eminentemente en su causa primera y total<sup>29</sup>.

### 3. La aplicación del principio a las ideas en general

27. De ahí se sigue no sólo que la nada no puede producir cosa alguna, sino también que lo más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad, no puede ser un producto y un resultado de lo menos perfecto. Esta verdad es clara y evidente, no sólo respecto de los efectos que poseen esa realidad que los filósofos llaman actual o formal<sup>30</sup>, sino también respecto de las ideas en las que únicamente se considera la realidad que ellos llaman objetiva. Por ejemplo, la piedra que aún

<sup>28</sup> 1) Para un tomista el principio de causalidad no es absolutamente universal, pues hay una causa no causada. Para Descartes, en cambio, es absolutamente universal, pues también Dios está sujeto a la causalidad. 2) Esa causalidad no puede buscarse fuera de Dios: Dios es *causa sui*. 3) La causa se identifica con la razón, causa = *ratio*, por lo que todo lo real es racional. 4) El principio de causalidad tiene una dimensión *existencial*, que dice que todo efecto depende de su causa, de manera que si existe el efecto es necesario que existe también la causa; y una dimensión *esencial*, según la cual, todo el que obra produce algo semejante a sí, por lo cual los efectos tienen siempre una semejanza con la causa que los ha producido, pero que no puede superar a la causa, sino sólo igualarla o ser inferior a ella.

<sup>29</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 127-128. Una causa contiene *eminente* el efecto, cuando contiene toda la realidad del efecto, pero de una manera más perfecta que él; la contiene *formalmente*, cuando la contiene exactamente igual que él.

<sup>30</sup> Existir formalmente significa, pues, existir actualmente. La realidad formal de la cosa es, pues, la realidad de la cosa misma, oponiéndose en este sentido a la realidad objetiva, propia de la idea.

no existe no puede empezar a existir ahora, salvo que sea producida por algo que tenga en sí formal o eminentemente todo lo que entra en la composición de la piedra, es decir, que posea en sí las mismas cosas u otras más excelentes que las que están en la piedra; y el calor sólo puede ser producido en un sujeto carente de él por una cosa que sea de un orden, grado o género al menos tan perfecto como el calor, y así sucesivamente. Pero, además de eso, la idea del calor o de la piedra no puede estar en mí, salvo que haya sido puesta por alguna causa que contenga en sí al menos tanta realidad como la que concibo en el calor o en la piedra. Pues, aunque esa causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no por eso debemos figurarnos que esa causa ha ser menos real; al contrario, tenemos que saber que, al ser toda idea obra del espíritu, su naturaleza es tal que no exige de suyo ninguna otra realidad formal que la que saca y toma del pensamiento o del espíritu<sup>31</sup>, del que sólo es un modo, es decir, una manera o forma de pensar. Pero que una idea contenga una determinada realidad objetiva en vez de otra, se deberá indudablemente a alguna causa, en la que ha de haber por lo menos tanta realidad formal como realidad objetiva contenga esa idea, pues, si suponemos que hay en la idea algo que no se halla en su causa, tiene que haberlo recibido de la nada. Pero, por imperfecta que sea esta manera de ser según la cual una cosa está objetivamente o por representación en el entendimiento mediante su idea, no se puede afirmar que sea nada, ni por consiguiente que esta idea deba su origen a la nada. Tampoco debo dudar que sea necesario que la realidad esté formalmente en las causas de mis ideas, aunque la realidad que considero en esas ideas sea sólo objetiva, ni creer que basta con que esta realidad esté objetivamente en sus causas. Y es que, así como esta manera de ser objetivamente corresponde a las ideas por su propia naturaleza, así también el modo o manera de ser formalmente compete a las causas de esas ideas, por lo

---

<sup>31</sup> La realidad formal no es la de la cosa, sino la de la idea. Efectivamente, la idea es una cierta cosa, por lo cual también ella tiene una realidad formal. Esta realidad formal viene a confundirse con su realidad psicológica o material, pues la idea desde este punto de vista no es más que un modo del pensamiento. Considerada en su realidad formal, no exige otra causa.

menos, a las primeras y principales, por su propia naturaleza. Y, aunque puede ocurrir que una idea dé origen a otra idea, este proceso no puede ser indefinido, sino que hay que llegar en definitiva a una idea primera, cuya causa sea como un patrón u original en el que esté contenida formal y efectivamente toda la realidad o perfección que está en esas ideas sólo de modo objetivo o por representación. De manera que la luz natural me hace saber de manera evidente que las ideas están en mí como cuadros o imágenes, que, desde luego, pueden fácilmente ser copias defectuosas de las cosas de las que han sido sacadas, pero nunca pueden contener nada mayor o más perfecto<sup>32</sup>.

28. *Axioma V.* La realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa en la que esa misma realidad esté contenida, no sólo objetivamente, sino también formal o eminentemente. Y es imprescindible tener en cuenta que este axioma es tan necesario que de él solo depende el conocimiento de todas las cosas, tanto sensibles como no sensibles. Porque ¿cómo sabemos, por ejemplo, que existe el cielo? ¿Acaso porque lo vemos? Pero esa visión sólo afecta al espíritu en tanto que es idea; una idea, digo, inherente al mismo espíritu, y no una imagen pintada en la fantasía. Pero si creemos que el cielo existe, no es por esa idea, sino porque toda idea debe tener una causa, realmente existente, de su realidad objetiva, causa que creemos que es el mismo cielo; y otro tanto ocurre con las demás ideas<sup>33</sup>.

29. *Cuanta más perfección descubramos en una cosa tanto más hemos de creer que su causa ha de ser también más perfecta.* Cuando reflexionamos sobre las diversas ideas que se hallan en nosotros, es fácil advertir que no hay mucha diferencia entre ellas si las consideramos simplemente como cosas que dependen de nuestra alma o de nuestro pensamiento. Pero la diferencia es muy grande en tanto que una representa

<sup>32</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 32-33.

<sup>33</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 128. En este texto la realidad de la cosa es invocada como la causa de la idea y no como su modelo.

una cosa y otra, otra; e incluso que su causa debe ser tanto más perfecta cuanto más perfecto sea el objeto que ellas representan. Porque, cuando se nos dice que alguien tiene la idea de una máquina muy complicada, es razonable preguntarle cómo ha podido adquirir esa idea: si ha visto en algún sitio esa máquina hecha por otro, o si ha aprendido muy bien la mecánica, o si tiene un ingenio tan poderoso que por sí mismo ha podido inventarla sin haber visto nada semejante en otra parte. Y es que todo el artificio que está representado, igual que en un cuadro, en la idea que tiene ese hombre, debe estar en su causa primera y principal, no sólo por imitación, sino de manera efectiva, de la misma forma, o incluso de manera más eminente, que su representación<sup>34</sup>.

#### 4. La aplicación del principio a la idea de Dios

##### a) La aplicación a la idea de infinito

30. Por el nombre de *Dios* entiendo una sustancia infinita<sup>35</sup>, eterna<sup>36</sup>, inmutable<sup>37</sup>, independiente<sup>38</sup>, omnisciente<sup>39</sup>, om-

<sup>34</sup> *Les principes de la philosophie*, I, 17, AT, IX/2, 32. Es la concepción cartesiana del principio de causalidad en la versión esencial de ese principio: no puede haber más realidad en el efecto que en la causa.

<sup>35</sup> Idea de un ser infinito significa idea de un ser sin límite alguno. Pese a expresarse mediante un término negativo es una idea positiva, la más positiva de todas. Para destacar ese carácter positivo, Descartes propone que, si quisiéramos usar un nombre distinto del usual, podríamos utilizar el de *ens amplissimum* (Cf. *À Hyperaspistes*, août 1641, AT, III, 427)

<sup>36</sup> La eternidad deriva inmediatamente de la noción de ser por sí, pues si se admite que Dios existe, es necesario decir que existe y existirá eternamente, porque, al no depender más que de sí mismo, no puede comenzar a ser, ni dejar de ser por virtud de otro. “Como no podemos pensar que su existencia es posible, sin que al mismo tiempo, teniendo en cuenta su potencia infinita, reconozcamos que puede existir por su propia fuerza, de ahí concluimos que realmente existe y que ha existido desde toda la eternidad” (*Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 94).

<sup>37</sup> Un ser que cambia lo hace para adquirir algo que le falta; ahora bien, al ser por sí nada le falta; luego el ser por sí es inmutable.

<sup>38</sup> *A se tamquam a causa* en sentido eminentemente positivo.

nipotente<sup>40</sup> por la que yo y todas las demás cosas que existen —si es verdad que existen— han sido creadas y producidas. Pues bien, esos caracteres son tan grandes y eminentes que cuanto más atentamente los considero más convencido estoy de que la idea que tengo de ellos no puede proceder sólo de mí. Por eso, de todo lo que acabo de decir se infiere necesariamente que Dios existe. Pues, aunque la idea de sustancia está en mí por el hecho de ser yo una sustancia, sin embargo, no podría yo, siendo un ser finito, tener la idea de una sustancia infinita, salvo que haya sido puesta en mí por una sustancia que sea verdaderamente infinita<sup>41</sup>.

*b) La aplicación a la idea de perfecto*

31. Reflexionando sobre el hecho de que yo dudaba<sup>42</sup>, con lo cual mi ser no era enteramente perfecto, pues veía claramente que era mucho más perfecto conocer que dudar, traté de averiguar quién me había enseñado a pensar en algo más perfecto que yo, y reconocí con evidencia que debía ser alguna naturaleza que fuese efectivamente más perfecta. Por lo que respecta a los pensamientos<sup>43</sup> que yo tenía acerca de to-

<sup>39</sup> Atributo inmediatamente evidente, porque el conocimiento como tal es una perfección.

<sup>40</sup> Poderoso, porque el poder es una perfección. Todopoderoso, porque, al ser la potencia de un ser es coextensiva con el ser, la potencia del ser por sí ha de ser la omnipotencia.

<sup>41</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 35-36.

<sup>42</sup> Para probar la existencia de Dios, Descartes se remonta aquí a la duda, lo cual permite decir: *dubito ergo Deus est*.

<sup>43</sup> Esta formulación es evidentemente menos precisa que la de la *Meditación tercera*, como luego veremos. 1) Emplea indiferentemente la palabra *pensamiento* y la palabra *idea*, cosa que no hará en la *Meditación tercera*, en la que hará uso del término *idea* como pieza esencial de la prueba. 2) No distingue entre *realidad formal* y *realidad objetiva* de la idea, distinción que en la *Meditación tercera* es fundamental. 3) El propio Descartes reconoce su imprecisión en dos ocasiones. a) La primera en una carta a Vatier, en la que dice: “Es verdad que he sido excesivamente oscuro en lo que he escrito acerca de la existencia de Dios en ese tratado del *Método* y, aunque ese sea el fragmento más importante, confieso que es el menos elaborado de toda la obra. Eso se debe en parte a que sólo me decidí a

das las cosas exteriores a mí, como el cielo, la tierra, la luz, el calor y otras mil, no me preocupaba mucho saber de dónde procedían. Y es que, no viendo en ellas nada que me pareciera hacerlas superiores a mí, podía creer que, si eran verdaderas, dependían de mi naturaleza, en cuanto ésta tenía alguna perfección; y si no lo eran, que yo las sacaba de la nada, es decir, que estaban en mí por lo que yo tenía de defectuoso.

Pero no podía suceder lo mismo con la idea de un ser más perfecto que el mío, puesto que era manifiestamente imposible que procediese de la nada. Y como no es menos contradictorio que lo más perfecto sea un producto y un resultado de lo menos perfecto que el que algo provenga de la nada<sup>44</sup>, tampoco podía proceder de mí mismo.

De modo que era preciso que hubiese sido puesta en mí<sup>45</sup> por una naturaleza que fuese mucho más perfecta que la mía;

---

añadirlo al final y cuando el editor me metía prisa. Pero la principal causa de su oscuridad se debe a que no me atreví a extenderme sobre las razones de los escépticos, ni a decir todas las cosas que son necesarias *ad abducendam mentem a sensibus*, pues no es posible conocer bien la certeza y la evidencia de las razones que prueban la existencia de Dios, según yo creo, más que recordando distintamente las que nos hacen advertir la incertidumbre de todos los conocimientos que tenemos de las cosas materiales; y no me pareció adecuado poner esos pensamientos en un libro, que yo había pretendido que incluso fuese comprendido en cierto modo por las mujeres, y que los más inteligentes encontrasen también bastante materia para que ocupase su atención. Confieso también que esa oscuridad se debe, en parte, como has advertido muy bien, a que yo he supuesto que determinadas nociones –que el hábito de pensar me ha hecho familiares y evidentes– debían serlo también para cualquier otro, por ejemplo, que nuestras ideas, al no poder recibir sus formas ni su ser más que de algunos objetos exteriores o de nosotros mismos, no pueden representar ninguna realidad o perfección que no esté en esos objetos o bien en nosotros, y otras parecidas. Sobre estas cosas me he propuesto hacer algunas aclaraciones en una segunda impresión” (*À Vatter*, 22 février 1638, AT, I, 560-561). b) La segunda, en la edición latina del *Discurso*, en la que añade una nota al margen en la que recuerda los rasgos fundamentales de su teoría de las ideas: “Ten en cuenta que en este lugar y en todos los que siguen tomo la palabra *idea* generalmente por todo lo pensado en cuanto sólo tiene cierto ser objetivo en el entendimiento” (*De methodo*, IV pars, AT, VI, 559).

<sup>44</sup> Afirmer que lo más perfecto es causado por lo menos perfecto equivale a decir que carece de causa, que es lo mismo que afirmar que procede de la nada, es decir, que tiene a la nada por causa.

<sup>45</sup> La idea de Dios es innata. Podría a lo mejor discutirse si todas las ideas cartesianas son o no innatas, pero lo que no admite discusión es que la idea cartesiana de Dios es innata.



e incluso que poseyera todas las perfecciones de que yo pudiera tener alguna idea, es decir, para expresarlo en una palabra, que fuese Dios<sup>46</sup>.

32. A quien tuviera en su espíritu la idea de una máquina sumamente complicada, sería razonable preguntarle por la causa de esa idea. Y no daría una respuesta satisfactoria quien dijera que, por no ser nada fuera del entendimiento, esa idea no puede ser causada, sino sólo concebida, pues por lo que aquí precisamente se pregunta es por la causa por la que es concebida. Tampoco daría una respuesta satisfactoria quien dijera que el propio entendimiento, por ser una de sus operaciones, es su causa, porque de eso no hay duda. Por lo que se pregunta es sólo por la causa del artificio objetivo que hay en ella. Pues, al contener esa idea un determinado artificio objetivo en vez de otro, eso se deberá sin duda a alguna causa; y el artificio objetivo es respecto de esa idea lo que la realidad objetiva es respecto de la idea de Dios. Ciertamente, a dicho artificio pueden atribuírsele causas diversas: o una máquina real y semejante anteriormente vista, a cuya semejanza se ha formado la idea, o un profundo conocimiento de la máquina que está en el entendimiento, o acaso una gran sutileza de ingenio por cuya virtud ha podido ser inventada la máquina, sin ningún conocimiento previo. Y debe observarse que todo el artificio, que en la idea está sólo objetivamente, ha de estar formal o eminentemente en su causa, cualquiera que ésta pueda ser. Otro tanto hay que pensar también de la realidad objetiva que está en la idea de Dios. Pero ¿dónde podemos hallar toda esa realidad o perfección, sino en Dios que realmente existe? Ese espíritu perspicaz ha visto muy bien todo esto. Por eso, reconoce que se puede preguntar por qué una idea contiene una realidad objetiva en vez de otra. A esta pregunta ha respondido, en primer lugar, *que sucede con todas las ideas lo mismo que yo he escrito acerca de la idea de triángulo, a saber, que aunque quizás no haya triángulos en ningún lugar del mundo, no deja de haber cierta naturaleza,*

<sup>46</sup> *Discours de la méthode*, IV<sup>ième</sup> partie, AT, VI, 33-34. Pienso en algo más perfecto que yo. Ese pensamiento no puede proceder de mí. Ha sido puesto en mí por un ser que posee todas las perfecciones.

*o forma, o esencia determinada del triángulo, que es inmutable y eterna, y que, según él, no necesita causa.* Pero se da perfectamente cuenta de que eso no es satisfactorio. Pues, aun siendo inmutable y eterna la naturaleza del triángulo, no por eso deja de ser razonable preguntar por qué su idea se da en nosotros. Por eso, ha añadido: *si insistes en que te dé una razón, te contestaré que es la imperfección de nuestro espíritu, etc.* Su respuesta parece indicar sólo que quienes se alejan en este punto de mi opinión no pueden dar una respuesta verosímil<sup>47</sup>. Y es que, decir que la causa de que la idea de Dios esté en nosotros es la imperfección de nuestro espíritu, vale tanto como decir que la causa de imaginarnos una máquina muy complicada en vez de una menos perfecta es nuestra ignorancia de la mecánica. Al contrario, si alguien tiene la idea de una máquina que contiene todo el artificio imaginable, lo que de ahí rectamente se deduce es que tal idea procede de una causa en la que está real o efectivamente todo el artificio imaginable, aunque éste no se halle en esa idea más que objetivamente y no realmente. Por la misma razón, dado que tenemos en nosotros la idea de Dios en la que se contiene toda la perfección que uno puede concebir, de ahí se puede inferir con toda evidencia que esa idea depende y procede de alguna causa que contiene verdaderamente en sí toda esa perfección, a saber, de Dios realmente existente. Y sin duda, no parecería que hay más dificultad en admitir lo segundo que lo primero, si, así como no todos los hombres son peritos en mecánica, y por eso no todos pueden tener idea de máquinas muy complicadas, tampoco tuvieran todos la misma capacidad de concebir la idea de Dios. Pero como esa capacidad está igualmente impresa en el espíritu de todos, y como no advertimos que proceda de otra parte que de nosotros mismos, suponemos que pertenece a la naturaleza de nuestro espíritu. Y no sin razón. Pero olvidamos otra cosa que debemos considerar principalmente, y de la cual dependen toda la fuerza y toda la claridad o la intelección de ese argumento, a saber, *que dicha facultad de tener en sí la idea de Dios no*

---

<sup>47</sup> Caterus invoca la imperfección de nuestro espíritu para explicar la multiplicidad de nuestras ideas. Descartes finge creer que él la invoca para explicar precisamente la presencia en él de la idea de lo perfecto.

