



## Descartes: El irracionalismo teológico en su método y en su sistema filosófico

Antonio García Ninet

PROBLEMAS GNOSEOLÓGICOS RELACIONADOS CON EL VALOR DE LA EVIDENCIA COMO  
CRITERIO DE VERDAD Y CON LA FUNDAMENTACIÓN DEL VALOR OBJETIVO DE LA EVIDENCIA A  
PARTIR DE LA EXISTENCIA DE DIOS

(PRIMERA PARTE)

### 1. Introducción.

Desde hace muchos años se considera a Descartes como el fundador de la corriente racionalista de los siglos XVII y XVIII, y se le reconoce igualmente como el fundador de la Filosofía moderna y como un filósofo de extraordinaria valía por haber liberado a la Filosofía de su dependencia de toda la tradición filosófica anterior y, en especial, de la Filosofía Escolástica.

R. Descartes (1596–1650), decepcionado por las enseñanzas recibidas, pretendió reconstruir la Filosofía como una *Ciencia Universal* partiendo de un método seguro que le ayudase a conducir bien su razón de modo que pudiera llegar al conocimiento de todo aquello para lo cual estuviera capacitada, sin aceptar nada que no fuera evidente para dicha razón. Eso fue, al menos, lo que escribió en su *Discurso del Método*.

Este objetivo era muy ambicioso, y Descartes consiguió, efectivamente, algunos resultados especialmente importantes en sus reflexiones acerca del método y en la aplicación de dicho método a sus investigaciones relacionadas con las Matemáticas y con la Física, aunque, como luego se verá, la utilización de un criterio de verdad como el de la *evidencia* –necesariamente subjetiva– y la inclusión de la existencia de *Dios* como una parte esencial para la fundamentación de la *regla de la evidencia*, así como la utilización de las cualidades divinas como guía para deducir cómo debían ser las leyes que regían los fenómenos naturales representó un punto de partida absurdo que le llevó a errores muy graves en todos los terrenos.

Por otra parte, en los planteamientos cartesianos hay *incoherencias* realmente importantes que no derivan de ese error relacionado con la idea de Dios sino con la *ligereza argumentativa* del filósofo francés que, a pesar de la exigencia del rigor más absoluto en la búsqueda de la evidencia, aceptó en la práctica *evidencias subjetivas* muy alejadas de las *verdades objetivas*.

Por ello, en el presente trabajo, además de realizar una crítica del uso de *la evidencia como criterio de verdad*, me propongo mostrar algunas de esas incoherencias derivadas de haber utilizado de modo muy trivial su idea del Universo como una realidad deducible a partir de las *perfecciones divinas* –en especial, la de la *inmutabilidad*–, pues se trata de un punto muy negativo en la filosofía cartesiana en el que los críticos en general no parecen haber profundizado bastante.

## 2. La influencia de la Teología en la fundamentación del método cartesiano.

En la primera parte del Discurso del Método Descartes enumeró los diversos *aspectos de la cultura* que le proporcionaron sus estudios, mostrándose decepcionado por la formación recibida, pero concediendo un valor muy especial a las *matemáticas* “por la certidumbre y evidencia de sus razones”. Posiblemente influido por las críticas de diversos pensadores escépticos de su tiempo como el español *Francisco Sánchez* (1552-1623), cuyos escritos conoció casi con toda seguridad, inspirándole incluso algún párrafo del *Discurso del Método*, Descartes manifestó una profunda decepción respecto a la Filosofía al observar que, a pesar de que había “sido cultivada por los más excelentes espíritus [...] sin embargo no hay todavía en ella nada que no [fuera] tema de disputa”<sup>1</sup>. Y, en cuanto las demás ciencias derivaban de la Filosofía, “juzgaba que no se podía haber construido nada que fuera sólido sobre fundamentos tan poco firmes”<sup>2</sup>. Según el propio Descartes cuenta, esta decepción le impulsó a viajar y a vivir diversas experiencias a fin de alcanzar por ese medio los conocimientos que no había aprendido en los libros, alistándose en diversos ejércitos<sup>3</sup> como *medio* para lograr su objetivo de conocer el mundo y las costumbres de los diversos pueblos.

Descartes indicó que la diversidad de opiniones y costumbres de la gente le enseñó “a no creer nada con demasiada firmeza”<sup>4</sup>, de manera que finalmente tomó la resolución de estudiar también en sí mismo y de emplear todas las fuerzas de su espíritu en elegir los caminos que debía seguir<sup>5</sup>. En este punto, como ya se ha indicado antes, llama la atención la “semejanza” de estas palabras con las del español Francisco Sánchez, quien escribió en *primera persona* –como después el propio Descartes- y con alguna frase que lleva de modo natural a recordar otras del filósofo francés. En efecto, en este sentido el filósofo español había escrito anteriormente:

*“Entonces me encerré dentro de mí mismo, y poniéndolo todo en duda y en suspenso, como si nadie en el mundo hubiese dicho jamás nada, empecé a examinar las cosas en sí mismas, que es la única manera de saber algo”*<sup>6</sup>.

Mientras que en la cita anterior de Descartes pueden verse unas reflexiones parecidas, aunque con la diferencia esencial de que mientras el primero habla de *examinar las cosas en sí mismas*, el segundo se plantea *examinar los propios pensamientos*. Pero, junto a esta diferencia, existen también semejanzas

---

<sup>1</sup> “...voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits [...] il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse” (Discurso del método, 1ª parte, AT, VI, p. 8., citado en adelante con las siglas “DM”).

<sup>2</sup> “je jugeais qu'on ne pouvait avoir rien bâti qui fût solide sur des fondements si peu fermes (DM, 1ª parte ; AT, VI, p. 8-9).

<sup>3</sup> Primero en el ejército de Mauricio de Nassau y después en el de Maximiliano de Baviera. El propio Copleston escribe que Descartes “con este propósito [de estudiar y aprender en el libro del mundo] se alistó en el ejército del príncipe Mauricio de Nassau” (F. Copleston: Historia de la Filosofía, IV, p. 67; Ariel, Espulgues de Llogregat, 1975).

<sup>4</sup> “j'apprenais à ne rien croire trop fermement” (DM, 1ª parte, AT, VI, p. 10)

<sup>5</sup> “Mais, après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde, et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre; ce qui me réussit beaucoup mieux, ce me semble, que si je ne me fusse jamais éloigné ni de mon pays ni de mes livres”. (DM, 1ª parte, AT, VI, p. 10-11).

<sup>6</sup> Francisco Sánchez: *Quod nihil scitur* –Resumen del autor- .

especialmente llamativas, pues ya Francisco Sánchez, al igual que después haría Descartes, considera que debía encerrarse en *su propia intimidad* y *debía ponerlo todo en duda* como único camino para llegar a “saber algo”. Y tanto Francisco Sánchez como Descartes se plantean la necesidad de dudar de todo, no aceptando la autoridad de los *filósofos antiguos*, y el deseo de construir una nueva *ciencia* más segura y un nuevo *método* basado en la *razón* para conseguir este fin<sup>7</sup>.

Sin embargo, Descartes en ningún momento se refirió al filósofo español, a pesar de que éste ejerció como profesor en la universidad francesa de Toulouse. La semejanza entre el *programa* de Sánchez y las coincidencias de tal programa con su *desarrollo* en la obra de Descartes lleva a pensar que tal coincidencia no fue una simple casualidad sino que en realidad hubo una auténtica influencia que Descartes no tuvo interés en reflejar. Quizás pensó que mencionar a este filósofo podía ser una ayuda para la difusión de las doctrinas *escépticas* o quizá pensó que referirse a los escritos de Sánchez *en primera persona* y manifestando la *necesidad de dudar de todo* y de buscar un *método racional* para avanzar en el descubrimiento de la *verdad* podía arrebatarle la “originalidad” de sus escritos.

En cualquier caso parece que los escritos de Francisco Sánchez así como los de otros *escépticos* contemporáneos debieron de provocar en Descartes un impacto especialmente importante en cuanto representaban la negación del conocimiento y una crítica a la Religión en la que Descartes creía, hasta el punto de que aquellos tres famosos sueños que tuvo en el año 1619, que le llevaron al convencimiento de que debía cumplir con la misión de buscar la verdad, le llevaron a realizar la promesa, posteriormente cumplida, de realizar una peregrinación al santuario de la Virgen de Loreto en Italia, pueden verse como una muestra de la intensidad de sus creencias religiosas, hasta el punto de que llegó a sentirse especialmente elegido por su Dios para la tarea de neutralizar el peligro destructivo representado por el escepticismo y para tratar de asegurar mediante sus futuros escritos el valor del conocimiento, tanto el científico como el que se relacionaba de manera especial con la defensa y con la pretensión de demostrar la existencia de Dios y el valor de la Religión.

En efecto, a pesar de su decepción por la formación recibida, Descartes concedió desde el principio un valor especial a la *fe*, a las *Sagradas Escrituras* o a la *Teología*, indicando que, en relación con sus verdades, no se “hubiese atrevido a someterlas a la debilidad de [sus] razonamientos”<sup>8</sup> o también que

*“es preciso creer que hay un Dios porque así se enseña en las Sagradas Escrituras, y, por otra parte, que es preciso creer las Sagradas Escrituras porque provienen de Dios, y esto porque, como la fe es un don de Dios, y aquel que otorga la gracia para hacer creer las demás cosas puede también otorgarla para hacernos creer que existe”*<sup>9</sup>.

Esta prevención respecto a la posibilidad de analizar críticamente el valor de la Teología se mantuvo a lo largo de toda su vida y, por ello, representó un lastre excesivo e inexplicable en quien se había planteado la necesidad de dudar de todo aquello que no ofreciese las garantías más estrictas acerca de su verdad, a fin de

<sup>7</sup> Francisco Sánchez: “Yo [...] propondré en otro libro si es posible saber algo y de qué modo; esto es, cuál puede ser el método que nos conduzca a la ciencia en cuanto lo permita la humana fragilidad” (O.C.).

<sup>8</sup> “...je n’eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements” (DM, 1ª parte, AT, VI, p. 5-8).

<sup>9</sup> Meditaciones Metafísicas, “Carta a los señores decanos y doctores de la sagrada Facultad de Teología de París”; AT, IX, 4. Obra citada en adelante con las siglas “MM”.

alcanzar un conocimiento sólido de todo aquello que la mente humana pudiera alcanzar.

