DESCARTES

DIOS
SU NATURALEZA

SELECCIÓN DE TEXTOS, INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN 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 35: Descartes, *Dios. Su naturalezaa* Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez

© 2001[2]. 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
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. LA INFINITUD DIVINA 5

II. DIOS ES ESPÍRITU 9

III. LA VERACIDAD DIVINA 12
1. Dios no es engañador 12
2. Consecuencias de la veracidad divina 14
a) Conversión de la verdad actual en verdad eterna ... 14
b) Un ateo no puede tener ciencia 18
c) La inmortalidad del alma 19
d) La existencia de las cosas materiales 22

IV. DIOS, CAUSA DE LAS VERDADES ETERNAS 24

V. CONSECUENCIAS DE LA INMUTABILIDAD DIVINA 33

VI. DIOS, CAUSA SUI 34

TEXTOS

I. LA INFINITUD DIVINA 41
1. Sólo Dios es infinito 41
2. La idea de infinito, una verdadera idea 44
3. La anterioridad de la idea de infinito 46
4. Idea clara y distinta, pero incomprensible 48

II. DIOS ES ESPÍRITU 55

III. LA VERACIDAD DIVINA 58
1. Dios no es engañador 58

2. Consecuencias de la veracidad divina 64
a) Conversión de la verdad actual en verdad eterna ... 64
b) Un ateo no puede tener ciencia 71
c) La inmortalidad del alma 72
d) La existencia de las cosas materiales 83

IV. DIOS, CAUSA DE LAS VERDADES ETERNAS 87

V. CONSECUENCIAS DE LA INMUTABILIDAD 97

VI. DIOS, CAUSA SUI 101

INTRODUCCIÓN

I. La infinitud divina

Entre los atributos más prestigiados por Descartes está la infinitud de Dios, que es como decir que Dios no tiene límites en sus perfecciones, ni puede tenerlos. Y es que no debemos confundir la idea de infinito con la idea de indefinido. Ciertamente, se puede hablar de infinito numérico, porque a un número cualquiera siempre cabe añadirle una unidad. Y, al número obtenido, añadirle una nueva, y así sucesivamente. También cabe hablar de un infinito temporal, porque podemos remontarnos sin parar hacia el pasado y sin parar proyectarnos hacia el futuro. Y también es posible hablar de un infinito espacial, porque no hay porción de materia, por pequeña que sea, que no pueda ser dividida en partes cada vez menores; ni, por grande que sea, que no pueda hacerse cada vez mayor. Sin embargo, en estos y otros casos parecidos, Descartes prefiere hablar no de infinito, sino de indefinido. No se cansa de repetir que no es lo mismo lo uno que lo otro. Unas veces establece la diferencia diciendo que indefinido es aquello que carece de límites sólo en ciertos aspectos, como la extensión de los espacios imaginarios, la serie de los números, la divisibilidad de la materia, etc., reservando el nombre de infinito para lo que carece de límite en todos los aspectos, cosa que únicamente le ocurre a Dios. Otras veces establece la diferencia asegurando que lo indefinido es aquello a lo que, por falta de razones, no podemos asignarle límites, pero que Dios conoce quizás como limitado (iluminación negativa) mientras que infinito es aquello a lo que no podemos asignarle límites, pero no por carecer de razones, sino por contar con razones que excluyen toda limitación (iluminación positiva). Cualquiera que sea la manera de establecer la diferencia entre lo uno y lo otro, debemos "reservar el nombre de infinito únicamente para Dios, bien porque en manera alguna

observamos límites en sus perfecciones, bien porque estamos muy seguros de que no puede tenerlos"[1].

Así entendido, ¿cabe una verdadera idea de lo infinito? Es la objeción de Gassendi: si la idea por la que concibes lo infinito fuese una verdadera idea, "te representaría lo infinito tal como es en sí mismo, y en consecuencia percibirías lo más esencial de él, a saber, la infinitud misma. Pero tu pensamiento tiene siempre como objeto algo finito, pues de infinito no tiene más que el nombre, porque no eres capaz de percibir lo que está más allá de tu capacidad de percepción, de manera que se puede decir que percibes lo infinito por negación de lo finito"[2].

Al contrario, responde Descartes, "toda limitación lleva consigo la negación de lo infinito"[3]. Si no fuese así, habría que decir que no tenemos una idea positiva de lo infinito, sino una idea negativa, a la manera como la idea de reposo es la negación de la idea de movimiento; o la idea de oscuridad, la negación de la idea de luz. Pero no es así. Porque no es que lo infinito sea lo no-finito, sino al contrario, lo finito es lo no-infinito. Dicho de otra manera, la idea de lo infinito no es una idea negativa, sino que lo que es una idea negativa es la idea de lo finito, pues sale de una restricción o limitación de la idea de infinito. Como dice Descartes, "para que yo pueda concebir un ser finito, es preciso que yo sustraiga alguna cosa de la noción general del ser"[4], pues, por el solo hecho de concebir el ser "sin pensar si es finito o infinito, lo que concibo es el ser infinito"[5]. Y es que "aquello por lo que lo infinito difiere de lo finito es real y positivo, mientras que... la limitación por la que lo finito difiere de lo infinito es un no ser o una negación de ser. Ahora bien, lo que no es no puede llevar al conocimiento de lo que es, sino, al contrario, es a partir del conocimiento de una cosa como debo concebir su negación"[6].

---

1 *Les principes de la philosophie*, I, 27, AT, IX/2, 37.
2 *Objectiones quintæ*, AT, VII, 295, 296.
3 *Responsiones quintæ*, AT, VII, 365.
4 *À Clerselier*, *23 avril 1649*, AT, V, 356.
5 *À Clerselier*, *23 avril 1649*, AT, V, 356.
6 *À Hyperaspistes*, *août 1641*, AT, III, 427.

Por eso mismo, Descartes no se cansa de repetir que "tengo en mí la idea de lo infinito antes que la de lo finito"[7]. Y se vale precisamente de esa anterioridad para expresar su propia finitud. Después de afirmar que antes tengo la noción de infinito que la de finito, es decir, "antes la de Dios que la de mí mismo"[8], continúa: "Pues ¿cómo podría saber yo que dudo y que deseo, es decir, que me falta algo y que no soy omniperfecto si no tuviese la idea de un ser más perfecto que el mío en relación con el cual conociese los defectos de mi naturaleza?"[9].

Que la idea de lo infinito sea anterior a la de lo finito, no quiere decir, sin embargo, que la conciencia de lo primero sea anterior a la conciencia de lo segundo. Dicho de otra manera, no significa que la anterioridad de lo infinito sobre lo finito sea explícita, sino implícita, "porque explícitamente podemos conocer antes nuestra imperfección que la perfección de Dios, ya que podemos prestarnos atención a nosotros mismos antes que a Dios y deducir antes nuestra finitud que su infinitud. Sin embargo, implícitamente el conocimiento de Dios y de sus perfecciones debe preceder siempre a nuestro conocimiento y al de nuestras perfecciones"[10].

Pero no sólo tenemos una verdadera idea de la infinito, sino, además, dicen las *Meditaciones*, una idea "muy clara y muy distinta"[11]; incluso, "la más clara y la más distinta de todas"[12]. Y es que, aclara Descartes, para que una idea sea clara y distinta no hace falta que yo comprenda lo infinito, sino que basta con que lo conciba. Si fuera necesario que lo comprendiera, entonces la claridad y la distinción serían imposibles, porque "es propio de la naturaleza de lo infinito que mi naturaleza, que es finita y limitada, no pueda comprenderla"[13]. Pero no hace falta eso, sino que es suficiente que yo lo conciba. Y la concepción de lo infinito no me supera, pues "entender clara y distintamente que una cosa es tal que en ella no pueden hallarse límites, es entender claramente que

---

7 *Méditation troisième*, AT, IX/1, 36.
8 *Méditation troisième*, AT, IX/1, 36.
9 *Méditation troisième*, AT, IX/1, 36.
10 *Entretien avec Burman*, 16 avril 1648, AT, V, 153.
11 *Méditation troisième*, AT, IX/1, 36.
12 *Méditation troisième*, AT, IX/1, 37.
13 *Méditation troisième*, AT, IX/1, 37.

es infinita"[14]. Y, al tratar de explicar estas cosas a Clerselier, le dice incluso que la claridad y la distinción se justifican por el simple hecho de que yo entienda la imposibilidad de comprender: "Basta con que yo entienda que Dios no es comprendido por mí para que yo entienda a Dios *iuxta rei veritatem et qualis est*"[15].

Ahora bien, Descartes no se cansa de repetir que lo infinito puede ser concebido, pero no comprendido, que es como decir, que puede ser conocido de modo imperfecto o incompleto, pero no perfecto o completo. Y para aclarar esta distinción, "fácil de entender"[16], Descartes acude a la imagen de *toucher* y de *embrasser*: concebir es "tocar con el pensamiento"[17]; comprender, en cambio, "abrazar con el pensamiento"[18]. Dios puede ser tocado, pero no abrazado, "de la misma manera que podemos tocar con las manos una montaña, pero no abrazarla como haríamos con un árbol o cualquier otra cosa que no excediese la longitud de nuestros brazos"[19]. ¿Por qué? Porque comprender es abrazar, y abrazar es como limitar con nuestro entendimiento: "La palabra comprender entraña cierta limitación"[20]. Pero resulta que lo infinito es lo ilimitado. Como dice Descartes, "resulta contradictorio que yo comprenda una cosa y que lo que yo comprenda sea infinito, pues, para tener una verdadera idea de lo infinito, no debe en modo alguno ser comprendido"[21]. Y da la razón: "Porque la incomprensibilidad está contenida en la razón formal de lo infinito"[22].

Descartes pretende incluso la identificación de su idea clara y distinta de Dios con el deseo confuso de felicidad del que habla Santo Tomás: "También yo reconozco, igual que todos los teólogos, que Dios no puede ser comprendido por el espíritu humano, ni siquiera puede ser distintamente conocido por aquellos que tratan de abarcarlo a un tiempo todo entero con el pensamiento y

---

14 *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 89.
15 *À Clerselier*, *23 avril 1649*, AT, V, 356.
16 *À Mersenne*, *21 janvier 1641*, AT, III, 284.
17 *À Mersenne*, *27 mai 1639*, AT, I, 152.
18 *À Mersenne*, *27 mai 1639*, AT, I, 152.
19 *À Mersenne*, *27 mai 1639*, AT, I, 152.
20 *À Clerselier*, AT, IX/1, 214.
21 *Quintæ responsiones*, AT, VII, 367-368.
22 *Quintæ responsiones*, AT, VII, 368.

que lo miran como de lejos. En este sentido ha dicho Santo Tomás[23] que el conocimiento de Dios se da en nosotros sólo "bajo cierta confusión y bajo una imagen oscura"[24]. Pero la verdad es que, como se dice a veces, no parece que puedan ser equivalentes esas dos cosas, pues la experiencia confusa del deseo, al no ser propiamente un conocimiento, no puede servir de punto de apoyo para una demostración de la existencia de Dios, cosa para la que sí sirve la presencia en el alma de la idea innata de Dios.

II. DIOS ES ESPÍRITU

Spinoza niega abiertamente que Dios sea una cosa corpórea, pero con la misma rotundidad afirma que es una cosa extensa, apartándose así de Descartes, que niega tanto la corporeidad como la extensión divina, puesto que para él ser corpóreo y ser extenso son una sola y misma cosa, porque la extensión es la esencia del cuerpo. La diferencia surge de la distinta explicación que uno y otro hacen de la extensión. Efectivamente, mientras Spinoza afirma que la extensión, *considerada como atributo*, es absolutamente indivisible[25], Descartes, en cambio, no se cansa de repetir que "hay una gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo, pues el cuerpo, por su naturaleza, es siempre divisible, mientras que el es espíritu es completamente indivisible"[26]. Y es que todo lo que concebimos claramente como perteneciente a la naturaleza de una cosa, le pertenece con verdad a esa cosa. Y eso sucede con el cuerpo o extensión. Como claramente concebimos que "en la naturaleza del cuerpo o de una cosa extensa está contenida la divisibilidad (pues somos incapaces de concebir una cosa extensa tan pequeña que no podamos dividirla, al menos por el pensamiento) se puede afirmar con verdad que... todo cuerpo es divisible"[27].

---

[23] *Summa theologiæ*, I, q. 2, a. 1, ad 1.

[24] *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 90.

[25] Cf. Spinoza, *Ethica*, I, 13 y corolarium; I, 15 y scholium Opera. Edición de Gebhardt, C. Winters, Heidelberg, I, 55 y I, 56-60. *Epistola* XII, Louis Meyer, IV, 52-62.

[26] *Méditation sixième*, AT, IX, 68.

[27] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 126.

Ahora bien, la divisibilidad entraña imperfección. Como dice en las *Respuestas a las segundas objeciones*, "la naturaleza del cuerpo encierra varias imperfecciones, por ejemplo, que es divisible en partes, que cada una de esas partes no es la otra, etc. Porque es evidente de suyo que es más perfecto no poder ser dividido que poder serlo, etc."[28]. Y si la divisibilidad entraña imperfección, no puede decirse que Dios sea extenso o corpóreo. Lo declara explícitamente en los *Principios*: "Como la extensión constituye la naturaleza del cuerpo, y lo que es extenso puede ser dividido en varias partes y eso indica defecto, concluimos que Dios no es cuerpo"[29]. ¿En qué está el defecto, mejor aún, los defectos? ¿Por qué la extensión no puede ser dividida? Por varias razones. Primero, porque la extensión carece de simplicidad, siendo así que Dios es simple. Segundo, porque lo que está compuesto de partes puede disgregarse, y en consecuencia es corruptible, estando por ello sujeto a la temporalidad, cosa que no le ocurre a Dios, que es eterno[30]. Tercero, porque lo que está compuesto de partes, aunque parezca ser una extensión infinita, por ser indefinidamente divisible, no es verdaderamente infinita: bien porque sólo carece de límites en ciertos aspectos, cosa que no le ocurre a Dios, que carece de límite en todos los aspectos, bien porque, por falta de razones, no podemos asignarle límites, cosa que tampoco le sucede a Dios, pues, si no podemos asignarle límites, no es por falta de razones, sino por contar con razones que excluyen toda limitación. Sea como sea, la infinitud de la extensión no es la infinitud de Dios. Cuarto, porque lo que está compuesto depende de las partes que lo componen, cosa que no puede acontecerle a Dios, que existe por sí mismo. Ya en el *Discurso* dejó escrito que toda dependencia es manifiestamente un defecto, saqué de ahí la conclusión que en Dios no podía ser una perfección estar compuesto de dos naturalezas, y que, en consecuencia, no lo estaba"[31]. Por todo eso, la extensión no puede ser divina.

Pero está conclusión no está exenta de toda dificultad. Ya Morus le hizo saber a Descartes que sin extensión no veía la manera

---

[28] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 109.

[29] *Les principes de la philosophie*, I, 23, AT, IX/2, 35.

[30] Cf. *Abregé des six méditations*, X/1, 10.

[31] *Discous*, *IV^ième*, AT, VI, 35.

de explicar que Dios estuviese en todas partes. "La razón –dice Morus– que me hace creer que Dios es en cierta manera extenso es que Él está presente en todas partes y que ocupa íntimamente todo el universo y cada una de sus partes"[32].

Descartes le contesta: "Si, por el hecho de que Dios esté en todas partes, alguien dice que es en cierta manera extenso, por mí no hay inconveniente"[33]. Ahora bien, prosigue, "niego que se encuentre en Dios una verdadera extensión, tal como la conciben ordinariamente todos"[34]. Y aclara: "Como generalmente todos entienden por ente extenso algo que cae bajo la imaginación, y en el cual pueden distinguir por medio de la imaginación varias partes de una determinada magnitud y figura que se excluyen recíprocamente"[35]. Pero esto no puede decirse de Dios, porque "ni es imaginable, sino sólo inteligible, ni tampoco pueden distinguirse partes en Él, sobre todo, partes que tienen determinadas magnitudes y figuras"[36].

¿Cómo se explica que Dios esté entonces en todas partes si no es extenso? Descartes responde que para eso hay que admitir en Dios cierta extensión potencial: "Ninguna sustancia incorpórea puede ser propiamente extensa. Entiendo la sustancia incorpórea como cierta potencia o fuerza, que, aunque aplicada a las cosas extensas, no por eso es extensa, como el fuego está en el hierro rojo sin que se pueda decir por eso que el hierro es rojo"[37].

Morus no se da por satisfecho con esa respuesta y se la plantea de nuevo en estos términos: "Si Dios es positivamente infinito" debe "existir en todas partes"[38]. Pero Descartes se niega a admitir esa explicación del *en todas partes*. "No admito ese *en todas partes*. Porque parece que aquí pones la infinitud de Dios en que existe en todas partes, cosa que no admito. Creo, por el contrario, que Dios existe en todas partes por razón de su potencia, y que

---

[32] *À Descartes*, *11 décembre 1647*, AT, V, 238.
[33] *À Morus*, *5 février 1649*, AT, V, 269.
[34] *À Morus*, *5 février 1649*, AT, V, 269.
[35] *À Morus*, *5 février 1649*, AT, V, 270.
[36] *À Morus*, *5 février 1649*, AT, V, 270.
[37] *À Morus*, *5 février 1649*, AT, V, 270.
[38] *À Descartes*, AT, V, 304.

por razón de su esencia no entraña en absoluto ninguna relación con el lugar[39].

III. LA VERACIDAD DIVINA

1. Dios no es engañador

La veracidad divina es uno de los atributos fundamentales del Dios del cartesianismo, porque la certeza de todas las otras cosas depende tan absolutamente de esa veracidad que, sin su conocimiento, es imposible saber jamás nada con certeza. Por eso, es indispensable conocer las razones que avalan esa veracidad.

a) Como Dios es sumamente poderoso, no hay nada que Él no pueda hacer. ¿También engañar? En las *Meditaciones* habla Descartes de un engañador sumamente poderoso. Pero aclara que no se refiere al verdadero Dios, porque "es imposible que el verdadero Dios sea engañador"[40], sencillamente porque eso "implica contradicción en su concepto"[41], es decir, en el concepto de Dios, que es lo que sucede si se afirma que Dios es engañador. La contradicción está en que "el engaño entraña necesariamente algún defecto"[42]. Y ese defecto está, matizan las *Meditaciones*, en que, "aunque parezca que poder engañar es señal de sutileza o potencia, querer engañar es indudablemente indicio de debilidad o malicia. Y por eso no puede darse en Dios"[43]. Y los *Principios de filosofía* insisten en esa misma distinción: "Aunque la habilidad para poder engañar le parece a los hombres señal de agudeza de ingenio, la voluntad de engañar sólo procede de malicia o de miedo y debilidad, y, por consiguiente, no puede ser atribuida a

---

39 *À Morus*, *15 avril 1649*, AT, V, 343.
40 *À Voetius*, *1643*, AT, VIII/2, 60.
41 *À Voetius*, *1643*, AT, VIII/2, 60.
42 *Méditation troisième*, AT, IX/1, 41.
43 *Méditation quatrième*, AT, IX/1, 43.

Dios"[44]. En este punto conviene "con todos los teólogos que han existido y existirán en el futuro"[45].

Es cierto que a veces se alegan textos en los que Dios parece mentir, es decir, en los que parece transmitir a los hombres alguna cosa en contra de su propia intención, en contra de lo que ha resuelto, como cuando dice a los habitantes de Nínive que su ciudad será destruida dentro de cuarenta días. Pero estos textos, igual que los que atribuyen a Dios cólera u otras pasiones humanas, no deben ser tomados al pie de la letra, pues se trata de maneras de hablar de Dios, acomodadas a la capacidad del vulgo. En el caso concreto de Nínive, las palabras citadas son "una simple amenaza cuyo cumplimiento depende de una condición"[46].

Ciertamente, en otras ocasiones Dios parece proferir cierta mentira piadosa o "mentira verbal"[47], del tipo de las mentiras que usan los médicos, cuando engañan a los enfermos con el fin de sanarlos, estando así exentos de toda la malicia que ordinariamente hallamos en el engaño. Pero, cuando Descartes afirma que Dios no puede mentir ni engañar, "no habla de la malicia que se expresa con las palabras, sino sólo de la malicia interna y formal contenida en el engaño"[48]. Tampoco se trata de esos errores que nos hace cometer en ciertas ocasiones "el instinto natural que Dios nos ha dado"[49], como cuando un hidrópico tiene sed, pues esos errores provienen de ciertas leyes naturales que podemos corregir. Se trata, por eso, de un engaño "compatible con la bondad y la verdad de Dios"[50].

Hechas estas precisiones, Dios no puede engañar, porque, como decíamos, es incompatible con la bondad divina. Ésa es la primera razón para excluir el engaño de Dios.

b) Pero hay otro motivo, que tiene que ver con el ser, mejor, con el no-ser. A eso le dieron pie las *Sextas objeciones*: si Dios, como dicen algunos teólogos, engaña continuamente a los conde-

---

44 *Les principes de la philosophie*, I, 29, AT, IX/2, 37-38.

45 *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 112.

46 *Réponses aux secondes objections*, IX/1, 112.

47 *Réponses aux secondes objections*, IX/1, 112.

48 *Réponses aux secondes objections*, IX/1, 112.

49 *Réponses aux secondes objections*, IX/1, 112.

50 *Réponses aux secondes objections*, IX/1, 112.

nados haciéndoles sentir que están siendo consumidos por un fuego devorador que no existe, ¿no puede engañarnos también continuamente a nosotros? Poder no le falta, porque es el Señor de todo. Y, además, cuenta con buenas razones para ejercer ese poder, como el pecado de nuestros primeros padres, nuestra arrogancia, etc., "sin contar con otras razones que desconocemos"[51]. Respuesta de Descartes: la hipótesis de un Dios engañador contradice a la razón, pues "la forma o la esencia del engaño es un no-ser, al cual no puede tender nunca un ser supremo"[52], porque el término de la causalidad divina no puede ser la nada, sino que tiene que ser el ser.

c) A estas dos razones aún habría que añadir una tercera, menos filosófica: la veracidad divina es el fundamento de toda la religión cristiana, ya que toda nuestra fe depende de ella, pues "¿cómo podríamos creer en las cosas que Dios nos ha revelado si creyéramos que a veces nos engaña?"[53]. Resulta extraño que haya teólogos que digan lo contrario, pues quienes proceden así "contradicen el fundamento mismo de la fe y de toda nuestra creencia"[54].

2. Consecuencias de la veracidad divina

a) Conversión de la verdad actual en verdad eterna

De la veracidad divina se siguen una serie de consecuencias. La primera es que, sin ella, nunca podríamos estar seguros de que, lo que es verdad ahora, lo será siempre. Descartes no se cansa de repetirlo. Ya en el *Discurso* afirma que, si nuestras ideas claras y distintas "no pueden por menos de ser verdaderas"[55], es "porque Dios existe, porque es un ser perfecto y porque todo lo

---

51 *Sixièmes objections*, AT, IX/1, 220.

52 *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 230.

53 *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 230.

54 *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 230.

55 *Discours de la méthode*, *IV^ième^ partie*, AT, VI, 38.

que se da en nosotros procede de Él"[56]. Mejor aún, en las *Meditaciones*: a la conclusión de que "todo lo que concibo con claridad y distinción no puede dejar de ser verdadero"[57] se llega "después de haber conocido que Dios existe, que todo depende de Él y que no es engañador"[58]. En los *Principios* repite: como "el autor de su ser habría podido crearlo de una naturaleza tal que se equivocase en todo lo que le parece muy evidente"[59], por eso "no podría poseer ninguna ciencia cierta hasta que haya conocido al que lo ha creado"[60]. Y en la misma obra: "Es indudable que jamás tomaremos lo falso por verdadero, si sólo juzgamos acerca de lo que percibimos clara y distintamente, porque, no siendo Dios engañador, la facultad de conocer que nos ha dado no podría fallar; como tampoco la facultad de querer, si no pretendemos extenderla más allá de lo que conocemos"[61].

Mersenne no lo ve tan claro, pues, antes de saber que Dios existe y, por supuesto, que es veraz, ya sabemos con certeza, –además de que existimos– que somos pensantes. Literalmente: "Como aún no estás seguro de la existencia de Dios y, dices, no obstante, que no podrías estar seguro de nada, o que no podrías conocer nada con claridad y distinción, si antes no conoces clara y distintamente que Dios existe, resulta que todavía no sabes que eres una cosa que piensa, puesto que crees que tal conocimiento depende del conocimiento claro de la existencia de Dios, cosa que aún no has demostrado en el momento en que dices que sabes con claridad lo que eres"[62]. Tanto más cuanto que ya sabemos que la claridad y la distinción son criterios indudables verdad. Por eso, no tiene nada de extraño que Arnauld acusase a Descartes de haber cometido un círculo vicioso, "cuando dice que sólo estamos seguros de que son verdaderas las cosas que concebimos clara y distintamente en virtud de que Dios existe, pues no podemos estar seguros de que Dios existe, si no lo concebimos clara y

---

56 *Discours de la méthode*, *IV^ième^ partie*, AT, VI, 38.

57 *Méditation cinquième*, AT, IX/1, 55.

58 *Méditation cinquième*, AT, IX/1, 55.

59 *Les principes de la philosophie*, I, 13, AT, IX/2, 31.

60 *Les principes de la philosophie*, I, 13, AT, IX/2, 31.

61 *Les principes de la philosophie*, I, 13, AT, IX/2, 43.

62 *Secondes objections*, AT, IX, 1, 98-99.

distintamente. Por consiguiente, antes de estar seguros de la existencia de Dios, debemos estarlo de que es verdadero todo lo que concebimos con claridad y distinción"[63]. Y de manera aún más terminante, Gassendi: "Si se prueba que Dios existe y que es veraz, porque tenemos una idea clara y distinta, y que la idea de Dios es clara y distinta, porque Dios existe y es veraz, se comete un círculo"[64].

Descartes sale siempre de la acusación distinguiendo "entre las cosas que *concebimos actualmente* con total claridad y las que *recordamos haber concebido* con total claridad en otro tiempo"[65]. Supuesta esa distinción, su réplica, aunque con diferentes palabras, es siempre la misma: la veracidad divina no es necesaria para garantizar las verdades que gozan de evidencia actual, es decir, de una *præsens evidentia*, aunque sólo *mientras* mantienen esa clase de evidencia. Porque lo propio de lo que percibimos clara y distintamente *in præsenti* es hacer imposible toda duda. Y si no podemos dudar, la evidencia se basta a sí misma, sin necesidad de que la veracidad divina venga en su ayuda, pues "soy de tal naturaleza que nada más comprender una cosa clara y distintamente me siento naturalmente inclinado a creer que es verdadera"[66].

Ahora bien, la evidencia actual dura lo que dura nuestra atención, que, por cierto, es inconstante. Y es que, como dicen las *Meditaciones*, si bien soy de tal naturaleza que no puedo ver una cosa clara y distintamente sin creerla cierta, también soy de tal naturaleza que "no puedo tener el espíritu siempre fijo en una misma cosa"[67] para percibirla clara y distintamente. Y, cuando esto ocurre, ya no tenemos una evidencia actual, sino el recuerdo de una evidencia pasada. Es lo que precisamente sucede en la deducción o discurso, pues, cuando se encadenan sucesivamente una serie de razones, mientras atendemos a unas, desatendemos las restantes. Y, al perder la atención, perdemos la evidencia actual que poseían, debiendo contentarnos con el recuerdo de la

---

63 *Quatrièmes objections*, AT, IX/1, 166.

64 *Instantiæ*, AT, VII, 405.

65 *Réponses aux quatrièmes objections*, IX/1, 189-190.

66 *Méditation cinquième*, AT, IX/1, 55.

67 *Méditation cinquième*, AT, IX/1, 55.

evidencia que tuvieron. Pero, como el recuerdo de una evidencia actual no es una evidencia actual, bien puede suceder que dudemos de ella. Buena prueba de esto, dicen las *Meditaciones*, son las verdades matemáticas, como la que afirma que la suma de los ángulos de un triángulo vale dos rectos[68]. Mientras estamos atentos a las razones que las avalan, no podemos dudar de su verdad. Pero, tan pronto como esa atención se desvía, aunque nos acordemos de haberlas entendido claramente, resulta fácil dudar de ellas. Y de nada vale insistir en que nos acordamos de haber comprendido claramente esas verdades, porque no es la primera vez que hemos tomado lo falso por lo verdadero. Donde hay memoria, puede haber error, porque el recuerdo de una evidencia no es una evidencia actual. Necesita, pues, una garantía. Naturalmente, esa garantía no se necesita para evitar eso que solemos llamar fallos de la memoria, porque semejantes errores bien pueden subsanarse por medios técnicos. Si se precisa recurrir a la veracidad divina es para estar seguros de que lo que era una auténtica evidencia actual sigue siendo una auténtica evidencia, con lo cual lo que entonces era verdad, porque gozaba de evidencia actual, sigue siendo verdad. Si no fuese así, mi razón habría sido víctima de una evidencia ilusoria, cosa inconcebible en un mundo creado por un ser perfecto. La veracidad divina se necesita, pues, para convertir la *præsens evidentia* en una *evidentia æterna*, y en consecuencia para hacer que lo que es verdad ahora siga siéndolo siempre.

Tenía, pues, razón Descartes en defenderse de la acusación de haber incurrido en un círculo vicioso, porque, aclara él mismo, "cuando dije que no podemos saber nada a ciencia cierta, si antes no sabemos que Dios existe, expresamente agregué que sólo me refería a la ciencia de aquellas conclusiones cuyo recuerdo puede volver a nuestro espíritu, cuando ya no pensamos en las razones de donde las dedujimos"[69].

---

[68] *Cf. Méditation cinquième*, AT, IX/1, 55.

[69] *Réponses aux secondes objections*, IX/1, 110.

b) Un ateo no puede tener ciencia

Inmediatamente después de la objeción del círculo, los autores de las *Segundas objeciones* le plantearon la del matemático ateo, que tiene un sentido un poco distinto. Y es que la primera atenta contra la coherencia del sistema, mientras que la segunda plantea la imposibilidad de que un ateo tenga ciencia. Dice así: si no podemos estar seguros de nada sin saber antes que existe Dios y que es veraz, entonces un ateo, que niega precisamente esa existencia, no puede tener certeza de las verdades matemáticas. Pero resulta que, aun negando la existencia de un Dios veraz, un ateo "ve clara y distintamente"[70] que los ángulos de un triángulo valen dos rectos.

Por supuesto que lo ve, contesta Descartes; sería un atrevimiento negarlo. Pero, ese saber claro y distinto no constituye "una ciencia verdadera y cierta"[71], "porque ningún conocimiento que pueda ponerse en duda puede ser llamado ciencia"[72]. Y resulta que "el ateo no puede estar seguro de no engañarse en aquello que le parece evidentísimo"[73], pues en cualquier momento puede pensar que se equivoca. Y, si no lo piensa, cualquiera puede hacer que piense que existe un Dios capaz de engañarle. Con lo cual, nunca se verá libre del peligro de dudar.

Para un ateo esta respuesta es poco consistente, porque, para que Dios pueda engañarle tiene que haber Dios, cosa que el ateo precisamente niega. ¿Cómo cabe que Dios pueda engañarle si resulta que no hay Dios? Y si Dios no existe, no hay razón para que el ateo no siga estando seguro de las verdades matemáticas, "tan seguro... como si en realidad existiera"[74].

Descartes sale de esta objeción, haciendo reflexionar al ateo sobre el origen de su propia naturaleza. Efectivamente, si Dios no existe, el autor de su naturaleza ha tenido que ser mucho menos poderoso que Dios. Y si es menos poderoso, podemos sospechar que la naturaleza resultante es menos perfecta; y si es menos per-

---

70 *Secondes objections*, AT, IX/1, 99.

71 *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 111.

72 *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 111.

73 *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 111.

74 *Sixièmes objections*, AT/1, 219.

fecta, podemos pensar que puede engañarse "hasta en las cosas que le parecen más evidentes"[75]. ¿Cómo liberarse de esa duda? De ninguna manera, "si antes no reconoce que ha sido creado por un verdadero Dios, principio de toda verdad y que no puede engañarle"[76]. Así pues, si quiere asegurar su ciencia, el matemático ateo no tiene más remedio que revisar su ateísmo.

c) La inmortalidad del alma

Cuando intenta probar la inmortalidad del alma, acude Descartes a una prueba física, según la cual el alma, por ser simple, y en consecuencia indivisible, no está, por naturaleza, destinada a la muerte. A esta prueba se refiere el autor en el *Resumen de las meditaciones*, en donde dice que "todas las sustancias, es decir, todas las cosas que no pueden existir sin ser creadas por Dios, son incorruptibles por su naturaleza y jamás pueden dejar de existir, si no son reducidas a la nada por ese mismo Dios, que quiere negarles su concurso ordinario"[77].

