

La idea de Dios en Descartes y sus implicaciones

Buena parte de la concepción moderna de Descartes está basada en la doble interpretación de Hegel y de Heidegger. Para el primero, Descartes es el Cristóbal Colón de la filosofía, que ha descubierto el continente del yo, la razón y la conciencia de sí, como punto de partida de la cultura y el pensamiento moderno¹. Para el segundo, Descartes marca una ruptura con el giro a la subjetividad, como fundamento de toda certeza, haciendo del mundo una representación del sujeto. El ser de las cosas viene dado desde la polaridad entre sujeto y objeto. Lo existente, convertido en objeto de la representación, pierde, en cierto modo, el ser y surge como valor. La correspondencia se convierte en rasgo fundamental de lo existente al servicio de las certezas subjetivas. Descartes radicaliza, por tanto, el planteamiento de Protágoras y la «cogitatio» del sujeto es la certidumbre fundamental («me cogitare=me esse»). Descartes hace de la conciencia subjetiva la base de la autofundamentación del sujeto, desmarcando la prioridad del ser².

1 G.W.F. Hegel, «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III», en *Werke* XX (E. Moldauer-K.M. Michel), Francfort 1986, pp. 69-70; pp. 120-23; *Werke* II, p. 126.

2 M. Heidegger, *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada 1969, 80-99; *La proposición del fundamento*. Barcelona, Ed. del Serbal 1991, 38-39; «Acerca de la pregunta por la determinante de la cosa del pensar»: *Revista de Filosofía* (México) p. 22 (1989) pp. 320-31 («Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens»).

Descartes parte del «cogito, ergo sum» como el primer y más seguro conocimiento, después de haberse propuesto dudar de todo, preparando el camino a la crítica ilustrada³. Esto es lo que explica la tendencia a ver ahí el fundamento de su filosofía, el punto de partida para todos los otros conocimientos y la ruptura definitiva con la filosofía del ser, que será sustituida por la filosofía de la conciencia. Sin embargo, hay una serie de elementos que aconsejan prudencia en esta valoración del giro cartesiano. Por un lado, no debemos olvidar que la deducción de la existencia a partir del cogito no es algo novedoso, sino que tiene antecedentes en San Agustín⁴ y que ese planteamiento agustiniano era bien conocido en los círculos cartesianos y fue uno de los elementos de las objeciones que le hizo Arnaud, a las que el mismo Descartes respondió sintiéndose confirmado por la autoridad agustiniana.

1. ¿LA GARANTÍA DIVINA COMO UN CÍRCULO VICIOSO?

Fundar toda su filosofía en un principio agustiniano y caracterizarla como algo que marca una época resulta un tanto aventurado. Pero además, «las meditaciones acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo en el hombre» no sólo no sugieren el radical antropocentrismo que se ha impuesto, sino que lo relativiza en favor del teocentrismo. En realidad, el antropocentrismo es relativo ya que todas las certezas del

3 R. Descartes, *Principia philosophiae* I, 7: *Oeuvres de Descartes*, Ed. de C. Adam - P. Tannery, VIII. París 1996-7: «Ac proinde haec cognitio, 'ego cogito, ergo sum' est omnium prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat». También, *Discurso del método* IV, AT VI, p. 33: «juzgué que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que andaba buscando». *Meditaciones metafísicas* II, AT IX, p. 19.

4 S. Agustín, *De Trinitate* X, pp. 10, 14; *Confesiones* VII, pp. 10, 16; *De libero arbitrio* II, p. 3; *De civitate Dei* XI, p. 26: «si enim fallor, sum».

El trasfondo agustiniano del planteamiento cartesiano ha sido analizado por H. Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVII siècle*. París 1978; E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. París, J. Vrin 1951, pp. 191-201.

cogito dependen de Dios⁵. La idea de Dios es tan segura como las ideas de la geometría: «Tan cierto es, por lo menos, que Dios, que es ese ser perfecto, es o existe, como lo pueda ser una demostración de geometría», con la diferencia de que las evidencias geométricas no me aseguran de la existencia de los objetos de sus demostraciones, pero la idea de la existencia divina sí implica su existencia⁶.

La misma existencia del cogito remite a Dios: «Como ya tengo dicho es muy evidente que tiene que haber, por lo menos, tanta realidad en la causa como en su efecto y, por lo tanto, puesto que soy una cosa que piensa y que tiene una idea de Dios, la causa de mi ser, sea la que fuere, también será una cosa que piensa y que tiene en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios»⁷. Descartes no parte de la existencia del mundo para, a partir de ahí, deducir la existencia de la causalidad divina. En realidad, no hay garantías de la existencia del mundo hasta que no las haya de Dios.

Su razonamiento se funda en su propia existencia como ser pensante, «que me es mejor conocida que ninguna otra cosa» (ya que desde el cogito infiere el sum) y no se pregunta tanto lo que originó su existencia cuanto «saber qué causa me conserva ahora (...) en cuanto que soy una cosa que piensa (...) y, sobre todo, en cuanto que reconozco que hay en mí, entre otros muchos pensamientos, la idea de un ser supremamente

5 Cfr., W. Hübener, «Descartes»: *Theologische Realenzyklopädie* VIII. Berlín, W. de Gruyter 1981, p. 503; W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*. Göttingen, Vadenhoeck und Ruprecht 1996, p. 143-45.

6 *Discurso del método IV*, AT VI, p.36; «¿Cómo sabremos que los pensamientos que se nos ocurren durante el sueño son falsos y que no lo son los que tenemos despiertos (...)? No creo que puedan dar ninguna razón bastante para levantar esa duda, como no presupongan la existencia de Dios (...) si no supieramos que todo cuanto en nosotros es real y verdadero proviene de un ser perfecto e infinito, entonces, por clara y distintas que nuestras ideas fuesen, no habría razón alguna que nos asegurase que tienen la perfección de ser verdaderas» (AT VI, pp. 38-39).

7 *Meditaciones III*: AT VII, p. 49 (IX, p. 39). En una carta al P. Mesland de 1664 subraya que su demostración de Dios se apoya tanto en la existencia del propio cogito como en haber puesto en él la idea de Dios. Ambas remiten a la causalidad divina (AT IV, p. 112). La idea de Dios en la mente es la que permite romper el solipsismo del cogito para abrirse a la relación con otro, como constitutiva del propio yo.

perfecto, pues de eso sólo depende toda la fuerza de mi demostración (...) Esa idea es la que me enseña, no sólo que mi ser tiene una causa, sino, además, que dicha causa contiene en sí toda suerte de perfecciones, y, por tanto, que es Dios»⁸. Es un giro copernicano respecto al planteamiento de la tradición anterior. No parte de las cosas para llegar a las ideas, sino de éstas últimas para llegar a las primeras.

Descartes asume la idea tradicional de Dios como «causa sui», no para postularlo como causa del mundo sino del cogito y de la idea de Dios en él. Que cada uno se pregunte respecto de sí, si es por sí mismo, y dado que no hallará en sí potencia alguna de conservarse ni por un instante, «concluirá con razón que es por otro, e incluso, por otro que es por sí. Pues siendo aquí cuestión del tiempo presente, y no del pasado ni del futuro, no puede procederse continuamente hasta el infinito»⁹. Lo primero es el cogito, según el orden del conocimiento, pero cuando se plantea el porqué de la existencia de la cogitatio hay que remitir a un Dios fundamento, ya que no basta el pensamiento para legitimarse. «Sum, ergo Deus est»¹⁰.

Es decir, en el cogito no sólo tenemos implícita la existencia de la cosa que piensa (Nietzsche), sino también la idea de un Dios perfecto que me permite explicar no sólo el origen de mi existencia (con el peligro de recaer en el regreso indefinido aristotélico-tomista, ya que todavía no se ha dado el salto de Leibniz al principio de razón suficiente, con un Dios que está fuera de la serie), sino su conservación presente. La idea de Dios es inherente al cogito y me hace tomar conciencia de mi dependencia divina, es decir, de mi contingencia. No se trata de una idea construida por el hombre, no «se forma sucesivamente, al ir ampliando las perfecciones de las criaturas, sino que se forma enteramente y de una vez, al concebir nuestro espíritu el ser infinito, incapaz de toda clase de aumen-

8 *Primae Responsiones*: AT VII, p. 109.

9 *Primae Responsiones*: AT VII, 111. También en las *Secundae Responsiones*, en la proposición tercera, «se demuestra la existencia de Dios porque nosotros mismos, que poseemos su idea, existimos», basado en que si pudiera conservarme a mí mismo me daría las perfecciones de las que carezco, cosa que no logro, y que no puedo existir sin ser conservado mientras existo (AT VII, pp. 168-69; también VII, pp. 369-70; *Principia Philosophiae* I: AT VIII, p. 13).

10 *Regulae ad directionem ingenii*: AT X, p. 421.

to. (...) La idea de Dios está en nosotros como la marca del artífice en la obra, en qué manera está impresa y cuál es la forma de esa marca»¹¹. En el plano epistemológico el cogito es el principio fundante, pero no en el ontológico, que remite a Dios.

