

14. METAFISICA RACIONALISTA EN DESCARTES

1. Introducción: Ciencia y metafísica

Una negación y rechazo de la metafísica se da al final de la edad media en el nominalismo y en el voluntarismo de Ockham, donde se niega una verdadera esencia o se la desliga del carácter necesario que tenía en la tradición aristotélica y tomista, haciéndola depender de la voluntad divina libre.

Un mayor rechazo de la metafísica se da en otros autores modernos, sobre todo por influjo del conocimiento científico. La relación entre metafísica y ciencia se puede decir que se ha dado desde los comienzos. Y es natural. Si la metafísica es una reflexión global acerca de la realidad y de los principios últimos de la misma, parece obvio que cuente, como punto de partida, con la experiencia y con el conocimiento empírico y positivo de la realidad; y las ciencias darían el conocimiento más seguro de la misma. No es, pues, extraño que la metafísica haya dialogado desde el principio con las ciencias. Heidegger cree que no sólo se ha dado este diálogo, sino que la filosofía ha perseguido desde muy pronto el ideal de las ciencias. Sucedería esto ya en la teoría platónica de las ideas, en la que se afirma un conocimiento de esencias fijas, y sobre todo en el conocimiento por las causas, en Aristóteles.

Con la llegada de la modernidad, hay autores que rechazan la metafísica a partir de las ciencias. Un típico representante de éstos es Galileo, el cual no critica la metafísica desde una postura teórica, sino desde un método científico puesto en práctica por él. Escribe expresamente: "O intentamos penetrar en la esencia verdadera e intrínseca de las cosas naturales, o aceptamos contentarnos con llegar a conocer algunas de sus afecciones. Buscar la esencia lo tengo por empresa imposible y por práctica no menos vana, tanto en las substancias elementales de cada día como en las remotísimas y celestes... Pero si queremos conformarnos con aprehender ciertas afecciones, no me parece que sea imposible el conseguirlo, tanto en los cuerpos lejanísimos como en los más próximos"¹.

Con esto Galileo estableció un principio que fue aceptado por la ciencia moderna, gracias al cual ésta ha hecho grandes progresos. Esto supone no sólo renuncia a considerar la esencia, sino también un limitarse a algunas afecciones o accidentes, en sentido tradicional. Galileo distingue aún entre propiedades derivadas de la cantidad y del movimiento de los cuerpos y afecciones de los cuerpos en nuestros sentidos, que según él constituyen otro tipo de cualidades. El mismo Galileo impulsó también mediante análisis matemáticos el estudio del movimiento de los cuerpos y de las fuerzas que lo originan. Posteriormente Kepler desarrolló con precisión el estudio del movimiento de los astros; y con Newton se impuso la mecánica clásica, que tuvo un importante desarrollo y éxito hasta el siglo XIX. El mecanicismo se convirtió así en la gran teoría científica.

¿Qué lugar le va a quedar a la metafísica? Esta no sólo no desaparece, sino que surge con nueva fuerza y con grandes pretensiones en el racionalismo: En Descartes, en Spinoza, en Leibniz, desde un tipo de ciencia. Por otro lado, la metafísica es combatida en los empiristas ingleses, desde otro tipo de ciencia. Kant delimitará luego los campos del

¹ Cf. E. AGAZZI, *Temas y problemas de la física*, Barcelona 1974, p. 29

conocimiento científico, del conocer en general y del pensar, dentro del cual habría aún lugar para la metafísica.

2. Ideal científico cartesiano: Mecanicismo

El primer filósofo racionalista es Descartes. Que para él la metafísica tenga una importancia de primer orden, lo indica ya el título de su obra más importante: *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur*. El título lleva la expresión "filosofía primera", que era el nombre aristotélico para designar lo que hoy llamamos metafísica. Este título es de la segunda edición, de 1642. Un año antes había publicado la primera edición con el título un poco diferente, en el que prometía demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. De hecho no desarrolló este programa, sino el que refleja el título de la segunda edición. Pero en ambos casos se trata de temas metafísicos.

Presentar un resumen del pensamiento de Descartes, como de cualquier otro filósofo importante, no es tarea fácil. Se corre el peligro de simplificar enormemente una obra muy amplia y compleja; una obra que no se escribió desde una perspectiva uniforme, ya que en Descartes hubo una evolución. Esta evolución no se refleja del todo en las fechas de publicación de sus obras, ya que algunas obras importantes no fueron publicadas en vida del autor. Aquí consideramos cuatro obras importantes en este orden: 1) *Reglas para la dirección del espíritu*, escritas hacia 1628, aunque publicadas como escrito póstumo en 1701. 2) *El Discurso del método*, publicado en vida de Descartes, en 1637. 3) *Meditaciones metafísicas*, que apareció en 1641 y 1642. 4) *Principios de la filosofía*, de 1644

El intento de Descartes, como el de todo filósofo, es la búsqueda de la verdad; dar una explicación de la realidad, llegando a sus fundamentos últimos. Y esto es la metafísica. Precisamente ésta, y en general la filosofía anterior estaban en crisis; y Descartes, que tenía verdadera vocación filosófica, quiere fundamentar construyendo un sistema filosófico compacto, en el que no se acepte nada que no sea evidente e indudable, que no sea claro y distinto; un sistema fundado en la luz de la razón, eliminando todo prejuicio. Quiere un sistema en el que de verdades claras y evidentes se pase a otras verdades relacionadas con ellas.

Se ha dicho muchas veces que este procedimiento está sugerido por las matemáticas, tan apreciadas por Descartes, por estar libres de todo defecto de falsedad e incertidumbre². Este método es expuesto por Descartes sobre todo en las *Reglas para la dirección del espíritu*.

Descartes da importancia a la aritmética y a la geometría por carecer de falsedad e incertidumbre; y sobre todo porque pueden proporcionar el método adecuado para formar el espíritu hacia la verdad y "como un camino para las demás" ciencias. De otro modo no tendrían importancia, pues según el mismo Descartes, "nada es más vano que ocuparse de

² DESCARTES, *Reglas*, I; AT X,360. La edición clásica de las obras de DESCARTES es la de CH. ADAM - P. TANNERY, *Oeuvres de Descartes*, Paris. Ha tenido varias ediciones. Las ediciones parciales suelen indicar las páginas de esta edición; algunas usan también las subdivisiones de obras como el *Discurso del método* o de las *Meditaciones*, que de otro modo quedan en partes o meditaciones largas. Aquí vamos a indicar las páginas de la edición de ADAM-TANNERY; del *Discurso* y de las *Meditaciones* indicaremos también las subdivisiones originales; y de los *Principios*, por ser breves, citaremos sólo el libro y el número del principio.

simples números y de figuras imaginarias, de tal modo que parezca que queremos contentarnos con el conocimiento de tales vagatelas"³. En una carta a Beeckmann le dice que por lo oscuro de la geometría (*per obscurum huius scientiae*) cree haber encontrado una luz que le permita disipar las densísimas tinieblas⁴.

Descartes quiere encontrar un método general y una ciencia general, una *mathesis* universal, diferente de las matemáticas concretas de hecho, que han acertado y han aplicado algo, pero sin saber en qué consiste. Esto debieron intuirlo los antiguos. Refiriéndose a la norma platónica de no querer "admitir al estudio de la sabiduría a nadie que no supiese *mathesis*", comenta Descartes: "Tuve la sospecha de que ellos conocían cierta *mathesis* muy diferente de la matemática vulgar de nuestro tiempo"⁵. Añade Descartes que esta *mathesis universalis* sería como "ciertas primeras semillas de verdades impresas por la naturaleza en el espíritu humano", por las que aquellos filósofos antiguos "por la misma luz de la mente... veían que debe preferirse la virtud al placer y lo honesto a lo útil"⁶.

A esta *mathesis* pertenecen no sólo la aritmética y la geometría, sino también la astronomía, la música, la óptica, la mecánica y otras muchas; aquellas disciplinas "en las que se estudia cierto orden y medida hacen referencia a la *mathesis*". Parece que lo fundamental de la *mathesis* universal son el orden y la medida válidos para todas las ciencias. Por eso añade Descartes que "debe haber una ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a una materia especial, y que es llamada no con un nombre adoptado, sino ya antiguo y recibido por el uso, *mathesis universalis*, ya que en ésta se contiene todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la matemática"⁷. En el *Discurso del método* indica como lo fundamental de la *mathesis* las relaciones y proporciones⁸.