Pero, para subrayar la inmortalidad como consecuencia de la veracidad divina, interesa ante todo la prueba metafísica, que nos enseña que el alma, por ser realmente distinta del cuerpo, no está destinada por naturaleza a morir con él. ¿Cómo llega a esa distinción? En el *Resumen de las meditaciones* lo dice muy bien: "Antes de conocer la inmortalidad del alma, lo primero y principal que se requiere es formar un concepto claro y neto del alma, y enteramente distinto de todos los conceptos que podemos tener del cuerpo"[78]. Pero no basta con esto, porque ¿cómo puede afirmarse que la idea del alma es enteramente distinta de la idea del cuerpo si no tenemos una idea del cuerpo? Por eso, añade Descartes, "hay que tener un concepto distinto de la naturaleza del cuerpo"[79]. Y esto no es todavía suficiente, porque ¿cómo pasar del plano de las *ideas* distintas al plano de las *realidades* distintas, es

---

75 *Réponses aux sixièmes objections*, IX/1, 230.

76 *Réponses aux sixièmes objections*, IX/1, 230.

77 *Abregé des six méditations*, AT, IX/1, 10.

78 *Abregé des six méditations*, AT, IX/1, 9-10.

79 *Abregé des six méditations*, AT, IX/1, 10.

decir, del *completamente* distintas al *realmente* distintas? Descartes advierte esa cuestión, y por eso matiza: "Se necesita saber, además, que todo lo que concebimos clara y distintamente es verdadero tal y como lo concebimos"[80], cosa que no puede probarse sin establecer antes la existencia de un Dios no engañador. Nítidamente lo expresa en las *Respuestas a las cuartas objeciones*, las de Arnauld. Este autor había preguntado: ¿cómo, por el solo hecho de concebir clara y distintamente una sustancia sin otra, puedo estar seguro de que una y otra se excluyen mutuamente? Contestación de Descartes: "Si yo no hubiera buscado una certeza mayor que la vulgar, me hubiera conformado con haber mostrado en la *Meditación II* que el espíritu es concebido como una cosa subsistente, aunque no se le atribuya nada de lo que le pertenece al cuerpo, y, al mismo tiempo, que el cuerpo es concebido como una cosa subsistente, aunque no se le atribuya nada de lo que le pertenece al espíritu. Y, para probar que el espíritu es realmente distinto del cuerpo, no habría añadido nada más, porque vulgarmente juzgamos que todas las cosas son, *efectiva* y *verdaderamente*, tal como aparecen a nuestro pensamiento"[81]. Y, sin solución de continuidad, añade: "Pero, como una de las dudas hiperbólicas propuestas en mi *Meditación I* era la de que no podía estar seguro de que las cosas fuesen, *efectiva* y *verdaderamente*, tal y como las concebimos, mientras suponía no conocer al autor de mi origen, todo lo que he dicho acerca de Dios y de la verdad en las *Meditaciones III*, *IV* y *V* prepara la conclusión de la distinción real entre el espíritu y el cuerpo, conclusión a la que se llega definitivamente en la *Meditación VI*"[82], que no en vano lleva precisamente este título: *Sobre la existencia de las cosas materiales y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre*. ¿Y qué dice la *Meditación VI*? Sencillamente que, después de conocer la existencia de un Dios veraz que garantiza que lo que vale para las ideas vale también para las cosas; después de conocer clara y distintamente que la esencia del alma (el pensamiento) es independiente de la esencia del cuerpo (la extensión); después de conocer que la esencia del cuerpo (la extensión) es independiente de la esencia del alma (el pensamiento) ya podemos conocer que mi

---

80 *Abregé des six méditations*, AT, IX/1, 10.

81 *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 175-176.

82 *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 176.

alma es "entera y verdaderamente (=realmente) distinta de mi cuerpo y puede existir sin él"[83]. El *nervus probandi* es aquí, como se ve, la veracidad divina que garantiza el valor real de nuestras ideas claras y distintas. Como dice en una de sus cartas, al no ser Dios engañador, no hay ni en el cuerpo ni en el alma "nada que repugne a las ideas que tengo de ellos"[84].

Ahora bien, en este caso peculiar del alma y el cuerpo, Descartes no sólo recurre a la veracidad divina, sino también a su omnipotencia. No se cansa de repetir que "todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo"[85]; o que "todo lo que concebimos con claridad puede ser producido por Dios de la manera como lo concebimos"[86]. ¿Y por qué recurre a la omnipotencia? Sencillamente, por la complicación que parece plantear la unión del alma y el cuerpo. Y es que, si el alma y el cuerpo están unidos, puede resultarnos sospechosa la distinción real de sus esencias. Pero ese escrúpulo desaparece con la consideración de la omnipotencia de Dios. Porque, si la omnipotencia divina puede unir alma y cuerpo, esa misma omnipotencia puede desunirlas y hacer que existan separadamente sin que eso altere en lo más mínimo su naturaleza. Pese a su unión, alma y cuerpo siguen siendo realmente distintos. Lo dicen muy bien las *Meditaciones* y las *Respuestas a las objeciones*, pero mejor aún los *Principios*: "Aunque Dios mismo uniese tan estrechamente un cuerpo a un alma que fuese imposible unirlos más y se formase un compuesto de esas sustancias así unidas, pese a esta unión, estas dos sustancias seguirían siendo realmente distintas, puesto que, cualquiera que sea la conexión que Dios haya establecido entre ambas, no ha perdido el poder que tenía de separar o conservar la una sin la otra, y las cosas que Dios puede separar o conservar separadamente unas de otras son realmente distintas"[87].

Si son realmente distintas, el alma no está destinada a morir con el cuerpo; con tal que Dios siga dándole la vida, claro esta.

---

83 *Méditation sixième*, AT, IX/1, 62.

84 *À Gibieuf, 19 janvier 1642*, III, 478.

85 *Méditation sixième*, AT, IX/1, 62.

86 *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 131.

87 *Les principes de la philosophie*, I, 60, AT, IX/2, 51-52.

Ahora bien, ¿quién nos asegura que Dios le otorga la vida? "No presumo poder determinar, mediante la fuerza del razonamiento humano, algo que sólo depende de la pura voluntad de Dios... Si alguien quiere saber si Dios, por su potencia absoluta, ha determinado que las almas humanas dejen de existir en el momento en que son destruidos los cuerpos a los que ellas están unidas, a eso sólo le toca responder a Dios. Y como Él nos ha revelado que eso no ocurrirá, no debe quedarnos ya ninguna duda respecto de ello"[88]. La conclusión que nos impone, pues, nuestra razón, metafísica o física, es negativa: nuestra alma no está destinada a morir. Pero lo que la razón presenta negativamente, la revelación lo manifiesta positivamente.

Es, pues, seguro que viviremos después de la muerte. Lo que ya no es tan seguro es en qué condiciones. Si dejamos "aparte las enseñanzas de la fe, confieso que por la sola razón natural podemos hacer muchas conjeturas que nos benefician, pero carecemos de toda certeza"[89].

d) La existencia de las cosas materiales

Otra consecuencia de la veracidad divina es la existencia de las cosas materiales, pero la existencia cierta, no sólo posible, ni sólo probable.

A la *existencia posible* se llega a partir de las ideas claras y distintas de las cosas materiales, que me las presentan como extensas, es decir, como objeto de la geometría. Como tales, están exentas de contradicción, y en consecuencia *pueden* existir, porque Dios puede producir todo lo que concebimos clara y distintamente como no contradictorio. Pero no podemos ir más allá de la posibilidad de la existencia. Y es que, por más que examinemos la idea clara y distinta de las cosas materiales, no encontramos en ella nada de lo que pueda deducirse la existencia efectiva de los cuerpos. La única idea de la que puede sacarse la existencia

---

88 *Réponses aux secondes objections cinquième*, AT, IX/1, 120.

89 *À Elisabeth*, *3 novembre 1645*, AT, IV, 333.

efectiva de lo que ella representa es la idea de Dios, pero no, desde luego, la de los cuerpos

A la *existencia probable* se llega a partir de la facultad que tenemos de formar imágenes de figuras geométricas. Primero, porque no podemos formar imágenes de figuras geométricas sin cierta dificultad, estado ajeno a una realidad sólo espiritual. La idea de un quiliógono, por ejemplo, es tan fácil de formar como la idea de un triángulo, pues con la misma facilidad entendemos que un quiliógono es una figura formada por mil lados como entendemos que un triángulo es una figura que consta de tres lados. No sucede, en cambio, lo mismo con la imagen, pues la imagen de un quiliógono es mucho más difícil de formar que la de un triángulo. Esta dificultad induce a pensar que en la formación de la imagen interviene una realidad que ya no es el espíritu, sino distinta del espíritu, o sea, el cuerpo al que el espíritu está unido. Además, si, careciendo de la capacidad de formar imágenes de figuras geométricas, seguimos siendo lo que somos, es señal de que esa capacidad no se debe a nuestra condición de espíritus, sino a nuestra condición de cuerpos. Pero como ésta no es la única explicación posible, el hecho de que imaginemos figuras geométricas sólo hace probable la existencia de los cuerpos.

A la *existencia cierta* de la materia se llega únicamente a partir de las ideas sensibles, es decir, de las sensaciones. Y es que las sensaciones se dan a menudo en nosotros sin nuestro consentimiento, incluso contra él. Esto indica que la causa de las sensaciones no puede ser el sujeto que las experimenta, sino algo exterior a él. ¿Qué? El principio de causalidad exige que esa causa tenga tanta o más realidad que el efecto producido por ella. Pues bien, más realidad que las sensaciones tienen Dios y los espíritus, y tanta tienen los cuerpos. ¿Cuál elegir? La veracidad divina obliga a excluir a Dios y a los espíritus, pues "no siendo Dios engañador, es totalmente evidente que no me envía esas ideas inmediatamente por sí mismo, ni tampoco por la mediación de criatura alguna"[90], pues Dios no me ha dado "facultad alguna para conocer que eso es así"[91]. Pero la veracidad divina obliga también a seleccionar los cuerpos como causas de nuestras sensaciones. Y

---

[90] *Méditation sixième*, AT, IX/1, 63.

[91] *Méditation sixième*, AT, IX/1, 63.

es que, dicen las *Meditaciones*, habiéndome dado Dios "una fortísima inclinación a creer que las ideas provienen o proceden de las cosas corpóreas, no comprendo cómo podría ser eximido de engaño, si efectivamente esas ideas [de las cosas sensibles, es decir, las sensaciones] surgiesen o fuesen producidas por otras causas diversas de las cosas corpóreas. Por lo tanto, debe reconocerse que las cosas corpóreas existen"[92]. Es la misma doctrina que recogen después los *Principios*: "Puesto que Dios no nos engaña, ya que esto repugna a su naturaleza, como se ha observado ya anteriormente, hemos de concluir que existe una sustancia extensa en longitud, anchura y profundidad, que existe actualmente en el mundo con todas las propiedades que manifiestamente sabemos que le pertenecen. Y esta sustancia extensa es la que se llama propiamente cuerpo o sustancia de las cosas materiales"[93].

Dice Hume que recurrir a la veracidad divina para garantizar la veracidad de nuestros sentidos entraña dos dificultades: "Si su veracidad estuviera implicada en esta cuestión "nuestros sentidos serían totalmente infalibles, porque no es posible que Él pueda jamás engañar. Por no decir que, si se pusiera en duda el mundo externo, no podríamos encontrar argumentos con los que poder demostrar la existencia de ese ser o de cualquiera de sus atributos[94]". Pero esto no preocuparía demasiado a Descartes: primero, porque la veracidad divina no garantiza exactamente nuestras sensaciones, sino la inclinación natural a pensar que esas sensaciones son producidas por los cuerpos; segundo, porque para demostrar la existencia de Dios y sus atributos Descartes no acude al mundo externo.

IV. DIOS, CAUSA DE LAS VERDADES ETERNAS

Dice Descartes que Dios es "el autor tanto de la existencia como de la esencia de las criaturas"[95]. Y, sin solución de conti-

---

92 *Méditation sixième*, AT, IX/1, 63.

93 *Les principes de la philosophie*, II, 1, AT, IX/2, 64.

94 *Enquiry concerning the human understanding*, XII. Edic. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1975, 153.

95 *À Mersenne*, *27 mai 1630*, AT, I, 152.

nuidad, añade: "Ahora bien, esa esencia no es otra cosa que esas verdades eternas"[96]. Hablar de verdades eternas es, pues, hablar de la esencia o naturaleza de las criaturas. Cuando se asegura, por ejemplo, que la suma de los ángulos de un triángulo equivale a dos rectos, se está aludiendo a algo que tiene que ver con la esencia del triángulo. Pues bien, de estas verdades dice Descartes que "dependen completamente de Dios lo mismo que las demás criaturas"[97].

Esa autoría no hay que interpretarla, sin embargo, como emanación: esas verdades no emanan de Dios "como los rayos del sol"[98], pues, si fuera así, serán de la misma naturaleza que Dios. Pero no lo son. Prueba de ello es que no hay ninguna de esas verdades "que no podamos comprender si nuestro espíritu se empeña en considerarla... mientras que no podemos comprender la naturaleza de Dios, aunque la conozcamos"[99]. Y esta distinción entre lo comprensible y lo no comprensible es definitiva, porque establece la separación entre lo finito y lo infinito: por ser comprensible por nosotros, las verdades o esencias son finitas, mientras que Dios, por ser incomprensible, es infinito. Justo por ser finitas, las verdades eternas no son emanaciones del infinito, sino que tienen que ser, como todo lo finito, creadas por Dios. Y cuando se dice que deben ser creadas por Dios, no hay que entender esa palabra en sentido atenuado, sino fuerte. Por eso, cuando Mersenne sintió reparo en utilizar ese término, Descartes no dudó en decirle: si te empeñas en reservar la palabra "creó"[100] sólo para la existencia de las cosas, entonces, si lo prefieres, di que "las estableció y las hizo"[101], porque al fin y al cabo el sentido es el mismo. Esas verdades o esencias requieren una operación creadora semejante a la operación creadora de la existencia del universo.

Ahora bien, ¿qué significa para Descartes depender de un Dios creador? Depender de Dios como de una causa. ¿De cuál? Aunque por un momento pensó que esa precisión no era fácil,

---

96 *À Mersenne*, *27 mai 1630*, AT, I, 152.
97 *Á Mersenne*, *15 avril 1630*, AT, I, 145.
98 *Á Mersenne*, *27 mai 1630*, AT, I, 152.
99 *Á Mersenne*, *15 avril 1630*, AT, I, 145.
100 *Á Mersenne*, *27 mai 1630*, AT, I, 152.
101 *Á Mersenne*, *27 mai 1630*, AT, I, 153.

enseguida confesó que, entre todos los tipos de causalidad, hay uno que le conviene especialmente bien, a saber, el de causa eficiente. Y no dejó de repetir que Dios es "causa eficiente y total"[102]. Pero esa respuesta es aún muy imprecisa, pues todavía queda por saber si esa eficiencia hay que cargarla en el haber del entendimiento o de la voluntad de Dios. ¿Cuál tiene la primacía?

En realidad, esa pregunta está mal formulada, porque está dando por supuesto que hay primacía, siendo así que no la hay. Para que se diera, sería preciso algún tipo de distinción entre la voluntad y el entendimiento, pues sólo si hay alguna distinción puede hablarse de la primacía del querer sobre el entender (o a la inversa). Sin embargo, Descartes no se cansa de repetir que "en Dios el querer y el entender se identifican"[103], que "en Dios son una misma cosa querer, entender y crear"[104]. Naturalmente, son una misma cosa en el orden real. Pero eso lo sabía ya cualquier metafísico. Cualquier metafísico sabía que en el orden real la voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa. Y deducen esa identificación de la infinitud de la voluntad y del entendimiento. Cuando se trata de una voluntad infinita y de un entendimiento infinito, cada una de esas cosas tiene que ser realmente idéntica a la otra, pues, si cada una fuese realmente distinta de la otra, estaría limitada por ella, perdiendo de esta suerte su infinitud.

Hay, sin embargo, metafísicos que, aun negando la distinción real, defienden una distinción mental o de razón, es decir, metafísicos que, aun admitiendo que voluntad y entendimiento son realidades idénticas, afirman que no son idénticos nuestros conceptos de esas realidades, es decir, que no son idénticas las ideas que nos formamos de ellas, pues no es lo mismo pensar la voluntad que pensar el entendimiento. Y esa distinción la fundan, por una parte, en nuestro imperfecto modo de concebir, que es incapaz de hacerse cargo, mediante un solo concepto, de esos dos atributos; por otra, en la riqueza de la naturaleza divina que se despliega ante nuestro entendimiento en una pluralidad de facetas. Así piensa, por ejemplo, Santo Tomás. Y por eso, Santo Tomás –en

---

[102] *Á Mersenne*, *27 mai 1630*, AT, I, 152.

[103] *Á Mersenne*, *6 mai 1630*, AT, I, 149.

[104] *Á Mersenne*, *27 mai 1630*, AT, I, 153.

virtud de esa distinción de razón– puede plantearse la prioridad de una facultad sobre otra. Y la resuelve en favor de la prioridad del entendimiento: *Voluntas enim intellectus consequitur*[105]. ¿Por qué? Porque el objeto de la voluntad es el bien, pero es el entendimiento quien le presenta o descubre el bien.

Ahora bien, Descartes no es Santo Tomás. Según Descartes, no debemos "concebir ninguna preferencia o prioridad entre su entendimiento y su voluntad, porque la idea que tenemos de Dios nos enseña que en Él no hay más que una acción muy simple y muy pura... porque en Dios querer y entender son una misma cosa"[106]. En Dios voluntad y entendimiento no se distinguen siquiera con distinción conceptual con fundamento en la realidad. Por eso, entre el querer y el entender no hay una precedencia *ne quidem ratione*[107]; entiéndase, porque el mismo lo explícita en otra ocasión, *ne quidem ratione ratiotinata*[108]. Sería, pues, falso otorgarle esa prioridad a la voluntad (o al entendimiento). Falso quiere decir poco divino, porque semejante prioridad traicionaría la identidad –por supuesto real, pero incluso conceptual– entre la voluntad y el entendimiento divinos.

Esto supuesto, sería de esperar que Descartes dijese que las verdades eternas dependen el entendimiento y de la voluntad divina *per modum unius*, que es lo que hace, por ejemplo, cuando afirma que "por el solo hecho de quererlas y entenderlas las creó"[109]. Eso sería lo exacto.

Pero, al lado de eso, hay otras fórmulas que hablan de la dependencia de las verdades respecto del entendimiento, por ejemplo, cuando asegura que las verdades eternas "sólo son verdaderas o posibles, porque Dios las conoce como verdaderas o posibles"[110]. Y tiene derecho a decirlo, porque, como no hay distinción, bien puede afirmar que las verdades eternas dependen del entendimiento divino. Pero aunque es cierto que puede decirlo, también es cierto que Descartes desconfía de las expresiones que

---

[105] *Summa theologiæ*, I, q. 19. a. 1 c.

[106] *À Mesland*, *2 mai 1644*, AT, IV, 119.

[107] *À Mersenne*, *27 mai 1630*, AT, I, 153.

[108] *Descartes A****, *1645 ó 1646*, AT, IV, 349.

[109] *À Mersenne*, *27 mai 1630*, AT, I, 152.

[110] *A Mersenne*, *6 mai 1630*, AT, I, 149.

hablan de la dependencia del entendimiento. Y es que le parece que eso lleva a la humanización de Dios, es decir, a tratar a Dios como un hombre, porque en los hombres el entendimiento precede a la voluntad. Eso sería hablar de Dios como de Dios hablan los poetas, es decir, como "como de un Júpiter o de un Saturno, sometiéndolo a la Estigia y al Destino"[111].

Para evitar ese riesgo, se inclina por las expresiones que hablan de la dependencia de las verdades respecto de la voluntad. No deja de insistir en que no hay "ninguna idea que represente el bien o la verdad, lo que hay que creer, lo que hay que hacer, lo que hay que omitir, que uno pueda imaginar que ha sido objeto del entendimiento divino antes de que su naturaleza haya sido constituida tal como es por la determinación de su voluntad"[112]. Por ejemplo, "Dios no ha querido crear el mundo en el tiempo por haber visto que era mejor crearlo en el tiempo que desde toda la eternidad; ni ha querido que los ángulos de un triángulo valiesen dos rectos, por haber sabido que no podía ser de otra manera, etc. Al contrario, puesto que ha querido crear el mundo en el tiempo, por eso es mejor que haberlo creado desde toda la eternidad; porque ha querido que los ángulos de un triángulo valiesen necesariamente dos rectos, es ahora verdad que es así y no puede ser de otro modo; y lo mismo sucede con todo lo demás"[113]. Y páginas después insiste: "Si alguna razón o apariencia de bondad hubiese precedido a su preordenación, le hubiese predeterminado, sin duda, a hacer lo mejor. Pero sucede lo contrario, por haberse determinado a hacer las cosas que hay en el mundo, por esa razón, como dice el *Génesis*, son *muy buenas*, es decir, que la razón de que sean buenas depende de que ha querido hacerlas así"[114].

Desde este punto de vista se comprende que Descartes entienda la libertad divina como absoluta indiferencia. La voluntad de Dios es "desde toda la eternidad, indiferente a todas las cosas que han sido o serán hechas alguna vez"[115]. Pero no ocurre lo mismo con los hombres, porque, mientras Dios establece la verdad y el

---

111 *À Mersenne*, *15 avril 1630*, AT, I, 145.

112 *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 233.

113 *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 232.

114 *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 235.

115 *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 232-233.

bien, el hombre, en cambio, se encuentra con la verdad y la bondad ya "establecida y determinada por Dios"[116]. La indiferencia que hay en el hombre es una falsa indiferencia, que procede de la ignorancia del bien y del mal, pero que desaparece cuando conoce esa verdad y ese bien. Como dice él, la voluntad humana "sólo es indiferente, cuando ignora lo que es mejor o más verdadero o, al menos, cuando eso no le aparece con tanta claridad como para no admitir duda alguna"[117]. Así entendida, la indiferencia humana es muy distinta de la indiferencia divina. Pero, al lado de esa falsa indiferencia –que sería el grado más bajo de libertad en el hombre– hay también en el hombre una auténtica indiferencia, comparable a la de la voluntad divina, que le hace capaz de decir sí o no, aun en los conocimientos más evidentes[118]. Como dice él, nuestra voluntad "abraza tanto más voluntariamente, y por consiguiente tanto más libremente, el bien y la verdad, cuanto mayor es la evidencia con que los conoce"[119]. Por eso, asegura Descartes que "no somos libres sólo cuando la ignorancia del bien y de la verdad nos hace indiferentes, sino también y principalmente cuando el conocimiento claro y distinto de una cosa nos impulsa a su búsqueda"[120].

Pues bien, de esa voluntad libre o absolutamente indiferente de Dios dependen todas las verdades eternas. "Fue tan libre para hacer que no fuese verdadero que todas las líneas que parten del centro de la circunferencia fuesen iguales como para crear el mundo"[121]; libre "para hacer que dos por cuatro no fuesen ocho"[122]; libre "para hacer que los ángulos de un triángulo no equivalgan a dos rectos"[123]; libre "para hacer una montaña sin valle"[124]; libre para que "las proposiciones contradictorias puedan darse a la vez"[125]; libre incluso para establecer la bondad no sólo

---

116 *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 233.

117 *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 233.

118 Cf. Dreyfus, G., *La volonté selon Malebranche*, Vrin, Paris, 1960, 54.

119 *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 233.

120 *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 233.

121 *A Mersenne*, *27 mai 1630*, AT, I, 152.

122 *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 235.

123 *À Mesland*, *2 mai 1644*, AT, IV, 118.

124 *À Arnauld*, *29 juillet 1848*, AT, V, 224.

125 *À Mesland*, *2 mai 1644*, AT, IV, 118.

metafísica, sino incluso moral. Sin duda, esto último sorprendió a Burman, porque se preguntó: "¿Habría podido Dios mandar a su criatura que lo odiase y hacer consistir en eso el bien?"[126]. Adivinando la respuesta de Descartes contestó: "Pero ya no puede"[127]. Añadiendo sin solución de continuidad: "Y no sabemos qué hubiera podido"[128]. Con todo prosigue: "¿Y por qué no habría podido prescribir ese mandato a su criatura?"[129].

¿Por qué es libre para todo eso? Sencillamente "porque la potencia de Dios no puede tener límite alguno"[130], ni siquiera la contradicción. A veces se piensa que Dios es libre para hacer todo, menos lo que encierra contradicción. Pero no es así, porque semejante distinción restringiría su omnipotencia, y "jamás debemos decir que una cosa es imposible para Dios"[131]. Por eso, aunque a nosotros nos parezca contradictorio hacer una montaña sin valle, que dos más uno no sean tres, etc. puede hacerlo. Y es que una cosa es lo que nos parece a nosotros, y otra, la que le parece a Dios. Ciertamente, la naturaleza de nuestro espíritu es tal que nos parece imposible una montaña sin valle o que dos más una no sean tres, porque eso implica contradicción. Y Descartes no lo niega. Simplemente añade que son contradictorias, pero únicamente para nosotros, sólo *in meo conceptu*. ¿Y por qué únicamente en mi concepción? Porque supera mi comprensión: resulta inútil preguntarse "cómo es que Dios hubiera podido hacer, desde toda la eternidad, que dos por cuatro no fuesen ocho, y cosas similares, pues confieso que no podemos comprenderlo"[132]. Y es que mi inteligencia es finita, mientras que el poder de Dios es infinito. Por eso, podemos afirmar que "Dios puede hacer todo lo que yo concibo como posible"[133]. Lo que no podemos decir es que "no puede hacer lo que repugna a mi manera de concebir"[134],

---

126 *Antretien avec Burman*, *16 avril 1648*, AT, V, 150.
127 *Antretien avec Burman*, *16 avril 1648*, AT, V, 150.
128 *Antretien avec Burman*, *16 avril 1648*, AT, V, 150.
129 *Antretien avec Burman*, *16 avril 1648*, AT, V, 150.
130 *À Mesland*, *2 mai 1644*, AT, IV, 118.
131 *À Arnauld*, *29 juillet 1648*, AT, V, 223-224.
132 *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 235.
133 *À Morus*, *5 février 1649*, AT, V, 272.
134 *À Morus*, *5 février 1649*, AT, V, 272.

porque su potencia es incomprensible para mí. ¿Con qué derecho atribuimos a Dios nuestra impotencia?

¿Se sigue de ahí que la potencia de Dios no tiene límite alguno? ¿Hay algún caso que nos parezca imposible a nosotros y sea también imposible para Dios? Sólo aquél en que la acción omnipotente de Dios destruyese la propia esencia de Dios. Así, Dios no puede hacer que las criaturas, una vez creadas, dejen de ser criaturas, es decir, dejen de depender de Él. Porque esa contradicción, en vez de respetar la omnipotencia divina, la niega. Como dice el propio Descartes a Hyperaspistes, "Dios no mostraría que su poder es inmenso si crease ciertas cosas que pudiesen existir sin Él. Por el contrario, si las cosas, una vez creadas, ya no dependieran de Él, pondría de manifiesto que su poder es finito"[135]. Para conocer la inmensidad del poder de Dios no hay que acudir, pues, a casos semejantes.

Esa dependencia de las verdades eternas respecto de la voluntad de Dios motivó las críticas de Malebranche, que interpretó la dependencia como una consecuencia de nuestro antropomorfismo. Según él, hay en el hombre un deseo de independencia respecto del orden impuesto por la razón. Al hombre le gustaría abandonar esa sujeción. Al no poder hacerlo, lo sensato sería renunciar a ese deseo. Pero no está dispuesto a abandonarlo del todo. Por eso, imagina a Dios como a él le gustaría ser y termina por "juzgar a Dios por sí mismo. Todos nosotros amamos la independencia, de manera que para nosotros es una especie de servidumbre someternos a la razón, una especie de impotencia no poder hacer lo que ella nos prohibe. Y es que, al hacer a Dios sabio, tememos hacerlo impotente"[136]. Para evitarlo, nada mejor que concebirlo "como poder absoluto de obrar contra todo orden"[137]. En una palabra, hacer depender las verdades eternas de la voluntad divina es consecuencia de nuestro antropomorfismo.

Pero esa dependencia de las verdades respecto de la voluntad suscitó también las críticas de Leibniz, que en su *Discurso de metafísica* puso de manifiesto que hacer depender las verdades o

---

[135] *À Hyperaspistes*, *août 1641*, AT, III, 429.

[136] Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, IX, XIII. Œuvres complètes, Vrin, Paris, 1960, t. XII, 220.

[137] Malebranche, *Recherche de la verité*, Œuvres complètes, Vrin, Paris, 1960, t. III, 87.

esencia de la voluntad de Dios termina con la gloria divina, pero también con su justicia. Con la gloria divina, porque "al decir que las cosas no son buenas por ninguna regla de bondad, sino únicamente por la voluntad divina... ¿por qué alabarlo por lo que ha hecho si sería igualmente digno de alabanza haciendo todo lo contrario?"[138]. Es lo mismo que repite después en su *Teodicea*: "¿Qué motivo podría haber para alabarlo por lo que ha hecho si obraría igualmente bien haciendo otra cosa?"[139]. Pero termina también con la justicia divina e incluso con su sabiduría: "¿Dónde estará su justicia y su sabiduría si no haya más que cierto poder despótico, si la voluntad ocupa el lugar de la razón y si –según la definición de los tiranos– lo que le place al más poderoso es, precisamente por eso, justo?"[140]. Lo mismo repite en *Causa sui*: "Si alguien se deja convencer, hasta el punto de pretender que el poder de Dios es tan independiente, su gobierno tan exento de regla que tiene incluso derecho a condenar a un inocente, entonces no se comprende ya en qué está la justicia de Dios"[141]. Y sigue diciendo: "Parece evidente que ese Dios debería ser temido por de su poder, pero no amado por bondad"[142].

Tanto Malebranche como Leibniz se equivocan, sin embargo, en la interpretación de Descartes, porque, aunque los textos citados –y otros– parezcan dar la primacía a la voluntad, es primacía no existe. Para que se diera, sería preciso, según queda dicho, algún tipo de distinción entre la voluntad y el entendimiento, pero semejante distinción no se da.

---

[138] Leibniz, *Discours de métaphysique*, § II. Die philosophischen Schriften. Edic. Gerhardt, G. Olms, Hildesheim, 1978, t. VI, 428.

[139] Leibniz, *Théodicée*, §176. Die philosophischen Schriften. Edic. Gerhardt, G. Olms, Hildesheim, 1978, t. VI, 219.

[140] Leibniz, *Discours de métaphysique*, § II. Die philosophischen Schriften. Edic. Gerhardt, G. Olms, Hildesheim, 1978, t. VI, 428.

[141] Leibniz, *Causa sui*, § 117. Die philosophischen Schriften. Edic. Gerhardt, G. Olms, Hildesheim, 1978, t. VI, 456.

[142] Leibniz, *Causa sui*, §117. Die philosophischen Schriften. Edic. Gerhardt, G. Olms, Hildesheim, 1978, t. VI, 456

V. CONSECUENCIAS DE LA INMUTABILIDAD DIVINA

Que Dios es inmutable, se deduce de que es un ser por sí. Y es que, quien cambia, lo hace para adquirir algo que le falta, cosa que no puede ocurrirle al ser por sí, porque ese ser se da a sí mismo, junto con el ser, todas las perfecciones, siendo en consecuencia inmutable. Y como la causa se encuentra reflejada en el efecto, la inmutabilidad divina se ve reflejada en las leyes de la naturaleza, es decir, en esas reglas conforme a las cuales se realizan todos los cambios de la materia.

La primera es la ley de la inercia. Según ella, "cada parte de la materia, en particular, *permanece* siempre en el mismo estado, mientras el encuentro con otras no la obligue a cambiar"[143]. De manera que, si algo ha comenzado a moverse, continuará siempre moviéndose, hasta que no encuentre nada que retarde o frene su movimiento. La segunda es la ley de la conservación de la misma cantidad de movimiento. Según ella, "cuando un cuerpo empuja a otro, no podría comunicarle ningún movimiento más que perdiendo al mismo tiempo otro tanto del suyo, ni restárselo sin que el suyo aumente otro tanto"[144]. La tercera es la ley de la simplicidad del movimiento, que es el movimiento rectilíneo. Según ella, "cuando un cuerpo se mueve, aunque su movimiento se realice la mayoría de las veces en línea curva y aunque no haya ninguno que no sea de algún modo curvilíneo... sin embargo, cada una de sus partes, en particular, tiende siempre a continuar el suyo en línea recta"[145], como puede comprobarse, cuando una piedra sale de una honda en la que gira.