La idea de Dios es innata, no es una construcción elaborada desde las perfecciones limitadas de las cosas. En lo concerniente a la infinitud de Dios procede de forma paralela a la perfección: «no debo pensar que concibo el infinito (...) por medio de la negación de lo finito (...) pues veo, manifiestamente, por el contrario, que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, y por tanto, que, en cierto modo, tengo en mí antes la noción de lo infinito que la de lo finito, antes la de Dios que la de mí mismo. Pues, ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por cuya comparación advierto los defectos de mi naturaleza?»¹². Esta prioridad de la certeza de Dios respecto del propio cogito relativiza el sentido apodíctico del «cogito ergo sum», que deja de ser el principio y fundamento absoluto en cuanto que se plantea la existencia del cogito. «Sé con certeza que soy una cosa que piensa (y sé también lo que se requiere para estar cierto de algo). En ese mi primer conocimiento, no hay más que una percepción clara y distinta», y ésta es la regla general para establecer la verdad. Sin embargo, he admitido antes de ahora como cosas ciertas lo que luego he descubierto como incierto. Las ideas que había en mí ciertamente existían, pero no las realidades externas a las que refería esas ideas y de las que creía que ellas procedían. Incluso, añade que al pensar las verdades de las matemáticas y de la geometría («como que dos más tres son cinco o cosas semejantes»), acaso Dios me ha dado una naturaleza que me engañe «aún en las cosas que creo conocer con gran evidencia». Pero, por otro lado, siempre que reparo en las cosas que creo concebir claramente, afirmo que, aunque Dios pudiera engañarme, no podría hacer que sea nada mientras que esté pensando, ni que alguna vez yo no haya existido ni que no sean verdad las verdades matemáticas¹³.

11 *Quintae Responsiones*: AT VII, pp. 371-72.

12 *Meditationes III, VII*, pp. 45-46 (IX, p. 36).

13 *Meditationes III*: AT VII, pp. 34-36 (IX, pp. 27-28).

Hay una tensión entre las ideas claras y distintas como criterio de verdad, que le lleva a afirmar que ni Dios puede impedir que exista mientras pienso, y la idea de que un Dios engañador puede haberme creado con una naturaleza tal, que me equivoque en las ideas evidentes. La idea del genio maligno, le lleva a asegurar la existencia del cogito como algo apodíctico, pero, por otro lado, si se diera el imposible de que Dios engañara podría crear la naturaleza humana de manera que se equivocara al pensar con ideas claras y distintas. Pero eso no se da, porque no tenemos razones ningunas para pensar que Dios no existe o que nos engaña. La prioridad de Dios se mantiene ontológica y trascendentalmente: aunque esté convencido y tenga que afirmar lo claro y distinto, puedo equivocarme. El Dios que crea las verdades eternas es el que funda la racionalidad humana. El problema se resuelve «supuesto que no tengo razón alguna para creer que haya un Dios engañador, y que no he considerado aún ninguna de las razones que prueban que hay un Dios, los motivos de duda, que sólo dependen de esa opinión (de que Dios no exista o sea un engañador) son muy ligeros y, por así decirlo, metafísicos»¹⁴. Descartes presupone, en contra de Leibniz, que la misma idea de Dios (de Infinito) no es contradictoria.

Con lo cual, afirma por un lado, la prioridad de Dios en el orden de la existencia respecto de la del mismo cogito, y, por otro, la absolutez de

14 AT, VII, p. 36 (IX, p. 28). Sin embargo, en la primera meditación afirma que Dios ha permitido que me equivoque alguna vez, lo cual también repugna a su bondad (AT IX, p. 16), y que nos ha creado de tal modo que nos equivocamos incluso «in iis quae nobis quam notissima apparent» (*Principia Philosophiae* I,6: AT VIII, p. 6). Desde esta perspectiva, plantea la falibilidad de la mente humana y la necesidad de justificar a Dios, a la luz de su permisividad con el error humano. Descartes apunta ya a la problemática del mal, en su versión intelectual, a la que intentará responder la teodicea leibniziana. La hipótesis del genio maligno indica la creciente inseguridad y desconfianza respecto a Dios (preparada intelectualmente por el nominalismo y por la idea de una divinidad severa y terrible, que se impone con la reforma protestante y las corrientes católicas jansenistas). Aquí Descartes admite que la hipótesis «imposible» (un Dios que permite que nos engañemos respecto a las ideas claras y distintas) se ha dado ya en alguna ocasión. Se ponen así las bases de la crítica a la falibilidad del conocimiento humano y se prepara la subsiguiente impugnación de la existencia de un Dios omnipotente y bueno. Cfr., Juan A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas II*. Madrid, Trotta 1996, pp. 90-94.

la existencia de algo que piensa, que me lleva a pensar que ni el mismo Dios puede evitar la existencia de la cosa que piensa. Hay que concluir, que tanto la idea de la existencia de algo que piensa, como la idea de un Dios perfecto e infinito, que me permite captar mi identidad imperfecta y finita, y que es causa de sí (que existe en y por sí), son afirmaciones absolutas, que se apoyan mutuamente porque están implicadas. «Cogito, ergo sum» pero también «cogito», luego Dios (cuya idea esta inscrita en el cogito) existe. Unas veces se insiste en la prioridad de una (Dios como condición trascendental y ontológica de posibilidad de las afirmaciones del cogito) y otras, se subraya la indubitabilidad de la existencia del cogito que piensa clara y distintamente. Pero si hubiera que elegir entre ambas, la prioridad la tendría Dios como garante último de la validez del funcionamiento del cogito¹⁵.

15 A mi juicio, este planteamiento pasa desapercibido en la interpretación de Vidal Peña, que postula una mera circularidad entre la idea clara y distinta de Dios y Dios como garantía de las ideas claras y distintas. Para Vidal Peña, la afirmación de la existencia de Dios se neutraliza porque no tiene capacidad para engañarme (aunque el mismo Descartes reconoce que ha permitido que me engañe en alguna ocasión). No se trata tampoco de que la perfección implique que «no tiene capacidad de engañar» sino que su perfección (su bondad) es una garantía para mí de que no me engaña. No es que Dios garantice mi conocimiento porque lo he creado a mi imagen y semejanza (que sería la perspectiva postfeurbachiana, como pretende V. Peña, sino que, en Descartes, la idea de Dios (infinito y perfecto) es prioritaria (ontológica y trascendentalmente) a las ideas del cogito y garantiza su funcionamiento (p. XXXIV).

La idea de circularidad que Vidal Peña achaca a Descartes es rechazada por Descartes en sus respuestas a las objeciones de Arnauld: «no he incurrido en lo que llaman círculo, al decir que sólo estamos seguros de que las cosas que concebimos clara y distintamente son todas verdaderas, a causa de que existe Dios y, simultáneamente, que sólo estamos seguros de que Dios existe, a causa de que lo concebimos con gran claridad y distinción. Ya entonces distinguí entre las cosas que concebimos muy claramente y las que recordamos haber concebido así en otro tiempo. En efecto, en primer lugar, estamos seguros de que Dios existe porque atendemos a las razones que nos prueban su existencia. Pero tras ello, basta con que nos acordemos con haber concebido claramente una cosa para estar seguros de que es cierta. Y esto no bastaría si no supiésemos que Dios existe y no puede engañarnos» (*Quatrièmes Reponses*, pp. 325-26: AT IX, pp. 189-90).

La duda metafísica y la psicológica no se diferencian en el planteamiento de Descartes. La existencia de Dios se prueba desde la existencia de la idea de un Dios infinito y perfecto en el cogito (*Quintae Responsiones* AT VII, p. 365), tanto por la vía de la causalidad, de raíz aristotélico tomista, como por medio del argumento ontológico. Esa

A su vez, lo finito es menos perfecto que lo infinito (que tiene más realidad), con lo que la idea de infinitud y de perfección están vinculadas, como ocurre en el argumento ontológico, y permiten tomar conciencia de la finitud e imperfección humanas. Dios es condición trascendental del conocimiento del cogito, el que lo posibilita y garantiza, dándole la causa de su existencia y la certeza de que las construcciones del cogito corresponden a realidades extramentales. Si no tuviéramos idea de un Dios perfecto, infinito y omnipotente no podríamos concientizar la finitud, imperfección y limitación del cogito. Por eso, la misma idea que el hombre tiene de sí se deriva de la idea de Dios, que juega una función legitimadora respecto del cogito (metafísica como ontoteología, basada en la idea de Dios). Por eso, la idea de Dios puede servir como base para afirmar la existencia de Dios, por medio de la causalidad y del argumento ontológico que aquí convergen, ya que siempre se parte de la idea en el cogito.

El Dios de la teología natural persiste, no a partir de la existencia del mundo, sino de la existencia contingente del ser humano, que tiene en sí mismo la idea del Dios perfecto al que debe su existencia¹⁶. Lo novedoso del planteamiento es partir no de la pregunta por el origen del mundo o del hombre, sino por quién o qué es lo que me conserva en el ser, en el contexto de una comprensión del tiempo como serie de instantes y de una comprensión de Dios como el que actualmente sostiene la creación (en contra del posterior deísmo de raíz leibniziana). De la misma manera que el Dios newtoniano interviene constantemente para arreglar la

idea es prioritaria, fundamento de la existencia del cogito (que no se da la existencia actual) y de la validez de su funcionamiento, que le lleva a asegurar como verdadero lo que es claro y distinto. Si Dios garantiza mi conocimiento, porque no engaña, puedo fiarme de él cuando lo ejerzo y deducir la existencia divina, desde su idea (sin que entonces tenga que recurrir de nuevo a Dios, porque ya lo he presupuesto como el que hace que mi mente funcione bien) Cfr., V. Peña, «Introducción y notas» a R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid, Alfaguara 1977, XXXIV-XL, pp. 432-34.