Se trataría, pues, de uno modo de saber acerca del orden y medida, y de las relaciones, como el que se da en la matemática, que sería aplicable a las ciencias mencionadas y a otras. Todas ellas deberían caracterizarse por la evidencia y por el carácter deductivo, ya que las cosas pueden conocerse unas a partir de otras, y a partir de las naturalezas simples: "Jamás podemos entender nada fuera de esas naturalezas simples y de cierta mezcla o composición de ellas entre sí"⁹. Descartes presenta luego un ejemplo ilustrativo: Un conocimiento del triángulo es más completo si se conocen sus elementos: Angulo, línea, número tres, figura, extensión, etc.

Descartes dice que también esta *mathesis universalis* tiene razón de medio: "He cultivado hasta ahora, en cuanto en mí estuvo, esta *mathesis universalis*, de modo que

³ DESCARTES, *Reglas IV*; AT 375. Sobre estos conceptos que siguen acerca del método, cf. la introducción de J. M. NAVARRO CORDON, a *Descartes, Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid 1984

⁴ Carta a BEECKMANN, 26 de Marzo de 1619; AT X, 157-158

⁵ *Reglas IV*; AT X, 375-376

⁶ *ibid.*, 376

⁷ *ibid.*, 377-378

⁸ *Discurso del método II*, 11; AT VI, 20

⁹ *Reglas XII*; AT X, 422

juzgo que en lo sucesivo puedo tratar... de ciencias un poco más elevadas"¹⁰

La ciencia más elevada sería la filosofía como ciencia de la razón, en la que se dan intuición, evidencia y todo conocimiento. Descartes quiere precisamente un método que permita el desarrollo espontáneo de la razón, la cual, si está bien dirigida, puede producir conocimientos, como en el caso de la matemática. Esta razón sería capaz de producir la *scientia universalis*, según expresa Descartes: "Debe contener los primeros rudimentos de la razón humana y desplegarse para hacer salir de sí verdades respecto de cualquier asunto. Y para hablar con franqueza, estoy convencido de que es preferible a todo otro conocimiento que nos hayan transmitido los hombres, en cuanto que es la fuente de todos los otros"¹¹.

Alquíé hace notar aquí la confianza de Descartes en una *mathesis universalis*, que primero se fundaba más en la razón humana y que poco a poco se va fundando más en la concepción mecanicista de la realidad, en la visión de un mundo que es todo él objeto, donde toda fuerza actúa mecánicamente. La esperanza primera de la unidad fundada en el sujeto, en la "humana sabiduría, que permanece siempre una y la misma"¹², "deja el lugar, por efecto de la investigación técnica, a una certeza de unidad fundada en la homogeneidad del objeto, cuyo carácter ostensible y manejable es prenda de un éxito constante. No se trata ya de un espíritu móvil que juzga y que se siente en esto capaz de imponer su unidad a un dato cualquiera. Es la homogeneidad de una naturaleza donde todo es figura y movimiento la que da seguridad a un espíritu... que encuentra en la naturaleza conocida esta seguridad que la ciencia mecánica ha dado con tanta frecuencia a los que quieren ignorar los problemas metafísicos"¹³.

El autor añade que antes de 1629 ninguna carta del autor hace la menor alusión a una cuestión metafísica. Esto mismo resultaría del estudio de las *Reglas*, donde no habría nada acerca del espíritu humano. "¿Qué será, en efecto, la metafísica cartesiana? Un orden y una ontología; o más exactamente, la afirmación de que la ontología no se revela sino en un orden. El orden que nos conservan las *Reglas* es un orden objetivo: Así, la regla XIII nos aconseja determinar, antes de toda investigación, lo desconocido mismo que buscamos"¹⁴. El mismo absoluto en las *Reglas* es "tan poco metafísico que la regla V recomienda buscarlo en el objeto, donde se confunde con lo simple"¹⁵. Como dice Descartes: "causa, simple, universal, uno, igual, semejante, recto u otras cosas de esta índole; y también lo llamo lo más simple y lo más fácil, a fin de que nos sirvamos de ello en la resolución de las cuestiones"¹⁶.

Parece claro que el contexto cartesiano por ahora es mecanicista. Parece también cierto que Descartes no dejó nunca de ver a Dios como el creador del mundo, lo cual implica una realidad metafísica. Pero filosóficamente su perspectiva sería mecanicista. La realidad divina no parece aún bien integrada en su filosofía.

¹⁰ *ibid.*, IV; AT X,378

¹¹ *ibid.*, 374; cf. J. M. NAVARRO CORDON, *ibid.*, p. 49

¹² *Reglas*, I; AT X,360

¹³ F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1966, p. 68

¹⁴ *ibid.*, p. 73; cf. pp. 71-72

¹⁵ *ibid.*, p. 76

¹⁶ *Reglas V*, AT X,381-382

3. El camino hacia la metafísica

¿Qué relación hay entre esta física cartesiana y la metafísica? ¿En qué consiste ésta? ¿Hay en él más visión metafísica que un mecanicismo, que una metafísica-física? ¿En qué va a consistir la metafísica cartesiana? En una carta de 1630 a Mersenne expresa Descartes "haber encontrado cómo se pueden demostrar las verdades metafísicas de una manera más evidente que las demostraciones geométricas". Y añade que no sabe "si podré persuadir de ello a los demás". Alquié hace notar aquí dos cosas: La primera, que la evidencia metafísica es superior a otras evidencias; la segunda, que esta evidencia no parece que se pueda imponer por demostración; se funda totalmente en la presencia del ser en el espíritu y es incomunicable a quien rehúse pensar en ella¹⁷.

Entre física y metafísica no habría en Descartes la relación de fundado y fundamento que se ha afirmado tantas veces, incluso de manera estricta. El mismo Alquié hace notar que ocho años más tarde Descartes le dice expresamente a Mersenne que hasta entonces no ha demostrado los principios de la física por la metafísica, aunque espera poder hacerlo algún día; y pide, en cambio, que difunda que los principios de la ciencia han sido establecidos por un decreto divino libre: "Las verdades matemáticas que vosotros llamáis eternas han sido establecidas por Dios y dependen totalmente de él, lo mismo que todas las demás criaturas". Esto significaría que Descartes rompe al mismo tiempo con una ciencia que crea autosuficiente y con una metafísica que explique de forma lógica o dialéctica lo real a partir de un principio. "El mecanicismo, las verdades matemáticas, todo aquello que a primera vista parece constituir la necesidad, parece contingente y dado, si lo relacionamos con la fuente de toda necesidad, que es el ser, del cual sabemos que es, sin saber lo que es"¹⁸.

Las verdades matemáticas y otras verdades científicas no se fundarían, pues, en esencias inmutables, sino que serían contingentes, dependerían de la voluntad de Dios, quien ha querido que sea así. Estamos en el voluntarismo cartesiano, del cual dependen las llamadas verdades eternas. Dios no ha querido que los ángulos de un triángulo sumen dos rectos porque no podía ser de otra forma, sino que, al contrario, porque ha querido que sea así, no puede ser de otra forma. Las llamadas verdades necesarias son, pues, contingentes y dependen de la voluntad de Dios. Esta teoría de la creación de las verdades eternas es fundamental para la metafísica cartesiana, que en la cita anterior presenta además una forma de teología negativa. Si las esencias y las verdades necesarias son el resultado de una creación libre, se rompe el nexo entre el conocimiento de las mismas y un primer principio de ellas. Se puede constatar que esta doctrina cartesiana aparece más en sus cartas que en sus obras sistemáticas. Pero veremos que no hay contraposición entre ambas.

Alquié ve en esto, por una parte, una victoria del mecanicismo sobre el pansiquismo de los naturalistas. Y por otra parte, Descartes vería también límites en el mecanicismo. Un mundo puramente objetivo, un mundo separado de lo vivo, de todo aquello que lo anima y le da calor y sentido, no puede tener en sí su principio y hay que buscarlo más allá de él. "La necesidad de desterrar de la física toda subjetividad humana, lleva a Descartes a

¹⁷ F. ALQUIÉ, *ibid.*, p. 87

¹⁸ F. ALQUIÉ, *ibid.*, pp. 87-88; DESCARTES, Carta a MERSENNE, 17 Mayo 1638, AT 141

percibir detrás del mundo la subjetividad pura y creadora de un Dios voluntario, que le da desde fuera su sentido al mundo"¹⁹. Ahora bien, esta metafísica de la creación libre de las verdades eternas rompe la unidad entre Dios y el mundo. No sería posible demostrar la existencia de Dios como un principio absoluto a partir del mundo. Dios es totalmente trascendente. Dios sería, más bien, como la esperanza perdida de una unidad, el límite de la visión técnica del mundo, un "más allá", que hace por libre decisión que el mundo sea.