*podría hallarse en nosotros, si nuestro espíritu fuese sólo una cosa finita, como efectivamente es, y no tuviese como causa de su ser a una causa que fuese Dios. Por esta razón, me preguntaba, además, si yo mismo podría existir, en el caso de que Dios no existiera; y no tanto para añadir una razón diferente de la anterior, como para explicar ésta misma con más exactitud*<sup>48</sup>.

33. *Definición VIII.* Llamamos *Dios* a la sustancia que concebimos como sumamente perfecta y en la cual no concebimos nada que encierre defecto alguno o limitación de la perfección<sup>49</sup>.

34. *Proposición II.* *La existencia de Dios se demuestra por sus efectos, simplemente porque su idea está en nosotros.* La realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa que contenga esa misma realidad, no sólo objetivamente, sino también formal o eminentemente (según el *Axioma V*<sup>50</sup>).

Ahora bien, tenemos en nosotros la idea de Dios (según la *Definición II* y *VIII*<sup>51</sup>) y la realidad objetiva de dicha idea no

<sup>48</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 83/84. La prueba que invoca a Dios como causa de su idea y la que lo invoca como causa del yo no son, pues, a los ojos de Descartes, más que una y la misma prueba. La segunda formulación de la prueba, en efecto, se eleva a Dios no como simple causa del yo finito, sino como causa del yo que tiene la idea de lo infinito.

<sup>49</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 125.

<sup>50</sup> Ese *Axioma V* afirma: “La realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa en la que esa misma realidad esté contenida, no sólo objetivamente, sino también formal o eminentemente. Y es imprescindible tener en cuenta que este axioma es tan necesario que de él solo depende el conocimiento de todas las cosas, tanto sensibles como no sensibles, pues ¿cómo sabemos, por ejemplo, que existe el cielo? ¿Acaso porque lo vemos? Pero esa visión sólo afecta al espíritu en tanto que es idea; una idea, digo, inherente al mismo espíritu, y no una imagen pintada en la fantasía. Pero si creemos que el cielo existe, no es por esa idea, sino porque toda idea debe tener una causa, realmente existente, de su realidad objetiva, causa que creemos que es el mismo cielo; y otro tanto ocurre con las demás ideas” (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 128).

<sup>51</sup> La *Definición II* dice: “Por el nombre de *idea* entiendo esa forma de cada uno de nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata tenemos conciencia de ellos. De manera que, cuando entiendo lo que digo, no puedo expresar por palabras sin que sea cierto, por eso mismo, que tengo en mí la idea de la cosa que mis

está contenida en nosotros, ni formal, ni eminentemente (según el *Axioma VI*<sup>52</sup>) y no puede estar contenida en ningún otro lugar que Dios mismo (según la *Definición VIII*<sup>53</sup>).

Por consiguiente, esta idea de Dios que está en nosotros postula a Dios como causa suya, y por consiguiente, Dios existe (según el *Axioma III*<sup>54</sup>)<sup>55</sup>.

35. *A partir de ahí se puede demostrar que existe Dios.* Porque encontramos en nosotros la idea de Dios o de un ser omniperfecto, podemos indagar la causa que hace que esa idea esté en nosotros. Pero, después de haber considerado con atención la inmensidad de perfecciones que ella representa, nos vemos obligados a confesar que no puede provenir sino de un ser omniperfecto, o sea, de un Dios realmente existente. Porque es manifiesto por la luz natural no sólo que la nada no puede producir absolutamente nada y que lo más perfecto no puede ser producido ni sacado de lo menos perfecto, sino también porque vemos por medio de esta misma luz que es imposible tener la idea o imagen de una cosa, cualquiera que sea, si en nosotros o fuera de nosotros no existe un arquetipo que contenga efectivamente todas las perfecciones que nos son representadas de esa manera. Y como sabemos que esta-

---

palabras significan. Y así, con el nombre de idea no designo las solas imágenes de mi fantasía; al contrario, no las llamo aquí ideas en cuanto están en la fantasía corpórea (es decir, en cuanto están pintadas en cierta parte del cerebro, sino sólo en cuanto informan el espíritu aplicado a esa parte del cerebro" (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 124). Y la *Definición VIII*: "Llamamos *Dios* a la sustancia que entendemos sumamente perfecta y en la que no concebimos nada que incluya algún defecto o limitación de perfección" (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 125).

<sup>52</sup> Ese *Axioma VI* dice: "Hay diversos grados de realidad o entidad, porque la sustancia tiene más realidad que el accidente o el modo, y la sustancia infinita más que la finita. Por eso, hay también más realidad objetiva en la idea de sustancia que en la de accidente, y en la idea de sustancia infinita que en la de sustancia finita" (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 128).

<sup>53</sup> Cf. nota 51.

<sup>54</sup> Ese *Axioma III* afirma: "Ninguna cosa ni perfección de esa cosa actualmente existente puede tener como causa de su existencia la nada o una cosa no existente" (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 127).

<sup>55</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 129.

mos sujetos a muchos defectos y que no poseemos las elevadas perfecciones de las que tenemos idea, debemos concluir que se dan en alguna naturaleza diferente de la nuestra, que es efectivamente muy perfecta, es decir, Dios, o por lo menos que en ella se dieron otras veces y que, por ser infinitas, todavía se dan allí<sup>56</sup>.

### 5. Como el sello del artista

36. El deseo que cada uno tiene de poseer todas las perfecciones que puede concebir, y en consecuencia todas las perfecciones que creemos que se dan en Dios, procede de que Dios nos ha dado una voluntad que no tiene límites. Y, principalmente a causa de esa voluntad infinita que se da en nosotros, se puede decir que Él nos ha creado a su imagen<sup>57</sup>.

37. En cuanto a las objeciones, dices en la primera que *a partir de cierta sabiduría, cierto poder, cierta bondad, cierta cantidad, etc. nosotros formamos la idea de una sabiduría, de un poder, de una bondad infinita, o al menos indefinida, cosa que también vale para las demás perfecciones que atribuimos a Dios, así como para la idea de una cantidad infinita*. Con gusto te concedo todo eso, y estoy convencido de que no tenemos otra idea de Dios que la que formamos de esa manera. Pero toda la fuerza de mi argumentación está en que yo afirmo que mi naturaleza no podía ser tal que yo pudiera aumentar hasta el infinito, por un esfuerzo de mi pensamiento, esas perfecciones que son tan pequeñas en mí, si nuestro origen no se debiera a ese ser que posee esas perfecciones infinitas en acto. Como tampoco, por la sola consideración de una cantidad muy pequeña o de un cuerpo finito podría yo concebir jamás una cantidad indefinida, si la magnitud del mundo no fuese o no pudiese ser indefinida<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> *Les principes de la philosophie*, I, 18, AT, IX/2, 33.

<sup>57</sup> *À Mersenne*, 25 décembre 1639, AT, II, 628.

<sup>58</sup> *À Regius*, 24 mai 1640, AT, III, 64. Las perfecciones que atribuimos a Dios se sacan de la experiencia de nuestras propias cualidades, pero nuestro poder de

38. Nada tiene de extraño que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para ser como el sello del artista impreso en su obra, sin que sea necesario que ese sello sea algo distinto de esa misma obra, sino que, por el solo hecho de haberme creado, es de esperar que me haya hecho en cierta manera a su imagen y semejanza. Y percibo esta semejanza, en la que se encuentra contenida la idea de Dios, mediante la misma facultad por la que me percibo a mí mismo, es decir, que, cuando reflexiono sobre mí mismo, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que tiende y aspira sin cesar a algo mejor y mayor de lo que soy yo, sino que también conozco al mismo tiempo que aquel del que dependo posee en sí todas esas cosas grandes a las que aspiro y cuyas ideas encuentro en mí. Y las posee no de modo indefinido y sólo en potencia, sino de un modo efectivo, actual e infinito<sup>59</sup>.

39. No hay ninguna razón que pueda probar que Dios haya debido darme una facultad de conocer mayor y más amplia que la que me ha dado. Y por muy hábil artífice que lo considere, no tengo por qué pensar que ha debido dar a todas sus obras todas las perfecciones que puede dar a algunas. Tampoco puede quejarme de que Dios no me haya dado un libre arbitrio, es decir, una voluntad suficientemente amplia y perfecta, pues claramente experimento que no está circunscrita por límite alguno. Y en este punto debo observar que, de todas las demás cosas que hay en mí, no hay ninguna tan perfecta y tan extensa que yo no reconozca que pueda ser todavía mayor y más perfecta. Pues, por ejemplo, si considero la facultad de entender que se da en mí, la encuentro muy poco extensa y muy limitada, al tiempo que me represento la idea de otra facultad mucho más amplia e incluso infinita. Y por el simple hecho de que puedo representarme su idea, conozco sin dificultad que pertenece a la naturaleza de Dios. Del mismo modo, si examino la memoria o la imaginación o cual-

---

elevant al infinito esas cualidades sólo se explica echando mano de Dios. Hay siempre primacía del ser infinito sobre el ser finito.

<sup>59</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 41.

quier otra potencia, no encuentro en mí ninguna que no sea muy pequeña y limitada, y en Dios inmensa e infinita. Sólo experimento que la voluntad es en mí tan grande que no concibo la idea de ninguna otra más amplia y más extensa, de manera que es principalmente ella la que me da a conocer que llevo en mí la imagen y la semejanza de Dios. Pues, aun siendo incomparablemente mayor en Dios que en mí, ya en razón del conocimiento y del poder, que, encontrándose ahí unidas a ella, la hacen más inmutable y eficaz, ya en razón del objeto, pues se extiende a muchísimas más cosas, con todo, no me parece mayor, si la considero en sí misma de manera formal y precisa. Porque consiste sólo en que podemos hacer o no hacer una cosa (es decir, afirmar o negar, buscar algo o rehuirlo); o mejor dicho, consiste sólo en que, para afirmar o negar, buscar o rechazar las cosas que nos propone el entendimiento, obramos de tal manera que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior<sup>60</sup>.

40. Por el solo hecho de advertir que, al contar, jamás puedo llegar al mayor de todos los números, y por ende por el solo hecho de conocer que en el tema de la numeración hay algo que supera mis fuerzas, necesariamente concluyo, no que existe un número infinito, como tampoco que implica contradicción, como dices, sino que esa facultad que tengo de comprender que siempre puedo pensar un número mayor del que he pensado, no procede de mí mismo, sino que la he recibido de algún otro ser más perfecto que yo<sup>61</sup>.

41\*. Si es cierto que la idea de Dios está en ti *como el sello del artista en su obra*, dime, por favor, ¿de qué manera está impreso ese sello, cuál es su forma y de qué modo lo discernes? Porque, si no es diferente de la obra o de la cosa misma ¿no eres entonces más que una idea, no eres otra cosa

---

<sup>60</sup> *Méditation troisième*, AT, 45-46.

<sup>61</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 109-110.

que una manera o modo de pensar? ¿Era a la vez el sello impreso y el sujeto de la impresión?<sup>62</sup>.

42. Cuando me preguntas cómo pruebo que la idea de Dios está en nosotros como el sello del artista impreso en su obra, de qué manera está impreso y cuál es su forma, es como si, reconociendo yo en un cuadro tanto arte que creyese que sólo pudiese haber salido de la mano de Apeles, y diciendo que ese artificio inimitable es como una marca que Apeles ha imprimido en todas sus obras para distinguirlas de las demás, me preguntaras de qué manera está impresa o cuál es la forma de esa impresión. Ciertamente, eso sería más digno de risa que de respuesta. Cuando dices a continuación, *si este sello no es diferente de la obra, entonces eres una idea, no eres otra cosa que una manera de pensar, eres a la vez la marca impresa y el sujeto de la impresión*, eso denota tanta agudeza como si, después de decir yo que el arte por el cual los cuadros de Apeles se distinguen de los demás no es diferente de los cuadros mismos, me replicaras que esos cuadros no son más que un artificio, que no están compuestos de materia alguna y que no son más que un modo de pintar, etc<sup>63</sup>.

43. Estoy totalmente de acuerdo en que nuestro espíritu tiene la facultad de ampliar las ideas de las cosas. Niego, sin embargo, que las ideas ampliadas e incluso la facultad de ampliarlas puedan existir en él, si el espíritu no tuviese su origen en Dios, en quien existen verdaderamente todas las perfecciones a las que esa ampliación puede alcanzar. Y eso lo he subrayado y probado con frecuencia en virtud de que un efecto no puede tener ninguna perfección que no esté previamente contenida en su causa<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> *Objectiones quintæ*, AT, VII, 306. El número de los textos seguidos de un asterisco (\*) indica que el texto, sin ser del propio Descartes, es útil para comprender la respuesta del propio Descartes.

<sup>63</sup> *Quintæ responsiones*, AT, VII, 372.

<sup>64</sup> *À Hyperaspistes*, août 1641, AT, III, 427-428.



44. *No somos la causa de nosotros mismos, sino que es Dios, por lo cual Dios existe...* Por haber existido siempre en nosotros la idea de Dios, somos incapaces de recordar cuándo la ha puesto Dios en nosotros, a diferencia de cuando tenemos la idea de una máquina muy ingeniosa, que sabemos perfectamente de dónde la hemos sacado<sup>65</sup>.

45. *Que la voluntad es más extensa que le entendimiento, procediendo de aquí nuestros errores.* Además, el entendimiento no se extiende sino al corto número de objetos que se le presentan, y su conocimiento es siempre muy limitado. En cambio, la voluntad puede parecer en cierto modo infinita, puesto que no percibimos nada que pueda ser objeto de cualquier otra voluntad, incluso de la voluntad inmensa que reside en Dios, a la que no pueda extenderse también la nuestra. Ésa es la causa de que la conduzcamos ordinariamente más allá de lo que conocemos clara y distintamente, y abusando de ella así, no hay que admirarse de que lleguemos a equivocarnos<sup>66</sup>.

46. *Objeción.-* ¿No ha podido Dios crearte sin crearte a su imagen y semejanza?

*Respuesta.-* No, porque es un axioma común y verdadero que *el efecto es semejante a la causa*; ahora bien, Dios es causa de mi ser, yo soy efecto suyo; luego, soy semejante a Él.

*Objeción.-* Pero el arquitecto es la causa de la casa, y ésta no es, sin embargo, semejante a él.

*Respuesta.-* Pero él no es causa en el sentido en que la tomamos aquí. Él no hace más que aplicar su potencia activa a cosas pasivas. Por eso, no es necesario que su obra sea semejante a Él. Pero aquí nosotros hablamos de la causa total, de la causa del ser mismo. Y una causa así no puede producir nada que no sea semejante a ella, porque, al ser ella ser y sustancia y al producir una cosa dándole el ser, es decir, a partir

---

<sup>65</sup> *Les principes de la philosophie*, I, 20, AT. IX/2, 34.

<sup>66</sup> *Les principes de la philosophie*, I, 35, AT. IX/2, 40.

de la nada (modo de producción que sólo a Dios conviene) es necesario, por lo menos, que ese efecto sea ser y sustancia, que sea así semejante a Dios y represente su imagen.

*Objeción.*- Pero de esta manera también la piedra y cosas por el estilo serán imagen de Dios.

*Respuesta.*- También ellas son imagen y semejanza de Dios, pero muy remotas débiles y confusas. Y yo, que por creación tengo tantas cosas, soy más imagen de Dios. Pero no tomo aquí imagen en el sentido vulgar, como una cosa figurada y pintada de acuerdo con otra, sino en un sentido más amplio, como una cosa que tiene una semejanza con otra. Y si he empleado esas palabras en las *Meditaciones* es porque las Escrituras suelen decir que nosotros somos creados a imagen de Dios<sup>67</sup>.

47. *Respuesta.*- Pero nuestro entendimiento no sólo se extiende a tantas cosas como el entendimiento de Dios, sino que en sí mismo también es muy imperfecto, porque es oscuro y lleno de ignorancia, etc.

*Objeción.*- Pero entonces también nuestro querer es imperfecto, porque a veces queremos y a veces, no; a veces tenemos una volición y a veces una veleidad, cuando no queremos perfectamente.

*Respuesta.*- Eso no significa imperfección en nuestro querer, sino sólo la inconstancia de la volición. Con todo, el querer es siempre igualmente perfecto, y esa vacilación proviene del juicio, porque no juzgamos bien.

*Objeción.*- Pero el juicio mismo es obra de la voluntad.

