

MATEMATICAS, INTUICION Y DIOS EN DESCARTES. UN APUNTE SOBRE EL «CIRCULO CARTESIANO»

El objetivo de este artículo es abordar, una vez más, uno de los tópicos seculares al que conduce la exégesis Cartesiana: la supuesta circularidad, ya denunciada por Arnauld en sus objeciones a las *Meditaciones Metafísicas*, en que Descartes incurre al pretender fundamentar el criterio de toda verdad (claridad y distinción). No debe esperarse, por tanto, de lo que seguidamente va a exponerse aquí, una discusión de otras cuestiones, no menos tópicas, de la filosofía Cartesiana, salvo en la medida en que afecten a nuestro problema. Así, pues, nuestra discusión se centrará principalmente sobre aquel texto donde tal fundamentación del criterio de verdad pretende llevarse a cabo de manera más rigurosa; esto es: las *Meditaciones Metafísicas*. La referencia a cualquier otro texto Cartesiano se hará, en consecuencia, en la perspectiva de arrojar luz sobre aquellos matices no suficientemente claros desde la sola consideración de las *Meditaciones* o sobre los supuestos implícitos en los que se apoya Descartes. No hemos pretendido plantear, ni discutir pormenorizadamente, todas las posiciones que se han dado a lo largo de la exégesis Cartesiana. Nuestro interés ha sido sistemático antes que histórico.

El problema de la circularidad se hace de obligada consideración cuando atendemos a la argumentación Cartesiana en las *Meditaciones* 1.^a, 3.^a y 5.^a. En efecto, en la primera Meditación el proceso de la duda aboca a la negación de las verdades matemáticas:

«il se peut faire —señala Descartes— que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela»¹.

Si tenemos en cuenta que, a la altura de la Regla III para la Dirección del Espíritu², el mismo Descartes había atribuido la responsabilidad

¹ *Meditations* I, A & T, vol. IX-I, p. 16.

² «Ita vnusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, *triangulum*

dé la captación de tales verdades a aquel acto del «esprit pur et attentif» al que denominaba intuición y, puesto que como se nos ha advertido al inicio de la primera Meditación³, la duda que allí se desarrolla no es una duda dirigida a tal o cual verdad «en particulier» sino «aux principes» —léase facultades— sobre los que tales verdades se apoyan, la conclusión de la primera Meditación parece ser, por tanto, no sólo la pérdida de la intuición como facultad cognoscitiva fiable sino también, y precisamente por ello, la del criterio de claridad y distinción como criterio de verdad.

Por otra parte, hacia el final de la 5.^a Meditación, Descartes reintroduce explícitamente la confianza en la intuición y en el criterio, que le es inherente, de claridad y distinción como criterio de verdad. Allí nos dice:

«mais après que je reconnu qu'il-y-a un Dieu, parce que au même temps je reconnu aussi que toutes les choses dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur... ensuite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai»⁴.

Así, pues, la confianza respecto a las verdades matemáticas es recuperada en virtud del recurso a un Dios omnipotente que, por bondadoso, no puede ser en modo alguno falaz. Pero la pregunta pertinente ahora es: ¿Cómo ha llegado Descartes a establecer la existencia de ese Dios?

La respuesta a esta pregunta se encuentra a lo largo de toda la 3.^a y 5.^a Meditaciones. En ellas encontramos hasta tres líneas de argumentación diferentes a la hora de establecer tal existencia. No obstante aquí aludiremos tan sólo a la primera y última por ser su consideración suficiente para nuestro propósito de ver cómo se plantea la circularidad en la argumentación cartesiana. Es sabido que la primera demostración descansa sobre el hecho de que, según Descartes, nuestro Espíritu guarda en él, como uno de sus contenidos, la idea positiva de un ser infinito; idea de la que nuestro espíritu finito no puede ser origen. Mientras que la tercera demostración, que a diferencia de las otras dos se encuentra

terminari tribus lineis tantum, globum unicâ superficie, & similia, quae longè plura sunt quàm plerique animadvertunt, quoniam ad tam faciliâ mentem convertere dedignantur.» DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, III, A & T, volumen X, p. 368 (cursiva nuestra).