A estas conclusiones llegaría Descartes entre la publicación de las *Reglas* y la del *Discurso del método*. En el *Discurso* Alquié ve aún una obra de paso, en la que aparece la perplejidad de Descartes. No aparece tan ligado al objeto como las *Reglas*, pero ignora aún la metafísica de las *Meditaciones*. El mismo Descartes dice en el *Discurso* que busca fundamentos y principios de tipo matemático, ya que sólo los matemáticos han podido hallar demostraciones y razones ciertas y evidentes²⁰.

La concepción del hombre aparecería también ambigua. En la quinta parte del *Discurso*, el mecanismo del cuerpo humano es visto como semejante al de un reloj; y de los animales afirma que si hubiese máquinas que tuvieran la figura y los órganos de un mono o de cualquier otro animal irracional, no tendríamos algún medio para distinguirlos de los animales. Pero luego se afirma la diferencia para el hombre: Una máquina que reprodujera a perfección al hombre, se distinguiría de él porque no podría hacer uso de palabras para manifestar a los demás el pensamiento. Y aun cuando estas máquinas fuesen capaces de hablar, se descubriría que no actuaban con conocimiento. Hay, pues, una clara diferencia entre hombres y animales. Y la diferencia está en el alma, "que en modo alguno puede ser sacada de la potencia de la materia, como las otras cosas., sino que debe ser expresamente creada". Y Descartes añade luego que ha de ser inmortal²¹.

Aparece en todo esto una realidad metafísica, el alma. Alquié cre que sería más bien una realidad privilegiada, fruto de una creación especial, pero perteneciente a un mismo orden de realidad. Acerca de la libertad de esta alma no se dice nada.

También el tema de Dios, que aparece en la cuarta parte, es tema metafísico fundamental. Pero también Alquié hace notar que el mismo Descartes, en cartas y respuestas, afirmó que lo había escrito de forma apresurada y poco elaborada. Y sobre todo, no partiría de una exposición metafísica de la duda y del *cogito*. La duda en el *Discurso* se funda sólo en el hecho del error; no contempla la hipótesis del Dios engañador, ni se duda de la existencia del mundo exterior. Partiría de la perspectiva de las verdades científicas y constata que nuestros sentidos nos engañan; y afirma que también en las demostraciones hay errores, porque no se sigue el método de modo adecuado. En suma, en el *Discurso* no habría aún una metafísica elaborada; esta obra responde a preocupaciones científicas y metodológicas²².

De todas formas, no habría que olvidar que Descartes quiere desde el principio del *Discurso* construir un nuevo sistema; y que parece que ideas metafísicas están presentes en él. Está presente la idea de un hombre que es algo más que objeto; es un yo que conoce, que

¹⁹ ALQUIE, *ibid.*, p. 95

²⁰ *Discurso* II,6; AT VI,19

²¹ *Discurso* V,6.9.11; AT VI,50.56.59

²² F. ALQUIE, *ibid.*, pp. 143-153

piensa, que aspira a ser dichoso, mediante la posesión de los bienes a que es posible aspirar²³. Parece obvio que se está presuponiendo una idea de hombre como sujeto histórico, capaz de tomar decisiones libres, que iría más allá de un mecanicismo.

El tema de Dios también es ya complejo. Descartes afirma que la existencia de Dios y la del alma son más seguras que la existencia de los cuerpos y de los astros. De éstos se tiene una certeza moral, pero no una certeza metafísica, ya que también en sueños podemos ver todas estas cosas. Y Descartes afirma: "No creo que (los mejores ingenios) puedan dar razón alguna que sea suficiente para disipar esa duda, si no presuponen la existencia de Dios". Y añade que las cosas que vemos clara y distintamente son verdaderas sólo "porque Dios es o existe, porque es un ser perfecto y porque todo lo que hay en nosotros procede de él". Siendo cosas reales y procediendo de Dios, no pueden ser sino verdaderas. Hasta aquí las cosas son verdaderas porque nosotros, nuestro conocer y las cosas mismas estamos bien hechos por Dios. Pero luego Descartes añade: "No hay menor contradicción en pensar que la falsedad o la imperfección, en tanto que tal, procede de Dios, que en pensar que la verdad o la perfección procede de la nada". Para que las cosas sean verdaderas, hay que admitir que de Dios no procede la falsedad; o como dice poco después, que "Dios es sumamente perfecto y veraz"²⁴.

Parece un hecho que la verdad y la perfección de las cosas presupone, primero, una causa creadora; y luego presupone que de Dios no proceda la falsedad. Parece claro que Descartes está presuponiendo la hipótesis del Dios engañador y que esta hipótesis nos situaría en el contexto voluntarista de la creación de las verdades eternas y libres. No habría en el *Discurso* una metafísica elaborada, pero las ideas metafísicas fundamentales de la metafísica cartesiana estarían más o menos presupuestas. Estas serían: Idea de un Dios creador; idea de que éste es subjetividad trascendente y que crea un mundo contingente por un decreto libre; la idea de un sujeto humano histórico; la idea de que para la verdad no basta un nexo entre las esencias de las cosas y una causa de las mismas, sino que es necesario un fundamento que garantice la veracidad, un Dios veraz en el que no cabe la falsedad.

4. El punto de partida de la metafísica

El título concreto de las *Meditaciones sobre la filosofía primera* deja bien claro que se trata de un programa metafísico. La filosofía primera aristotélica es la ciencia del ente en cuanto ente. Además, Descartes considera como objeto de las mismas la demostración de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y su distinción del cuerpo.

De estas meditaciones dice Descartes que contienen la suma total de lo que ha sido capaz de realizar sobre esta materia. Y Clauberg, uno de los primitivos cartesianos, las presenta como *scriptum primarium et maxime elaboratum*. Beck dice que Descartes se ocupó de ellas desde 1628/29 hasta 1633. Alquíé cree que hasta 1629 Descartes se ocupa sólo de un pensamiento científico. Es verdad que sabemos que en 1629 trabajó en Holanda en un pequeño tratado de metafísica. En su vida de Descartes, Adam no duda en poner en esta fecha la redacción de las *Meditaciones*. Pero Alquíé expone cartas de Descartes de las que cree poder deducir que cuando el autor escribió las *Meditaciones* en 1640 no tomó nada de una

²³ *Discurso* III,4; AT VI,28

²⁴ *ibid.*,IV,7-8; AT 38-40

redacción anterior. Los problemas metafísicos fueron madurando en aquellos años.

Beck cree que no habría que tomar demasiado en serio la recomendación de Descartes a la princesa Isabel, según la cual es necesario entender una vez en la vida los principios de la metafísica, pero es perjudicial dedicar el poder intelectual de uno a estos temas; o sus palabras a Burman, según las cuales es suficiente un conocimiento general de ellos y recordar sus conclusiones²⁵. Por lo demás, reflexionar seriamente una vez sobre ellos y recordar las conclusiones tampoco es cosa desdeñable.

En la primera meditación parte Descartes de una constatación personal: Ha tenido por verdaderas muchas cosas falsas y desea llegar a un fundamento seguro. Duda de los sentidos; duda de las verdades matemáticas, que no dependen de si existen cosas en la naturaleza o no. ¿No habrá hecho Dios que me equivoque cuando afirmo que dos más tres son cinco? Si se dice que no cabe la idea de un Dios engañador, queda aún la hipótesis de un genio maligno sumamente poderoso y astuto. La duda es universal. Se duda de las verdades de experiencia y de las verdades de razón, que parecen necesarias.

Como se sabe, Descartes no puede dudar del yo, como había sucedido en el *Discurso*. De la meditación segunda resulta que aunque me engañe, soy: "*denique statuendum sit hoc pronuntiatum: ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum*"²⁶. Alquié insiste en que el ser es anterior al pensar. La fórmula: "Pienso, luego existo" (*je pense, donc je suis*), como aparecía en el *Discurso* no significa que el hecho de ser resulte del hecho de pensar, sino al contrario: El hecho de pensar prueba que soy. Por lo demás, en las *Meditaciones* la forma es: "Yo soy, yo existo, es verdadero necesariamente siempre que lo digo o lo concibo en mi mente. Añade Alquié que el *cogito* es metafísico, no objetivo; que la esencia del ser del *cogito*, a la cual se llega, es concebida, pero no comprendida"²⁷.

La certeza del yo tiene otros límites. Se da en momentos temporales sucesivos: Todas las veces que lo pienso. Además, se limita al pensar, como añade Descartes a continuación: ¿Quién es ese sujeto que piensa? Descartes añade que no sabe suficientemente quién soy ese yo, "*quisnam sit ego ille, qui jam necessario sum*". Los sentidos, así como la hipótesis del genio maligno pueden engañarme acerca de mi cuerpo; lo que realmente se resiste a la duda es el sujeto que piensa: "*Sum autem res vera et vere existens, sed qualis res? dixi cogitans*". El concepto de pensar equivale a "*sive mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*"²⁸. En cualquiera de estos casos el yo que se afirma con certeza es el yo pensante; el ser del yo estaría en el fondo del pensar.