De esas tres leyes, "las dos primeras se deducen claramente del hecho de que Dios es inmutable y que obrando siempre de la misma manera produce siempre el mismo efecto"[146]. Pero también la tercera se apoya en el mismo fundamento que las otras dos, porque, si un cuerpo que se mueve, tiende a continuar su movimiento en línea recta es "porque Dios conserva todas las

---

143 *Le monde*, chap. VII, AT, XI, 38.
144 *Le monde*, chap. VII, AT, XI, 41.
145 *Le monde*, chap. VII, AT, XI, 43-44.
146 *Le monde*, chap. VII, AT, XI, 43.

cosas por una acción continua"[147]. Y lo único que responde a esa continuidad es el movimiento rectilíneo, porque sólo él puede continuar conservando la misma dirección.

Resumiendo, si la causa se ve reflejada en el efecto, entonces una causa inmutable se encuentra reflejada en el efecto, si el efecto tiende a permanecer en el mismo estado; si no modifica el efecto a medida que lo conserva, de manera que no tenga ni más ni menos movimiento en el instante que sigue que en el que le precede; si el movimiento es rectilíneo.

VI. DIOS, CAUSA SUI

Cuando Descartes formula la segunda prueba de la existencia de Dios, dice que el origen de un ser que piensa la idea de Dios es un ser que existe *por sí mismo*. Si no detallase más, coincidiría en esto con Santo Tomás, pues también éste habla de Dios como un ser que existe por sí mismo. Pero esta coincidencia desaparece en el momento en que el autor de las *Primeras objeciones* le pide explicaciones sobre esas palabras. ¿Qué significa existir por sí mismo? Descartes cree que esa expresión hay que entenderla de manera positiva. Y, existir por sí mismo de modo positivo significa *como por una causa*, que es tanto como decir ser para sí mismo su propia causa. Santo Tomás, en cambio, opina que esa expresión debe ser entendida de manera negativa. Y existir por sí mismo de modo negativo significa *no por otro*, que es como decir no tener causa. Y Caterus comenta: "Si no me falla la memoria, todo el mundo la entiende de esta segunda manera"[148]. ¿Por qué? Porque todos creen que la causa, en tanto que causa, es *anterior* a su efecto, y en consecuencia también *diversa* de él. Y es que, como dice Gilson, la Escolástica distingue entre el ejercicio de la causalidad y la esencia de la causalidad, porque "en el momento en que una cosa produce su efecto simplemente manifiesta por su acción el poder que tenía ya para producirlo, pero es causa

147 *Le monde*, chap. VII, AT, XI, 44.

148 *Premières objections*, AT, IX/1, 76.

en virtud de su esencia, porque sólo obra en tanto que es"[149]. Y, si se distingue entre el ejercicio de la causalidad y la esencia de la casualidad, es obvio que la causa precede a su efecto y es distinta de él. Ahora bien, si es anterior a su efecto y distinta de él, parece evidente que no puede decirse que Dios sea causa de sí mismo, sino sólo que no tiene causa. Y es que eso implica contradicción, porque, si la causa es *anterior* al efecto, existiría como causa para poder darse el ser, y no existiría como efecto para poder dárselo; y si la causa es *distinta* del efecto, se afirmaría que una cosa es causa de sí misma, pero también que, por ser distinta del efecto, no se produce a sí misma, sino a otra cosa distinta de sí misma. Por eso, si la causalidad encierra esos dos caracteres de anterioridad y distinción, es imposible que Dios sea causa de sí mismo. Y Descartes está de acuerdo con esto. Ya en sus *Respuestas a las primeras objeciones* dice que "nadie niega que una misma cosa no puede ser diferente de sí misma, ni precederse a sí misma en el tiempo"[150]. Ahora bien, ¿quién ha dicho que la causa debe ser anterior a su efecto y distinta de él? ¿Quién ha afirmado que la causa debe ser sometida a esas dos limitaciones?

Descartes sabe bien que ésa es la tesis de quienes distinguen entre la causalidad de la causa y el ejercicio de esa causalidad. Pero cree que hay que renunciar a esa distinción, identificando la causalidad de la causa con el ejercicio de la causalidad, que es como poner la esencia de la causalidad en la producción del efecto por parte de la causa, pues propiamente sólo se puede afirmar que una cosa es causa de otra, cuando la produce. Como él mismo dice, la causa eficiente, "hablando con propiedad, sólo adquiere el nombre y la naturaleza de causa eficiente, cuando produce su efecto"[151].

En consecuencia, no se puede afirmar que la causa sea *anterior* al efecto, sino contemporánea de él. Una bola, por ejemplo, es causa del movimiento de otra bola en el momento en que la pone en movimiento, pero no antes. Antes de poner en movimiento a la segunda, la primera no posee nada que haga de ella

---

[149] *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1967, 226-227.

[150] *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 86.

[151] *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 86.

causa del movimiento de la segunda, de manera que, si la primera pasase junto a la segunda sin rozarla, no sería causa de nada. Naturalmente, si esto es así, no hay contradicción ninguna en decir que una cosa es causa de sí misma; al menos no la hay por razón de la anterioridad, porque la anterioridad no está implicada en la noción de producción.

Aparece entonces Arnauld insistiendo en el otro de los caracteres de la causalidad, es decir, en la *distinción*, con una pregunta tan intencionada como ésta: ¿por qué Descartes ha omitido ese punto en su *Respuestas a las primeras objeciones*? ¿No será porque "la luz natural nos dice que es propio de la causa eficiente ser distinta de su efecto"[152]? Eso es lo que piensa Arnauld, porque de nada vale decir que la esencia de la causalidad está en la producción del efecto, pues eso significa que ser causa es dar el ser y ser efecto es recibirlo, dependiendo así de la causa. Ahora bien, si todo efecto recibe el ser de la causa y depende de ella, "¿no es absolutamente evidente que una sola y misma cosa no puede depender ni recibir su ser de sí misma?"[153]. Además, la relación de causalidad es una relación entre causa y efecto, y resulta que la relación "sólo puede darse entre *dos* cosas"[154]. Distinguirse de su efecto es, pues, propio de la naturaleza de la causa eficiente. Y si es propio de la causa distinguirse de su efecto, una cosa no puede ser *causa sui*, porque eso implica contradicción.

¿Qué se sigue de ahí? Según Descartes, "tan sólo que no se trata de una causa eficiente propiamente dicha, cosa que reconozco"[155], es decir, de una causa que se distinga de su efecto. Pero no se deduce que no sea causa eficiente en ningún sentido. Y es que Descartes piensa que entre "la *causa eficiente* propiamente dicha y *ninguna causa* hay una especie de término medio, a saber, la *esencia positiva de una cosa*, a la cual puede aplicársele la idea o concepto de causa eficiente"[156]. Del mismo modo que en geometría la mayor línea circular posible tiende a confundirse con la línea recta sin dejar de ser circular, o de la misma manera que un

---

[152] *Quatrièmes objections*, AT, IX/1, 163.

[153] *Quatrièmes objections*, AT, IX/1, 163.

[154] *Quatrièmes objections*, AT, IX/1, 163.

[155] *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 185.

[156] *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 185.

polígono de infinito número de lados tiende a confundirse con un círculo sin dejar de ser un polígono, así también, por una especie de paso al límite, la esencia divina tiende a convertirse en causa eficiente sin dejar de ser la esencia divina. *De algún modo*, la esencia de Dios hace, pues, respecto de sí mismo lo que hace la causa eficiente respecto de su efecto. Y lo que le ayuda a pasar de la idea de esencia a la idea de una cierta causa eficiente es la idea de potencia, contenida en la esencia. A Descartes, en efecto, le gusta repetir que aquello en virtud de lo cual Dios es *causa sui* es la inmensa potencia contenida en su esencia. Precisamente por eso, "aunque no haga falta decir que Dios es causa eficiente de sí mismo (por miedo a no enzarzarse quizás en disputas sobre palabras) sin embargo, como vemos que lo que hace que Él sea por sí, o que no tenga causa distinta de sí mismo, no procede de la nada, sino de la real y verdadera inmensidad de su potencia, resulta del todo lícito pensar que, en cierta manera, Dios es, respecto de sí mismo, lo que la causa eficiente es respecto de su efecto"[157]. Lo que ya no resulta lícito es pensar que Dios se comporta respecto de sí mismo como el efecto se comporta respecto de la causa, que es como decir que Dios puede ser pensado como *causa sui*, pero con la condición de no entender el *causa sui* como efecto. Pues, dice Descartes, si bien "la dignidad de ser causa ha sido atribuida por mí a Dios"[158], de ahí no se sigue que "le haya atribuido asimismo la imperfección de ser efecto"[159]. Cuando los teólogos, al hablar de la procesión de las personas divinas, dicen que el Padre es principio del Hijo no afirman por ello que el Hijo sea principiado. "Así también, aunque yo haya dicho que Dios podía ser en cierto modo causa de sí mismo, en ninguna parte he dicho que sea efecto de sí mismo"[160]. Y es que la idea de efecto incluye una dependencia respecto de la causa que excluye toda aplicación a Dios de esa idea.

Descartes cree que una causa eficiente de ese tipo puede interpretarse desde el punto de vista de la causa formal: "A quien pregunta por qué existe Dios, no ha de respondérsele, ciertamente,

---

[157] *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 88.

[158] *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 187

[159] *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 187.

[160] *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 187.

que existe en virtud de la causa eficiente propiamente dicha, sino sólo en virtud de la esencia misma de la cosa, o sea, de la causa formal, la cual, precisamente por no distinguirse en Dios la existencia de la esencia, guarda estrecha relación con la causa eficiente, razón por la que puede ser llamada cuasi-causa eficiente"[161]. Como se ve, empieza por afirmar que la esencia de Dios es existir y termina por decir que la esencia de Dios le hace existir. El concepto de *causa sui* es, pues, aplicable a Dios, sin contradicción

Esa aplicación a Dios encierra, por lo demás, grandes ventajas; tan grandes que gracias a ellas es posible demostrar la existencia de Dios. Ya en sus *Respuestas a las primeras objeciones* afirma Descartes que "si yo pensara que ninguna cosa puede ser respecto de sí misma lo que la causa eficiente es respecto del efecto, de ninguna manera podría concluir que hay una causa primera, sino que, al contrario, buscaría de nuevo la causa de esa llamada causa primera, con lo cual jamás llegaría a la causa primera"[162]. Y no llegar de esa manera es grave, porque todos, los tomistas y el propio Descartes, se valen del principio de causalidad como del "medio primero y principal"[163] para demostrar la existencia de Dios; y los tomistas, que no admiten otra vía que la que se apoya en el principio de causalidad, se valen de él como del medio "único y exclusivo"[164]. Y ese principio dice que todo tiene una causa. Por eso, continúa Descartes, como todo tiene una causa, hemos de dar "licencia a nuestro espíritu para indagar las causas eficientes de todas las cosas, sin exceptuar al propio Dios, pues ¿por qué habríamos de excluirlo de esa averiguación antes de probar que existe?"[165] "¿Cómo, quienes aún no conocen a Dios, buscarían la causa eficiente de las demás cosas para llegar, valiéndose de ella, a conocerlo, si no pensaran que puede buscarse la causa eficiente de todas las cosas?"[166]. Según Descartes, pues, el principio de causalidad sólo nos permite elevarnos a Dios, si su ámbito de aplicación es universal, es decir, si todo, incluido Dios,

---

161 *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 188.
162 *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 86.
163 *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 184.
164 *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 184.
165 *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 184.
166 *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 188.

tiene una causa, pues, si Dios no tuviese una causa, no se podría decir que todo tiene una causa, y en consecuencia no habría principio de causalidad. Y, si no hay principio de causalidad, nos quedamos sin base para demostrar la existencia de Dios. No podemos andarnos, pues, con excepciones. Téngase en cuenta, insiste otra vez Descartes, que "la fuerza principal, no sólo de mi demostración, sino de todas las que pueden darse para probar la existencia de Dios a partir de sus efectos, depende enteramente de eso. Y casi todos los teólogos sostienen que no puede darse ninguna prueba que no sea a partir de los efectos"[167]. Esto debería hacer reflexionar a los tomistas sobre la utilidad que para ellos, que ven en el principio de causalidad el único medio para probar la existencia de Dios, tiene la concepción de Dios como *causa sui*. Lo que pasa es que los tomistas creen que la noción de *causa sui*, por contradictoria, es inservible. Por eso, prefieren abandonar el principio de causalidad en el momento de llegar a Dios, renunciando así a la universalidad de ese principio.

---

[167] *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 188.

TEXTOS

I. LA INFINITUD DIVINA

1. Sólo Dios es infinito

1. Donde yo hablo de infinito es bueno poner, como dices, que lo infinito en tanto que infinito de ningún modo puede ser comprendido por nosotros.

El mundo quizás carece de límite por razón de la extensión, pero no por razón de la potencia, de la inteligencia, etc. Y de este modo no carece de límite en todos los sentidos[1].

2. Yo distingo entre indefinido e infinito. Sólo llamo infinito en sentido estricto a aquello en lo que en modo alguno encuentro límites, y en este sentido sólo Dios es infinito. Pero a las cosas en las que veo límite sólo en cierto aspecto, como la extensión de los espacios imaginarios, la serie de los números, la divisibilidad de las partes de la cantidad y cosas parecidas, las llamo indefinidas y no infinitas, pues no carecen de fin ni de límite en todos los sentidos[2].

---

[1] *À Mersenne, 31 décembre 1640*, AT, III, 273-274.

[2] *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 89-90. Los ejemplos de Descartes se refieren aquí al infinito numérico (la serie de los números) y al infinito espacial en su doble dimensión de lo infinitamente grande (la extensión de los espacios imaginarios) y de lo infinitamente pequeño (la divisibilidad de las partes de la cantidad). La noción de infinito puede designar perfección e imperfección: perfección, cuando la infinitud está en la línea de la actualidad, como sucede con la infinitud de Dios, que es acto puro; imperfección, cuando está en la línea de la potencialidad, como ocurre con la serie de los números, que se considera como infinita, porque siempre puede aumentar, o la serie de las partes en que puede ser dividida una extensión, que se considera infinita, porque siempre puede ser ulteriormente dividida.

3. No es necesario tratar de comprender lo infinito, sino sólo de pensar que todo aquello en lo que no encontramos ningún límite es indefinido. No nos tomaremos jamás la molestia en discutir sobre lo infinito, pues sería ridículo que nosotros, que somos finitos, tratásemos de determinar algo infinito, y de esta manera, al intentar comprenderlo, suponerlo finito. Por esto, no nos preocuparemos de responder a los que preguntan si la mitad de una línea infinita es infinita, si el número infinito es par o impar, y otras cosas semejantes, ya que sólamente los que imaginan que su espíritu es infinito creen que deben examinar semejantes dificultades. Por lo que respecta a nosotros, viendo cosas en las que, en cierto sentido, no encontramos límites, no aseguraremos por eso que son infinitas, sino que las consideramos sólamente como indefinidas. Así, como no somos capaces de imaginar una extensión tan grande que no pueda haber otra mayor, decimos que la extensión de las cosas posibles es indefinida; como no podemos dividir un cuerpo en partes tan pequeñas que cada una de ellas no pueda ser divida en otras menores, pensamos que la cantidad puede ser dividida en partes cuyo número es indefinido; como somos incapaces de imaginar tantas estrellas que Dios no pueda crear más, suponemos que su número es indefinido, y así sucesivamente[3].

4. Qué diferencia hay entre indefinido e infinito. A esas cosas las llamaremos indefinidas más bien que infinitas para reservar el

---

[3] *Les principes de la philosophie*, I, 26, AT, IX/2, 36. En su conversación con Burman hizo Descartes el siguiente comentario de este pasaje:

"Objeción. –Esta distinción fue propuesta por vez primera por el autor. Pero alguien dirá, ¿cómo es el mundo? ¿No tiene acaso ciertos límites? ¿Puede existir algo de manera actual y singular que no tenga una naturaleza determinada y límites? Y otro tanto hay que decir del número, de la cantidad, etc.

Respuesta. –Por lo que a nosotros respecta, jamás podemos encontrar en esas cosas término alguno, con lo cual, desde nuestro punto de vista, son indefinidas, mejor, infinitas, porque lo indefinido, multiplicado una y otra vez, como aquí sucede, es el mismo infinito, y lo mismo puede decirse del número, etc. Pero, por lo que respecta a Dios, quizás Él concibe y entiende ciertos límites en el mundo, en el número, en la cantidad, y entiende algo mayor que el mundo, el número etc., con lo cual para Él estas cosas son finitas. Vemos que la naturaleza de las cosas supera nuestras fuerzas; y, por ser finitos, nosotros no podemos comprenderlas, con lo cual, a nuestro parecer son indefinidas o infinitas" (Entretien avec Burman, 16 avril 1648, AT, V, 167).

nombre de infinito únicamente para Dios, tanto porque en manera alguna observamos límites en sus perfecciones, como también porque estamos muy seguros de que no puede tenerlos. Por lo que toca a las demás cosas, sabemos que no son tan absolutamente perfectas, pues, aunque a veces observemos en ellas propiedades que nos parecen no tener límites, sabemos que esto procede de la insuficiencia de nuestro entendimiento, no de la naturaleza de esas cosas[4].

5. Recuerdo que el Cardenal de Cusa y algunos otros doctores imaginaron que el mundo era infinito, sin que la Iglesia jamás los haya censurado en este tema. Al contrario, se cree que es honrar a Dios concebir sus obras como extraordinariamente grandes. Y mi opinión es más aceptable que la suya, porque yo no digo que el mundo sea infinito, sino sólamente indefinido. Y en esto hay una diferencia bastante notable, pues para decir que una cosa es infinita hay que tener una razón que nos la haga conocer como tal, razón que únicamente podemos tener de Dios, mientras que para decir que es indefinida basta con no tener una razón con la que poder probar que tiene límites... No teniendo, pues, ninguna razón para demostrar, más aún, no pudiendo siquiera concebir que el mundo tenga límites, lo llamo indefinido. Pero no por eso puedo negar que quizás haya algunas razones que sólo Dios conoce, aunque para mí sean incomprensibles. Por eso, no digo rotundamente que es infinito[5].

6. Me parece que no debes considerar como falsa modestia, sino como sabia precaución, que yo diga que hay ciertas cosas que son más bien indefinidas que infinitas, porque únicamente concibo como positivamente infinito a Dios. Respecto a las demás cosas, como la extensión del mundo, el número de las partes en que puede ser dividida la materia y cosas parecidas, confieso

---

[4] *Les principes de la philosophie*, I, 27, AT, IX/2, 37. De Dios sabemos positivamente que no tiene límites, mientras que de las cosas indefinidas sabemos negativamente que no los tienen, en el sentido de que somos incapaces de encontrarlos

[5] *À Chanut*, *juin 1647*, AT, V, 51-52. El ejemplo de Descartes se refiere a la infinitud espacial (mundo infinito). Y dice que esa infinitud es incomprensible. Pero lo mismo sucede con la infinitud numérica (la serie de los números) y la infinitud temporal o en la duración.

ingenuamente que no sé si son absolutamente infinitas o no. Lo que sé es que en ellas no encuentro ningún límite, razón por la que digo que son indefinidas[6].

7. Repugna a mis ideas asignarle límites al mundo, y mi percepción es el único criterio de lo que debo afirmar o negar. Por eso, digo que el mundo es indeterminado o indefinido, porque no le conozco límites. Pero no me atrevería a decir que es infinito, pues concibo que Dios es mayor que el mundo, no a causa de su extensión, cosa que, como ya he repetido varias veces, no concibo en Dios, sino a causa de su perfección[7].

8. Hay que tener en cuenta que nunca uso la palabra infinito para referirme únicamente a la ausencia de un límite, cosa negativa y a la que he aplicado el nombre de indefinido, sino para significar algo real, que es incomparablemente mayor que todas las cosas que tienen algún límite[8].

2. La idea de infinito, una verdadera idea

9. No debo imaginarme que no concibo lo infinito por una verdadera idea, sino sólo por la negación de lo finito (de la misma manera que comprendo el reposo y la oscuridad por medio de la negación del movimiento y la luz) pues, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la sustancia finita y que, por tanto, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito, es decir, antes la de Dios que la de mí mismo. Pues ¿cómo podría saber yo que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si

---

6 *À Morus*, *5 février 1649*, AT, V, 274. Los ejemplos de Descartes se refieren aquí a la infinitud espacial en su forma de lo infinitamente grande (la extensión del mundo) y de lo infinitamente pequeño (las partes en que puede ser dividida la materia).

7 *À Morus*, *15 avril 1649*, AT, V, 344.

8 *À Clerselier*, *23 avril 1649*, AT, V, 356.

no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto por comparación con el cual advirtiese la imperfección de mi naturaleza?[9].

10*. En cuanto a lo que dices que *percibes lo infinito por medio de una verdadera idea*, ciertamente si fuera verdadera, te representaría lo infinito tal como es en sí, y en consecuencia percibirías lo más esencial de él, a saber, la infinitud misma. Pero tu pensamiento tiene siempre como objeto algo finito, pues de infinito no tiene más que el nombre, ya que no puedes percibir lo que está más allá de tu percepción, de manera que se puede decir con razón que sólo percibes lo infinito por la negación de lo finito. Y no basta con decir *que percibes más realidad en una sustancia infinita que en una finita*, pues sería necesario que percibieras una realidad infinita, cosa que no puedes. Y, a decir verdad, tampoco es que percibas más realidad, pues lo que haces es sólo ampliar la sustancia finita, figurándote después que hay más realidad en lo que tu pensamiento ha agrandado que en lo que no ha sido agrandado. De no ser así, habrá que creer que los filósofos concebían efectivamente más realidad, cuando se imaginaban muchos mundos que cuando pensaban en uno solo[10].

11. No es verdad que concibamos lo infinito por negación de lo finito, sino, al contrario, toda limitación lleva consigo la negación de lo infinito[11].

12. Es absolutamente verdad decir que *no concebimos lo infinito por la negación de la limitación*; y del hecho de que *la limitación contiene en sí la negación de lo infinito* es falso inferir que *la negación de la limitación contiene el conocimiento de lo infinito*, porque aquello por lo que lo infinito difiere de lo finito es real y positivo, mientras que, por el contrario, la limitación por la que lo finito difiere de lo infinito es un no-ser o una negación de ser. Ahora bien, lo que no es no puede llevarnos al conocimiento de lo que es, sino, al contrario, a partir del conocimiento de algo

---

9 *Méditation troisième*, AT, IX/1, 36.

10 *Objectiones quintæ*, AT, VII, 295-296.

11 *Quintae responsiones*, AT, VII, 365.

debemos concebir su negación[12]. Y cuando he dicho...[13] que basta que concibamos una cosa que no tiene límites para concebir lo infinito he seguido en eso la manera de hablar más usual, como también, cuando he mantenido el nombre de *ser infinito*, que más propiamente debería haber sido llamado *ens amplissimum*[14], si quisiéramos que cada nombre se adecuase a la naturaleza de cada cosa. Pero el uso ha querido que fuese expresado por la negación de la negación, de la misma manera que si, para designar una cosa muy grande, yo dijese que no es pequeña o que carece de toda pequeñez. Pero con eso yo no he pretendido mostrar que la naturaleza positiva de lo infinito se conozca por una negación, y en consecuencia en modo alguno he incurrido en contradicción[15].

3. La anterioridad de la idea de infinito

13. *Objeción*. –En el *Discurso del método* dice de modo absolutamente evidente que la duda no es una prueba de una perfección tan grande como el conocimiento. Por tanto, reconoció eso sin relación al ente perfecto, y no conoció a Dios antes que a sí mismo.

Respuesta. –Ahí, en el *Discurso del método*, se encuentra un epítome de las *Meditaciones*, que ellas deben desarrollar. Por lo tanto, allí conoció su imperfección por la perfección de Dios. Y, aunque no haya hecho esto explícitamente, lo hizo implícitamente. Porque explícitamente podemos conocer antes nuestra imperfección que la perfección de Dios, ya que podemos prestarnos atención a nosotros mismos antes que a Dios y deducir antes nuestra finitud que su infinitud. Sin embargo, implícitamente el conocimiento de Dios y de sus perfecciones debe preceder siempre a nuestro conocimiento y al de nuestras perfecciones. Porque

---

[12] La negación de la limitación no es más que la negación de una negación. Ahora bien, si la negación de una negación equivale a una afirmación no podríamos sacar ningún conocimiento positivo del ser a partir de tales operaciones.

[13] *Quintæ responsiones*, AT, VII, 368.

[14] Con esto trata Descartes de encontrar una expresión que no contenga negación alguna.

[15] *À Hyperaspistes*, *août 1641*, AT, III, 426-427.

in re es antes la infinita perfección de Dios que nuestra perfección, pues nuestra imperfección es defecto y negación de la perfección de Dios. Ahora bien, todo defecto y toda negación presupone la cosa de la que es un defecto y una negación[16].

14. Yo no podría, en efecto, concebir un triángulo imperfecto si no tuviese en mí la idea del triángulo perfecto, porque aquél es la negación de éste. Y así, al ver un triángulo, concibo el triángulo perfecto, y después, por comparación con él, advierto que el triángulo que yo veo es imperfecto[17].

15. La noción que tengo de lo infinito existe en mí antes que la de lo finito, porque, por el solo hecho de concebir el ser o lo que es, sin pensar si es finito o infinito, lo que concibo es el ser infinito. Pero, para poder concebir un ser finito, es necesario que yo sustraiga alguna cosa de esa noción general de ser, que consiguientemente debe ser anterior[18].

---

[16] *Entretien avec Burman*, avril 1648, AT, V, 153. La percepción implícita de lo infinito es lo que hace posible la percepción explícita de lo finito. In re significa implícitamente; explícitamente significa en el orden del conocer.

[17] *Entretien avec Burman*, 16 avril 1648, AT, V, 162. Para concebir un triángulo como imperfecto debo tener ante mí la idea de triángulo perfecto sugerida por la visión de un triángulo imperfecto y con el que yo luego lo comparo.

[18] *À Clerselier*, *23 avril 1649*, AT, V, 356. Malebranche es absolutamente fiel a Descartes, cuando escribe: "El espíritu no sólo tiene la idea de infinito, la tiene incluso antes que la de lo finito, porque concebimos el ser infinito con sólo concebir el ser, sin pensar si es finito o infinito, pero, para concebir un ser finito, se necesita sustraer alguna cosa de esa noción general de ser, que consiguientemente debe ser anterior. De esta manera, el espíritu sólo percibe una cosa en la idea que tiene de infinito" (*Recherche de la verité*, III, II, VI. Œuvres completes, Vrin, Paris, 1972, I, 441). Como se ve, Malebranche afirma la precedencia de la noción general de ser, pero identificándola con la noción de ser infinito. También Tomás de Aquino afirma la anterioridad de la noción general de ser, pues esa noción "se incluye en todo lo que uno conoce" (*Summa theologiæ*, I-II, q. 94, a. 2 c.). Pero no identifica la noción general de ser con la noción de ser infinito. Según él, la noción general de ser prescinde de la finitud y de la infinitud, pudiendo predicarse del ser infinito, pero también del ser finito.

4. Idea clara y distinta, pero incomprensible

16. Podemos saber que Dios es infinito y omnipotente, aunque nuestra alma, por ser finita, no pueda comprenderlo ni concebirlo, de la misma manera que podemos tocar con las manos una montaña, pero no abrazarla, como haríamos con un árbol o cualquier otra cosa que no excediese la longitud de nuestros brazos. Porque comprender es abrazar con el pensamiento, mientras que para saber una cosa basta con tocarla con el pensamiento[19].

17. El pasaje de San Agustín referente a esto, a saber, que *Dios es inefable*, no depende más que de una pequeña distinción, que es muy fácil de entender: no podemos expresar con palabras todo lo que hay en Dios, ni tampoco comprenderlo con la mente, y por eso Dios es inefable e incomprensible. Sin embargo, realmente hay muchas cosas en Dios o que pertenecen a Dios que podemos alcanzarlas con la mente y expresarlas con las palabras, incluso más que en ninguna otra cosa, y en este sentido Dios es máximamente cognoscible y expresable[20].

18. Esta idea [de un ser sumamente perfecto e infinito] es también muy clara y distinta[21], pues todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, y contiene en sí alguna perfección, está todo entero contenido y encerrado en esa idea.

Y esto no deja de ser verdadero, aunque yo no comprenda lo infinito y aunque haya en Dios otras muchísimas cosas que no pueda comprender, ni a las que quizás tampoco pueda en modo alguno acceder con mi pensamiento, pues es propio de la natura-

---

[19] *À Mersenne, 27 mai 1630*, AT, I, 152. Aquí contrapone "saber" a "comprender" y "concebir". Además, no parece que "concebir" sea enteramente sinónimo de "saber".

[20] *À Mersenne, 21 janvier 1641*, AT, III, 284. Este texto es un buen resumen de lo que piensa Descartes sobre el intelligere y el comprehendere.

[21] Llamo conocimiento "claro al que está presente y manifiesto a un espíritu atento, igualmente que decimos que vemos con claridad los objetos, cuando, estando presentes, obran con suficiente intensidad y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos; y distinto al que es de tal modo preciso y diferente de todos los demás que no contiene en sí sino lo que aparece manifiesto al que lo considera como se debe*" (Les principes de la philosophie*, I, 45, AT, IX/2, 44).

leza de lo infinito que mi naturaleza, que es finita y limitada, no pueda comprenderla. Basta con que yo conciba bien esto[22] y juzgue que todas las cosas que concibo claramente y en las que yo sé que hay alguna perfección y quizás también infinidad de otras que ignoro, están en Dios formal o eminentemente, para que la idea que tengo de Dios sea la más verdadera, la más clara y la más distinta de todas[23].

19*. Alguien preguntará: ¿conoces clara y distintamente al ser infinito? ¿Qué quiere decir entonces ese dicho común, conocido por todos, *lo infinito*, *en tanto que infinito*, *es desconocido*? Porque si, cuando pienso en un quiliógono, representándome confusamente cierta figura, no imagino o conozco con distinción el quiliógono, porque no puedo representarme con distinción sus mil lados, ¿cómo podría yo concebir de modo distinto, y no confuso, el ser infinito, en tanto que infinito, siendo así que yo no puedo ver claramente y con exactitud las infinitas perfecciones de que está compuesto?[24].

Eso es quizás lo que quiso decir Santo Tomás, pues, tras negar que la proposición *Dios existe* sea clara y conocida sin prueba, se propone a sí mismo esta objeción con palabras de San Juan Damasceno: *El conocimiento de que Dios existe está naturalmente impreso en el espíritu de todos los hombres*; *por lo tanto*, *es una cosa clara y que no necesita prueba para ser conocida*. A lo cual responde: *Conocer que existe Dios en general y*, *como dice él*, *bajo cierta confusión*, *a saber*, *en cuanto que Dios es la felicidad del hombre*, *eso está naturalmente impreso en nosotros*. *Pero eso*, *no es*, *dice él*, *conocer simplemente que Dios existe*, *así co-*

---

[22] Al comentarle a Clerselier las palabras citadas arriba, "basta con que yo conciba bien esto", Descartes escribe: "Basta con que yo entienda que Dios no es comprendido por mí para que yo entienda a Dios iuxta rei veritatem et qualis est, con tal de que además juzgue que se dan en Él todas las perfecciones que entiendo claramente y, además, otras muchas que no puedo comprender" (*À Clerselier*, *23 avril 1649*, AT, V, 356).

[23] *Méditation troisième*, AT, IX/1, 36-37. La idea de Dios contiene todas las cualidades positivas, aunque no nos permita comprender todo lo que hay en Él. Pero para la claridad y la distinción de la idea basta la concepción, no es necesaria la comprensión. Contrapone "comprender" a "concebir".

[24] Para el autor de estas objeciones la idea de un ser no comprendido es una idea confusa.

mo conocer que alguien viene no es conocer a Pedro, *aunque sea Pedro el que viene*, *etc*. Como si quisiera decir que a Dios lo conocemos bajo una razón común o fin último o incluso como ser primero y perfectísimo o en fin bajo la razón de un ser que comprende y abarca confusamente y en general todas las cosas, pero no bajo la razón precisa de su ser, porque en este sentido es infinito y nos resulta desconocido[25].

