

De la autoconsciencia a Dios. La prueba noetológica de Descartes

© Salvador Sánchez Saura

Profesor de Filosofía

Cuando analizamos la prueba cartesiana de la existencia de Dios, es ineludible no apreciar evidentes resonancias del argumento ontológico. Esto es así hasta el punto de que muchas exposiciones del pensamiento cartesiano llegan a no diferenciar entre el apriorismo anselmiano y el “apriorismo” cartesiano. Es obvia la similitud entre ambos apriorismos. No obstante, es preciso, al menos, subrayar dos diferencias muy significativas. *Primera*: no parece que la argumentación de San Anselmo esté condicionada por planteamientos metafísicos y/o gnoseológicos previos, mientras que esto es así en el caso de Descartes. *Segunda*: el apriorismo cartesiano, a diferencia del anselmiano, es sólo aparente. La prueba cartesiana puede entenderse, debidamente matizada, como una prueba cosmológica que procede desde la naturaleza contingente de la consciencia y del carácter de algunos de sus contenidos, a su fundamentación trascendental.

Ahora bien, la comprensión de la argumentación de Descartes exige situarla en el contexto general de su pensamiento. Esto es lo que voy a hacer, aunque a grandes líneas, como es evidente.

Suele ser habitual comenzar la exposición de la filosofía de Descartes analizando el sentido de la denominada “duda metódica”. Descartes concede que tenemos *motivos* para dudar de la certeza de nuestros conocimientos. A veces, constatamos que los sentidos nos engañan y que nuestra razón comete paralogismos. La existencia de estos hechos puede hacernos dudar de la certeza del saber y constituyen “motivos legítimos” de duda, en cualquier sentido que pueda dársele a la expresión. Por otro lado, el reconocimiento de la falibilidad del conocimiento implicaría otorgar carta de verosimilitud al escepticismo, no ya sólo en lo que concierne al conocimiento científico y matemático sino, de manera especial, al metafísico, moral y religioso.

Es obvio, pues, que la superación del escepticismo sólo puede lograrse mediante la “superación” de los motivos que conducen a dicha actitud epistemológica. Pero es, además, igualmente evidente que jamás podremos superar el escepticismo de manera definitiva mediante la resolución, *caso por caso*, de cada uno de los motivos de duda. Independientemente de constituir una empresa lógicamente imposible, sería prácticamente inviable. La única estrategia sería conceder, *a título de hipótesis*, la pretensión misma del escepticismo en su duda generalizada y considerar, a partir de ahí, su propia consistencia. Si lo que buscamos es un contra-argumento de la hipótesis escéptica, es decir, un hecho del que no quepa la menor duda, bastará considerar *como si fuese* incierto todo aquello de lo que nos quepa *sospechar* la más mínima posibilidad de duda. La duda cartesiana tiene en consideración no sólo los motivos empírico-reales de duda sino también, y principalmente, los motivos lógicamente posibles de duda.

Concedamos, en consecuencia, que nos sea lícito dudar de la verdad de las afirmaciones de la ciencia experimental cuya fuente son los sentidos. Ahora bien, ¿por qué no dudar también del principio metafísico que afirma la existencia de una realidad objetiva, extramental, que consideramos *causa* de nuestras representaciones y a la que éstas últimas refieren?. Basta, como se dijo anteriormente, que tengamos la más mínima sospecha de que algunas de nuestras

representaciones o contenidos mentales no hacen relación a un contenido objetivo de la experiencia para que, *ex hipótesis*, generalicemos nuestra sospecha al principio mismo del realismo metafísico. Parece, pues, plausible suspender también provisoriamente nuestra creencia de que los contenidos de nuestra consciencia sean necesariamente correlatos de una realidad de carácter extramental.