La consideración cartesiana por la que juzga la razón humana como un instrumento especialmente *insuficiente* para analizar las verdades de la Teología resulta paradójicamente absurda en cuanto al mismo tiempo y en la práctica la considera *suficiente* para afirmar tales doctrinas, a pesar de haber negado que pudiera someterlas a esa misma razón, pues, *si no podía someterlas a la debilidad de sus razonamientos, es absurdo que pudiera estar tan seguro acerca de su valor.*

Por otra parte, llama la atención el hecho que, al hablar de la Religión, diga que “enseña a ganar el cielo”, pues esta afirmación supone, en primer lugar, el absurdo de considerar que “ganar el cielo” dependa de “determinadas enseñanzas”<sup>10</sup> y no de determinada forma de conducta –o incluso de la predestinación divina-, y, en segundo lugar, supone la aceptación acrítica e ingenuamente dogmática del valor de tal “enseñanza”, la cual sólo podía haber aceptado de modo provisional mientras la puesta en práctica de su método no le hubiera exigido la *necesidad de dudar de todo* para comenzar la búsqueda de una primera verdad que pudiera superar dicha duda.

Un poco más adelante se refiere nuevamente a la Teología mostrando de nuevo una *frivolidad* argumentativa asombrosa al afirmar que “*las verdades reveladas [...] están por encima de nuestra inteligencia*”<sup>11</sup>, sin habersele ocurrido tratar de averiguar cómo podía haber conocido la autenticidad de aquellas verdades supuestamente reveladas en cuanto la razón no las podía demostrar. El argumento según el cual una supuesta “verdad” podía aceptarse *por haber sido revelada* sólo habría sido aceptable si hubiera venido acompañada de un argumento que le hubiera servido para conocer que efectivamente había verdades que habían sido “reveladas”, y para conocer qué doctrinas formaban parte de aquella supuesta “revelación”. Pero esto en ningún momento sucedió ni podía suceder en cuanto el propio método cartesiano establecía la posibilidad de la existencia de un dios muy poderoso o de un “genio maligno” que podría conseguir que las evidencias más claras sólo fueran el resultado de un espejismo creado en la propia subjetividad por esos seres hipotéticos.

Sorprendentemente y a pesar de haber afirmado la necesidad de seguir las reglas del *método*, Descartes no se tomó la molestia de aplicar dicho método a sus creencias religiosas sino que, además, *la existencia de Dios*, supuestamente demostrada (?), aunque de modo absurdo, como luego se verá, se convertía en la última y suprema justificación del método a la vez que en el pilar fundamental de su sistema en cuanto consideró que la duda acerca de la existencia del mundo sensible y acerca del valor de las proposiciones matemáticas sólo quedaba superada a partir de la consideración de que la *perfección divina* era incompatible con el engaño de hacerle creer en la existencia de realidades externas inexistentes o con el engaño de proporcionarle una *evidencia subjetiva* respecto a la verdad de las proposiciones matemáticas si realmente no se hubieran correspondido con *auténticas verdades*.

A continuación, en el *Discurso del Método*<sup>12</sup>, insistió en una nueva valoración positiva de la “verdadera religión”, pero siguió sin explicar en qué se basaba para pretender que lo fuera -ni para suponer que hubiera alguna que lo fuera-.

---

<sup>10</sup> En otro momento Descartes se desdice de esta afirmación, indicando que “el camino no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos” (DM, 1ª parte, AT, VI, p. 8).

<sup>11</sup> DM, 1ª parte; AT, VI, p. 8.

<sup>12</sup> DM, 1ª parte; AT, VI, p. 12).

## 2.1. El problema del Método

Para conseguir que la Filosofía se convirtiera en un conocimiento firme y seguro que fuera capaz de superar las críticas del escepticismo de su tiempo, Descartes consideró necesario encontrar un *método* para guiar su razón en la búsqueda del conocimiento. Dicho *método* tuvo una primera forma en sus *Reglas para la dirección del espíritu*, escritas alrededor del año 1628. Posteriormente reestructuró esta obra con variaciones importantes en el *Discurso del método*, publicado en el año 1637, reduciendo las veintiuna reglas de la primera obra a sólo cuatro, de las cuales y con abismal diferencia consideró la *regla de la evidencia* como la esencial del método, pues sólo ella podía conducir a superar la prueba de la *duda*, mientras que sin ella el conocimiento sería imposible. El resto de las reglas tenía como finalidad preparar el camino para llegar a la *intuición racional* de los conocimientos *evidentes* (regla del *análisis*) o para ayudar a la razón en su *deducción* de nuevos conocimientos a partir de conocimientos simples y evidentes (reglas de la *síntesis* y de la *enumeración*).

Una vez elaborado el método, inspirado en las Matemáticas, Descartes consideró necesario fundamentarlo con seguridad en cuanto podría no ser suficiente para aplicarlo de forma rigurosa para alcanzar aquel conocimiento seguro que buscaba.

Para lograr tal fundamentación, relacionada especialmente con la *regla de la evidencia*, juzgó necesario partir de una *duda metódica* acerca del valor de todos los conocimientos anteriormente aceptados en cuanto no ofrecieran las garantías más absolutas acerca de su verdad. Mediante la aplicación de esta *duda metódica* Descartes, al encontrar la verdad “cogito, ergo sum”, considerará haber encontrado una primera verdad tan absoluta que podrá servirle como fundamento de la *regla de la evidencia* y como primera verdad de su sistema filosófico. Será fundamento de la *regla de la evidencia* en cuanto su carácter de verdad evidente serviría de *criterio* para aplicarlo al resto de “conocimientos”, que sólo podrá considerar como tales en sentido auténtico en cuanto se presenten a su mente con la misma *evidencia*, con la misma claridad y distinción, con la que se le muestra aquella primera verdad que ha sido capaz de superar la prueba de la duda metódica.

La “duda metódica” debía extenderse a todos los “conocimientos” recibidos, pero Descartes fue inconsecuente con su pretensión de que tuviese carácter universal y exceptuó de esa prueba las “verdades reveladas” de la Religión y de la Teología que aceptó desde el principio con total desenvoltura, a pesar de su insistencia en que debía dudar de todo. Así en la *primera máxima* de su moral provisional afirma que va a “conservar con firmeza la religión en la que Dios [le] ha concedido la gracia de ser instruido desde [su] infancia”<sup>13</sup>.

Descartes aplicó la duda a los *conocimientos sensibles*, considerando que  
*“a veces he experimentado que estos sentidos eran engañosos, y es más prudente no confiar por entero en nada que ya alguna vez nos ha engañado”*<sup>14</sup>.

Además, la duda siempre tenía sentido en este terreno en cuanto podía suceder “que estemos dormidos, y que todas esas particularidades, por ejemplo, que

<sup>13</sup> “...retenant constamment la religion en laquelle Dieu m’a fait la grâce d’être instruit dès mon enfance” (DM, 3ª parte; AT, VI, p. 23).

<sup>14</sup> “...j’ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés” (MM, 1ª ; A T, IX, p. 14).

abrimos los ojos, movemos la cabeza, extendemos las manos, y cosas semejantes”<sup>15</sup> sólo sean ilusiones provocadas por el sueño.

Igualmente aplicó la *duda metódica* a los *conocimientos matemáticos*, porque, a pesar de su carácter *evidente*, siempre podía suponer que “algún genio maligno, tan poderoso como engañoso [hubiera] empleado todas sus energías en engañar[le]”<sup>16</sup>, proporcionándole una *evidencia subjetiva* a la que no le correspondiese una *verdad objetiva*, o también -como escribe hacia el comienzo de la 4ª parte del Discurso- porque es un hecho que *puedo equivocarme* al razonar, del mismo modo que también otros se equivocan.

Pero finalmente tomó conciencia de que había al menos un conocimiento que conseguía superar esa duda “hiperbólica”, como el propio Descartes la llama: Se trataba de la proposición “pienso, luego existo”, en cuanto la misma duda acerca de la propia existencia representa su confirmación, pues para poder dudar era preciso existir, y, por ello, podía afirmarla con absoluta seguridad en cuanto ni siquiera la hipótesis del genio maligno podía destruirla, ya que para poder engañarme tendría que existir y *me sería imposible dudar o ser engañado sin existir*. Con respecto a los demás conocimientos puedo creer que me equivoco o que soy engañado por un genio maligno, e incluso que no tengo cuerpo; pero, para dudar y admitir que todo sea falso, es necesario que yo que pienso sea algo. La proposición “pienso, luego existo” es presentada, por ello, como la única absolutamente verdadera, porque la misma duda confirmaba su verdad. Dice Descartes, en efecto, que

*“mientras yo quería pensar de ese modo que todo era falso era preciso necesariamente que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y notando que esta verdad: pienso, luego existo, era tan firme y segura que no eran capaces de conmovérsela las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía aceptarla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que buscaba”*<sup>17</sup>.

## 2.2. Objeciones

Sin embargo y aunque esta “primera verdad” parece absolutamente evidente y aunque por medio de ella Descartes intenta fundamentar cualquier otro conocimiento, algunos críticos pusieron *objeciones* a los planteamientos de Descartes. En este sentido, por ejemplo:

a) Gassendi criticó esta “primera verdad” considerando que se trataba de un silogismo al que le faltaba la premisa mayor “todo lo que piensa existe”. Pero en este punto Descartes replicó que su planteamiento no tenía *carácter deductivo* sino que se trataba de una *intuición intelectual* directa por la que *veía con absoluta evidencia* que pensamiento y existencia iban necesariamente unidos, de manera que no puedo afirmar que *pienso* sin afirmar al mismo tiempo que *existo* como ser pensante.

---

<sup>15</sup> “...que nous sommes endormis, et que toutes ces particularités-ci, à savoir, que nous ouvrons les yeux, que nous remuons la tête, que nous étendons les mains, et choses semblables, ne sont pas tels que nous les voyons” (MM, 1ª ; AT, IX, p. 15).

<sup>16</sup> “...un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant qui a employé tout son industrie à me tromper » (MM, 1ª ; AT, IX, p. 17).