³ «... je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions. Or il ne sera pas nécessaire, pour arriver à ce dessein, de prouver qu'elles sont toutes fausses, de quoi peut-être je ne viendrais jamais à bout... Et pour cela il n'est pas besoin que je les examine chacune en particulier, ce qui serait d'un travail infini; mais parce que la ruine des *fondements* entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux *principes*, sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées.» DESCARTES, R., *Meditations I*, A & T, IX-I, pp. 13-14. (Cursiva nuestra.)

⁴ *Meditations V*, A & T, vol. IX-I, p. 55.

desarrollada a lo largo de la quinta meditación, es una versión del argumento ontológico introducido por San Anselmo. Pues bien, la presunta circularidad se produce desde el momento en que Descartes tiene que apelar a la intuición y, por tanto, al criterio de claridad y distinción, en ambas demostraciones de la existencia de Dios cuando, según habíamos visto, era precisamente la existencia de un Dios veraz la llamada a legitimar el proceder intuitivo de la razón. Efectivamente, con respecto a la primera demostración dice Descartes:

«C'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effect: car d'ou est-ce que l'effect peut tirer sa réalité sinon de sa cause?, et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même?»⁵.

Como este texto explicita, toda esta primera demostración de la existencia de Dios pende del proceder intuitivo de la razón —«manifeste par la lumière naturelle»— en la captación de este axioma⁶. Respecto a la segunda demostración —el argumento ontológico—, no es menos evidente la apelación cartesiana a la intuición y al criterio de claridad y distinción que ésta establece:

«Or maintenant, si de cella seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je *reconnais clairement et distinctement* appartenir à cette chose lui appartient en effect, ne puis je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu?»⁷.

Así, pues, la circularidad estribaría en el hecho de que el principio llamado a legitimar el criterio de verdad y la intuición —la existencia de un Dios veraz— debe ser el mismo establecido apelando a aquello que está llamado a fundamentar.

¿Qué postura tomar ante tal aparente abuso lógico? La consideración de las posibles respuestas a esta pregunta deberá alumbrar nuestra posición al respecto. Obviamente, la primera toma de posición consistiría en constatar la existencia de tal infracción lógica en el razonamiento cartesiano. Esta fue sin duda la alternativa predilecta de los escépticos con-

⁵ *Meditations* III, A & T, vol. IX-I, p. 32.

⁶ Y decimos axiomas no por azar, pues es el mismo Descartes el que, en la exposición sintética de las Meditaciones que realiza en la respuesta a las segundas objeciones, eleva al rango de axioma o noción común la exigencia de que la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa en que al menos el mismo grado de realidad esté contenida formal o eminentemente. Cfr. *Meditations*, A & T, vol. IX-I, pp. 127-128.

⁷ *Meditations* V, A & T, vol. IX-I, p. 52. (Subrayado nuestro.)

temporáneos a nuestro autor. Así, por ejemplo, en el diccionario de Bayle puede leerse la siguiente observación representativa de esta línea de interpretación: «Uno de los primeros principios de su razonamiento, después que él había dudado de todo, parece ser demasiado circular para permitirnos construir sólidamente sobre él; ya que él quiere probar la existencia de un Dios desde la verdad de nuestras facultades, y la verdad de nuestras facultades desde la verdad de un Dios. Mejor hubiera hecho en suponer que nuestras facultades eran verdaderas, ya que siendo ellas los instrumentos de los que hacemos uso en todas nuestras pruebas deducciones, a menos que las supongamos verdaderas estamos en un callejón sin salida y no podemos avanzar en nuestras pruebas. Así que la vía de la suposición parece ser más racional que la de la duda»⁸.

El por qué ésta fue la interpretación predilecta de los pensadores escépticos es clara. De aceptarla, la Metafísica Cartesiana, en cuyo origen late la motivación de superar de una vez por todas el escepticismo⁹, quedaría arruinada no constituyendo, sino una nueva ejemplificación histórica del fracaso de la razón para fundamentarse a sí misma.