Ahora bien, como afirma Descartes, los mismos matemáticos también cometen paralogismos en sus razonamientos, lo que nos justifica, de nuevo, a sospechar que no todo sea verdad en el sistema deductivo de la matemática, un ámbito del saber que es enteramente racional y al margen de toda experiencia concreta. Parece que lo único a salvo son los mismos principios de los que la matemática parte en sus inferencias de cuya evidencia no cabría la más mínima duda. Pero Descartes quiere radicalizar el proceso de duda, de forma que ésta alcance hasta los mismos fundamentos de la matemática. ¿Y si realmente estuviésemos engañados sobre la certeza de tales principios, certeza que radica en su evidencia intuitiva? ¿Y si la imposibilidad humana de negar la evidencia de tales principios sólo fuese una prueba justamente de la imposibilidad humana de negar su evidencia, pero no una prueba de su absoluta certeza?. Descartes se ve obligado a aplicar los motivos de duda hasta los mismos fundamentos de la ciencia racional por excelencia y, con ello, duda incluso del *criterio de evidencia matemática*. La hipótesis del genio maligno de sus *Meditaciones*, es decir, la hipótesis de un ser que podría toda su inteligencia e industria en confundirme, es sólo una figura literaria que trata de ofrecer una explicación causal imaginativa de esto mismo.

Con el proceso hiperbólico de la duda, Descartes pone en suspenso todo el saber de su tiempo. No sólo la Metafísica y la Moral (referentes fundamentales de la crítica del escepticismo renacentista), sino los paradigmas del saber por antonomasia: el conocimiento experimental y el saber matemático. De un lado, la duda cartesiana constituye una objeción de parcialidad e incoherencia al escepticismo. De otra parte, obligará al reconocimiento de que la certeza de la ciencia experimental y matemática sólo puede establecerse sólidamente desde la certeza metafísica (curiosamente, esta preeminencia de la certeza metafísica a la que conduce la crítica radical de Descartes, será abandonada por el empirismo y con él, por Kant. ¿Hubiese necesitado Descartes de la hipótesis del genio maligno de haber conocido las geometrías no euclídeas y el formalismo matemático de Hilbert?, podríamos preguntarnos); certeza ésta sin la cual, ninguna otra puede ser pretendida, contrariamente a la actitud pragmática del escepticismo. Pero esta certeza metafísica ya no puede ser la certeza “ingenua” de la Metafísica tradicional, metafísica basada en la teoría aristotélica de la abstracción, el principio del realismo y la teoría de la verdad como “adecuación” asociada al mismo. La existencia de una realidad extramental está bajo suspenso. Luego los *cimientos* de la verdad no pueden edificarse ni fundamentarse en la observación, en los hechos. Descartes se ve obligado a examinar la posibilidad de que los *cimientos* de la verdad puedan hallarse en lo único que nos queda: el hecho indubitable de la autoconsciencia, del *cogito*.

Toda concesión al escepticismo, en la medida en que tratamos de salvar su propia consistencia, tiene como límite la irreductibilidad de la autoconsciencia; en particular, la consciencia de la misma duda. Puedo dudar de muchas cosas (de la ciencia, de la metafísica, de la moral, de la religión), pero dicha duda sólo puede tener sentido, ser consistente (lógica y ontológicamente hablando) en la medida en que sé que dudo, conozco que dudo. Puedo dudar de todo, pero la legitimidad epistemológica de la duda exige que no se pueda dudar de la duda misma. Para que algo pueda ser dudado, algo necesariamente debe ser afirmado. En términos de Descartes, es imposible negar la existencia del propio sujeto que duda, de la propia consciencia

o autoconsciencia que sabe que piensa y duda. El “pienso luego existo” es la *primera* verdad de la filosofía. No en el *orden deductivo* sino en el *orden del descubrimiento* que nos impone la radicalidad del proceso hiperbólico de duda.

El proceso de superación del escepticismo en Descartes tiene un paralelo similar en San Agustín. En efecto, nos dice Agustín en la *Ciudad de Dios*, si me equivoco entonces existo. La propia existencia del sujeto que se equivoca es irreductible al mismo proceso de la duda escéptica. Es indiferente el que Descartes conociese o no la crítica agustinista del escepticismo. La novedad radical de Descartes estriba en que para éste la superación del escepticismo (en cuanto el escepticismo afecta a la piedra angular de la racionalidad teológica, es decir, en cuanto afecta a la Metafísica) es el eje sobre el que se vertebra y desarrolla su pensamiento filosófico, y adquiere connotaciones y desarrollos sin antecedente en la Historia de la Filosofía. Ahora bien, es de notar que tanto uno como otro caso, el de San Agustín y Descartes, son extrapolaciones al ámbito ontológico de la crítica lógica que ya Platón hace del escepticismo sofístico. En efecto, la universalidad de la duda tiene un carácter autoreferencial que la hace insostenible. Si la proposición “ninguna proposición es cierta” es cierta, entonces es falsa. De donde se sigue (en virtud de la ley lógica « $(p \rightarrow \neg p) \rightarrow \neg p$ ») que toda proposición del tipo “nada es cierto” es necesariamente falsa. San Agustín y Descartes trasladan esta crítica proposicional platónica del escepticismo al ámbito de la subjetividad. Puedo dudar del carácter referencial de los contenidos de mi consciencia e incluso de la validez de ciertos procesos psíquicos, pero es imposible dudar de la existencia de tales contenidos y procesos psíquicos cuya unidad en el campo de la consciencia llamamos “yo” o “autoconsciencia”.

