

## La fundamentación última de la necesidad en Descartes

Una de las doctrinas más peculiares, por no decir sorprendentes, atribuida con alguna frecuencia a Descartes es la de que Dios es tan poderoso que puede incluso hacer lo que es lógicamente imposible. Mientras que la tradición filosófica se habría apegado a la doctrina de que lo inconcebible o contradictorio traza el límite del poder divino, la originalidad mayor de Descartes consistiría supuestamente en negar todo límite a la omnipotencia divina: Dios podría hacer, si lo deseara, cuadrados redondos o que el todo sea menor que la parte. Semejante doctrina suscita a la fuerza graves dificultades, dificultades de las que era perfectamente consciente el propio Descartes y que hicieron que su posición al respecto no sea todo lo clara y distinta que cabría desear.

La tesis de que para Dios es posible lo imposible se presenta como un corolario de la doctrina inequívocamente cartesiana de la creación de las verdades eternas. Esta última ha sido reconocida justamente por Alquié como el pilar de la filosofía cartesiana, y es sobre todo gracias a los trabajos de su discípulo J. L. Marion como hemos alcanzado una comprensión profunda del origen y significado de la doctrina<sup>1</sup>. La práctica totalidad de los eruditos franceses —Gilson,

1 F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1950 (4.ª 1991); p. 90. Y Jean Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*. *Analo-*

Alquíé, Rodis-Lewis, Marion— han resaltado asimismo la originalidad de Descartes con respecto a esta doctrina<sup>2</sup>. Ahora bien, esta tesis parece ser justamente un corolario del carácter absolutamente irrestricto de la omnipotencia divina, y, como es bien conocido, dicha doctrina fue defendida en 1067 en *De divina omnipotentia* por san Pedro Damián, quien afirmó que Dios no sólo no está limitado por un universo inteligible, sino que su infinitud y omnipotencia puede incluso hacer que no haya sido lo que de hecho ha sido. Pero éstas son precisamente las afirmaciones con las que parece identificarse Descartes, y contra las cuales ya se revolvió casi toda la tradición escolástica<sup>3</sup>. Pero Pedro Damián no fue el único antecedente de Descartes. Como ha mostrado recientemente Calvin Normore, el arzobispo de Canterbury Thomas Bradwardine fue otro antecesor<sup>4</sup>. Por

*gie, création de vérités éternelles et fondement*, París, P.U.F. 1981, reed. 1991. Este completo y profundo estudio de nuestro tema ubica la doctrina de la creación de las verdades eternas dentro del marco general de una defensa de la equivocidad frente a la *analogía entis* de santo Tomás y más aún frente a la univocidad de Escoto y, sobre todo, Suárez.

2 Marión afirma: «Sin embargo, hallamos una tesis que caracteriza propiamente el pensamiento cartesiano, y que todo otro pensamiento ha, unánimemente o casi, rechazado o ignorado... se trata de la creación de las verdades eternas: ninguna verdad, por esencial que parezca al espíritu humano, tiene validez absoluta para Dios... todos los críticos están de acuerdo en subrayar la originalidad de esta tesis» (*La théologie blanche*, p. 11).

3 «Como la potencia se refiere a lo posible, cuando se dice que Dios lo puede todo, lo más exacto es entender que puede todo lo posible y que por esto se le llama omnipotente»... «posible es aquello cuyo predicado no repugna al sujeto». «Por consiguiente, todo lo que no implica contradicción está comprendido entre los posibles respecto a los cuales se llama omnipotente a Dios, y, en cambio, lo que la implica no está contenido bajo la omnipotencia divina» (santo Tomás, *Suma teológica*, I, q. 25 a. 3; Madrid, B.A.C., 1964, pp. 837-39).

4 En su *Summa de causa dei contra Pelagium* se adelantó a Descartes: «Si Dios hubiera de cesar, nada sería pasado o futuro o verdadero o falso o posible o imposible, necesario o contingente o susceptible de ser... todos esos son susceptibles de ser mediante la gran omnipotencia de Dios». Dado que Bradwardine era una figura representativa al iniciarse el período moderno (fue conocido por Galileo y citado por Leibniz) y que su *De Causa Dei* tuvo varias impresiones, incluida una en Londres en 1618, es incluso factible que Descartes tuviera noticia de él (cf. C. Normore, 'Descartes Possibilities', en Georges J. D. Moyal (ed.), *René Descartes. Critical Assessments*, Londres, Routledge, 1991, vol. III, p. 70).

su parte, Descartes suscitará en Mersenne, en Arnauld y, sobre todo, en Leibniz reacciones semejantes a las que Pedro Damián suscitó en los teólogos de los siglos XII y XIII. Pero mi propósito en este trabajo se limitará a defender la interpretación de la doctrina cartesiana que considero más probable y a explorar algunas de sus consecuencias.