Sin embargo, no creemos que se pueda concluir tan precipitadamente la descalificación del sistema cartesiano. En cualquier caso no creemos lícito proceder de este modo sin antes haber explorado otras posibles vías interpretativas que pudieran ofrecernos una visión más satisfactoria de la Filosofía del autor de las *Meditaciones*.

Una de las líneas argumentativas que tratan de salvar el escollo de la circularidad dejando así a salvo, al menos en este respecto, la verosimilitud de la Metafísica Cartesiana es la de aquellos comentadores que, como Gilson y Laporte¹⁰, recurren a la distinción entre evidencia actual y evidencia recordada o a las fluctuaciones de la atención del espíritu, a la hora de precisar el alcance de la duda tal como ésta se presentó a la altura de la primera Meditación.

Según esta interpretación no habría puesto Descartes allí, ni en ninguna otra parte, a la intuición como facultad cognoscitiva en tela de juicio. Esta nos proporcionaría una evidencia actual que se garantizaría por sí misma; mientras estamos intuyendo algo clara y distintamente, ninguna duda al respecto puede plantearse. De tal modo la duda con respecto a las verdades

⁸ Citado por POPKIN, R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, Assen, 1964, p. 211.

⁹ Sobre la motivación anti-escéptica de la filosofía cartesiana a la par que la reacción escéptica contra ésta. Cfr. POPKIN, R. H., *op. cit.*, especialmente el capítulo «Descartes: sceptique malgré lui».

¹⁰ Cfr. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, P.U.F., París, 1945, p. 127. GIBSON, René Descartes: *Discours de la Méthode, texte et Commentaire*, Vrin, París, 1938, pp. 360-361.

matemáticas quedaría reducida según estos intérpretes a lo siguiente: mientras estamos considerando aquellas verdades matemáticas lo suficientemente simples como para no necesitar en cuanto al establecimiento de su evidencia de ningún procedimiento discursivo, no hay lugar para la duda. Por el contrario, la evidencia de aquellas verdades que deben ser establecidas siguiendo un proceso deductivo se encuentra en una situación bien diferente, puesto que en ellas la verdad no depende únicamente de la intuición sino también de la memoria (la cual interviene para poder asentir a la verdad de las conclusiones en el caso en que tuviéramos presente toda la cadena deductiva de razonamiento que nos condujo hasta ellas).

Pues bien, la demostración de la existencia de un Dios bueno y veraz es necesaria según esto para que podamos tomar como válidas y legítimas aquellas evidencias —otrora actuales— meramente recordadas; es decir, la existencia de Dios es necesaria para asegurar la validez y fiabilidad de aquella facultad que hace posible la consideración de estas evidencias: la memoria.

El modo, pues, como desde esta interpretación está salvado el problema de la circularidad es bien patente: el hecho de que la demostración de la existencia de Dios sea establecida apelando a la intuición y al criterio de verdad que le es consustancial, no supone ningún riesgo de circularidad puesto que Dios no es utilizado para fundamentar la intuición, nunca puesta en tela de juicio, sino la memoria.

Es innegable que esta alternativa puede contar con bastantes apoyos textuales en la obra de Descartes. Es más, es notable el hecho de que Descartes utiliza alguno de estos textos para replicar a la objeción de circularidad que sus mismos contemporáneos ya le habían planteado. Esto es lo que ha llevado a pensar a algunos intérpretes recientes que, a pesar de no ser ésta la mejor solución posible al problema que permite el sistema cartesiano, no obstante fue precisamente ésta la posición que el propio Descartes sostuvo¹¹.

Así, en las Respuestas a las Segundas Objeciones, Descartes escribe:

«...ou j'ai dit que nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe j'ai dit en termes exprès, que je ne parlais que de la science de ces conclusions, dont la mémoire nous peut revenir en l'esprit; lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées»¹².

¹¹ DAULER M., WILSON, *Descartes*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1978. Cfr. «Circularity», pp. 131-136.

¹² *Meditations*, Resp., II Objec., A-& T, vol. IX-I, p. 110.