*Respuesta.*- Ciertamente es obra de la voluntad y en cuanto tal es perfecto. Toda la imperfección de que adolece tiene por origen la ignorancia del entendimiento, de manera que, si ella desapareciese, también desaparecería la vacilación, con lo cual el juicio sería constante y perfecto. Pero no es acertado discutir así de estas cosas. Que cada uno entre dentro de sí

<sup>67</sup> *Entretien avec Burman*, 16 avril 1648, AT, V, 158-159. Este texto recoge la conversación de Burman con Descartes a propósito de las palabras de la *Meditación tercera*, que dicen: “Es de esperar que, por el solo hecho de haberme creado, Dios me haya hecho en cierta manera a su imagen y semejanza” (AT, IX/1, 41).

mismo y experimentará si tiene una voluntad perfecta y absoluta y si puede concebir algo que aventaje a la libertad de la voluntad. Sin duda, todos experimentarán lo mismo. En esto la voluntad es mayor que el entendimiento y más semejante a Dios<sup>68</sup>.

## 6. Respuesta a algunas objeciones

### a) *La idea de Dios no es adquirida*

48\*. ¿Se habría presentado esta idea a tu espíritu si tu vida hubiera transcurrido toda en un desierto sin compañía de hombres sabios? ¿No podrá decirse que la has sacado de tus pensamientos anteriores, de las enseñanzas de los libros, de las conversaciones y las charlas con tus amigos, etc., y no de tu espíritu solo, o de un ser supremo existente?<sup>69</sup> Por lo tanto, es preciso probar con mayor claridad que dicha idea no podría hallarse en ti mismo si no existiese un ser supremo. En ese caso, yo sería el primero en someterme a tu razonamiento y dejaríamos de discutir. Ahora bien, si tenemos en cuenta que los canadienses, los hurones y otros hombres salvajes no la poseen, parece claro que la idea en cuestión procede de nociones previas<sup>70</sup>.

49. Tampoco creo que pruebes nada contra mí al decir que acaso he sacado la idea que representa a Dios *de mis pensamientos anteriores, de las enseñanzas de los libros, de las conversaciones y charlas con mis amigos, etc., y no de mi espíritu solo*. Porque mi argumento seguirá teniendo la misma fuerza si, dirigiéndome no a mí mismo, sino a aquellos de quienes se dice que la he recibido, les pregunto si sacan esa

<sup>68</sup> *Entretien avec Burman*, avril 1648, AT, V, 156. Este texto recoge la conversación de Burman con Descartes a propósito de estas palabras de la *Meditación cuarta*: “La voluntad no me parece, sin embargo, mayor si la considero de manera formal y precisa” (AT, IX/1, 46).

<sup>69</sup> Mersenne está negando con esto el carácter innato de la idea de Dios.

<sup>70</sup> *Secondes objections*, AT, IX/1, 98.

idea de sí mismos o de otro; y siempre concluiré que en definitiva procede de Dios<sup>71</sup>.

50\*. Respecto a lo que añades acerca de *la idea de Dios*, dime, por favor: dado que aún no conoces la existencia de Dios ¿cómo puedes saber que su idea nos lo representa como un ser eterno, infinito, todopoderoso y creador de todas las cosas, etc.? Esta idea que formas de Él ¿no procederá más bien del conocimiento que con anterioridad has tenido de Él porque se te ha representado muchas veces bajo esos atributos? Pues, a decir verdad, ¿lo describirías así si nunca hubieras oído decir de Él nada semejante?<sup>72</sup>.

51. Cuando dices que *sólo formamos la idea de Dios a partir de ciertos atributos otros atribuían a Dios*, hubiera querido que me explicaras de dónde han sacado esa idea de Dios los primeros hombres de los que hemos aprendido y oído esas cosas. Porque si la sacan de sí mismos ¿por qué no podríamos nosotros sacarla de nosotros mismos? Y si Dios se la ha revelado, entonces Dios existe<sup>73</sup>.

b) *La idea de Dios no es construida*

α) *No se forma a partir de los cuerpos*

52\*. Tú puedes haber formado esa idea incluso a partir del conocimiento que tienes de las cosas corpóreas, de manera que tu idea no represente nada más que ese mundo corpóreo, que abarca todas las perfecciones que eres capaz de imaginar. Con lo cual sólo puedes concluir que existe un ser corpóreo perfectísimo, salvo que añadas algo más que eleve vuestro

<sup>71</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 107.

<sup>72</sup> *Objectiones quintæ*, AT, VII, 286.

<sup>73</sup> *Quintæ responsiones*, AT, VII, 364.

espíritu al conocimiento de las cosas espirituales o incorpóreas<sup>74</sup>.

53. En cuanto a lo que añades en dicho lugar, a saber, que *esa idea puede haberse formado a partir del conocimiento de las cosas corpóreas*, es tan poco verosímil como si dijese que no tenemos una facultad para oír, sino que conocemos los sonidos por la sola visión de los colores. Pues se puede decir que hay mayor analogía o relación entre los colores y los sonidos que entre las cosas corpóreas y Dios. Y cuando me pides que *añada yo algo que nos eleve al conocimiento del ser inmaterial o espiritual*, nada mejor puedo hacer que remitirte a mi *Meditación II*, a fin de que al menos adviertas que ella no es del todo inútil<sup>75</sup>.

54. Cuando hablas de un *ser corpóreo perfectísimo*, si tomas la palabra *perfectísimo* de manera absoluta, entendiendo que el cuerpo es un ser en el que se hallan todas las perfecciones, afirmas cosas contradictorias entre sí, pues la naturaleza del cuerpo incluye muchas imperfecciones, por ejemplo, que es divisible en partes, que cada una de sus partes no es la otra, y cosas por el estilo, ya que es evidente de suyo que hay mayor perfección en no poder ser dividido que en poder serlo, etc. Pero si entiendes sólo lo que es muy perfecto en el orden corpóreo, entonces eso no es el verdadero Dios<sup>76</sup>.

*β) No se forma ampliando nuestras perfecciones*

55. Podría suceder también que yo fuese algo más de lo que me imagino y que todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza de Dios estén de alguna manera en mí en potencia, aunque todavía no estén actualizadas ni se manifiesten

<sup>74</sup> *Secondes objections*, AT, IX/1 98.

<sup>75</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 107-108.

<sup>76</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 109. El cuerpo pertenece, pues, a ese tipo de realidades que, aunque se elevasen al infinito, no pueden ser atribuidas a Dios, porque, aun así, el cuerpo sigue siendo divisible.

por medio de sus acciones. Efectivamente, tengo ya experiencia de que mi conocimiento se incrementa y se perfecciona poco a poco, y no veo nada que pueda impedir que aumente cada vez más, hasta el infinito. Además, una vez acrecentado y perfeccionado ese conocimiento, no veo nada que impida que yo pueda adquirir, por medio de él, todas las demás perfecciones de la naturaleza divina. Y, en fin, parece que la potencia que tengo para adquirir esas perfecciones, si está en mí, puede ser capaz de producir las ideas de esas perfecciones. Sin embargo, pensándolo mejor, reconozco que eso no puede ser. En primer lugar, porque, aunque fuese verdad que mi conocimiento adquiriese todos los días nuevos grados de perfección y que hubiese en mi naturaleza muchas cosas en potencia, que aún no existen actualmente, sin embargo, nada de eso pertenece ni compete en modo alguno a la idea que tengo de la divinidad, en la cual nada hay sólo en potencia, sino que todo está en ella de manera actual y efectiva. ¿Y no es incluso un argumento infalible e irrefutable de la imperfección de mi conocimiento el hecho de que éste aumente poco a poco y que se amplíe gradualmente<sup>77</sup>? Además, aunque mi conocimiento aumentase cada vez más, no dejo de reconocer que nunca podría ser infinito en acto, pues jamás llegaría un grado de perfección tal alto que no fuese capaz de adquirir un incremento mayor. En cambio, a Dios lo concibo como infinito en acto en un grado tan alto que nada puede añadirse a la perfección suprema que Él posee. Y, por último, me doy cuenta perfectamente de que el ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser que existe sólo en potencia, la cual hablando con propiedad no es nada, sino sólo por un ser formal o actual<sup>78</sup>.

56\*. Te atreves a deducir, partiendo de la idea de un ser supremo (idea que afirmas no poder producir tú mismo) la

<sup>77</sup> La idea de la evolución creadora es extraña a Descartes. Tampoco cree en la índole positiva de la potencia o de la virtualidad. Según exigencia del principio de causalidad, toda perfección debe estar dada desde el principio. Y el progreso temporal es signo de imperfección.

<sup>78</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 37-38. La idea de infinito no puede ser producida por la totalización de lo finito.

existencia de un ser supremo, del que únicamente puede proceder la idea que se da en tu espíritu. Ahora bien, encontramos en nosotros mismos fundamento suficiente para, apoyándonos únicamente en él, poder formar esa idea, aunque no hubiera ser supremo, o aunque no supieras si lo hay, e incluso aunque no reparásemos en su existencia, pues ¿no veo que, teniendo la facultad de pensar, poseo cierto grado de perfección? ¿Y no veo también que, además de mí, otros poseen un grado semejante? Eso me sirve de fundamento para pensar cualquier número y también para añadir un grado de perfección a otro hasta el infinito. De igual modo, aunque no hubiese en el mundo más que un grado de calor o de luz, podría añadir o fingir siempre nuevos grados hasta el infinito. De la misma manera, ¿por qué no podría añadir yo a un grado de ser que se da en mí otro grado de ser, formando con todos los grados, que puedan ser añadidos, la idea de un ser perfecto?<sup>79</sup>.

57. Cuando dices que *tenemos en nosotros mismos fundamento suficiente para formar la idea de Dios*, en nada contradices mi opinión, pues yo mismo he dicho al final de la *Meditación III* que *esta idea ha nacido conmigo y que no procede de otro lugar que de mí mismo*. Reconozco también que *podríamos formarla, aunque no supiésemos que existe un ser supremo*, pero no, si realmente no existiera, pues he advertido por el contrario que *toda la fuerza de mi argumento consiste en que no podría suceder que yo tuviese la facultad de formar esa idea, si no hubiese sido creado por Dios*<sup>80</sup>.

58\*. Todas esas elevadas perfecciones que solemos atribuir a Dios parecen haber sido sacadas de las cosas que ordinariamente admiramos en nosotros, como la duración, la po-

<sup>79</sup> *Secondes objections*, AT, IX/1, 97. Podemos formar la idea de perfecto a partir de cualquier perfección dada; y a partir del poder que el espíritu tiene de añadir nuevas perfecciones a las perfecciones dadas.

<sup>80</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 105. Descartes responde indirectamente. Porque la objeción dice: mi espíritu tiene la facultad de añadir una perfección a otra. Y Descartes responde: la idea de Dios es innata, de manera que la capacidad de elevarme hasta el infinito por sumas sucesivas no se daría si Dios no existiese.

tencia, la ciencia, la bondad, la felicidad, etc., pues, dándoles toda la amplitud posible a esas perfecciones, decimos que Dios es eterno, omnipotente, omnisciente, supremamente bueno, perfectamente feliz, etc.

¡Bien poca cosa sería Dios si... sólo poseyese *las perfecciones que advertimos en nosotros*, aunque pensemos que en Él se dan mucho más perfectamente! ¿La proporción que hay entre las perfecciones de Dios y las de los hombres no es menor que la que se da entre un elefante y un ácaro? Si movería a risa quien dijese, forjando una idea a partir de las perfecciones observadas en el ácaro, que esa idea así formada era la de un elefante ¿por qué no reírse también de quien, forjando una idea a partir de las perfecciones del hombre, afirme que esa idea es la de Dios y que lo representa perfectamente? Además, dime: ¿cómo podemos saber que esas pocas perfecciones que hallamos en nosotros se hallan también en Dios?<sup>81</sup>.

59. Tú mismo reconoces que todas esas perfecciones [que atribuimos a Dios] son ampliadas por nuestro espíritu para poder ser atribuidas a Dios. ¿Pensas, pues, que las cosas así ampliadas no son mayores que las que no lo están? ¿Y de dónde puede proceder esa facultad de ampliar todas las perfecciones creadas, es decir, de concebir algo más perfecto que ellas, sino del hecho de que tenemos la idea de una cosa mayor, a saber, de Dios mismo? Por último... confundes la intelección con la imaginación y finges que nos imaginamos a Dios como un enorme y poderoso gigante, como haría quien, no habiendo visto nunca un elefante, se imaginase que era un ácaro de tamaño y dimensión desmesurada, cosa que, admito, sería muy disparatada<sup>82</sup>.

60\*. Dices que, *aunque puedes sacar de ti mismo la idea de sustancia, pues tú eres una sustancia, no puedes sacar de ti mismo la idea de sustancia infinita, pues tú no eres infinito.*

<sup>81</sup> *Objectiones quintæ*, AT, VII, 286-287. Formar una idea de Dios a partir de las perfecciones del hombre es tan ridículo como querer formar la idea de un elefante a partir de la de un ácaro. No tenemos, pues, una verdadera idea de Dios.

<sup>82</sup> *Quintæ responsiones*, AT, VII, 365.



Pero te engañas tremendamente si piensas que tienes la idea de la sustancia infinita, que sólo puedes conocer de nombre y a la manera como los hombres pueden comprender el infinito, que en realidad es no comprenderlo. De modo que no es necesario que dicha idea proceda de una sustancia infinita, puesto que puede ser formada uniendo y ampliando las perfecciones que el espíritu es capaz de concebir, según se ha dicho ya. De no ser así, habría que decir que, cuando los antiguos filósofos, ampliando las ideas que tenían de este espacio visible, de este único mundo y de los escasos principios de que está compuesto, formaron las de un mundo infinitamente extenso, de una infinidad de principios y de una infinidad de mundos, no formaron esas ideas por la fuerza de su pensamiento, sino que su espíritu las sacó de un mundo verdaderamente infinito en extensión, de una verdadera infinidad de principios y de una infinidad de mundos realmente existentes<sup>83</sup>.

61. Tú mismo reconoces que yo puedo acrecentar y ampliar las perfecciones humanas hasta tal punto que me será fácil reconocer después que son tales que no pueden convenir a la naturaleza humana. Y esto me basta para demostrar la existencia de Dios, pues sostengo que ese poder de aumentar y acrecentar las perfecciones humanas hasta el punto de que no sean ya humanas, sino infinitamente superiores al estado y condición humana, no podría residir en nosotros si Dios no fuera el autor de nuestro ser<sup>84</sup>.

62. No creas que *la idea que tenemos de Dios se forma sucesivamente ampliando las perfecciones de las criaturas*; se forma toda entera y toda a la vez por el hecho de que nuestro espíritu concibe el ser infinito, incapaz de todo tipo de incremento<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> *Objectiones quintæ*, AT, VII, 295.

<sup>84</sup> *Quintæ responsiones*, AT, VII, 370-371.

<sup>85</sup> *Quintæ responsiones*, AT, VII, 371.

c) *El principio de causalidad*

63\*. Pero, dices, el efecto no puede poseer grado alguno de perfección o realidad que previamente no esté en su causa... Vemos a diario que las moscas y muchos otros animales, lo mismo que las plantas, son producidas por el sol, la lluvia y la tierra, en los cuales no hay vida, como la hay en esos animales, vida que es más noble que cualquier grado de perfección puramente corpórea, de donde se sigue que el efecto toma de su causa una realidad que no se hallaba en ella<sup>86</sup>.

64. Lo que dices de las moscas, plantas, etc., en modo alguno prueba que pueda darse cierto grado de perfección en el efecto que no esté previamente en su causa. Pues, o bien es cierto que no hay en los animales irracionales perfección alguna que no se encuentre también en los cuerpos inanimados, o bien si hay alguna, les viene de fuera, y que el sol, la lluvia y la tierra no son las causas totales de esos animales. Sería muy poco razonable que alguien, simplemente por no conocer causa alguna que concurra a la generación de una mosca y que posea tantos grados de perfección como la mosca, sin estar seguro de que no hay más causas que las que él conoce, tomase pretexto de eso para dudar de algo que, es evidente por luz natural, como enseguida aclararé ampliamente<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> *Secondes objections*, AT, IX/1, 97.

<sup>87</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 106. La idea de progreso creador no se da en Descartes. Si Hegel cree que el Absoluto se da al final, como resultado, Descartes piensa que se da al comienzo, de manera que todo lo que de nuevo aparece en el curso de la historia debe tener su explicación en una realidad anterior. Así, si se admite que un animal procede de la materia, cosa que en el s. XVII creían posible, se debe pensar que o bien la vida no supera a la materia, o bien, si la supera en algo, ese algo procede de fuera de la materia, por ejemplo, de Dios. El principio *no puede haber más realidad en el efecto que en la causa* es evidente para la luz natural. Por eso, a ese principio no se puede oponer la generación de las plantas y de los animales a partir de la materia, pues no conocemos todas las causas de la formación de los seres vivos, y nadie puede oponer a un principio evidente el ejemplo de una causalidad desconocida (Cf. F. Alquié, *Œuvres philosophiques de Descartes*, Garnier, Paris, 1967, II, 556, nota 2).

65\*. Esa sentencia común, *nada hay en el efecto que no esté en su causa*, parece que debe entenderse más bien de la causa material que de la eficiente, pues la causa eficiente es algo exterior y muchas veces incluso de una naturaleza diferente de su efecto. Y, aunque se diga que un efecto deba su realidad a la causa eficiente, sin embargo, no tiene necesariamente la misma que la causa eficiente tiene en sí, sino que puede tener otra, tomada de otra parte. Esto se ve claramente en los efectos del arte, pues, aunque la casa deba toda su realidad al arquitecto, éste no se la da de la suya propia, sino que la saca de otra parte. Del mismo modo procede el sol, cuando transforma de tantas maneras la materia terrestre y engendra animales diversos. Más aún, así ocurre también con los padres, pues, si bien los hijos reciben de ellos alguna materia, no la reciben como de un principio eficiente, sino material<sup>88</sup>.