²⁵ L. J. BECK, *The Metaphysics of Descartes*, Oxford 1965, pp. 3-6. 20-21. Sobre la metafísica de DESCARTES cf. también H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris 1969. M. GEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris 1953; M. VERSFELD, *An Essay on the Metaphysics of Descartes*, London 1940; D. M. CLARKE, *Physique et métaphysique chez Descartes*. En *Archives de Philosophie* 43 (1980) 465-486; F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1966; J. L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986; G. SCHMIDT, *Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes*, Tübingen 1965

²⁶ *Meditaciones*, II,3; AT VII,25

²⁷ F. ALQUIÉ, *ibid.*, pp. 181-185

²⁸ *Meditaciones*, II,4; AT VII,25 y II,6; AT 27

La verdad de esta primera proposición es innegable. Pero al mismo tiempo su valor parece demasiado limitado, ya que se limita a la existencia del yo pensante y sólo mientras lo afirma o lo piensa: "*ego sum, ego existo quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum*"²⁹. Descartes se limita al pensar, al tiempo durante el cual piensa: *ego sum, ego existo... Quandiu autem? nempe quandiu cogito*. Y añade aún que podría suceder que cesando de pensar cesara de existir³⁰. La permanencia e identidad del yo como substancia pensante se garantiza más adelante, en las *Meditaciones*, mediante el poder de Dios. Por ahora queda reducida a los actos o momentos del pensar.

Pero hay que indagar un poco más acerca de lo que comprende o encierra ese yo. Al comienzo de la *Meditación* tercera Descartes se queda solo ante sus representaciones: "Voy a cerrar los ojos, me taparé los oídos, impediré todos los sentidos; destruiré también en mi mente todas las imágenes de las cosas corpóreas, o... las tendré por vacías y falsas; y hablando sólo conmigo mismo y mirando más profundamente a mi interior, me esforzaré por ir poco a poco conociéndome y familiarizándome más conmigo mismo. Soy una cosa que piensa; esto es, que duda, que afirma, niega... imagina y siente. Pues, como antes he hecho notar, aunque lo que siento e imagino fuera de mí no sea nada, sin embargo, aquellos modos de pensar, que llamo sentidos e imaginaciones, en tanto que son sólo ciertos modos de pensar, tengo la certeza de que están en mí"³¹.

Descartes se queda solo ante sus representaciones o ideas, de las cuales está seguro porque las percibe de modo claro y distinto. Pero esto no bastaría si pudiera suceder que lo que veo de manera clara y distinta sea falso. Dios o el genio maligno podrían hacer que me equivoque incluso en las verdades matemáticas. El conocimiento y la verdad se aseguran cuando Descartes prueba en la tercera meditación que Dios existe y que no puede ser engañador.

5. Las substancias corpóreas

Descartes distingue varios tipos de ideas: innatas, adventicias y hechas por mí mismo. A las primeras pertenecen conceptos como éstos: Qué es la cosa, qué es la verdad; esto pertenece a mi misma naturaleza (nótese los ejemplos generales que propone Descartes). Las segundas son representaciones de cosas externas. Las terceras son imaginaciones, como sirenas, etc. Afirma Descartes que por lo que se refiere a las ideas como tales y consideradas ellas solas, sin referirse a otra cosa, no pueden ser falsas, "pues me imagine una cabra o me imagine una quimera, que me imagino una no es menos cierto que me imagino la otra... El error principal y más frecuente... consiste en que juzgo que las ideas que hay en mí son semejantes y conformes con ciertas cosas puestas fuera de mí"³². De éstas son importantes sobre todo las que proceden de cosas externas.

Descartes admite una amplia variedad de ideas: Las que se refieren a él mismo, la de Dios, las de las cosas corpóreas inanimadas, las de animales, de ángeles, de hombres

²⁹ *ibid.*, II,6; AT 27

³⁰ *ibid.* II,6; AT 27

³¹ *ibid.*, III,1; AT 34-35

³² *ibid.*, III; AT 37-38

semejantes a él. Pero las reduce a dos principalmente. Acerca de la idea de sí mismo no debería haber ninguna dificultad. Las referentes a otros hombres, ángeles y animales podrían componerse a partir de la idea de mí mismo y de la idea de Dios. Las de cosas corpóreas son complejas. Jay pocas cosas que veo en ellas clara y distintamente, como la magnitud, la extensión, la figura, el lugar, el movimiento, "a los que se pueden añadir la substancia, la duración y el número"³³.

De estas cosas nos vamos a ocupar aquí. ¿Existen realmente? ¿Por qué razón las considero como dependientes de cosas externas? Veo que no dependen de mi voluntad, pero ¿no podrían depender de alguna facultad mía no bien conocida? Y aunque dependiesen de cosas externas ¿se seguiría de ello que son semejantes a dichas cosas? Habría una nueva vía para afirmar que existen fuera de mí las cosas que representan mis ideas: El hecho de que cada una representa cosas distintas, que tienen distinta realidad. Así, las que representan substancias tienen más realidad que las que representan accidentes.; y la que representa a un Dios sumo e infinito tiene más realidad. Ahora bien, la razón natural dice que tiene que haber al menos tanta realidad en la causa como la que existe en el efecto³⁴.

La existencia y la correspondencia entre las ideas y las cosas externas sería afirmada por vía de voluntad. "Por medio del solo entendimiento yo no afirmo ni niego cosa alguna, sino que sólo concibo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar"³⁵. Es la voluntad la que decide; la voluntad tan grande que experimento en mí, que sería la que hace que sea semejante a Dios, aunque la libertad divina sea mayor, sin comparación. Esta voluntad consiste "sólo en que podamos hacer o no hacer la misma cosa (esto es, afirmar o negar, seguir o evitar); o más bien consiste sólo en que obramos de tal manera sobre lo propuesto por el intelecto para afirmarlo o negarlo, para seguirlo o evitarlo, que no nos sentimos determinar hacia ello por ninguna coacción externa"³⁶. El admitir la realidad de las cosas externas y su correspondencia con las ideas sería, pues, decisión de la voluntad. Quedaría la duda debido a las diferencias en las ideas, indicadas antes, que parecerían acentuar la objetividad. Pero sucedería aquí también lo que hemos dicho acerca del *cogito* y del *sum*. Se descubre el ser, pero no se ha comprendido. Así sucedería con la substancia y en general con la realidad. Está antes de la representación mental, pero no la conocemos más que como está en nuestro entendimiento; y la decisión sobre la misma no se impone al entendimiento, sino que es decisión de la voluntad³⁷.

Descartes ha dicho que la substancia tiene más realidad que los accidentes. ¿Cómo entiende Descartes la substancia? El tema de la substancia ha sido siempre un tema metafísico fundamental y no podía ser menos en Descartes. También él busca una visión o comprensión de la realidad o de las substancias. A esto tendería también la fundamentación del conocimiento antes vista.

Descartes define así la substancia: "Por substancia sólo podemos entender una cosa

³³ *ibid.*, III; AT 42-43

³⁴ *ibid.*, III; AT 38-42

³⁵ *ibid.*, IV; AT 56

³⁶ *ibid.*, IV; AT 52

³⁷ Cf. R. CORAZON, *La ontología y la teodicea cartesiana*, Pamplona 1996, pp. 12-15

que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir". Esta definición indica un ser subsistente por sí mismo: "Una substancia que no necesita de ninguna otra sólo se la puede pensar como única, esto es, como Dios. Todas las demás pueden existir solamente con el concurso divino. Por eso el nombre de substancia no se refiere a Dios y a las cosas restantes en el mismo sentido, *univoce*, como se dice en las escuelas..."³⁸. En otras palabras: La definición de substancia se aplica propia y primariamente a Dios; las demás substancias lo son en un sentido derivado y análogo. Spinoza afirmará que no hay más que una substancia. Descartes no acepta el panteísmo y admite otras substancias; éstas otras necesitan de Dios para existir y Descartes no afirma un emanatismo, sino una creación que las haga llegar a ser y permanecer en la existencia.

Aquí nos interesan las otras substancias que admite Descartes: "La substancia corpórea y el espíritu o la substancia pensante". Son substancias creadas y Descartes dice que pueden ser comprendidas en un concepto común, porque "son cosas que únicamente necesitan el concurso divino para su existencia"³⁹. Estas substancias tienen propiedades esenciales o atributos y propiedades accidentales, llamadas por Descartes modos o accidentes. Estos tienen relación con la propiedad principal, que constituye su esencia o su naturaleza: El pensamiento para la substancia pensante y la extensión para la extensa.