Por otra parte, ya a la altura de la 5.^a Meditación, nos había dicho:

«Car encore que je suis d'une telle nature, que dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie; neantmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature, que je ne puis pas avoir l'esprit toujours attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie; lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi les quelles me feroient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eut un Dieu. Et ainsi je n'aurais jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions»¹³.

Sin embargo, pensamos que a pesar de la aparente contundencia de estos textos, esta interpretación no constituye la alternativa válida de cara a resolver la cuestión que nos viene concerniendo; y ello principalmente porque, a nuestro entender, no logra apreciar la justa dimensión que alcanza la duda, una vez introducida la hipótesis del genio maligno. Si Descartes se hubiera limitado a sostener en las *Meditaciones*—como por otra parte hace en el *Discurso del Método* y en las *Reglas*—un planteamiento meramente metodológico de la duda, esta valoración sería suficiente. La duda metodológica por la cual «refutamos todos los conocimientos que no son más que probables, y decidimos que no es preciso dar su asentimiento sino a aquellas que son perfectamente conocidas»¹⁴ no problematiza en modo alguno la fiabilidad de la certeza intuitiva.

Pero la duda de la Primera Meditación abre una dimensión nueva. No se trata de constatar el hecho de que cometemos errores, sino de valorar la posibilidad de que todo lo hasta aquí considerado conocimiento, no sea sino un total engaño. Lo relevante es el salto entre el «quelquefois» del Principio de la 4.^a parte del *Discours*¹⁵ y el «toutes les fois» de la primera Meditación¹⁶. «Toutes les fois», dice Descartes, lo cual incluye las verdades más simples del ámbito de la matemática, aquellas

¹³ *Meditations* V, A & T, vol. IX-I, p. 85.

¹⁴ *Regulae ad directionem ingenii* II, A & T, vol. X, p. 362, «rejecimus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognitis, & de quibus dubitari non potest, flatuimus esse credendum».

¹⁵ *Discours de la Méthode*, IV, A & T, vol. VI, p. 32. «Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer. Et, parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie... je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations.» (Subrayado nuestro.)

¹⁶ Cfr. cita 1.

que son captadas intuitivamente, tales como «L'addition de deux et trois» o el número de «côtes d'un carré». Dicho de otro modo: *lo que la duda en su dimensión metafísica cuestiona es que la certeza intuitiva tal como aparece en la captación de las verdades matemáticas sea fundamento suficiente de verdad*. Según esto, aun en el caso de que se admita que para Descartes Dios funciona como garante de nuestra memoria, no queda por ello en modo alguno, resuelta la situación a la que la primera Meditación conduce. La intuición, tal y como ella misma se ejerce respecto a las verdades matemáticas más simples, ha quedado en tela de juicio y debe, por tanto, ser legitimada. Si Dios debe jugar un papel en el sistema de Descartes, debe aparecer no sólo como garante de las evidencias recordadas, sino también y principalmente, como garante de las evidencias que las intuiciones actuales establecen.

La duda metodológica nos recomendaba poner en suspenso todas aquellas creencias que no fueran lo suficientemente claras y distintas; el significado de la duda metafísica es bien distinto. No se trata aquí de hacer «epochée» de nuestras creencias, pues la *naturaleza* de nuestro espíritu es tal que respecto a aquello que nos es dado intuitivamente (como es el caso de las verdades matemáticas más simples) y que, por tanto, se le presenta con claridad y distinción, nos lleva a prestarle nuestro asentimiento.

Se trata más bien de considerar si nuestra naturaleza, es decir, «aquella inclinación que nos lleva a asentir»¹⁷, es fundamento adecuado para concluir la verdad de nuestras creencias.

Efectivamente, aun cuando nuestras intuiciones matemáticas no fueran retrotraídas a la existencia de un Dios veraz, no por ello nuestras conclusiones serían carentes de certeza, pues Descartes no niega que «un athée puisse connaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits», pero *esta certeza*, según lo dicho, no excluye toda duda y, por tanto, para Descartes, este matemático ateo no conoce «par une vraie et certaine science; parce que toute connaissance que peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée science»¹⁸. En este caso sólo obtendríamos una *certeza moral*, pero no aquella *certeza metafísica* según la cual «nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons», pues ésta está fundamentada sobre:

«un principe de méthaphysique très assuré qui est que Dieu étant souverainement bon et la source de toute vérité... il est certain que la puissance

¹⁷ *Méditations* III, A & T, vol. IX-I, p. 30.