66. Dices aquí y allá varias cosas con las que no estoy de acuerdo, por ejemplo, que ese axioma *nada hay en el efecto que no haya estado antes en su causa* debe referirse a la causa material más bien que la causa eficiente, pues es imposible entender que la perfección de la forma preexista más bien en la causa material que en la eficiente<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> *Objectiones quintæ* AT, VII, 288. Gassendi, autor de estas objeciones, piensa que ese principio es verdadero, pero referido a la causa material, no a la eficiente. Y como la causa material es aquello de lo que algo se hace, se comprende la interpretación que Gassendi hace del principio cartesiano según el cual *nada hay en el efecto que no esté en su causa*".

<sup>89</sup> *Quintæ resposiones*, AT, VII, 366. En realidad Descartes sólo cree en la causa eficiente. Pero, entrando en el juego de su adversario, observa que la forma no se debe en modo alguno a la causa material. Si permaneciese en ese planteamiento debería ponerla en relación con la causa formal, como hacen los escolásticos. Pero, abandona ese planteamiento y, pasando a su propia concepción, la pone en relación con la causa eficiente (Cf. F. Alquié, *Œuvres philosophiques de Descartes*, Garnier, Paris, 1967, II, 809, nota 1).

d) *La aplicación del principio a las ideas*

67\*. Te pregunto: ¿qué causa requiere una idea? O dime: ¿qué es una idea? *Es la cosa pensada en cuanto está objetivamente en el entendimiento.* Pero ¿qué es estar objetivamente en el entendimiento? Si lo he entendido bien, es ser término, a la manera de un objeto, de un acto del entendimiento, lo que sin duda es una mera denominación extrínseca y no añade nada real a la cosa. Pues, así como el hecho de que yo sea visto no es para mí otra cosa que ser término de un acto de visión, así también el ser pensado o estar objetivamente en el entendimiento no es más que ser el término o destino del pensamiento del espíritu, lo cual puede hacerse sin alteración ni cambio alguno en la cosa, incluso sin que la cosa exista. ¿Por qué indagar entonces la causa de algo que actualmente no existe, que sólo es una mera denominación y una pura nada?

Sin embargo, este hombre tan eminente dice que, para que una idea contenga tal realidad objetiva en vez de otra, tiene que deberse a alguna causa. *Al contrario, a ninguna, pues la realidad objetiva es una pura denominación, actualmente no existe. Ahora bien, el influjo de una causa es real y actual; lo que actualmente no existe no puede recibirlo, y en consecuencia no puede depender ni proceder de ninguna verdadera causa, ni mucho menos necesitarla. Tengo, pues, ideas, pero esas ideas no tienen causa, ni mucho menos una causa superior a mí e infinita.*

*Pero acaso me dirá alguien: ya que no atribuyes causa a las ideas, dime al menos por qué razón una idea posee una realidad objetiva en vez de otra. Me parece bien que me lo diga, pues no suelo ser reservado con mis amigos, sino franco con ellos. Y así, aplico en general a todas las ideas lo que Descartes dijo del triángulo: aunque acaso no exista, dice, en ningún lugar del mundo fuera de mi pensamiento esa figura y aunque no haya existido nunca, no por ello deja de haber cierta naturaleza o forma o esencia determinada de dicha figura, que es inmutable y eterna. Así, esta verdad es eterna y no requiere causa. Un barco es un barco y no otra cosa. Davus es Davus, no Edipo. No obstante, si insistes en que te dé una razón, alegaré la imperfección de nuestro espíritu, que*

*no es infinito. Pues, no pudiendo en un solo acto de aprehensión abarcar el universo, que se da todo junto y a un tiempo, lo parte y divide; de modo que lo que no es capaz de producir de una vez, lo percibe poco a poco, o como se dice en la Escuela, imperfectamente (inadæquate) y por partes.*

*Pero ese hombre ilustre prosigue: ahora bien, por imperfecta que sea esta manera de ser según la cual una cosa está objetivamente en el entendimiento por medio de su idea, no puede decirse que esta manera y modo de ser sea nada, ni, por consiguiente, que tal idea proceda de la nada.*

*Ahí hay un equívoco, pues si esa palabra nada quiere decir lo mismo que no existir actualmente, efectivamente no es nada, puesto que actualmente no existe, con lo cual procede de la nada, es decir, no tiene causa. Pero si la palabra nada quiere decir algo fingido por el espíritu, ordinariamente llamado ente de razón, entonces no es nada, sino algo real, que es distintamente concebido. Y, sin embargo, puesto que es sólo concebido y no existe actualmente, puede ciertamente ser concebido, pero en modo alguno puede ser causado o puesto fuera del entendimiento<sup>90</sup>.*

68. En alguna parte he escrito *que la idea es la misma cosa concebida o pensada en cuanto está objetivamente en el entendimiento*, palabras que él finge entender de un modo muy distinto a como las dije, dándome ocasión para explicarme con más claridad. *Estar objetivamente*, dice, *en el entendimiento significa ser término, a la manera de un objeto, de un acto del entendimiento, lo cual no es sino una mera denominación extrínseca y no añade nada real a la cosa*, etc. Debe observarse que él se refiere ahí a la cosa misma que está fuera del entendimiento, respecto de la cual es ciertamente una denominación extrínseca estar objetivamente en el entendimiento; pero yo hablo de la idea, que nunca está fuera del entendimiento y respecto de la cual *estar objetivamente* no significa otra cosa que estar en el entendimiento a la ma-

<sup>90</sup> *Premières objections*, AT, IX/1, 74-75. Una idea no tiene una existencia en acto: es una pura nada. Por tanto, no puede proceder de ninguna causa.

nera como los objetos están habitualmente en él<sup>91</sup>. Así, por ejemplo, si alguien pregunta qué le sucede al sol por estar objetivamente en mi entendimiento, se le responde acertadamente diciendo que sólo adquiere una denominación extrínseca, a saber, ser término, a la manera de un objeto, de la operación de mi entendimiento. Mas si se pregunta qué es la idea del sol y se responde que es la cosa pensada en cuanto está objetivamente en el entendimiento, nadie entenderá que se trata del sol mismo en cuanto que dicha denominación extrínseca está en él. Y en este caso *estar objetivamente en el entendimiento* no significa ser término de su operación a la manera de un objeto, sino estar en el entendimiento a la manera como los objetos están habitualmente en él. De modo que la idea del sol es el sol mismo que existe en el entendimiento, aunque, desde luego, no formalmente, como existe en el cielo, sino objetivamente, es decir, a la manera como los objetos existen habitualmente en el entendimiento, manera de ser que sin duda es mucho más imperfecta que aquella otra por la que las cosas existen fuera del entendimiento<sup>92</sup>, pero no por eso es una pura nada, como ya dije antes.

Cuando ese sabio teólogo dice que hay un equívoco en esas palabras, *una pura nada*, parece que quiere indicarme el que acabo de exponer ahora, temiendo que yo no lo advierta. Pues dice, en primer lugar, que una cosa que existe de esa manera en el entendimiento por medio de su idea no es un ser real o actual, o sea, no es una cosa que esté fuera del entendimiento, lo cual es cierto. Luego dice también que no es una cosa fingida por el espíritu, o sea, un ente de razón, sino algo real, que es distintamente concebido, palabras con las que él admite todo cuanto yo he dicho. Sin embargo, añade: puesto que esa cosa es sólo concebida y no existe actualmente (es

<sup>91</sup> La cosa sólo es conocida por mediación de su idea. Y la idea, como representación o imagen de la cosa; tiene una realidad específica. Eso es lo que Caterus no comprende. Pero hay que reconocer que el lenguaje de Descartes favorece la confusión. Cuando escribe: estar en el entendimiento a la manera como los objetos están habitualmente en él, piensa en la existencia propia de la idea como tal.

<sup>92</sup> Esta frase, al parecer indicar que entre la realidad de la cosa existente y la de la idea hay una especie de continuidad, favorece la confusión que da lugar a la discusión entre Descartes y Caterus.

decir, puesto que es sólo una idea y no algo fuera del entendimiento) *puede ciertamente ser concebida, pero en modo alguno puede ser causada*, es decir, no necesita causa para existir fuera del entendimiento. Estoy de acuerdo en eso, pero necesitará ciertamente una causa para ser concebida, y aquí sólo trata de esto<sup>93</sup>.

69\*. Sin embargo, digo, dicha idea de Dios no es sino un ente de razón, que no es más noble que tu espíritu que la percibe<sup>94</sup>.

70. Tampoco parece que pruebes nada contra mí al decir *que la idea de Dios que hay en nosotros no es sino un ente de razón*. Pues eso no es cierto, si por ente de razón se entiende algo que no existe, sino sólo si todas las operaciones del entendimiento son consideradas como *entes de razón*, es decir, seres nacidos de la razón, sentido en el que el mundo entero puede ser llamado también ser de la razón divina, esto es, un ser creado por un simple acto del entendimiento divino. Y ya he advertido suficientemente que yo me refería sólo a la perfección o realidad objetiva de dicha idea de Dios, la cual requiere una causa en la que esté realmente contenido todo lo que en la idea sólo está contenido objetivamente o por representación<sup>95</sup>.

### III. PRUEBA POR EL YO QUE TIENE LA IDEA DE DIOS

71. A esto añadí que, dado que yo conocía algunas perfecciones que me faltaban, no era yo el único ser existente (aquí,

<sup>93</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 81-82. La idea no es una pura nada; si una cosa necesita una causa para existir fuera del entendimiento, debe tener también una causa para existir en el entendimiento, es decir, para ser concebida.

<sup>94</sup> *Secondes objections*, AT, IX/1, 98. La idea de Dios, al ser un ente de razón, no tiene más realidad que mi espíritu, con lo cual puede ser efecto suyo.

<sup>95</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 106. Para Descartes la idea es cierta cosa y en consecuencia requiere una causa.

si me lo permites, usaré libremente los términos de la Escuela<sup>96</sup>) sino que era necesario que hubiese algún otro ser más perfecto de quien yo dependiese y de quien hubiese adquirido todo cuanto yo poseía. Pues, si yo fuera solo e independiente de cualquier otro, de manera que de mí mismo procediese todo lo poco en que participaba del ser perfecto, hubiera podido darme a mí mismo también todo lo demás que yo sabía que me faltaba, y en consecuencia ser infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente y poseer, en suma, todas las perfecciones que podía advertir que existían en Dios<sup>97</sup>.

72. Es cierto, y es una opinión generalmente aceptada por los teólogos, que la acción por la que Dios conserva ahora el mundo es exactamente la misma que aquella por la que lo creó<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> Descartes dice que va a hablar como la Escolástica, pero esto sólo lo hace líneas más abajo, cuando habla de *proceder de*, *participar de*, pues esas expresiones no eran todavía usuales en el idioma francés (Cf. Gilson, E. *Discours de la méthode*, Vrin, Paris, 1947, 332).

<sup>97</sup> *Discours de la méthode*, IV<sup>ième</sup> partie, AT, VI, 34-35.

<sup>98</sup> *Discours de la méthode*, V<sup>ième</sup> partie, AT, VI, 45. Esta opinión puede encontrarse, por ejemplo, en Santo Tomás: “Dios no conserva las cosas mediante una acción nueva, sino mediante la continuidad de la acción que da el ser” (*Summa theologiae*, I, q. 104, a. 1, ad 4). Y en otra ocasión: “Dios no le da el ser a las cosas y las conserva en el ser mediante una operación distinta” (*De potentia*, q. 5, a. 1, ad 2). En consecuencia, el cese de esa acción divina entraña la aniquilación de las cosas, pues “el ser de todas las criaturas depende de tal modo de Dios que, si una acción del poder divino no las conserva en el ser, no podrían subsistir ni siquiera un momento, sino que se disolverían en la nada” (*Summa theologiae*, I, q. 104, a. 1 c). La noción de creación continuada tomista y cartesiana son, sin embargo, muy diferentes. Según Santo Tomás, “no... está compuesto el tiempo de instantes” (*In libros physicorum*, lib. VI, lect. I, n. 754) sino que, igual que el movimiento, “es un continuo, si bien la continuidad no se deba a ser número, sino... a aquello de lo que es número, porque es número de lo continuo, a saber, del movimiento” (*Op. cit.*, lib. IV, lect. XII, n. 19). Eso es así, porque el mundo que conserva el Dios de Santo Tomás es un mundo de formas sustanciales permanentes a través del movimiento que les afecta, movimiento que es continuo. Pero, si se suprimen las formas sustanciales, como hace Descartes, no hay nada que se interponga entre la acción de Dios y el estado actual de cada ser, por lo cual lo que Dios simplemente conserva son los estados sucesivos del mundo. Esos estados dependen inmediatamente de Dios, sin que el estado siguiente deba nada al precedente.



73. El deseo que cada uno tiene de tener todas las perfecciones que puede concebir, y en consecuencia todas las que creemos que se dan en Dios, se debe a que Dios nos ha dado una voluntad que no tiene límites. Y, precisamente a causa de esta voluntad infinita que se da en nosotros, se puede decir que Dios nos ha creado a su imagen<sup>99</sup>.

74. Por este motivo quiero continuar considerando si yo mismo, que tengo esa idea de Dios, podría existir, en el caso de que no hubiera Dios. Y pregunto: ¿de quién recibiría mi existencia? ¿Acaso de mí mismo, o de mis padres, o de otras causas menos perfectas que Dios, pues nada puede imaginarse más perfecto, ni siquiera igual a Él?

Ahora bien, si yo fuese independiente de cualquier otro, si yo mismo fuese el autor de mi propio ser, ciertamente no dudaría de nada, no desearía nada, no me faltaría, en fin, ninguna perfección, pues me habría dado a mí mismo todas aquellas perfecciones de las que tengo alguna idea, con lo que yo sería Dios.

Y no debo figurarme que las cosas que me faltan son quizás más difíciles de adquirir que las que ya poseo, pues sin duda es mucho más difícil que yo, es decir, una cosa o sustancia que piensa, haya salido de la nada que adquirir las luces y los conocimientos de muchas cosas que ignoro y que no son sino accidentes de esa sustancia. Y ciertamente, si yo me hubiera dado a mí mismo lo que acabo de decir, esto es, si yo mismo fuese el autor de mi origen y de mi existencia, no me habría negado a mí mismo lo que se puede obtener con más facilidad, a saber, muchos conocimientos de que mi naturaleza carece; ni siquiera me habría negado esas cosas que veo que están contenidas en la idea de Dios, puesto que ninguna

---

La creación continuada tomista y cartesiana son, pues, muy distintas: en Santo Tomás se aplica a la duración continua del movimiento de sustancias permanentes; en Descartes, a los momentos discontinuos de un universo sin formas sustanciales. Por eso, la doctrina de la creación continuada desempeña un papel importante en las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, mientras que en las de Santo Tomás no desempeña ninguno (Cf. Gilson, E., *Discours de la méthode*, Vrin, Paris, 1947, 340-342).

<sup>99</sup> *À Mersenne*, 25 décembre 1639, AT, II, 628.

otra cosa me parece más difícil de adquirir; y si hubiera alguna, sin duda lo sabría (suponiendo que hubiera recibido de mí mismo las demás cosas que poseo) pues me daría cuenta que allí terminaba mi poder y que sería incapaz de acceder a ello.

Y, aun cuando pudiera suponer que quizás he sido siempre como soy ahora, no por eso puedo destruir la fuerza de ese razonamiento, y no dejo de conocer que es necesario que sea Dios el autor de mi existencia. Porque el tiempo todo de mi vida puede dividirse en una infinidad de partes, sin que ninguna de ellas dependa en modo alguno de las demás. Por eso, de haber existido yo un poco antes, no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este mismo momento alguna causa me produzca y, por decirlo así, me cree de nuevo, es decir, me conserve.

En efecto, a todos los que consideren atentamente la naturaleza del tiempo les resulta muy claro y evidente que una sustancia, para ser conservada en todos los momentos de su duración, necesita el mismo poder y la misma actividad que sería necesaria para producirla y crearla de nuevo, caso de que todavía no existiese. De manera que la luz natural nos hace ver con claridad que la creación y la conservación difieren sólo en cuanto a nuestra manera de pensar, no realmente<sup>100</sup>. Por eso, aquí sólo hace falta que me consulte a mí mismo, para saber si poseo algún poder y fuerza capaz de hacer que yo, que existo ahora, exista también más tarde, pues, al no ser yo más que una cosa que piensa (o al menos, porque no se trata hasta ahora más que de este aspecto de mí mismo) si ese poder residiera en mí, yo debería por lo menos saberlo y ser consciente de él. Ahora bien, no advierto nada de eso en mí, por lo que sé con evidencia que dependo de algún ser diferente del mío.

---

<sup>100</sup> “Si consideramos las cosas desde el punto de vista de nuestra memoria, en tanto que tenemos conciencia de la continuidad de su existencia, decimos que Dios las *conserva*. Si las consideramos independientemente de lo que precede y de lo que sigue, en una visión instantánea, debemos decir que las crea. Aunque de manera diferente, no hemos expresado más que una sola y misma verdad, a saber que Dios es el único autor del que dependen todas las cosas” (Grimaldi, N. *Le temps chez Descartes*, Études cartésiennes, Vrin, Paris, 1996).