16 El mismo Descartes subraya su cercanía al planteamiento de San Anselmo y cómo argumenta no desde el nombre de Dios sino desde su idea en el cogito: *Premières Réponses*: AT IX, p. 91; III, p. 396. Dios es fundamento ontológico de la existencia del cogito y epistemológico de su funcionamiento. Pero a Dios llego también por la vía de las demostraciones y no sólo en cuanto idea clara y distinta que genera el cogito.

maquinaria del mundo, el Dios cartesiano da consistencia y continuidad a la creación, y dentro de ella a mi propia existencia, en cada instante, lo cual, en realidad, le podría llevar a argumentar la existencia de Dios sin caer en la vía de aprovechar y reformular el argumento ontológico.

2. EL TRASFONDO DEL RENOVADO ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Este razonamiento se complementa con el argumento ontológico, que presupone la misma comprensión platonizante de ideas que tienen una realidad objetiva. Descartes reformula el argumento ontológico desde una doble línea. La idea del Dios perfecto («Summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti») fundamenta la certeza de la existencia divina («ita ex eo solo quod percipiat existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet ens summe perfectum existere»)¹⁷. La existencia necesaria y eterna está comprendida en la idea de un ser perfecto, omnisciente y omnipotente. Se parte de una idea, no del nombre anselmiano (mayor que lo cual nada puede ser pensado), que podría no existir realmente, como arguía Tomás de Aquino en contra de Anselmo de Canterbury, distinguiendo entre existencia pensada y real. Para Descartes la idea de un Dios perfecto y omnipotente (las dos formas del argumento ontológico) incluye ya la existencia tanto pensada como real, ya que las ideas tienen un grado proporcional de ser, tienen objetividad extramental. En el fondo, subyace el problema del realismo de los universales ¹⁸, contrapuesto a la idea de que

¹⁷ *Principia Philosophiae* I, p. 14: AT VIII, p. 10 (*Principes de la Philosophie* I, p. 14: IX, p. 31). También en la *Meditación V*, p. 81: AT IX, p. 53: de la misma forma que no puede separarse la montaña del valle, existan o no, tampoco se puede concebir a Dios sin existencia. «Es la necesidad de la cosa misma, a saber de la existencia de Dios, la que determina a mi pensamiento para que conciba eso. Pues yo no soy libre de concebir un Dios sin existencia, es decir, un ser sumamente perfecto sin perfección suma». Sobre el argumento ontológico cartesiano de la existencia de Dios remito a D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*. Tubinga, J.C.B. Mohr ²1967, pp. 10-22.

¹⁸ R. Rovira, *La fuga del no ser*. Madrid, Encuentro 1991, pp. 89-106. Rovira destaca que la problemática del argumento ontológico remite al problema de la correlación entre epistemología y ontología al hablar de Dios, así como al del significado de los universales.

son meras abstracciones conceptuales. Se parte de una idea en la que se contiene la esencia divina que se identifica con su existencia desde una ontología hegelianizante, en la que el concepto de Dios implica ya su realidad. Descartes se integra en la tradición anselmiana-hegeliana, que hace inseparable el concepto y el ser.

Por eso, la existencia no es una perfección, un predicado que se añade al sujeto divino, como luego critican Gassendi y Kant, sino que «en un ser supremamente perfecto, está comprendida la existencia perfecta y necesaria», es decir la idea del Dios perfecto incluye en sí su existencia, como los tres ángulos de un triángulo incluyen su suma de 180 grados¹⁹. Si la existencia es la que posibilita las perfecciones, está incluida en la idea de un Dios perfecto. Por otra parte, el ser más perfecto se transforma en la segunda edición de las meditaciones en el ser omnipotente que posee su propia existencia, es decir, es el «ens necessarium» (sin necesidad de designarle como «causa sui» para evitar las objeciones de Arnaud sobre una potencialidad divina positiva, como causa de sí, antes de que Dios exista. Dios no se comporta respecto de sí mismo como un efecto respecto a su causa, porque no necesita de ninguna causa para existir)²⁰.

La potencia infinita de Dios explica su existencia necesaria. El ser necesario, que no necesita de ninguna causa para ser, tiene necesariamente la existencia. La idea de Dios tiene el supremo grado de realidad o ser, ya que las ideas de la mente tienen una referencia objetiva según lo que representan. Esa idea de Dios que remite a Dios como el que la causa, es la que le permite romper la autoclausura del cogito y asegurarse de que existe algo fuera de la mente en el orden ontológico. Hay que esperar a Hume y Kant para que se niegue el sentido de una «esencia necesaria» (concepto indeterminable), ya que no conocemos qué condiciones debe cumplir una esencia para que sea absolutamente necesaria.

19 *Secondes Reponses*: AT IX, pp. 128-29.

20 *Quatrièmes Réponses*, p. 313: AT IX, p. 182. Es la «potencia inagotable de Dios, la inmensidad de su esencia», la que hace que Dios no tenga necesidad de causa para existir. Cfr., J.M. Narbonne, «Plotin, Descartes et la notion de causa sui»: *Archives de Philosophie* 56 (1993) pp. 177-96.

El infinito es el absoluto, lo cual permite pasar del planteamiento del discurso del método al de la quinta meditación metafísica, ya enriquecida con las críticas y sus respuestas. En el caso del mundo y del otro hay que buscar un «puente» porque ha habido primero una disociación radical, ya que el cogito no necesita al mundo (no es conciencia intencional) ni al otro (personalidad relacional) para su constitución epistémica y ontológica. La identidad es un acto introspectivo de la conciencia y a la vez es la autoconciencia misma, que permite la definición universalista de «res cogitans» como principio sobre el que se construye la comprensión del mundo y del otro (idealismo). En el caso de Dios hay que evitar los peligros de la inmanencia divina a la mente humana (que llevan a un círculo vicioso de fundamentación, cuando se queda ahí) para abrirse a una trascendencia fundante (nivel ontológico del Absoluto omnipotente que da ser al cogito y sus cogitaciones).

Marion ofrece una sugerente explicación del itinerario evolutivo de Descartes²¹. El discurso del método se centra en torno al cogito y establece la correlación entre pensar y ser (pensar equivale a ser: protología; ser pensado equivale a ser: ontología gris). El yo se autopiensa y proclama su existencia. Desde esta metafísica del yo, se desarrollan las pruebas de la existencia de Dios por la idea de un ser más perfecto que el mío, que anticipa la prueba de la idea de Dios, y desde mi dependencia del ser más perfecto (parte cuarta), que se completa con la prueba a priori con las ideas matemáticas y geométricas como modelo de ideas claras y distintas (quinta parte).

El argumento ontológico vincula las Meditaciones con el Discurso del método, cambiando ahora los acentos tanto en el discurso sobre Dios como respecto del cogito. Se mantiene la idea de Dios como suprema perfección, pero ahora cobra relevancia la idea de la Infinitud de Dios (que es la condición para hablar de la finitud y que no puede ser construida por el hombre) y de su causalidad (principio metafísico de la trascen-

21 Jean L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. París, PUF 1986, pp. 73-136; «La situation métaphysique du Discours de la Méthode», en N. Grimaldi - J. L. Marion (eds.), *Le discours et sa méthode*. París, PUF 1987, pp. 365-94; «L'alterité originare de l'ego. Une rélecture de Descartes. Meditatio II»: *Archivio di Filosofia* 64 (1996) pp. 583-602.

dencia, que explica la misma idea de infinito del cogito y la del mismo cogito). En las respuestas a las objeciones, esta causalidad se modifica en la línea de la omnipotencia divina (para superar la idea de un ser fundamento que requiere un fundamento). La concepción de un Dios infinito y potente se elabora todavía más en las cartas. Este desplazamiento implica que se relativiza la situación privilegiada que tenía el cogito en el Discurso del método. El cogito ya no asegura la trascendencia del yo respecto de Dios y de sí mismo. Es un yo pensante, pero la potencialidad de la causa supera el ámbito del pensamiento y abre a la trascendencia divina en el ámbito de la existencia.