<sup>17</sup> “...pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose ; et remarquant que cette vérité, *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais” (DM, 4ª parte, AT, VI, p. 32).

b) En 1689, en *Censura philosophiae cartesianae*, P. D. Huet indicó que en el planteamiento cartesiano había un *círculo vicioso*<sup>18</sup>, por cuanto si el principio “cogito, ergo sum” se aceptaba porque era *evidente*, en dicho caso la *regla de la evidencia* había que considerarla como su fundamento, y, en consecuencia, no podía a su vez quedar justificada en virtud de aquel principio. No obstante, Descartes, muchos años antes de esta crítica, había defendido el valor de esa primera verdad como fundamento de la regla de la evidencia señalando que el “cogito, ergo sum” poseía el carácter especial de tratarse de una *evidencia absoluta* cuya negación habría sido *contradictoria*. Pero una consecuencia que deriva de esta justificación es la de que, aunque la verdad del “cogito, ergo sum” no procedería de la *regla de la evidencia* sino que sería la regla de la evidencia la que hallaría su justificación en aquella primera verdad necesaria, mientras que el valor de ésta derivaría del valor previo del *principio de contradicción*.

En efecto, desde el momento en que la justificación de la *regla de la evidencia* se realiza a partir del *principio de contradicción*, parece evidente que en tal caso es el valor de ese principio lógico el que justifica el valor de la proposición “cogito, ergo sum”, y, a su vez, esta primera verdad serviría de justificación para la *regla de la evidencia*:

### **Principio de contradicción → “Cogito, ergo sum” → Regla de la evidencia**

Parece, pues, que es el *principio de contradicción* el que se muestra como el fundamento último de todos los conocimientos, y que, por lo tanto, es anterior incluso al de la proposición “cogito, ergo sum” y al de la *regla de la evidencia*.

Sin embargo y teniendo en cuenta que para Descartes el mismo principio de contradicción depende de la omnipotencia divina, habría que completar el cuadro anterior del siguiente modo:

### **Dios → Principio de contradicción → “Cogito, ergo sum” → Regla de la evidencia**

Esta *omnipotencia* divina, cuya consecuencia es la de una *libertad absoluta*, es la que lleva a Descartes a decir:

*“En cuanto a la dificultad de concebir cómo Dios ha sido libre e indiferente para hacer que no fuera cierto que los tres ángulos de un triángulo fuesen iguales a dos rectos o en general que los contradictorios no puedan existir juntos, se la puede suprimir fácilmente considerando que el poder de Dios no puede tener ningún límite”*<sup>19</sup>

c) Por otra parte, el principio del “cogito, ergo sum” tenía como precedente la proposición de Agustín de Tagaste “si fallor, sum”<sup>20</sup> (“si me equivoco, existo”) y, en este sentido, no parecía especialmente original. Con la frase de Agustín de Tagaste, “si fallor, sum”, no hay motivo para temer argumento alguno de los escépticos, aunque digan: ¿qué, si te engañas? Porque si me engaño ya soy; pues el que realmente no es, tampoco puede engañarse, y, por consiguiente, ya soy si me engaño».

Según indica J. Nicola Romero, “el análisis cartesiano [...] lo conduce al encierro en la pura inmanencia de la conciencia; en ella encontrará la verdad suprema

<sup>18</sup> P. D. Huet: *Censura philosophiae cartesianae*, I, p. 13. Livre de la C. des Imprimeurs... de París, 1689.

<sup>19</sup> Carta a Mesland, 2 de mayo de 1644. AT, IV, p. 118. La letra cursiva es mía.

<sup>20</sup> S. Agustín: *De Trinitate*, X, 10, 14,

de su existencia como cosa pensante. Pero la tesis agustiniana no admite previamente el método de la duda universal, ya que el hecho mismo de la dubitación implica la existencia de un ser en concreto, del sujeto dubitante”. La diferencia entre ambos pensadores es clara: “San Agustín no comienza dudando real y universalmente, *constata empíricamente* tan solo, contra los escépticos, que sería imposible dudar de todo sin la afirmación de la propia existencia”<sup>21</sup>.

Descartes, por su parte, se defendió alegando que la proposición agustiniana aparecía como un *ejemplo de verdad* cuya finalidad era muy distinta de la que él perseguía, pues Agustín de Tagaste no había pretendido convertirla en el fundamento de un método, mientras que en su filosofía el principio “cogito, ergo sum” tenía un valor absoluto<sup>22</sup> como fundamento del método filosófico y como primera verdad sobre la cual edificar el resto de los conocimientos. En cualquier caso, conviene indicar que, por lo que se refiere al fundamento del valor de las diversas verdades en general también Descartes las justifica a partir de Dios -aunque por motivos distintos a los de Agustín de Tagaste-, y esto sugiere que el paralelismo entre Descartes y Agustín tal vez no fuera una simple coincidencia.

Otra diferencia entre ellos en este punto consiste en que Agustín considera que la realidad sensible esta sometida al *cambio* mientras la verdad tiene un carácter *inmutable*; por ello, dicha verdad no puede proceder del hombre –realidad cambiante- sino del propio Dios como ser inmutable del que proceden las verdades que el hombre descubre en el interior de su alma.

Por su parte, Descartes considera que Dios es la garantía de las verdades que el hombre conoce, pero sólo porque su perfección sería incompatible con evidencias subjetivas a las que no les correspondieran verdades objetivas; además, la afirmación cartesiana de la existencia de *verdades innatas*, que procederían de Dios, aproxima mucho más su pensamiento al de Agustín.

d) Las reflexiones críticas de Hume respecto a la existencia de un *yo sustancial* representan igualmente una crítica implícita del planteamiento cartesiano. En efecto, respecto a la idea de *alma*, entendida como un sujeto permanente de carácter inmaterial que serviría de soporte para las sucesivas percepciones a lo largo del tiempo, Hume se pregunta si percibimos la *impresión* correspondiente a ese supuesto sujeto -pues para el *empirismo* todo auténtico conocimiento debe producirse a partir de las *impresiones* sensibles correspondientes-. Señala Hume que

*“si alguna de nuestras impresiones nos da la idea del yo, dicha impresión ha de permanecer invariable, a través de toda nuestra vida [...] Pero no existen impresiones constantes e invariables [...] y, en consecuencia, no existe”*<sup>23</sup>

*una realidad objetiva que se corresponda con dicha idea.* Hume niega, en consecuencia, el conocimiento de un *yo permanente* o alma.

e) En este punto el planteamiento kantiano difiere mucho del planteamiento cartesiano, pues mientras Descartes considera que el yo es transparente respecto a sí mismo, Kant considera que, si nos referimos al yo como sujeto del conocimiento, en tal caso estaremos hablando de lo que él llama el “yo pienso” o “yo trascendental” que, aunque es la condición de todos los conocimientos, no puede ser conocido directamente, sino sólo deducido, mientras que si nos referimos al “alma” como realidad trascendente, en tal caso nos estaremos alejando por completo de la

---

<sup>21</sup> J. Nicola Romero: “La intuición del cogito”; Revista Cubana de Filosofía, Vol, 1, nº 6, 1950.

<sup>22</sup> Agustín de Tagaste: *La ciudad de Dios*.

<sup>23</sup> D. Hume: *Tratado sobre la naturaleza humana*, 1ª parte, sección VI, “De la identidad personal”. Editora Nacional, Madrid, 1977.

experiencia, y, en consecuencia nada podrá decirse de ella y sólo mediante la ayuda de la Razón Práctica podremos afirmarla como un “postulado de dicha razón práctica”.

Estos planteamientos kantianos tan elaborados resultan algo sorprendentes en la medida en que parece de sentido común y, por lo tanto, innecesario demostrar que, para que se produzca el conocimiento de la realidad empírica, es necesario que exista un *centro unificador* en el que las intuiciones sensibles y los conceptos del entendimiento se pongan en conexión. Sin embargo, es posible que, en parte al menos, un motivo que pudo incitar a Kant a detenerse en este problema fuera el de tratar de superar los planteamientos de Hume acerca de esta misma cuestión. Recordemos que Hume había negado la existencia de un *yo permanente*, comparando el espíritu humano con una especie de teatro en el que se suceden las percepciones y en el que “sólo las percepciones sucesivas constituyen el espíritu”<sup>24</sup>; pero recordemos también que el propio Hume estaba insatisfecho con su propia explicación del conocimiento:

“Si las percepciones constituyen existencias distintas, forman un todo solamente por estar conectadas entre sí [...] Pero todas mis esperanzas se desvanecen cuando tengo que explicar los principios que unen nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia”<sup>25</sup>.

A pesar de sus diferencias con Hume, Kant está de acuerdo en que a partir del *yo pienso* o *yo puro* no podemos afirmar la realidad del alma, entendida como una *sustancia permanente*, pues el *yo pienso* tiene carácter *trascendental*, esto es, es una condición *a priori* necesaria para la experiencia, pero él mismo no es objeto de una intuición empírica, mientras que la categoría de *sustancia* sólo es aplicable a determinadas intuiciones empíricas *permanentes* a lo largo del tiempo.

f) Por su parte, *Nietzsche* critica este primer pilar de la filosofía cartesiana, considerando que se basa en un “hábito gramatical”:

“‘Se piensa: luego hay una cosa que piensa’: a esto se reduce la argumentación de Descartes. Pero esto es dar por verdadero ‘a priori’ nuestra creencia en la idea de sustancia. Decir que, cuando se piensa, es preciso que haya una cosa que piensa, es simplemente la formulación de un hábito gramatical que a la acción atribuye un actor [...] Si se redujese la afirmación a esto: ‘se piensa, luego hay pensamientos’ resultaría una simple tautología”<sup>26</sup>.

Igualmente considera que la creencia en el *alma* es una consecuencia de la creencia en el valor objetivo de las estructuras gramaticales de *sujeto y predicado*<sup>27</sup>.

En definitiva, la proposición “pienso, luego existo” contiene de manera implícita el sujeto “yo”, que lo es tanto del pensar como del existir. Es decir, en esta proposición no sólo se afirma la relación del pensar con el existir del pensamiento, sino que también se presupone la existencia diferenciada de un yo que piensa, pero que no se identifica con el pensamiento sino que es algo más. Pero, ¿cómo llegamos a demostrar que por debajo del pensamiento exista un sujeto que tenga pensamientos, pero que no se identifique con ellos?

Parece evidente que en el planteamiento cartesiano subyace la distinción aristotélica entre *sustancia* y *accidente* -entre el *yo (sustancia)* y el pensamiento (*accidente*)-. Por ello, el rigor sólo hubiera debido conducir a Descartes a la afirmación

<sup>24</sup> D. Hume: O.c., p. 253.

<sup>25</sup> D. Hume: O. c., p. 635.

<sup>26</sup> F. Nietzsche: *La voluntad de poder*, p. 483. *Obras completas*, Aguilar, B. Aires, 1961.