Hay pasos en Descartes que afirman entre los atributos principales y la substancia una identidad real. Alquí advierte sobre la necesidad de distinguir que Descartes afirma que el atributo principal constituye la esencia de la substancia, pero no la del ser; el atributo principal nos revela la esencia de la substancia, pero no la substancia entera. La transcendencia del ser está siempre presente en Descartes; y el ser sería la substancia. El misterio del ser estaría presente en la doctrina cartesiana de la substancia. En Descartes se va acentuando cada vez más la afirmación de lo incognoscible⁴⁰. Lo que vamos a ver en Descartes sobre la *res cogitans* y la *res extensa* habría que verlo con estas reservas.

La primera de las substancias creadas es la *res cogitans*, o cosa pensante. "Conocí por ello que yo era una substancia, cuya esencia o naturaleza no es sino pensar; y que para existir no tiene necesidad de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material"⁴¹. Acerca de la existencia real de estas substancias, Descartes no tiene ninguna duda. Importa destacar aquí que Descartes afirma que el yo es substancia y no mero conjunto de actos. Se habla del pensar; pero éste se entiende en sentido amplio en las *Meditaciones*: "Soy una cosa pensante, esto es, que duda, afirma, niega, que conoce pocas cosas e ignora muchas, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente"⁴².

La otra substancia es la corpórea. Acerca de la existencia real de estas substancias no basta la definición general, según la cual no necesita de otra cosa para existir,

³⁸ DESCARTES, *Principios*, I,51. En la edición de ADAM-TANNERY los *Principios* se encuentran en el vol. VIII. No consideramos necesario citar aquí esta edición, ya que los *Principios* son breves y basta la cita interna de los mismos.

³⁹ *ibid.*, I,52; AT

⁴⁰ F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, pp. 263-270

⁴¹ DESCARTES, *Discurso*, IV,2; AT VI,32

⁴² *Meditaciones*, III,1; AT VII,34

pues esto por sí solo no nos afecta a nosotros. La conocemos a partir de cualquiera de sus atributos, partiendo en general de que la nada no posee ningún atributo ni ninguna propiedad. Así pues, "porque percibimos la presencia de un atributo, concluimos que necesariamente ha de existir una cosa o una substancia a la cual se le puede asignar"⁴³. La misma idea se expresa en las *Quintas respuestas*: "Nunca he creído que fuera necesario, a fin de hacer manifiesta una substancia, algo más que descubrir sus diversos atributos; de suerte que cuantos más atributos conocemos de una substancia, tanto mejor conocemos su naturaleza"⁴⁴.

La existencia de la substancia no podría ponerse en duda, según todos estos textos. Pero también parece un hecho que la esencia de la substancia permanece oculta. La substancia tiene un atributo esencial; pero también éste es un atributo. Asegura la existencia, pero no aclara cuál es la esencia de la substancia. El principal atributo de la substancia corpórea es la extensión. "Para toda substancia hay una propiedad preferente, que constituye su naturaleza y su esencia, y a la cual se refieren todas las demás. La extensión en longitud, anchura y profundidad constituye la naturaleza de la substancia corpórea"⁴⁵. En la *Reglas* precisa Descartes lo que entiende por extensión: "Entendemos por extensión todo aquello que tiene longitud, latitud y profundidad, sin indagar si es un cuerpo verdadero o sólo un espacio"⁴⁶.

En las *Meditaciones* dice que tal vez las cosas corpóreas no sean como las percibo por los sentidos, ya que estas percepciones en muchos casos son "muy oscuras y confusas. Pero al menos están en ellos todas aquellas cosas que comprendo de modo claro y distinto, esto es, todo.. lo que es comprendido en el objeto de la pura matemática"⁴⁷. Esto sería lo dicho antes: La extensión, a la que habría que añadir el tamaño, la forma, el movimiento. Estas propiedades no pueden imaginarse sin la extensión; en cambio, sí se puede pensar ésta sin aquellas⁴⁸.

Hay otras propiedades que son secundarias y subjetivas: "Lo que en los objetos externos designamos con el nombre de luz, color, olor, sabor, sonido, calor, frío y otras cualidades sensibles... son sólo diferentes estados de aquellas cosas, que hacen que nuestros nervios se muevan de diferentes maneras"⁴⁹. En suma: "Sólo lo que se percibe por los sentidos tiene valor de fenómeno natural. Y a excepción del tamaño, la forma y el movimiento.., no percibimos en lo externo nada verdadero como luz, calor, olor, sabor, sonido..."⁵⁰

Afirmaciones semejantes tiene sobre los cuerpos. En la segunda meditación, Descartes define lo que es cuerpo: "Por cuerpo entiendo todo lo que es apto para

⁴³ *Principios* I,52

⁴⁴ *Quintas Respuestas* a la 2ª meditación, 8. Trad. de Vidal Peña, p. 285

⁴⁵ *Principios*, I,53;

⁴⁶ *Reglas*, XIV; AT X,442

⁴⁷ *Meditaciones*, VI,10; AT VII,80

⁴⁸ *Principios*, I,53

⁴⁹ *ibid.*, IV,198

⁵⁰ *ibid.*, IV,199

ser limitado por alguna figura, para ser circunscrito por algún lugar y llenar un espacio, de tal suerte que todo otro cuerpo sea excluido de él; que puede ser percibido por la vista, o por el tacto, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que puede ser movido de diversas maneras, no por sí mismo, sino por algo extraño por lo que es tocado..."⁵¹. Como se ve, Descartes habla de la percepción sensible y del carácter espacial y mensurable. Pero en los *Principios* Descartes reduce de modo expreso el cuerpo a la extensión: "Reconoceremos que la naturaleza de la materia o del cuerpo en general no consiste en la dureza, en el peso, en el color o en cualquiera otra propiedad sensible, sino solamente en su extensión en longitud, anchura y profundidad"⁵²

El mecanicismo cartesiano parece que continúa en las *Meditaciones* y en los *Principios*. Es un mecanicismo diferente del de los atomistas antiguos y del de su contemporáneo Gassendi, porque se centra en la extensión, más que en la masa. Descartes no comparte el atomismo, precisamente porque el atributo de la substancia es la extensión y toda extensión debería ser divisible. Sólo cabría hablar de átomos en el sentido relativo de que toda substancia extensa es divisible en teoría. El mecanicismo cartesiano es más delimitado que el atomismo y también más matemático. Descartes no sólo rechaza las formas aristotélicas con sus funciones de constitución substancial o de teleología. Incluso cualidades sensibles, como la dureza, etc. son reducidas a lo subjetivo. Descartes se queda con lo geométrico, reduciendo los cuerpos a extensión, figura y tamaño. El movimiento mismo no es algo que se dé necesariamente en la extensión. Como hemos visto en la definición de cuerpo, Descartes explica el movimiento por acción externa.

En los *Principios* Descartes parece generalizar esta visión mecanicista: "Confieso abiertamente que no reconozco ninguna otra materia de las cosas corpóreas que la susceptible de división, forma y movimiento, la que los geómetras designan como tamaño y la que toman como objeto de sus pruebas; y que en ella considero solamente estas divisiones, formas y movimientos, y no admito realmente en ellos nada que no pueda ser deducido tan claramente de aquellos conceptos comunes, de cuya verdad no puede dudarse, que pueda valer como demostrado matemáticamente. Y como todos los fenómenos de la naturaleza pueden ser explicados de este modo..., no considero como lícitos ni deseables otros principios de la ciencia natural"⁵³. Con todo, no habría que dejar de lado las observaciones hechas antes por Alquié.

6. El mundo

La visión mecanicista de las substancias corpóreas vale también para el mundo material en su totalidad. Aunque la extensión no implique de por sí movimiento, las substancias extensas tienen movimiento de hecho. Descartes distingue aquí el movimiento general del mundo y los movimientos particulares dentro de él; y habla de las causas de los mismos. "En primer lugar, la causa general y primera, que es causa común de todos los movimientos en el mundo; y luego la particular, de la cual partes individuales de materia

⁵¹ *Meditaciones*, II,5; AT VII,26

⁵² *Principios*, II,4

⁵³ *ibid.*, II,64

reciben un movimiento que no tenían antes. Es evidente que la causa general no puede ser otra que Dios, el cual ha creado al principio la materia junto con el movimiento y el reposo, y conserva mediante su concurso ordinario tanto movimiento y reposo como creó antes. Porque aunque el movimiento es solamente un modo de la materia movida, la materia conserva una determinada cantidad de movimiento que permanece en la misma en todo el mundo, aunque en algunas partes suyas haya a veces más y a veces menos"⁵⁴.