¿Puede suceder que ese ser del que yo dependo no sea Dios y que yo sea el producto, o de mis padres, o de algunas otras causas menos perfectas que Él? Esto es imposible, pues, como ya he dicho antes, es muy evidente que en la causa tiene que haber, por lo menos, tanta realidad como en el efecto. Y, por tanto, como soy una cosa que piensa y tengo en mí la idea de Dios, es necesario confesar que la causa de mi ser, sea cual sea, debe ser también una cosa que piensa y que tiene en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza divina. Podrá indagarse de nuevo si esa causa recibe su origen y existencia de sí misma o de alguna otra cosa. Porque, si lo recibe de sí misma, se sigue, por las razones anteriores, que es Dios, pues teniendo el poder de ser y existir por sí misma, debe tener también, sin duda, el poder de poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas están en ella, es decir, todas las que yo concibo en Dios. Si ha recibido su existencia de alguna otra causa distinta de ella, nos preguntaremos de nuevo, por igual razón, si esta segunda causa existe por sí o por otra cosa, hasta que gradualmente lleguemos a una causa última que será Dios. Y es muy claro que en esto no puede procederse indefinidamente, ya que no se trata tanto de la causa que en otro tiempo me produjo cuanto de la que actualmente me conserva... Debe concluirse necesariamente que, puesto que existo y se da en mí la idea de un ser sumamente perfecto, es decir, de Dios, la existencia de Dios queda demostrada con toda evidencia<sup>101</sup>.

75. Cuando reflexiono sobre mí mismo, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta e dependiente de otro, que tiende y aspira sin cesar a algo mejor y mayor de lo que yo soy, sino que también conozco, al mismo tiempo, que aquel del que yo dependo posee en sí todas esas grandes cosas a las que yo aspiro y cuyas ideas encuentro en mí<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 38-40.

<sup>102</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 41.

76. Por eso, he preguntado si yo podría existir, no existiendo Dios; no tanto para aducir una razón diferente de la precedente como para explicarla con más exactitud<sup>103</sup>.

Pero ahora la amabilidad de mi adversario me pone en un grave aprieto, que podría atraer sobre mí la envidia y la animadversión de muchos, pues compara mi argumento con otro tomado de Santo Tomás y Aristóteles, como si quisiera así forzarme a decir por qué, si sigo el mismo camino que ellos, no los he seguido en todo. Le ruego, sin embargo, que me permita no hablar de los demás, sino dar razón sólo de las cosas que yo he escrito. Así, en primer lugar, he decir que mi argumento no está sacado del hecho de que yo perciba en las cosas sensibles cierto orden o sucesión de causas eficientes: en parte, porque creo que la existencia de Dios es mucho más evidente que la de cualquier cosa sensible; en parte también, porque no veo que esa sucesión de causas pueda conducirme a otra parte que no sea el conocimiento de la imperfección de mi espíritu, puesto que yo no puedo entender cómo pueden sucederse desde toda la eternidad una infinidad de causas, unas a otras, sin que haya habido una primera. Pues, en verdad, de que yo no pueda entender eso, no se sigue que tenga que haber una causa primera, como tampoco, de que no pueda yo entender cómo una cantidad finita pueda admitir infini-

<sup>103</sup> Aunque ambas pruebas sean igualmente rigurosas, “si se piensa en las dificultades psicológicas del lector que no está acostumbrado a la nueva inteligibilidad, las cosas cambian: entre dos demostraciones absolutamente, y en consecuencia igualmente verdaderas, una puede ser más accesible que la otra con relación a la mentalidad del hombre que hay que persuadir” (Gouhier, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris, 1962, 132). Ese hombre es el tomista Caterus, para quien resulta más accesible partir del yo que tiene la idea de Dios que de la idea misma. Como dice Gilson, “probar a Dios como causa de una idea tenía el riesgo de parecer mucho más abstracto a un público acostumbrado a las pruebas que parten de lo sensible; el ser mismo que tiene esa idea, sobre todo si es el nuestro, es por el contrario mucho más concreto y fácil de concebir; Descartes le da, pues, esa forma para que la prueba resulte más accesible. Presenta, en efecto, la ventaja: 1) de no excluir las imágenes sensibles como hacía la anterior; 2) de permitir el uso del principio tomista de que no podemos remontarnos al infinito en la serie de las causas; en consecuencia, de darle a la prueba un aspecto totalmente tradicional que debía facilitar su aceptación. Sin embargo, no debe olvidarse que el único caso al que se aplica ese principio es el del ser que tiene la idea de Dios” (*Discours de la méthode*, Vrin, Paris, 1947, 331).

tas divisiones, se sigue que tenga que haber una última división, tras la cual aquella cantidad ya no pueda seguir siendo dividida. Lo único que se sigue es que mi entendimiento, que es finito, no puede comprender lo infinito. Por eso, he preferido fundar mi razonamiento sobre mi propia existencia, que no depende de serie alguna de causas y me resulta más conocida que cualquier otra cosa. Pero, al preguntarme acerca de mí mismo, no he pretendido tanto averiguar qué causa me produjo anteriormente cuanto saber qué causa me conserva actualmente para librarme así de toda serie y sucesión de causas. Además, tampoco he pretendido averiguar cuál es la causa de mi ser en cuanto estoy compuesto de cuerpo y alma, sino sólo y exclusivamente en cuanto soy una cosa que piensa<sup>104</sup>. Lo cual no creo que sea de poca utilidad para este asunto, pues así he podido librarme mucho mejor de los prejuicios, considerar lo que dicta la luz natural, interrogarme a mí

---

<sup>104</sup> Las pruebas de Aristóteles y Santo Tomás parten: 1) del mundo sensible; 2) de la imposibilidad de un progreso indefinido en la serie de causas en ese mundo. Pero Descartes piensa que hay que renunciar a ese modo de proceder.

1) No se debe partir de las cosas sensibles, porque la existencia de esas cosas sólo se puede conocer después de la de Dios, y por eso no busca la causa de su ser en cuanto está compuesto de alma y cuerpo, sino sólo en cuanto es una cosa que piensa. 2) Además, en ese terreno no debe tenerse por imposible el progreso indefinido, porque Descartes piensa que la materia es infinitamente divisible e infinitamente dividida, con lo cual uno puede recorrer una serie indefinida de causas sin encontrar jamás una causa primera. El argumento según el cual la serie de causas no puede ser infinita sólo prueba que mi entendimiento, que es finito, no puede comprender lo infinito. Como dice el texto: “No veía que esa sucesión de causas pudiese conducirme a otra parte que no fuese el conocimiento de la imperfección de mi espíritu... Lo único que se sigue es que mi entendimiento, que es finito, no puede comprender lo infinito”. Que yo no pueda ver la cadena infinita de causas prueba la imperfección de mi visión, no la necesidad de cortar la cadena. Y el texto pone el ejemplo: “De que yo no pueda entender eso, no se sigue que tenga que haber una causa primera, como tampoco, de que no pueda yo entender cómo una cantidad finita pueda admitir infinitas divisiones, se sigue que tenga que haber una última división, tras la cual aquella cantidad ya no pueda seguir siendo dividida”. Con ese ejemplo, el recurso al progreso indefinido deja de ser irracional.

De ahí que Descartes prefiera, según dice el texto, partir de su propia existencia: 1) porque se conoce mejor que cualquier otra cosa; 2) porque “no depende de serie alguna de causas”. Precisamente “para librarme de toda serie y sucesión de causas”, pretendo encontrar no la causa que “me produjo anteriormente”, sino la que “me conserva actualmente”.

mismo y tener por cierto que nada puede haber en mí que yo no conozca de algún modo. Esto es muy distinto de que yo, viendo que he nacido de mi padre, considere que mi padre proceda a su vez de mi abuelo, y, no pudiendo proceder indefinidamente en esa averiguación de los padres de mis padres, para poner fin a esa averiguación, concluya que hay una causa primera. Además, no sólo he buscado cuál es la causa de mi ser en cuanto soy una cosa que piensa, sino principalmente en cuanto reconozco que hay en mí, entre otros muchos pensamientos, la idea de un ser sumamente perfecto, pues de eso sólo depende toda la fuerza de la demostración. En primer lugar, porque esa idea me permite conocer lo que Dios es, al menos en la medida en que soy capaz de conocerlo, porque, según las leyes de la verdadera lógica, no se debe preguntar sobre ninguna cosa *si es*, antes de saber *lo que es*<sup>105</sup>. En segundo lugar, porque esa misma idea me da ocasión de examinar si yo soy por mí mismo o por otro, y de reconocer mis defectos<sup>106</sup>. En último lugar, esa idea me enseña no sólo que mi ser tiene una causa, sino también que dicha causa encierra toda suerte de perfecciones y que en consecuencia es Dios<sup>107</sup>.

77. Como las partes del tiempo pueden distinguirse unas de otras, de que yo exista ahora no se sigue que deba existir después, salvo que alguna causa me cree de nuevo en cada momento. Por eso, no encuentro dificultad en llamar *eficiente* a la causa que me crea de continuo, o sea, que me conserva<sup>108</sup>.

78. Fácil es también a cada cual preguntarse a sí mismo para saber si en este mismo sentido existe por sí. Y, cuando en sí no halle ningún poder capaz de conservarle siquiera un momento, concluir con razón que existe por otro, incluso por

<sup>105</sup> Se diferencia así de Santo Tomás, para quien la *quæstio quid est sequitur ad quæstionem an est* (*Summa theologiæ*, I, q. 2, a. 1, ad 2).

<sup>106</sup> Según Descartes, en efecto, no me conozco como finito; incluso ni siquiera tengo la idea de finito más que a partir de la idea de infinito.

<sup>107</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 84-86.

<sup>108</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 86.

otro que exista por sí, pues, tratándose aquí del tiempo presente, y no del pasado o del futuro, el proceso no puede prolongarse hasta el infinito. Incluso añadiré aquí (y esto no lo he escrito en otra parte) que ni siquiera se puede llegar a una segunda causa, pues la que tiene bastante poder para conservar una cosa que existe fuera de ella, con mayor razón se conserva a sí misma por su propio poder, y en consecuencia existe por sí<sup>109</sup>.

79. Para ayudar a aquellos cuya luz natural es tan débil que no comprenden que es una noción primera que toda la perfección que está objetivamente en una idea debe estar realmente en una de sus causas, lo he demostrado también de una manera más fácil de concebir, mostrando que el espíritu que posee esa idea no puede existir por sí mismo<sup>110</sup>.

80. *Proposición III. La existencia de Dios se puede demostrar además, porque nosotros, que tenemos su idea, existimos.* Si yo tuviera el poder de conservarme a mí mismo, con mayor razón tendría también el de darme todas las perfecciones que me faltan (según el *Axioma VIII* y *IX*<sup>111</sup>), pues esas perfecciones no son sino atributos de la sustancia, y yo soy una sustancia; ahora bien yo no tengo poder para darme todas esas perfecciones, pues en caso contrario las poseería ya (según el *Axioma VII*<sup>112</sup>); luego no tengo el poder de conservarme a mí mismo.

<sup>109</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 88.

<sup>110</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 107. Descartes piensa aquí en los tomistas, que comprenden que se busque la causa del ser que tiene la idea, pero no la causa de la idea misma.

<sup>111</sup> El *Axioma VIII* dice: “Quien puede lo más o lo más difícil puede también lo menos o lo más fácil” (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 128). Y el *Axioma IX*: “Es más grande o más difícil crear o conservar una sustancia que crear o conservar sus atributos o propiedades. Pero no es más o más difícil crear una cosa que conservarla” (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 128).

<sup>112</sup> Ese *Axioma VII* afirma: “La voluntad tiende voluntaria y libremente, pero de una manera infalible al bien claramente conocido, pues ésta es su esencia. Por eso, si llega al conocimiento de algunas perfecciones que le faltan, inmediatamente se las dará a sí misma, si están en su poder, pues sabrá que es un bien mayor poseerlas que el carecer de ellas” (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 128).

Además, yo no puedo existir sin ser conservado mientras existo, sea por mí mismo, en caso de que tenga poder para ello, sea por otro que tenga ese poder (según el *Axioma I y II*<sup>113</sup>); ahora bien, existo y, sin embargo, no tengo el poder de conservarme a mí mismo, como acabo de probar; luego soy conservado por otro.

Además, el que me conserva tiene en sí formal o eminentemente todo lo que hay en mí (según el *Axioma IV*<sup>114</sup>). Ahora bien, tengo la idea o la noción de muchas perfecciones que me faltan, y también la idea de Dios (según la *Definición II y VIII*<sup>115</sup>). Luego la noticia de tales perfecciones está también en el que me conserva.

Por último, el que me conserva no puede tener la noción de algunas perfecciones que le faltan, es decir, no las tiene en sí, ni formal ni eminentemente (según el *Axioma VII*<sup>116</sup>); pues,

---

También Santo Tomás dice que nuestra voluntad tiende por naturaleza al bien, cuando lo conoce.

<sup>113</sup> El *Axioma I* dice así: “No hay cosa alguna de la que no pueda preguntarse por la causa de su existencia, pues eso puede indagarse incluso de Dios; no porque Él tenga necesidad de causa alguna para existir, sino porque la inmensidad misma de su naturaleza es la causa o razón de que no necesite causa alguna para existir” (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 127). El *Axioma II* afirma: “El tiempo presente no depende del que inmediatamente le precede. Por eso, la causa que se necesita para conservar una cosa no es menor que para producirla por vez primera” (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 127).

<sup>114</sup> El *Axioma IV* afirma: “Toda la realidad o perfección que se da en una cosa se encuentra formal o eminentemente en su causa primera y total” (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 128).

<sup>115</sup> La *Definición II* dice: “Por el nombre de *idea* entiendo esa forma de cada uno de nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata tenemos conciencia de ellos. De manera que, cuando entiendo lo que digo, no puedo expresar por palabras sin que sea cierto que tengo en mí la idea de la cosa que mis palabras significan. Y así, con el nombre de *idea* no designo las solas imágenes de mi fantasía; al contrario, no las llamo aquí ideas en cuanto están en la fantasía corpórea, es decir, en cuanto están pintadas en cierta parte del cerebro, sino sólo en cuanto informan el espíritu aplicado a esa parte del cerebro” (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 124). Y la *Definición VIII*: “Llamamos *Dios* a la sustancia que entendemos sumamente perfecta y en la que no concebimos nada que incluya algún defecto o limitación de perfección” (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 125).

<sup>116</sup> Ese *Axioma VII* afirma: “La voluntad tiende voluntaria y libremente, pero de una manera infalible al bien claramente conocido, pues ésa es su esencia. Por eso,



teniendo poder para conservarse, según acaba de decirse, con mayor razón lo tendría para dárselas a sí mismo, si careciera de ellas (según el *Axioma VIII* y *IX*<sup>117</sup>). Ahora bien, Él tiene la noción de todas las perfecciones que reconozco que me faltan y que sólo concibo puedan estar en Dios, como acabo de probar. Por consiguiente, las posee todas formal o eminentemente, con lo cual es Dios<sup>118</sup>.

81\*. Das además la razón de por qué no has existido siempre, cosa que también es superflua, salvo que pretendas decir que no sólo tienes una causa eficiente y productora de tu ser, sino también una que te conserva en todos los momentos. Y eso, dices, *porque, pudiendo dividirse el tiempo de tu vida en muchas partes, es necesario que seas creado de nuevo en cada una de esas partes, debido a la independencia mutua que hay entre unas y otras*. Mira, sin embargo, cómo puede entenderse eso. Es verdad que hay ciertos efectos que, para perseverar en el ser y no convertirse a cada paso en nada, necesitan la presencia y la actividad continua de la causa que les ha dado el primer ser, como ocurre, por ejemplo, con la luz del sol, aunque, a decir verdad, esos efectos no son continuamente la misma cosa, sino la sucesión de cosas equivalentes, como se advierte en el agua de un río. Pero vemos otros efectos que perseveran en su ser, no sólo cuando la causa que los ha producido ya no obra, sino también cuando ha perecido y ha desaparecido del todo, como ocurre, por ejemplo, con todas las cosas que han sido engendradas y fabricadas, que sería inútil enumerar aquí. Basta conque seas una de ellas, sea la que fuere la causa de tu poder. Pero, dices, *las partes del tiempo de tu vida no dependen unas de otras*. Podría respon-

---

si llega al conocimiento de algunas perfecciones que le faltan, inmediatamente se las dará a sí misma, si están en su poder, pues sabrá que es un bien mayor poseerlas que el carecer de ellas” (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 128).

<sup>117</sup> El *Axioma VIII* dice: “Quien puede lo más o lo más difícil puede también lo menos o lo más fácil” (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 128). Y el *Axioma IX*: “Es más grande o más difícil crear o conservar una sustancia que crear o conservar sus atributos o propiedades. Pero no es más o más difícil crear una cosa que conservarla” (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 128).

<sup>118</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 130.

derse que no cabe imaginar cosa alguna cuyas partes sean más inseparables unas de otras que las del tiempo, cuya unión y enlace sean más indisolubles y cuya dependencia de las posteriores respecto de las anteriores sea mayor. Pero, para no insistir más en esto, ¿qué tiene que ver con tu producción o conservación esa dependencia o independencia de las partes del tiempo, que son externas, sucesivas y carecen de actividad? Ciertamente, ellas no contribuyen a tu producción o conservación más de lo que contribuyen el flujo y reflujo continuo de las partes del agua a la producción y conservación de la roca que bañan. *Pero, dirás, del hecho de que haya existido yo antes no se sigue que deba existir ahora.* Ciertamente, pero no porque para eso sea precisa una causa que te cree de nuevo sin cesar, sino porque no es imposible que haya alguna causa que pueda destruirte, ni que tu fuerza y tu poder sean tan escasos que desaparezcas por ti mismo<sup>119</sup>.