¹⁸ *Méditations*, Resp., II objec., A & T, vol. IX-I, p. 111.

ou faculté qu'il nous a donnée pour distinguer le vrai d'avec le faux, ne se trompe point»¹⁹.

Podemos ahora clarificar qué significa para Descartes que una proposición matemática sea verdadera y por qué, a pesar de que sea captada intuitivamente, ésta resulta dudosa en tanto no se haya establecido y demostrado el principio metafísico de la existencia divina. Tal duda no sería posible —y en consecuencia los párrafos anteriormente citados resultarían de todo punto incomprensibles— si como parecen sugerir ciertos textos²⁰ Descartes mantuviera una concepción de la verdad matemática como coherencia. En este caso, el criterio de autoevidencia sería condición necesaria y suficiente de las verdades matemáticas. Pero si el sistema cartesiano debe asimilar lo hasta aquí expuesto, el caso debe ser otro.

Sin negar, evidentemente, que la coherencia sea condición necesaria de la verdad de cualquier proposición matemática, no puede admitirse que a la vez constituya la condición suficiente, pues, como ya nos advierte Descartes, aunque las verdades matemáticas:

«n'aient aucune existence hors de ma pensée... ne sont pas feintes par moi, mais elles ont leurs natures vraies et inmutables... par exemple, lors que j'imagine un triangle, encore qu'il n'y ait peut-être en aucune lieu du monde hors de ma pensée une telle figure, et qu'il n'y ait jamais eu, il ne laisse pas néanmoins d'y avoir une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est inmutable et éternelle, que je n'ait point inventée, et qui ne dépend en aucune façon de mon esprit»²¹.

En consecuencia, como este texto apunta, Descartes estaría comprometido con una teoría de la verdad matemática como «adequatio». No se trata, claro está, de que a las verdades matemáticas deba corresponder algo en el mundo («dans le monde»), pero sí de que deban estar fundamentadas en la existencia de unas esencias inmutables y eternas de las que la sola voluntad Divina es responsable.

En efecto, la teoría cartesiana de la creación de las esencias o verdades eternas constituye la «clé de voûte» del problema que venimos tratando. Ciertamente resulta difícil detectar la tremenda importancia que ésta tiene en la exposición de su metafísica que Descartes realiza en las *Meditaciones*, pues esta teoría, cuyo desarrollo más completo y

¹⁹ *Principes* IV, 206-205, A & T, vol. IX-2, p. 324.

²⁰ Cfr., por ejemplo, *Principes* I, 57 & 58, A & T, vol. IX-2, pp. 49-50. El enunciado de estos principios es: 57: «qu'il y a des attributs qui appartiennent aux choses auxquelles ils sont attribués, et d'autres qui dépendent de notre pensée»; 58: «que les nombres et les universaux dépendent de notre pensée».

²¹ *Méditations* V, A & T, vol. IX-I, p. 51.

sistemático se encuentra en las cartas que en abril y mayo de 1630 escribiera a Mersenne, sólo aparece apuntada en el texto de la 5.^a Meditación al que acabamos de hacer alusión y en las respuestas —aquí de una manera explícita— al VI y VIII escrúpulo de las VI objeciones. Sin embargo, una vez que ésta se tiene en cuenta, el sentido de la duda metafísica se nos muestra con meridiana claridad: el único fundamento que el ateo tiene para asentir al juicio de que dos más dos es igual a cuatro es el sentimiento de autoevidencia que éste le produce, pero tal fundamento, por sí solo, no resulta suficiente para despejar la duda de si al número dos y al número cuatro corresponderá una esencia tal que implique necesariamente el que la suma de dos consigo mismo sea igual a cuatro.