Como se ve, Descartes tiene también una concepción mecanicista del mundo. Esta misma concepción se ve en las leyes de la naturaleza que Descartes enumera en los *Principios*: 1) La primera: Toda cosa, en cuanto depende de sí misma, permanece en el mismo estado de movimiento o de reposo y sólo cambia por obra de causas externas. 2) Toda parte material considerada en sí misma tiende a continuar su movimiento en línea recta, aunque de hecho siga un movimiento circular, por encontrarse con otros cuerpos. 3) Si un cuerpo que se mueve se encuentra con otro y tiene menos fuerza que éste, toma otra dirección, pero mantiene su movimiento anterior; y si tiene más fuerza que aquel con el que se encuentra, lo arrastra consigo"⁵⁵.

El fundamento de esta concepción mecanicista del mundo está en Dios, que ha creado así el mundo. Después de afirmar que Dios es creador de la materia y del movimiento, añade Descartes: "Sabemos también que es una perfección de Dios no solamente que El es inmutable por su naturaleza, sino también que obra de una manera que nunca cambia. Así, pues, aparte de los cambios que vemos en el mundo y de aquellos en que creemos porque Dios los ha revelado, y que sabemos que tienen lugar o han tenido lugar en la naturaleza sin cambio alguno de parte del Creador, no debemos postular otro alguno en sus obras, para no atribuir inconstancia a Dios. De ello se sigue que, puesto que El ha movido de diferentes maneras las partes de la materia cuando las ha creado, y puesto que las conserva todas del mismo modo y con las mismas leyes que las ha hecho observar en el momento de su creación, conserva incesantemente en la materia una cantidad igual de movimiento"⁵⁶.

Dios sería también el fundamento de las leyes del movimiento enunciadas antes: "A partir de la inmutabilidad de Dios podemos considerar como leyes de la naturaleza ciertas reglas, que son las causas segundas y particulares de los diferentes movimientos que apreciamos en los cuerpos particulares"⁵⁷. Descartes expone a continuación las leyes indicadas, viendo su fundamento en Dios. Al hablar de la segunda, afirma: "El fundamento de esta ley es el mismo que el de la primera: La inmutabilidad y la simplicidad de la acción mediante la cual Dios mantiene el movimiento de la materia"⁵⁸.

7. Las esencias o verdades eternas

⁵⁴ *ibid.*, II,36

⁵⁵ *ibid.*, II,37.39.40

⁵⁶ *ibid.*, II,36

⁵⁷ *ibid.*, II,37

⁵⁸ *ibid.*, II,39

Ya hemos dicho que las verdades matemáticas y en general las verdades eternas son así porque así lo ha querido Dios; es ésta una consecuencia del voluntarismo cartesiano.

Pero estas ideas eternas existen, según expone Descartes en la quinta meditación: "Hallo en mí infinidad de ideas de ciertas cosas que no se puede decir que son nada, aunque tal vez no existan en ninguna parte fuera de mí". Añade que "tienen sus naturalezas verdaderas e inmutables". Y pone como ejemplo la idea de triángulo: "Aunque tal figura no exista en ninguna parte fuera de mi pensamiento y aunque no haya existido nunca, existe ciertamente, sin embargo cierta naturaleza determinada de la misma, o esencia, o forma, inmutable y eterna, que no ha sido hecha por mí, ni depende de mi mente; como es patente porque pueden demostrarse varias propiedades de este triángulo, esto es, que sus tres ángulos son igual a dos rectos... y otras semejantes que, lo quiera o no, claramente reconozco ahora". Descartes añade aún que "puede escoger otras innumerables figuras, de las cuales no puede haber sospecha de que hayan sido alguna vez recibidas por los sentidos". De ellas dice que "son todas verdaderas, puesto que son claramente conocidas por mí; y por tanto son algo y no una pura nada; pues está claro que todo lo que es verdadero, es algo; y ya he demostrado ampliamente que todo lo que conozco con claridad y distinción es verdadero"⁵⁹.

La existencia de esencias o verdades eternas parece clara. No deja de ser paradójico que no existan sino en el espíritu y que, no obstante, se impongan al espíritu. No se trata de cosas reales, pero tampoco son la nada. Como hace notar Alquié, "hay verdades que ignoran los puros físicos y los subjetivistas; verdades que permanecen mentales, sin ser, con todo psicológicas"⁶⁰. No tienen la realidad que les atribuía Platón, ni el fundamento que les atribuían los escolásticos; tampoco son algo material. Son algo del yo, son modos del mismo. No resisten a la duda mientras dura la hipótesis del Dios engañador, pero cuando desaparece se imponen al pensar.

Alquié, desde la perspectiva del voluntarismo, ve en la teoría de la creación de las verdades eternas "la llave de la metafísica cartesiana". Sería éste un modo más de afirmar la transcendencia de Dios sobre el mundo. "La doctrina de la creación de las verdades eternas, si es la del Dios soberano, es también la del Dios ausente"⁶¹.

8. Dios como fundamento absoluto

La idea de Dios ha aparecido ya varias veces en esta exposición, siempre en puntos claves. La existencia de un Dios veraz es necesaria para fundamentar el conocimiento, superando la hipótesis del genio maligno y del Dios engañador. Dios es luego considerado en el orden ontológico como la única substancia en sentido pleno, de la cual dependen las demás substancias creadas. De Dios dependen también las leyes del mundo. Orden ontológico y orden gnoseológico dependen, pues, de Dios. Pero además, ambos órdenes dependen de la libre voluntad de Dios; por lo que no basta la idea de Dios como primer principio, sino que es

⁵⁹ *Meditaciones* V,5-6; AT VII,64-65

⁶⁰ F. ALQUIÉ, *ibid.*, p. 202

⁶¹ *Ibid.*, pp. 90-91

necesario que Dios no sea engañoso, sino bueno y veraz.

Parece obvio que la demostración de la existencia de Dios en Descartes no puede partir de las cosas percibidas por los sentidos. Estos no son de fiar y la correspondencia de las ideas con las cosas externas se funda también en la veracidad de Dios. Habrá que probar, pues, la existencia de Dios y habrá que hacerlo desde dentro, partiendo de la idea innata que tenemos de él, según Descartes.

¿Qué entiende realmente Descartes por Dios? Nos lo dice en las *Meditaciones*: "Por el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, independiente, sumamente inteligente y poderosa, por la cual tanto yo como todo lo demás, si es que existe alguna otra cosa, ha sido creado"⁶². Otras definiciones más incompletas las añade Descartes en el mismo contexto: Dios es "un ente sumamente perfecto e infinito"⁶³; o bien, "Dios es infinito en acto, de manera que no se le puede añadir nada a su perfección"⁶⁴.

De la idea en sí no puede dudarse: "La idea de ese ser sumamente perfecto e infinito es absolutamente verdadera; pues aunque tal vez pudiera fingirse que no existe un ser así, no puede, sin embargo, fingirse que su idea no me presenta nada real". Añade Descartes: "Es también sumamente clara y distinta, puesto que contiene en ella todo lo que concibo de modo claro y distinto, lo que es real y verdadero"⁶⁵.

Afirmada la realidad de la idea, Descartes presenta la prueba, volviendo a recordar aquí un principio de sentido común enunciado antes, según el cual en la causa tiene que haber al menos tanta realidad como en el efecto. La causa de una idea así no puede ser sino una substancia infinita, Dios. Aquí está la prueba propiamente⁶⁶.

Descartes insiste en la realidad de la idea: "No puede decirse que acaso esta idea de Dios es materialmente falsa y puede, por tanto, proceder de la nada... Por el contrario, siendo sumamente clara y distinta y conteniendo más realidad objetiva que cualquier otra, no hay ninguna de por sí más verdadera ni que tenga menos sospecha de falsedad"⁶⁷.

¿En qué consiste esta realidad? Descartes ha dicho que se trata de una substancia infinita y es en este atributo en el que se centra. Contrapone esta substancia infinita concebida al yo finito que la concibe e intenta luego hacer ver que la concibe realmente y de modo positivo: "Y no debo juzgar que no percibo lo infinito por medio de una verdadera idea, sino únicamente por la negación de lo finito, como percibo el reposo y la oscuridad mediante la negación del movimiento y de la luz. Por el contrario, entiendo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita; y por lo tanto, que en cierto modo está antes en mí la percepción de lo infinito que la de lo finito; esto es, antes la de Dios que la de mí mismo, Pues ¿por qué motivo podría comprender que dudo, que deseo, esto es, que me falta algo y que no soy del todo perfecto, si no hubiese en mí idea de un ente perfecto, por

⁶² *Meditaciones* III,22; AT VII,45

⁶³ *ibid.*, III,25; AT 46

⁶⁴ *ibid.*, III,27; AT 47

⁶⁵ *ibid.*, III,25; AT 46

⁶⁶ *ibid.*, III,22-24; AT 45

⁶⁷ *ibid.*, III,25; AT 46

comparación con el cual advierto mis defectos?"⁶⁸.