El doble horizonte del pensamiento es, por un lado, el del ente como cognoscible (en el que la cosa se somete al cogito como cogitatio y remite, por tanto, a la res cogitans), teniendo la idea de Dios como el ser más perfecto. La ontoteología cartesiana se mueve aquí, paradójicamente, entre la idea clara y distinta de Dios (a costa de su misterio y de su integración en el sistema del cogito) y la del Dios maligno, que cuestiona la veracidad y bondad divina. Por otro lado, el horizonte del ser del ente remite a Dios como «causa de sí» y como Omnipotente (cuya infinitud desborda toda posible cogitatio). El ente es «causado» y la existencia de Dios explica la del «sum» inferido del cogito. Se ponen las bases del principio de razón suficiente de Leibniz, pero se insiste en no recurrir tanto a una explicación del origen del ente (que llevaría al regreso indefinido) cuanto a explicar su actualidad presente (su conservación). El orden del pensamiento descubre el trasfondo del orden del ser que lo trasciende. La duda lleva a descubrir el cogito (como objeto de reflexión), pero al indagar éste su propia existencia descubre que toda cogitatio es causada. El yo pensante se abre a la causa-fundamento divina, que excede todo pensamiento (la idea de Dios no es una creación del cogito) y se escapa a toda aprehensión conceptual (desde su infinitud).

El cogito toma conciencia de sí por medio de la duda, que permite superar la ingenuidad del primer momento (el resultado del Discurso del método), la presunta y engañosa identidad entre pienso, existo. El cogito, al hacerse objeto de la conciencia, permite pasar a la existencia (ya que un pensamiento, aunque falso, no deja de remitir a algo que piensa). La duda se establece desde la idea del Dios engañador, pero la referencia a

Dios posibilita también concientizar la finitud del cogito (Dios es el que garantiza la continuidad del yo más allá del instante y el autoconocimiento de la propia identidad personal). Desde el horizonte de la idea de Dios (perfecto, infinito, omnipotente) me percibo como finito, dudo y busco certezas. El horizonte de las reflexiones del cogito, tanto cuando afirma con evidencia clara y distinta, como cuando duda, es siempre Dios. Y la identidad del cogito depende de Dios, ya que la tautología «dubito, ergo cogito» está vacía de contenido (pienso que me pienso como algo que piensa). La idea del genio maligno le permite plantearse la finitud y contingencia del cogito, y que éste se objetive y tematice a sí mismo, para buscar criterios de verdad. No hay un cogito meramente solipsista y autárquico, sino un cogito en el horizonte de Dios²².

3. IMPLICACIONES DEL PLANTEAMIENTO CARTESIANO

Descartes da un giro antropocéntrico a la filosofía en el plano epistemológico, precisamente cuando, a partir de Galileo, el hombre ha perdido su puesto central en el universo, pero tiene conciencia de la falibilidad y la finitud humanas. La vuelta al yo está contrarrestada por la apelación a Dios como garante de la existencia del cogito. Por ello, la pérdida de la certeza divina, que deja de ser garantía para el funcionamiento del cogito, así como el cuestionamiento de la idea de Dios en el hombre a partir de la teoría de la proyección, será el punto de partida de los planteamientos contemporáneos sobre la imposibilidad de fundamentaciones últimas y la impugnación de las construcciones del cogito, y de su afán expansivo y universalizante (crítica a la razón total y a la pretendida autotransparencia de la razón autorreflexiva).

Sin embargo, la impronta de Dios en la mente humana (la idea de infinito en el hombre) ha dejado huellas en la tradición filosófica, aun cuando ésta no se mueva en el mismo marco epistemológico y ontológico que Descartes. El planteamiento cartesiano ha sido renovado en la

22 R. Spaemann, «Le sum dans le cogito sum», en N. Grimaldi - J. L. Marion (eds.), *Le discours et sa méthode*. París, PUF 1987, pp. 271-83.

actualidad por Kolakowski: Descartes parte de la mente finita y busca una clave que le lleve a la infinitud, aunque, en el orden de la fundamentación, piensa que la idea de infinito no se deriva de la de finito. Finitud e infinitud son ideas mutuamente dependientes, sea que partamos de la infinitud como lógicamente anterior («*omnis determinatio est negatio*»: Hegel), o que prioricemos la finitud y veamos la infinitud como su extensión o negación. En ambos casos se parte de la contingencia del mundo (ser y no ser, realidad e irrealidad de un mundo que no se autofunda) y de la imposibilidad cognitiva de establecer autorreflexivamente los criterios dirimientes del conocimiento (so pena de subjetivismo decisorio). Todo criterio de validez, propuesto por y desde el conocimiento, recae en un círculo vicioso (Sexto Empírico). Así recaemos en el problema filosófico fundamental: ¿Cuál es el posible fundamento de cualquier afirmación de posesión de la verdad?²³.

Kolakowski radicaliza el problema: si Dios no existe, todo es permisible. No sólo en la línea moral de Dostoyevski (sólo si hay el bien y la verdad hay absoluta obligatoriedad moral en un mundo radicalmente injusto), sino en cuanto principio epistemológico. Necesitamos una referencia intramundana al absoluto epistemológico, aunque Dios no exista. Hay que pensar «*sub specie aeternitatis*». El concepto de verdad y la creencia de que puede justificarse la «verdad» fragmentaria de nuestro conocimiento, así como la misma idea de un progreso, sólo es posible en relación a una hipotética absolutez de la verdad. Aspiramos incondicionalmente a la verdad y el conocimiento pleno, aunque sabemos que ambos sólo los poseemos de forma fragmentaria, falible e hipotética. La aspiración incondicional de verdad, que sólo realizamos de forma faliblista e hipotética, presupone una idea de absoluto que actúa como regulativo e instancia negativa para captar la fragmentariedad de nuestras verdades.

Al afirmar algo como verdadero suponemos que algo (a lo que aludimos) se da con independencia de nuestra aserción, es decir, apelamos a un referente incondicional, desde el que pretendemos la verdad. La noción operativa de verdad recae en el fundamentalismo denunciado

23 L. Kolakowski, *Si Dios no existe...* Madrid, Tecnos 1985, p. 83; pp. 60-98.

por el racionalismo crítico (trilema de Münchhausen), que esconde siempre una decisión discrecional (por ejemplo, convalidar la verdad por su éxito o eficacia). Nunca podemos crear un absoluto epistemológico que asegure nuestra pretensión de verdad, pero no podemos prescindir de él como ideal referencial. Por eso, no es posible una certeza sin el trasfondo de apelación incondicional a un ideal regulativo de verdad, que nunca alcanzamos, pero al que no podemos renunciar.

La bondad divina era para Descartes la que posibilita la fiabilidad de nuestro conocimiento, aunque nunca explica coherentemente por qué Dios permite que erremos, salvo cuando recurre a la explicación de una voluntad perturbadora del entendimiento. En pleno siglo XX, no podemos recurrir a Dios, sino sólo a lo falible e hipotético de nuestro conocimiento, que afirma con certeza (convicción, consenso) que hemos logrado explicar mejor la realidad, aunque no alcancemos un conocimiento y una verdad plena, que siguen siendo ideas referenciales inherentes a cada pretensión de verdad. Incondicionalmente aspiramos a la verdad, por eso criticamos y reformulamos constantemente nuestras hipótesis, y hay una pretensión de ultimidad, fácticamente siempre fracasada, cuando afirmamos que algo es verdadero.

Sólo un sujeto absoluto puede pretender el predicado de verdad. Si Dios omnisciente existe, Dios mismo es la verdad, en cuanto autotrasparente a sí mismo (*esse et verum convertuntur*). El hombre se mueve entre la verdad (divina), en cuanto condición trascendental de posibilidad de la verdad fragmentaria humana y el escepticismo falibilista (precisamente porque nunca podemos asegurar la existencia del horizonte absoluto, que sustituiría al Dios cartesiano). Por eso, no podemos dejar de pensar en la idea de absoluto, como idea regulativa y referencial, aunque ontológicamente neguemos su existencia (que es la problemática a la que apunta, negando la negación, el argumento ontológico). A partir de aquí se puede plantear la función de la idea de lo absoluto en la mente humana: sirve de referencia ideal para establecer la identidad finita del cogito humano, sea que esa idea (la de infinito y perfecto) preceda a la de finitud e imperfección (como pretende Descartes y el mismo Hegel) o que, al contrario, se forme desde la finitud por un proceso de negación y de abstracción. El problema no es tanto qué idea tiene la prioridad, cuanto la

necesidad de relacionar las ideas de infinitud y finitud, de absolutez y fragmentariedad.

La idea de Absoluto («el ojo de Dios») es un referente ideal del conocimiento. La pérdida de idea que funciona referencialmente (del horizonte de la verdad y del conocimiento pleno, que hay que diferenciar del problema de la existencia de un ser absoluto) implicaría la absolutización del cogito y de sus construcciones, que no podrían contrastarse con ideal alguno. La autodivinización del cogito humano sería la cara opuesta del falibilismo radical, que renuncia a la idea misma de la verdad como ideal negativo que nos permite cuestionar nuestras «verdades.» Con Kant, podemos afirmar que Dios es una idea regulativa que nos permite referirnos intencionalmente a la totalidad, a pesar de que tomamos conciencia de que se trata de una especulación que supera los límites del conocimiento, de una extrapolación inevitable que nos permite contrastar. La idea de la unidad del mundo, que a su vez plantea la de su fundamento, es la que lleva a Dios como ideal inaccesible de la razón kantiana, porque las construcciones del cogito siempre son fragmentarias e hipotéticas. Pero la totalidad como horizonte atemático y no objetivable de la mente humana permite hablar de las partes y objetos del mundo.