<sup>27</sup> F. Nietzsche: “En otro tiempo, en efecto, se creía en ‘el alma’ como se creía en la gramática y en el sujeto gramatical” (*Más allá del bien y del mal*, secc. III, parág. 54).

de que *existe el pensamiento*, pero sin añadir a tal afirmación el presupuesto de que debiera existir “una cosa” pensante, pues o bien dicha cosa se identificaba con el pensamiento, y, en tal caso, esa afirmación era una tautología (= “hay pensamiento, luego hay pensamiento”), o bien no se identificaba, y en dicho caso al conocimiento de que *existe el pensamiento* se estaría añadiendo la idea de que existe *algo más* como sujeto de la actividad pensante.

### 2.3. “Cogito, ergo sum” y Regla de la Evidencia

Con respecto a esta *primera verdad* considerada como absoluta, se pregunta Descartes a continuación qué es “lo que se necesita en una proposición para que sea verdadera y cierta”<sup>28</sup>. Y, olvidando su referencia a aquel *principio de contradicción* que había utilizado para defenderla, concluye que lo que asegura su verdad es la *claridad* y *distinción* –es decir, la *evidencia*- con que aparece.

A partir de esta verdad considera que se encuentra ya en posesión de una “regla general” para progresar en el descubrimiento de la verdad; dicha regla no es otra que la de la *evidencia*: “habiendo notado que en todo esto: *pienso, luego, existo*, no hay nada que me asegure la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es necesario existir, juzgué que podía tomar como regla general que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas”<sup>29</sup>.

De este modo, la *regla de la evidencia*, que debía haber sido fundamentada a partir del principio anterior, se convierte por el contrario en el fundamento incoherente del “cogito, ergo sum”, mientras que éste queda fundamentado a partir de la *regla de la evidencia*, y con ello Descartes incurre de modo absurdo en un *círculo vicioso*.

Además, la *regla de la evidencia*, que debería haber servido de punto de partida para la fundamentación del método y para la recuperación de todos los conocimientos, plantea una serie de problemas que determinan que Descartes quede encerrado en un *solipsismo* del que le resultará imposible salir, pues, aunque esta regla hubiese podido ser confirmada en su valor mediante la verdad del “cogito, ergo sum”, no tiene un valor *autosuficiente* para demostrar la existencia del mundo y la del propio cuerpo, ni la verdad de las proposiciones matemáticas, ya que, según escribe en las *Meditaciones Metafísicas*, todavía puedo sospechar que

*“quizá un dios podría haberme dotado de tal naturaleza que yo podría haberme engañado incluso a propósito de cosas que me parecieran máximamente manifiestas [...] Estoy obligado a admitir que para él es fácil, si lo quiere, ser causa de mi error, incluso en materias en las que creo disponer de una evidencia muy grande”*<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> “...ce qui est requis à une proposition pour être vrai et certaine” (DM, 4ª parte, AT, VI, p. 33).

<sup>29</sup> “...ayant remarqué qu’il n’y a rien du tout en ceci, *je pense, donc je suis*, qui m’assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle général que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies” (DM, 4ª parte, AT, VI, p. 33).

<sup>30</sup> “peut-être quelque Dieu avait pu donner une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes [...] je suis contraint d’avouer qu’il lui est facile, s’il le veut, de faire en sorte que je m’abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande» (MM, 3ª, AT, IX, p. 28). La actitud cartesiana tan llena de incoherencias se muestra también en relación con esta afirmación de que pudiera haber un *dios engañador*, cosa que en una carta a Voetius, niega haber considerado.

Y así, además de tener que solucionar el problema del círculo vicioso existente entre la regla de la evidencia y el “cogito ergo sum”, sería necesario demostrar la existencia de un dios que no fuera engañador para que la regla de la evidencia quedase fundamentada y sirviera para demostrar la validez de los demás conocimientos.

Por otra parte y al margen de estos problemas, la regla de la evidencia no podía servir como criterio de verdad por los siguientes motivos:

a) Toda evidencia es una sensación y toda sensación es subjetiva; por ello toda evidencia es subjetiva y nunca puede mostrarse ni demostrarse que una evidencia subjetiva se corresponda con una verdad objetiva.

Parece que el propio Descartes se dio cuenta de este problema y que tal vez por este motivo planteó su hipótesis relacionada con la posibilidad de la existencia de un dios engañador o de un genio maligno, causante de sus evidencias subjetivas, comprendiendo así que éstas no servían para garantizar el valor de un supuesto conocimiento.

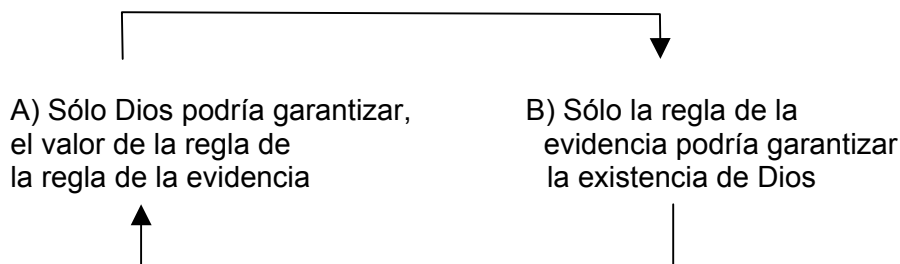
b) Además, como ya le criticó A. Arnauld en las Cuartas objeciones, “la única razón segura que tenemos para creer que lo que percibimos clara y distintamente es verdadero, es el hecho de que Dios existe. Pero solamente podemos asegurarnos de que Dios existe porque percibimos esa verdad clara y evidentemente. Así pues, antes de estar seguros de que Dios existe tendríamos que estar seguros de que todo lo que percibimos clara y evidentemente es verdadero”<sup>31</sup>.

Efectivamente, Descartes cae en una trampa de la que pretenderá escapar sin conseguirlo, cuando recurre a Dios como garantía del valor de la evidencia, sin llegar a tomar conciencia de que, desde el momento en que reconoce que la evidencia por sí misma es insuficiente para asegurar cualquier supuesta verdad, ya no puede utilizar a Dios como medio para recuperar el valor de la evidencia en cuanto esa misma evidencia en favor de la existencia de Dios sería una evidencia subjetiva y, por ello mismo, tan dudosa como las demás –con la única excepción, si acaso, de la evidencia del “cogito ergo sum”-. Cualquier pretensión de demostrar la existencia de Dios sería imposible además porque la “evidencia” de su existencia podría seguir siendo una consecuencia del capricho de ese otro dios engañador o del genio maligno.

---

*Critica de Arnauld: El planteamiento cartesiano es un círculo vicioso, pues*

---



Si A sirve de justificación del valor de B, y B sirve de justificación de A, nos encontramos efectivamente, como indica Arnauld, ante un círculo vicioso, lo cual significa que no hemos avanzado un solo paso en la demostración.

---

<sup>31</sup> R. O., 4<sup>a</sup>, 2; AT, VII, 246.

c) Además, incluso desde el supuesto de que Descartes hubiera podido demostrar la existencia de Dios, la misma *omnipotencia divina* habría supuesto una nueva dificultad para demostrar el valor de la *regla de la evidencia*, pues la verdad de las proposiciones matemáticas, la de las referentes a supuestas realidades externas al yo y la del propio valor del principio de contradicción –como se ha señalado en el punto 1.2.1.b – *dependerían de la voluntad de Dios y no de una evidencia racional intrínseca*.

Es cierto que Descartes considera *también* que la *perfección divina* sería incompatible con una cualidad como la de ser *engañador* y por ese motivo considera que aquello que se le presente como evidente debe serlo realmente y no el producto de un engaño como el que podría provocar aquel hipotético genio maligno, que habría quedado eliminado una vez demostrada la existencia de Dios. Sin embargo, en este punto es incoherente consigo mismo y se contradice en cuanto en otros momentos acepta que *la omnipotencia divina no podría estar subordinada a nada*, y, por ello, *el hecho de que Dios pudiera ser engañador era una consecuencia de su omnipotencia y era una posibilidad que no podía quedar eliminada*, pues Dios no podía estar sometido a un principio ajeno al de su propia omnipotencia, como lo habría sido el no poder ser engañador.

## 2.4. Máxima sobre la Religión

A continuación, antes de aplicar el método para reconstruir sólidamente la Filosofía, como la vida le exigía seguir tomando decisiones y tener que actuar, Descartes consideró que debía adoptar una serie de *máximas* que le guiasen en su conducta, entre las cuales se encontraba la de

“...obedecer las leyes y las costumbres de mi país conservando con firmeza la religión en la que Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde mi infancia...”<sup>32</sup>

Esta determinación de conservar “la religión en la que Dios [le] ha concedido la gracia de ser instruido” resulta asombrosa por la osadía tan dogmática, superficial y contradictoria que supone asumir esa religión y el propio Dios como realidades ya *aceptadas*, como *verdades intocables* a pesar de haber afirmado la necesidad de *dudar de todo* antes de tratar de reconstruir el edificio del conocimiento. Y resulta, por cierto, casi igual de sorprendente el hecho de que gran parte de los analistas de la obra cartesiana hayan pasado por alto esta incoherencia tan grave. Parece que la única explicación de esta actitud hay que buscarla en aquel temor a la Inquisición y, en general, a las reacciones de las autoridades eclesiásticas, con las que Descartes mantenía buenas relaciones. Conviene recordar a este respecto que el *Discurso del Método* se publicó en el año 1637, mientras que la condena de Galileo por la Inquisición era todavía reciente, pues se había producido cuatro años antes, en 1633.

## 2.5. Evidencia y criterio de verdad

Por otra parte y en relación con el concepto de *evidencia*, conviene reparar en el problema gnoseológico que implica a la hora de ser utilizada como *criterio de verdad*, pretendiendo valerse de ella para conferir valor a los supuestos contenidos de conocimiento, pues, en cuanto *toda evidencia es una sensación interna*, es siempre *subjetiva*, de manera que pretender encontrar *evidencias que, además de ser*

---

<sup>32</sup> « ...d’obéir aux lois et costumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m’a fait la grâce d’être instruit dès mon enfance » (DM, 3ª parte ; AT, VI, p. 22-23).