Descartes afirma aquí que para poder estar seguro del *sum*, de su propio ser, ha tenido que dudar; y esto es una imperfección. Ahora bien, la duda como imperfección presupone ya algo. Reconocer la imperfección como tal implica comparación con lo perfecto; y esto "aunque yo no comprenda lo infinito, o aunque haya en Dios otras innumerables cosas que no puedo comprender y tal vez ni siquiera alcanzar de algún modo con mi pensamiento"⁶⁹. Alguna idea de lo perfecto debo tener para dudar y poder reconocer mi imperfección.

Hemos visto que Alquié afirmaba que el *sum* es antes que el *cogito* y que el *cogito* prueba el *sum*. Aquí Descartes ha deducido de la existencia de su idea no la existencia de su ser, del *sum*, sino la existencia del ser de Dios. ¿No parece excesivo el paso? En realidad, Descartes descubre un *sum* imperfecto, que es insuficiente para ser causa de la idea; sería más bien desde éste ser imperfecto desde donde llega al ser de la substancia infinita. Esto aparecería de manera más explícita en la segunda prueba de la existencia de Dios que presenta Descartes en la misma meditación tercera, prueba que se funda no directamente en la idea, sino en el yo, en el que está la idea. El mismo Descartes consideró esta prueba como un complemento o una posterior explicación de la anterior⁷⁰.

Comenta Alquié acerca de estas pruebas: "No hay que creer que la prueba cartesiana sea una deducción lógica, haciendo salir el ser de una verdad solamente esencial, y que Descartes defina el ser en función de sus solas ideas, de modo que lo real no sea otra cosa que lo que le permite ser su definición... Si esto fuera cierto, Descartes caería en el círculo que tantas veces se le ha reprochado: Deduciendo el ser de las ideas, se privaría del derecho de fundar las ideas en el ser... Queriendo Descartes no deducir una ontología de su lógica, sino fundar su lógica en una ontología, no puede pasar de las ideas al ser que las funda, mediante un juego puramente conceptual: El ser no puede ser una conclusión; ha de ser desvelado como ya presente. Es así, en efecto, como ha sido descubierto el *cogito*; y así será descubierto Dios. Se conoce el cuidado que tiene siempre Descartes de establecer que la idea de infinito... no es negativa...; al contrario, la idea de infinito es anterior a todas, anterior a la de mí mismo". Y añade poco después: "En este sentido las *Meditaciones* no demuestran el ser, sino que lo encuentran; y el movimiento por el que lo encuentran no debería confundirse con un discurso conceptual. No es un progreso, sino un retorno hacia el fundamento"⁷¹.

En la meditación quinta, Descartes da una tercera prueba de la existencia de Dios: La prueba ontológica. El punto de partida es de nuevo la idea de Dios, que encuentra el yo en él y que no es una pura nada. Aunque no exista un triángulo en ninguna parte, fuera de mi pensamiento, no deja de tener una forma, una esencia inmutable y eterna, que no depende de mi espíritu. Cuando pienso en él, pienso en algo real. Descartes se pregunta si a partir de ahí no puede extraer un argumento para demostrar la existencia de Dios. Cree que sí y construye su prueba a partir de la idea: Ciertamente yo hallo su idea, la idea de un ente sumamente perfecto, no menos que la idea de cualquier figura o número. Y comprendo que a su naturaleza le pertenece el existir siempre no menos clara y distintamente de como

⁶⁸ *ibid.*, III,24; AT 45-46

⁶⁹ *ibid.*, III,25; AT 46

⁷⁰ *ibid.*, III,31; AT 49-50

⁷¹ F. ALQUIE, *ibid.*, pp. 207-208

comprendo que lo que demuestro de una figura o número pertenece también a la naturaleza de esa figura o número"⁷².

Parece claro que Descartes aquí de la idea de Dios deduce -o encuentra, como diría Alquié- directamente la existencia de Dios, sin mediar la causalidad. También parece clara la diferencia con las verdades matemáticas. Aquellas tienen una realidad, aunque no existan en ninguna parte, y las propiedades que demuestro de ellas pertenecen a su esencia, aunque no existan en la realidad. A la idea de Dios, en cambio, le pertenece la existencia. Descartes se da perfecta cuenta de que esto puede chocar, y lo dice: "Esto, a primera vista, no es del todo claro, sino que presenta cierta apariencia de sofisma". El motivo de ello es que "estoy acostumbrado, en todas las demás cosas, a distinguir la existencia de la esencia... Pero sin embargo, a quien lo piensa con más atención le resulta claro que la existencia de Dios no se puede separar de su esencia más de lo que se puede separar de la esencia del triángulo la magnitud de sus tres ángulos, igual a dos rectos, o de la idea de montaña la idea de valle"⁷³.

En las *Primeras objeciones* se vuelve sobre el tema, distinguiendo entre existencia posible y existencia necesaria. Esta se da solamente en Dios, en el cual coinciden esencia y existencia por ser perfectísimo y omnipotente. El paralelismo con la montaña y el valle no es completo; de ahí el sofisma. Puedo pensar en una montaña sin valle y de eso no se sigue que dicha montaña exista. En cambio la existencia de Dios es inseparable de la idea de Dios⁷⁴.

Con esto Descartes ha demostrado la existencia de Dios. Pero esto no basta aún para garantizar el conocimiento. Hay que evitar la hipótesis del Dios engañador y del genio maligno. Al final de la tercera meditación, después de demostrar la existencia de Dios, Descartes excluye de la misma idea de Dios que éste pueda ser engañador: "Es evidente que no puede ser engañador, pues es manifiesto por luz natural que todo engaño y decepción dependen de algún defecto"⁷⁵.

Al final de la cuarta meditación, acerca de la verdad y falsedad, dice Descartes que para no errar hay que detener la atención en las cosas que conciba perfectamente y separarla de las que concibo de modo confuso y oscuro⁷⁶. Y al final de la quinta meditación afirma también: "Aunque haya necesitado una atenta consideración para percibir esto, ahora, sin embargo, no sólo estoy seguro de ello y de todo lo demás que me parece del todo cierto, sino que además advierto que la certeza de las cosas restantes depende de tal manera de esto mismo, que sin ello no sería posible saber nunca nada perfectamente"⁷⁷. Y termina la meditación diciendo que ahora tiene la posibilidad de tener un conocimiento completo y perfecto "acerca del mismo Dios y de otras cosas intelectuales, y acerca de aquella naturaleza

⁷² *Meditaciones*, V,7; AT 65-66

⁷³ *ibid.*, V,8; AT 66

⁷⁴ *ibid.*; AT 66-67

⁷⁵ *ibid.*, III,38; AT 52

⁷⁶ *ibid.*, IV,17; AT 62

⁷⁷ *ibid.*, V,13; AT 69

corpórea que es objeto de la matemática pura"⁷⁸.

9. El hombre y su vida

Por una parte, no vemos en Descartes la elaboración de una moral. Por otra parte, si vemos que hace alusión al tema en varias ocasiones. Alquié afirma que la moral fue una de las preocupaciones constantes de Descartes. En 1619 dice que quiere reunir en algunas reglas los preceptos de los sabios; en 1628, en las *Reglas*, recuerda que en toda circunstancia el intelecto debe mostrar a la voluntad lo que ha de escoger; en la tercera parte del *Discurso* hay máximas de conducta, etc. Pero el mismo autor añade que ninguna obra contiene sobre este punto una doctrina definitiva. La moral cartesiana más amplia hay que sacarla de las cartas. El problema moral en Descartes sería insoluble filosóficamente, como el tema de la substancia y el de la libertad⁷⁹.

Descartes toma en el *Discurso* una moral provisional, de tendencia estoica. Pero parece claro que una moral estoica, de un sistema filosófico tan diferente del de Descartes, no podía de ninguna manera ser seguida por él. Los estoicos tenían una visión del mundo del todo finalista; y en Descartes hay una visión del hombre con voluntad libre, con una libertad creada y limitada. Alquié hace notar la contraposición que se da en Descartes: El hombre moderno tiene poder para hacerlo todo en su mundo, pero no tiene conocimiento de los fines por los que podría querer transformarlo; y no encuentra otra certeza que en sí mismo. Descartes afirma la superioridad del *cogito* sobre todos los objetos, pero ¿qué fines propone? ¿No vacila, como todos los modernos, entre un puro humanismo, donde el hombre crearía sus propios valores, y una sumisión en la que el *cogito* permanecería pasivo ante la evidencia del ser? "Hay que reconocer que es así; pero esta ambigüedad, o si se quiere, esta cuestión, constituye el hombre mismo"⁸⁰.