82. Cuando niegas que necesitamos el concurso e influjo continuo de la causa primera para ser conservados, niegas algo que todos los metafísicos consideran muy evidente, aunque los iletrados<sup>120</sup> no piensen mucho en ello, pues sólo piensan en las causas que la Escuela llama *secundum fieri*, es decir, aquellas de las que dependen los efectos en cuanto a su producción, y no en las que denomina *secundum esse*, es decir, aquellas de las que dependen los efectos en cuanto a su subsistencia o continuación en el ser. Así, el arquitecto es la causa de la casa y el padre la causa del hijo sólo en cuanto a la producción. Por eso, acabada la obra, puede subsistir y mantenerse sin dicha causa. El sol, en cambio, es causa de la luz que procede de él y Dios es causa de todas las cosas creadas, no sólo en lo tocante a su producción, sino también en lo concerniente a su conservación o su duración en el ser. Por eso, debe obrar siempre del mismo modo sobre su efecto, a fin de conservarlo en el ser primero que le ha dado. Esto se demuestra con mucha claridad por lo que he explicado acerca de la independencia de las partes del tiempo, cosa que en

<sup>119</sup> *Objectiones quintæ*, AT, VII, 300-301.

<sup>120</sup> Los que carecen de conocimientos metafísicos.

vano has intentado eludir proponiendo la necesidad de la continuación que se da entre las partes del tiempo abstractamente considerado. Pero de eso no se trata aquí, sino sólo del tiempo o duración de la cosa misma que dura, acerca del cual no puedes negar que todos los momentos pueden separarse de los que inmediatamente les siguen, es decir, no puedes negar que la cosa puede dejar de ser en cada momento de su duración<sup>121</sup>.

83. Poco importa que mi segunda demostración, fundada sobre nuestra propia existencia, sea considerada como diferente de la primera o sólo como una explicación suya. Pero, así como es un efecto de Dios haberme creado, también es un efecto suyo haber puesto en mí su idea. Y no hay efecto alguno que proceda de Dios que no sirva para demostrar su existencia. Me parece, sin embargo, que todas esas demostraciones, sacadas de los efectos, se reducen a una. E incluso que no son perfectas, si esos efectos no son evidentes (razón por la que he considerado mi propia existencia en vez de la del cielo y la de la tierra, de la cual no estoy seguro) y si no añadimos la idea que tenemos de Dios. Porque, al ser mi alma finita, yo sólo puedo conocer que el orden de las causas no es infinito en tanto que tengo en mí la idea de la causa primera; y, aun admitiendo una causa primera que me conserva, no puedo decir que es Dios, si no tengo verdaderamente la idea de Dios. Es lo que he insinuado en mis *Respuestas a las primeras objeciones*, aunque brevemente, para no desdeñar las razones de quienes admiten generalmente que *no se da un progreso indefinido*. Yo no lo admito; al contrario, creo que *se da verdaderamente ese progreso en la división de las partes de la materia*, como se verá en mi *Tratado de filosofía* que acaba de ser publicado<sup>122</sup>.

<sup>121</sup> *Quintæ responsiones*, AT, VII, 369.

<sup>122</sup> *À Mesland, 2 mai 1644*, AT, IV, 112-113. Ese Tratado son los *Principios de filosofía*, II, 31, 34, 35, 64, donde afirma la división efectiva (no la simple divisibilidad) de la materia en una infinidad de partes, cosa de la que no debemos dudar, aunque no la comprendamos.

84. *No somos la causa de nosotros mismos, sino que es Dios, por lo cual Dios existe.* Pero no todos advierten bien eso. Y como, además, por haber existido siempre en nosotros la idea de Dios, somos incapaces de recordar cuándo Dios la ha puesto en nosotros, a diferencia de cuando tenemos la idea de una máquina muy ingeniosa, que sabemos perfectamente de dónde la hemos sacado, por eso debemos preguntarnos por qué es el autor de nuestra alma o de nuestro pensamiento que tiene en sí la idea de las infinitas perfecciones que se dan en Dios, puesto que es evidente que quien conoce alguna cosa más perfecta que él no se ha dado el ser, pues igualmente se hubiera dado todas las perfecciones de que hubiera tenido conocimiento, y que en consecuencia no podría subsistir por ningún otro que por aquel que posee todas esas perfecciones, es decir, Dios<sup>123</sup>.

85. *La simple duración de nuestra vida basta para probar la existencia de Dios.* Yo no creo que se dude de la verdad de esta demostración, con tal que consideremos la naturaleza del tiempo o de la duración de nuestra vida, pues, siendo tal que sus partes no dependen unas de otras, ni existen jamás simultáneamente, del hecho de que existamos ahora no se sigue necesariamente que existamos un momento después, salvo que alguna causa, esto es, la misma que nos ha producido, no continúe produciéndonos, es decir, salvo que nos conserve. Pues fácilmente comprendemos que no tenemos fuerza alguna en virtud de la cual podamos subsistir o conservarnos un solo momento, y que el que tiene un poder tan grande que nos hace subsistir fuera de él y nos conserva, debe conservarse a sí mismo, mejor dicho, no necesita ser conservado por nadie, y, por consiguiente, es Dios<sup>124</sup>.

86. No puede haber progreso indefinido respecto de las ideas que se dan en mí, a causa de que yo me siento finito; y en el momento en que yo escribía eso<sup>125</sup>, no encuentro en mí

<sup>123</sup> *Les principes de la philosophie*, I, 20, AT, IX/2, 34.

<sup>124</sup> *Les principes de la philosophie*, I, 21, AT, IX/2, 34.

<sup>125</sup> *Méditation troisième*, AT, IX/1, 33.

nada más que lo que yo conozco que se da en ahí. Pero, cuando después me atrevo a negar el proceso indefinido, me refiero a las obras de Dios, que yo sé que es infinito, y en consecuencia que no me pertenece a mí imponer ningún límite a sus obras<sup>126</sup>.

87. Aunque quizá sea verdad todo lo que acostumbramos a creer de nuestros padres, a saber que ellos han engendrado nuestro cuerpo, sin embargo, no puedo imaginarme que ellos me han producido en tanto que soy una cosa que piensa, pues no encuentro yo ninguna relación entre la acción corporal mediante la que estoy acostumbrado a creer que ellos me han engendrado y la producción de una sustancia que piensa<sup>127</sup>.

#### IV. PRUEBA ONTOLÓGICA

88. Después de esto, quise indagar otras verdades, y habiéndome propuesto el objeto de los geómetras (que yo concebía como un cuerpo continuo o un espacio indefinidamente extenso en longitud, anchura y altura o profundidad, divisible en partes diversas, que podían tener diversas figuras y tamaños, así como ser movidas o trasladadas en todas las direcciones, pues los geómetras suponen todo eso en su objeto) repasé algunas de sus demostraciones más simples. Y habiendo advertido que esa gran certeza que todo el mundo les atribuye se funda tan sólo en que se conciben con evidencia, según la regla anteriormente expuesta, advertí también que en ellas no había absolutamente nada que me asegurase la existencia de su objeto. Así, por ejemplo, veía perfectamente que, suponiendo un triángulo, era necesario que sus tres ángulos fuesen iguales a dos rectos, pero no veía nada que me asegurase que en el mundo hubiese triángulo alguno. Por el contrario, examinando de nuevo la idea que tenía de un ser perfecto, veía que en ella estaba comprendida su existen-

---

<sup>126</sup> *À Clerselier*, 29 avril 1649, AT, V, 355.

<sup>127</sup> *À Clerselier*, 23 avril 1649, AT, V, 357.

cia, del mismo modo, e incluso con más evidencia, que en la idea del triángulo está comprendido que la suma de sus tres ángulos es igual a dos rectos, o en la de una esfera que todas sus partes equidistan de su centro. Y en consecuencia, es por lo menos tan cierto que Dios, que es este ser perfecto, existe, como puede serlo cualquier demostración geométrica<sup>128</sup>.

89. He sacado la prueba de la existencia de Dios de la idea que encuentro en mí de un ser sumamente perfecto, que es la noción ordinaria que tenemos de Él. Y es verdad que la simple consideración de un ser semejante nos conduce tan fácilmente al conocimiento de su existencia que es casi la misma cosa concebir a Dios y concebir que existe. Pero eso no impide que la idea que tenemos de Dios, es decir, de un ser sumamente perfecto, no sea muy diferente de esta proposición, *Dios existe*, y que una no pueda servir de medio o antecedente para probar la otra<sup>129</sup>.

90. Si del hecho de que yo puedo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo cuanto percibo clara y

<sup>128</sup> *Discours de la méthode*, IV<sup>ième</sup> partie, AT, VI, 36. Descubierta ya la existencia del sujeto y de Dios (probada *a posteriori*) Descartes pretende, según dice el texto, “indagar otras verdades”, concretamente la que se refiere a la existencia del mundo. Para ello parte de la esencia de las cosas materiales, tal como esa esencia viene dada por las matemáticas, esto es, explica el texto, como “un espacio indefinidamente extenso en longitud, anchura y altura o profundidad”. Después de advertir que la certeza de la que gozan las verdades matemáticas sale de su evidencia, “advertí también que en ellas no había absolutamente nada que me asegurase la existencia de su objeto”. Esto le lleva a pensar nuevamente en la idea de un ser sumamente perfecto. Comparando las esencias matemáticas y la esencia de Dios, ve que entre ellas hay diferencias y semejanzas: difieren en que las esencias matemáticas no incluyen su existencia, mientras que la esencia de Dios, sí; se asemejan en que así como de la esencia de un figura se siguen necesariamente sus propiedades, así también de la esencia de Dios se sigue necesariamente su existencia. De ahí esta conclusión: “Es por lo menos tan cierto que Dios existe como puede serlo cualquier demostración geométrica”, que es lo mismo que repite en el texto siguiente de las *Meditaciones*, al afirmar que la existencia de Dios debe ser considerada “por lo menos con tanta certeza como he atribuido hasta ahora a las verdades matemáticas” (*Méditation V<sup>ième</sup>*, AT, IX/1, 52). Pero no siempre se limita a eso. Así, en una carta a Mersenne dice que se siente orgulloso de haber encontrado una prueba de la existencia de Dios que “me hace conocer con más certeza la existencia de Dios que la verdad de cualquier proposición geométrica” (25 de noviembre de 1630, AT, I, 182).

<sup>129</sup> *À Mersenne*, juillet 1641, AT, III, 396.

distintamente que le pertenece a esa cosa, efectivamente le pertenece, ¿no puedo sacar de ahí un argumento y una prueba demostrativa de la existencia de Dios? Ciertamente yo hallo en mí su idea, es decir, la idea de un ser sumamente perfecto, lo mismo que hallo la de cualquier figura o número, sea la que sea. Y conozco clara y distintamente que le pertenece a su naturaleza una existencia actual y eterna lo mismo que conozco clara y distintamente que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de esa figura o ese número. Por tanto, aunque todo lo que he concluido en las *Meditaciones* precedentes no fuese verdadero, la existencia de Dios debería ser considerada por mi espíritu por lo menos con tanta certeza como he atribuido hasta ahora a las verdades matemáticas, que sólo estudian figuras y números, aunque en verdad esto no resulte al principio del todo obvio, sino que parezca tener cierta apariencia de sofisma, pues, estando acostumbrado a distinguir en todas las demás cosas entre la existencia y la esencia, me convenzo fácilmente de que la existencia puede separarse de la esencia de Dios y que de este modo puede concebirse a Dios como no existiendo actualmente. Sin embargo, cuando pienso en eso con más atención, advierto claramente que es tan imposible separar la existencia de Dios de su esencia como de la esencia de un triángulo que la magnitud de sus tres ángulos valga dos rectos, o bien de la idea de una montaña la idea de un valle; de manera que no es menos contradictorio concebir un Dios, es decir, un ser sumamente perfecto, al que le falte la existencia, esto es, al que le falte una perfección, que concebir una montaña a la que le falte el valle.

Pero, aunque yo no pueda, efectivamente, concebir un Dios sin existencia, como tampoco una montaña sin valle, sin embargo, así como del hecho de concebir una montaña con valle no se sigue que haya ninguna montaña en el mundo, así también del hecho de concebir a Dios dotado de existencia me parece que no se sigue que exista, pues mi pensamiento no confiere necesidad alguna a las cosas. Y así como me resulta posible imaginar un caballo alado, aunque no haya nin-

guno que tenga alas, así también podría quizás atribuir existencia a Dios, aunque no hubiera ningún Dios existente<sup>130</sup>.

Pero no es así. Bajo la apariencia de esa objeción hay un sofisma oculto, pues del hecho de que yo no pueda concebir una montaña sin valle no se sigue que haya en el mundo ninguna montaña ni ningún valle, sino sólo que la montaña y el valle, existan o no, no pueden separarse uno de otro; mientras que, del solo hecho de que yo no pueda concebir a Dios sin la existencia se sigue que la existencia es inseparable de Él, y consiguientemente que verdaderamente existe. No se trata de que mi pensamiento pueda hacer que eso sea así y confiera a las cosas una necesidad, sino, al contrario, es la necesidad de la cosa misma, a saber, de la existencia de Dios, la que determina a mi pensamiento a concebirla de esa manera. Pues yo no soy libre de concebir a Dios sin existencia, es decir, un ser sumamente perfecto sin una perfección suma, pero sí soy libre para imaginar un caballo sin alas o con alas<sup>131</sup>.

91\*. Supongamos que alguien tiene la idea clara y distinta de un ser supremo y sumamente perfecto. ¿Qué pretendes inferir de ello? Que ese ser infinito existe, y esto con tal certeza que *debo estar al menos tan seguro de la existencia de Dios como hasta ahora lo he estado de la verdad de las demostraciones matemáticas; de manera que no es menos contradictorio concebir un Dios (es decir, un ser sumamente perfecto) al que le falte la existencia que concebir una montaña sin valle*. Aquí está el nudo de la cuestión, pues quien ahora ceda, debe confesarse vencido. Por lo que a mí respecta, pues tengo que habérmelas con un poderoso adversario, conviene que le esquive por un momento, para diferir al me-

<sup>130</sup> Del hecho de que yo no pueda concebir una montaña sin valle se sigue que no puede haber montaña sin valle, pero puede no haber ni montaña ni valle. De la misma manera, del hecho de que yo no pueda concebir a Dios sin existencia se sigue que Dios existe necesariamente. Pero puede no haber Dios en absoluto y en ese caso no puede demostrarse la existencia de Dios. De manera semejante dirá más tarde Kant que en una proposición analítica no se puede afirmar el sujeto y negar el predicado, pero se pueden rechazar ambos a la vez. Sin embargo, esta manera de razonar le parece a Descartes un sofisma.

<sup>131</sup> *Méditation cinquième*, AT, IX/1, 52-53.



nos por algún tiempo –puesto que voy a ser vencido– lo que no puedo evitar.