La doctrina de la creación de las verdades eternas aparece por vez primera en 1630:

«Que las verdades matemáticas, que vos llamáis eternas, han sido establecidas por Dios y dependen de Él enteramente, lo mismo que todo el resto de criaturas. En efecto, decir que estas verdades son independientes de Él es hablar de Dios como de Júpiter o Saturno y sujetarlo a la Estigia y al Destino. No tengáis ningún temor, os lo ruego, de asegurar y pregonar por todas partes que es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza como un Rey establece leyes en su reino»<sup>5</sup>.

Dicha doctrina se repite en 8 cartas y en las respuestas a las quintas y sextas objeciones a las *Meditaciones metafísicas* (a parte de en la *Entretien avec Burman*<sup>6</sup> y de un par de referencias en los *Principia*). Como veremos, no es nada fácil hacer coherentes todos los textos, pero tampoco hay una línea de evolución claramente definida. Por otra parte, que tal teoría no aparezca nunca en los escritos directamente destinados a la publicación por Descartes ha llevado hasta

5 A Mersenne, 15 de abril de 1630 (AT I, p. 145).

6 Dado que este escrito no procede de la pluma de Descartes, sino que el manuscrito original que nos queda es la copia (anónima) de la transcripción por Clauberg al dictado de Burman de la conversación que éste tuvo cuatro días antes con Descartes (cf. F. Alquié, *Descartes. Oeuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Garnier, 1989, p. 765), y dado que el texto muestra contradicciones y atribuye por primera vez a Descartes la tesis —claramente anticartesiana— de que Dios hizo sus decretos de manera necesaria «pues Él necesariamente quiso lo mejor» (cf. Marion, *Le théologie blanche*, p. 306, n. 36), no lo tomaremos aquí en consideración (de hecho Alquié lo excluye de su edición de las obras filosóficas de Descartes por la falta de fiabilidad del texto). Sobre este asunto puede verse *Descartes' Conversation with Burman* (trad. introd. y comentario de J. Cottingham, Oxford, Oxford Uni. Press, 1981).

no hace mucho a dejarla de lado, con algunas notables excepciones<sup>7</sup>. El que Descartes no divulgara esta doctrina publicándola se debe con gran probabilidad a que era consciente de las dificultades lógicas que implicaba, y que no sabía del todo cómo resolver<sup>8</sup>. La importancia de tal teoría como fundamento lógico del sistema está hoy fuera de duda. En cuanto a su origen, Marion ha mostrado cómo dicha teoría viene suscitada por la lectura de Suárez por Descartes en La Flèche. En efecto, en las *Disputaciones Metafísicas* Suárez afirma:

«Rursus neque illae enunciationes (sc. necessariae) sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia verae sunt, alioqui nulla reddi posset ratio, cur Deus cognosceret illas esse veras»<sup>9</sup>.

Y el segundo pronunciamiento de Descartes es virtualmente el reverso del de Suárez:

«Para las verdades eternas, digo nuevamente que sunt tantum verae aut posibles, quia Deus illas veras aut posibles

7 Comenzando cronológicamente con E. Boutrux (*Des vérités éternelles chez Descartes* [en latín], 1874, trad. francesa en París, Vrin, 1985). Luego con el trabajo de E. Bréhier (*La création des vérités éternelles dans le système de Descartes, Revue Philosophique*, 1937). Y más recientemente con los trabajos de M. Gueroult (*Descartes selon l'ordre des raisons* [2 vols.], París, Aubier, 1953), y H. Gouhier (*La pensée métaphysique de Descartes*, París, Vrin, 1962). A. Koyré (*Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, París, 1922, pp. 19 y ss.) llegó a decir que Descartes formuló descuidadamente la doctrina en su juventud, pero que más tarde la abandonó. Los textos confirman que Descartes se mantuvo fiel a dicha doctrina toda su vida.

8 En la recién citada carta a Mersenne le alienta a éste a difundir tal doctrina, pero acto seguido añade: «Espero escribir esto [acerca de las verdades eternas y la omnipotencia divina]... en mi Física. Pero no por ello voy a rogaros que lo mantengáis en secreto. Al contrario, os invito a decirlo con tanta frecuencia como haya ocasión, con tal que lo hagáis sin nombrarme; pues me gustará mucho saber qué objeciones podrán hacer en contra».

9 (XXXI, s. 12, n. 40). Marion cita otros textos de Suárez donde se repite su doctrina y también otros varios semejantes de la *Disputatio* de Gabriel Vázquez: «res non sunt posibles quia cognoscuntur, sed cognoscuntur quia sunt posibles» (cf. *La théologie blanche de Descartes*, p. 59).

cognoscit, non autem contra veras a Deo cognoscit quasi independenter ab illo sint verae [son verdaderas o posibles porque Dios las conoce como verdaderas o posibles, no al contrario, conocidas por Dios como verdaderas como si fueran verdaderas independientemente de Él]»<sup>10</sup>.