*subjetivas, sean igualmente objetivas* es lo mismo que pretender encontrar *lo subjetivo objetivo*, o *lo subjetivo no subjetivo*, lo cual es una *contradicción*. Y, efectivamente, en este sentido, como luego se verá, el propio filósofo francés, comprendiendo que efectivamente sus *evidencias* podían tener simplemente un carácter *subjetivo* en cuanto podían haber sido provocadas por un genio maligno o por una extraña divinidad engañadora, consideró que sólo la garantía de la existencia de un Dios que no fuese engañador podía ser el único soporte de la *verdad* de cualquier *evidencia*.

a) Sin embargo, Descartes, nuevamente de manera muy superficial, sólo hizo referencia a la primera parte del problema, omitiendo la segunda. En efecto, esa primera parte del problema consistía en que *las evidencias tenían un carácter subjetivo*, y, Descartes fue consciente de ese problema cuando presentó la hipótesis del genio maligno como causante de tales *evidencias subjetivas*, aunque en realidad no necesitaba de una hipótesis tan inverosímil: Podría haberle bastado constatar el hecho de que él mismo, a lo largo de los años de su vida, había tenido –como todo el mundo– evidencias que con el tiempo dejaron de serlo, lo cual era ya una prueba suficiente para desconfiar de la regla de la evidencia como parte de un método para progresar en el conocimiento. En cualquier caso el problema de la imposible superación del *carácter subjetivo de la evidencia* le encerró en un solipsismo del que no podía salir siendo coherente con la Lógica, conservando como único conocimiento y evidencia segura la representada por el “*cogito, ergo sum*”, avalada no por ser *evidente* sino porque se fundamentaba en el *principio de contradicción*, como el propio Descartes reconoció, señalando que esta primera verdad poseía el carácter especial de tratarse de una *evidencia absoluta* cuya negación habría sido *contradictoria*.

b) Descartes ignoró la dificultad consistente en que la misma evidencia acerca de la existencia de Dios podía ser uno de los engaños de aquel hipotético genio maligno, por lo que no podía quedar garantizada, pero dándola por garantizada, de modo asombrosamente superficial se atrevió a presentar diversas pruebas de la existencia de Dios, pasando por alto que la *evidencia subjetiva* a la que pudiera llegar respecto al valor de tales pruebas nunca podría convertirse en *objetiva* en cuanto la hipótesis de la existencia de aquel ser engañador no había quedado eliminada y, en consecuencia, podía haber sido la causa de su *evidencia subjetiva* relacionada con dicha existencia de Dios.

Por ello, a pesar del valor que en principio concedió a la *regla de la evidencia* y a pesar de haber considerado necesario darle una *justificación última*, teniendo en cuenta la remota posibilidad de que los supuestos conocimientos aceptados *por ser evidentes* sólo lo fueran desde la propia *subjetividad* engañada por una extraña divinidad o por un genio maligno especialmente poderoso, dicha justificación resultaba imposible teniendo en cuenta que la debilidad intrínseca del *criterio subjetivo de la evidencia* no podía superarse ni siquiera recurriendo a Dios, que es lo que Descartes intentó, pues para ello había que demostrar su existencia, y, aunque Descartes se esforzó en esa tarea imposible, como para conseguir este objetivo tenía que recurrir finalmente a una *evidencia subjetiva*, en cuanto ésta no podía convertirse en *objetiva* y podía haber sido provocada por el genio maligno, en tal caso ni podía demostrar la existencia de Dios, ni en consecuencia podía recurrir a Dios para dar valor a las *evidencias condicionadas previamente a la demostración de su existencia*.

Efectivamente, con su artificiosa hipótesis del “genio maligno”, siguiendo a Ockam, quien ya había llevado su actitud crítica a la suposición de que la *omnipotencia divina* podía producir directamente en nosotros intuiciones sensibles a las que no les correspondiera realidad externa alguna, y adelantándose a Berkeley, que llegaría incluso a negar que las percepciones tuviesen un correlato externo y material independiente, Descartes pretendió llevar la duda al límite máximo, en cuanto pensó que sólo si se encontraba una verdad que resistiera una prueba tan rigurosa, la Filosofía podría dejar de ser un conjunto variable de opiniones para constituirse en un

sólido sistema de auténticos conocimientos. Pero, como ya se ha dicho, esa *justificación última* la introdujo mediante un argumento en círculo: *La regla de la evidencia le servía de criterio para dar valor a las pruebas para demostrar la existencia de un Dios no engañador, mientras que éste, una vez asumida su existencia, se convertía en la garantía del valor de la evidencia con la que se había llegado a su conocimiento*. Descartes, olvidando su propia doctrina según la cual la omnipotencia y la libertad de Dios eran tan absolutas que incluso las verdades matemáticas y el valor del principio de contradicción dependían de aquellas propiedades, consideró, de modo contradictorio con su reconocimiento de la *omnipotencia divina*, que *Dios no podía ser engañador*, pues la “luz natural” enseña que el engaño depende de algún defecto<sup>33</sup>.

Se trataba de un planteamiento absurdo, y es difícil creer que el propio Descartes lo ignorase, a no ser que su altanería le cegase hasta el punto de ser incapaz de reconocer el error de este planteamiento que le dejada sumido en el solipsismo más absoluto, pues *el poder absoluto de Dios no podía estar sometido a ningún principio anterior al que el propio Dios debiera someterse, de manera que tanto el genio maligno como el Dios cartesiano podrían ser igualmente engañadores* y, en consecuencia, podrían haberle determinado a engañarse en sus evidencias. De hecho, en las *Meditaciones Metafísicas* plantea tal posibilidad:

“quizá un dios podría haberme dotado de tal naturaleza que yo podría haberme engañado incluso a propósito de cosas que me parecieran máximamente manifiestas [...] Estoy obligado a admitir que para él es fácil, si él lo quiere, ser causa de mi error, incluso en materias en las que creo disponer de la mejor evidencia”<sup>34</sup>.

Por otra parte, en una carta a Voetius, publicada en marzo de 1643<sup>35</sup>, niega haber hablado de tal posibilidad, indicando que en la frase citada no se refería al “verdadero Dios”; sin embargo, aunque haya algún texto en el que efectivamente Descartes pudiera oponerse a la crítica de Voetius, en la *primera meditación* afirma con claridad que el auténtico Dios podría ser engañador, pues

“puede ser que él haya querido que yo me equivoque siempre que hago la suma de dos y tres [...] Pero quizá Dios no ha querido que fuese engañado de esta manera, pues es soberanamente bueno. Con todo, si repugnara a su bondad el haberme hecho tal que yo me engañara siempre, parecería también ser contrario a él permitir que me engañe a veces y, sin embargo, no puedo dudar de que lo permita”<sup>36</sup>.

Por otra parte y en relación con esta cuestión, conviene recordar que el obispo anglicano G. Berkeley no tuvo reparos en considerar que nuestras percepciones eran causadas directamente por Dios, considerando pues que no era necesaria la existencia de una realidad material como causa de ellas (“esse est percipi”) y que no por ello Dios sería menos perfecto.

### **3. La regla de la evidencia y la existencia de Dios.**

Si algunos planteamientos cartesianos son objetables por diversos motivos, el papel que juega la *regla de la evidencia* junto con el problema que plantea la

---

<sup>33</sup> MM, 3ª; AT, IX, p. 41. Sin embargo, desde la perspectiva de Ockham, que Descartes tiende a seguir, la omnipotencia divina está por encima de cualquier supuesto valor objetivo como sería el de la veracidad: Así, si Dios hubiera querido, el conjunto de los mandamientos –y entre ellos el octavo, “no mentirás”– habría podido cambiarlos por otros completamente distintos o contrarios. De hecho, el propio Descartes reconoce en la *primera meditación* que Dios puede permitir que me engañe y “puede ser que él haya querido que yo me equivoque siempre que hago la suma de dos y tres” (MM, 1ª; AT, IX, p. 16)

<sup>34</sup> MM, 3ª; AT, IX, p. 28.

<sup>35</sup> Carta a Voetius; AT, VIII, B, 60

<sup>36</sup> MM, 1ª; AT, IX, p. 16.

demostración de la *existencia de Dios* y su utilización como justificación del valor de la regla de la *evidencia* representan el “talón de Aquiles” de su método y de su sistema filosófico.

### 3.1. Finitud del yo e infinitud de Dios

Por lo que se refiere a sus intentos por demostrar la existencia de Dios, Descartes no contaba con otro apoyo que el proporcionado por su primera verdad “pienso, luego existo”, la cual le condujo a definirse como “una cosa que piensa”, esto es, como un ser que tenía *ideas*. Respecto a tales ideas, señaló que existían diferencias entre ellas respecto al modo de presentarse: Unas eran *innatas*, en cuanto las encontraba en sí mismo, otras eran *adventicias* en cuanto parecían proceder de algo distinto de sí mismo, y finalmente otras, las *facticias*, las construía él mismo, combinando diversas ideas adventicias. Ahora bien, entre las ideas innatas indicó que había una que tenía un carácter muy especial cuando se la compara con el carácter limitado del propio ser: Se trata de la idea de *Dios*, y, en el *Discurso del Método*, como un primer argumento para demostrar dicha existencia, señala que, en cuanto yo era un ser que dudaba

*“mi ser no era completamente perfecto, pues veía claramente que conocer era una perfección superior a dudar, quise indagar de dónde había aprendido a pensar en algo más perfecto que yo; y conocí evidentemente que debía de ser por alguna naturaleza que fuese, en efecto, más perfecta”<sup>37</sup>.*

Respecto a estas consideraciones, conviene realizar los siguientes comentarios críticos:

a) En primer lugar, resulta sorprendente la precipitación con que Descartes considera “evidente” este argumento tan absurdo. Pero además un insalvable error que remata, si cabe, el ya nulo valor de esta “prueba” es que en ella Descartes olvida incomprensiblemente que *la existencia de Dios debía ser la garantía del valor de cualquier evidencia*, por lo que demostrar su existencia diciendo que “conocí evidentemente” que mi idea de un ser perfecto debía haber sido proporcionada por un ser perfecto implicaba haber aceptado y utilizado la regla de la evidencia *antes de haberla fundamentado*, y este procedimiento, criticado por Arnauld, recibe el nombre de *razonamiento en círculo* o *círculo vicioso*.