10. Conclusiones

En Descartes se da un modelo ontológico distinto de los anteriores. Las diferencias fundamentales de ellos podrían resumirse en estos conceptos: Subjetividad y mecanicismo. Ambos son acentuados en el conocer. En un principio, en las *Reglas*, Descartes tiene una visión mecanicista de la realidad y un gran optimismo acerca de la razón y de su capacidad de conocer la verdad si se somete a unas reglas. El paradigma sería la ciencia matemática, que indicaría una realidad como *mathesis universalis* y un optimismo acerca de la posibilidad de conocerla.

Pero la autosuficiencia de la ciencia es abandonada luego y las realidades metafísicas se integran de manera más explícita en la filosofía cartesiana. Con esto se relativizaría la postura anterior, aunque seguirían tanto la subjetividad como la visión

⁷⁸ *ibid.*, V,16; AT 71

⁷⁹ F. ALQUIÉ, *ibid.*, pp. 318-319

⁸⁰ *ibid.*, pp. 337-338

mecanicista de la realidad en las *Meditaciones* y en los *Principios*.

Desde esta doble perspectiva, Descartes sigue creyendo en la posibilidad de un conocimiento fundamentado y seguro, sobre el modelo de las matemáticas. A la fundamentación se llega a través de la duda, con el descubrimiento de la idea clara y distinta en el *cogito*; y se amplía con la eliminación de la hipótesis del Dios engañador y del genio maligno mediante la demostración de la existencia de Dios.

También esta última fase de la fundamentación parte de las ideas del sujeto; y lo que se hace es fundamentar que está bien hecho y que no se engaña si procede con método. Para ello Descartes necesita demostrar la existencia de Dios, ya que sigue partiendo de lo que Zubiri llama el horizonte de la nihilidad, según el cual la realidad entera habría sido creada por Dios de la nada. Pero además Descartes es voluntarista. De ahí que no le baste demostrar la existencia de Dios como un principio personal creador, a cuyas ideas corresponden *ad extra* las cosas creadas. Necesita demostrar también que Dios, a cuya libre decisión corresponden las ideas de las cosas, no me engaña de hecho.

El hombre, la idea clara y distinta, se convierte en la norma y medida del ente en la filosofía cartesiana. Dice Heidegger que en Descartes el hombre se constituye en sujeto primero y propiamente dicho, en *hypokeímenon*, en lo que yace debajo como fundamento. De ese modo se convierte también en el ente en el cual se funda todo ente en el modo de su ser y de su verdad. La realidad de lo real es la representación mediante el sujeto representador y para éste. La pregunta metafísica ¿qué es el ente?, se convierte en Descartes en la pregunta por el *fundamentum inconcussum veritatis*. El ente en general es medido según esta medida de la representación del sujeto. Y ésta es una representación segura. Precisamente por esto se necesita el cálculo, ya que sólo la calculabilidad garantiza de antemano y constantemente estar cierto y seguro de lo que se representa⁸¹.

También Zubiri afirma en Descartes esta sumisión y reducción del ente al sujeto: "Descartes nos dice que todo lo que veo con una percepción clara y distinta es *procul dubio* (sin duda ninguna) *aliquid*, es 'algo'. Cuando pienso objetivamente una serie de verdades evidentes, aquello en que pienso, objetivamente, *procul dubio*... es algo, es *aliquid*. Ahora bien, aquí es donde interviene la tradición de la metafísica anterior. Este *aliquid* justamente se convierte con el *ens*: es la conversión de los transcendentales. De ahí que, para Descartes, la verdad así entendida, como término de una *perceptio clara et distincta*, es *ens*, pero *ens precisamente porque es verdad*. Es la verificación transcendental de la entidad. Todo lo claro y distintamente percibido es *aliquid* y, por ser *aliquid*, es una *res*, que se convierte con el *ens*"⁸².

La importancia de cuanto afirma Zubiri estaría en la primacía del conocimiento claro y distinto frente al del valor entitativo de la filosofía anterior. "Cuando la filosofía anterior ha hablado de la conversión del *ens* con el *verum*, ha apelado y partido siempre de la entidad; es el ente en tanto que ente lo que conviene con la inteligencia divina y lo que está llamado a convenir, en una o en otra forma, con la inteligencia humana... Lo real, el *ens*, es inteligible por sí mismo. Esto significa que para la filosofía anterior el problema del *verum*

⁸¹ M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes*. En *Holzwege*, Frankfurt 1977, pp. 87.98-99 (GA 5); id., *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*, Frankfurt 1986, pp. 181-182. 204.224 (GA 48); M. BERCIANO, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca 1990, pp. 47-61

⁸² X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid 1994, pp. 138-139

transcendentale ha ido orientado al *ens*. Pues bien, Descartes no lo orienta al *ens*, lo orienta hacia la inteligencia. Esta es la grave, la decisiva inflexión, con la que va a nacer la filosofía moderna. La verdad es el transcendental primero"⁸³.

Estas reflexiones de Heidegger y de Zubiri parece que se centran en el sujeto, dejando de lado el hecho de que este sujeto es creado por Dios, de quien en último término depende que el hombre y las verdades eternas sean como son. ¿Cuál es realmente el papel de Dios en la filosofía de Descartes? No parece que recurra a él sólo para fundamentar el conocimiento. De todos modos, la importancia del sujeto afirmada por estos dos autores también parece clara. La subjetividad parece que se convierte en principio del conocer y hasta en principio ontológico del ente, ya que el sujeto decide qué reconoce como ente y qué características considera en él. El criterio es la representación clara y segura. El mecanicismo cartesiano tiene siempre relación con la ciencia; ésta sería la visión de la realidad más adecuada a la perspectiva cartesiana.

Sí parece que en la filosofía de Descartes se da una enorme reducción de la substancia. Se considera una substancia espiritual o *res cogitans* y una substancia corpórea. Y éstas tienen atributos también muy concretos: el pensamiento para una y la extensión para otra. Esto supone ya una enorme reducción del concepto de substancia. Además, en la substancia corpórea se acentúa la perspectiva mecanicista. Sus cualidades reales se reducen a lo que puede ser objeto de matematización: tamaño, forma, movimiento. Las demás cualidades se explican también por el mecanicismo, pero son subjetivas.

Así no se da explicación de la substancia individua y concreta, substancia sumamente compleja, como resultaba de la exposición de Aristóteles, y única substancia real existente. La reducción cartesiana es una abstracción, que nos aleja de esa substancia real. En Aristóteles la substancia estaba en relación con la multiplicidad de los accidentes, con la forma, con el acto y con la potencia. La contingencia y la realidad que presentaban los accidentes en Aristóteles no se plantean aquí. El tema de la forma aristotélica, tan compleja, tampoco. Por otra parte, tampoco habría que perder de vista la presencia de lo incognoscible en Descartes, puesta de relieve repetidamente por Alquié, al hablar de Dios, de la substancia, del hombre, de los fines.

Descartes no es el único filósofo racionalista. Tampoco parece el mejor representante del racionalismo desde el punto de vista de una construcción metafísica. Pensamos que éste sería Leibniz. Pero no pretendemos hacer una exposición completa, sino únicamente presentar algunos modelos importantes de construcciones metafísicas. Y pensamos que en Descartes se ve mejor que en otros el intento de fundamentación del conocimiento humano y la posibilidad de llevar a cabo desde dentro una construcción metafísica.

BIBLIOGRAFÍA

AGAZZI, E., *Temas y problemas de la física*, Barcelona 1974

ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1966

BECK, L. J., *The Metaphysics of Descartes*, Oxford 1965

⁸³ *ibid.*, p. 139

- BERCIANO, M., *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca 1990
- CLARKE, D. M., *Physique et métaphysique chez Descartes*. En *Archives de Philosophie* 43 (1980) 465-486
- CORAZON, R., *La ontología y la teodicea cartesiana*, Pamplona 1996
- DESCARTES. La edición clásica de sus obras es la de CH. ADAM - P. TANNERY, *Oeuvres de Descartes*, Paris.
- GEROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris 1953
- GOUHIER, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris 1969
- HEIDEGGER, M., *Die Zeit des Weltbildes*. En *Holzwege*, Frankfurt 1977
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*, Frankfurt 1986
- MARION, J. L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986
- SCHMIDT, *Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes*, Tübingen 1965
- VERSFELD, M., *An Essay on the Metaphysics of Descartes*, London 1940
- ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid 1994