La postura de Suárez (y no hay que olvidar que las *Disputaciones*, publicadas al año siguiente de nacer Descartes (1597), fue el manual oficial de metafísica en muchas universidades durante dos siglos largos) tiene para Descartes inaceptables consecuencias metafísico-teológicas. Si hay algo que sea independiente de Dios, entonces 1) Dios ya no es absolutamente libre e indiferente, sino que debe amoldarse a ello, siquiera con respecto a su conocimiento. Ante esto cabría alegrar, como hace santo Tomás, que las verdades divinas no son independientes del entendimiento divino, sino sólo de su voluntad. Pero esto presupone una distinción en Dios entre entendimiento y voluntad que Descartes rechaza taxativamente<sup>11</sup>. Y 2) Dios ya no es omnipotente, pues hay algo que escapa a su control. La indiferencia y la omnipotencia divinas<sup>12</sup> exigen que no haya nada, ni existencias ni esencias, independiente de Él.

10 A Mersenne, 6 de mayo de 1630 (AT I, p. 149).

11 «En Dios es una misma cosa querer, entender y crear, sin que lo uno preceda a lo otro *ne quidem ratione*» (A Mersenne, 27 mayo 1630, AT I, p. 153). «La idea que tenemos de Dios nos enseña que en Él no hay más que una sola acción, totalmente simple y pura; lo que expresan muy bien esas palabras de san Agustín: *Quia vides ea, sut*, etc., porque en Dios *videre* y *velle* no son más que una misma cosa» (A Mesland, 2 de mayo de 1644, AT IV, p. 119). Sin embargo, hay también algunos textos en los que opera implícita o incluso abiertamente con tal distinción entre facultades, porque al afirmar que Dios podría haber establecido unas verdades distintas de las que de hecho estableció eso comporta alguna suerte de prioridad en Dios de su voluntad sobre su entendimiento. Cf. Resp. V obj., AT VII, 380 y VI obj., § 6, AT VII, 432 y § 8, AT VII, 436, pp. 299, 330 y 333 respectivamente de la ed. española de Vidal Peña (Madrid, Alfaguara, 1977). Para una conciliación de estos últimos textos con los primeros cf. Marion (*op. cit.*, pp. 289 y ss.).

12 Y, al parecer, por este orden, pues: «la completa indiferencia de Dios es una gran prueba de su omnipotencia» (Sextas respuestas, § 6).

Ante tales dificultades, a Descartes no le queda otra salida que afirmar que las verdades eternas son creadas por Dios. Ahora bien, las verdades eternas no son otra cosa que proposiciones con un determinado valor de verdad, en este caso positivo e inmutable. Pero la noción de crear proposiciones es un tanto extraña. Normalmente se supone que el objeto de la creación son los entes existentes, y no las esencias, los *possibilia*. Por eso, cuando Mersenne le objeta el empleo de la palabra «crear» como referido a verdades o esencias, Descartes concede: «*illas creavit, ou bien (si vous n'attribuez le mot creavit qu'à l'existence de choses) illas disposuit et fecit*»<sup>13</sup>. En efecto, lo peculiar de la doctrina cartesiana frente a Suárez es que Dios no es creador solamente de los existentes, sino asimismo de las esencias, de los *possibilia*. Como afirma en la misma carta:

«Usted me pregunta *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates?* Le respondo que ha creado todas las cosas *in eodem genere causae*, es decir, *ut efficiens et totalis causa*. Pues es cierto que es autor tanto de la esencia como de la existencia *de las criaturas*: ahora bien, esta esencia no es otra cosa que las verdades eternas; las cuales no concibo que emanen de Dios como de los rayos del sol, sino que sé que Dios es autor de todas las cosas, y que esas verdades son algo y, por consiguiente, que Él es su autor».

Así, en adelante, Descartes hablará de la disposición o establecimiento de tales verdades por parte de Dios. Dios ha dispuesto o establecido las verdades eternas, lo cual significa para Descartes dos cosas: que Dios es el autor de las proposiciones que constituyen verdades eternas (al ser el autor de los conceptos mismos que las integran), y que Dios es el autor de su verdad. Así, por ejemplo, al crear Dios la esencia «triángulo» crea los conceptos de ángulo, de tres, y

13 A Mersenne, 27 de mayo de 1630 (AT I, pp. 152-153).

también todas las propiedades y relaciones que gobiernan la triangularidad, incluido el que sus ángulos sumen dos rectos.

Ahora bien, ¿cuáles exactamente son estas verdades eternas? En las primeras cartas a Mersenne Descartes emplea ejemplos de las matemáticas. Más adelante aparecen también ejemplos de la lógica y la metafísica. Casi nunca ejemplos de la teología. Esto ha llevado a notables intérpretes como Guérout y Gouhier a defender que para Descartes son verdades eternas sometidas a la omnipotencia divina las de la lógica, la matemática y la metafísica, pero no así las de la teología<sup>14</sup>. Y por buenas razones. La razón para considerar que las verdades eternas son creadas es que atañen a esencias creadas, a criaturas. Pero obviamente Dios no es una esencia creada, sino increada, luego parece razonable pensar que las verdades tocantes a la esencia y existencia divinas no pueden ser verdades creadas. Con todo, esta interpretación suscita varios problemas. En primer lugar, hay textos donde Descartes afirma que nada queda fuera del alcance de la omnipotencia divina, que absolutamente todas las verdades han sido establecidas por Dios: «No creo que debamos jamás decir de nada que no puede ser hecho por Dios»<sup>15</sup>.