Por ello y a partir de esta consideración resultaría totalmente innecesaria ya cualquier crítica concreta de cada uno de los demás intentos cartesianos por demostrar la existencia de Dios en cuanto, en último término, *la aceptación de cualquier argumento derivaría de la previa aceptación de la regla de la evidencia, cuyo valor debía haber sido fundamentado en el propio Dios antes de ser utilizada*

b) Además, incluso aceptando como simple hipótesis que Descartes hubiera podido demostrar el valor absoluto de la regla de la evidencia, partiendo de los mismos datos de que parte en su argumentación más bien se debería concluir en un resultado totalmente contrario, pues la propia *imperfección* humana sería una prueba en contra de la existencia de Dios como ser *perfecto*, pues, de acuerdo con el adagio “operari sequitur esse”, las obras de Dios, en cuanto ser perfecto, deberían ser perfectas, y, por ello, si su omnipotencia le permitía crear y su bondad le permitía conceder todas las perfecciones posibles a lo creado, Dios habría actuado mal al haberle creado de modo imperfecto, y, como tal forma de actuar habría sido incompatible con el ser de

<sup>37</sup> DM, 4ª parte, AT, VI, p. 33-34. Descartes explica este mismo argumento en las *Meditaciones Metafísicas*, aunque en esta otra obra intenta desarrollarlo con mayor detalle.

Dios, en tal caso la propia imperfección habría sido una demostración palpable de que *no existía un ser tan perfecto que hubiese podido y querido crearle con sus mismas perfecciones*. Conviene recordar a este respecto que una parte de la crítica de Hume al argumento físico-teleológico se basaba precisamente en el hecho de que la consideración del mundo, como *imperfecto y limitado* que es, no permite concluir de manera válida en la necesidad de una causa *perfecta e infinita*, como sería Dios, sino todo lo más, imperfecta y limitada como el propio mundo.

c) Cuando a continuación y como un segundo argumento Descartes indica además que, si yo hubiera sido causa de mí mismo, me habría dado las perfecciones que conozco y que están contenidas en la idea de Dios, y que por ello es evidente que no me he creado a mí mismo y que ha debido crearme un ser que tenga todas las perfecciones cuya simple idea yo poseo<sup>38</sup>, vuelve a caer en el error anterior al no darse cuenta que con tal planteamiento estaría afirmando que el amor de Dios hacia el hombre no sería infinito sino que sería inferior al que cada uno tiene hacia sí mismo, ya que nos habría dotado de una naturaleza muy inferior respecto a la que nosotros mismos nos habríamos dado si hubiéramos podido hacerlo, pues nos habríamos dotado de todas las perfecciones que conocemos y no nos habríamos conformado con su simple conocimiento.

De este modo, Descartes pone de manifiesto que sus *creencias religiosas previas* fueron las que le condujeron a ver como evidentes unos planteamientos tan absurdos.

d) En tercer lugar, utiliza una variación del *argumento ontológico* de Anselmo de Canterbury, señalando que el ser sumamente perfecto no puede ser concebido como desprovisto de la perfección de la *existencia*: ésta le pertenece con la misma necesidad que a un triángulo le corresponde poseer tres lados<sup>39</sup>.

Pero las críticas al valor de este argumento habían surgido ya en la misma época de Anselmo, cuando el fraile Gaunilon indicó que, siguiendo la argumentación anselmiana, igual podría demostrarse la existencia de las *Islas Afortunadas*, ya que, si no existieran, no serían afortunadas. Posteriormente, Tomás de Aquino, Hume y Kant aportaron sus propias críticas, considerando, en definitiva, que había que diferenciar entre el *orden del pensamiento* y el *orden de la existencia real*: Por lo que se refiere al pensamiento y admitiendo la posibilidad de pensar en un ser perfecto, a fin de poder afirmar que tal ser exista en la realidad y no sólo en el pensamiento, sería necesario tener la *experiencia sensible* de un ser cuyas cualidades se correspondieran con las de ese ser perfecto meramente pensado; en caso contrario, este argumento podría ser aplicado no sólo a Dios sino también a cualquier otra idea en cuanto la pensásemos como *perfecta* y en cuanto se considerase que la existencia real y no la meramente pensada debía corresponder a la idea de ese ser perfecto meramente pensado. Así, podría afirmarse la existencia del *centauro perfecto*, en cuanto, *si no existiera, no sería perfecto*. Pero lo evidente es que, cuando pensamos en un centauro perfecto, por muy perfecto que lo pensemos no por ello escapamos de la esfera del pensamiento para afirmar la existencia real de ese centauro pensado, de manera que, como decía Kant, para pasar desde lo pensado a lo real, de forma que se alcance a conocer la existencia de una realidad que se corresponda con lo pensado, *hace falta*, en definitiva, *la experiencia*, la cual será la piedra de toque para saber si la realidad pensada se corresponde con una realidad empírica cuyas características se corresponden con las de aquella.

Por otra parte, Descartes no se detuvo a pensar suficientemente en el significado del término “perfección”: Cuando se afirma que algo es perfecto simplemente se quiere decir que sus cualidades se adecuan plenamente con las que

---

<sup>38</sup> DM, 4ª parte, AT, VI, p. 34-35.

<sup>39</sup> DM, 4ª parte, AT, VI, p. 36.

tenemos en la mente al pensar en el *modelo ideal* correspondiente. Y cuando se afirma que *la idea de Dios* es la de un *ser perfecto* se quiere decir que *dicha idea* engloba el conjunto de todas las cualidades positivas posibles, pero en ningún caso podemos dejar el terreno de la idea meramente pensada, para afirmar la existencia real de un ser que se identifique con aquella idea.

*Hume* -en los momentos en los que no se dedica a defender un solipsismo radical-, adelantándose a *Kant*, había dicho que es posible pensar en Dios o en cualquier quimera y es posible pensarlos como existentes o como no existentes, pero que, en el mejor de los casos, a la hora de hablar de la *existencia* de realidades ajenas a las meramente pensadas hay que recurrir a la *experiencia*.

Igualmente *Kant* señaló más adelante que *la existencia no era un predicado real*, es decir, no era una *cualidad* nueva que se añadiese al conjunto de cualidades que atribuimos a un determinado *concepto*, sino que hacía referencia a la “posición absoluta de una cosa” es decir, a la afirmación de *la existencia de una realidad empírica* que se correspondía en sus cualidades con el *concepto pensado*, de manera que cuando pensamos en cualquier concepto, las cualidades que éste tiene en el *pensamiento* son las mismas que tendría en la *realidad*, si realmente existiera, pero sólo la *experiencia* podrá mostrar si *lo pensado* se corresponde con una *realidad existente fuera del pensamiento*, además de existir en él.

De nuevo, pues, vuelve a mostrarse el fracaso cartesiano a la hora de aplicar la regla de la evidencia para demostrar la existencia de Dios, al conformarse con una “demostración” tan absurda que sólo sirve como ejemplo para demostrar que no podemos fiarnos de las *evidencias subjetivas* –que son todas- y que hay que buscar otro *criterio de verdad*, o de *contrastación empírica* o de simple *falsación*, en cuanto comprendamos que la *verdad material* es tan inasequible como el conocimiento pleno del Universo, el cual sería necesario para llegar a conocer cualquiera de sus partes en cuanto todas son interdependientes. En este sentido y de acuerdo con el *principio de falsación* de Popper, nunca podemos demostrar la verdad de una ley o de una teoría científica, aunque sí podemos demostrar su falsedad desde el momento en que encontremos un fenómeno que no sea coherente con ellas.

e) En las *Meditaciones Metafísicas* Descartes presenta un último argumento basado en la doble perspectiva con que puede analizarse una determinada idea: Indica en este sentido que toda idea posee un doble valor: como *actividad* de un sujeto pensante posee una “*realidad formal*”, pero en cuanto *representación de un objeto*, posee una “*realidad objetiva*”. Afirma Descartes que como *actos* diversos de un sujeto pensante las ideas no plantean problema desde la perspectiva de su “*realidad formal*”, pero se plantea un problema cuando nos preguntamos por la *causa* que pueda haber producido tales ideas. La “*realidad objetiva*” de la mayoría de las ideas, en la medida en que es *limitada* por representar las diversas cosas naturales, que son limitadas, podría haber sido causada por mí mismo; pero no ocurre lo mismo con la idea de Dios, pues la *realidad objetiva* que en ella se contiene es *infinita* y, en consecuencia, no puede ser explicada su presencia en mí como si yo fuera su causa, pues “aquello que es más perfecto, es decir que tiene más realidad en sí mismo, no puede proceder de lo menos perfecto”. Yo, como *sustancia finita*, no podría poseer *la idea de una sustancia infinita* a menos que ésta estuviera causada en mí por una *sustancia infinita* realmente existente. En consecuencia, Descartes llega a afirmar que la simple presencia en mí de la *idea de Dios* demuestra su *existencia*.

Sin embargo, esta “demostración” no parece demostrar otra cosa que la *incoherencia* del propio Descartes a la hora de aplicar con rigor las exigencias de su método, pues, si la regla fundamental de dicho método es la de la evidencia y si el valor de dicha regla debía fundamentarse en Dios, en tal caso dicha regla no se la puede utilizar mientras no se conozca la existencia de Dios por otro procedimiento –si lo hubiera-. Resulta bastante decepcionante la facilidad con que a Descartes se le

muestran como evidentes argumentos tan absurdos, tan confusos y, en cualquier caso, tan carentes de evidencia: Cuando se refiere a la *realidad objetiva* de la idea de Dios, diciendo que es *infinita*, no tiene en cuenta que en sentido estricto no se tiene una idea *positiva* de 'lo infinito', pues, cuando se intenta una hazaña como esa, lo único que se consigue es pensar en la *negación de lo finito*, pero en ningún caso se alcanza una comprensión positiva de "lo infinito", del mismo modo que tampoco se abarca con el pensamiento la serie infinita de los números naturales, sino que lo único que se consigue pensar es que dicha serie nunca termina y que todos y cada uno de los números tienen su correspondiente sucesor de forma *indefinida*. En consecuencia, la "realidad objetiva" de la idea de Dios, no puede ser pensada como *infinita* sino sólo como *indefinida*, de manera que estar en posesión de un *término* no implica abarcar plenamente su *significado*. Además la *realidad objetiva* de las ideas del Universo, de la Vía Láctea, del planeta Tierra, de la cordillera de los Alpes o del pueblo en el que estoy viviendo son mayores que yo y, sin embargo, no tengo problema alguno en representarlas en mi mente, aunque sea de un modo confuso. En consecuencia, no parece nada evidente que no pueda pensarse cualquier ente imaginario, por grande o pequeño que sea y aunque sea de un modo confuso.

También en este punto y en relación con la posibilidad de demostrar la existencia de cualquier realidad Hume señaló con acierto que "*todo lo que nosotros concebimos como existente, podemos concebirlo también como inexistente. Por esto no existe un ser cuya existencia este demostrada*" ...por el simple hecho de pensarla.