Fijémonos en lo siguiente. El análisis cartesiano es una superación definitiva del escepticismo en su pretensión de negar toda verdad absoluta. Pero lo que es más importante, desde el punto de vista de la Historia del Pensamiento, indica cuál debe ser el punto de partida de toda la reflexión filosófica radical, a saber: la autoconsciencia. Esta es una característica definitoria de la filosofía moderna que arranca de Descartes.

El problema fundamental al que tiene que enfrentarse Descartes es el problema de la reconstrucción del saber o de las condiciones que hacen posible el saber desde la mera subjetividad. Pero esta subjetividad es “mi” subjetividad, es la subjetividad del “yo” particular. Descartes tiene certeza del “yo” que duda, pero no hay certeza de la existencia de otras mentes (este hecho había sido puesto en entredicho al poner en suspenso la hipótesis realista). El “yo” cartesiano es el yo solitario. El “yo” que duda no es un término general que denote diferentes posibles individuos sino un descriptor definido que denota a un individuo (bajo hipótesis) único y solo en la existencia. Si aceptamos el proceso cartesiano de duda, la única evidencia indubitable de la que hemos de partir es la evidencia de “nosotros mismos”. Los individuos que aparecen en “mi” campo de consciencia son sólo contenidos mentales “míos” cuya existencia objetiva extramental es algo que está bajo sospecha y que, en cualquier caso, debe ser probada. Lo que para la metafísica tradicional era una evidencia, algo de *sentido común* y punto de partida de la reflexión (la existencia de un mundo extramental y de otras “mentes”) en Descartes se convierte en algo problemático, algo que necesita ser probado. Para la filosofía anterior a Descartes, la existencia de Dios podía ser demostrada partiendo de ciertos “hechos” del mundo. Descartes, no obstante, deberá llegar a Dios, directa o indirectamente, a partir de *su* consciencia. El problema que debe abordar Descartes es el denominado “problema del solipsismo”; el problema de cómo salir desde la autoconsciencia fuera de la autoconsciencia misma, de cómo probar que no estoy solo en el mundo.

¿Hay “algo” en un sueño que nos permita inferir con verdad que ese “cosmos onírico”

no es la única realidad, que existe un “cosmos no onírico” del que, en cierto modo, aquel es una realidad subsidiaria?. ¿Hay algún “hecho” de nuestra consciencia en virtud del cual poder determinar el carácter *autosuficiente* o *no autosuficiente* de la misma? Estas son las preguntas de Descartes. Resulta evidente para cualquiera que si “algo” ha de poder permitarnos “salir” del sueño a la realidad, de lo mental a lo extramental, han de ser los propios “contenidos” de la consciencia. Estos contenidos mentales, en Descartes, son las ideas. Si, pues, algo me ha de permitir establecer la tesis de la autosuficiencia de la consciencia o no, esto ha de ser alguna “propiedad” de las ideas, no las ideas mismas pues todas son, en cuanto tales ideas, formalmente idénticas. Todos los libros son, en cuanto sucesión ordenada de letras, lo mismo; pero no es así si consideramos su la “realidad” objetiva que representan, el mundo que transmiten.