20. Con mucha razón pregunta él si conozco clara y distintamente lo infinito, pues, aunque yo haya tratado de prevenir esta objeción, sin embargo, se le ocurre tan fácilmente a cualquiera que es necesario que yo responda a ella con cierta amplitud. Por eso, en primer lugar, diré que lo infinito, en cuanto infinito, no es verdaderamente comprendido, pero sí entendido, pues entender clara y distintamente que una cosa es tal que en ella no pueden hallarse límites, es entender claramente que es infinita[26]... Además, distingo también entre la razón formal de lo infinito, o sea, la infinitud, y la cosa misma que es infinita. Pues, en cuanto a la infinitud, aunque la concibamos como muy positiva, sólo la entendemos de un modo negativo, a saber, como aquello en lo que no advertimos limitación alguna. Y en cuanto a la cosa que es infinita, la concebimos ciertamente de manera positiva, pero no según toda su extensión, es decir, no comprendemos todo cuanto de inteligible hay en ella. Cuando contemplamos el mar, decimos que lo vemos, aunque nuestra mirada no llegue a todas sus partes, ni logre medir su vasta extensión; cuando sólo lo miramos de lejos, como queriendo abarcarlo entero con la mirada, sólo lo vemos confusamente, igual que también sólo imaginamos confusamente un quiliógono, cuando tratamos de imaginarnos todos sus lados a un tiempo. Pero, cuando nuestra vista se fija sólo en una parte del mar, entonces esta visión puede ser muy clara y distinta, lo mismo que la imaginación de un quiliógono, cuando

---

[25] *Premières objections*, AT, IX/1, 77-78.

[26] Puedo razonar correctamente sobre Dios sin comprenderlo del todo. Lo mismo sucede, por lo demás, con lo infinito espacial (que el texto llama indefinido). No puedo abarcarlo, pero la idea que tengo de él es lo suficientemente clara como para permitirme saber con certeza que se extiende, por ejemplo, más allá de todo lo contemplado, más allá de toda medida dada, etc. La idea de lo infinito es, pues, clara y distintamente conocida sin ser por eso comprendida.

se extiende sólo a uno o dos de sus lados. Pues bien, de la misma manera también yo reconozco, igual que todos los teólogos, que Dios no puede ser comprendido por el espíritu humano, ni siquiera puede ser distintamente conocido por aquellos que tratan de abarcarlo a un tiempo todo entero con el pensamiento y que lo miran como de lejos. En este sentido ha dicho Santo Tomás, en el lugar antes citado[27], que el conocimiento de Dios se da en nosotros sólo bajo cierta confusión y bajo una imagen oscura. Pero quienes consideran atentamente cada una de sus perfecciones y emplean todas las fuerzas de su espíritu en contemplarlas, no tanto para comprenderlas como para admirarlas, y en reconocer cuán lejos están de toda comprensión, ésos, digo, hallan en Él muchas cosas que pueden ser clara y distintamente conocidas, y con mucha mayor facilidad que en ninguna de las cosas creadas. Es lo que el propio Santo Tomás ha reconocido en aquel lugar, como lo manifiesta el hecho de que en el artículo siguiente afirme que la existencia de Dios puede ser demostrada. Por lo que a mí respecta, cuando he dicho que Dios podía ser conocido clara y distintamente, sólo he querido referirme a ese conocimiento finito y acomodado a la escasa capacidad de nuestro espíritu. Por eso, no hace falta entenderlo de otro modo para que sean verdaderas las cosas que he dicho al respecto, como fácilmente se verá, si se advierte que sólo he hablado de ello en dos lugares. En uno se trataba de saber si en la idea de Dios que nosotros formamos había algo real, o si sólo había en ella la negación de una cosa (al modo en que puede dudarse si en la idea del frío no hay nada más que una negación del calor) que fácilmente puede ser conocida, aun sin comprender lo infinito. En otro he sostenido que la existencia pertenece a la naturaleza del ser sumamente perfecto, no menos que los tres lados pertenecen a la naturaleza del triángulo, lo cual también puede ser entendido sin tener de Dios un conocimiento tan amplio que comprenda todo lo que hay en Él[28].

21. Cuando decimos que Dios es *inconcebible*, nos referimos a una concepción plena y completa que comprenda y abarque perfectamente todo lo que hay en Él, y no a esa concepción in-

---

27 *Summa theolgiœ*, I, q, 2, a. 1, ad 1.

28 *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 89-91.

completa e imperfecta que se da en nosotros, que es, sin embargo, suficiente para conocer que existe[29].

22. Cuando decimos que Dios es *inconcebible*, nos referimos a una concepción que lo abarque de un modo total y perfecto[30].

23. Cuando dices que, *quien habla de una cosa infinita*, *da a una cosa que no comprende un nombre que tampoco entiende*, no distingues entre la intelección que está al alcance de nuestro espíritu, que es la que todos reconocemos tener de lo infinito, y la concepción perfecta y completa de las cosas, es decir, la que comprende cuanto de inteligible hay en ellas, concepción que nadie ha tenido nunca, no sólo de lo infinito, sino quizás tampoco de ninguna otra cosa que hay en el mundo, por pequeña que sea[31].

24. Nada dices aquí que no hayas dicho antes y que yo no haya refutado completamente. Sólo te diré aquí, tocante a la idea de lo infinito (que afirmas que *no puede ser verdadera si yo no comprendo lo infinito*, *y que lo que yo conozco de él no es*, *a lo sumo*, *más que una parte de lo infinito*, *incluso una parte pequeñísima*, *que no representa lo infinito mejor de lo que el retrato de un simple cabello representa a un hombre entero*[32]) te diré, repito, que resulta contradictorio que yo comprenda una cosa, y que lo que yo comprendo sea infinito. Para que la idea de lo infinito, en efecto, sea verdadera no debe en modo alguno ser comprendida, ya que la incomprensibilidad está contenida en la razón formal de lo infinito[33]. Con todo, es evidente que la idea que tenemos de lo infinito no representa sólo una de sus partes, sino el infinito todo entero, según una idea humana puede representarlo, aunque sea cierto que Dios, o cualquier otra naturaleza inteligente, pueda tener de lo infinito una idea más perfecta, o sea, mucho más exac-

---

29 *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 110.

30 *Réponses aux troisièmes objections*, AT, IX/1, 147.

31 *Quintae responsiones*, AT, VII, 364-365.

32 La objeción de Gassendi se resume así: decir que para tener una idea clara de lo infinito basta con concebir algo de él es como afirmar que hacer un retrato mío equivale a dibujar la punta de uno de mis cabellos (Cf. *Objectiones quintæ*, AT, VII, 297).

33 La razón formal es la esencia.

ta y distinta que la que los hombres tienen de él, igual que decimos que quien no está versado en geometría no por ello deja de tener la idea de todo el triángulo, cuando lo concibe como una figura compuesta por tres líneas, aunque los geómetras puedan conocer otras muchas propiedades del triángulo y poner de relieve en su idea muchas cosas que el otro no observa. Pues, así como basta concebir una figura compuesta de tres líneas para tener la idea de todo el triángulo, así también basta concebir algo que no está encerrado dentro de límite alguno para tener una idea verdadera y completa de todo lo infinito[34].

25. Lo que ellos añaden, a saber, que *si yo tuviera esa idea*, *la comprendería*, carece de fundamento, pues, como la palabra *comprender* entraña cierta limitación, un espíritu finito no podría comprender a Dios, que es infinito; pero ello no impide que lo perciba, de la misma manera que se puede tocar una montaña, aunque no se la pueda abrazar[35].

26. Como he dicho con frecuencia, cuando se trata de cosas que se refieren a Dios o a lo infinito no hay que considerar lo que podemos comprender, porque sabemos que esas cosas no pueden ser comprendidas por nosotros, sino tan sólo lo que podemos concebir o captar por medio de alguna razón cierta[36].

27. *Aunque no comprendemos todo lo que hay en Dios*, *sin embargo*, *nada hay que no conozcamos tan claramente como sus perfecciones*. No veo que tengan dificultad en esto quienes han acostumbrado su espíritu a la contemplación de la divinidad y han reparado en sus perfecciones infinitas; pues, aun cuando no las comprendamos, puesto que la naturaleza de lo infinito es tal

---

[34] *Quintae responsiones*, AT, VII, 367-368. Dios es concebido, pero no comprendido. Pero es concebido por una idea, que, aunque no nos representa todas las perfecciones divinas, es tal que nos permite conocer con verdad a Dios. La idea de infinito no representa adecuadamente a Dios, pero lo representa todo entero, y no como una parte (el cabello) puede representar al todo (al hombre).

[35] *À Clerselier*, AT, IX/1, 210. Comprender es abrazar, y abrazar es limitar, pero Dios es ilimitado. Basta con percibir, porque percibir es tocar.

[36] *À Hyperaspistes*, *août 1641*, AT, III, 430.

que nosotros, que somos finitos, no logramos comprenderla, sin embargo, las concebimos más clara y distintamente que las cosas materiales, porque, al ser muy simples y no estar limitadas, lo que de ellas concebimos es mucho menos confuso. Tampoco hay especulación que pueda contribuir más a perfeccionar nuestro entendimiento y que sea más importante que ésta, ya que la consideración de un objeto de perfecciones ilimitadas nos colma de satisfacción y seguridad[37].

28. Hay que distinguir con precisión, distinción que tiene gran utilidad, entre intelección, concepción e imaginación. Así, por ejemplo, no imaginamos las perfecciones de Dios, ni las concebimos, sino que las entendemos. Cómo entiende Dios todas las cosas con un solo acto, cómo sus decretos se identifican con Él, es cosa que no concebimos, sino que entendemos, porque, por decirlo así, no podemos representarnos eso. Así, no concebimos, sino que entendemos las perfecciones y los atributos de Dios; concebirlos, los concebimos como indefinidos[38].

---

[37] *Les principes de la philosophie*, I, 19, AT, IX/2, 33.

[38] *Entretien avec Burman*, 16 avril 1648, AT, V, 154. Comentando la frase de Principios, según la cual Dios "por una acción única y muy simple entiende, quiere y hace todo" (*Les principes de la philosophie*, I, 23, IX/2, AT, 35) matiza: "No podemos concebir cómo sucede eso, sino sólo entenderlo. Que nosotros lo concibamos de otra manera, se debe a que consideramos a Dios como un hombre, que hace todo, como nosotros mismos, mediante acciones numerosas y diversas. Pero, si consideramos bien la naturaleza de Dios, veremos que no podemos entenderla de otra manera que haciendo todas las cosas por medio de una única acción" (*Entretien avec Burman*, AT, V, 165).

Con frecuencia Descartes se conforma con distinguir dos formas de conocimiento, designadas por los términos de comprendre y de entendre o concevoir. Cuando procede así, se dice que el espíritu comprende, cuando abraza su objeto, mientras que se dice que entiende o concibe, cuando lo toca. Ahora bien, no siempre entendre y concevoir funcionan como términos sinónimos. Cuando Descartes pretende ser más exacto, como ocurre en este texto, recomienda "distinguir con precisión" entre ellos. Cuando esto sucede, entonces hay que decir que la concepción es respecto de las cosas espirituales lo que la imaginación es respecto de las espirituales, o sea, una representación (cuando esa representación es adecuada, concipere se convierte en comprehendere) cosa que no ocurre con la intelección. La concepción, como la imaginación hace presente al espíritu lo que la intelección se contenta con apuntar. La intelección sería respecto de la concepción como la definición de una operación matemática respecto de la operación efectuada. "Entendemos, por ejemplo, el producto de 15 x 12, cuando nos damos cuenta de que hay que multiplicar el primer número por el segundo. Lo concebimos, cuando, después de haber efectuado la operación, obtenemos el número 180. ¿Y qué es entonces comprender? Será

II. DIOS ES ESPÍRITU

29. Como ya había visto muy claramente en mí que la naturaleza inteligible es distinta de la corporal, considerando que toda composición indica dependencia y que la dependencia es manifiestamente un defecto, saqué de ahí la conclusión que en Dios no podía ser una perfección estar compuesto de dos naturalezas, y como consecuencia no lo estaba[39].

30. Adviértase que hay una gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo, pues el cuerpo, por su naturaleza, es siempre divisible, mientras que el espíritu es completamente indivisible. Porque, efectivamente, mientras considero mi espíritu, es decir, a mí mismo mientras soy una cosa que piensa, no puedo distinguir en mí partes, sino que me concibo como una cosa única y entera. Y, aunque todo el espíritu parezca estar unido a todo el cuerpo, sin embargo, separado un pie o un brazo o cualquier otra parte no por eso conozco que se separa nada mi espíritu. Y las facultades de querer, sentir, concebir, etc. no pueden ser llamadas propiamente partes, porque el mismo espíritu se emplea todo entero en querer, y también todo entero en sentir, concebir, etc. Pero con las cosas corporales o extensas sucede todo lo contrario, porque no hay ninguna de ellas que yo, por mi pensamiento, no descomponga fácilmente en varias partes, y, en consecuencia, que yo no conozca que es divisible[40]

31. 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 dijeses 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

---

haber rodeado, es decir, haber representado todas las perspectivas y todas las relaciones. En resumen, la comprensión sería una representación adecuada, la concepción, una representación inadecuada, la intelección, una representación virtual" (Laporte, J., *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris, 1967, 293).

39 *Discours de la méthode*, *IV^ème^ partie*, AT, VI, 35. Las partes del compuesto dependen unas de otras, y el todo depende a la vez de las partes que lo componen.

40 *Méditation sixième*, AT, IX/1, 68.

analogía o relación entre los colores y los sonidos que entre las cosas corpóreas y Dios... Y, aunque en esta Meditación[segunda] solo he tratado del espíritu humano, no por eso resulta menos útil para dar a conocer la verdadera diferencia que hay entre la naturaleza divina y las cosas materiales. Porque con gusto confieso abiertamente que la idea que tenemos, por ejemplo, del entendimiento divino no parece que difiera de la que tenemos de nuestro propio entendimiento, a no ser como la idea de un número infinito difiere de número binario o ternario. Y lo mismo pasa con todos lo atributos de Dios de los que reconocemos algún vestigio en nosotros[41].

32. La naturaleza del cuerpo encierra varias imperfecciones, por ejemplo, que es divisible en partes, que cada una de esas partes no es la otra y cosas por el estilo. Porque es evidente de suyo que es más perfecto no poder ser dividido que poder serlo, etc.[42].

33. Adviértase que todo lo que concebimos claramente que está contenido en una cosa se puede afirmar con verdad de esa cosa. Por ejemplo, porque... en la naturaleza del cuerpo o de una cosa extensa está contenida la divisibilidad (pues somos incapaces de concebir una cosa extensa tan pequeña que no podamos dividirla, al menos por el pensamiento) se puede decir con verdad que... todo cuerpo es divisible[43].

34. Parece que no solamente Dios, sino también los mismos ángeles y todo lo que existe por sí mismo es una cosa extensa, de tal manera que la extensión parece circunscribirse a los mismos límites que la esencia absoluta de las cosas... La razón que me hace creer que Dios es extenso a su manera es que Él está presente en todas partes y que ocupa íntimamente todo el universo y cada una de sus partes[44].

---

41 *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 107-108.

42 *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 109.

43 *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 126.

44 *Morus à Descartes*, 11 décembre 1648, AT, V, 238.

35*. Pero –dices– *Dios*, *un ángel y todo lo que subsiste por sí mismo es extenso*, *por lo cual la definición es más amplia que lo definido*. Yo no tengo la costumbre de discutir sobre las palabras. Por eso, si alguien quiere que Dios, por estar en todas partes, sea extenso, estoy de acuerdo. Ahora bien, niego que en Dios, en los ángeles, en nuestra alma, en cualquier otra sustancia que no sea cuerpo, haya una verdadera extensión, tal como la concibe todo el mundo. Porque por ser extenso todos entienden generalmente algo que cae bajo la imaginación (sea un ente de razón o un ente real, cosa que ya no importa). En este ente se pueden distinguir por la imaginación varias partes de una magnitud y figura determinadas[45], cada una de las cuales no es la otra, de manera que la imaginación puede transferir una al lugar de la otra, sin que quepa imaginar, sin embargo, en un mismo lugar dos a la vez. Ahora bien, eso no se puede decir de Dios, ni tampoco de nuestra alma, porque ni uno ni otro es competencia de la imaginación, sino sólo del entendimiento, y tampoco podrían ser separadas en partes, sobre todo, en partes que tengan magnitudes y figuras determinadas. En fin, fácilmente entendemos que el alma humana, Dios y varios ángeles pueden estar al mismo tiempo en un mismo lugar. De ahí se concluye con claridad que ninguna sustancia incorpórea es propiamente extensa, y que sólo pueden ser concebidas como cierta capacidad o fuerza, que, aunque se aplique a las cosas extensas, no por eso son extensas, como el fuego está en el hierro rojo, sin que se pueda decir por eso que el fuego es hierro. Si algunos confunden la noción de sustancia con la noción de cosa extensa, esto se debe a un falso prejuicio, porque piensan que todo lo que existe o es inteligible es al mismo tiempo imaginable. En efecto, nada cae bajo la imaginación, que no sea de algún modo extenso. Así como se puede decir que la salud sólo compete al hombre, aunque por analogía la medicina, el aire templado y otras muchas cosas se digan también sanas, así también digo que es extenso sólo aquello que es imaginable, en cuanto tiene unas partes exteriores a otras, que son una magnitud y figura determinadas, aunque por analogía se dice que son extensas otras cosas[46].

---

45 Figura y magnitud distinguen unos cuerpos de otros.

46 *À Morus*, *5 février 1649*, AT, V, 269-270.

36. Aunque en la extensión comprendamos fácilmente la relación de unas partes respecto de otras, sin embargo, me parece que yo percibo muy bien la extensión sin pensar en la relación que esas partes tienen unas respecto de otras. Y esto lo debes admitir tú con más razón que yo, porque tu concibes que la extensión conviene a Dios, sin que admitas por ello partes en Él[47].

37. Yo no admito ese *en todas partes*. Porque parece que aquí pones la infinitud de Dios en que existe en todas partes, cosa que no admito. Creo, por el contrario, que Dios existe en todas partes por razón de su potencia, y que por razón de su esencia no entraña en absoluto ninguna relación con el lugar[48].

III. La veracidad divina

1. Dios no es engañador

38. Los que dicen que Dios engaña continuamente a los condenados y que también puede engañarnos continuamente a nosotros contradicen el fundamento mismo de la fe y de toda nuestra creencia, a saber, que *Dios no puede mentir*. San Agustín, Santo Tomás y otros repiten esto en tantos lugares que me sorprende que algún teólogo contradiga eso. Y si no admiten como axioma que *Dios no puede engañarnos*, deben renunciar a toda certeza[49].

39. Toda la fuerza del argumento que he empleado aquí para probar la existencia de Dios consiste en reconocer la imposibilidad de que mi naturaleza sea como es, es decir, que yo tenga en mí la idea de Dios, si Dios no existiera verdaderamente; ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas altas perfecciones de las que nuestro espíritu puede alcanzar

---

47 *À Morus*, *15 avril 1649*, AT, V, 341.

48 *À Morus*, *15 avril 1649*, AT, V, 343. Con estas palabras responde Descartes a Morus que le decía en una carta del mes anterior que, si Dios es positivamente infinito, debe existir en todas partes.

49 *À Mersenne*, *21 avril 1641*, AT, III, 359-360.

alguna idea, aunque no las comprenda todas, que no tiene ningún defecto, ni nada que sea señal de alguna imperfección. Por lo que es evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño entraña necesariamente algún defecto[50].

40. Es imposible que Dios me engañe nunca, puesto que en todo fraude y engaño hay una especie de imperfección. Y, aunque parezca que poder engañar es señal de sutileza o potencia, sin embargo, querer engañar es indudablemente indicio de debilidad o malicia. Y, por tanto, eso no puede darse en Dios[51].

41*. Aunque niegues que Dios pueda mentir o engañar, no faltan, sin embargo, escolásticos que sostienen lo contrario, como Gabriel[52] o el Ariminense[53] y algunos otros, que piensan que, absolutamente hablando, Dios miente, es decir, que transmite a los hombres cosas en contra de su propia intención y de lo que ha decretado y resuelto; por ejemplo, cuando, por medio de su profeta, dice a los de Nínive, sin añadir condición alguna, *dentro de cuarenta días Nínive será destruida*; y cuando afirma otras muchas cosas que no han sucedido, sin querer que esas palabras se acomoden a su intención o su decreto. Y si ha endurecido y obcecado al faraón y ha puesto en los profetas un espíritu de mentira, ¿cómo puedes decir que no puede engañarnos? ¿No puede Dios comportarse con los hombres como un médico lo hace con sus enfermos y un padre con sus hijos, que a menudo se valen, tanto uno como otro, de engaños, aunque siempre con prudencia y utilidad? Pues si Dios nos mostrase la verdad desnuda ¿qué ojos, o mejor, qué espíritu tendría fuerza suficiente para soportarla?

Aunque, a decir verdad, no hace falta fingir un Dios burlador para suponer que te engañas en lo que crees conocer clara y distintamente, pues la causa del engaño puede residir en ti, aunque ni siquiera lo sospeches. Pues ¿sabes si tu naturaleza no es de tal

---

50 *Méditation troisième*, AT, IX/1, 41.

51 *Méditation quatrième*, AT, IX/1, 43. Este texto es luego comentado en las Réponses aux secondes objections, y este comentario es comentado a su vez en las Réponses aux sixièmes objections.

52 Gabriel Biel.

53 Gregorio de Arimini o Rimini.

índole que se engaña siempre o al menos muy a menudo? Y de dónde sacas que nunca te equivocas, ni puedes equivocarte, respecto de las cosas que piensas conocer clara y distintamente? Pues ¡cuántas veces hemos visto a personas engañarse en cosas que creían ver con más claridad que el sol! Por lo tanto, ese principio claro y distinto del conocimiento debe ser explicado tan clara y distintamente que nadie dotado de razón pueda en adelante ser engañado en lo que cree conocer clara y distintamente. De no ser así, no veo cómo podemos estar ciertos de la verdad de cosa alguna[54].

42. *Cuando digo que Dios no puede mentir ni engañar*, creo estar de acuerdo con todos los teólogos que han existido en el pasado y existirán en el futuro. Todo lo que alegas en contra no tiene mayor fuerza que si, habiendo yo negado que Dios se encoleriza o está sujeto a las demás pasiones del alma, me rebatieses con los pasajes de la Escritura en que parecen atribuírsele ciertas pasiones humanas. Pues todos conocen bien la distinción que existe entre esas maneras de hablar de Dios, que la Escritura usa de ordinario, acomodadas a la capacidad del vulgo y que contienen indudablemente algo de verdad, pero sólo referidas a los hombres, y las que expresan una verdad más simple y más pura, que no cambia de naturaleza, aunque no referida a los hombres, de las que debemos valernos al filosofar y de las que yo he debido servirme en mis *Meditaciones*, pues en dicho lugar aún no suponía yo conocer hombre alguno y a mí mismo no me consideraba tampoco como compuesto de cuerpo y espíritu, sino sólo como espíritu. Por eso, es evidente que no he hablado en dicho lugar de la mentira que se expresa con palabras, sino sólo de la malicia interna y formal contenida en el engaño. Sin embargo, las palabras del profeta mencionadas por ti, *dentro de cuarenta días Nínive será destruida*, no son siquiera una mentira verbal, sino una simple amenaza cuyo cumplimiento depende de una condición; y cuando él dice que *Dios ha endurecido el corazón del faraón*, o algo semejante, no debe creerse que haya hecho eso positivamente, sino sólo de un modo negativo, a saber, no ha otorgado al faraón una gracia eficaz para convertirse.

---

54 *Secondes objections*, AT, IX/1, 99-100.

Con todo, no quisiera condenar a quienes dicen que Dios puede proferir a través de sus profetas alguna mentira verbal, como aquellas que usan los médicos, cuando engañan a los enfermos con el fin de sanarlos, estando así exento de toda la malicia que ordinariamente hallamos en el engaño. Más aún, comprobamos a veces que nos engaña realmente el instinto natural que Dios nos ha dado, por ejemplo, cuando un hidrópico padece sed, pues en ese caso se siente realmente impulsado a beber por la naturaleza que le ha sido dada por Dios para la conservación de su cuerpo, aunque esa naturaleza le engaña, puesto que beber le resulta perjudicial. Pero ya he explicado en la *Meditación VI*[55] cómo puede eso ser compatible con la bondad y la verdad de Dios.

Pero respecto a las cosas que no pueden ser explicadas de esta manera (a saber, nuestros juicios muy claros y exactos, que, de ser falsos, no podrían corregirse con otros más claros, ni mediante la ayuda de otra facultad natural) sostengo con firmeza que no podemos ser engañados. Pues, al ser Dios el ser supremo, ha de ser también necesariamente el supremo bien y la suprema verdad, y por lo tanto, repugna que provenga de Él algo que conduce positivamente a la falsedad. Pero, como no puede haber nada real en nosotros que no nos haya sido dado por Él, según se ha demostrado al probar su existencia, y como hay en nosotros una facultad real para conocer la verdad y distinguirla de lo falso (como se prueba por el simple hecho de haber en nosotros las ideas de verdad y falsedad) si dicha facultad no tendiese a la verdad, al menos cuando la empleamos como es debido (es decir, cuando no prestamos nuestro consentimiento más que a lo que concebimos clara y distintamente, ya que no puede imaginarse otro uso recto de esta facultad) no faltarían razones para tener por burlador al Dios que nos la ha dado.

Ves así que, tras saber que Dios existe, es necesario fingir que nos engaña, si es que queremos poner en duda las cosas que concebimos clara y distintamente; y, puesto que eso no puede siquiera fingirse, hay que admitir que esas cosas son muy verdaderas y muy seguras[56].

---

55 *Méditation sixième*, AT, IX/1, 67-68.

56 *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 112.

43*. Si muchos teólogos estiman que los condenados, sean ángeles u hombres, están continuamente engañados, porque Dios ha imprimido en ellos la idea de un fuego devorador que les impulsa a creer firmemente y a imaginarse que realmente ven y sienten que son atormentados por un fuego que los consume, aunque en realidad no exista ¿no puede Dios engañarnos con apariencias semejantes e imponérsenos continuamente, imprimiendo sin cesar en nuestras almas esas ideas falsas y engañosas? Si así fuera, pensaríamos ver con mucha claridad y percibir con cada uno de nuestros sentidos cosas que, sin embargo, no existen fuera de nosotros, y sería cierto que no hay cielo, ni astros, ni tierra, y que no tenemos brazos, ni pies, ni ojos, etc. Y ciertamente, aunque Dios procediera de ese modo, no podría ser tachado de injusto y no tendríamos ningún motivo para quejarnos de Él, pues, siendo el supremo Señor de todo, puede disponer de todo como le plazca; además, parece tener derecho a hacerlo, a fin de humillar la arrogancia de los hombres, castigar sus crímenes, el pecado de sus primeros padres, o por otras razones que desconocemos[57].

44. La imposibilidad de que Dios sea engañador puede entenderse claramente si se considera que la forma o la esencia del engaño es un no-ser al cual no puede tender nunca el ser supremo. Por eso, todos los teólogos están de acuerdo en esa verdad, que puede ser llamada base y fundamento de la religión cristiana, pues toda la certeza de la fe depende de ella. En efecto ¿cómo podríamos creer en las cosas que Dios nos ha revelado si creyéramos que a veces nos engaña? Y aunque es opinión común de los teólogos que los condenados son atormentados por el fuego de los infiernos, sin embargo, *no por ello opinan que son engañados de continuo por la falsa idea de que Dios ha imprimido en ellos un fuego que los consume*; más bien creen que el fuego los atormenta realmente, porque así como *el espíritu de un hombre vivo*, *aunque no sea corpóreo*, *está encerrado en el cuerpo*, *del mismo modo Dios*, *en virtud de su omnipotencia*, *puede hacer con facilidad que sea alcanzado después de la muerte por el fuego corpóreo*[58].

---

[57] *Sixièmes objections*, AT, IX/1, 220.

[58] *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 230.

45. Lo que añade, a saber, que en mi filosofía Dios es considerado como engañador, es inadecuado. En efecto, aunque en mi *Meditación I* he hablado de un engañador sumamente poderoso, sin embargo, en ese lugar no me refería yo en modo alguno al verdadero Dios, puesto que, como él mismo dice, es imposible que el verdadero Dios sea engañador. Si se le pregunta de donde saca esa imposibilidad debe responder que la saca de que implica contradicción en su concepto, es decir, de que no puede ser concebido. De manera que el mismo argumento de que se vale para atacarme basta para defenderme[59].

46. *Dios no es la causa de nuestros errores*. El primero de sus atributos que parece debe ser considerado aquí es que es veracísimo y la fuente de toda luz, de manera que no es posible que nos engañe, es decir, que sea directamente la causa de los errores a que estamos sujetos y que experimentamos en nosotros mismos, pues, aunque la habilidad para poder engañar les parece a los hombres señal de agudeza de ingenio, sin embargo, la voluntad de engañar sólo procede de malicia o de miedo y debilidad, y por consiguiente no puede ser atribuida a Dios[60].

47. De lo dicho, resulta que la facultad de conocer que nos ha dado, llamada luz natural, no percibe jamás ningún objeto que no sea verdadero en tanto que ella lo percibe, es decir, en tanto que lo conoce clara y distintamente, pues tendríamos motivo para creer que Dios sería engañador si nos la hubiese dado de modo que tomásemos lo falso por verdadero, cuando la usamos bien. Esta sola consideración nos debe librar de la duda hiperbólica en que hemos permanecido, mientras no sabíamos todavía si quizás el que nos ha creado no disfrutaba engañándonos en todas las cosas que nos parecían muy claras. Nos debe servir también contra todas las demás razones que teníamos para dudar, alegadas más atrás. Incluso las verdades de las matemáticas ya no nos resultarán sospechosas, por ser muy evidentes; y si percibimos alguna cosa por los sentidos, velando o durmiendo, con tal que separemos lo que hay de claro y distinto en la noción que tene-

---

59 *À Voetius*, 1643, AT, VIII/2, 60.

60 *Les principes de la philosophie*, I, 29, AT, IX/2, 37-38.

mos de esta cosa, de lo oscuro y confuso, podremos fácilmente asegurarnos de lo verdadero[61].

2. Consecuencias de la veracidad divina

a) Conversión de la verdad actual en verdad eterna

48. Eso que hace poco he tomado como una regla, a saber, que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas, tan sólo es cierto, porque Dios existe, porque es un ser perfecto y porque todo lo que se da en nosotros proviene de él[62]. De donde resulta que, siendo nuestras ideas o nociones cosas reales que proceden de Dios en tanto que claras y distintas, como tales no pueden por menos de ser verdaderas[63]. De manera que, si nosotros tenemos frecuentemente ideas que contienen falsedad, es porque tienen algo confuso y oscuro, debido a que en eso participan de la nada, es decir, debido a que no somos enteramente perfectos. Y es evidente que no hay menos repugnancia en que la falsedad o la imperfección proceda como tal de Dios que en admitir que la verdad o la perfección proceda de la nada. Pero, si no supiéramos que todo lo que hay de real y verdadero en nosotros proviene de un ser perfecto e infinito, por claras y distintas que fuesen nuestras ideas, no tendríamos razón alguna que nos asegurase que ellas poseen la perfección de ser verdaderas[64].

---

[61] *Les principes de la philosophie*, I, 30, AT, IX/2, 38.

[62] Este texto parece subordinar todas las ideas claras y distintas a la existencia de un Dios no engañador.

[63] Según esto, parece que se necesita la garantía divina para todas las evidencias, incluso las evidencias actuales. Pero no es así, porque un poco más abajo dice Descartes: "Si no supiéramos que todo lo que hay de real y verdadero en nosotros proviene de un ser perfecto e infinito". Y ese saber es anterior a lo que viene a continuación: "Por claras y distintas que fuesen nuestras ideas, no tendríamos razón alguna que nos asegurase que ellas poseen la perfección de ser verdaderas" (Cf. Gouhier, H. *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris, 1962, 316).

[64] *Discours de la méthode*, *IV^ième^ partie*, AT, VI, 38-39. F. Alquié aclara que en este texto no habla Descartes de la veracidad divina, porque en el Discurso no aparece Dios como engañador. Por eso, el razonamiento es más directo: la idea clara es una idea real, una idea que es verdaderamente una idea. En el medida en que es real, procede de Dios, siendo, por lo tanto, verdadera. La idea confusa es la idea que participa de la nada. Es,

49. En la segunda objeción dices que *la verdad de los axiomas que uno entiende clara y distintamente es manifiesta por sí misma*. Yo también estoy de acuerdo en eso, pero en el instante en que son clara y distintamente comprendidos, puesto que nuestra alma es de tal naturaleza que no puede no asentir a las cosas que comprende claramente. Pero como con frecuencia nos acordamos de las conclusiones sacadas de las premisas sin prestar atención a las premisas mismas, por eso afirmo que, sin el conocimiento de Dios, podríamos imaginar que no son ciertas, aunque recordásemos haberlas sacado de principios claros. En efecto, nuestra naturaleza quizás sea de tal índole que nos hayamos engañado en las cosas más evidentes, y en consecuencia que no tengamos una verdadera *ciencia*, sino una simple *persuasión*, incluso en el momento en que las hemos sacado de esos principios. De ahí que hayamos de distinguir entre la persuasión y la ciencia: la primera se da en nosotros, cuando queda todavía alguna razón que puede suscitarnos duda; la segunda, cuando la razón de creer es tan fuerte que no hay nunca otra más poderosa, razón que no tienen quienes ignoran que existe Dios. Pero, cuando se han comprendido bien las razones que afirman claramente la existencia de Dios y que no es engañador, aunque no se preste ya atención a esos principios evidentes, si uno se acuerda de la conclusión de que *Dios no es engañador*, tendremos no sólo la persuasión, sino también la verdadera ciencia de esta conclusión y de todas las otras cuyas razones recordemos haber percibido claramente en otra ocasión[65].