14 «La omnipotencia de Dios, que, por definición, implica que nada le es imposible, funda a la vez un orden superior de imposibilidad, a saber: todo lo que no podría ser más que por la negación de esta misma omnipotencia. Por consiguiente, pese a todo, existe lo imposible para Dios: aquello que limitaría su omnipotencia y su ser... Es absolutamente imposible que Dios no exista, que sea engañador, que pueda hacer que no sea lo que es o lo que ha sido, que pueda derogar el principio de causalidad, que pueda crear seres independientes... que no pueda hacer lo que concebimos como posible, que pueda permitir átomos, que pueda crear el vacío» (*Descartes selon l'ordre des raisons*, II, p. 26). Como señala Marion (*La théologie blanche*, p. 297), la simple longitud de la lista la hace sospechosa, máxime cuando en otros lugares Descartes contempla la posibilidad de que Dios haga cosas para nosotros inconcebibles (como crear átomos). Y, además, Descartes nunca habla de imposibilidades o contradicciones «absolutas».

15 Carta a Arnauld, 26 de julio de 1648 (AT V, pp. 223-224). Hay además un texto obscuro en el que Descartes menciona una verdad eterna teológica: «Confieso que hay contradicciones que son tan evidentes que no las podemos representar a nuestro espíritu sin que las juzguemos enteramente imposibles, como la que usted propone: *Que Dios hubiera podido hacer que las criaturas no fuesen dependientes de Él*.

En segundo lugar, si limitamos la omnipotencia divina con respecto a un ámbito de verdades caemos nuevamente en la impiedad de rebajar el poder divino, y además en contradicción, pues un poder infinito no puede tener límites<sup>16</sup>. En suma, parece que la omnipotencia divina tiene que ser irrestricta, y que incluso las verdades acerca de Dios han de estar bajo su control. Si esto es así, Descartes está defendiendo el siguiente principio:

P1) *Para cualquier proposición P, Dios puede disponer y alterar el valor de verdad de P.*

Hay al menos tres textos de Descartes que parecen avalar esta interpretación:

«En general podemos asegurar que Dios puede hacer todo cuanto podemos comprender, pero no que no puede hacer cuanto no podemos comprender; pues sería temerario pensar que nuestra imaginación se extiende tanto como su potencia»<sup>17</sup>.

«No creo que debamos jamás decir de nada que no puede ser hecho por Dios. Porque, dado que todo lo implícito en la verdad y la bondad depende de su omnipotencia, no me atrevería a decir que Dios no puede hacer una montaña sin un valle, o que uno y dos no hayan de ser tres. Meramente digo que me ha dado una mente tal que yo no puedo concebir una montaña sin un valle, o que la suma de uno y dos no sea tres

Pero no nos las debemos representar para conocer la inmensidad de su poder» (A Mesland, *loc. cit.*).

16 R. Rovira ha señalado que establecer dos órdenes de imposibilidades implica establecer dos órdenes de inteligibilidades, y añade: «Pero esta distinción resulta incoherente y absurda: el conocimiento humano sólo puede reconocer una única inteligibilidad, en cuyo descubrimiento efectivo consiste justamente entender la necesidad de la conexión del predicado con el sujeto en un juicio» (*Revista de Filosofía*, VI, 10, 1993, p. 336). Pero eso no constituiría una objeción para Descartes: éste reconoce que los humanos sólo podemos operar con nuestra razón, pero a la vez pretende que el fundamento de esa razón es suprarrazional.

17 A Mersenne, 15 de abril de 1630 (AT I, p. 146).

etc., y que tales cosas implican una contradicción en mi concepto»<sup>18</sup>.

Finalmente en la carta a Morus:

«Como sé que mi entendimiento es finito y que la potencia de Dios es infinita, nunca le pongo ningún límite, sino que tan sólo considero lo que puedo concebir o no y me guardo escrupulosamente de cualquier juicio mío que disienta de esta concepción. Por eso me atrevo a afirmar que Dios puede hacer todo lo que concibo como posible; pero no niego temerariamente, en cambio, que pueda hacer lo que repugna a mi manera de concebir, sino que digo únicamente que eso implica contradicción»<sup>19</sup>.

Pero si está en poder de Dios la capacidad de alterar el valor de verdad de cualquier proposición, en tal caso todas las proposiciones son contingentes. Así es como lo han entendido filósofos que han estudiado a Descartes desde un enfoque lógico, como Harry Frankfurt, Alvin Plantinga o Peter Geach<sup>20</sup>. Pero todos ellos, y en particular Frankfurt, se han entretenido en señalar los enormes problemas a los

18 A Arnauld, 26 de julio de 1648 (AT V, pp. 223-224).

19 5 de febrero de 1649 (AT V, p. 272).