A su vez, Hegel subraya que pensar es traspasar y que la consideración de los límites del mundo y la finitud de la razón implica ya la idea de lo ilimitado e infinito. El necesario contrapunto de lo finito nos permite referirnos y apelar a lo infinito. En buena parte, la filosofía de la historia de raíz hegeliana es el resultado de la autodivinización del sujeto, en la teoría y en la praxis, precisamente desde la presunción de que Dios es una idea de la conciencia humana y de que ésta es un momento en el devenir del sujeto absoluto, que sería la humanidad como nuevo Dios encarnado. Sólo el que toma conciencia de su finitud y fragilidad, bajando a los infiernos del autoconocimiento de sí, puede evitar los peligros de la autodivinización, como bien afirma Kant. Al perderse el horizonte epistemológico del Absoluto como idea inalcanzable, fácilmente se genera la autodivinización del cogito, que es una de las características de la modernidad. No se trata aquí de que la increencia religiosa apareje la autodivinización narcisista, ya que aquí no se plantea el problema de la existencia de Dios, sino que la idea de absoluto, como ideal regulativo

que permite la crítica de las verdades del cogito, no puede tematizarse ni concretizarse en ninguna realidad intramundana.

La idea de Dios (que puede darse secularizada como la idea de la humanidad en cuanto sujeto absoluto, en el sentido de Hegel y Feuerbach) está enraizada en la conciencia occidental. Desde el momento en que Dios se ve sólo como idea de la mente, es inevitable la hipótesis de la proyección, que genera el ateísmo. A su vez, la muerte de Dios como referente epistemológico deja un vacío inocupado, ya que no hay ningún criterio dirimente para evaluar entre las diversas hipótesis subjetivas de lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, como propone Nietzsche, que concluye con la falta de fundamentación del cogito («fundamentum inconcussum») y de sus construcciones.

La fragilidad del cogito, que no puede fundamentar sus propias construcciones y que no puede recurrir a Dios como garante y posibilitante de consenso, más allá del pluralismo axiológico y epistemológico, ha generado la impugnación total de las construcciones del cogito, abriendo paso al escepticismo y el nihilismo radical que proponen algunas corrientes de la postmodernidad. La conciencia de finitud sin posibilidad de referencia a la infinitud ha abierto el camino a la crítica total de la razón (Apel), en cuyo trasfondo sigue subsistiendo el sueño de ser como Dios, que, al fracasar, lleva a una impugnación total del cogito. Es el «todo o nada» de un cogito que no puede recurrir al Absoluto, por nuestra finitud, pero que tampoco acepta que la idea de absoluto es una idea regulativa, referencial y que sirve de contraste, y que podemos progresar en nuestras afirmaciones aunque siempre existirá un foso entre nuestras verdades y la idea regulativa de la verdad, que es inalcanzable. Hay una escisión trágica en el hombre, que lleva al quiero y no puedo. El cogito sólo tiene verdades (finitas, hipotéticas, falibles) pero no puede renunciar al ideal regulativo de la verdad plena (de infinito), que permite criticar y cuestionar las verdades parciales. No podemos afirmar con certeza que existe Dios ni que existe la verdad absoluta (contra Descartes), pero no tenemos más remedio que mantener como ideal regulativo y negativo la idea de absoluto e infinito para tropezar y concienciar lo finito y condicionado de las construcciones mentales. La idea cartesiana de lo infinito en mí, apunta a algo constitutivo de la mente humana.

4. YA HEMOS OPTADO POR LA RAZÓN: LA UTOPIA SECULARIZADA

Para Popper y Hans Albert es necesaria la aceptación de la propia fragmentariedad y el carácter últimamente infundamentado de nuestra fe en el cogito (Popper, Albert), que sería el sustituto secularizado de nuestra fe en Dios. No hay fundamentación última ninguna, optamos por guiarnos por la razón, criticando hipótesis alternativas, para quedarnos con la mejor. El problema es el de los criterios con los que hacemos esa evaluación de las alternativas, que remiten a los acuerdos de la comunidad de evaluadores, que ya implica un consenso previo a la misma evaluación, cuestionable porque participa de la fragilidad de cualquier construcción del cogito.

En el racionalismo crítico hay, por tanto, un elemento irracionalista (decisorio) por la racionalidad como fundamento y referente de nuestras teorías y praxis. Apel y Habermas, a su vez, parten de que estamos ya en la racionalidad del lenguaje y que no podemos abandonar los trascendentales de la racionalidad lingüística, es decir, las estructuras intersubjetivas que hacen posible la comunicación y argumentación (veracidad, verdad, inteligibilidad, normatividad). Podemos justificar nuestras pretensiones cognitivas a partir de nuestra condición de hablantes: no tenemos más remedio que comportarnos de acuerdo con lo que nos capacita como seres hablantes. Estamos ya instalados en la racionalidad lingüística.

Por el hecho de que seamos seres hablantes no se sigue la validez última de nuestras construcciones racionales. Sólo podemos fiarnos de nuestra racionalidad, vehiculada por el lenguaje, ya que no tenemos ninguna otra alternativa. Tiene sentido y procedemos sensatamente cuando nos fiamos de nuestra racionalidad compartida lingüísticamente, aunque los acuerdos fácticos a los que lleguemos pueden encubrir elementos no justificables y opciones no racionalizables, en virtud de que argumentamos desde un mundo de la vida que siempre es opaco y con un nivel pre-reflexivo y no plenamente concientizable. Tenemos que argumentar para consensuar la verdad y validar el conocimiento, pero sabemos que nuestro conocimiento está plagado de errores. Por eso, también Apel recurre a la herencia cartesiana desde el ideal trascendental de la «comu-

idad ideal de comunicación», que es un equivalente funcional y secularizado de la idea de Dios, y que sirve como horizonte a la ética inherente a la argumentación²⁴.

Desde ahí, es posible aceptar la fragilidad y finitud de nuestro conocimiento, sin renunciar a las pretensiones de verdad, porque seguimos teniendo la idea de perfección (comunidad ideal de comunicación) como referente inalcanzable, pero regulativo y constitutivo para el hombre, en cuanto se convierte en elemento crítico para evaluar y reformar la comunidad real de comunicación. Sigue dándose un referente cuasi divino (secularizado e intramundano, con un trasfondo kantiano) sustituyendo ahora la garantía cartesiana de un Dios que no nos engaña por el consenso, siempre provisional, alcanzado en la comunicación humana y relativizado en referencia a la comunidad ideal contrafáctica, inalcanzable, que tiene una doble función regulativa y constitutiva, trascendental y utópica. El ser se orienta hacia el deber ser, que es referente trascendental (materialmente indeterminado) y constitutivo (escatológico), que posibilita la confianza en la argumentación y la transformación crítica de todo consenso²⁵.

Se podría argumentar contra la interpretación escatológica de un ideal asintótico, al que tenemos que tender, ya que, por un lado, el ideal se deduce de la comunidad lingüística real, y desde la aproximación asintótica, el principio regulativo se convierte en constitutivo. Recaeríamos así en el progreso indefinido, criticado por Hegel, que transforma el en sí incognoscible en aproximación infinita y desconoce que todo «progreso»

24 «Este trasfondo teológico [del descubrimiento de la posición excéntrica del hombre], revela todavía la estructura del juego trascendental del lenguaje»; aquí, en concreto, la comunicación presupuesta implícitamente entre el hombre, que pone en duda el mundo, y el dios transmundano que pone el mundo. Por tanto, con el ateísmo, al menos metódico, de la filosofía moderna, el «solipsismo metódico» de los clásicos de la filosofía moderna debería entrar en crisis: «uno sólo» no puede seguir una regla (Wittgenstein), por tanto, no puede pensar; o Dios o el juego trascendental del lenguaje deben estar implícitamente presupuestos: K.O. Apel, *La transformación de la filosofía II*. Madrid Taurus 1985, pp. 374-75.

25 J. Muguerza, *Desde la perplejidad*. Madrid, FCE 1990, pp. 132-40; pp. 441-52; «¿Una nueva aventura del Barón de Münchhausen? (Visita a la comunidad de comunicación de K.O. Apel)», en *Ética comunitaria y democracia*. Barcelona, Crítica 1991, pp. 132-63.

sigue estando infinitamente distante del ideal absoluto, por su carácter contingente e histórico. La distancia entre realidad e ideal siempre es infinita, por más progreso que haya, ya que la diferencia entre ambos es cualitativa y no cuantitativa. Permanece, sin embargo, el principio regulativo de la comunidad ideal de comunicación, en cuanto que ese ideal sirve como contrapunto crítico para evaluar formas de acción que no son racionales, es decir, sirve como referente ideal negativo (no positivo, porque la comunidad ideal de comunicación es irrealizable e inalcanzable)²⁶.