50. Ya expliqué que no cometí círculo... al distinguir entre lo que actualmente percibimos de manera clara y lo que recordamos haber percibido antes claramente. Primero, en efecto, nos consta que Dios existe, porque atendemos a las razones que lo prueban; pero después basta que recordemos haber percibido claramente una cosa para que estemos seguros de que es verdadera, cosa que no bastaría, si no supiésemos que existe Dios y que no nos engaña[66].

---

pues, falsa en la medida en que no es una idea, en la medida en que no es real, y en consecuencia en la medida en que no depende de Dios (F. Aquié, Descartes. *Œuvres philosophiques*, Garnier, Paris, 1967, I, 611).

[65] *À Regius*, *24 de mai 1640*, AT, III, 64-65.

[66] *À Hyperaspistes*, *août 1641*, AT, III, 434.

51. Aunque he necesitado una gran aplicación del espíritu para entender esa verdad [referente a la existencia de Dios], sin embargo, ahora estoy tan seguro de ella como de la cosa que me parece más cierta. Y advierto además que la certeza de todas las otras cosas depende de ella tan estrechamente que sin este conocimiento sería imposible saber nunca nada perfectamente[67].

Pues, aunque soy de tal naturaleza que nada más comprender una cosa muy clara y distintamente me siento naturalmente inclinado a creer que es verdadera, sin embargo, como también soy de tal naturaleza que no puedo tener el espíritu siempre fijo en una misma cosa[68], y me acuerdo a menudo haber creído verdadero algo, cuando ya he dejado de considerar las razones que me han obligado a creerlo así, puede ser que en ese momento se me presenten otras razones que me harían cambiar fácilmente de opinión, si no supiese que existe Dios. Con lo cual nunca tendría una ciencia verdadera y cierta de cosa alguna, sea la que sea, sino tan sólo opiniones vagas e inconstantes.

Por ejemplo, cuando considero la naturaleza del triángulo, sé con evidencia, por estar algo versado en geometría, que sus tres ángulos valen dos rectos. Y no puedo por menos de creerlo, mientras mi pensamiento está atento a su demostración. Pero, tan pronto como esta atención se desvía, aunque me acuerde de haberla entendido claramente, puede suceder fácilmente que dude de su verdad, si no sé que existe Dios. Pues puedo convencerme de que la naturaleza me ha hecho de tal manera que yo pueda engañarme fácilmente, incluso en las cosas que creo comprender con más evidencia y certeza; puesto que además me acuerdo de haber considerado a menudo muchas cosas como verdaderas y ciertas, que luego otras razones distintas me han llevado a juzgar como absolutamente falsas.

---

[67] Toda ciencia verdadera se funda, según Descartes, en el conocimiento de Dios. La idea de Dios es, pues, primera. Pero, de hecho, los prejuicios y lo sensible nos apartan de ella. Por eso, el texto exige, para ser verdaderamente apercibida, "una gran aplicación del espíritu".

[68] En una carta a Mesland,: "Propio de la naturaleza del alma es el estar apenas sólo un momento atenta a una misma cosa" (2 mai 1644, AT, IV, 48). Y en Los principios dice también: "Nuestra alma no puede detenerse mucho tiempo a considerar con atención una misma cosa sin dificultad e incluso sin fatiga" (I, 73, AT, IX/2, 60).

Pero, después de haber conocido que existe Dios, y a la vez que todo depende de Él y que no es engañador, y en consecuencia que todo lo que concibo con claridad y distinción no puede dejar de ser verdadero; después de eso, aunque no atienda ya a las razones por las que juzgué que esto era verdadero, si recuerdo haberlo comprendido clara y distintamente, no puede aducirse ninguna razón en contra que me impulse a ponerlo en duda, con lo que tengo de ello una ciencia verdadera y cierta. Y esta misma ciencia se extiende también a todas las demás cosas que recuerdo haber demostrado alguna vez, como a las verdades de la geometría y otras similares[69].

52*. Como aún no estás seguro de la existencia de Dios[70] y como, no obstante, dices que no podrías estar seguro de nada, o que no podrías conocer nada con claridad y distinción, si antes no conoces clara y distintamente que Dios existe[71], resulta que toda-

---

[69] *Méditation cinquième*, AT, IX/1, 55-56. Este texto es muy importante, porque la objeción del círculo aparece en las Objeciones segundas y cuartas, pero en ambos casos la objeción surge de la lectura de este texto. Dios no nos garantiza que no nos equivoquemos en nuestros errores, porque los errores de la memoria pueden subsanarse aplicando estrictamente las reglas del método, particularmente la regla cuarta del Discurso, que habla de hacer en todo enumeraciones tan completas que mi espíritu "esté seguro de no omitir nada" (*Discours de la méthode*, *II*^{ième} *parti*, AT, VI, 19). Y la séptima de las Reglas precisa que la enumeración está prevista para remediar "las debilidades de la memoria" (*Regulæ ad directionem ingenii*, AT, X, 387), e incluso para no dejarle "casi ningún papel" (AT, X, 388). La veracidad divina no tiene nada que ver aquí. Descartes tuvo ocasión de recordárselo al joven Burman. Este le objetaba que la debilidad de la memoria es una debilidad natural, y que semejante debilidad comprometía al autor de nuestro ser. Respuesta de Descartes: "De la memoria no puedo decir nada, puesto que cada uno tiene que saber por propia experiencia personal si la suya funciona bien; y, si tiene duda sobre este punto, ha de hacer uso de notas escritas y de procedimientos similares que le sirvan de ayuda" *(Entretien avec Burman*, *16 avril 1648*, AT, V, 148). Leibniz dirá más tarde algo parecido, al asegurar que para evitar los errores que nacen por defecto de la memoria o la atención... es preciso recurrir a verificaciones" (*Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*, XIII. Edic. Gerhardt, Olms, Hildesheim, 1978, IV, 358). La diferencia está en que Descartes piensa que su método es capaz de eliminar radicalmente este tipo de errores, mientras que Leibniz cree que la "debilidad de la mente humana nacida de un defecto de atención y de memoria no puede ser completamente eliminada" (*Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum* V. Edic. Gerhardt, Olms, Hildesheim, 1978, IV, 356).

[70] Se refiere a la situación de Descartes antes de la *Méditation troisième*.

[71] Principio recogido antes, al final del texto de la *Méditation cinquième*.

vía no sabes que eres una cosa que piensa[72], puesto que crees que tal conocimiento depende del conocimiento claro de la existencia de Dios[73], cosa que aún no has demostrado en el momento en que dices que sabes con claridad lo que eres[74].

53. Cuando dije que *no podemos saber nada con certeza*, *si previamente no sabemos que Dios existe*, expresamente manifesté que no me refería más que a la ciencia de aquellas conclusiones *de las cuales podemos acordarnos*, *cuando ya no pensamos en las razones de donde las dedujimos*. Porque los dialécticos no suelen llamar ciencia al conocimiento de los primeros principios o axiomas. Y, cuando advertimos que somos una cosa que piensa, se trata de una noción primera, que no se deduce de ningún silogismo; y, cuando alguien dice *pienso*, *luego existo*, tampoco deduce su existencia a partir de su pensamiento mediante un silogismo, sino que únicamente conoce esto como algo de suyo evidente mediante una intuición[75].

54. El único escrúpulo que me queda es saber cómo defenderse de no cometer un círculo, cuando dice que sólo estamos seguros de que son verdaderas las cosas que concebimos clara y distintamente en virtud de que Dios existe, pues no podemos estar seguros de que Dios existe, sin no lo concebimos clara y distintamente[76]. Por consiguiente, antes de estar seguros de que Dios existe, debemos estar seguros de que es verdadero todo lo que concebimos clara y distintamente[77]

55. Ya expliqué con bastante claridad en las *Respuestas a las segundas objeciones*, números 3 y 4, que no incurrí en el vicio llamado círculo, al decir, por una parte, que sólo estamos seguros de que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son

---

72 Está pensando aquí en la Méditation seconde.

73 Aplicación del principio afirmado al final del texto de la *Méditation cinquième*.

74 *Secondes objections*, AT, IX/1, 98-99.

75 *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 110. Con razón suele decirse que Descartes responde siempre de la misma manera a esta dificultad.

76 Principio afirmado al final de la *Meditación V*.

77 *Quatrièmes objections*, AT, IX/1, 166.

todas verdaderas, porque existe Dios; y, por otra, que sólo estamos seguros de que Dios existe, porque concebimos eso con absoluta claridad y distinción. Y es que ya distinguí allí entre las cosas que concebimos actualmente[78] con total claridad y las que recordamos haber concebido con total claridad en otro tiempo. Porque previamente estamos seguros de que existe Dios, porque prestamos atención a las razones que prueban su existencia; pero luego nos basta recordar que hemos concebido una cosa con claridad para estar ciertos de que es verdadera; y esto no bastaría, si no supiésemos que existe Dios y que no puede engañarnos[79].

56*. Si se prueba que Dios existe y que es veraz, porque tenemos una idea clara y distinta, y que la idea de Dios es clara y distinta, porque Dios existe y es veraz, se comete un círculo[80].

57. En lo referente a las otras tres *Meditaciones*, no veo nada a lo que no haya respondido ampliamente en otro lugar; por ejemplo, cuando objetan que yo he cometido un círculo vicioso al probar la existencia de Dios por medio de ciertas nociones que están en nosotros, pero diciendo después que uno no puede estar cierto de ninguna cosa sin saber antes que Dios existe... Sobre eso, consulta mis *Respuestas a las segundas objeciones*, números 3 y 4, y el final de la segunda parte de las *Respuestas a las cuartas objeciones*[81].

58. *En qué sentido cabe afirmar que, si no se conoce a Dios, no se puede tener conocimiento cierto de ninguna otra cosa...* El pensamiento halla también dentro de sí algunas nociones comunes con las que compone demostraciones que lo convencen abso-

---

78 El texto francés dice literalmente *en effet*, que equivale a actualmente.

79 *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 189-190. Que la existencia y la veracidad divina tenga la índole de una evidencia actual, no resulta fácil de comprender (Puede resultar esclarecedor leer a Laporte, J., *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris, 1967, 157-161). Quizás lo más fácil sea decir que la prueba de la existencia de Dios se funda en la idea de un ser perfecto, de la que se saca también que no puede ser engañador (Cf. Gilson, E., *Discours de la méthode*, Vrin, Paris 1947, 360).

80 *Instantiæ*, AT, VII, 405.

81 *À Clerselier*, AT, IX/1, 211.

lutamente de que no puede dudar de su verdad, mientras les presta atención. Por ejemplo, posee las ideas de los números y de las figuras. También posee entre sus nociones comunes que, *si se suman cantidades iguales a otras cantidades iguales*, las sumas son iguales, y otras muchas tan evidentes como éstas, a partir de las cuales es fácil demostrar que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, etc. En tanto que el pensamiento percibe esas nociones, y el orden seguido para deducir esa conclusión u otras semejantes, está muy seguro de su verdad. Ahora bien, como no siempre puede pensar en eso con tanta atención, cuando sucede que recuerda otra conclusión, sin tener en cuenta el orden mediante el cual puede ser demostrada, pensando, sin embargo, que el autor de su ser habría podido crearlo con tal naturaleza que se equivocara en todo lo que le parece muy evidente, advierte que tiene un motivo justificado para desconfiar de la verdad de todo lo que no percibe distintamente y que no podría tener ninguna ciencia cierta hasta no haber conocido al que lo ha creado[82].

59. *No podríamos equivocarnos juzgando sólamente de las cosas que percibimos clara y distintamente*. Es indudable que no tomaremos lo falso por lo verdadero en tanto juzguemos sólo de lo que percibimos clara y distintamente, pues, al no ser Dios engañador, la facultad de conocer que nos ha dado no podría fallar; como tampoco la facultad de querer, si no la extendemos más allá de lo que conocemos. Y aunque esa verdad no hubiese sido demostrada, estamos tan naturalmente inclinados a dar nuestro consentimiento a las cosas que percibimos claramente que no podemos dudar de ellas, mientras las percibimos de ese modo[83].

60. Si ignorásemos que toda verdad procede de Dios, por claras que fuesen nuestras ideas, no sabríamos que son verdaderas, ni que no nos equivocamos, cuando nuestra atención no está fija en ellas y cuando sólo recordamos que las hemos percibido clara y distintamente. Por el contrario, aunque no sepamos que existe Dios, cuando fijamos nuestra atención en esas mismas verdades

---

82 *Les principes de la philosophie*, I, 13, AT, IX/2, 30-319.

83 *Les principes de la philosophie*, I, 43, AT, IX/2, 43.

no podemos dudar de ellas, pues de lo contrario no podríamos demostrar que Dios existe[84].

b) Un ateo no puede tener ciencia

61*. Un ateo sabe clara y distintamente que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos, aunque esté muy lejos de creer en la existencia de Dios, porque la niega completamente, ya que, dice él, si Dios existiera, habría un ser supremo y un supremo bien, es decir, un infinito. Ahora bien, lo que es infinito en cualquier género de perfección excluye cualquier otra cosa, sea la que sea, no sólo todo género de ser y de bien, sino también todo genero de no-ser y de mal; y, sin embargo, hay muchos seres y muchos bienes, como también hay muchos no-seres y muchos males. Y nos parece conveniente que respondas a esta objeción para dejar a los impíos sin argumento que pueda servirles de pretexto para su impiedad[85].

62. Yo no niego en absoluto que *un ateo pueda conocer con claridad que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos*. Sólo sostengo que no lo conoce mediante una ciencia verdadera y cierta, porque ningún conocimiento que pueda ponerse en duda puede ser llamado ciencia. Y, como se trata de un ateo, no puede estar seguro de no engañarse en aquello que le parece evidentísimo, según he mostrado anteriormente. Y, aunque acaso no se le ocurra esa duda, puede ocurrírsele, si la considera o alguien se la propone. Por lo cual, nunca estará libre del peligro de dudar, si antes no reconoce que hay Dios[86].

63*. El cuarto escrúpulo se refiere a la ciencia que tiene un ateo, ciencia que él tiene por muy cierta e incluso, según vuestra

---

84 *Entretien avec Burman*, *16 avril 1648*, AT, V, 178.

85 *Secondes objections*, AT, IX/1, 99. La objeción del círculo y la del matemático ateo invocan el principio: uno no puede estar seguro de nada si antes no está seguro de la existencia de Dios. Pero son distintas, porque, como dice H. Gouhier, "a esa afirmación una opone un hecho, la otra plantea la coherencia interna de la nueva filosofía" (*La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris, 1962, 310).

86 *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 111.

regla, muy evidente, cuando afirma que, si se restan cosas iguales de cosas iguales los restos son iguales, o que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos, y otras cosas por el estilo; pues no puede pensar en esas cosas sin creer que son certísimas. Y mantiene que eso es tan verdadero que, aunque no existiera Dios o fuera imposible que existiera, como él imagina, seguiría estando tan seguro de esas verdades, como si en realidad existiera[87].

64. Por lo que concierne a la ciencia de un ateo, es fácil demostrar que no puede saber nada con certeza y seguridad, pues, como ya he dicho antes, cuanto menos poderoso sea aquél a quien reconozca como autor de su ser, mayor motivo tendrá para dudar de si su naturaleza no es acaso tan imperfecta que pueda engañarse hasta en las cosas que le parecen más evidentes. Y jamás podrá librarse de esa duda, si antes no reconoce que ha sido creado por un verdadero Dios, principio de toda verdad y que no puede engañarle[88].

c) La inmortalidad del alma

65. Después, examinando atentamente lo que yo era y viendo que podía imaginarme que no tenía ningún cuerpo y que no había ningún mundo ni lugar en que yo estuviese, pero que no podía imaginar que yo no existía, sino que, por el contrario, por el hecho mismo de que pensaba que dudaba de la verdad de las otras cosas se seguía con gran evidencia y certeza que yo existía; hasta el punto de que con sólo dejar de pensar, aunque todo el resto de lo que yo había imaginado hubiese sido verdadero, no tendría razón alguna para creer que yo existiese, deduje de ahí que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar, y que, para existir, no tiene necesidad de lugar alguno, ni depende de ninguna cosa material[89]. De manera que

---

87 *Sixièmes objections*, AT, IX/1, 219.

88 *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 230.

89 A estas palabras del Discurso se refieren éstas otras, del Prefacio al lector de las Meditaciones, en las que alude a una de las objeciones que le habían presentado los lectores del Discurso: "Del hecho de que el espíritu humano, reflexionando sobre sí

ese yo, es decir, el alma por la que soy lo que soy, es *enteramente* distinta del cuerpo, e incluso que es más fácil de conocer que él y que, aunque no existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es[90].

66. Respecto a lo que afirmas, a saber, que yo no he dicho ni una palabra acerca de la inmortalidad del alma, no debe extrañarte, ya que yo no podría demostrar que Dios no puede aniquilarla, sino sólo que es de una naturaleza enteramente distinta de la del cuerpo, y por consiguiente que no está naturalmente destinada a morir con él[91].

67. Como puede suceder que algunos esperen de mí en este lugar razones para probar la inmortalidad del alma, creo que debo advertirles ahora que, habiendo procurado no escribir en este tratado nada de lo que no tuviera yo demostraciones muy exactas, me he visto obligado a seguir un orden semejante al de los geómetras, a saber, establecer de antemano todas las cosas de las que depende la proposición que se busca, antes de sacar conclusión alguna de ella.

Pues bien, antes de conocer la inmortalidad del alma, lo primero y principal que se requiere es formar un concepto claro y neto del alma, y enteramente distinto de todo concepto que podemos tener del cuerpo, cosa que he hecho en ese lugar[92]. Además, se necesita saber que todo lo que concebimos clara y distintamente es verdadero tal como lo concebimos, cosa que no ha

---

mismo, no se perciba sino como una cosa pensante no se sigue que su naturaleza o esencia consista sólo en pensar, de tal modo que la palabra sólo excluya todas las demás cosas que acaso podría decirse que pertenecen a la naturaleza del alma. A esta objeción respondo que, en dicho lugar, yo no pretendía excluirlas desde el punto de vista de la verdad de la cosa misma (de cuya verdad no me ocupaba entonces) sino sólo desde el punto de vista de mi percepción; de manera que yo quería decir que, tocante a mi esencia, no conocía nada sino que era una cosa pensante, o sea, una cosa que tiene en sí la facultad de pensar" (*Meditationes*, Praefactio ad lectorem, AT, VII, 7-8).

90 *Discours de la méthode*, *IV^ième^ partie*, AT, VI, 32-33. La existencia de nosotros como espíritu es independiente de la existencia de nuestro cuerpo y de los demás cuerpos, con lo cual el alma es enteramente distinta del cuerpo.

91 *À Mersenne*, *24 décembre 1640*, AT, III, 265-266.

92 Se refiere a la *Meditación segunda*.

podido ser probada antes de la *Meditación IV*[93]. Además, hay que tener un concepto distinto de la naturaleza del cuerpo[94], concepción que se forma parcialmente en esta *Meditación II* y parcialmente en la *V* y *VI*. Y, por último, de todo esto debe concluirse que las cosas que concebimos clara y distintamente como sustancias distintas, que es como concebimos el espíritu y el cuerpo, son efectivamente sustancias diferentes y realmente distintas unas de otras, que es lo que se concluye en la *Meditación VI*[95].

Y esto se confirma también en la misma *Meditación II*, pues no concebimos cuerpo alguno que no sea divisible, mientras que el espíritu o el alma del hombre sólo puede ser concebido como indivisible, pues no podemos concebir la mitad de un alma, cosa que podemos hacer con el menor de todos los cuerpos. Con lo cual, no sólo reconocemos que sus naturalezas son distintas, sino en cierto modo contrarias. Ahora bien, debe saberse que en este tratado no he intentado decir más cosas sobre este tema, bien porque esto basta para mostrar con suficiente claridad que de la corrupción del cuerpo no se sigue la muerte del alma, dando así a los hombres la esperanza de una segunda vida después de la muerte, bien porque las premisas de las que se puede deducir la inmortalidad del alma dependen de la explicación de toda la física: primero, para saber que en general todas las sustancias, es decir, todas las cosas que no pueden existir sin ser creadas por Dios, son incorruptibles por su naturaleza y jamás pueden dejar de existir, salvo que Dios, negándoles su concurso ordinario, las reduzca a la nada[96]; segundo, para advertir que el cuerpo, tomado en general, es una sustancia, razón por la que tampoco perece. Pero el cuerpo humano, en tanto que difiere de los otros cuerpos, está formado y compuesto de cierta configuración de partes y

---

93 Antes de la *Meditación cuarta* es tanto como decir antes de haber establecido la existencia de un Dios no engañador.

94 "Distinto" tiene aquí el sentido técnico que la da Descartes: distinta es la propiedad que tiene una idea de no ser confundida con ninguna otra por contener sólo lo que le pertenece, excluyendo lo que le pertenece a otras ideas.

95 "De todo esto debe concluirse..." "De todo esto", es decir, de los tres requisitos precedentes. El primer y tercer requisito permiten establecer una distinción entera entre la naturaleza del espíritu y la del cuerpo. El segundo requisito permite transformar la distinción entera en distinción real.

96 Según esto, la permanencia parece ser un rasgo distintivo (según Kant, el único) de la sustancia.

otros accidentes semejantes, mientras que el alma humana, por el contrario, no está formada por accidentes, sino que es una pura sustancia. Pues, aunque todos sus accidentes cambien (como cuando concibe unas cosas, quiere otras, siente otras, etc.) sigue siendo, no obstante, la misma alma, mientras que el cuerpo humano ya no es el mismo por el hecho de que cambie la figura de alguna de sus partes. De donde se sigue que el cuerpo humano puede fácilmente perecer, mientras que el espíritu o alma del hombre (cosa que no distingo) es por su naturaleza inmortal[97].

68. Ya sé con claridad que soy, pero aún no sé con claridad qué soy... Me detendré aquí a considerar más bien los pensamientos que antes nacían espontáneos en mi espíritu, inspirados por mi sola naturaleza, cuando me aplicaba a considerar mi ser. Me fijaba, primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos y toda esa estructura de huesos y carne, tal como aparecen en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo. Después, reparaba en que me nutría, que andaba, que sentía y que pensaba, refiriendo todas esas acciones al alma. Pero no me paraba a pensar en qué era esa alma, o bien, si la hacía, imaginaba que era algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis otras partes más groseras. En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza, pues pensaba conocerla muy distintamente. Y, si hubiera querido explicarla según las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito así: entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura, que puede estar situado en un lugar y llenar un espacio, de manera que cualquier otro cuerpo quede excluido; todo aquello que puede ser sentido o por el tacto o por la vista o por el oído o por el gusto o por el olfato; todo lo que puede moverse de distintos modos, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que lo toca y cuya impresión recibe. Pues, de tener en sí la potencia de moverse, sentir y pensar, no creía yo en modo alguno que todo

---

[97] *Abregé des six méditations*, AT, IX/1, 10. Parece que sólo el alma merece propiamente el nombre de sustancia, pues nuestro cuerpo está hecho de partes diversas que cambian continuamente. Por eso, no hay razón para que el alma desaparezca cuando se disuelve el cuerpo. Sólo parece ser una sustancia el cuerpo considerado en general o en bloque, formando una unidad. Con esto, Descartes parece anticipar a Spinoza, al hacer de la materia en su conjunto una sustancia única.

eso fuera atribuible a la naturaleza corpórea, sino que, al contrario, me extrañaba ver que esas facultades se hallaban en algunos cuerpos.

Pues bien, ¿qué soy yo, ahora que supongo haber alguien extremadamente poderoso y, por decirlo así, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas e industria en engañarme? ¿Puedo estar seguro de poseer el más mínimo de esos atributos que acabo de atribuir a la naturaleza corpórea? Me paro a pensar en ello con atención, paso revista una y otra vez en mi espíritu a esas cosas y no encuentro ninguna de la que pueda decir que está en mí. No es necesario que me entretenga en recontarlas[98].

Pasemos, pues, a los atributos del alma y veamos si hay algunos que están en mí. Los primeros son nutrirme y andar. Pero si es cierto que no tengo cuerpo, también lo es que no puedo andar ni nutrirme. Otro es sentir. Pero no puede uno sentir sin cuerpo, aparte de que yo haya creído sentir en sueños muchas cosas, que, al despertar, me he dado cuenta de que no las había sentido realmente. Otro es pensar. Y aquí sí encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. Es cierto que *yo soy*, que *yo existo*. Pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que yo existo, pues pudiera ocurrir que, si dejara de pensar, dejara al mismo tiempo de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero. Así pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado antes desconocía. Soy entonces una cosa verdadera y verdaderamente existente. Pero ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación para averiguar si no soy algo más. No soy esa reunión de miembros llamada cuerpo; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de cuanto pueda fingir e imaginar, puesto que ya he dicho que todo eso no era nada. Pero, sin modificar ese supuesto, no dejo de estar cierto de que soy algo.

Pero ¿podría suceder que esas mismas cosas que supongo no ser, dado que no las conozco, no sean diferentes de mí, a quien no

---

[98] Elimina de un golpe todos los atributos del cuerpo, mientras que los del alma los excluye por pasos, eliminando los que suponen el cuerpo.

conozco? Nada sé de eso; de eso no discuto ahora; no puedo juzgar de las cosas que no conozco. Ya sé que soy y, sabido eso, busco saber qué soy[99]. Pues bien, es absolutamente cierto que ese conocimiento de mí mismo, hablando con precisión, no puede depender de cosas cuya existencia me resulta todavía desconocida; ni por consiguiente, y con mayor razón, de ninguna de las que son fingidas e inventadas por la imaginación. E incluso esos términos de *fingir* e *imaginar* me advierten de mi error, pues sería una ficción por mi parte, si imaginase ser alguna cosa, pues imaginar no es sino contemplar la figura o imagen de una cosa corpórea. Ahora bien, ya sé con certeza quién soy, y que puede ocurrir que todas esas imágenes, y en general todas las cosas referidas a la naturaleza del cuerpo, no sean más que sueños y quimeras. Por lo cual, veo claramente que decir *excitaré mi imaginación para saber más distintamente qué soy es tan poco razonable como decir ahora estoy despierto y percibo algo real y verdadero*, *pero*, *como no lo percibo aún con bastante claridad*, *voy a dormirme adrede para que mis sueños me lo representen con mayor verdad y evidencia*. De esta manera, sé con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que es preciso apartar el espíritu de esa manera de concebir para que pueda conocer con distinción su propia naturaleza[100].

69. Como sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal como las concibo, basta que pueda concebir clara y distintamente una cosa sin otra para estar seguro de que una es diversa o diferente de otra, ya que, al

---

[99] Descartes distingue aquí entre el orden del conocer y el del ser. No pretende decidir aquí lo que es, sino sólo lo que sabe que es, saber que es cierto y limitado: cierto, porque Descartes está seguro de ser una cosa que piensa; limitado, porque todavía no está seguro de ser sólo una cosa que piensa. Para establecer que es sólo una cosa que piensa, tiene que introducir la veracidad divina (Cf. F. Alquié, *Œuvres philosophiques de Descartes*, Garnier, Paris, 1967**,** II, 419-420, nota 2).

[100] *Méditation seconde*, AT, IX/1, 20-22. En todo este texto Descartes afirma como existente el sujeto del cogito, aun cuando no existiese ninguna otra cosa, y que por ello se reconoce como de una naturaleza tal que es enteramente distinta de la naturaleza corpórea. Pero este resultado de la Meditación segunda deja aún en pie dos cuestiones: para saber que la naturaleza del alma es enteramente distinta de la del cuerpo es preciso conocer también la naturaleza del cuerpo; para pasar de enteramente distinta a realmente distinta, es preciso introducir la veracidad divina.

menos en virtud de la omnipotencia de Dios, pueden darse separadas; y no importa cuál sea la potencia que produce esa separación para verme obligado a considerarlas diferentes. Por lo tanto, por el hecho de saber con certeza que existo y no advertir, sin embargo, que convenga necesariamente a mi naturaleza o esencia ninguna otra cosa, salvo que soy una cosa que piensa, concluyo rectamente que mi esencia consiste sólo en eso, en ser una cosa que piensa, es decir, una sustancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar. Y, aunque quizás (mejor, con toda seguridad, como diré enseguida) tenga un cuerpo al que esté estrechamente unido, con todo, como, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto soy sólo una cosa que piensa, no extensa, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto es sólo una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente diferente de mi cuerpo y que puede ser o existir sin él[101].

70*. No encuentro en tus *Meditaciones* ni una palabra que se refiera a la inmortalidad del alma humana, asunto que, sin embargo, debía haber sido objeto principal de tu prueba, haciendo de él una demostración muy exacta, para confundir a esas personas indignas de la inmortalidad, porque la niegan y porque quizás la detestan. Pero, además de eso, temo que no hayas probado suficientemente la distinción que media entre el alma y el cuerpo del hombre, como he advertido ya en la primera de mis observaciones, añadiendo ahora que no parece seguirse, de esa distinción de cuerpo y alma, que ésta sea incorruptible e inmortal, porque ¿quién sabe si su naturaleza no está limitada por la duración de la vida corporal, o si Dios le ha otorgado tan sólo unas fuerzas y una existencia tales que acabe cuando el cuerpo acaba?[102]

71. Ya en el *Resumen de mis meditaciones* expliqué el motivo de no haber tratado acerca de la inmortalidad del alma. Antes me he referido también a mi prueba, que considero suficiente, de la distinción que media entre el espíritu y todo tipo de cuerpos.

---

[101] *Méditation sixième*, AT, IX/1, 62.

[102] *Secondes objections*, AT, IX/1, 101.

En cuanto a lo que añades, que *de la distinción del alma y el cuerpo no se sigue que ella sea inmortal*, *puesto que podría decirse que Dios le ha otorgado una naturaleza tal que su duración acabe a la vez que la vida del cuerpo*, confieso que no tengo nada que responder, porque no presumo poder determinar, mediante la fuerza del razonamiento humano, algo que sólo depende de la pura voluntad de Dios.

El conocimiento natural nos enseña que el espíritu es diferente del cuerpo y que es una sustancia; y también que el cuerpo humano, en tanto que difiere de los demás cuerpos, se compone sólo de cierta configuración de miembros y otros accidentes semejantes; y por último, que la muerte del cuerpo depende solamente de cierta división o cambio de figura. Ahora bien, no poseemos argumento ni ejemplo alguno que nos persuada de que la muerte o aniquilación de una sustancia como el espíritu deba seguirse de una causa tan leve como es un cambio de figura, que no es sino un modo, y, además, un modo no del espíritu, sino del cuerpo, que es realmente distinto del espíritu. Y no tenemos siquiera ningún argumento ni ejemplo que nos pueda persuadir de que hay sustancias capaces de ser aniquiladas. Y esto basta para concluir que el espíritu o alma del hombre, en la medida en que esto puede ser conocido por la filosofía natural, es inmortal.

Pero, si alguien quiere saber si Dios, por su potencia absoluta, ha determinado que las almas humanas dejen de existir en el momento en que son destruidos los cuerpos a los que ellas están unidas, a eso sólo le toca responder a Dios. Y como Él nos ha revelado que eso no ocurrirá, no debe quedarnos ya ninguna duda respecto de ello[103].

72. Todo lo que concebimos con claridad puede ser producido por Dios de la manera como lo concebimos (según el corolario anterior[104]).

---

[103] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 119-120. El conocimiento natural nos proporciona una gran probabilidad de la inmortalidad del alma; la revelación, una certeza absoluta.

[104] Ese corolario, entre otras cosas, dice: "Tenemos la idea de una potencia tan grande que sólo quien la posee puede haber creado, no solamente cielo y tierra, sino también todas las demás cosas que conocemos como posibles" (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 131).

Ahora bien, concebimos con claridad el espíritu, es decir, una sustancia que piensa, sin el cuerpo, es decir, sin una sustancia extensa. (según el *Postulado II*[105]) y, por otra parte, concebimos también con claridad el cuerpo sin el espíritu (cosa que concede todo el mundo)

Por lo tanto, al menos considerando la omnipotencia de Dios, el espíritu puede existir sin el cuerpo y el cuerpo sin el espíritu.