Y, en primer lugar, aunque no nos valgamos aquí de la autoridad, sino de la razón, para que no parezca que yo quiero oponerme por puro capricho a un espíritu tan grande, escucha a Santo Tomás, que se plantea la siguiente objeción: *solo con entender y comprender lo que significa la palabra Dios, se sabe que Dios existe; pues por ese nombre se entiende algo mayor que lo cual nada puede ser concebido; ahora bien, aquello que está en el entendimiento y en la realidad es mayor que lo que sólo está en el entendimiento; por eso, si se entiende la palabra Dios, Dios está en el entendimiento, y consiguientemente también en la realidad.* Y este argumento puede ponerse en forma como sigue: Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido; ahora bien, aquello mayor que lo cual no se puede concebir nada implica la existencia; luego Dios en su nombre o su concepto implica la existencia, y consiguientemente no puede ser ni ser concebido sin ella. Dime, por favor, ¿acaso no es ése el mismo argumento de Descartes? Santo Tomás definió así a Dios: *el ser mayor que el cual nada puede ser concebido.* Descartes lo llama *un ser sumamente perfecto*, por lo cual nada puede ser concebido mayor que Él. Prosigue Santo Tomás: *aquello mayor que lo cual no se puede concebir nada implica la existencia, pues, si no fuera así, podría concebirse algo aún mayor, a saber, algo cuyo concepto incluyese la existencia.* ¿Acaso Descartes no se sirve de la misma premisa menor en su argumento? Dios es un ser sumamente perfecto; ahora bien, un ser así incluye la existencia, pues de lo contrario no sería sumamente perfecto. Santo Tomás concluye: *si se entiende y comprende la palabra Dios, Dios está en el entendimiento, y consiguientemente también en la realidad. Es decir, del hecho de que la existencia este comprendida en el concepto o noción esencial de un ser mayor que el cual no se puede concebir nada se sigue que dicho ser existe.* Descartes concluye lo mismo: *del hecho de que yo no puedo concebir a Dios, sin la existencia se sigue que la existencia es inseparable de Él, y consiguientemente que realmente existe.* Responde ahora Santo Tomás tanto a sí mismo como a Descartes: *supuesto que todos entienden que la palabra Dios significa lo que se*

*ha dicho, a saber, aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido, de ello no se sigue que la cosa significada con ese nombre exista en la naturaleza, sino sólo en la aprehensión del entendimiento. Y no puede decirse que exista en la realidad, si no se concede que hay en la realidad alguna cosa mayor que la cual nada puede ser concebido, lo cual niegan abiertamente quienes dicen que no hay Dios. Teniendo esto en cuenta, respondo yo por mi parte en pocas palabras: aunque se conceda que el ser sumamente perfecto implica en su solo nombre la existencia, no se sigue que exista actualmente en la naturaleza, sino tan solo que el concepto o noción del ser sumamente perfecto está inseparablemente unido al de existencia. De lo cual no puede concluirse que Dios exista actualmente, si no se supone que dicho ser sumamente perfecto existe actualmente, pues en ese caso contendrá actualmente todas las perfecciones, también la de la existencia real<sup>132</sup>.*

Permíteme que después de tantas fatigas dé algún descanso a mi espíritu. La composición *león existente* comprende esencialmente dos partes, a saber, el león y la existencia, pues, si suprimes una u otra, no quedará la misma composición. Pues bien, ¿acaso no ha conocido Dios desde toda la eternidad dicha composición? Y la idea de esa composición, en cuanto tal, ¿acaso no incluye esencialmente ambas partes? Es decir, ¿no pertenece la existencia a la esencia del compuesto *león existente*? Y, sin embargo, ese conocimiento que Dios ha tenido desde toda la eternidad no hace que exista necesariamente una u otra de las partes del compuesto, si no se supone que éste existe actualmente; pues en este caso contendrá y encerrará en sí todas sus perfecciones esenciales, y

<sup>132</sup> La objeción de Caterus contiene los siguientes pasos: primero presenta la prueba como si fuese una objeción que Santo Tomás se plantea a sí mismo, aunque en realidad no se trata de eso, sino del argumento expuesto por San Anselmo en su *Proslogion* (cap. III, *Patrologia latina*, CLVIII, 228) argumento que Santo Tomás expone antes de refutarlo (*Summa theologiae*, I, q. 2, a. 1, arg. 2); después lo compara con el de Descartes para poner de manifiesto que son iguales, y para facilitar esa comparación le da al argumento cartesiano una forma silogística que no tenía ni en el *Discurso* ni en las *Meditaciones*; a continuación recoge la crítica de Santo Tomás; por fin, Caterus repite la misma respuesta de Santo Tomás, aunque quizás con más claridad.

consiguientemente también su existencia actual. Del mismo modo, aunque yo conozca clara y distintamente el ser supremo, y aunque el concepto esencial de éste incluya la existencia, no se sigue de ahí que dicha existencia sea actual, si no supones que ese ser supremo existe; pues en este caso, junto con sus demás perfecciones, tendrá también la de la existencia actual. Por consiguiente, hay que probar por otra vía que ese ser supremo existe<sup>133</sup>.

92. Compara aquí de nuevo uno de mis argumentos con otro de Santo Tomás, para obligarme de algún modo a declarar cuál de los dos posee mayor fuerza. Y me parece que podré hacerlo sin que nadie me reproche nada, pues, ni Santo Tomás se ha servido de ese argumento como suyo, ni del suyo se deduce lo mismo que del mío... El argumento que él critica puede enunciarse así: *cuando se comprende y entiende lo que significa la palabra Dios, se entiende algo mayor que lo cual no puede ser concebido; es así que existir en el entendimiento y en la realidad es mayor que existir sólo en el entendimiento; luego, cuando se comprende y entiende lo que significa la palabra Dios, se entiende que Dios existe en la realidad y en el entendimiento*. En dicho argumento hay un evidente vicio de forma, pues la conclusión debería ser sólo ésta: *luego, cuando se comprende y entiende lo que significa la palabra Dios, se entiende que significa una cosa que existe en el entendimiento y en la realidad*. Ahora bien, lo significado por una palabra no es sin más verdadero.

Mi argumento, en cambio, había sido éste: *puede afirmarse y decirse verdaderamente de una cosa aquello que con claridad y distinción concebimos que pertenece a la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de dicha cosa; ahora bien, después de haber examinado con cuidado lo que es Dios, concebimos clara y distintamente que la existencia pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza; luego podemos afirmar con verdad que existe; o al menos la conclusión es legítima*. Pero tampoco se puede negar la premisa mayor, pues ya estábamos de acuerdo en que todo cuanto

---

<sup>133</sup> *Premières objections*, AT, IX/1, 78-80.

entendemos o concebimos clara y distintamente es verdadero. Queda sólo la premisa menor cuya dificultad reconozco que no es pequeña: primero, porque estamos tan acostumbrados a distinguir en todas las demás cosas la existencia de la esencia que no advertimos por qué la existencia pertenece a la esencia de Dios más bien que a la de las demás cosas; segundo, porque, no distinguiendo aquello que pertenece a la esencia verdadera e inmutable de una cosa y aquello que sólo se le atribuye por ficción de nuestro entendimiento, aunque nos demos cuenta con suficiente claridad de que la existencia pertenece a la esencia de Dios, sin embargo, de ahí no concluimos que Dios existe, pues no sabemos si su esencia es inmutable y verdadera, o si tan sólo es algo fingido.

Pues bien, para solucionar la primera parte de esta dificultad, hay que distinguir entre la existencia posible y la necesaria, y advertir que la existencia posible está contenida en el concepto o idea de todas las cosas que concebimos clara y distintamente, mientras que la existencia necesaria sólo está contenida en la idea de Dios. Pues no me cabe duda de que, quienes consideren con atención la diferencia que hay entre la idea de Dios y todas las otras ideas, percibirán que, aunque concibamos siempre las demás cosas como existentes, de ello no se sigue que existan, sino sólo que pueden existir, pues no entendemos que sea necesario que la existencia actual esté unida a sus otras propiedades; pero, del hecho de que concebimos claramente que la existencia actual está siempre y necesariamente unida a los demás atributos de Dios, de eso se sigue que Dios existe necesariamente.

Para solucionar la segunda parte de la dificultad, adviértase que las ideas que no contienen naturalezas verdaderas e inmutables, sino sólo fingidas y compuestas por el entendimiento, pueden ser divididas por ese mismo entendimiento, no sólo mediante una abstracción o separación de su pensamiento, sino mediante una operación clara y distinta; de manera que las cosas que el entendimiento no puede dividir así, sin duda no han sido producidas o compuestas por él. Por ejemplo, cuando me represento un caballo alado, o un león existente en acto, o un triángulo inscrito en un cuadrado, fácilmente advierto que también puedo representarme un caba-

llo sin alas, un león inexistente o un triángulo sin cuadrado, y, por tanto, que tales cosas no poseen naturalezas verdaderas e inmutables. Pero si me represento un triángulo o un cuadrado (no hablo ahora del león ni del caballo, pues sus naturalezas no nos son aún completamente conocidas) entonces sin duda todo lo que reconozco que está contenido en la idea de un triángulo, como que sus tres ángulos valen dos rectos, etc., lo afirmaré con verdad de un triángulo, y de un cuadrado todo lo que vea que está contenido en la idea de un cuadrado. Pues, aunque pueda concebir un triángulo prescindiendo de que sus tres ángulos valgan dos rectos, no puedo negar eso de él mediante una operación clara y distinta, esto es, entendiendo bien lo que digo. Además, si considero un triángulo inscrito en un cuadrado, no para atribuir al cuadrado lo que sólo pertenece al triángulo, o atribuir al triángulo lo que le pertenece al cuadrado, sino sólo para examinar las consecuencias que resultan de la conjunción de uno y otro, la naturaleza de esa figura compuesta de triángulo y cuadrado no será menos verdadera e inmutable que la del cuadrado solo o del triángulo solo. Y así podría afirmar con verdad que el cuadrado no es menor que el doble del triángulo inscrito en él, y otras cosas parecidas que pertenecen a la naturaleza de esa figura compuesta. Pero, si considero que la existencia está contenida en la idea de un cuerpo muy perfecto, y ello porque hay mayor perfección en existir realmente y en el entendimiento que en existir sólo en el entendimiento, no puedo inferir de ahí que ese cuerpo perfectísimo exista, sino tan sólo que puede existir. Pues advierto perfectamente que tal idea ha sido fabricada por mi entendimiento, juntando todas las perfecciones corpóreas; y advierto también que la existencia no resulta de las otras perfecciones comprendidas en la naturaleza del cuerpo, ya que tanto puede afirmarse como negarse que existan. Además, como al examinar la idea del cuerpo, no encuentro en él fuerza alguna mediante la cual se produzca o se conserve a sí mismo, deduzco rectamente que la existencia necesaria, que es la única de que aquí se trata, conviene tan poco a la naturaleza del cuerpo, por perfecto que éste sea, como a la naturaleza de una montaña le conviene carecer de valle o a la del triángulo que sus tres ángulos valgan más de dos rectos. Pero si ahora nos preguntamos, no ya respecto a un cuerpo,

sino de una cosa que posea todas las perfecciones que pueden darse juntas, si la existencia debe contarse entre ellas, al principio podemos ciertamente dudar, dado que nuestro espíritu, por ser finito y estar acostumbrado a considerarlas por separado, acaso no advierta inmediatamente todo lo necesariamente que están unidas entre sí. Pero examinando con cuidado si la existencia, y qué tipo de existencia, le conviene al ser omnipotente, podremos saber con claridad y distinción: primero, que por lo menos le conviene la existencia posible, como a cualquier otra cosa de la que tenemos una idea distinta, incluso a aquellas que se componen de ficciones de nuestro espíritu; segundo, porque no podemos pensar que su existencia es posible sin que a la vez, teniendo en cuenta su infinita potencia, conozcamos que puede existir en virtud de su propio poder, inferiremos de ahí que existe realmente y que ha existido desde toda la eternidad. Pues por luz natural resulta manifiesto que aquello que puede existir por su propia fuerza, existe siempre. Y así conoceremos que la existencia necesaria está contenida en la idea de un ser omnipotente, no en virtud de ficción alguna del entendimiento, sino porque el existir pertenece a la verdadera e inmutable naturaleza de ese ser; y con igual facilidad conoceremos que es imposible que ese ser omnipotente no posea todas las demás perfecciones que están contenidas en la idea de Dios, de manera que, por su naturaleza propia y sin ficción alguna del entendimiento, ellas se den todas juntas y existan en Dios. Todo lo cual será evidente para quien piense en esto con cuidado, y en absoluto difiere de lo que ya había escrito yo antes, salvo en el modo de explicarlo, que aquí he alterado adrede, para acomodarme a la diversidad de los espíritus. Y confieso ahora abiertamente que este argumento es tal que quienes no recuerden todas las cosas requeridas para su demostración, fácilmente lo tomarán por un sofisma; y eso me ha hecho dudar al principio de si debía hacer uso de él, temiendo dar motivo, a quienes no lo entendiesen, para desconfiar también de los demás argumentos. Ahora bien, como sólo hay dos vías para probar que existe Dios, a saber, una por sus efectos y la otra por su misma esencia o naturaleza; y como he explicado la primera,

lo mejor que he podido, en la *Meditación III* he creído que, después esto, no debía omitir la segunda<sup>134</sup>.

93\*. En tus respuestas a las objeciones anteriores me parece que no has sacado bien la conclusión del siguiente argumento, a saber, *lo que entendemos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza, esencia o forma inmutable y ver-*

---

<sup>134</sup> *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 91-94. Para evitar que su argumento caiga bajo la misma crítica que Santo Tomás hace del de San Anselmo, Descartes procede de la siguiente manera: primero, recoge el argumento de San Anselmo, poniendo de manifiesto su deficiencia; después, dado que Caterus resume su argumento en forma silogística, pero construye mal el silogismo, Descartes lo construye por su cuenta; por fin se esfuerza en poner de manifiesto que la diferencia entre los dos argumentos está en la premisa menor, pues mientras la menor del silogismo anselmiano es una definición nominal, la del silogismo cartesiano apela a la naturaleza o esencia. Por eso, todo resulta fácil si se comprende bien la premisa menor, pero la dificultad de esa premisa, dice el texto, “no es pequeña”: primero, porque, acostumbrados a distinguir la existencia de la esencia en todas las demás cosas, no nos resulta fácil pensar el único caso en el que esa distinción no se da; segundo, porque hay que estar seguros de que esa esencia que implica la existencia no es un producto de nuestro espíritu. Para solucionar esto último, Descartes pasa insensiblemente del ser omniperfecto en general al ser omniperfecto dotado de esa perfección que se llama omnipotencia. Y después de haber afirmado que “examinando si la existencia... le conviene al ser omnipotente”, y después de haber reconocido que “por lo menos le conviene la existencia posible”, añade: “Porque no podemos pensar que su existencia es posible sin que a la vez, teniendo en cuenta su infinita potencia, conozcamos que puede existir en virtud de su propio poder, inferiremos de ahí que existe realmente”. La existencia necesaria queda, pues ligada a la omnipotencia: Dios existe necesariamente en virtud de su omnipotencia. Se trata, pues, de una prueba que invoca a Dios como causa eficiente de sí mismo. Por eso, se puede decir que también esta prueba invoca a Dios como causa eficiente, como causa eficiente de sí mismo, pues, aunque no sea una causa eficiente distinta de sí mismo, cosa que sería absurda, se comporta respecto de sí mismo como causa eficiente. Se comprende así que Descartes diga en alguna ocasión que “la causa eficiente es el medio primero y principal, por no decir *el único y exclusivo*, que tenemos para demostrar la existencia de Dios” (*Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 184). Y es que entre la existencia posible, incluida en todas las esencias, y la existencia necesaria, implicada tan sólo en la esencia del ser omniperfecto, Descartes introduce la omnipotencia como una especie de causalidad, que le confiere al argumento cartesiano toda su originalidad. Esa mediación le confiere a la esencia una dinamicidad que en modo alguno aparecía implicada en el argumento anselmiano (Cf. Gouhier, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris, 1962, 176-177).

*dadera de una cosa, podemos afirmarlo verdaderamente de esa cosa; ahora bien (tras haber observado cuidadosamente lo que Dios es) entendemos con claridad y distinción que el existir pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza. La conclusión debería ser: por consiguiente (después de haber examinado con cuidado lo que Dios es) podemos decir o afirmar con verdad que el existir pertenece a la naturaleza de Dios. De ahí no se sigue que Dios exista efectivamente, sino sólo que debe existir, si su naturaleza es posible o no contradictoria; es decir, que la naturaleza o esencia de Dios no puede ser concebida sin la existencia, de manera que, si se da dicha esencia, entonces Él existe realmente. Lo cual tiene que ver con el argumento que otros proponen del modo siguiente: si no hay contradicción en que Dios exista, es cierto que existe; ahora bien, no hay contradicción en que exista, luego, etc. Pero el problema está en la premisa menor (no hay contradicción en que exista) cuya verdad ponen en duda algunos de nuestros adversarios y otros la niegan<sup>135</sup>.*

94. Cuando criticas la conclusión de un silogismo puesto en forma por mí, me parece que tú mismo te equivocas en la forma, pues, para obtener la conclusión que quieres, la premisa mayor debería ser así: *lo que concebimos con claridad y distinción que pertenece a la naturaleza de una cosa, puede verdaderamente decirse o afirmarse que pertenece a la naturaleza de dicha cosa.* De esta suerte, esa premisa contendría tan sólo una repetición inútil y superflua. Pero la mayor de mi argumento era así: *lo que concebimos con claridad y distin-*

---

<sup>135</sup> *Secondes objections*, AT, IX/1, 100-101. Mersenne empieza por recordarle a Descartes que en las *Réponses aux premières objections* había reducido su argumento a un silogismo; después le hace ver que la conclusión de ese silogismo no es la adecuada; pero a continuación, en vez de oponerse a que la existencia se saque de la esencia, que es lo que se espera del texto, plantea una cuestión previa referente a la posibilidad lógica, es decir, a la no contradicción de la esencia divina, y la plantea en un argumento que dice: "Si no hay contradicción en que Dios exista, es cierto que existe; ahora bien, no hay contradicción en que exista; luego... Leibniz dirá después en todos los tonos que, sin probar la posibilidad de la idea de Dios, el argumento ontológico, aunque válido, no es perfecto. (Cf. mi artículo *El complemento leibniziano del argumento ontológico*, "Studium", XXIII (1983) 379-391).



*ción que pertenece a la naturaleza de una cosa puede con verdad decirse o afirmarse de esa misma cosa.* Es decir, si ser animal pertenece a la esencia o naturaleza del hombre, puede afirmarse que el hombre es animal; si tener tres ángulos que valgan dos rectos pertenece a la naturaleza del triángulo, puede afirmarse que los ángulos de un triángulo valen dos rectos; si existir pertenece a la naturaleza de Dios, puede afirmarse que Dios existe, etc. La menor decía: *ahora bien, existir pertenece a la naturaleza de Dios.* Por eso, resulta evidente que ha de concluirse como yo he hecho: *por consiguiente, puede afirmarse con verdad de Dios que existe,* y no como tú pretendes: *por consiguiente, podemos afirmar con verdad que existir pertenece a la naturaleza de Dios.*

Por lo tanto, para hacer uso de la excepción que mencionas a continuación, habrías tenido que negar la mayor, diciendo que lo que concebimos con claridad y distinción que pertenece a la naturaleza de una cosa, no por ello puede decirse o afirmarse de esa cosa, a no ser que la naturaleza de esa cosa sea posible, es decir, no sea contradictoria. Pero observa, te lo ruego, la debilidad de dicha excepción. Pues, o bien con la palabra *posible* entiendes, como es corriente, todo cuanto no repugna al pensamiento humano, en cuyo sentido es evidente que la naturaleza de Dios, tal como la he descrito, es posible, pues sólo he supuesto en ella lo que concebimos clara y distintamente que debe pertenecerle, y así nada he supuesto que repugne al pensamiento o concepto humano; o bien imaginas alguna posibilidad distinta, de parte del objeto mismo, la cual, si no conviene con la precedente, nunca podrá ser conocida por el entendimiento humano, y, por lo tanto, no tiene más fuerza para obligarnos a negar la naturaleza de Dios o su existencia que la que tiene para destruir cualquier otra cosa que caiga bajo el conocimiento humano. Pues por la misma razón que se niega que la naturaleza de Dios es posible, aunque no haya imposibilidad ninguna por parte del concepto o pensamiento (sino que, por el contrario, todas las cosas contenidas en el concepto de la naturaleza divina están conectadas entre sí de tal modo que nos parecería contradictorio decir que alguna de ellas no pertenece a la naturaleza de Dios) podrá negarse también que sea posible que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos, o que el que está ac-

tualmente pensando existe; y con mucha mayor razón podrá negarse que haya algo cierto en todo lo que percibimos por los sentidos; y así, podrá ponerse en duda todo el conocimiento humano, pero sin razón o fundamento alguno<sup>136</sup>.