Apel va mucho más allá de afirmar una pretensión de incondicionalidad y absolutez, en la doble línea semántico ontológica e intencional veritativa, de cualquier posible consenso fáctico. La herencia cartesiana es aquí más fuerte, aunque no haya la menor alusión a un Dios que fundamenta ontológicamente el cogito. La pluralidad de perspectivas y horizontes de comprensión, cada uno de ellos con ese momento de pretensión de incondicionalidad que es inherente a la mente humana, confluye en una teoría global de la verdad y se integran en el postulado de la comunidad ideal de comunicación, maximalizando el ideal de transparencia de racionalidad. Subyace aquí la idea de un sujeto absoluto, que se ha convertido en la comunidad ideal de comunicación. También, la idea de autotransparencia reflexiva total (que hace del consenso el núcleo del planteamiento y que no valora el disenso como inevitable a partir de la opacidad del mundo de la vida del que todos partimos o de las diferentes formas de vida desde las que argumentamos).

La comunidad ideal de comunicación, que se ha desprovisto de todo contenido sustancial (desde la separación estricta entre lo bueno y lo justo, entre ética de máximos en el mundo de la vida y ética de mínimos en el nivel trascendental, en el que se enclava la comunidad ideal de

26 Remito al sugerente planteamiento de L. Saez Rueda, ¿Es posible una razón crítica sin recurso a Ideas regulativas? (ponencia pendiente de publicación). También, «Für ein tragisches und offenes Konzept der Rationalität: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996) pp. 343-61. Saez Rueda critica con razón el carácter constitutivo y escatológico del concepto de comunidad ideal de comunicación», y valora incluso su función negativa para determinar qué formas de acción no son racionales. Rechaza su significado como idea meramente regulativa en el sentido apeliano y habermasiano, ya que es necesaria, pero insuficiente.

comunicación) para establecer un procedimiento formal de resolver conflictos morales, corresponde a la reducción eidética y noética de Husserl. Es un ideal constitutivo para resolver los problemas concretos de la comunidad real de argumentación. Pero ese ideal es una abstracción, un referente regulativo y no constitutivo. Por eso, Apel tiene que recurrir a la solución de compromiso de la ética B. Persiste siempre el desajuste entre el ideal y la realidad, aunque ofrezca una idea regulativa para fundar normas argumentativamente y por todos los afectados, que es inviable en las condiciones prácticas, asimétricas, de la sociedad real.

El procedimentalismo formal consensual está vacío de contenidos y es insuficiente para resolver los problemas de la vida práctica, propiciando, sin quererlo, el vacío moral y la perplejidad a la hora de tomar decisiones (ya que no puede haber ningún criterio sustancial que pueda actuar como dirimente a la hora de establecer la validez del consenso y si es meramente fáctico o éticamente justificado). Una alternativa diferente sería partir de los criterios éticos sustantivos, existentes en cada comunidad real, y someterlos al test de la universalización a través de la argumentación. Eso permitiría mantener el ideal regulativo de la comunidad ideal de comunicación y utilizarlo para hacer avanzar los convencionalismos éticos y para distinguir entre consensos fácticos y normativos. Desde ahí, sería posible mantener el ideal regulativo sin caer ni en la pretensión de autotransparencia reflexiva total, ni en la idea de un progreso escatológico que tendría dimensiones universales. Apel propone actuar estratégicamente, es decir responsablemente (Ética B) cuando no se dan las condiciones para la Ética A, pero sin descuidar que la meta es la segunda y que hay que hacer todo lo posible para que ambas converjan ²⁷. En cam-

27 Reitera esta postura, para salir al paso de las críticas de Dussel a su planteamiento, en «La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur», en E. Dussel (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México, Siglo XXI 1994, pp. 42-44 (todos pueden participar en el discurso argumentativo si se eliminan las causas de exclusión. Minusvalora la heterogeneidad de las formas de vida y su opacidad prerreflexiva que influye en opciones y consensos, que nunca pueden ser totalmente transparentes y racionales). También, pp. 50-54, asumir lo estratégico de Ética B, para resolver conflictos fácticos, y crear condiciones que hagan posible la Ética A (que se mantiene como principio constitutivo y teleológico).

bio, si la comunidad ideal de comunicación es una idea regulativa que tiene una función crítico-negativa, se puede partir de las situaciones fácticas (verdades, conocimientos y éticas fragmentarias e imperfectas) y discernir, criticar y superar desde un ideal contrafáctico, regulativo pero que no tiene el carácter de telos asintótico al que hay que tender.

En realidad, para Apel la comunidad ideal de comunicación tiene un trasfondo teológico (el «Infinito», comunidad *ilimitada* en la que convergen la pluralidad de perspectivas, que en última instancia son unificadas y englobadas en una teoría global). Además, se mantiene la circularidad entre comunidad real, desde la que se parte y la ideal, a la que hay que tender en la evolución fáctica. Hay una aproximación infinita a un ideal que se ha abstraído del proceso histórico real contingente, y que pretende no llevar las huellas de ese proceso del que deriva (la crítica de Adorno al pensamiento que quiere traspasar la contingencia histórica). Se rechaza que no haya ninguna referencia sustancial constitutiva del enjuiciamiento, porque eso sólo se da en las comunidades reales y no en el ideal. Sin embargo, la idea de la dignidad y responsabilidad de la persona es un presupuesto implícito de lo que pretende ser un procedimiento formal regulador para consensuar normas morales. Y es que el ideal regulativo no puede no llevar implícitamente las huellas de la comunidad real de pertenencia de los sujetos. Por eso, cualquier teleología, por depurada y presuntamente universalista que sea, lleva las huellas de la cultura particular en la que ha surgido. No sólo cuando se trata de una utopía concreta, sino también en cuanto formulación que pretende ser meramente formal sin presupuestos metafísicos ni sustanciales culturales.

El planteamiento de Habermas

El proceso de Habermas es diferente. Parte de la teoría de Mead de que la individuación es un proceso de socialización y analiza la sociedad desde la perspectiva de Durkheim de que la conciencia religiosa colectiva es el fundamento de la cohesión e identidad de la sociedad, así como el fundamento de las normas éticas y sociales. A partir de ahí, desarrolla una teoría acerca de la lingüistización de lo sagrado, a través de la racio-

nalización de las cosmovisiones y del desencantamiento del mundo, que permite pasar de la integración metafísico-religiosa a la interacción racional de la acción comunicativa. La autoridad de lo sagrado se sustituye por un consenso racional fundamentado, liberado ya de las trabas religiosas, que permite una evolución hacia una ética postconvencional (apoyándose aquí en las teorías de Piaget y de Kohlberg). De esta forma, Habermas propone un esquema de evolución con pretensiones universales, que tiene como base lo sagrado de las sociedades arcaicas y como meta la ética del discurso, que sería la resultante del aumento de complejidad del sistema social, de la diferenciación de esferas de valores y del avance en el proceso de secularización-racionalización.

La comunidad ideal de comunicación es una hipótesis reconstructible, pero sin alternativas posibles, desde la que se puede hablar de un estadio postconvencional del desarrollo humano. Su teoría corresponde, a lo más, a la reconstrucción de la evolución de la modernidad occidental, pero pretende universalidad. En última instancia, se apoya en una ética deducida de los cuasi trascendentales del lenguaje, no los de un habla particular, y en una teoría de la evolución (construida con Piaget y Kohlberg) que engloba a todos los tipos de sociedades, desde las tribales hasta las postconvencionales que son la meta teleológica del progreso. Ve la racionalización como progreso, sin más, manteniendo el ideal de transparencia reflexiva que culminaría en el consenso fundamentado. Por eso, el ideal es el de una sociedad que sustituya los mitos por racionalidad argumentativa. Se presupone que el mito no es algo perenne en la cultura y se desatiende el nivel de opacidad que tiene cualquier forma de vida, que impide la plena reconstrucción racional.

Además Habermas mantiene el carácter cuasi trascendental de las pretensiones de todo acto de habla, con lo que se le puede acusar, justificadamente, de trascendentalismo débil, e incluso vergonzante, como hace Apel²⁸. Habermas afirma los presupuestos implícitos en cada acto de habla, pero no distingue entre la comprensión reconstructiva, concreta y verificable empíricamente, y lo que no es verificable, pero de lo que depen-

28 K. O. Apel, «Pensar Habermas contra Habermas», en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México, Siglo XXI 1994, pp. 207-53.

de el mismo principio del consenso y la comunicación (que es lo que Apel afirma con su pragmática trascendental). No diferencia lo que ya ha asumido en su postura, que hay hipótesis verificables, y por tanto, reconstruibles, y enunciados pragmáticos irrefutables (sólo demostrables al caer en la cuenta de la posible contradicción performativa), que son precisamente los que hacen realizables la autocorrección y crítica de todo discurso.