Además, las sustancias que pueden existir una sin otra son realmente distintas (según la *Definición X*[106]).

Ahora bien, el espíritu y el cuerpo son dos sustancias (según las *Definiciones V*[107], *VI*[108] y *VII*[109]) que pueden existir la una sin la otra (como acabo de probar).

Por consiguiente, espíritu y cuerpo son realmente distintos.

Debe observarse que me he servido aquí de la omnipotencia de Dios para sacar de ella mi prueba; no porque sea necesaria una potencia fuera de lo común para separar espíritu del cuerpo, sino porque habiendo tratado solamente de Dios en las proposiciones anteriores, sólo de Él podía sacar yo mi prueba[110].

---

[105] Ese Postulado afirma: "Pido que los lectores consideren su propio espíritu y todos aquellos atributos suyos de los que reconozcan no poder dudar en modo alguno, incluso aunque supusieran que todo lo recibido por medio de los sentidos fuese enteramente falso; y que no interrumpan dicha consideración hasta que no hayan adquirido el hábito de concebirla distintamente, y de creer que su conocimiento es más fácil que el de cualquier cosa corpórea" (*Réponses aux secondes objections*, AT, X/1, 126).

[106] Esa Definición afirma: "Se dice que hay distinción real entre dos sustancias, cuando una de ellas puede existir sin la otra" (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 125).

[107] Dice esa Definición: "Toda cosa en la cual reside inmediatamente, como en su sujeto, o por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros alguna idea real se llama sustancia. Pues no tenemos otra idea precisa de sustancia que la idea de que se trata de una cosa en la cual existe formal o eminentemente lo que concebimos, o sea, lo que está objetivamente en alguna de nuestras ideas, pues la luz natural nos enseña que la nada no puede tener atributo alguno real" (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 125).

[108] Esa Definición afirma: "La sustancia en que está íntimamente insito el pensamiento se llama aquí espíritu. Con todo, tal nombre es equívoco, dado que a veces se le atribuye al viento o a licores muy sutiles, pero no encuentro otro mejor" (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 125).

[109] Esta Definición dice así: "La sustancia que es sujeto inmediato de la extensión y de los accidentes que presuponen la extensión, como la figura, la situación, el movimiento local, etc. se llama cuerpo (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 125).

[110] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 131-132.

73. Si yo no hubiera buscado una certeza mayor que la vulgar, me hubiera conformado con haber mostrado en la *Meditación II* que el espíritu es concebido como una cosa subsistente, aunque no se le atribuya nada de lo que le pertenece al cuerpo, y, al mismo tiempo, que el cuerpo es concebido como una cosa subsistente, aunque no se le atribuya nada de lo que le pertenece al espíritu. Y, para probar que el espíritu es realmente distinto del cuerpo, no habría añadido nada más, porque vulgarmente juzgamos que todas las cosas son, efectiva y verdaderamente, tal como aparecen a nuestro pensamiento. Pero, como una de las dudas hiperbólicas propuestas en mi *Meditación I* era la de que no podía estar seguro de que las cosas fuesen, efectiva y verdaderamente, tal y como las concebimos, mientras suponía no conocer al autor de mi origen, todo lo que he dicho acerca de Dios y de la verdad en las *Meditaciones III*, *IV* y *V* prepara la conclusión de la distinción real entre el espíritu y el cuerpo, conclusión a la que se llega definitivamente en la Meditación VI[111].

74. Ciertamente he tratado de probar mediante la razón natural que el alma del hombre no es corporal. Pero acerca de si ascenderá a lo alto, es decir, si gozará de la gloria de Dios, reconozco que sólo la fe puede enseñárnoslo[112].

75. *Se conoce también a continuación la distinción que hay entre el alma y el cuerpo*. Me parece que este camino es también el mejor que podemos elegir para conocer la naturaleza del alma y para conocer que el alma es una sustancia *enteramente* distinta del cuerpo. Porque, examinado lo que somos (nosotros que suponemos ahora que no hay nada fuera de nuestro pensamiento que verdaderamente exista) vemos claramente que, para ser, no tenemos necesidad de extensión, de figura, de estar en ningún lugar, ni de ninguna otra cosa de este estilo que se pueda atribuir al cuerpo, y que somos por la sola razón de que pensamos. En consecuencia, sabemos que la noción que tenemos de nuestra alma o de nuestro pensamiento precede a la que tenemos del cuerpo, y que es más cierta, dado que todavía dudamos que exista en el

---

111 *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 175-176.

112 *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 232.

mundo cuerpo alguno, y que sabemos con certeza que existimos[113].

76. Conozco con tanta claridad que debemos seguir existiendo después de esta vida y que debemos haber nacido para placeres y dichas mucho mayores que las que gozamos en este mundo (a condición de que no nos hagamos indignos por nuestros desórdenes y de que no nos expongamos a los castigos preparados para los malvados) que, respecto de los que mueren, sólo puedo creer que pasan a una vida más dulce y más tranquila que la nuestra y que un día nos encontraremos con ellos, incluso recordando el pasado, porque admito una memoria intelectual, que es sin duda independiente del cuerpo. Y, aun cuando la religión nos enseñe muchas cosas sobre este asunto, confieso que hay en mí una imperfección, común a la mayoría de los hombres, según la cual, aunque queramos creer e incluso pensemos creer con gran firmeza todo lo que la religión nos enseña, sólo conseguimos convencernos de lo que la razón natural nos convence de manera muy evidente[114].

77. Aunque Dios mismo uniese tan estrechamente un cuerpo a un alma que fuese imposible unirlos más y se formase un compuesto de esas sustancias así unidas, pese a esta unión, estas dos sustancias seguirían siendo realmente distintas, puesto que, cualquiera que sea la conexión que Dios haya establecido entre ambas, no ha perdido el poder que tenía de separar o conservar la una sin la otra, y las cosas que Dios puede separar o conservar separadamente unas de otras son realmente distintas[115].

---

[113] *Les principes de la philosophie*, I, 8, AT, IX/2, 28. El artículo precedente, el artículo 7, que se titula "no podemos dudar sin existir y éste es el primer conocimiento cierto que se puede adquirir", concluye diciendo que el cogito, ergo sum es la verdad "primera y más cierta que se presenta a quien conduce sus pensamientos por orden" (*Les principes de la philosophie*, I, 7, AT, IX/2, 27). La segunda aparece a continuación co el título de artículo 8: "Que se conoce también a continuación la distinción que hay entre el alma y el cuerpo" (*Les principes de la philosophie*, I, 8, AT, IX/2, 28) El encadenamiento entre esas dos verdades aparece con sólo leer la última frase del artículo 7 y la primera del artículo 8.

[114] *À Huyghens*, *13 octobre 1642*, AT, III, 578.

[115] *Les principes de la philosophie*, I, 60, AT, IX/2, 51-52.

78. Por lo que respecta al estado del alma después de esta vida..., dejando aparte las enseñanzas de la fe, confieso que por la sola razón natural podemos hacer muchas conjeturas que nos benefician y abrigar bellas esperanzas, pero carecemos de toda certeza. Y, puesto que la misma razón natural también nos enseña que en esta vida los bienes superan siempre a los males y que no debemos preferir lo incierto a lo cierto, ella parece indicarnos que no debemos temer verdaderamente a la muerte, aunque tampoco debamos jamás buscarla[116].

d) La existencia de las cosas materiales

79. Ya sólo me queda por examinar si hay cosas materiales. Al menos ya sé con certeza que puede haberlas en tanto que son consideradas como objeto de las demostraciones geométricas, puesto que desde ese punto de vista las concibo muy clara y distintamente, pues es indudable que Dios puede producir todas las cosas que soy capaz de concebir con distinción; y nunca he creído que le resultara imposible hacer una cosa, salvo que implicase contradicción que yo pudiera concebirla. Además, la facultad de imaginar que está en mí, y de la que veo por experiencia que me sirvo, cuando me ocupo de la consideración de las cosas materiales, es capaz de convencerme de su existencia. Porque, cuando considero con atención lo que es la imaginación, observo que no es más que cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que le está íntimamente presente, y que consiguientemente existe.

Y para que esto se vea con mayor claridad, advertiré primero la diferencia que hay entre la imaginación y la pura intelección o concepción. Por ejemplo, cuando yo imagino un triángulo, no lo concibo sólo como una figura compuesta de tres líneas, sino que además considero esas tres líneas como presentes en mí en virtud de la fuerza y la aplicación interior de mi espíritu. Y esto es lo que propiamente yo llamo imaginar. Si quiero pensar en un quiliógono, entiendo que es una figura de mil lados con la misma facilidad que entiendo que un triángulo es una figura que consta

---

116 *À Elisabeth*, *3 novembre 1645*, AT, IV, 333.

solamente de tres lados. Pero no puedo imaginar los mil lados de un quiliógono como hago con los tres de un triángulo, ni, por decirlo así, contemplarlos como presentes con los ojos de mi espíritu. Y, aunque, siguiendo la costumbre que tengo de servirme siempre de mi imaginación cuando pienso en las cosas corpóreas, al concebir un quiliógono me represento confusamente una figura, sin embargo, es evidente que esa figura no es un quiliógono, puesto que tal figura no difiere en nada de la que me representaría si pensase en un miriágono o en cualquier otra figura de muchos lados, y de nada sirve para descubrir las propiedades por las que el quiliógono se diferencia de los demás polígonos. Pero si se trata de un pentágono, es muy cierto que puedo entender su figura, como la de un quiliógono, sin recurrir a la imaginación. Pero también puedo imaginarla aplicando la atención de mi espíritu a sus cinco lados, a la vez que al área o espacio que encierran. Así, conozco claramente que necesito una particular fuerza de espíritu para imaginar, de la que no hago uso para concebir. Y esa peculiar fuerza de espíritu muestra de modo evidente la diferencia entre la imaginación y la pura intelección o concepción.

Advierto, además, que esta facultad de imaginar que se da en mí, en cuanto difiere de la facultad de concebir, no es en modo alguno necesaria a mi naturaleza o esencia, pues, aunque yo careciese de ella, seguiría siendo sin duda el mismo que soy ahora, de lo que parece que puede concluirse que depende de algo distinto de mi espíritu. Y fácilmente comprendo que, si existe algún cuerpo al que mi espíritu esté tan estrechamente unido que pueda aplicarse a su consideración siempre que le plazca, es posible que por medio de él imagine las cosas corpóreas. De manera que esta manera de pensar difiere de la pura intelección sólo en que el espíritu, cuando concibe, se vuelve en cierto modo sobre sí mismo y considera alguna de las ideas que él encierra. Al imaginar, en cambio, se vuelve hacia el cuerpo y considera en él algo que es conforme a la idea que el espíritu ha formado por sí mismo o que ha recibido de los sentidos. Digo que la imaginación pueda formarse de este modo, si es cierto que hay cuerpos. Y como no puedo encontrar otro camino para explicar cómo se forma, sospecho que probablemente hay cuerpos. Pero esto es sólo probable. Y por más que examine todo cuidadosamente no veo cómo puedo sacar de esa idea distinta de naturaleza corporal que tengo en

mi imaginación un argumento que deduzca con necesidad la existencia de un cuerpo[117].

80. También conozco haber en mí otras facultades, como cambiar de lugar, de postura y otras semejantes, que, como las precedentes, tampoco pueden concebirse sin alguna sustancia en la que inhieran, ni por consiguiente existir sin ella. Pero es evidente que tales facultades, si en verdad existen, deben inherir en una sustancia corpórea o extensa, y no en una sustancia inteligente, puesto que en su concepto claro y distinto está contenida de algún modo la extensión, pero de ningún modo la intelección. Hay, además, en mí una facultad pasiva de sentir, esto es, de recibir y reconocer las ideas de las cosas sensibles; pero sería inútil, y no podría hacer ningún uso de ella, si no hubiese en mí o en otro una facultad activa, capaz de formar y producir esas ideas. Ahora bien, esta facultad activa no puede estar en mí en tanto que yo soy sólo una cosa que piensa, pues no presupone mi pensamiento, y también porque esas ideas se me representan a menudo sin que yo contribuya en modo alguno a ello, e incluso a veces contra mi voluntad. Por lo tanto, debe estar necesariamente en una sustancia distinta de mí mismo, en la cual esté contenida formal o eminentemente, como he observado más arriba, toda la realidad que está objetivamente en las ideas producidas por esa facultad. Esa sustancia es, o bien un cuerpo, es decir, una naturaleza corpórea, en la que está contenida formal y efectivamente todo lo que está en las ideas objetivamente o por representación, o bien Dios mismo, o bien alguna otra criatura más noble que el cuerpo, en donde esté contenido eminentemente eso mismo.

Pues bien, no siendo Dios engañador, es totalmente evidente que no me envía esas ideas inmediatamente por sí mismo, ni tampoco por la mediación de criatura alguna, en la cual su realidad no esté contenida formalmente, sino sólo eminentemente. Pues, no habiéndome dado Dios ninguna facultad para conocer que eso es así, sino, por el contrario, una fortísima inclinación a

---

[117] *Méditation sixième*, AT, IX/1, 57-58. Da tres pasos para probar la existencia de las cosas materiales: primero, que es posible que existan, echando mano del entendimiento; después, que es probable que existan, valiéndose de la imaginación; por fin, que es cierto que existen, apoyándose en los sentidos. Pero a esto último se referirá en los textos siguientes.

creer que las ideas provienen o proceden de las cosas corpóreas, no comprendo cómo podría ser eximido de engaño, si efectivamente esas ideas surgiesen o fuesen producidas por otras causas diversas de las cosas corpóreas. Por lo tanto, debe reconocerse que las cosas corpóreas existen[118].

81. *Cuáles son las razones que nos aseguran que existen los cuerpos*. Aunque estemos suficientemente convencidos de la verdadera existencia de los cuerpos en el mundo, sin embargo, como anteriormente hemos dudado de ella y la hemos contado en el número de los juicios hechos desde el comienzo de nuestra vida, es preciso investigar aquí las razones que nos hacen tener una ciencia cierta de ella. En primer lugar, experimentamos que todo lo que sentimos procede de algo distinto de nuestro pensamiento, porque no está en nuestro poder tener una sensación en vez de otra, sino que esto depende de lo que afecta a nuestros sentidos. Es verdad que podríamos preguntarnos si Dios o algo distinto de Él no sería esa cosa, pero como sentimos o, mejor, como nuestros sentidos nos impulsan frecuentemente a percibir clara y distintamente una materia extensa en longitud, anchura y profundidad, cuyas partes tienen figuras y movimientos diversos, de donde proceden las sensaciones que poseemos de los colores, de los olores, del dolor, etc., si Dios presentase inmediatamente a nuestra alma por sí mismo la idea de esta materia extensa, o solamente si permitiese que fuese causada en nosotros por algo que no tuviese extensión, ni figura, ni movimiento, no podríamos encontrar razón alguna que nos impidiese creer que Dios se complace en engañarnos, porque concebimos esta materia como una cosa diferente de Dios y de nuestro pensamiento y nos parece que la idea que tenemos de ella se forma en nosotros con ocasión de los cuerpos exteriores, a los cuales es enteramente semejante. Ahora bien, puesto que Dios no nos engaña, ya que esto repugna a su naturaleza, como se ha observado ya anteriormente, hemos de concluir que existe una sustancia extensa en longitud, anchura y profundidad, que existe actualmente en el mundo con todas las propiedades que manifiestamente sabemos que le pertenecen. Y

---

[118] *Méditation sixième*, AT, IX/1, 62-63. La existencia de las cosas materiales sólo se justifica acudiendo a la veracidad divina, aplicada aquí a una inclinación natural.

esta sustancia extensa es la que se llama propiamente cuerpo o sustancia de las cosas materiales[119].

82. Aunque yo admita que las ideas de las cosas corporales (e incluso, si bien no todo este mundo visible, como se me objeta[120], pero sí la idea de la multitud de cosas que hay en este mundo visible) pueden ser producidas por el espíritu humano, no se razona bien si de ahí se infiere que no podemos saber si existe algo corpóreo en la naturaleza. Y no son mis opiniones las que crean dificultades, sino las consecuencias mal extraídas de ellas, pues yo no he probado la existencia de las cosas materiales apoyándome en que sus ideas están en nosotros, sino basándome en que se nos presentan de tal manera que conocemos claramente que no proceden de nosotros, sino que proceden de otra parte[121].

IV. DIOS, CAUSA DE LAS VERDADES ETERNAS

83. No dejaré de tratar en mi física varias cuestiones metafísicas, en particular ésta: las verdades matemáticas, que tú[122] llamas eternas, han sido establecidas[123] por Dios y dependen completamente de Él lo mismo que todas las demás criaturas. Decir que

---

[119] *Les principes de la philosophie*, II, 1, AT, IX/2, 63-64.

[120] La carta a Hyperaspistes, después de afirmar que Descartes cree que "las ideas de las cosas corporales pueden proceder del entendimiento o espíritu humano", prosigue: "Afirmado esto, se infiere quenosotros, aunque Dios no sea engañador, no podemos saber si existe algo corporal en la naturaleza, pues, si el espíritu puede producir al menos una vez l idea de una cosa corpórea, ¿por qué no siempre? Además, al no ser las cosas corpóreas más nobles que la idea que el espíritu humano tiene de ellas y al contener eminentemente los cuerpos, se sigue que todos los cuerpos, y consiguientemente todo este mundo visible, pueden ser producidos por el espíritu humano. Ya ves hasta donde nos llevan tus opiniones, pues ¿por qué una causa no va a poder producir lo que ella contiene eminentemente. Al fin y al cabo, ésa es también la razón de que creamos que el mundo puede ser creado por Dios" (*À Descartes*, *juillet 1641*, AT, III, 404-405.

[121] À Hyperaspistes, août 1641, AT, III, 428-429.

[122] Vosotros, es decir, los teólogos que seguís a San Agustín, Santo Tomás, etc.

[123] La palabra establecidas, que Descartes utiliza con frecuencia a propósito de las verdades eternas, debe ser entendida en el sentido fuerte de creadas: Dios las crea, igual que es creado el mundo.

esas verdades son independientes de Dios es hablar de Él como de un Júpiter o de un Saturno, sometiéndolo a la laguna Estigia y al Destino. No tengas miedo, te lo ruego, en afirmar y proclamar por todas partes que Dios ha establecido esas leyes en la naturaleza lo mismo que un rey establece las leyes en su reino. Ahora bien, no hay ninguna de ellas en particular que no podamos comprender si nuestro espíritu se empeña en considerarla; y todas ellas están impresas en nuestras mentes igual que un rey imprimiría, si tuviera poder para ello, sus leyes en el corazón de sus súbditos. La grandeza de Dios, por el contrario, no podemos comprenderla, aunque la conozcamos. Pero, precisamente por considerarla incomprensible, la estimamos más, igual que un rey goza de mayor majestad cuanto más desconocido es para sus súbditos, con tal que eso no les lleve a pensar que no tienen rey y lo conozcan lo suficiente como para no dudar de Él. Te dirán que si Dios hubiese establecido esas verdades, podría cambiarlas, como un rey cambia sus leyes. A esto debe contestársele que sí, con la condición de que su voluntad pudiera cambiar.- Pero yo las comprendo como eternas e inmutables.- Y lo mismo pienso de Dios.- Pero su voluntad es libre.- Sí, pero su potencia es incomprensible. Y podemos asegurar de manera general que Dios puede hacer todo lo que podemos comprender, pero no podemos asegurar que no pueda hacer lo que no podemos comprender, porque sería una temeridad pensar que nuestra imaginación se extiende tanto como su poder[124].

---

[124] *À Mersenne*, *15 avril 1630*, AT, I, 145. Varias cosas dice aquí Descartes. a) La física no se basta a sí misma, sino que requiere un fundamento metafísico. b) Las verdades eternas tienen con Dios la misma relación que las demás criaturas, que es como decir que también ellas son creadas; y ser creadas significa depender de la voluntad de Dios, tal como se deduce de la comparación de las leyes de la naturaleza con las leyes de un reino: ambas leyes son fruto de un decreto libre. c) Quienes no piensen así consideran antropomórficamente a Dios, pues hacen de Él un Júpiter o un Saturno. Y tratarlo de modo antropomórfico significa aquí olvidar su grandeza infinita. Si queremos, pues, que la gente se acostumbre a hablar de Dios más dignamente "no tengáis miedo en afirmar y proclamar..." de esta manera, la física viene a ser una obra apologética, porque de esa manera sus lectores sabrán hablar de Dios de un modo más digno que los paganos. d) Dios establece las verdades eternas tanto en la naturaleza como en nuestros espíritus, con lo cual la comparación con la ley se queda corta, pues un rey tiene poder para imponer sus leyes a la sociedad que gobierna, pero no para que cada súbdito encuentre grabadas o inscritas esas leyes en su espíritu. e) Las verdades eternas son inmutables, pero esa inmutabilidad no se debe a que se impongan a la voluntad de Dios, sino a que la voluntad de

84. Respecto a las verdades eternas, vuelvo a repetir que sólo son verdaderas o posibles, porque Dios las conoce como verdaderas o posibles; no que Dios las conoce como verdaderas como si fueran verdaderas independientemente de Dios.

Y si los hombres entendiesen bien el sentido de sus palabras jamás podrían decir, sin blasfemar, que la verdad de una cosa precede al conocimiento que Dios tiene de ella, porque en Dios el querer y el entender se identifican[125], de manera que, *por el hecho de querer algo*, *lo conoce*, *y sólo por eso es verdadero*. Por eso, no hay que decir que, *aunque no existiese Dios*, *esas verdades serían verdaderas*, porque la existencia de Dios es la primera y la más eterna de todas las verdades que puede haber y la única de la que proceden todas las demás[126].

85. Me preguntas con arreglo a qué genero de causa estableció Dios las verdades eternas. Os contesto que ha creado todas las

---

Dios, a la que ellas se deben, es inmutable. f) Todo lo que concebimos clara y distintamente es posible (*À Regius*, *juin 1642*, AT, III, 567; *Méditation sixième*, AT, IX/1, 57) pero la inversa no es verdad, es decir, no es verdad que lo que es imposible para un ser finito lo sea también para un ser infinito. Por consiguiente, todo lo que no es contradictorio es posible, pero lo que nos resulta contradictorio a nosotros no es imposible para Dios.

[125] ¿Cuáles son las relaciones entre el entendimiento y la voluntad en Dios? Aquí dice que "en Dios el querer y el entender se identifican". En otra carta Mersenne le dice pocos días después que "en Dios son una misma cosa querer, entender, crear"(*À Mersenne*, *6 mai 1630*, AT, I, 149**)**. En una Carta a Mesland insiste en que no debemos introducir "ninguna preferencia o prioridad entre su entendimiento y su voluntad, porque la idea que tenemos de Dios nos enseña que en Él no hay más que una acción, muy simple y muy pura, que expresan muy bien estas palabras de San Agustín: porque ves esa cosas, existen, etc. (*Confessiones*, XII, XXXVIII, 53) ya que en Dios ver y querer son una misma cosa"(*À Mesland*, *2 mai 1644*, AT, IV, 119). En un trexto de Los principios se lee que Dios entiende y quiere, "pero esto no ya como nosotros, por operaciones en cierto modo diferentes, sino que siempre por una misma y simplicísima acción al mismo tiempo entiende, quiere y hace todo, es decir, todas las cosas que efectivamente existen" (*Les principes de la philosophie*, I, 23, AT, IX/2, 35. Todo esto es una doctrina común impuesta por la simplicidad divina. Pero no siempre se interpreta igual. Santo Tomás piensa que en Dios no hay ninguna distinción real entre entendimiento y voluntad, pero sí de razón, ocasionada por nuestro imperfecto modo de concebir y por la plenitud de la perfección de Dios, que hace que toda captación de Él haya de ser necesariamente imperfecta o limitada. Pero no es esto lo que piensa Descartes.

[126] *À Mersenne*, *6 mai 1630*, AT, I, 149-150. Hay una verdad eterna que no es criatura, es decir, cuya eternidad no es la de un decreto divino.

cosas con arreglo al mismo género de causa, es decir, como causa eficiente y total. Pues es indudable que Él es el autor tanto de la esencia como de la existencia de las criaturas. Ahora bien, esa esencia no se distingue de esas verdades eternas, que no creo que emanen de Dios como los rayos del sol; pero sé que Dios es el autor de todas las cosas y que esas verdades son una cosa, por lo cual Él es su autor. Digo que lo sé, no que lo concibo ni lo comprendo, porque podemos saber que Dios es infinito y omnipotente, aunque nuestra alma, por ser finita, no pueda comprenderlo ni concebirlo, de la misma manera que podemos tocar con las manos una montaña, pero no podemos abrazarla, como haríamos con un árbol o con cualquier otra cosa que no excediese la longitud de nuestros brazos, porque comprender es abrazar con el pensamiento, mientras que para saber una cosa basta tocarla con el pensamiento.

También me preguntas qué ha obligado a Dios a crear esas verdades. Y te contesto que ha sido tan libre para hacer que no fuese verdadero que todas las líneas que parten del centro de la circunferencia fuesen iguales como para no crear el mundo. Y es indudable que esas verdades no tienen que ver con la esencia de Dios más que las demás criaturas.

Preguntas qué ha hecho Dios para producirlas. Te respondo que *por el solo hecho de quererlas y entenderlas desde toda la eternidad las creó*, o bien (si es que sólo atribuyes la palabra *creó* a la existencia de las cosas) las estableció y las hizo. Porque en Dios son una misma cosa querer, entender, crear, sin que uno preceda al otro, *ne quidem ratione*[127].

86. Esas verdades llamadas eternas, como el todo es mayor que la parte, etc., no podrían ser verdades si Dios no las hubiera establecido de esa manera, cosa sobre la que creo haberte escrito ya en otra ocasión[128].

---

[127] *À Mersenne*, *27 mai 1630*, AT, I, 151-152. Se refiere aquí Descartes a la distinción conceptual con fundamento in re, es decir, a la llamada por los escolásticos distinctio rationis ratiotinata, que es la única que Descartes admite, pues, como él mismo dice, "no reconozco ninguna distinctio rationis ratiotinantis, es decir, que no tenga fundamento en las cosas" (*Descartes A****, 1645 ó 1646, AT, IV, 349). Expresamente lo declara en el texto, que luego citaremos, de las Réponses aux sixièmes objections, AT, IX/1, 232.

[128] *À Mersenne*, *27 mai 1638*, AT, II, 138. Esa otra ocasión son las tres cartas de 1630.

87*. Resulta duro ver que se establece *una naturaleza inmutable y eterna que no sea la de un Dios supremo*. Quizás dirás que sólo afirmas lo que a diario se enseña en las escuelas, a saber, que las naturalezas o esencias de las cosas son eternas, y que las proposiciones que se forman acerca de ellas poseen asimismo una verdad eterna. Pero esto es también muy duro y muy difícil de entender[129].

88. En cuanto a lo que dice que te *resulta duro ver que se establece una cosa inmutable y eterna que no es Dios*, tendrías razón si se tratase de una cosa existente, o si yo estableciera algo de tal modo inmutable que su inmutabilidad no dependiera de Dios[130]. Pero, mientras los poetas fingen que el Destino ha sido impuesto y ordenado por Júpiter, pero que, una vez establecido, él mismo está obligado a respetarlo, en cambio, yo no creo que las esencias de las cosas, y esas verdades matemáticas que uno puede conocer sobre ellas, sean independientes de Dios, sino que creo que son inmutables y eternas, porque Dios lo ha querido así y lo ha dispuesto así. Que eso te parezca duro o blando, me importa muy poco; me basta con que sea verdad[131].

89*. La respuesta que has dado a las *Quintas objeciones* ha suscitado un octavo escrúpulo ¿Cómo es posible que las verdades geométricas o metafísicas, que mencionas en aquel lugar, sean inmutables y eternas, pero dependan de Dios? ¿Porque con arreglo a qué género de causa pueden depender de Él? ¿Cómo habría podido hacer que la naturaleza del triángulo no existiera, que no fuese cierto desde toda la eternidad que dos por cuatro fuesen ocho, que un triángulo no tuviera tres ángulos? Por lo tanto, o bien tales verdades no dependen más que del solo entendimiento, cuando piensa, o bien dependen de la existencia de las cosas mismas, o bien son independientes; ya que no parece posible que

---

[129] *Objectiones quintæ*, AT, VII, 319.

[130] La inmutabilidad de las verdades eternas depende de la inmutabilidad de Dios

[131] *Quintæ responsiones*, AT, VII, 380.

Dios haya podido hacer que alguna de esas esencias o verdades no existiese desde toda la eternidad[132].

90. En cuanto a la libertad de libre albedrío, es indudable que la de Dios es muy diferente de la nuestra, pues repugna que la voluntad de Dios no haya sido desde toda la eternidad indiferente a todas las cosas que han sido o serán hechas alguna vez, al no haber en Él ninguna idea que represente el bien o la verdad, lo que hay que creer, hacer u omitir, que uno pueda imaginar que ha sido objeto del entendimiento divino, antes de que su naturaleza haya sido constituida tal como es por la determinación de su voluntad. Y no hablo aquí de una simple prioridad temporal, sino más bien de la imposibilidad de que tal idea haya precedido a la determinación de la voluntad de Dios con prioridad de orden, o de naturaleza, o *ratione ratiotinata*, como se dice en la Escuela, de tal manera que esa idea de bien haya inclinado a Dios a elegir una cosa en vez de otra. Por ejemplo, Dios no ha querido crear el mundo en el tiempo por haber visto que era mejor crearlo en el tiempo que desde toda la eternidad; ni ha querido que los ángulos de un triángulo valiesen dos rectos, por haber sabido que eso no podía ser de otra manera, etc. Al contrario, puesto que ha querido crear el mundo en el tiempo, por eso es mejor que haberlo creado desde toda la eternidad; porque ha querido que los tres ángulos de un triángulo valiesen necesariamente dos rectos, es ahora verdad que eso es así y no pueda ser de otro modo; y lo mismo sucede con todo lo demás. Y esto no impide que uno pueda decir que los méritos de los santos son la causa de su eterna bienaventuranza, porque no son causa en el sentido de que determinen a Dios a querer algo, sino que son únicamente la causa de un efecto, del que Dios ha querido desde toda la eternidad que fuesen causa[133].

---

[132] *Sixièmes objections*, AT, IX/1, 222.

[133] Por tanto, que el mérito engendre la salvación es el resultado de un decreto libre. Y también es resultado de un decreto libre la eficacia de la oración humana. A veces se piensa que Dios debe ser cambiante, pues nadie pediría a Dios nada si estuviese convencido de que Dios es inmutable. Para conciliar esas dos cosas –la inmutabilidad de Dios y las oraciones de los hombres– "hay que decir que Dios es ciertamente inmutable y que desde siempre ha decretado que lo que pido se me ha de conceder o no conceder, pero eso lo decretó de tal manera que a la vez decretó que eso se me había de dar en virtud de mis oraciones" (*Entretien avec Burman*, 16 avril 1648, AT, V, 166).

Y de esta manera, la absoluta indiferencia de Dios es una prueba muy grande de su omnipotencia. Pero no ocurre lo mismo con el hombre, que encontrando ya la naturaleza de la bondad y de la verdad establecida y determinada por Dios, y siendo su voluntad tal que sólo puede inclinarse naturalmente hacia lo bueno, es manifiesto que abraza tanto más voluntariamente, y por consiguiente tanto más libremente, el bien y la verdad, cuanto mayor es la evidencia con que los conoce; y sólo es indiferente, cuando ignora lo que es mejor o más verdadero, o al menos, cuando eso no le aparece con tanta claridad como para no admitir duda alguna[134]. Y de esta manera, la indiferencia que conviene a la libertad del hombre es muy distinta de la que conviene a la libertad de Dios. Y de nada sirve alegar aquí que las esencias de las cosas son indivisibles: primero, porque no hay nada que pueda convenir del mismo modo a Dios y a la criatura; después, porque la indiferencia no pertenece a la esencia de la libertad humana, ya que no somos libres sólo cuando la ignorancia del bien y de la verdad nos hace indiferentes, sino principalmente también cuando el conocimiento claro y distinto de una cosa nos impulsa a su búsqueda[135].