### **3.2. Dios como garantía de la regla de la evidencia y del conocimiento en general**

Descartes consideró, sin embargo, que la existencia de Dios había quedado demostrada con una evidencia absoluta, y, en consecuencia, aceptó como seguros aquellos conocimientos de los que había que seguir dudando mientras no se demostrase dicha existencia, considerando que *el valor de los conocimientos evidentes y de la misma regla de la evidencia adquirirían su garantía y fundamento último en dicha existencia* y que, en consecuencia, podían ser recuperados y no seguir considerándolos dudosos ante el posible engaño de un "genio maligno":

*"esto mismo que antes he tomado como una regla, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, sólo es seguro porque Dios existe y porque es un ser perfecto y porque todo lo que está en nosotros procede de él. De donde se sigue que siendo nuestras ideas o nociones cosas reales y provenientes de Dios, en cuanto son claras y distintas, no pueden ser en esto más verdaderas"*<sup>40</sup>

a) Sin embargo, conviene recordar que, al igual que en el terreno de las matemáticas y de la Lógica, igualmente en el terreno de la moral Descartes considera que lo que Dios ordena no lo ordena porque sea bueno, sino que es bueno porque él lo decide, pues en el caso de que la voluntad divina estuviese sometida a una supuesta realidad *buena en sí misma* y ajena a él, en tal caso dejaría de ser *omnipotente* a causa precisamente de tal subordinación, y, en consecuencia, la posibilidad de que la existencia de Dios solucionase el problema de los posibles engaños de un *genio maligno* seguiría estando presente, ya que ese Dios, *a causa de su omnipotencia y libertad absoluta, podría ser infinitamente más engañador que el genio maligno*. Además, hay que recordar que cuando Descartes trata de defender la omnipotencia divina, entonces no tiene reparos en aceptar que Dios pueda ser engañador, como sucede en la primera meditación cuando dice que

---

<sup>40</sup> DM, 4ª parte, AT, VI, p. 38

*“puede ser que él haya querido que yo me equivoque siempre que hago la suma de dos y tres [...] Con todo, si repugnara a su bondad el haberme hecho tal que yo me engañara siempre, parecería también ser contrario a él permitir que me engañe a veces y, sin embargo, no puedo dudar de que lo permita”<sup>41</sup>.*

b) Por otra parte, la frivolidad cartesiana llega a su punto culminante y casi insuperable al sumar a sus anteriores “evidencias” acerca de la fundamentación de la misma regla de la evidencia las demostraciones de la existencia de Dios y la posterior evidencia acerca del valor de los conocimientos cuyo valor se había dejado en suspenso mientras no se alcanzase una evidencia acerca de lo anterior. Verdaderamente la frivolidad cartesiana resulta asombrosa, y casi tan asombrosa ha sido el respeto con el que los críticos han tratado al insigne filósofo francés.

La duda metódica le había servido para dudar de todo y para tratar de alcanzar un conocimiento que la superase. Tal conocimiento único es el que le proporcionó la verdad “cogito, ergo sum”. A partir de esta verdad, consideró que podría aceptar como verdadero todo conocimiento que se le presentase con la misma evidencia, claridad y distinción con que se le había presentado la verdad del “cogito”. Sin embargo, dándose cuenta de que cualquier “evidencia” podría ser el resultado de un engaño forjado por un genio maligno, comprendió que la verdad del “cogito” no servía como un criterio suficiente para recuperar el valor de los conocimientos sometidos a la duda y, por ello, advirtió que necesitaba demostrar como “evidente” la existencia de Dios, olvidando que la evidencia que pudiera obtener sería tan subjetiva y tan sospechosa como el resto de evidencias, en cuanto el ser cuya existencia necesitaba demostrar como evidente era precisamente el mismo que tendría que haber servido para conferir valor a todas sus evidencias, de manera que *la evidencia acerca de la existencia de Dios sólo tiene valor si Dios existe*. Pero, además, aunque ese Dios existiera, como consecuencia de su omnipotencia podría ser infinitamente más mentiroso que el mismo genio maligno, pues tal poder determinaría que todo dependiese de él, incluso el valor del principio de contradicción<sup>42</sup>.

Por ello lo que habría que investigar seriamente es cómo un pensador tan capacitado para la labor científica, en la que de hecho realizó observaciones y descubrimientos importantes, fue incapaz de darse cuenta de los graves errores en que incurría a la hora de fundamentar su método y a la hora de aplicarlo. Ciertamente en la aparición de esos errores tuvo una importancia relevante el propio método, basado en el uso de la *razón* sin apenas ayuda de la experiencia, y tuvo importancia el haber confiado en algo tan poco fiable como lo es la vivencia de las propias “evidencias” en cuanto, a pesar de ser meramente *subjetivas*, Descartes las confundió con *verdades objetivas*, cuando la verdad es que hay muchas *evidencias subjetivas* que nada tienen que ver con *verdades objetivas* mientras que hay muchas *verdades objetivas* que nada o poco tienen que ver con *evidencias subjetivas*. Curiosamente el propio Descartes llegó a conocer y a menospreciar frívolamente la obra de un gran científico, Galileo Galilei, el cual había descubierto un auténtico método para conseguir el progreso de la Ciencia, el método experimental o hipotético deductivo, que combinaba la experiencia, la imaginación y el entendimiento para observar, crear

<sup>41</sup> MM, 1ª; AT, IX, p. 16.

<sup>42</sup> Recuérdese nuevamente la consideración cartesiana según la cual “puede ser que él haya querido que yo me equivoque siempre que hago la suma de dos y tres [...] Con todo, si repugnara a su bondad el haberme hecho tal que yo me engañara siempre, parecería también ser contrario a él permitir que me engañe a veces y, sin embargo, no puedo dudar de que lo permita” (MM, 1ª; AT, IX, p. 16).

hipótesis explicativas de lo observado y realizar experimentos a fin de confirmar o modificar la hipótesis previamente establecida<sup>43</sup>.

### **3.3. Causas educacionales y sociales que influyeron negativamente en la obra de Descartes**

Dado que Descartes no era tonto, parece que hay que investigar en las causas psicológicas, educacionales y sociales que condicionaron la formación de su personalidad, a fin de comprender algunos de los factores que pudieron haber influido en su obcecada ineptitud para tomar conciencia de los graves errores en que incurrió.

Entre las causas que parecen haber determinado la aparición de tantas incongruencias en la obra cartesiana hay que señalar las siguientes:

a) Sus orígenes, relacionados con la “nobleza”. Estos orígenes, debieron de influir negativamente en la formación de su personalidad, llevándole a mostrarse *servil* con quienes consideraba superiores, como la princesa Elisabeth de Bohemia o la reina Cristina de Suecia, o a mostrarse *altivo* e insultante con quienes consideraba inferiores, como en el caso de Voetius, a quien le trató de *plebeyo* de modo insultante.

Esta particularidad se muestra en la serie de ocasiones en que adopta una *actitud llamativamente sumisa* en el tratamiento que concede en sus cartas a personas como la princesa Elisabeth de Bohemia, a quien dedicó sus *Principios de la Filosofía* escribiendo, entre otras, las siguientes palabras:

*“...he podido apreciar tales cualidades en Vuestra Alteza que creo de interés para el género humano proponerlas como ejemplo a la posteridad [...] Por lo demás, la máxima agudeza de vuestro espíritu incomparable se conoce en que habéis indagado todas las profundidades de estas ciencias y las habéis aprendido cuidadosamente en muy poco tiempo [...] nunca encontré a nadie que haya entendido tan perfectamente los escritos que he publicado. [...] Pero me resulta imposible no dejarme arrebatar por un sentimiento de enorme admiración cuando considero que un conocimiento tan vario y tan perfecto de todas las cosas no se halle en un viejo sabio que ha empleado muchos años para instruirse, sino en una princesa, joven aún, cuya belleza y edad se parece más a la que los poetas atribuyen a las Gracias que a la de las Musas o de la sabia Minerva”<sup>44</sup>,*

o también cuando, dirigiéndose a la reina Cristina de Suecia, se despide con las palabras:

*“... le envió al señor Chanut algunos escritos [...], para que, si a Vuestra Majestad le alegra verlos, él me haga el favor de presentárselos y que esto contribuya a manifestar con cuánto celo y devoción, soy, señora, de Vuestra Majestad, el muy humilde y muy obediente servidor”<sup>45</sup>.*

Frases tan atentas y humildes con quienes consideraba como personas de mayor rango aristocrático que él, que pertenecía a la *baja nobleza*, contrastan llamativamente con el tratamiento que le da a Voetius, profesor de Teología *protestante* y rector de la universidad de Utrecht, quien le había acusado de ateísmo y a quien le respondió de manera especialmente insultante y altanera, de manera que, haciendo alusión a una supuesta clase *plebeya* de su crítico, le dijo:

---

<sup>43</sup> En este sentido y en relación con Galileo, Descartes indica: “Me parece que falla mucho porque hace continuamente digresiones y no se detiene a explicar completamente una materia, lo que muestra que no las ha examinado por orden y que sin haber considerado las primeras causas de la naturaleza sólo ha investigado las razones de algunos efectos particulares y así ha construido sin fundamento” (Carta a Mersenne, 11 de octubre de 1638).

<sup>44</sup> PF, Dedicatoria a la princesa Isabel; AT, VIII, 1- 4.

<sup>45</sup> Carta a la reina Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647; AT, V, p. 81- 86.

“Después objeta [usted] cosas tan estúpidas que no son dignas de mención, pues sólo prueban que ningún plebeyo puede hablar acerca de estas cosas con mayor inepticia que usted”<sup>46</sup>.

Tanto los halagos a las damas *aristócratas* como el desprecio hacia Voetius, tachándole de *plebeyo* conducen a pensar que la *altivez* y el consiguiente *menosprecio* de Descartes hacia quienes no tuviesen “nobleza de sangre” -o no pertenecieran al *clero* más intelectual- debió de ser especialmente grande -aunque en el caso de su desprecio por Voetius, pudiese tener otros motivos-. El mismo interés por asistir en Alemania a la coronación del emperador Fernando II en el año 1619 no parece sino otra muestra de esta vanidad relacionada con su clase social “aristocrática”.