Habermas se mueve no tanto en un contexto kantiano cuanto hegeliano. El progreso equivale a racionalización y culmina en una ética postconvencional y en consensos desde el ideal de la comunidad ilimitada de comunicación. Se olvida de que, por un lado, la lingüistización de lo sagrado y su transformación en consenso racional y lingüístico no logra superar los momentos irracionales que subyacen a todo consenso humano (en contra de un consenso logrado por una racionalidad pura que no existe). La opacidad del mundo de la vida se mantiene siempre como trasfondo desde el que surgen los consensos reales (de ahí, la necesidad del disenso). Por otro lado, la función fundamentadora que tiene lo sagrado (que Habermas reduce a mera legitimación y estabilización del poder social, siguiendo a Durkheim, sin atender al potencial crítico subyacente a una instancia religiosa trascendente, que paradójicamente, es lo que resalta T. Parsons, al que Habermas ignora al hablar de la religión) no puede ser sustituida, sin más, por los consensos racionales intersubjetivos. En un primer momento afirma que el problema de la motivación de la acción moral (por qué ser moral y comportarme de forma universal postconvencional) no tiene por qué plantearse en una sociedad que ha superado la etapa convencional (buscar fundamentos, cuando se pretende haber superado la etapa de la búsqueda de fundamentos, sería una regresión y una contradicción). El problema está en que en las sociedades reales, esa necesidad se mantiene porque responde a una pregunta constante del ser humano. Por eso Habermas evoluciona en la línea de dejar las motivaciones morales a la religión o a otras instancias existenciales²⁹

29 Así lo reconoce Apel en *Diskurs und Verantwortung*, Francfort, 1988, pp. 345-50. Habermas, por su parte, inicialmente mantiene la superación de la religión en una sociedad postconvencional, para adoptar una postura más cauta en sus últimos escritos. Cfr., J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Francfort, 1991, pp. 127-56; «Israel o Atenas ¿A quién pertenece la razón anamnética?: *Isegoría* 10 (1994) pp. 43-64.

y también, reconociendo que ha minusvalorado las potencialidades de la dimensión religiosa (siguiendo a Max Weber), que no se reduce a conservación prerreflexiva del *statu quo* social ni permite una mera sustitución por una ética universal de responsabilidad³⁰. Se ha abstraído de la comunidad corpórea, institucional, material y fáctica, en la que los argumentantes lo son en cuanto ciudadanos de una sociedad dada y luego hay problemas para revertir sobre ella.

5. DIOS Y LA IDEA DE DIOS EN LA MENTE HUMANA

Por otra parte, no podemos perder de vista que la idea de Dios, para Descartes, no puede ser producida por la mente humana. Lógicamente el planteamiento cartesiano está vinculado a la tradición agustiniana y anselmiana, a la que subyace al argumento ontológico. Descartes afirma que podemos tener una idea de Dios infinito, omnipotente y perfecto, pero es una idea inadecuada para la mente humana cuyo contenido no conocemos (no comprendemos quién y qué es Dios, pero intelegimos la idea de un Dios infinito). De forma análoga como en la teología natural podemos afirmar la existencia de Dios a partir de sus efectos (en la creación, en la idea divina de la mente humana), pero no podemos definir su esencia (teología negativa, que acepta que podemos plantearnos el problema de la existencia de Dios pero no es posible nombrarlo), podemos hablar de la existencia divina a partir de su idea en el cogito, pero no decir nada sobre cómo y qué es Dios, ya que no podemos representarnos a un ser que tiene todas las perfecciones.

Esta doble dinámica, la que vincula la mente humana a la idea de Dios en mí y la que resalta la trascendencia divina, inaprehensible para

30 J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Francfort, 1991, p. 141. La referencia contrafáctica a la comunidad ideal ilimitada sustituye el momento de incondicionalidad de las tradiciones que apelan a Dios en un contexto postmetafísico (pp. 123-26). Una excelente síntesis del planteamiento habermasiano sobre la «lingüistización de lo sagrado» es la que ofrece M. Kühnlein, «Wie rational ist die Struktur der Versprachlichung des Sakralen?», en *Neuere Reflexionen zur Religionstheorie und religiösen Erkenntnis*. Cuxhaven-Dartford 1997, pp. 7-23.

el concepto, ha sido determinante para la crítica ontoteológica de Heidegger y, sobre todo, para el planteamiento de Lévinas. Lo que Heidegger rechaza es la sistematización de Dios, que se constituya en clave de bóveda del sistema construido por el cogito, que Dios se convierta en una cogitatio que hace de tapaagujeros para la carencia de soluciones de la mente. Heidegger, sin embargo, va mucho más allá que Descartes, en cuanto que rechaza la idea del Dios «causa sui» como una construcción conceptual que aprisiona a Dios y lo entifica, y en cuanto que propugna un Dios desentificado, no accesible por la vía conceptual y no homologable con los entes. La trascendencia divina, que Descartes afirma a partir de la imposibilidad de comprender la idea de Dios en mí y desde la exterioridad de Dios a la mente humana, que es la que le permite ser garante de las construcciones del cogito, se convierte ahora en una exterioridad absoluta de Dios respecto del cogito en Heidegger.

Heidegger establece una diferencia esencial entre el Dios de los filósofos («ídolo creado por el logos») y el de la religión («el Dios al que se puede rezar»); entre la conceptualización y la revelación positiva («sólo desde la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad»). Por otra parte, la crítica a la ontoteología impugna las funciones inmanentes de Dios (ser fundamento y ente supremo y último) en relación con la intencionalidad sistematizadora de la conciencia. Heidegger se inscribe y, en parte, culmina, el proceso de disociación entre Dios y el hombre, que lleva a la crisis del teísmo antropológico («el ser no es Dios y no es el fundamento del mundo», pero sólo podemos encontrar al Dios divino en el horizonte del ser) y a la impugnación de las pruebas de la existencia de Dios a partir de la subjetividad humana («en cuanto que lo sagrado se hace palabra, su esencia más íntima se tambalea»).

La lingüístización de lo sagrado, valorada positivamente por Habermas como uno de los motores del progreso, entendido como racionalización y desencantamiento del mundo, se convierte aquí en la denuncia de la sustitución de lo sagrado y del mismo Dios por el cogito fundante³¹. Heidegger rechaza cualquier hegelianismo, tanto en la forma de

31 Remito a mi estudio sobre «La crítica de Heidegger al teísmo filosófico», en Juan A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas I*. Madrid, Trotta 1994, pp. 141-68.

convergencia entre racionalidad y realidad como en cuanto pretensión de autonomía del cogito. La heterogeneidad absoluta del ser, del que depende el cogito, hace de la exterioridad divina algo inalcanzable e inaccesible para el hombre, a costa de la dimensión de inmanencia que siempre acompaña a la proclamación judeocristiana de trascendencia. Sólo queda la vía mística del ser, más cercana de la afectividad y el deseo que de las construcciones racionales. Reivindica que la comunicación divina sólo puede ser un don gratuito y no el resultado del esfuerzo del cogito por alcanzar al Absoluto. En esto, Heidegger se acerca a la tradición teológica luterana contra la metafísica de la modernidad, pero a costa de minusvalorar la dimensión cognitiva del hombre y su capacidad de interpelación al mismo Dios.

El problema de Apel y Habermas es que hacen del absoluto un principio no sólo regulativo sino constitutivo de la mente humana (tanto en cuanto telos como en cuanto ideal de consenso racional), a costa de minusvalorar los elementos irracionales de todo consenso y la función meramente regulativa, crítico-negativa, del ideal de absoluto. El de Heidegger es el contrario, por su oposición absoluta a Descartes y la idea de Dios en mí: lo sagrado no es en absoluto racional ni puede ser una idea regulativa para el cogito, sino que exige una apertura incondicional y acrítica desde la manifestación apofántica del ser. El precio de este planteamiento es la irracionalidad de una revelación del ser que no puede ser criticada porque es un fundamento sacralizado.

Sin embargo, es Lévinas el que más directamente se apoya y corrige la herencia cartesiana, sobre todo, a partir de la mediación de Husserl. Por un lado, Lévinas subraya la desmesura del Infinito (inconcebible, que no se consigue como mera negación de lo finito y que es prioritario para la idea de finitud). Rompe la capacidad conceptualizadora de la mente humana, yendo mucho más allá de la eminencia divina como construcción límite del cogito. La alteridad divina y la no posibilidad de acceder a Dios como construcción del cogito (es decir, desde la ontología, tanto en la versión de la teología natural como en cuanto referente moral y valor máximo) es la que le lleva a reivindicar a un Dios más allá del ser y más allá de la idea, es decir, a la ruptura de la inmanencia divina y al rompimiento de la dinámica ontoteológica que tematiza a Dios. Lévinas es un

defensor acérrimo de la trascendencia divina y un impugnador de la idolatrización conceptual de Dios por parte del hombre. De ahí, que valore tanto la idea de Dios en la mente cartesiana, porque remite al don divino, a la gratitud agustiniana de un Dios que se revela y que constituye la identidad del yo personal. Este es también el marco en que critica la definición cartesiana de Dios como substancia, aunque sea infinita, es decir, su lenguaje esencialista que da prioridad a la ontoteología respecto de la ética³².

Según Lévinas, Descartes afirma, por un lado, la trascendencia de Dios respecto del hombre, subrayando así la finitud del cogito, y por otro, mantiene a Dios en relación con el ser de la conciencia (es decir, ontológicamente). Es el encuentro de un yo que desea a Dios, pero que es impotente para alcanzarlo, con el Otro, que se revela desde su alteridad y exterioridad absoluta, el que lleva a la idea de Dios en mí³³. La desmesura del infinito nos introduce a lo inasumible e inconceptualizable para el cogito. La idea del infinito, desmesurada para el cogito, en mí, expresa la presencia de la Trascendencia en la immanencia, la actualidad de un Dios que viene a la idea pero que no es una idea ni una esencia, y que se revela más allá del ser, en el rostro desnudo del otro³⁴.