Mas para poder hacer esta inferencia de lo mental a lo extramental, necesito de un “criterio de verdad” que me permita concebir de forma adecuada e inferir de forma correcta. En la Metafísica tradicional dicho criterio de verdad consistía en la adecuación de lo pensado a la realidad, en los principios lógicos de razonamiento o en los “principios de razón” que constituían las verdades fundamentales o la base axiomática de la Metafísica (por ejemplo, principio de causalidad, de razón suficiente, del tercio excluido, de finalidad, etc.). Descartes, obviamente, no puede asumir el criterio de verdad como adecuación o contrastación. Tampoco aquellos principios cuya verdad se hacía depender, más o menos indirectamente, de su validez empírica. Asumirá los principios lógicos de razonamiento (no la silogística como sistema) pero necesitará un criterio para constituir las primeras verdades o principios metafísicos base en un sistema deductivo. Hay una forma, piensa, fácil de descubrir cuál pueda ser este criterio de verdad. Bastará con examinar el *cogito* como paradigma de toda verdad y analizar cómo se satisface en él dicho criterio. De otra forma, determinar las condiciones de verdad de ese primer principio de toda filosofía que es el *cogito*. Y una vez analizado el *cogito*, concluye, no hay otro criterio que permita asumir la validez objetiva del mismo que su *claridad y distinción*. Asumiremos, pues, que todo lo que se presenta de forma clara y distinta a una mente atenta es verdadero. Los diferentes pasos que vayamos dando en el intento de salir del solipsismo (en particular los principios en ellos utilizados) habrán de conformarse a este criterio. Así, por ejemplo, podemos afirmar la evidencia plena de ciertas “nociones comunes” (o verdades eternas inscritas en la esencia de nuestra propia razón) y de ciertos principios simples como: “nada puede proceder de la nada”, “es imposible que algo sea y no sea en el mismo sentido al mismo tiempo” o “pienso luego existo”. Debe puntualizarse y adelantarse, sin embargo, que *este “criterio de verdad” no tendrá total garantía hasta que no se demuestre la existencia de Dios y su bondad*. Algunos lectores de Descartes quisieron observar en este hecho la comisión de una circularidad. Descartes, no obstante, fue consciente de esto y advirtió la necesidad de distinguir entre lo que es “anterior” en la dimensión gnoseológica y lo que es “anterior” en la dimensión ontológica. Así, si bien Dios no es lo primero en el orden del conocer, sí que lo es en el orden del ser; y en este mismo orden, condición y fundamento de toda verdad. Ahora bien, en cuanto que nuestras ideas claras y distintas provienen de Dios, no pueden ser sino verdaderas. Mientras que lo falso se debe a nuestra imperfección.

Dijimos que la *única forma posible* de probar la existencia de alguna otra realidad distinta de la consciencia pensante debía estribar en la determinación de alguna “propiedad” de las ideas, de los contenidos mentales. Este criterio conduce a Descartes a un análisis de los tipos de ideas que podemos hallar en nuestra mente y estudiar sus propiedades. Según Descartes, tres son los tipos de ideas que podemos hallar en nuestra mente: a) aquellos que “parecen” proceder de (o referirse a) una realidad extramental; b) aquellas que son construcciones subjetivas sobre la base

de las anteriores; y c) aquellas que ni pueden tener su origen en la experiencia ni resultar de una construcción (sustantiva o formal -lógica-) sobre las anteriores. Ahora bien, resulta evidente que ni de las primeras ni de las segundas es posible salir del solipsismo. El primer caso constituiría una petición de principio, y el carácter lógico-constructivo de la mente tampoco autoriza una inferencia tal. El primer tipo de ideas (dice Descartes) podrían perfectamente tener su origen o génesis en mí mismo, del mismo modo que durante el sueño la mente produce espontáneamente sus representaciones y las objetiviza como algo exterior a sí misma. Tampoco sería suficiente en orden a probar la existencia de una realidad extramental que, pese a mis deseos, las cosas suceden como suceden. Por ejemplo, que si toco una estufa, me quemó aunque no quiera. Pues esto mismo también sucede perfectamente en los sueños.