En este mismo sentido, según parece, Descartes no debió de tener una simpatía especial hacia Th. Hobbes, pues éste, por lo que se refiere a la publicación de su obra *De cive*, llegó a pensar que “si el señor Descartes llegara a notar o sospechar los preparativos para la publicación de mi obra (ésta u otra), estoy seguro que maniobrará lo que pueda; créamelo usted, porque lo sé”<sup>47</sup>.

Igualmente, según señala F. Tönnies, la respuesta de Descartes a Hobbes por la crítica de éste a la *Dióptrica* tuvo un carácter bastante despectivo<sup>48</sup>.

b) Su naturaleza débil y enfermiza. Ésta determinó que su padre le permitiese quedarse en la cama por las mañanas en lugar de asistir al colegio, y esa concesión, aunque estuviera justificada, pudo contribuir a que su sentimiento de pertenecer a una “clase especial” se intensificase. Al finalizar sus estudios de Filosofía, Derecho y Medicina) se pasó dos años en París sin hacer nada de provecho e incluso llegó a batirse en un duelo. Posteriormente se alistó en diversos ejércitos con la intención de conocer y de tratar de investigar la forma de pensar y las costumbres de los diversos pueblos, pero el hecho de que para la consecución de esta finalidad utilizase como medio el del alistamiento en ejércitos en guerra no dice nada en favor de su buen sentido, sino que, por el contrario, parece una muestra de *frivolidad* a la hora de tomar decisiones sobre cuestiones realmente serias, sin llegarse a plantear si las guerras en que participaba estaban o no justificadas. Esta *frivolidad* no sólo se manifestó en estas anécdotas de su vida sino que se mostró también en la serie de ocasiones en que, por no haber reflexionado con un poco de seriedad, defendió teorías absurdas o teorías en las que no le importó defender primero una idea para defender a continuación la contraria<sup>49</sup>.

c) Su valoración incuestionable de la *Religión*. Esta valoración le llevó a eximirlo de la *duda metódica* supuestamente *universal* y tuvo una influencia primordialmente grave en el *irracionalismo teológico cartesiano*. Esta apreciación tan especial de la Religión proviene básicamente del *adoctrinamiento religioso* recibido en su infancia y en su adolescencia, hasta 1612, en el *colegio de jesuitas* de La Flèche, adquiriendo tal fuerza que le llevó a olvidar sus intenciones de no aceptar nada que no fuera absolutamente evidente, como las supuestas *verdades reveladas*.

En esta misma línea hay que recordar la importancia mística que concedió a sus tres famosos *sueños del año 1619*, que le llevaron a la convicción de que debía dedicarse a la búsqueda racional de la verdad, realizando por este presagio la promesa de peregrinar al santuario de Loreto en Italia, lo cual es una muestra de que

<sup>46</sup> Carta a Voetius; AT, VIII, B, 60.

<sup>47</sup> Citado por F. Tönnies en su obra *Hobbes*, p. 52. Alianza Editorial, Madrid, 1988.

<sup>48</sup> F. Tönnies: *Hobbes*, p. 131. Alianza Editorial, Madrid, 1988.

<sup>49</sup> Así sucede, por ejemplo, con la cuestión de si Dios –y no sólo el genio maligno- podía ser causa de los propios errores o no, cuestión que ha sido respondida viendo cómo Descartes responde en ambos sentidos, olvidando en cada uno la respuesta contraria dada en el otro.

sus creencias religiosas eran especialmente intensas. Y así, no fue la demostración de la existencia de Dios lo que le llevó a defender tales creencias católicas sino viceversa: fueron esas creencias las que le llevaron a confiar en la *evidencia* (?) de sus “pruebas” para demostrar (?) lo previamente asumido desde su infancia.

Por ello, el hecho de que las doctrinas relacionadas con el Dios del cristianismo no las sometiera a la *duda metódica* representa un aspecto especialmente negativo en la aplicación cartesiana del método, y mucho más si se tiene en cuenta que el concepto de *Dios* jugó un papel central en su filosofía, tanto en el aspecto *metódico* como en el *sistemático*. Resulta pues, asombroso, que en el *Discurso del Método*, obra en la que afirmó que debía “rechazar como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la más pequeña duda”<sup>50</sup> y en la que se exigió la “duda metódica” *universal*, como requisito esencial para aplicar la *regla de la evidencia*, eximiese de la duda a las creencias religiosas.

Esa incoherencia resulta más grave todavía si se tiene en cuenta que el *dios cartesiano* aparece como la *única* justificación del valor de la *regla de la evidencia*, y, consecuentemente, como el único enlace entre el pensamiento y la hipotética realidad sensible, y entre el pensamiento y el resto de supuestas verdades de cualquier tipo, con la única excepción de aquella primera verdad, “cogito, ergo sum”, la cual no requería ser justificada por la regla de la evidencia sino que, por el contrario, era la única verdad, que superaba la prueba de la duda y que servía como un comienzo para la *justificación* –aunque *incompleta*- de dicha regla. Su *justificación completa* no se dio en ningún momento, a pesar de los intentos cartesianos por completarla recurriendo a un Dios que a su vez debía ser justificado por ella, por lo que Descartes quedó encerrado en un completo *solipsismo*.

En definitiva, a pesar de que Descartes consideraba que la acción le exigía guiarse desde el principio por unas *máximas* de conducta, el hecho de no haber extendido la duda a las *cuestiones religiosas* representa una *contradicción* por lo que se refiere a la aplicación de la *duda metódica*, pues tales cuestiones religiosas no debían haber constituido una excepción a la hora de aplicar su método, al margen de que el tener que actuar le exigiese guiarse por unas *máximas*, pues éstas sólo debían tener un valor *práctico*, relacionado con la *acción*, pero no *teórico*, como sucede con las doctrinas religiosas que, con una absoluta y superficial incoherencia, consideró ya como *verdades*.

d) Igualmente pudo influir en sus absurdas doctrinas, especialmente en las teológicas, el ambiente en el que se movió, con un círculo de *amistades*, como el cardenal Bérulle, los clérigos Dinet, Mersenne, Arnauld, Mesland y Vatier, la princesa Isabel de Bohemia y la reina Cristina de Suecia, todos ellos de talante especialmente religioso.

e) Y, finalmente, parece que su actitud debió de estar condicionada igualmente por el miedo a la Inquisición, que condenó la obra de Galileo en 1633, hecho determinó que desistiera de publicar su *Tratado del Mundo*. De hecho, en algunas cartas llama la atención su referencia preocupada a Tomás de Aquino o a las Sagradas Escrituras, como buscando protegerse en la autoridad del dominico y de la Biblia ante cualquier posible desliz teológico.

f) Por si lo anterior no fuera suficiente, hay que tener en cuenta que en su enumeración de los *grados de sabiduría* deja aparte al *revelación divina*, la cual “eleva de un solo golpe a una creencia infalible”<sup>51</sup>; afirma igualmente que “se deben creer

---

<sup>50</sup> « ...je rejettasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute ».

DM, 4ª parte, AT, VI, p. 31.

<sup>51</sup> Los principios de la Filosofía, Carta al Traductor; AT, IX, B, p. 5. Obra citada en adelante con las siglas “PF”.

todas las cosas reveladas por Dios, por más que excedan nuestro alcance<sup>52</sup>, y, en este mismo sentido y como si quisiera insistir en el testimonio de su fe para evitar cualquier posible denuncia o polémica con la “Santa Inquisición” (?), en la carta a los decanos y doctores de la Sagrada facultad de Teología de París, carta que precede a las Meditaciones, escribe:

“es preciso creer que hay un Dios porque así se enseña en las Sagradas Escrituras, y, por otra parte, [...] es preciso creer las Sagradas Escrituras porque provienen de Dios, y esto porque, como la fe es un don de Dios, aquel que otorga la gracia para hacer creer las demás cosas puede también otorgarla para hacernos creer que existe”; igualmente, hacia el final de la primera parte de estos *Principios* escribe:

“...se ha de grabar en nuestra memoria como regla suprema la de que deberán creerse, como las más ciertas de todas, aquellas verdades que nos fueron reveladas por Dios. Y aun cuando acaso la luz de la razón [...] pareciera sugerirnos otra cosa, se ha de dar fe, sin embargo, únicamente a la autoridad divina más que a nuestro propio juicio<sup>53</sup>”.

En definitiva, Descartes, después de haber estado buscando un método para fundamentar con el máximo rigor todo el conocimiento, hasta el punto de no dar credibilidad alguna a nada que no se le hubiera manifestado con absoluta *evidencia*, con absoluta *claridad y distinción*, finalmente consigue sorprendernos con su conclusión de que *el mayor conocimiento es el que se obtiene mediante la fe en las verdades reveladas por Dios*, lo cual podría parecer una broma de mal gusto por parte del pensador francés.

Por ello y teniendo en cuenta este cúmulo de circunstancias, no resulta nada extraño que más adelante, se conformase con unos argumentos muy endeble y muy alejados de la evidencia para demostrar la existencia de Dios, argumentos aceptados con la misma *frivolidad* que las explicaciones asombrosamente simplistas de otras cuestiones, como su consideración de que “aunque Dios haya querido que algunas verdades fuesen necesarias, esto no significa que las haya querido necesariamente<sup>54</sup>”, lo cual equivale a afirmar que ha determinado libremente la necesidad de tales verdades, lo cual es una contradicción en los términos; o su aguda observación según la cual *en cierto modo* los defectos contribuyen a la perfección de un conjunto o, dicho con las palabras del filósofo francés, “en cierto modo el que algunas de las partes de todo el Universo no estén exentas de defectos es una perfección mucho mayor que si todas fueran iguales<sup>55</sup>”; o también su explicación acerca del “funcionamiento del corazón”, la de la existencia de los “cuatro elementos de Empédocles”, la de la existencia de las “estrellas fijas”, la consideración tan ingenua y absurda de que el alma y el cuerpo se encuentran unidos mediante la glándula pineal, la “evidencia” de que la *res extensa* y el *movimiento* son realidades independientes entre sí, o su afirmación tan “evidente” para él, aunque falsa para casi todos los demás, de que el alma no necesita del cuerpo para poder pensar.

El asombro ante tantas falsedades incita a pensar que, en medio de tantos absurdos, no era demasiado difícil que acertase en algunas doctrinas.

<sup>52</sup> PF, 1ª parte; AT, IX, p. 14.

<sup>53</sup> PF, 1ª parte, LXXXI; AT, IX, B, p. 39.

<sup>54</sup> Carta a Mesland, 2 de mayo de 1644; AT, IV, p. 118.

<sup>55</sup> MM, 4ª parte; AT, IX, p. 49.