Se ve ahora toda la significación de la hipótesis del genio maligno: la posibilidad de esta voluntad soberana y falaz, nos obliga a introducir la duda respecto a todas aquellas intuiciones en que el acto de intuir no implica «la realidad formal» de lo intuido. Según esto, la duda radical de la primera Meditación estribaría, como ocurre en el caso de las matemáticas, en el preguntarse sobre la existencia e inmutabilidad de las esencias, a las cuales nuestras concepciones claras y distintas tendrían que adecuarse para constituir un juicio verdadero.

Así planteada la duda, aparece claro que ésta sólo podrá superarse con el descubrimiento de una res cuya intuición implique la existencia efectiva de lo intuido, i.e. la realidad formal de lo que es captado en el modo de la representación (realidad objetiva). Se desvela así la fundamentabilidad del cogito en su doble dimensión onto-gnoseológica. La prioridad ontológica del cogito reside en el hecho de que en él acontece la síntesis entre el ser y el pensar. Sólo porque el ser de la res cogitans es pensar no se da en ella aquel abismo entre representación y existencia (aunque sólo sea, como en el caso de las realidades matemáticas, existencia de esencias) que abría la posibilidad de la duda metafísica. Es, pues, sobre ésta su peculiaridad ontológica, sobre la que se fundamenta la prioridad gnoseológica del cogito. En consecuencia, la intuición de la existencia del cogito deviene la primera verdad indubitable y, por tanto, aquella que exhibe las características que toda intuición debe reunir para ser verdadera:

«Je suis certain —nos dice Descartes— que je suis une chose qui pense; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose? Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais *ainsi* clairement et distincte-

ment se trouvât fausse et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons *fort* clairement et *fort* distinctement, sont toutes vraies»²².

Así, pues, el criterio de verdad que el cogito establece es el de claridad y distinción. ¿Significa esto que la intuición que el genio maligno puso en duda queda, desde este momento, rehabilitada? Si por esta pregunta se entiende si la verdad de las intuiciones matemáticas o la existencia de un mundo está garantizada, nuestra respuesta es clara: no. Pero, ¿acaso —se preguntará el lector— no eran también las intuiciones matemáticas concebidas clara y distintamente? Sin duda, pero no «ainsi» ni tan «fort» clara y distintamente como lo es el cogito. Debemos, pues, matizar nuestra anterior afirmación. El criterio de verdad que el cogito establece no es, sin más, el de la claridad y la distinción, sino el de la claridad y distinción en un grado no inferior a aquél de que él mismo goza. Sólo aquellas verdades que sean intuitas con un grado no menor de claridad y distinción al exhibido por el cogito están fundamentadas desde la verdad de éste.

¿Qué verdades gozarán de, al menos, este mismo grado de claridad y distinción? Evidentemente, aquellas que se refieran a entidades que posean la misma peculiaridad ontológica que el cogito (a saber: cuya realidad objetiva implique su realidad formal) o aquellos juicios que describen relaciones no existenciales (los «axiomas» o «nociones comunes» tales como aquél del que se hizo uso en la demostración de la existencia de Dios según el cual al menos tanta realidad es exigida en la causa eficiente y total como en su efecto²³, pues aquí no se está postulando la relación entre una causa y un efecto existentes, sino la relación ideal que deberán guardar toda causa con su efecto en el caso de existir).

Según lo dicho, el cogito nos ofrece el criterio de verdad que debemos aplicar a partir de ahora —y en virtud de ello constituye el *fundamento gnoseológico*— a partir del cual proseguir la constitución del sistema. Sin embargo, en cuanto el criterio de verdad que establece es excesivamente restringido, no puede funcionar, y de hecho no funciona como *fundamento epistemológico*, ya que el objeto de la matemática y de la física (y no hay que olvidar que la física constituye el tronco del árbol cartesiano de las ciencias²⁴) no goza del privilegiado status ontológico aludido más

²² *Meditations* III, A & T, vol. IX-I, p. 27.

²³ Res., II Objec., A & T, vol. IX-I, pp. 127-128.

²⁴ *Principes*, A & T, vol. IX-2, p. 14. Nos dice allí Descartes: «Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences.»

arriba y que haría posible la aplicación sin más del criterio de claridad y distinción tal y como lo establece el cogito.