20 «En resumen, las verdades eternas son inherentemente tan contingentes como cualesquiera otras proposiciones» (H. Frankfurt, 'Descartes on the Creation of Eternal Truths', en *Philosophical Review*, 76, 1977; ahora en *René Descartes Critical Assessments*, vol. III, p. 22). Una vez admitido esto «es un error buscar una explicación lógicamente coherente de la aserción de que Dios podría haber hecho verdaderas las proposiciones autocontradictorias... La aserción de que Dios tiene un poder infinito (y por ende ininteligible) parece ella misma ininteligible» (*idem*, p. 23). La idea de que un concepto irrestricto de omnipotencia es inconsistente, y por ello inaceptable aparece en P. Geach ('Omnipotence', en *Philosophy*, 48, 1973), quien señala que el Dios cristiano no es omnipotente (esto es, no puede hacer lo lógicamente imposible), sino todopoderoso. A. Plantinga presenta críticas muy interesantes y matizadas a la postura cartesiana en *Does God Have a Nature?* (Milwaukee, Marquette Uni. Press, 1980, pp. 95 y ss).

que tal tesis conduce. Si no hay proposiciones necesarias, entonces —por acudir al ejemplo dramático de Frankfurt— la proposición «Dios sabe que no existe» no es imposible (i.e. necesariamente falsa), sino sólo contingentemente falsa. Pero pretender que es posible que tal proposición sea verdadera es negar la necesidad a las dos afirmaciones que Descartes presenta reiteradamente como más indubitables: «existe Dios» y «pienso luego existo». Si se eliminan la necesidad de la existencia de Dios y la de la res cogitans en cuanto cogitans, si se pone en cuestión su verdad al rechazar su vigencia en todo mundo posible, todo el sistema cartesiano se viene abajo. Todo se vuelve profundamente ininteligible si pretendemos que para Dios es posible hacer que Él no exista al saberse a sí mismo existente.

Ahora bien, ¿pretendía Descartes en verdad que todas las proposiciones son contingentes? Seguramente no. En primer lugar, la mayor parte de los textos en los que Descartes predica la dependencia de las verdades eternas del poder de Dios se expresan en condicional perfecto:

«Afirmo que Dios *ha sido* tan libre de hacer que no fuera verdad que todas las líneas trazadas del centro a la circunferencia sean iguales, como de no crear el mundo»<sup>21</sup>.

«Es inútil preguntar cómo es que Dios *hubiera podido* hacer, desde toda la eternidad, que dos por cuatro no fuesen ocho etc., pues confieso que eso no podemos entenderlo; mas como, por otra parte, sí comprendo muy bien que nada puede existir, sea cual sea su género de ser, que no dependa de Dios... sería contrario a la razón dudar de cosas que entendemos muy bien por causa de algunas otras que ni comprendemos ni vemos que debiéramos comprender»<sup>22</sup>.

«Dios no puede *haber sido* determinado a hacer que sea verdadero que los contradictorios no puedan ser simultanea-

21 A Mersenne, 27 de mayo de 1630 (AT I, p. 152).

22 Sextas Respuestas, § 8 (1641) (AT VII, p. 436).

mente, y que, en consecuencia, *Él ha podido* hacer lo contrario... Confieso que hay contradicciones que son tan evidentes que no las podemos representar a nuestro espíritu sin que las juzguemos enteramente imposibles, como la que usted propone: *Que Dios hubiera podido hacer que las criaturas no fuesen dependientes de Él*. Pero no nos las debemos representar para conocer la inmensidad de su poder»<sup>23</sup>.

Sobre esto parece no haber duda: Dios *podría haber* establecido cualquier valor de verdad para cualquier proposición. Descartes estaría entonces defendiendo un principio como:

P2) *Para cualquier proposición P, si P es una verdad eterna, Dios ha establecido el valor de verdad de P y podría haber establecido su contrario.*

Pero otra cosa muy distinta es si Dios puede cambiar *ahora* el valor de verdad de una proposición establecido por Él desde toda la eternidad. A esta cuestión responde:

«Os dirán que si Dios ha establecido estas verdades, las podría cambiar como un rey hace con sus leyes; a lo que hay que responder que sí, si su voluntad puede cambiar. Pero yo las comprendo como eternas e inmutables. Y pienso lo mismo de Dios»<sup>24</sup>.

«¿Qué fundamento más firme y más sólido se podría encontrar para establecer una verdad, aunque se la quiso elegir a voluntad, que tomar la firmeza misma y la inmutabilidad que hay en Dios?»<sup>25</sup>.

«En cuanto a lo que decís de que *os resulta duro ver cómo se establece una cosa inmutable y eterna que no es Dios*, tendríais

23 A Mesland, 2 de mayo de 1644, (AT IV, pp. 118-119); cursivas mías en los tres textos.

24 A Mersenne, 15 de abril de 1630 (AT I, pp. 145-146).

25 *El mundo o tratado de la luz* (finalizado en 1633) (AT XI, p. 43).

razón si se tratase de algo existente, o si yo estableciera algo hasta tal punto inmutable, que su inmutabilidad misma no dependiera de Dios. Pero así como los poetas fingen que los destinos han sido impuestos por Júpiter, pero, una vez establecidos, él mismo está obligado a respetarlos, así también pienso yo que las esencias de las cosas, y las verdades matemáticas, no es que sean independientes de Dios, pero como Dios lo ha querido y dispuesto así, son inmutables y eternas»<sup>26</sup>.