91. Cuando se considera con atención la inmensidad[136] de Dios, se ve con claridad que no sólo es imposible que haya algo independiente de Él en todo lo que existe, sino que incluso no hay orden, ni ley, ni razón de bondad o verdad que no dependan de Él. Si no fuera así... no habría sido completamente indiferente al crear las cosas que ha creado, pues si alguna razón o apariencia de bondad hubiese precedido a su preordenación, le hubiese determinado sin duda a hacer lo mejor. Pero sucede lo contrario, por haberse determinado a hacer las cosas que hay en el mundo, por

---

134 En el hombre la indiferencia está ligada a la ignorancia. Y, puesto que el conocimiento claro destruye la indiferencia y deja subsistir la libertad, Descartes llega a decir que la indiferencia no es de la esencia de la libertad. Por eso, opone claramente la libertad de Dios y la del hombre. Pero la doctrina será diferente en 1644 en las cartas al P. Mesland. Allí la indiferencia no está ligada sólo a la ignorancia, sino a un poder positivo de elección, que el conocimiento claro no suprime, puesto que libremente podemos afirmar lo falso en presencia de lo verdadero.

135 *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 232-233.

136 Es decir, la infinitud.

esa razón, como dice el Génesis, son muy buenas, es decir, que la razón de que sean buenas depende de que ha querido hacerlas así.

Y no hay necesidad de preguntarse con arreglo a qué género de causa dependen de Dios esa bondad y todas las otras verdades[137], tanto matemáticas como metafísicas, pues habiendo sido fijados los géneros de causas por personas que acaso no pensaban en ese tipo de causalidad, no sería de extrañar que ni siquiera le hubieran atribuido un nombre. Con todo, le han dado uno, pues puede ser llamada causa eficiente, del mismo modo que la voluntad del rey puede ser llamada causa eficiente de la ley, aunque la ley no sea ciertamente un ente natural, sino sólo, como dicen en la Escuela, un ente moral.

También es inútil preguntarse cómo es que Dios hubiera podido hacer, desde toda la eternidad, que dos por cuatro no fuesen ocho, etc., pues confieso que no podemos comprenderlo. Pero como, por otra parte, comprendo muy bien que nada puede existir –sea cual sea su género de ser– que no dependa de Dios, y como a Dios le ha sido muy fácil disponer ciertas cosas de manera que los hombres no pudiesen comprender que han podido ser de modo distinto a como son, sería contrario a la razón dudar de cosas que comprendemos muy bien a causa de otras que ni comprendemos ni vemos que debiéramos comprender. Así pues, no hay por qué pensar que *las verdades eternas dependen del entendimiento humano*, *o de la existencia de las cosas*, sino sólo de la voluntad de Dios que, como supremo legislador, las ha ordenado y establecido desde toda la eternidad[138].

92. Respecto a la dificultad de concebir cómo Dios es libre e indiferente para hacer que los tres ángulos de un triángulo no equivalgan a dos rectos o en general que las proposiciones contradictorias puedan darse a la vez, se puede solucionar fácilmente

---

[137] Dios "es el origen de toda bondad y verdad" (*Les principes de la philosophie*, I, 22, AT, IX/2, 35).

[138] *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX/1, 235-236. Cuatro cosas dice aquí Descartes. a) No puede haber nada que no dependa de Dios. b) Todo depende de Dios como de causa eficiente. c) Se comprende que nada pueda existir que no dependa de Dios, pero no se comprende cómo la creación hubiera podido ser distinta a como es. d) Sería, sin embargo, contrario a la razón dudar de lo que comprendemos muy bien fundándonos en lo que no comprendemos.

considerando que la potencia de Dios no puede tener límite alguno; considerando también que nuestro espíritu es finito y creado con tal naturaleza que puede concebir como posibles las cosas que Dios ha querido que sean verdaderamente posibles, pero no con tal naturaleza que pueda concebir como posibles las que Dios hubiera podido hacer posibles, pero que ha querido hacer imposibles. Porque la primera consideración nos revela que Dios no puede haber sido determinado a hacer que fuese verdadero que las proposiciones contradictorias no pueden darse a la vez, y que en consecuencia ha podido hacer lo contrario. A su vez, la segunda consideración nos asegura que, aunque eso sea verdad, no debemos tratar de comprenderlo, porque nuestra naturaleza no es capaz de ello. Y, aunque Dios haya querido que algunas verdades fuesen necesarias, eso no quiere decir que las haya querido necesariamente, porque una cosa es querer que fuesen necesarias, y otra, querer necesariamente o sentirse necesitado a quererlas. Reconozco que hay contradicciones que son tan evidentes que no podemos representarlas en nuestro espíritu sin considerarlas como enteramente imposibles, como la que propones, a saber, que *Dios habría podido hacer que las criaturas no dependiesen de Él*[139]. Pero, para conocer la inmensidad de su potencia, no tenemos necesidad de representarlas, ni concebir ninguna preferencia o prioridad entre su entendimiento y su voluntad, porque la idea que tenemos de Dios nos enseña que en Él no hay más que una acción, muy simple y muy pura (que expresan muy bien estas

[139] "Dios no mostraría que su poder es inmenso, si crease ciertas cosas que después pudieran existir sin Él. Por el contrario, si las cosas, una vez creadas, ya no dependiesen de Él, no mostraría que su poder es inmenso" (*À Hyperaspistes*, *août 1641*, AT, III, 429). "Por lo que respecta al libre albedrío, confieso que, pensando sólo en nosotros, tenemos que considerarlo independiente. Pero, cuando pensamos en la infinita potencia de Dios, tenemos que creer que todas las cosas dependen de Él, y por consiguiente que nuestro libre arbitrio no está exento. Porque implica contradicción decir que Dios ha creado los hombres con tal naturaleza que las acciones de su voluntad no dependen de la suya, pues eso es tanto como decir que su potencia es a la vez finita e infinita: finita, porque hay algo que no depende de ella; infinita, porque ha podido crear esa cosa independiente de Él" (*À Elisabeth*, *3 novembre 1645*, AT, IV, 332). Otro tanto ocurre con la imposibilidad de mentir: la mentira es imposible, porque eso acabaría con su bondad.

palabras de San Agustín: *porque ves esas cosas*, *existen*[140]*,* etc.) porque en Dios ver y querer son una misma cosa[141].

93. Entiende y quiere no como nosotros por aciones diferentes, sino que siempre por una acción idéntica y muy simple quiere, entiende y hace todo, es decir, todas las cosas que efectivamente existen[142].

94. *Objeción*.- Pero ¿habría podido Dios mandar a su criatura que lo odiase y hacer consistir en eso el bien?

Respuesta.- Ya no puede. Y no sabemos qué hubiera podido. Y ¿por qué no habría podido prescribir ese mandato a su criatura?[143].

95. Creo que jamás debemos decir que una cosa es imposible para Dios; porque, al depender de su omnipotencia todo lo que es verdadero y bueno, no me atrevo a decir que Dios no pueda hacer una montaña sin valle, o que uno y dos no sean tres. Unicamente digo que me ha concedido un espíritu de tal naturaleza que yo no podría concebir una montaña sin valle, o que uno y dos no fueran tres, etc. Sólamente digo que tales cosas implican contradicción en mi concepción[144].

---

[140] En ese texto San Agustín dice a Dios: "Nosotros vemos las cosas que tú has hecho, porque existen, pero para ti existen, porque tú las ves" (*Confessiones*, XIII, XXXVIII, 53.

[141] *À Mesland*, *2 mai 1644*, AT, IV, 118-119.

[142] *Les principes de la philosophie*, I, 23, AT, IX/2, 35.

[143] *Entretien avec Burman*, 16 avril 1648, AT, V, 160.

[144] *À Arnauld*, *29 juillet 1648*, AT, V, 224. "Sé que mi inteligencia es finita y que el poder de Dios es infinito, y por eso no pretendo ponerle límites, sino que me contento con examinar lo que puedo concebir o no, evitando formular ningún juicio contrario a esa concepción. Por eso, afirmo audazmente que Dios puede hacer todo lo que yo concibo como posible, sin tener la temeridad de decir que no puede hacer lo que repugna a mi manera de concebir; me limito a decir que implica contradicción" (*À Morus*, *5 de febrero de 1649*, AT, V, 272).

V. CONSECUENCIAS DE LA INMUTABILIDAD

96. Es fácil creer que Dios, al ser inmutable, como todos saben, obra siempre de la misma manera. Pero, sin meterme luego en esas consideraciones metafísicas, enumeraré aquí dos o tres de las principales reglas según las cuales hay que pensar que Dios hace obrar a la naturaleza de este nuevo mundo, y que serán suficientes, según creo, para dar a conocer todas las demás.

La primera es que cada parte de la materia, en particular, permanece siempre en el mismo estado, en tanto que el encuentro con otras no la obligue a cambiar...

Considero como segunda regla que, cuando un cuerpo empuja a otro, no podría comunicarle ningún movimiento más que perdiendo al mismo tiempo otro tanto del suyo, ni restárselo sin que el suyo aumente otro tanto...

Ahora bien, esas dos reglas se siguen claramente del solo hecho de que Dios es inmutable y que obrando siempre de la misma manera produce siempre el mismo efecto...

La tercera regla es que, cuando un cuerpo se mueve, aunque su movimiento se realice la mayoría de las veces en línea curva y aunque no haya ninguno que no sea de algún modo curva... sin embargo, cada una de sus partes, en particular, tiende siempre a continuar el suyo en línea recta. Por ejemplo, si se hace girar una rueda sobre su eje, aunque todas sus partes giran circularmente, porque al estar unidas no pueden hacerlo de otro modo, sin embargo, su inclinación es seguir en línea recta, cosa que claramente se advierte, cuando, por azar, una de estas partes se desprende de las demás. Porque, en el mismo momento en que se ve libre, su movimiento deja de ser circular y continúa en línea recta. De la misma manera, cuando se hace girar una piedra en una honda, no sólo ella va totalmente en línea recta tan pronto como sale disparada, sino que también, mientras ella permanece en la honda, presiona en el medio de la honda y hace que la cuerda se ponga tensa, mostrando de esa manera que se siente inclinada a seguir siempre en línea recta, de manera que, si gira en redondo, es por imposición... Esta regla se apoya en el mismo fundamento que las otras dos y sólo depende de que Dios conserva todas las cosas por una acción continua y por consiguiente no las conserva como pudieron haber sido un tiempo antes, sino precisamente tal como

son en el instante en que las conserva... Por tanto, siguiendo esta regla hay que decir que únicamente Dios es el autor de todos los movimientos que se dan en el mundo, en tanto que son y en tanto que son rectos, siendo las diversas disposiciones de la materia las que los hacen irregulares[145].

97. Todo lo que es o existe permanece siempre en el estado en que está si una causa exterior no lo cambia, de manera que no creo yo que pueda haber alguna cualidad o modo que perezca por sí mismo. Y así como un cuerpo que tiene una figura no la pierde jamás salvo que le sea quitada por el encuentro con cualquier otro cuerpo, así también, si tiene un movimiento, lo debe mantener siempre si una causa exterior no lo impide. Y esto lo pruebo yo por la metafísica, pues Dios, que es el autor de todas las cosas, siendo enteramente perfecto e inmutable, me parece contradictorio que una cosa simple, y por consiguiente de la que Dios es su autor, tenga en sí el principio de su destrucción[146].

98. Después de haber conocido que Dios existe y que es autor de todo lo que existe o puede existir, indudablemente seguiremos el mejor método que podemos seguir para encontrar la verdad, si, a partir del conocimiento que tenemos de su naturaleza, pasamos a la explicación de las cosas creadas por Él... para adquirir así una ciencia perfecta, es decir, el conocimiento de los efectos por sus causas. Pero para hacer esto con más seguridad, recordaremos, siempre que queramos examinar la naturaleza de una cosa, que Dios, que es su autor, es infinito, mientras que nosotros somos completamente finitos[147].

99. *Dios es la primera causa del movimiento y conserva siempre una cantidad de movimiento igual en el universo*. Después de haber considerado la naturaleza del movimiento es preciso examinar su causa. Como ésta puede ser tomada de dos maneras, comenzaremos por la causa primera y más universal, que produce todos los movimientos en general existentes en el mundo; luego

---

145 *Le monde*, chap. VII, AT, XI, 38-46.

146 *À Mersenne*, 26 avril 1943, AT, III, 649.

147 *Les principes de la philosophie*, I, 24, AT, IX/2, 35-36.

consideraremos la otra, que hace que cada parte de la materia adquiera el movimiento que antes no tenía. En cuanto a la primera, me parece evidente que no puede haber otra que Dios mismo, que por su omnipotencia ha creado la materia con el movimiento y el reposo, y que conserva ahora en el universo, por su solo concurso ordinario, tanto movimiento y reposo como puso en él al crearlo. Aunque el movimiento no sea más que un modo de la materia que se mueve, ésta contiene, no obstante, una determinada cantidad de aquel que nunca aumenta ni disminuye en el conjunto de todas las cosas, por más que en las partes de esa materia haya unas veces más y otras menos. Por eso, cuando una parte de la materia se mueve dos veces más deprisa que otra, y ésta es dos veces mayor que la primera, debemos pensar que hay tanto movimiento en la menor como en la mayor, y que en la misma proporción en que disminuya el movimiento de una parte en esa misma proporción aumentará el de otra. Sabemos también que hay una perfección en Dios, no solamente por ser inmutable en su naturaleza, sino también por obrar de una manera que jamás cambia. De manera que, además de los cambios que vemos en el mundo y los que creemos porque Dios los ha revelado, que sabemos que han acontecido sin ninguna mutación por parte del creador, no debemos suponer otros en sus obras, no vaya a ser que le atribuyamos inconstancia. De donde se sigue que, como ha movido de muchas formas diferentes las partes de la materia al crearlas, y conserva toda esa materia del mismo modo y con las mismas leyes que cuando las creó, conserva incesantemente en esta materia la misma cantidad de movimiento[148].

100. *La primera ley de la naturaleza es que todas las cosas permanecen en el estado en que se encuentran, mientras nada las cambie*. Del hecho de que Dios es inmutable y que obra siempre de la misma manera podemos deducir también el conocimiento de ciertas reglas, que yo llamo leyes de la naturaleza, y que son las causas segundas de los diversos movimientos que advertimos en todos los cuerpos, cosa que las hace aquí muy dignas de consideración. La primera es que cada cosa particular se mantiene en el mismo estado, sin cambiar jamás, salvo por causas externas.

---

[148] *Les principes de la philosophie*, II, 36, AT, IX/2, 83-84.

Así, vemos todos los días, cuando una parte de esta materia es cuadrada, que permanece siempre cuadrada, a no ser que algo exterior modifique su figura; y que si está en reposo, no comienza a moverse nunca por sí misma. Pero, una vez que ha comenzado a moverse, tampoco tenemos razón alguna para pensar que jamás ha de dejar de moverse por su propia fuerza, mientras no encuentre nada que retarde o frene su movimiento. De manera que, si un cuerpo ha comenzado a moverse, hemos de concluir que continúa moviéndose en lo sucesivo, sin detenerse jamás por sí mismo. Pero, como habitamos una tierra cuya constitución es tal que todos los movimientos que tienen lugar cerca de nosotros cesan enseguida, por razones que se ocultan a nuestros sentidos, desde nuestra infancia hemos juzgado frecuentemente que los movimientos que cesan por razones que desconocemos cesan por sí mismos, y aun ahora nos sentimos muy inclinados a creer lo mismo de todos los demás movimientos existentes, a saber, que cesan naturalmente por sí mismos y que tienden al reposo, pues parece que tenemos muchas experiencias a favor de esa suposición. Sin embargo, eso no es más que un falso prejuicio que repugna manifiestamente a las leyes de la naturaleza, porque el reposo es lo contrario al movimiento, y nada hay que por instinto natural tienda a su contrario o la destrucción de sí mismo[149].

101. *La segunda ley de la naturaleza es que todo cuerpo que se mueve tiende a continuar su movimiento en línea recta*. La segunda ley que observo en la naturaleza es que cada parte de la materia en particular no tiende nunca a continuar moviéndose según líneas curvas, sino según líneas rectas, aunque muchas de esas partes se vean con frecuencia obligadas a torcerse por encontrar otras en su camino, y que, cuando un cuerpo se mueve, se forma una especie de círculo o anillo de toda la materia que se mueve a la vez. Esta regla, como la precedente, depende de la inmutabilidad de Dios y de la simplicidad de la operación con la que Él conserva el movimiento de la materia, porque no lo conserva como había podido ser un momento antes, sino como es precisamente en el mismo instante en que lo conserva[150].

---

[149] *Les principes de la philosophie*, II, 37, AT, IX/2, 84-85.

[150] *Les principes de la philosophie*, II, 39, AT, IX/2, 85-86.

102. *La tercera ley es que si un cuerpo que se mueve tropieza con otro más fuerte que él no pierde nada de su movimiento, mientras que si tropieza con otro más débil que puede mover pierde tanto movimiento como el que le comunica*. La tercera ley que yo observo en la naturaleza es que si un cuerpo que se mueve y tropieza con otro tiene menos fuerza para continuar moviéndose en línea recta que éste otro para resistirle, se desvía de su dirección sin perder nada de su movimiento; pero, si tiene más fuerza, mueve consigo a ese otro cuerpo y pierde tanto movimiento como le comunica. Así, vemos que los cuerpos duros, cuando son lanzados contra otro cuerpo más duro y resistente, son rechazados hacia el lado de donde proceden sin perder nada de su movimiento; por el contrario, si el cuerpo que encuentran es blando, se detienen en el acto, ya que le transmiten su movimiento[151].

VI. DIOS, CAUSA SUI

103. Una causa que tiene el poder de ser y existir por sí, sin duda debe tener también el poder de poseer actualmente todas las perfecciones que están en ella[152].

104*. Esas palabras *por sí* están tomadas en dos sentidos. El primero es positivo, a saber, por sí mismo como por una causa; de manera que lo que existiese por sí y se diese el ser a sí mismo, si tras una elección prevista y premeditada se otorgase a sí mismo todo lo que quisiera, sin duda se daría a sí mismo todas las cosas, y por lo tanto sería Dios. El segundo es negativo y, según él, la palabra *por sí* equivale a *no por otro*; y, si no me falla la memoria, todo el mundo lo entiende de esta segunda manera[153].

---

[151] *Les principes de la philosophie*, II, 40, AT, IX/2, 86-87.

[152] *Méditation troisième*, AT, IX/1, 39.

[153] Tanto para Santo Tomás como para Descartes Dios existe per se. Pero, cuando el autor de estas Objeciones le pide explicaciones sobre esa expresión, en seguida se advierte que esas palabras no tienen el mismo sentido para los dos autores. Para Santo Tomás per se significa no tener causa; para Descartes, en cambio, que Dios es para sí

Ahora bien, si una cosa es *por sí*, es decir, no por otro, ¿cómo pruebas, en virtud de eso, que lo abarca todo y es infinito? Porque en este momento yo no voy a prestarte atención si dices: *como es por sí*, *se habrá dado fácilmente a sí mismo todas las cosas*; y no te prestaré atención, porque no es por sí como por una causa, y no le ha sido posible, antes de existir, prever lo que podría ser, para escoger lo que sería después.

Recuerdo haber oído en tiempos razonar a Suárez de esta manera: *toda limitación se debe a alguna causa*, *porque una cosa es finita o limitada*, *o porque la causa no ha podido darle nada mayor ni más perfecto*, *o porque no ha querido*. *Por eso*, *si una cosa es por sí y no por una causa*, *puede decirse con verdad que es infinita e ilimitada*. De ninguna manera puedo aceptar plenamente ese razonamiento. Pues por más que una cosa sea *por sí* en el grado que se te antoje, o sea, que no sea *por otro*, ¿qué dirás si esa limitación sale de sus principios internos y constitutivos, es decir, de su misma forma y esencia, cuya infinitud, sin embargo, no has demostrado aún? Ciertamente, si supones que lo caliente es caliente, lo será en virtud de sus principios internos y constitutivos, y no será frío por más que imagines que es por otro lo que es. Sin duda, a Descartes no le faltan razones para tratar de otro modo lo que los demás no han explicado quizás suficientemente, ni deducido con suficiente claridad[154].

105. Yo no he dicho que sea imposible que una cosa sea causa eficiente de sí misma, pues, aun cuando eso es absolutamente cierto, si se restringe la significación de causa eficiente a las causas que son diferentes de sus efectos, o que les preceden en el tiempo, sin embargo, no parece que en este caso dicha significa-

---

mismo su propia causa. Con lo cual, para Santo Tomás lo pensado por "por sí mismo" es puramente negativo ("sin causa") mientras que para Descartes es totalmente positivo ("causa de sí mismo").

[154] *Premières objections*, AT, IX/1, 76. Si Dios es causa sui en sentido negativo, ¿cómo probar que es infinito? Respuesta de Suárez: la limitación de las cosas se debe a la limitación de sus causas, por lo cual, al ser Dios por sí y no por una causa, no es limitado. Pero el autor de estas Objeciones, no está de acuerdo con esta manera de probar la infinitud de Dios, pues la limitación bien puede deberse a la naturaleza misma de las cosas, que es lo mismo que decir que un ser puede ser independiente y, sin embargo, ser finito. Según Descartes, en cambio, sólo puede ser independiente y por sí un ser infinito.

ción deba restringirse de esa manera: primero, porque sería ridículo, ya que nadie niega que una misma cosa no puede ser diferente de sí misma ni precederse a sí misma en el tiempo; segundo, porque la luz natural no nos dice que lo propio de la causa eficiente sea preceder en el tiempo a su efecto, puesto que, hablando con propiedad, sólo adquiere el nombre y la naturaleza de causa eficiente, cuando produce su efecto, y en consecuencia no es anterior a él[155]. Pero la luz natural sí nos dice que no hay cosa alguna de la que no sea lícito preguntar por qué existe, es decir, de la que no se pueda indagar su causa eficiente, o, si no la tiene, averiguar por qué no la necesita. De manera que, si yo pensara que ninguna cosa puede ser con relación a sí misma lo que la causa eficiente es con relación a su efecto[156], de ninguna manera podría

---

[155] La causa eficiente puede entenderse de dos maneras. a) Según una, las causas son distintas de sus efectos y anteriores a ellos en el tiempo. Si se entiende así, es imposible que una cosa sea causa de sí misma. A esto se había referido ya Santo Tomás: "No es posible que algo sea causa eficiente de sí mismo, porque entonces sería anterior a sí mismo, cosa que es imposible" (*Summa theologiæ*, I, q. 2, a. 3). Y Descartes mantiene también esa imposibilidad. b) Según otra, la esencia de la casualidad es producir, y en el producir no va entrañada ni la diversidad ni la anterioridad, lo cual hace posible que Dios sea causa sui. E. Gilson hace el siguiente comentario de este pasaje: según los escolásticos, "la causa es, en tanto que causa, necesariamente anterior a su efecto, en tanto que efecto, y por consiguiente también es distinta de él, porque el ejercicio de la causalidad no se confunde en la Escolástica con la esencia de la causa. En el momento en que una naturaleza cualquiera produce su efecto manifiesta simplemente por su acción el poder que tenía de producirlo, pero es causa en virtud de su esencia, puesto que sólo obra en tanto que es. Si, por el contrario, de ahí pasamos a una filosofía como la de Descartes, en la que se suprimen las formas y las naturalezas aristotélicas, no se halla ya en los seres nada a lo que atribuir esa causalidad esencial, que les pertenecería al margen de las acciones que ellas ejercen. Por eso, el cartesianismo no puede mantener ya esa distinción escolástica entre la causalidad de la causa, anterior a su efecto, y el ejercicio de esa causalidad, contemporáneo al efecto. No queda más que el segundo sentido de la causalidad; lejos de ser por naturaleza anterior, toda causa, en cuanto tal, es contemporánea a su efecto, porque su causalidad no consiste más que en la producción de su efecto" (*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, Vrin, 1967, 226-227).

[156] Cuando envía a Mersenne sus Réponses aux objections de Arnauld, Descartes le adjunta una carta con el ruego de introducir algunas correcciones en sus Respuestas a las primeras objeciones. La primera corrección dice: "En el lugar donde se lee: de tal manera que si yo pensara que ninguna cosa puede ser respecto de sí misma, te agradecería que pusieras al margen: "Téngase en cuenta que por esas palabras no entiendo más que esto: la esencia de una cosa puede ser tal que no tenga necesidad, para existir, de ninguna causa eficiente" (*À Mersenne*, *18 mars 1641*, AT, III, 335).

concluir que hay una causa primera, sino que, al contrario, buscaría de nuevo la causa de esa llamada causa primera, con lo cual jamás llegaría a una causa primera[157]. Pero sin duda yo admito abiertamente que puede haber una cosa que posea una potencia tan grande e inagotable que no precise de nada para existir, ni necesite de nada para conservarse, y que de esta manera sea, de algún modo, causa de sí misma. Creo que ése es Dios. Porque, aunque yo existiera desde toda la eternidad, y no hubiera en consecuencia nada antes de mí, sin embargo, al ver yo que las partes del tiempo pueden distinguirse unas de otras (con lo cual del hecho de que yo exista ahora no se sigue que deba existir después, salvo que alguna causa me cree de nuevo en cada momento) no encontraría dificultad en llamar causa *eficiente* a la causa que me crea de continuo, o sea, que me conserva. Del mismo modo, aunque Dios haya existido siempre, al ser Él mismo quien se conserva, parece que puede ser llamado con bastante propiedad causa de sí mismo. (Conviene tener en cuenta, sin embargo, que no me refiero aquí a una conservación producida por un influjo real y positivo de la causa eficiente, sino tan sólo a la esencia de Dios que es tal que es imposible que no exista siempre)[158].

Dicho esto, me será fácil responder a la distinción entre los dos sentidos de la palabra *por sí*, distinción que, según me advierte ese docto teólogo, debe ser explicada. Porque, aun cuando los que se atienen a la significación propia y estricta de causa *eficiente*, piensan que es imposible que una cosa sea causa eficiente de sí misma (y no encuentran aquí ningún otro género de causa que guarde relación y analogía con la causa eficiente)[159] aunque esos,

---

[157] Por tanto, según Descartes, el principio según el cual hay que detenerse en la cadena de las causas sólo se funda si la causa eficiente es causa de sí misma. Si no fuera así, ella exigiría todavía una causa exterior a sí misma, con lo cual no sería primera.

[158] En la carta a Mersenne antes citada incluye también Descartes esta corrección: "Y un poco más abajo, donde se dice: del mismo modo, aunque Dios hubiera existido siempre, al ser el mismo el que se conserva, etc., también te agradecería poner al margen: conviene tener en cuenta que no me refiero aquí a la conservación producida por una influencia positiva, sino sólo a la esencia de Dios que es tal que no puede no existir siempre" (*À Mersenne*, *18 mars 1641*, AT, III, 335-336). Como puede observarse, la corrección ya ha sido introducida en el texto.

[159] En la mencionada carta a Mersenne escribe: "Tres líneas después, donde se dice: porque, aun cuando los que piensan que es imposible que una cosa sea causa eficiente de sí misma, no acostumbran a etc., te agradecería que introduzcas la siguiente corrección en

repito, (cuando dicen que algo es *por sí*) suelen entender sólo que no tiene causa, con todo, si quieren fijarse en la realidad más que en las palabras, reconocerán fácilmente que el sentido negativo de la palabra *por sí* sólo procede de la imperfección del espíritu humano, sin que tenga fundamento alguno en las cosas. Pero hay otro sentido positivo, sacado de la verdad de las cosas, y sobre el cual se apoya exclusivamente mi argumento. Si, por ejemplo, alguien piensa que un cuerpo es por sí, acaso sólo quiera decir que ese cuerpo no tiene causa, apoyándose así no en una razón positiva, sino negativa, pues no conoce ninguna causa de ese cuerpo. Pero eso es señal de cierta imperfección en su juicio, como fácilmente reconocerá, si considera que las partes del tiempo no dependen unas de otras, y en consecuencia del hecho de que ese cuerpo haya sido por sí hasta ahora, es decir, sin causa, no se sigue que deba suceder lo mismo en el futuro, salvo que haya en él una potencia real y positiva que, por decirlo así, lo reproduzca continuamente. Porque entonces, viendo que no hay en la idea del cuerpo potencia alguna de ese género, le será fácil inferir de ahí que ese cuerpo no es por sí, y de esta manera entenderá la palabra *por sí* positivamente. Del mismo modo, cuando decimos que Dios es por sí, indudablemente podemos entender eso también negativamente, pensando sólo que su existencia carece de causa. Pero si hemos indagado antes la causa por la que existe, o por la que no deja de existir, y considerando la inmensa e incomprensible potencia contenida en su idea, hemos visto que es tan plena y completa que es la causa por la que Dios existe y no deja de existir, entonces decimos que Dios es *por sí*, no ya de un modo negativo, sino, al contrario, de modo muy positivo. Porque, aunque no haga falta decir que Dios es causa eficiente de sí mismo (por

---

el texto: porque, aun cuando los que sólo atienden a la significación propia y estricta de causa eficiente piensan que es imposible que algo sea causa eficiente de sí mismo y no encuentran aquí ningún otro género de causa que guarde cierta analogía con la causa eficiente, no acostumbran, etc. Porque mi intención no ha sido decir que algo puede ser causa eficiente de sí mismo, hablando de causa eficiente propiamente dicha, sino sólo que, cuando alguien quiere saber si algo puede ser por sí mismo eso no puede referirse a la causa eficiente propiamente dicha, porque ésa sería una cuestión ridícula, como he dicho; y que el axioma común de la Escuela nada puede ser causa eficiente de sí mismo, indica que no se han entendido las palabras por sí mismo como debían que ser entendidas. Con esto no quiero, sin embargo, criticar a la Escuela" (*À Mersenne*, *18 mars 1641*, AT, III, 336)

miedo a no enzarzarse quizás en disputas sobre palabras) sin embargo, como vemos que lo que hace que Él sea por sí, o que no tenga causa distinta de sí mismo, no procede de la nada, sino de la real y verdadera inmensidad de su potencia, resulta del todo lícito pensar que, en cierta manera, Dios es, respecto de sí mismo, lo que la causa eficiente es respecto de su efecto, y en consecuencia que es *por sí* de un modo positivo. Es igualmente lícito que cada cual se pregunte a sí mismo si es *por sí* en ese mismo sentido; y al no hallar en sí potencia alguna capaz de conservarlo siquiera un instante, concluirá con razón que es *por otro*, e incluso *por otro que es por sí*, pues, tratándose aquí del tiempo presente, no del pasado y del futuro, no puede procederse continuamente hasta el infinito. Incluso añadiría aquí algo que antes no he escrito, a saber, que ni siquiera puede llegarse a una segunda causa, pues aquélla cuya potencia es tan grande que conserva algo que está fuera de sí con más razón se conservará a sí misma en virtud de su propia potencia, y de esta manera será *por sí*.

Cuando se dice que toda limitación se debe a una causa, creo de veras que tal afirmación es verdadera, pero que no está expresada con propiedad, ni resuelve las dificultades, pues, hablando con propiedad, la limitación es sólo una negación de una perfección mayor, no siendo la negación la que requiere una causa, sino la cosa misma limitada[160]. Y aunque sea cierto que todo es limitado por una causa, esto no es de suyo manifiesto, sino que debe probarse, pues, como muy bien responde ese agudo teólogo, una cosa puede ser limitada de dos maneras: o porque quien la ha producido no le ha dado más perfecciones, o porque su naturaleza es tal que no puede recibir más que cierto número de perfecciones, lo mismo que pertenece a la naturaleza del triángulo no tener más de tres lados. Pero me parece de suyo evidente, sin necesidad de prueba, que todo lo que existe, o es por una causa, o por sí mismo como por una causa, pues, dado que concebimos y entendemos bien no sólo la existencia, sino también la negación de la existencia, no hay nada que no podamos imaginar que sea por sí de tal manera que no haga falta dar razón de por qué existe en vez de no existir. Y así debemos interpretar siempre las palabras ser por sí positivamente, como un ser que es por una causa, a saber,

[160] Lo que no es nada no tiene necesidad de causa. Es la cosa limitada, no su limitación, la que requiere una causa.

por una sobreabundancia de su propia potencia, que sólo puede encontrarse en Dios, como fácilmente puede demostrarse[161].

106*. Descartes mantiene que no puedo existir por mí mismo, porque, *si yo me diese a mí mismo la existencia*, *me daría también todas las perfecciones de las que encuentro en mí alguna idea*. Pero el autor de las *Primeras objeciones* replica con agudeza: *ser por sí no debe ser tomado positivamente*, *sino negativamente*, *es decir*, *no ser por otro*. Y añade: *si algo es por sí*, *es decir*, *no por otro*, *¿cómo probar que en virtud de eso lo abarca todo y es infinito*? *Pues ahora no voy a prestarte atención si dices*: *como es por sí*, *se dará fácilmente a sí mismo todas las cosas*; *y no voy a prestarte atención*, *pues* "*por sí*" *no se entiende como por una causa*, *y no le ha sido posible*, *antes de existir*, *prever lo que podría ser*, *para escoger lo que después sería*.