Si por tanto queremos llegar a la constitución de una filosofía Primera —ciencia fundamental sobre la que construir el sistema entero de las ciencias— es necesario que, aplicando el criterio de verdad que el cogito ha establecido, obtengamos un *principio epistemológico*, capaz de garantizar el proceder intuitivo de la razón en el campo de las ciencias. Ahora bien, aplicando el criterio de verdad tal como nos lo ha legado la primera verdad del cogito, nos es lícito acceder a la demostración de la existencia de Dios puesto que para ello sólo tenemos que apelar a los axiomas o nociones comunes o a la mera concepción que de este ser tenemos. En efecto, la idea de infinito que la conciencia guarda como uno de sus contenidos no puede tener su origen en nuestro espíritu finito, requiriendo según el axioma al que anteriormente hicimos referencia, una causa que reúna formalmente en sí tanta realidad cuanta de un modo objetivo está presente en la idea. Por otra parte, el status de este ser, siendo una de sus notas la perfección, es de tal manera privilegiado que de su esencia se sigue su existencia, de su concepto su efectiva realidad.

Así, pues, Dios deviene fundamento onto-epistemológico. En tanto que omnipotente aparece como creador de todo aquello a lo que deben adecuarse nuestros juicios para ser verdaderos (creador tanto del orden de las esencias al que se refieren nuestros juicios matemáticos, como del mundo material existente al que se refiere en los juicios de la Física) a la par que creador de nosotros mismos. En tanto que perfectamente bondadoso, y por ende no falaz, garante de que nuestra naturaleza no sea defectiva.

De este modo, la apelación a este principio nos permite obtener una ampliación del criterio de verdad que el cogito nos había legado. Bastará una percepción clara y distinta, aunque no lo sea en el grado que aquel primer criterio exigía, para la conclusión legítima de la verdad de lo intuido. De esta manera Dios viene a garantizar la intuición respecto a aquellas realidades cuya mera concepción no implica su existencia.

Estamos ahora en disposición de dar una respuesta satisfactoria al problema con cuya formulación se inició esta reflexión. Descartes ciertamente puso en tela de juicio, con su hipótesis de genio maligno, la intuición; Descartes ciertamente apeló a la intuición para demostrar la existencia de Dios, existencia que a su vez debía legitimar la intuición y, sin embargo, si el lector acepta nuestra exposición, debe concluir con nosotros que la circularidad no se da en el sistema cartesiano.

No hay circularidad porque las verdades intuidas en el campo de las

ciencias no son *tan claras y tan distintas* como lo son las verdades metafísicas (la existencia del cogito, los axiomas, la existencia de Dios), puesto que aquella intuición lo es de objetos cuya concepción no implica necesariamente su existencia. La duda del genio maligno afecta, pues, a aquellas intuiciones que no reúnen un determinado grado de claridad y distinción, pero nada puede contra las que cumplen tal requisito. Una de estas últimas, precisamente la que afecta a la existencia de Dios, nos permite, superando la duda hiperbólica, recobrar la confianza en la intuición, cualquiera que sea el grado de claridad que en ésta se nos ofrezca. Así, la consideración de los diferentes grados de certeza que la intuición nos ofrece y de la peculiaridad ontológica de que depende tal gradación nos ha permitido, sin salirnos de las coordenadas fijadas por el sistema cartesiano, dar, pensamos, una solución satisfactoria a la acusación de circularidad que contra éste suele hacerse.

Pero el reconocimiento de que no existe tal circularidad en la argumentación cartesiana, en ningún modo supone un cheque en blanco para el sistema de Descartes: la imposibilidad lógica de formular la duda hiperbólica; las dificultades, también lógicas, que encierra un concepto positivo de infinito; el hecho de que Descartes no haya dudado de los presupuestos ontológicos que su concepción sustancialista del cogito y sus axiomas dejan traslucir; el antropomorfismo manifiesto en su concepción de Dios y la asunción acrítica del método deductivo, constituyen otras tantas posibles líneas de crítica al sistema cartesiano, quizá de mucha mayor dificultad a la hora de intentar resolverlas desde la filosofía de Descartes.

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ
VICENTE SANFÉLIX VIDARTE