«Por cuanto Dios ha querido que los tres ángulos de un triángulo fuesen *necesariamente* iguales a dos rectos, es *ahora* cierto que eso es así y *no puede ser* de otro modo; y lo mismo con las demás cosas»<sup>27</sup>.

En realidad, si meditamos el significado de la expresión «verdad eterna» vemos enseguida que la inmutabilidad ha de estar incluida en tales verdades. Si *p* es una proposición eternamente verdadera, eso significa que no hay un tiempo en el que esté en vigor *no-p*. Por consiguiente, el valor de verdad de las verdades eternas es inmutable y, por lo mismo, Dios no puede (ahora) alterar el valor de verdad de dichas verdades. El principio que se sigue de aquí completa al anterior del siguiente modo:

P3) *Para cualquier proposición P, si P es una verdad eterna, Dios ha establecido el valor de verdad de P y podría haber establecido su contrario, pero su valor de verdad es ahora inalterable.*

Pero, se alegrará ¿no va esto en detrimento de la omnipotencia divina? La crucial respuesta de Descartes es negativa:

«No tomamos como una señal de impotencia el que alguien no pueda hacer algo que no comprendemos como posi-

26 Quintas Respuestas (AT VII, p. 380).

27 Sextas Respuestas (AT VII, p. 432).

ble, sino sólo cuando no puede hacer algo que percibimos distintamente como posible»<sup>28</sup>.

Tales verdades son inmutables por una decisión divina, decisión por la que queda comprometido Dios mismo. Pero es que tales verdades no sólo son inmutables y eternas, sino además necesarias, volvamos a las sextas respuestas: «Por cuanto Dios ha querido que los tres ángulos de un triángulo fuesen *necesariamente* iguales a dos rectos, es *ahora* cierto que eso es así y *no puede* ser de otro modo; y lo mismo con las demás cosas». Ahora bien, esta reconocida necesidad de las verdades eternas sería con todo insuficiente para garantizar su inmutabilidad si, como han pretendido algunos especialistas, para Descartes la necesidad de ciertas proposiciones fuera únicamente el producto de nuestra mente, pero no una característica de las proposiciones mismas<sup>29</sup>, porque en tal caso Dios podría modificar nuestras mentes de modo que pudieran comprender lo que ahora nos es ininteligible, o crear otras mentes que entiendan como verdadero —o incluso como necesario— lo que para nosotros es imposi-

28 Neque enim pro nota impotentiae sumimus, quod quis non possit facere id quod non intelligimus esse possibile, sed tantum quod non possit aliquid facere ex ijs, quae tanquam possibilita distincte percipimus; carta a Morus de 1649 (AT V, p. 273).

29 «Las necesidades que descubre la razón humana por análisis y demostración son simplemente necesidades de su propia naturaleza contingente» (H. Frankfurt, 'Descartes on the Creation of Eternal Truths', loc. cit., p. 24). «Es bastante claro que Descartes consideró la "necesidad" que percibimos en las proposiciones matemáticas como en algún sentido y grado, una función de la constitución de nuestras mentes mismas» (M. Wilson, *Descartes*, México, U.N.A.M., 1990, p. 189). «Los mismos conceptos de número natural y de adición o multiplicación dependen de que Dios haya hecho nuestras mentes del modo en que las hizo» (H. Ishiguro, 'The Status of Necessity and Impossibility in Descartes', en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, Univ. of California Press, 1986, p. 465). Sin embargo, para Ishiguro por ser los conceptos y las proposiciones conceptos y proposiciones *de nuestra mente* es absolutamente imposible que Dios pueda alterar la verdad de las proposiciones necesarias: hacer que dos más dos no sean cuatro es cambiar los conceptos de dos, cuatro, suma e igualdad, y con ello cambiar nuestra mente. Pero, dado que esos conceptos son *nuestros conceptos*, es absolutamente imposible alterar sus propiedades y relaciones sin alterar los conceptos mismos.

ble. Hay, ciertamente, textos en los que Descartes avala esta interpretación:

«Toda imposibilidad o contradicción radica sólo en nuestro concepto o pensamiento, que no puede unir las ideas que se contradicen; y no puede radicar en cosa alguna que esté fuera del entendimiento»<sup>30</sup>.

«No creemos que esa proposición, *de la nada nada se hace*, sea una cosa existente, ni la propiedad de alguna cosa, sino que la consideramos como una verdad eterna, que tiene su asiento en nuestro pensamiento, y que se denomina una noción común o axioma»<sup>31</sup>.