Para resolver esta objeción, Descartes responde que tal manera de hablar, ser por sí, no debe ser tomada *negativamente*, sino *positivamente*, incluso cuando tiene que ver con la existencia de Dios, de tal manera que *Dios hace*, *de algún modo*, *respecto de sí mismo*, *lo que la causa eficiente hace respecto de su efecto*. Lo cual me parece un poco atrevido y, desde luego, falso.

Por eso, estoy de acuerdo con él en parte, pero en parte no. Pues reconozco que sólo puedo ser por mí mismo positivamente, pero niego que pueda decirse lo mismo de Dios. Al contrario, me parece contradictorio que algo sea por sí positivamente y como por una causa. Por eso, concluyo lo mismo que nuestro autor, pero de manera diferente, como sigue: para ser yo por mí mismo, debería serlo positivamente y como por una causa; por consiguiente, es imposible que yo sea por mí mismo[162].

---

[161] *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 86-89.

[162] Para ser por mí mismo, debería serlo positivamente y como por una causa; ahora bien, no puedo ser por mí mismo positivamente y como por una causa; luego, es imposible que yo sea por mí mismo. ¿Cómo se prueba la mayor? Arnauld está de acuerdo con Descartes en que yo no puedo ser por mí mismo en sentido positivo, pero por un motivo distinto del de Descartes. Este cree que por sí mismo en sentido positivo sólo es Dios, por lo cual, si yo fuera por mí mismo en sentido positivo, sería Dios. Arnauld, en cambio, piensa que no puede decirse que Dios sea por sí mismo en sentido positivo, porque Dios, por su propia naturaleza de ser infinito, no necesita causa, por lo cual es por sí mismo, pero en sentido negativo, al contrario de lo que sucede conmigo, que, por ser finito, debo

La premisa mayor de este argumento se prueba por lo que él mismo dice, a saber, que *pudiendo distinguirse partes en el tiempo que no dependen unas de otras*, *de que yo sea ahora no se sigue que deba ser en el futuro*, *salvo que haya en mí una potencia real y positiva*, *que*, *por decirlo así*, *vuelva a crearme en cada momento*.

En cuanto a la premisa menor, a saber, que *no puedo ser por mí mismo positivamente y como por una causa*, me parece tan evidente por la luz natural que sería vano intentar probarla, pues perderíamos el tiempo probando una cosa conocida por otra menos conocida. El propio autor parece haber reconocido la verdad de ella al no atreverse a negarla abiertamente. En efecto, examinemos con cuidado estas palabras de sus *Respuestas a las primeras objeciones*: *yo no he dicho que sea imposible que una cosa sea causa eficiente de sí misma*, *pues*, *aunque eso sea totalmente cierto*, *cuando se limita el significado de causa eficiente a las causas que son diferentes de sus efectos o que les preceden en el tiempo*, *no parece que en este caso dicha significación deba ser restringida de esa manera*, *porque la luz natural no nos dice que sea propio de la causa eficiente preceder en el tiempo a su efecto*[163].

Esto sería muy oportuno por lo que respecta al segundo miembro de esta distinción. Pero ¿por qué ha omitido el primero y no ha añadido que la propia luz natural nos dice que es propio de la causa eficiente ser distinta de su efecto, sino porque la luz natural misma le impedía decirlo? Y siendo en verdad todo efecto dependiente de su causa y recibiendo de ella su ser ¿no es absolutamente evidente que una sola y misma cosa no puede depender ni recibir el ser de sí misma? Además, toda causa es causa de un

---

ser por mí mismo mí mismo, pero en sentido positivo, pues afirmar que lo soy en sentido negativo equivale a decir a la vez que soy finito, pero que no necesito causa. El concepto de ser por sí mismo en sentido positivo sólo puede ser empleado, pues, para los entes finitos. Ese sería su ámbito de aplicación. Ahora bien, dice la premisa menor, no puedo ser por mí mismo positivamente, porque el concepto de ser por sí mismo en sentido positivo es contradictorio. Los entes finitos necesitan, pues, una causa que no sean ellos mismos. Y eso es lo que pretende demostrar Arnauld.

[163] En una carta a Mersenne dice Descartes: "Cuando Arnauld cita mis palabras, la significación de causa eficiente no parece que deba ser restringida de esa manera, omite la razón principal aducida por mí, a saber, sería una cuestión ridícula, etc. aduciendo sólo la menos principal" (*À Mersenne*, *18 mars 1641*, AT, III, 337-338).

efecto y todo efecto es efecto de una causa, y en consecuencia hay relación mutua entre causa y efecto, pero relación mutua sólo puede darse entre dos cosas. Y, por último, no puede concebirse, sin caer en el absurdo, que una cosa reciba el ser y que esa misma cosa posea el ser antes de que hayamos concebido que lo ha recibido. Pues bien, eso es lo que sucedería si atribuyésemos las nociones de causa y efecto a una misma cosa respecto de sí misma. Pues ¿cuál es la noción de causa? Dar el ser. ¿Cuál es la noción de efecto? Recibirlo. Así pues, la noción de causa precede naturalmente a la noción de efecto. Por lo cual, no podemos concebir una cosa como causa, o sea, como dando el ser, si no concebimos que lo posee, pues nadie da lo que no tiene. Por consiguiente, concebiríamos que algo tiene ser antes de concebir que lo ha recibido; y, sin embargo, en quien lo recibe, recibir precede a tener. Esto puede explicarse de este otro modo: nadie da lo que no tiene; luego no puede darse el ser si antes no lo tiene; ahora bien, si ya lo tiene ¿por qué habría de dárselo?

Por último, dice que es *evidente por luz natural que entre creación y conservación hay distinción de razón*. Pero, por la misma luz natural, es también evidente que nada puede crearse a sí mismo, ni en consecuencia conservarse.

Y si de la tesis general descendemos a la hipótesis especial de Dios, en mi opinión, la cosa será aún más clara, a saber, que Dios no puede ser por sí *positivamente*, sino sólo *negativamente*, es decir, *no por otro*.

En primer lugar, esto es evidente por la razón que Descartes da para probar que, si el cuerpo es por sí, debe ser por sí positivamente. Pues dice que *las partes del tiempo no dependen unas de otras*; *y en consecuencia*, *de que un cuerpo haya sido por sí*, *es decir*, *sin causa hasta ahora*, *no se sigue que deba suceder lo mismo en el futuro*, *salvo que haya en él una potencia real y positiva que*, *por decirlo así*, *lo reproduzca continuamente*.

Pues bien, esa razón no puede aplicarse de ninguna manera al ser sumamente perfecto e infinito; al contrario, por razones totalmente opuestas, debe deducirse una conclusión completamente diferente. Porque en la idea de un ser infinito está también comprendida la infinitud de su duración, es decir, no está encerrada dentro de límites, y por tanto es indivisible, permanente y subsiste entera al mismo tiempo; por lo cual en ella no puede concebirse

pasado ni futuro, salvo errónea e impropiamente, debido a la imperfección de nuestro espíritu. Por eso, es evidente que no puede concebirse la existencia de un ser infinito, ni siquiera por un instante, sin concebir a la vez que siempre ha sido y será eternamente (cosa que nuestro autor dice en algún lugar) y que por consiguiente resulta superfluo preguntar por qué persevera en el ser. Más aún, como enseña San Agustín, (que es el que, aparte de los autores sagrados, ha hablado de Dios con mayor elevación y dignidad que nadie) en Dios no hay pasado ni futuro, sino un continuo presente; y por eso es absurdo preguntar por qué persevera en el ser, ya que esa pregunta incluye indudablemente el antes y el después, el pasado y el futuro, que deben ser excluidos de la idea de un ser infinito[164].

Además, no puede concebirse que Dios sea por sí mismo *positivamente*, como si previamente se hubiera producido a sí mismo, pues eso querría decir que ya existía antes de existir, sino sólo (como nuestro autor confiesa en diversos lugares) porque efectivamente se conserva. Pero la conservación no le conviene más al ser infinito que la primera producción, pues ¿qué es la conservación sino la continua reproducción de una cosa? Y de ahí que toda conservación presuponga una primera producción. Por eso, el nombre de continuación, lo mismo que el de conservación, al ser nombres que se refieren más bien a la potencia que al acto, implican cierta capacidad o disposición para recibir algo, pero el ser infinito es acto purísimo, incapaz de potencia alguna.

Concluimos, pues, que no podemos concebir que Dios es por sí positivamente, sino a causa de la imperfección de nuestro espíritu, que concibe a Dios a la manera de las cosas creadas. Y esto resultará más evidente por la razón siguiente: no se busca la causa eficiente de algo desde el punto de vista de su esencia, sino de su existencia. Por ejemplo, cuando buscamos la causa eficiente de

---

[164] Dos son las razones generales aducidas por Arnauld. 1) Dios no se produce a sí mismo a la manera como una causa eficiente produce su efecto. 2) Dios no se conserva a sí mismo al modo como las cosas creadas son conservadas por Él. a) Porque el proceso causal se encuentra en los seres que tienen un pasado y un futuro, no en los que tienen un continuo presente, es decir, en los seres temporales, no en los eternos. b) Porque el proceso causal entraña cierta potencialidad, incompatible con Dios, que es acto puro. c) Porque la existencia de Dios es su propia esencia, y cuando se pregunta por la causa de algo, no se pregunta por la esencia, sino por la existencia.

un triángulo, lo que se busca es quién ha hecho que ese triángulo esté en el mundo; pero sería absurdo que yo indagase la causa eficiente de que un triángulo tenga tres ángulos que valen dos rectos, pues no sería la causa eficiente la respuesta adecuada a tal pregunta, sino la naturaleza del triángulo[165]. De ahí que los matemáticos, que no se preocupan gran cosa por la existencia de sus objetos, no demuestren nada en virtud de la causa eficiente, ni de la causa final. Pues bien, el existir (o incluso, si quieres, el perseverar en el ser) no es menos propio de la esencia de un ser infinito que lo es de la esencia de un triángulo el tener tres ángulos que valen dos rectos. Por eso, así como a quien pregunte por qué los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos no debe respondérsele desde el punto de vista de la causa eficiente, sino diciéndole que ésa es la naturaleza eterna e inmutable del triángulo, así también a quien pregunta por qué existe Dios o por qué no deja de existir no debe buscarse en Dios ni fuera de Él ninguna causa eficiente o cuasi eficiente (pues no discuto aquí sobre la palabra, sino sobre la cosa) sino que la única respuesta es la de que ésa es la naturaleza del ser sumamente perfecto.

Por eso, cuando Descartes dice que la luz natural nos asegura que *no hay ninguna cosa de la que no sea lícito preguntar por qué existe*, *es decir*, *indagar su causa eficiente o bien*, *si no la tiene*, *averiguar por qué no la necesita*, respondo que si se pregunta por qué existe Dios, no debe responderse desde la perspectiva de la causa eficiente, sino simplemente diciendo: porque es Dios, es decir, un ser infinito. Y si se pregunta cuál es su causa eficiente, debe responderse que no la necesita; y si, por último, se pregunta por qué no la necesita, hay que responder: porque es un ser infinito a cuya esencia pertenece la existencia, pues sólo las cosas que admiten distinción entre existencia actual y esencia requieren causa eficiente.

Por lo tanto, queda sin valor lo que añade inmediatamente después de lo que acabo de citar, a saber, *si yo pensara que ninguna cosa puede ser respecto de sí misma lo que la causa eficien-*

---

[165] Sin embargo, recuérdese que para Descartes Dios es también la causa eficiente de que los ángulos de un triángulo valgan dos rectos, porque es el autor de las verdades eternas. El principio de causalidad eficiente tiene, pues, en la filosofía cartesiana una extensión absolutamente universal.

te es respecto de su efecto[166], *de ninguna manera podría concluir que hay una causa primera*, *sino que al contrario buscaría de nuevo la causa de esa llamada causa primera*, *con lo cual jamás llegaría a una causa que fuera efectivamente la primera*. Al contrario, si yo pensara que hay que buscar la causa eficiente, o cuasi eficiente, de todas las cosas, cualesquiera que sean, buscaría siempre una causa diferente de esas cosas, pues es absolutamente obvio que nada puede ser, respecto de sí mismo, lo que la causa eficiente es respecto su efecto.

Pues bien, me parece que debe advertirse a nuestro autor que considere con diligencia y atención todo lo anterior, pues estoy seguro de que habrá pocos teólogos que no se sientan molestos por la proposición según la cual Dios es *por sí positivamente y como por una causa*[167].

107. Dios existe por sí mismo positivamente y como por una causa. Con eso sólo he querido decir que la razón por la que Dios no necesita causa alguna eficiente para existir se funda en una cosa positiva, a saber, en la inmensidad misma de Dios, que es la cosa más positiva que puede haber. Pero él, entendiendo el asunto de otra manera, prueba que Dios no se produce a sí mismo, ni se conserva, por obra de una acción positiva de la causa eficiente, cosa en la que estoy plenamente de acuerdo[168]

108. Pasemos a las cosas que Arnauld encuentra más criticables, pero que a mí me parecen menos merecedoras de su censura, a saber, cuando yo he dicho: *es lícito pensar que Dios hace de*

---

[166] En la carta a Mersenne mencionada antes escribe Descartes: "Creo que también tengo derecho a pretender que en las Objeciones de Arnauld, al final de la objeción en la que se examina si Dios es por sí mismo como por una causa y cita estas palabras mías, de manera que si yo pensase que ninguna cosa puede ser respecto de sí misma, etc. pusiese en su lugar puede ser de algún modo, porque esas palabras, de algún modo, que él ha omitido, alteran el sentido. Y me parece que es mejor que te pida que las añadas en su texto que acusarlo yo en mi respuesta de no haber citado mi texto fielmente. Aparte de que me parece que sólo las ha omitido por olvido, porque concluye: pues es absolutamente evidente que nada puede, en modo alguno, ser respecto de sí mismo, etc., en donde su ullo modo se parece a mi quodammodo (*A Mersenne*, *18 mars 1641*, AT, III, 337).

[167] *Quatrièmes objections*, AT, IX/1, 162-166.

[168] *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 179-180.

algún modo respecto de sí, *lo mismo que la causa eficiente hace respecto de su efecto*. Porque con esas palabras he negado lo que a él le parece un tanto atrevido y falso, a saber, que Dios sea causa eficiente de sí mismo. Porque, al afirmar que *Él hace de algún modo lo mismo*, he querido decir que no creía que fuese exactamente lo mismo; y al poner delante estas palabras, *es completamente licito pensar*, he dado a entender que sólo explicaba así las cosas a causa de la imperfección del espíritu humano.

Además, he hecho siempre la misma distinción en todo el resto de mis escritos. En efecto, desde el comienzo, en donde decía que *no hay nada de lo que no se pueda indagar su causa eficiente*, *he añadido*, *o*, *si no la tiene*, *averiguar por qué no la necesita*; palabras éstas que son suficiente testimonio de que yo creía que existía algo que no necesitaba causa eficiente. Ahora bien, ¿qué puede ser eso sino Dios?

Algo más adelante he dicho también que *había en Dios una potencia tan grande e inagotable que jamás ha necesitado de nada para existir y que no ha necesitado de nada para conservarse*, *de tal manera que es en cierto modo causa de sí mismo*. Estas palabras, *causa de sí mismo*, no pueden en modo alguno referirse ahí a la causa eficiente, sino sólo a la inagotable potencia de Dios, queriendo decir con ellas que esa inagotable potencia es la causa o la razón de que no necesite causa. Y como dicha potencia inagotable o inmensidad de su esencia es *muy positiva*, he dicho que la causa o la razón por la que Dios no necesita causa es *positiva*. Esto no podría decirse del mismo modo de ninguna cosa finita, aunque fuese perfectísima en su género. Pues, si se dijera que esa cosa es *por sí*, eso sólo podría entenderse de manera *negativa*, ya que sería imposible dar alguna razón tomada de la naturaleza positiva de dicha cosa, en virtud de la cual debiésemos concebir que no necesita causa eficiente.

Y en todos los demás lugares de tal manera he comparado la causa formal o razón tomada de la esencia de Dios[169] (debido a la

---

[169] Para no oponerse totalmente a la Escolástica, recurre a la noción de causa formal. La esencia positiva de Dios contiene su potencia. Aquí, sin embargo, Descartes opone causa formal y causa eficiente, para mostrar que él no las ha confundido. En realidad no opone causa formal y causa eficiente. Opone la causa formal de Dios y la causa eficiente de las cosas finitas. Eso no impide, pues, reunir, en el nivel de Dios, causa formal y causa eficiente. Eso es lo que hace precisamente el texto a continuación. Y eso es lo que anuncia

cual no necesita causa para existir ni conservarse) con la causa eficiente (sin la cual las cosas finitas no pueden existir) que a partir de mis propias palabras resulta fácil descubrir que la causa formal es completamente diferente de la causa eficiente.

No se encontrará lugar alguno donde yo haya dicho que Dios se conserva mediante un influjo positivo, al modo como las cosas creadas son conservadas por Él, pues sólo he dicho que la inmensidad de su potencia o de su esencia, que es la causa de que no necesite quien lo conserve, es una cosa positiva.

Por eso, fácilmente puedo admitir todo lo que Arnauld aduce para probar que Dios no es la causa eficiente de sí mismo, ni se conserva en virtud de influjo alguno positivo o por una continua reproducción de sí mismo, que es todo lo que puede inferirse de sus razones. Pero espero que él tampoco niegue que la inmensidad de la potencia, merced a la cual Dios no necesita causa para existir, es en Dios una cosa *positiva*, y que no niegue que en ninguna otra cosa puede concebirse nada semejante, que sea *positivo*, en razón de lo cual no necesite causa eficiente para existir. Eso es lo único que he querido decir al afirmar que ninguna cosa podía ser concebida como existente *por sí*, *a no ser negativamente*, salvo Dios. Y no necesité decir nada más para responder a la dificultad que me había propuesto.

No obstante, como Arnauld me dice tan seriamente que *pocos teólogos habrá que no se sientan molestos por la proposición según la cual Dios es por sí positivamente y como por una causa*, daré aquí la razón por la que me parece que este modo de hablar no sólo es útil en esta materia, sino también necesario, y la razón por la que me parece que nadie puede razonablemente considerarlo sospechoso.

Sé que nuestros teólogos, cuando tratan de las cosas divinas, no emplean la palabra *causa* al referirse a la procesión de las personas de la Santísima Trinidad, y que donde los griegos pusieron indistintamente "αι[τιαν y αφρξηων" prefieren usar sólo la palabra principio, de un modo muy general, para no inducir a pensar que el Hijo es menor que el Padre. Pero, si esa ocasión de

---

desde ahora la noción de potencia, que, contenida en la esencia de Dios, nos permitirá pasar a la idea de causalidad (*Œuvres philosophiques de Descartes*. Edic. de F. Alquié, Garnier, Paris, 1967, II, 679, nota 1).

error no existe y si no se trata de Dios Trino, sino sólo de Dios Uno, no veo por qué deba rehuirse el nombre de *causa*, principalmente si se pone de manifiesto que es de gran utilidad y de gran necesidad servirse de él. Ahora bien, la mayor utilidad de ese nombre es emplearlo para demostrar la existencia de Dios; y la necesidad de emplearlo no puede ser mayor si, de no usarlo, no podemos demostrarla claramente.

Creo que es evidente para todos que la consideración de la causa eficiente es el medio primero y principal, por no decir el único y exclusivo, de que disponemos para probar la existencia de Dios[170]. Pero no podemos servirnos de ella, si no otorgamos licencia a nuestro espíritu para indagar las causas eficientes de todas las cosas, sin exceptuar al propio Dios, pues ¿por qué razón habríamos de excluirlo de esa averiguación antes de probar que existe?[171]

Por eso, podemos preguntarnos ante cada cosa si es *por sí o por otra*. Y valiéndonos de esto podemos sin duda llegar a la conclusión de la existencia de Dios, aunque no expliquemos en términos estrictos y precisos cómo deben entenderse esas palabras ser por sí, porque todos los que se dejan guiar sólo por la luz natural forman inmediatamente en este punto cierto concepto que participa de la causa eficiente y de la formal[172], que es común a ambas, a saber, que lo que es *por otro*, lo es como por una causa eficiente, mientras que lo que es *por sí* lo es como por una causa

---

[170] Para todos, para los tomistas y para el propio Descartes, la causa eficiente es el modo primero y principal para demostrar la existencia de Dios. Pero además, para los tomistas, que no admiten otra vía que la que se apoya en la causa eficiente, el modo único y exclusivo. E incluso podía decirse que también es el modo único y exclusivo para Descartes, porque, en el argumento ontológico Dios aparece como causa sui (en el sentido de que su esencia encierra su existencia) por lo que ese argumento viene a ser también un argumento por la causalidad eficiente.

[171] Esto manifiesta muy bien la diferencia entre Descartes y Santo Tomás. Tanto Santo Tomás como Descartes hacen intervenir el principio de causalidad en la demostración de la existencia de Dios. Pero para el primero la argumentación sólo se detiene ante la necesidad de afirmar una causa que no requiera ninguna causa; para el segundo, la validez de la prueba se apoya en la universalidad del principio: sólo puede conducir a Dios si Dios mismo no es una excepción de ese principio; lo que será excepcional es la manera en que Dios es causa.

[172] Si antes había distinguido entre causa formal y eficiente, ahora las relaciona, haciéndolas de alguna manera intercambiables.

formal, es decir, porque tiene una naturaleza tal que no necesita causa eficiente. Por eso, no he explicado nada de ello en mis *Meditaciones*; y lo he omitido por ser algo de suyo evidente y que no requería explicación alguna.

Pero, cuando los habituados a juzgar que nada puede ser causa eficiente de sí mismo y los cuidadosos en distinguir dicha causa de la formal ven que se pregunta si algo es por sí, fácilmente sucede que, pensando sólo en la causa eficiente propiamente dicha, no se les ocurre que las palabras *por sí* deban ser entendidas como *por una causa*, sino sólo *negativamente* y como *sin causa*, pensando así que hay algo que existe, pero que no cabe preguntarse por qué existe.

Esa interpretación de las palabras *por sí*, si fuese admisible, nos privaría del medio para demostrar la existencia de Dios a partir de los efectos, según ha probado muy bien el autor de las *Primeras objeciones*. Por eso, en modo alguno debe ser admitida.

Pero, para que la respuesta sea apropiada, creo que es necesario mostrar que entre *la causa eficiente* propiamente dicha y *ninguna causa* hay una especie de término medio, a saber, *la esencia positiva de una cosa*, a la cual puede aplicarse la idea o concepto de causa eficiente, del mismo modo que en geometría acostumbramos a aplicar el concepto de la mayor línea circular posible al concepto de línea recta, o el concepto de polígono rectilíneo que tiene un número indefinido de lados al concepto de círculo.

Creo que jamás habría podido explicar mejor esto que cuando dije que *el significado de la causa eficiente no debe circunscribirse*, *en esta materia*, *a las causas que son diferentes de sus efectos*, *o que les preceden en el tiempo*: *primero*, *porque eso sería ridículo e inútil*, *pues nadie niega que una cosa no puede ser diferente de sí misma*, *ni precederse a sí misma en el tiempo*; *segundo*, *porque*, *aunque se suprima de su concepto una de esas dos condiciones*, *la noción de causa eficiente no deja por ello de ser completa*.

Que no es necesario que preceda en el tiempo a su efecto, es cosa evidente, pues sólo adquiere el nombre y la naturaleza de causa eficiente, cuando produce su efecto, como ya se ha dicho[173].

---

[173] Según los escolásticos, la causa es necesariamente anterior al efecto, porque el ejercicio de la causalidad no se confunde con la esencia de la causa. Cuando una causa produce

De que la otra condición[174] no pueda ser igualmente eliminada, debe inferirse tan sólo que no se trata de una causa eficiente propiamente dicha, cosa que reconozco, pero no que deje de ser una causa positiva, que por analogía puede relacionarse con la causa eficiente, que es lo único que se exige en la cuestión propuesta. Pues, por la misma luz natural por la que concibo que yo me habría dado todas las perfecciones de las que tengo alguna idea en mí, si me hubiera dado a mí mismo la existencia, también percibo que ninguna cosa puede darse a sí misma la existencia, al modo en que suele restringirse el significado de la causa eficiente propiamente dicha, a saber, de manera que una misma cosa, en cuanto se da el ser a sí misma, sea diferente de sí misma, en cuanto lo reciba, pues hay contradicción entre esas dos cosas, entre lo mismo y lo no mismo o diverso. Por eso, cuando se pregunta si una cosa puede darse el ser a sí misma, debe entenderse que sólo se pregunta si la naturaleza o esencia de esa cosa puede ser tal que no necesite causa eficiente para ser o existir.

Al añadir que *si una cosa es así*, *se dará a sí misma todas las perfecciones cuyas ideas posee*, *si es verdad que aún no las tiene*, se quiere decir que es imposible que no tenga actualmente todas las perfecciones cuyas ideas posee; porque la luz natural nos permite saber que aquella cosa cuya esencia es tan inmensa que no necesita causa eficiente para existir, tampoco la necesita para tener todas las perfecciones de las que tiene ideas, y que su propia esencia le otorga eminentemente todo cuanto podemos imaginar que a otras cosas le es dado en virtud de la causa eficiente.

Esas palabras, *si ella no las tiene aún*, *se las dará a sí misma*, valen sólo como explicación, pues por la misma luz natural comprendemos que esa cosa no puede tener, en el momento en que

---

un efecto, manifiesta una potencia que había ya en ella. Por el contrario, Descartes, al rechazar las nociones escolásticas de naturaleza, potencia, etc., no retiene más que el ejercicio activo de la causalidad. Por eso, cree él que la causa es contemporánea a su efecto. De esta manera, desaparece una dificultad que podría surgir de un Dios que se causa a sí mismo. Esta idea es absurda si se cree que la causa debe preceder al efecto en el tiempo, porque en ese caso Dios, con anterioridad a la acción por la que se da el ser, debería no existir (para poder darse el ser) y debería existir (para poder dárselo). Pero ese argumento, sin referencia al tiempo, pierde todo su valor: si la causa es contemporánea a su efecto, Dios existe mientras se causa y se causa mientras existe.

[174] La otra condición, dejando a un lado la de la anterioridad, es la distinción de la causa y el efecto.

hablo, la fuerza y la voluntad de darse algo nuevo, sino que su esencia es tal que ha poseído desde toda la eternidad todo cuanto podemos pensar ahora que se daría a sí misma, si aún no la tuviese.

Sin embargo, este modo de hablar, que guarda relación y analogía con la causa eficiente, es muy necesario para guiar a la luz natural de modo que concibamos con claridad estas materias. Con esto sucede como con ciertas cosas concernientes a la esfera y demás figuras compuestas de líneas curvas, que fueron demostradas por Arquímides mediante la comparación de esas figuras con las compuestas de líneas rectas, cosas que de otra manera apenas hubieran podido ser comprendidas. Y así como esas demostraciones son admitidas, aunque la esfera sea considerada en ellas como una figura de múltiples caras, así también espero que no se me reproche haber usado la analogía de la causa eficiente para explicar cosas concernientes a la causa formal, es decir, a la esencia misma de Dios.

En esto no hay motivo para temer caer en error, pues todo lo que es propio de la causa eficiente y no puede extenderse a la causa formal encierra una contradicción manifiesta. Por consiguiente, nadie podría creer jamás que una cosa sea diferente de sí misma, o bien que sea y no sea a la vez la misma cosa.

Hay que tener en cuenta que la dignidad de ser causa ha sido atribuida por mí a Dios de tal modo que resulta imposible inferir que le haya atribuido asimismo la imperfección de ser efecto; pues, así como los teólogos, cuando dicen que el Padre es *principio* del Hijo no afirman por ello que el Hijo sea *principiado*, así también, aunque yo haya dicho que Dios podía ser en cierto modo *causa de sí mismo*, en ninguna parte he dicho que sea efecto de sí mismo, porque es costumbre referir principalmente el efecto a la causa eficiente y considerarlo menos noble que ella, aunque a menudo sea más noble que las otras causas.

Pero, cuando considero la esencia entera de la cosa como causa formal, no hago sino seguir las huellas de Aristóteles, pues, en el libro II, capítulo 16, de sus *Segundos analíticos*, habiendo omitido la causa material, la primera que nombra es la que él llama αι[τιαν το; τιϖ η.∴ν ει.∴ναι ο, como han traducido sus intérpretes, la *causa formal*, la cual se extiende a todas las esencias de todas las cosas, pues él no trata en dicho lugar de las causas del

compuesto físico, como yo tampoco aquí, sino en general de las causas de las que uno puede sacar algún conocimiento.

Pues bien, para que se entienda que era difícil, en la cuestión propuesta, no atribuir a Dios el nombre de causa, la mejor prueba es advertir que, habiendo intentado Arnauld concluir lo mismo que yo por otra vía, no ha podido conseguirlo, al menos en mi opinión. Pues, tras haber mostrado ampliamente que Dios no es causa eficiente de sí mismo, pues distinguirse de su efecto es propio de la naturaleza de la causa eficiente; tras haber declarado también que no es por sí *positivamente*, entendiendo por esa palabra un influjo positivo de la causa; tras haber mostrado que tampoco se conserva realmente a sí mismo, entendiendo por *conservación* una continuada reproducción de la cosa, en todo lo cual estoy de acuerdo con él; tras todo esto, repito, quiere probar de nuevo que Dios no debe ser llamado causa eficiente de sí mismo, *porque*, dice, *no se busca la causa eficiente de algo si no es desde el punto de vista de su existencia, pero nunca de su esencia. Ahora bien, el existir no es menos propio de la esencia de un ser infinito que lo es de un triángulo el tener tres ángulos que valen dos rectos. Por consiguiente, así como no es preciso, si alguien preguntase por qué los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos, responderle en términos de causa eficiente, tampoco lo es responder así cuando se pregunta por qué existe Dios*.

Ese silogismo puede volverse contra su propio autor, del siguiente modo: aunque no se pueda indagar la causa eficiente desde el punto de vista de la esencia, puede, sin embargo, indagarse desde el punto de vista de la existencia; ahora bien, en Dios la esencia no se distingue de la existencia; por consiguiente, puede indagarse la causa eficiente de Dios.

Para conciliar ambas cosas a la vez, debe decirse que, a quien pregunta por qué existe Dios, no ha de respondérsele, ciertamente, que existe en virtud de la causa eficiente propiamente dicha, sino sólo en virtud de la esencia misma de la cosa, o sea, de la causa formal, la cual, precisamente por no distinguirse en Dios la existencia de la esencia, guarda estrecha relación con la causa

eficiente, razón por la que puede ser llamada cuasi-causa eficiente[175].

Añade, por último, que, al que pregunta por *la causa eficiente de Dios*, *hay que responderle que no la necesita*; *y de nuevo al que pregunta por qué no la necesita*, *hay que responderle que se debe a que es un ser infinito*, *a cuya esencia pertenece la existencia*, *pues sólo las cosas que admiten distinción entre existencia actual y esencia requieren causa eficiente*.

Infiere de ahí que queda enteramente rebatido lo que yo había dicho antes, a saber, que, si yo pensase que ninguna cosa puede, en cierto modo, ser respecto de sí misma lo que la causa eficiente es respecto de su efecto, al averiguar las causas de las cosas, nunca llegaría a una causa primera. Sin embargo, no me parece que eso haya quedado rebatido, ni siquiera debilitado o afectado, pues es cierto que la fuerza principal, no sólo de mi demostración, sino de todas las que pueden darse para probar la existencia de Dios a partir de los efectos, depende enteramente de eso. Y casi todos los teólogos sostienen que no puede darse ninguna prueba que no sea a partir de los efectos.

Por lo tanto, él no arroja, ni mucho menos, luz alguna sobre la prueba y la demostración de la existencia de Dios, al no permitir que se le atribuya, con relación a sí mismo, la analogía de la causa eficiente. Al contrario, la oscurece e impide que los lectores puedan comprenderla, especialmente hacia el final, cuando concluye que *si él pensase que hay que buscar la causa eficiente o cuasi eficiente de cada cosa*, *buscaría siempre una causa diferente de esa cosa*. Pues ¿cómo, quienes aún no conocen a Dios, buscarían la causa eficiente de las demás cosas para llegar, valiéndose de ella, a conocerlo, si no pensaran que puede buscarse la causa eficiente de todas las cosas? ¿Y cómo se detendrían por último en Dios, como en la causa primera, poniendo así fin a su búsqueda, si pensasen que la causa eficiente de cada cosa debe ser diferente de esa cosa?[176].

---

[175] De la afirmación que de "la esencia de Dios es existir" pasa Descartes a la afirmación de que "la esencia de Dios le hace existir" (*Œuvres philosophiques de Descartes*. F. Alquié, Garnier, Paris, 1967, II, 688).

[176] *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX/1, 182-189.