No obstante, asegura Descartes, hay contenidos de nuestra mente que no pueden tener su origen en una hipotética experiencia o, en su caso, proceder de mí mismo, de la capacidad operativa o constructiva de la razón. Son ciertas ideas que no admiten deficiencia o grado sino que denotan algo perfecto en sí mismo; por ejemplo, las ideas de infinitud, perfección y, particularmente, la idea de Dios, por quien entiende un ser infinito, eterno, inmutable, independiente, omnisciente y omnipotente, en virtud del cual “yo mismo y todas las demás cosas que existen (si existen algunas) han sido creadas y producidas”. Mas si estas ideas que hay en mí no pueden proceder de mí como naturaleza imperfecta que soy (al menos en la medida en que dudo), ni pueden tener su origen en una hipotética experiencia, ni resultar de una combinación u operación sobre otras ideas, *necesariamente* la razón de su presencia en mí hay que buscarla fuera de mí. Si no me equivoco, creo que Descartes desarrolla un argumento tácito muy similar al denominado argumento del diseño. De igual forma que éste último subrayaba la imposibilidad de que el orden cosmológico sea resultado de la arbitrariedad, Descartes subraya la imposibilidad ontológica de que la capacidad humana de trascender lo empírico en su aprehensión de ideas como verdad, perfección, infinitud o, eminentemente, Dios, pueda ser “resultado” mecánico de cualquier disposición de la materia, ni siquiera del espíritu humano si éste no estuviese participado, en algún sentido, de Dios.

Este innatismo o presencia potencial (no actual) de tales ideas en la mente y la imposibilidad de ser el resultado de una construcción, es el hecho que exige la existencia de una *causa* (no en el sentido empírico que exige la sucesión contingente de sucesos) o *razón de ser*, que la sitúa fuera de mí y permite, en tal caso, la superación del solipsismo. Sin ánimo de ser exacto (y quizá tampoco muy cartesiano en el ejemplo) sino sólo a efectos pedagógicos, podríamos comparar la argumentación cartesiana al caso de una máquina lógica capaz (en algún sentido) de ser “consciente” de todos sus propios estado (ideas, teoremas) generados y generables a partir de su base deductiva. Sin embargo, es también consciente de propiedades a cerca de sí misma que no puede generar (metateoremas, propiedades metalógicas). Una máquina tal, si además fuese “honesta”, debería reconocer necesariamente la existencia de un diseñador, esto es, de su propio programador.

Para Descartes es claro y distinto que todo cuanto es ha de tener una razón de ser. Y si la razón de ser de la presencia de las ideas innatas no puede residir en mí, es necesario que no esté solo. Es más, no solamente no estoy solo sino que entre ese otro ser, Dios, y yo hay una “comunidad” de participación.

La propia “naturaleza” del sujeto que piensa, del yo, no puede ser el origen de la idea de Dios que se halla en él. Lo contrario sería suponer que una naturaleza imperfecta puede ser causa de una idea que, en su realidad objetiva, expresa inconmensurablemente la perfección que su causa no posee. Descartes es aquí fiel al principio de la tradición según el cual toda causa debe

contener, al menos, tanta realidad o perfección como su efecto. Por eso, la razón de la presencia en mí de la idea de un ser absolutamente perfecto no puede ser otra sino un ser, en sí mismo, absolutamente perfecto. La razón de la presencia en mí de la idea de Dios no puede ser otra que Dios mismo la haya puesto en mí. Lo importante a destacar aquí de la idea de Dios no es precisamente el hecho de que sea *idea de*, sino el hecho de ser de *Dios*. Lo significativo es la dimensión de la realidad representada, lo que Descartes denomina realidad objetiva de la idea. En términos del ejemplo de la máquina lógica mencionada anteriormente, lo importante no es el teorema no generable en su *dimensión sintáctica* sino la realidad expresada por él, su *dimensión semántica y ontológica*. La finitud y la imperfección humanas son incapaces de generar una idea semejante. Si el ser humano no estuviese realmente participado por Dios, sería imposible que concibiese la perfección que expresa su idea. Pero hay, creo, algo más en el argumento cartesiano que merece ser destacado. La idea de Dios que hayamos en nosotros no sólo es la condición de posibilidad del reconocimiento de su existencia sino también la condición de la inteligibilidad de uno mismo y de la realidad. Pues, si Descartes tiene razón al afirmar que la idea de Dios denota una realidad positiva y no una realidad negativa derivada de la negación de una imperfección, entonces la participación divina (en las ideas de infinitud, perfección, bondad absoluta, verdad, etc.) es una especie modelo o paradigma necesario para la inteligibilidad de lo finito.