Según esto, es fácil comprender por qué para Dios es posible lo que para nosotros es incomprendible o ininteligible. Por ejemplo, que la recta sea necesariamente la distancia más corta entre dos puntos es necesario para el pensamiento humano, pero una mente que estuviera construida según otras pautas podría comprender cómo es posible que la distancia más corta entre dos puntos no sea una recta. Un texto más de Descartes corrobora esta interpretación:

«Dado que Dios es una causa cuya potencia sobrepasa los límites del entendimiento humano, y que la necesidad de estas verdades no excede nuestro conocimiento, éstas son una cosa menor y sujeta a esa potencia incomprendible»<sup>32</sup>.

Pero existen asimismo textos que rechazan inequívocamente una interpretación psicologista (aun trascendental) de la necesidad. Por ejemplo, en la parte V del *Discurso del método* afirma de su tratado *El mundo*:

30 Segundas Respuestas (AT VII, p. 152).

31 *Los Principios de la filosofía*, I, 49 (AT VIII, p. 23).

32 A Mersenne, 6 de mayo de 1630 (AT I, p. 150).

«He tratado de demostrar todas [las leyes de la naturaleza] de las que se ha podido tener alguna duda, y de hacer ver que son tales que, aunque Dios hubiera creado muchos mundos, no podría haber ninguno donde ellas dejasen de ser observadas»<sup>33</sup>.

Pero el ser verdadera en todo mundo posible es precisamente el rasgo que cualifica a una verdad como necesaria, y Descartes atribuye aquí ese rasgo a *las leyes físicas*. Más explícito aún es el siguiente texto:

«No hay por qué pensar que las verdades eternas dependen del entendimiento humano, o de la existencia de las cosas [como afirma la objeción recogida por Mersenne], sino [que dependen] tan solo de la voluntad de Dios que, como supremo legislador, las ha ordenado y establecido desde toda la eternidad»<sup>34</sup>.

33 AT X, p. 43.

34 Sextas Respuestas (AT VII, p. 436). Como ha señalado Marion (*La théologie blanche*, p. 292), este texto es fundamental porque en él rechaza Descartes tres hipótesis ofrecidas por sus objetores: 1) que las verdades eternas dependan solamente del entendimiento; 2) que dependan de las cosas existentes, y 3) que dependan de sí mismas sin ninguna dependencia respecto de Dios. Del entendimiento divino no pueden depender —contra santo Tomás—, pues el entendimiento divino no se distingue de su voluntad (ni realmente ni con distinción de razón racionada). Del humano menos todavía, pues éste es temporal y las verdades son eternas. Tampoco de las cosas existentes, pues estas son igualmente temporales y caducas. Por último, tampoco tiene sentido para Descartes —contra Suárez— pretender que las proposiciones tienen una existencia independiente, pues eso comportaría alguna suerte de mundo platónico que atentaría directamente contra la omnipotencia y la soberanía divinas. También para R. La Croix este texto muestra que «Descartes niega que las verdades eternas sean en modo alguno dependientes de la naturaleza contingente de la mente humana» ('Descartes on God's Ability to do the Logically Impossible', en *Descartes Critical Assessments*, III, p. 44). Por consiguiente, el fundamento de su necesidad sólo puede estar en Dios mismo, y aquí es donde Descartes se ve forzado a hablar de la voluntad divina como si fuera distinta de su entendimiento. Como señala Alquié, mientras que no se puede decir estrictamente que en la realidad la voluntad divina preceda a su entendimiento, nosotros no podemos sino ver una primacía de su voluntad al tratar de entender la relación de Dios con las verdades eternas (*Descartes. Ouvres Philosophiques*, I, Paris, Garnier, 1988, p. 264).

En mi opinión, estas series de textos son casi imposibles de conciliar. Es verosímil que la postura cartesiana al respecto sea la que aparece en las últimas cartas: nosotros no estamos en condiciones de determinar *de forma directa* si lo que es necesario para nosotros es en sí mismo necesario, pues las acciones y disposiciones divinas son incomprendibles y ¿cómo podríamos ir más allá de nuestro entendimiento? Ahora bien, si las verdades eternas son realmente eternas, ello significa que han sido dispuestas por Dios antes de todos los tiempos, y en consecuencia, antes de la creación de las mentes humanas. Por consiguiente, lo que Dios ha hecho ha sido, primero establecer ciertas verdades como inmutables y necesarias, y luego, en el tiempo, ha creado personas inteligentes con una mente cuya estructura concuerda con dichas verdades. Desde luego, Dios podría haber nos dotado con unas mentes cuya estructura lógica fuera falaz o incongruente, pero el carácter veraz y bondadoso de Dios nos permite estar ciertos de que nos ha dotado con una estructura mental adecuada a su objeto. Por tanto, lo más probable es que Descartes considerara, después de todo, que las verdades eternas no dependen solamente del entendimiento humano (como afirma tajantemente en el texto recién citado). La fundamental carta a Mesland reitera que Dios ha establecido necesidades e imposibilidades al crear las verdades eternas, no al crear nuestras mentes.