32 E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid, Cátedra 1994, pp. 251-56: «Fuera de la experiencia. La idea cartesiana del infinito».

33 «Poser l'être comme exteriorité, c'est apercevoir l'Infini comme le Désir de l'Infini, et par là comprendre que la production de l'infini appelle la séparation, la production de l'arbitraire absolu du moi ou de l'origine»: E. Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haya, M. Nijhoff 1968, p. 268; p. 13.

34 «El hecho de que sea puesta en nosotros una idea no englobable, invierte esta presencia a sí que es la conciencia (...) Se trata, por tanto, de una idea que significa, con una significatividad anterior a la presencia, a toda presencia, anterior a todo origen en la conciencia (...) ¿como si la idea de lo Infinito, lo Infinito en nosotros, despabilara una conciencia que no está suficientemente despierta?, ¿como si la idea de lo infinito en nosotros fuera exigencia y significación, en el sentido en el que, en la exigencia, se significa una orden?». E. Lévinas, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós 1995, p. 116.

Una buena síntesis de la valoración que hace Lévinas de la idea cartesiana de infinito es la que ofrece J. L. Lavigne, «L'Idée de l'Infini. Descartes dans la pensée de E. Lévinas»: *Revue de Métaphysique et de Morale* 92 (1987) pp. 54-66. También, M. Dupuis, «Le cogito ébloui ou la noèse sans noème»: *Revue Philosophique de Louvain* 94 (1996) pp. 294-310.

Hay aquí una reivindicación de Dios que en el plano existencial no se reduce a idea del *cógitio*, sino que es también referente del deseo, el «ansia del totalmente otro» de Horkheimer, en cuanto necesidad constitutiva del hombre, suscitada por el mismo referente (aunque no se puede prescindir de las carencias del sujeto que son también inherentes a esa exigencia o necesidad de Dios). Lógicamente, de la necesidad humana no se deduce la existencia de Dios, y no vale argüir con Kant (KpV 259) que es una evidencia de la razón, y no una mera inclinación del deseo, nacida de un fundamento objetivo de determinación de la voluntad (como condición necesaria de la ley moral: debo, luego puedo), ya que aquí se plantea un ansia humana que puede no tener correlato ontológico alguno (dimensión trágica de la condición finita que anhela la infinitud).

Sin embargo, la absoluta exterioridad y trascendencia divina, que reivindica Lévinas frente a Descartes (desde el rostro se da un «lenguaje sin palabras ni proposiciones, pura comunicación» que se produce dentro del mundo pero queda preservada de toda contaminación mundana³⁵), se paga a costa de una ética disociada radicalmente de la ontología (más allá del ser) y de la ipseidad, de una identidad que se deduce sólo de la alteridad divina. Previa e independientemente del *cógitio* y sus construcciones, soy unilateralmente responsable ante el otro (sin que se plantee la responsabilidad como algo recíproco). Se parte de la supremacía de la alteridad del otro y no de la reflexividad interpersonal, ipseidad interpelada por el otro con el que me encuentro ya situado en un horizonte de comunicación y de corresponsabilidad recíproca, ya que la comunicación presupone descubrir la dignidad de la propia ipseidad. La asimetría absoluta del tú en Lévinas, que impide toda referencia analógica y todo cuestionamiento del otro, del que me siento responsable, dificulta la apertura al otro desde la autonomía del yo (Husserl), como contrapunto al descubrimiento de la alteridad, desde el propio sí mismo (Ricoeur). Es decir, lo problemático del planteamiento de Lévinas no está en la alteri-

35 E. Lévinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, 1982, p. 228. El prójimo se escapa al contexto relacional, se presenta como un rostro que se escapa a la significación que se da en el contexto, es una proximidad sin mediaciones (p. 207). Dios es una singularidad radical, no sólo revelación de un absoluto sino revelación ella misma absoluta, exterioridad más allá del ser y de otro modo de ser que el mismo ser.

dad del otro, sino en su carácter unilateral que le lleva a minusvalorar la ipseidad y la capacidad de interpelar, a su vez, al otro. El nivel de reflexión es reductivo e incompleto.

Al revalorizar al otro (divino) en su inconmensurabilidad y heterogeneidad constituyente, se impugna la inmediatez del «cogito, ergo sum», así como la introspección como fundamento de la propia identidad. Contribuye así al giro intersubjetivo del siglo XX, que plantea la identidad del yo relacionalmente, pero imposibilita cualquier mediación entre el Otro y el yo. Ricoeur contrapone la hermenéutica del sí mismo a la filosofía del cogito³⁶. La alteridad es constitutiva de la propia ipseidad, pero ésta no se reduce al encuentro con el otro, sino que implica la reciprocidad, es decir, intersubjetividad corresponsable. Por eso, la exterioridad absoluta levinasiana no sólo implica la radical desautorización del cogito, sino, su impugnación absoluta, como contrapartida a la pretensión de autosuficiencia.

Lévinas, con su alteridad absoluta, imposibilita la presunta comunicación entre Dios, caso de que exista y se comunique, y del hombre, incapaz de percibirlo partir de una heterogeneidad e inconmensurabilidad absoluta. Por eso, en Lévinas no hay posible apelación e interpelación del otro por el yo. La disociación cartesiana se mantiene en Lévinas, ahora no desde la prioridad del cogito que llevaría a pensar analógicamente al otro (Leibniz, Kant, Husserl), sino desde la prioridad radical del otro, que es instancia externa absoluta y no alteridad relativa con la que me relaciono (siendo el tú constituyente del yo en la misma medida en que el yo lo es del tú). El «Dios divino», es decir, no contaminado por la subjetividad humana (a la que permanece ajeno, sin inmanencia alguna), ni siquiera puede ser interpelado por la intencionalidad de la conciencia (egología) por su exterioridad absoluta (aunque la exigencia de justicia y el tercero lleva a relativizar la absolutez del otro).

36 P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI 1996, XIV-XV, pp. 384-93. La identidad de lo mismo (ligada a una ontología de la totalidad) se contrapone a la alteridad del otro (que se transforma en absoluta exterioridad, sin relación alguna, heterogeneidad no relativa sino inconmensurable). No hay, por tanto, mediación dialogal alguna.

Para Lévinas, el «otro» (en el que radica unilateralmente el infinito) se sustrae a la relación como el «Infinito» a la totalidad. Descartes buscaba vincular la trascendencia divina con la inmanencia del cogito, en la forma de la idea del infinito en mí. En este sentido, la pura teología negativa levinasiana que prohíbe todo hablar sobre Dios concluye, como el agnosticismo radical, en una unilateral teología negativa que no admite la necesidad del principio de analogía para hablar de Dios, aunque luego haya que negar todo lo que se afirme. Es el fruto de una incomunicación y de una reducción de la ipseidad humana a la mera pasividad. Se le podría aplicar a esa figura divina la requisitoria radical del escepticismo: Si Dios existe es incognoscible, y si se le conociera sería incomunicable. La radical separación entre Dios y el hombre no sólo redundaría en el falibilismo total del cogito, sino también en la incomunicación de Dios, que sólo puede desocultarse desde una presencia en la conciencia humana que no reduzca a ésta última a mera receptividad cuestionada, sino que posibilite la interacción entre ipseidad y alteridad. Esto es lo que falta en Lévinas desde su interpretación anticartesiana de la idea cartesiana del infinito en mí.

En conclusión, la herencia cartesiana ha sido fecunda en la filosofía, tanto en lo que afirma, la idea de Dios en mí, como en lo que niega, la autosuficiencia del cogito en cuanto que se pasa del nivel del pensamiento al de la existencia. La Ilustración postcartesiana ha cambiado los términos del problema. Ya no se puede plantear a Dios como fundamento de la verdad de las construcciones del cogito, lo cual nos lleva al falibilismo radical, al paso de la filosofía de la conciencia al de la intersubjetividad y a la afirmación de lo Absoluto como idea referencial, que sirve de criterio negativo y de término de contraste para las verdades fragmentarias de la intersubjetividad y la falibilidad del conocimiento.

Porque tenemos la idea de absoluto, que no implica su existencia ontológica ni, mucho menos, la convergencia hegeliana entre racionalidad y realidad, podemos mantener la necesidad de ideas regulativas (necesarias pero insuficientes) y el progreso de la razón crítica, sin que ésta pueda pretender nunca la plena transparencia y plenitud, ni plantearse la relación con la idea de absoluto como un proyecto teleológico que tenga que realizarse (ni siquiera como comunidad ideal de comunicación

o consenso plenamente realizable). Por otro lado, la idea de absoluto en el hombre lleva a romper el solipsismo del yo, abre a la relación con un tú y plantea el carácter relacional de la subjetividad desde una subjetividad recíproca y no unilateral. Ambas tradiciones, la de la pragmática trascendental y universal sobre un trasfondo kantiano y hegeliano, y la de Heidegger y Lévinas, que remiten a la misma teología negativa y a la heterogeneidad entre la idea de Infinito y las cogitaciones finitas, reconocen y transforman, al mismo tiempo, elementos del planteamiento cartesiano que han mostrado su fecundidad en la historia del pensamiento.

JUAN ANTONIO ESTRADA