Para Descartes, en consecuencia, la prueba de la existencia de Dios ha de ser, desde la radicalidad epistemológica del método, anterior a la asunción del realismo metafísico y fundamento de la validez del mismo. La metafísica tradicional había tratado de probar la existencia de Dios a partir del mundo; en algún modo, hacer *depende* a Dios del mundo (aunque sólo fuese en el orden cognoscitivo). Descartes hace *depende* al mundo de Dios en el orden gnoseológico y ontológico. Pese a su “verosimilitud” o pese a la “inevitabilidad” psicológica de la hipótesis realista, Descartes la declara metafísicamente infundada. Hay que hacer notar, sin embargo, que el procedimiento cartesiano no entra en contradicción con el realismo metafísico de la tradición filosófica. Descartes no pretende negar la validez objetiva de las pruebas a posteriori de la existencia de Dios. Lo que niega es que estas pruebas sean, metafísicamente (en un sentido radical del término “metafísica”) fundamentales. Si aceptamos la legitimidad racional de la duda metódica, piensa Descartes, es imposible probar la existencia de una realidad objetiva a partir de la propia autoconsciencia. A menos que pueda probarse la existencia de Dios, no tendremos ninguna garantía de certeza de dicha hipótesis.

El principio aristotélico de que “nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos”, debe ser rechazado. Según Descartes, la aceptación de dicha regla implicaría la imposibilidad de comprender a Dios o el alma. Pues, nos dice, nunca han estado dichas ideas en los sentidos, y, en consecuencia, nunca habrían de estar en el entendimiento. Pensar a Dios sólo es posible si se levanta el “espíritu por encima de las cosas sensibles”. Y la dificultad para poder admitir la existencia de Dios y del alma deriva precisamente de la “costumbre” de considerarlo todo según la imaginación (percepción), de modo que lo que no es perceptible les parece no ser inteligible. Descartes no niega el valor de la percepción en cuanto “modo de pensar particular para las cosas materiales”. Lo que niega es que la percepción pueda considerarse como fundamento o criterio de todo lo inteligible. Hacer esto, dice Descartes, sería algo así como usar de la facultad de la vista para oír u oler, es decir, una confusión de facultades. Además, “ni la imaginación ni los sentidos pueden asegurarnos nunca cosa alguna, como no intervenga el entendimiento”. De otro modo: los sentidos no sólo no tienen por objeto comprender lo trascendente, sino que no pueden ser jamás garantía de verdad y, así, superar el escepticismo.

Dios es la garantía última, absoluta, de la objetividad de nuestras representaciones físicas y matemáticas. De hecho, la certeza en general (y en la matemática en particular) sólo es posible si existe Dios. Por ello, la certeza metafísica es, en Descartes, anterior a la misma certeza matemática, y más fundamental que aquella.

Y es en este punto del periplo lógico y ontológico de la filosofía cartesiana donde Descartes vuelve a retomar la validez del realismo y del aposteriorismo filosófico y teológico. Es en este punto donde podemos volver a retomar la validez del principio de causalidad físico, de la teoría de la verdad como adecuación con la realidad y, con ello, la validez de las diferentes vías de Santo Tomás. Descartes no es un no-realista. Su originalidad y el lugar que ocupa en la Historia de la Filosofía, posiblemente, no haya que atribuirlo tanto a una “ruptura” con la metafísica escolástica, a un librepensamiento sin raíces ni norte o a un intento de simplificación del barroquismo y de la voluminosidad del sistema aristotélico-tomista; al contrario, Descartes es un “metafísico tradicional”, *a pesar de Aristóteles*. Es la asunción dogmática del empirismo epistemológico de Aristóteles lo que Descartes no puede aceptar. La ciencia renacentista y moderna estaba poniendo de manifiesto el fallo de los principios o supuestos sobre los que se construía la ciencia aristotélica y la asunción acrítica de muchos supuestos aristotélicos, podía afectar a la misma teología, introduciendo un “falso” dilema de “ciencia o fe”. Pero, es más, la metafísica aristotélica no era una metafísica radical. Esto no significa negar la validez de muchos principios metafísicos de raigambre aristotélica, sino advertir su deficiente fundamentación. Descartes advierte esa “fisura” en la tradición y su originalidad estribó en tratar de solucionar el problema. De alguna forma, podría afirmarse que Descartes el “último gran metafísico tradicional”, pese a que, por desgracia, la suerte histórica de la interpretación de Descartes por la modernidad e ilustración fuese otra.