95. *Proposición I. La existencia de Dios se conoce a partir de la sola consideración de su naturaleza.* Decir que un atributo está contenido en la naturaleza o concepto de una cosa es lo mismo que decir que ese atributo es verdadero respecto de esa cosa o que puede afirmarse que está en ella (según la *Definición VI*<sup>137</sup>); ahora bien, la existencia necesaria está contenida en la naturaleza o concepto de Dios (según el *Axioma X*<sup>138</sup>); por consiguiente, puede afirmarse que la existencia necesaria está en Dios, o sea, que Dios existe.

Ahora bien, este silogismo es el mismo del que me he servido en estas objeciones. Y la conclusión de ese silogismo puede ser conocida sin prueba por quienes se hallen libres de todo prejuicio (según el *Postulado V*<sup>139</sup>). Sin embargo, como

<sup>136</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 117-118. Primero establece la legitimidad de la conclusión que había sido puesta en tela de juicio; responde después al problema de la posibilidad lógica o posibilidad para el pensamiento de la idea de Dios, por último, se refiere a una posibilidad “de parte del objeto mismo”, planteando así el problema de si la realidad puede tener exigencias contrarias a las del pensamiento.

<sup>137</sup> Esa *Definición VI* afirma: “Cuando decimos que un atributo está contenido en la naturaleza o concepto de una cosa es lo mismo que decir que ese atributo es verdadero respecto de esa cosa o que puede afirmarse que está en ella” (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 125).

<sup>138</sup> Ese *Axioma X* dice: “La existencia está contenida en la idea o concepto de cualquier cosa, porque no podemos concebir nada si no es bajo la forma de algo que existe. Pero con la diferencia de que en el concepto de una cosa limitada sólo está contenida la existencia posible o contingente, mientras que en el concepto de un ser sumamente perfecto está contenida la existencia perfecta y necesaria” (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 128).

<sup>139</sup> Ese *Postulado V* afirma: “Pido que se pasen mucho tiempo considerando la naturaleza del ser sumamente perfecto y, entre otras cosas, adviertan que en las ideas de todas las demás naturalezas la existencia posible está ciertamente contenida, pero en la de Dios no sólo está contenida la existencia posible, sino además la necesaria. Y con eso solo, y sin ningún razonamiento, sabrán que Dios existe. Y, sin necesidad de prueba, eso no les resultará menos claro y evidente que el conocimiento de que dos es un número par, de que tres es un número impar, y de cosas por el estilo. Pues hay cosas que unos conocen sin pruebas, mientras que

no es fácil lograr tan gran claridad de espíritu, intentaremos probar lo mismo por otras vías<sup>140</sup>.

96\*. La fuerza de tu argumento está en estas palabras: *a quien piense en ello seriamente, dices, le parecerá evidente que la existencia de Dios no puede separarse de su esencia, del mismo modo que de la esencia de un triángulo no puede separarse que sus tres ángulos valgan dos rectos, o de la idea de una montaña la idea de un valle; de manera que no es menos contradictorio concebir un Dios (es decir, un ser sumamente perfecto) sin existencia (es decir, sin alguna perfección) que concebir una montaña sin valle*. Pues bien, debe observarse que tu comparación no parece ajustada ni exacta, pues, por un lado, haces bien en comparar esencia con esencia; pero después de esto no comparas existencia con existen-

---

otros no las entienden sino tras un largo discurso y razonamiento” (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 126-127).

<sup>140</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 129. Dos cosas dice aquí el autor.

Primero, resume en un silogismo algo que no encierra nada nuevo: “Este silogismo es el mismo del que me he servido en estas objeciones”. Pero de pronto añade: la conclusión de este silogismo “puede ser conocida sin prueba por quienes se hallen libres de todo prejuicio”, según lo dicho en el *Postulado V*. En él pide Descartes que se considere la diferencia entre la idea que representa la existencia necesaria de la cosa representada y las demás ideas que sólo contienen la existencia posible de la cosa que representan.

Después añade que para llegar a la conclusión de que Dios existe no hace falta silogismo alguno, porque es una verdad *per se nota*, es decir, inmediata, para cuya comprensión basta con que los términos sean suficientemente explicados. Y para aclarar esto pone un ejemplo de matemáticas, pero que no es el de que la suma de los ángulos de un triángulo equivale a dos rectos, puesto que esa verdad necesita demostración, sino el de que dos es un número par, tres un número impar y cosas por el estilo. Pero, aunque sea una verdad *per se nota*, no lo es para todos, pues “hay cosas que algunos conocen sin pruebas, mientras que otros no las entienden sino tras un largo discurso y razonamiento”. Incluso nos dice Descartes quienes son unos y quienes son otros: los que no necesitan silogismo alguno para llegar a esa conclusión son “los que se hallan libres de todo prejuicio”. Esta idea será luego aprovechada por Malebranche para convertir abiertamente la prueba ontológica en una *preuve de simple vue*, porque Dios, repite incansablemente Malebranche, sólo puede ser percibido por sí mismo (Cf. mi cuaderno sobre el *Dios de Malebranche (I)*, Cuadernos del Anuario Filosófico, 59, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, 11-20, 64-75).

cia o propiedad con propiedad. Por eso, hubiera sido acertado decir, por ejemplo, que la omnipotencia no puede separarse de la esencia de Dios, del mismo modo que de la esencia de un triángulo no puede separarse que sus ángulos valgan dos rectos, o bien que la existencia no puede separarse de la esencia de Dios, como tampoco puede separarse la existencia de la esencia de un triángulo; pues de esta manera ambas comparaciones habrían estado bien hechas, y no sólo se te hubiera concedido la primera, sino también la segunda. Y, sin embargo, no hubiera sido prueba suficiente de la existencia necesaria de Dios, como tampoco se sigue necesariamente que haya habido en el mundo un triángulo, aunque su esencia y su existencia sean en realidad inseparables, sea cual sea la división que haga nuestro espíritu, es decir, aunque las conciba por separado, del mismo modo que también puede concebir por separado la esencia y la existencia de Dios.

A continuación debe tenerse en cuenta que enumeras la existencia entre las perfecciones divinas, y no entre las de un triángulo o una montaña, aunque, según la manera de ser de cada uno, también sea perfección de ambas. Pero, a decir verdad, ya consideres la existencia en Dios, ya la consideres en cualquier otro sujeto, no es una perfección, sino una forma o acto sin el cual no puede haber perfecciones. Y de hecho lo que no existe no tiene perfección ni imperfección; pero lo que existe y tiene, además de la existencia, muchas perfecciones, no posee la existencia como una perfección singular más entre las demás, sino sólo como una forma o acto gracias al cual la cosa misma y sus perfecciones existen, y sin el cual ni la cosa ni sus perfecciones se darían. De ahí que no se diga que la existencia está en una cosa como una perfección, ni tampoco se diga que, si a una cosa le falta la existencia, es imperfecta o está privada de alguna perfección, sino más bien que no es nada. Por eso, así como al enumerar las perfecciones del triángulo no incluyes entre ellas la existencia, ni por tanto concluyes que el triángulo existe, así también al enumerar las perfecciones de Dios no tienes por qué incluir entre ellas la existencia para sacar de ahí que existe Dios, salvo que quieras

dar por probado lo que se discute, cometiendo una petición de principio<sup>141</sup>.

Dices que la existencia se distingue de la esencia en todas las cosas, salvo en Dios. ¿Pero cómo pueden distinguirse entre sí la esencia y la existencia de Platón, si no es quizás por el pensamiento? Pues si se supone que Platón no existe ¿qué pasará con su esencia? ¿Y no se distingue del mismo modo esencia y existencia en Dios por el pensamiento?

A continuación te planteas esta objeción: *así como del hecho de concebir yo una montaña con valle o un caballo alado, no se sigue que haya en el mundo montaña alguna ni caballo alguno con alas, asimismo de que yo conciba a Dios como existente no se sigue que exista*. Y dices que hay aquí un sofisma oculto bajo la apariencia de una objeción. Sin duda no te habrá sido muy difícil resolver un sofisma que tú mismo habías fingido, sobre todo, sirviéndote de tan manifiesta contradicción como la de que no existe un Dios existente, y no considerando del mismo modo, a saber, como existentes, el caballo o la montaña. Pero, si del mismo modo que incluyes en tu comparación la montaña con el valle y el caballo con alas, hubieras considerado a Dios con sabiduría, potencia u otros atributos, entonces la dificultad hubiera sido verdadera y bien plateada; y habrías tenido que explicarnos cómo podemos concebir una montaña escarpada o un caballo alado sin pensar que existen, siendo así que es imposible concebir un Dios omnisciente y omnipotente sin concebirlo a la vez como existente.

Dices que no somos libres para concebir a Dios sin existencia, es decir, un ser sumamente perfecto sin perfección suma, mientras que sí somos libres para imaginar un caballo con o sin alas. Lo único que cabe añadir es que así como somos libres para concebir un caballo alado sin pensar en su existencia (que, si la tiene, será, según tú, una perfección suya) de igual modo somos libres para concebir un Dios que posea sabiduría, potencia y demás perfecciones, sin pensar en

<sup>141</sup> Gassendi se anticipa así a Kant, que también dirá que la existencia no es un predicado real. Pero a Gassendi se había anticipado ya el autor de las *Terceras objeciones*, Hobbes, a quien, sin embargo, Descartes apenas toma en cuenta (Cf. AT, IX/1, 150-151).

su existencia (que, si la tiene, su perfección será completa y total). Por eso, así como del hecho de concebir un caballo que posea la perfección de ser alado no se infiere que tenga la perfección de existir, que es, según dices, la principal de todas, así tampoco se infiere que exista Dios de que yo lo conciba como poseedor de sabiduría y todas las demás perfecciones, sino que su existencia sigue necesitando prueba. Y aunque digas *que la existencia y todas las demás perfecciones están comprendidas en la idea de un ser sumamente perfecto*, afirmas sin prueba lo que se discute, y tomas la conclusión por un principio. Pues, de otro modo, también podría yo decir que en la idea de un Pegaso perfecto no sólo está contenida la perfección de tener alas, sino también la de existir. En efecto, así como a Dios se le concibe perfecto en cualquier género de perfección, también se concibe un Pegaso como perfecto en su género. Y no parece que pueda aducirse nada que, guardando las debidas proporciones, no sea aplicable a los demás casos.

Dices: *Del mismo modo que al concebir un triángulo no es necesario pensar que sus tres ángulos valen dos rectos, aunque no por eso deje ello de ser verdadero, como será luego patente a todo el que lo examine con atención, así también las demás perfecciones de Dios pueden concebirse sin pensar en su existencia, sin que por eso sea menos cierto que la posee, como no hay más remedio que contestar en cuanto se reconoce que ella es una perfección*. Mira, sin embargo, lo que cabe responder: así como se reconoce que aquella propiedad pertenece al triángulo, probándolo mediante una buena demostración, de igual modo, para reconocer que la existencia pertenece a Dios necesariamente, hay que demostrarlo también mediante sólidas razones, pues de lo contrario podría pretenderse que cualquier cosa pertenece a la esencia de cualquier otra.

Dices *que, cuando atribuyes a Dios todo género de perfecciones, no es lo mismo que si pensaras que todas las figuras de cuatro lados pudiesen inscribirse en el círculo; pues, así como en esto último te engañarías, pues reconoces más tarde que el rombo no puede inscribirse, en cambio, en lo primero no puedes engañarte, pues más tarde terminarías*

*por reconocer que la existencia conviene realmente a Dios.* Con todo, parece que lo mismo da una cosa que otra; y, si no da lo mismo, entonces es necesario que muestres cómo es que la existencia no contradice la naturaleza de Dios, del mismo modo en que se demuestra que es contradictorio que el rombo pueda ser inscrito en el círculo<sup>142</sup>.

97. No veo de qué género de cosa pretendes que sea la existencia, ni tampoco por qué no puede ser llamada una propiedad como la omnipotencia, entendiendo por propiedad, como se hace aquí, cualquier tipo de atributo, es decir, todo lo que puede ser atribuido a una cosa. Más aún, la existencia necesaria es en Dios una propiedad, en el sentido más estricto del término, pues sólo le conviene a Él y sólo en Él forma parte de la esencia. Por eso, la existencia del triángulo no debe ser comparada con la existencia de Dios, pues en Dios se relaciona con la esencia de modo muy distinto que en el triángulo.

Y, cuando se incluye la existencia entre las cosas que pertenecen a la esencia de Dios, no se incurre en una petición de principio, como tampoco cuando se incluye entre las propiedades del triángulo la de que sus tres ángulos valen dos rectos.

Tampoco es cierto que la existencia y la esencia de Dios, como sucede en el triángulo, pueden ser concebidas la una sin la otra, pues Dios es su ser, y el triángulo, no. Con todo, no niego que la existencia posible sea una perfección de la idea de triángulo, como la existencia necesaria es una perfección de la idea de Dios, pues eso la hace más perfecta que las ideas de todas esas quimeras que se supone no tienen ninguna existencia. Por lo tanto, no has disminuido en nada la fuerza de mi argumento y sigues siempre engañado por ese sofisma que dices que habría sido tan fácil evitar.

En cuanto a lo que añades después, ya he respondido a ello suficientemente. Te engañas completamente, cuando afirmas que no se demuestra la existencia de Dios al modo como se demuestra que los ángulos de un triángulo valen dos rectos,

---

<sup>142</sup> *Objectiones quintae*, AT, VII, 322-326.

pues el razonamiento es semejante en ambos casos, si bien la demostración que prueba la existencia de Dios es mucho más sencilla y más evidente que la otra. En fin, nada diré de lo demás, porque, si dices que no explico suficientemente las cosas y que mis pruebas no son convincentes, creo que con más razón podría decirse eso mismo acerca de ti y de tus pruebas<sup>143</sup>.

98. *Se puede demostrar la existencia de Dios simplemente porque la necesidad de ser o existir está comprendida en la noción que tenemos de Él.* Cuando nuestra mente revisa las diversas ideas o nociones que están en ella y encuentra la de un ser omnisciente, omnipotente y sumamente perfecto, fácilmente reconoce, por lo que percibe en esa idea, que Dios, que es ese ser omnipotente, existe, porque, si bien tiene ideas distintas de muchas otras cosas, no advierte en ellas nada que le asegure la existencia de su objeto, mientras que en la idea de Dios percibe no sólo, como en las otras, una existencia posible, sino absolutamente necesaria y eterna. Y así como al ver que la idea de triángulo implica necesariamente que sus tres ángulos valen dos rectos se convence plenamente de que el triángulo tiene tres ángulos que valen dos rectos, así también al percibir que en la idea que tiene de un ser sumamente perfecto se contiene la existencia necesaria y eterna, debe concluir que este ser perfectísimo existe<sup>144</sup>.

99. *En la noción que tenemos de las demás cosas no está comprendida la necesidad de existir, sino sólo la posibilidad de existir.* Nuestra mente podrá todavía cerciorarse mejor de la verdad de esta conclusión, si se fija en que no tiene en sí la idea o noción de ninguna otra cosa en que pueda reconocer una existencia que sea tan absolutamente necesaria; pues sólo con eso sabrá que la idea de un ser perfectísimo no es una ficción suya, como la que representa una quimera, sino, por el contrario, que está impresa en ella por una naturaleza inmu-

---

<sup>143</sup> *Quintae responsiones*, AT, VII, 382-383.

<sup>144</sup> *Les principes de la philosophie*, I, 14, AT, IX/2, 31.



table y verdadera, y que debe existir necesariamente, porque sólo puede ser concebida con una existencia necesaria<sup>145</sup>.

100. *Los prejuicios impiden que muchos conozcan claramente esta necesidad de existir que se da en Dios.* A nuestro espíritu o nuestro pensamiento no le costaría trabajo convenirse de esta verdad, si estuviese libre de sus prejuicios. Pero, como estamos acostumbrados a distinguir en todas las demás cosas la esencia de la existencia y como podemos fingir caprichosamente muchas ideas de cosas que quizás no han existido nunca y quizás no existirán jamás, puede suceder que, si nuestro espíritu no contempla adecuadamente ese ser perfectísimo dudemos si la idea que tenemos de Él no es una de las que fingimos cuando nos parece bien, o una de las que son posibles, aunque la existencia no esté necesariamente comprendida en su naturaleza<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> *Les principes de la philosophie*, I, 15, AT, IX/2, 31.

<sup>146</sup> *Les principes de la philosophie*, I, 16, AT, IX/2, 32.