Ahora bien, la cuestión siguiente es: ¿cómo puede la necesidad de las verdades eternas no limitar el poder de Dios, no coartar su libertad? Descartes ve la luz en 1644: su misma necesidad procede de Dios:

«Que Dios haya querido que algunas verdades fuesen necesarias, eso no es decir que Él las haya querido necesariamente; pues es enteramente distinto querer que fuesen necesarias y quererlo necesariamente, o estar necesitado a quererlo»<sup>35</sup>.

35 A Mesland, 2 de mayo de 1644 (AT IV, p. 118).

A mi modo de ver, en este texto, Descartes está inadvertidamente abriendo una perspectiva nueva de la modalidad a la vez que matizando y restringiendo sus tesis anteriores sobre el alcance de la omnipotencia divina. Hasta este siglo los lógicos habían dado por sentado un solo sistema modal en el que el principio:  $\Box p \rightarrow \Box \Box p$  es un axioma. Pero nuestras intuiciones modales dejan por completo de ser claras y distintas cuando en una proposición aparecen modalidades reiteradas<sup>36</sup>. ¿«Es posible que sea posible que llueva» es una aserción más débil que «es posible que llueva»? ¿«La conjetura de Goldbach es posiblemente una verdad necesaria» es una aserción más débil que «la conjetura de Goldbach es una verdad necesaria»? Cabe aceptar tanto una respuesta afirmativa como una negativa a ambas cuestiones, y la lógica modal desarrollada en este siglo nos enseña que ello supone optar por diferentes sistemas modales<sup>37</sup>. De este modo, el sistema modal más débil posible (T) no incluye el principio  $\Box p \rightarrow \Box \Box p$  como axioma ni tampoco éste es demostrable en él como teorema. Cuando se incluye tal principio como axioma tenemos un sistema modal más fuerte (S4), del que se derivan teoremas indemostrables en T, como p. e.  $\Diamond \Diamond p \rightarrow \Diamond \Diamond p$ , que es el que enfáticamente rechaza Descartes. Y si incluimos en vez del anterior otro principio como axioma, a saber:  $\Diamond p \rightarrow \Box \Diamond p$ , entonces tenemos el sistema modal más fuerte (S5). En S5  $\Box p \rightarrow \Box \Box p$  no es un axioma, pero sí un teorema. Por consiguiente S5 incluye a S4, al igual que S4 incluye a T. S5 es el sistema que mejor parece corresponderse con lo que son nuestras intuiciones modales (primitivas o filosóficas)<sup>38</sup>. Lo que afirma S5 es que las modalidades son absolutas: si algo es posible, es nece-

36 Cf. G. Forbes, *The Metaphysics of Modality*, Oxford, Clarendon, 1985, pp. 11 y ss.

37 Para este asunto, cf. G. E. Hughes y M. J. Cresswell, *Introducción a la lógica modal*, Madrid, Tecnos, 1973, caps. 2-4.

38 Otro modo de explicar las diferencias es el siguiente. La relación de posibilidad es, para todos los sistemas, reflexiva: si algo es verdadero, entonces es posible. Para S4 es además transitiva: si es posible que algo sea posible, entonces es posible *simpliciter*. Para S5 es además simétrica: si algo es posible, entonces es necesariamente posible.

sariamente posible; si algo es necesario es necesariamente necesario; y si algo es imposible es necesariamente imposible. Así, pues, con S5 no cabe decir p. e. que «hay cosas que son imposibles pero habrían podido ser posibles». Pues bien, esto es justamente lo que niega Descartes: para él lo imposible habría podido ser posible si Dios lo hubiera querido. Así en la carta a Mesland afirma:

«Nuestro espíritu es finito y creado de tal naturaleza que puede concebir como posibles las cosas que Dios ha querido que fueran verdaderamente posibles, pero no de tal naturaleza que pueda también concebir como posibles las que Dios *hubiera podido hacer posibles* pero que, sin embargo, *ha querido hacer imposibles*».

O sea, hay proposiciones tanto imposibles como necesarias, pero su modalidad es siempre derivativa de la (para nosotros incomprensible) decisión divina. Todo lo necesario es contingentemente necesario, más aún, todas las modalidades son tales sólo contingentemente<sup>39</sup>. En suma, el anterior principio P3 es para Descartes equivalente a:

39 H. Ishiguro ha destacado que lo que Descartes pretendía era negar que  $\Box p \rightarrow \Box p$  ('The Status of Necessity and Impossibility in Descartes', p. 459). Esta postura ha sido denominada por Plantinga «posibilismo limitado» y es atribuida por él a Descartes (*Does God Have a Nature*, pp. 103 y ss.), aunque más adelante afirma (p. 112) que probablemente Descartes no distinguió claramente entre el posibilismo universal (todas las proposiciones son contingentes = para Dios todo es posible) y el posibilismo limitado (todas las proposiciones modales son contingentes = para Dios es posible que todo sea posible), si bien él considera más acorde con los propósitos de Descartes el posibilismo universal. Acto seguido, Plantinga trata de demostrar —contra Frankfurt— que el posibilismo universal, aunque fuertemente antiintuitivo, no es estrictamente incoherente, porque Descartes aceptaría la verdad de todas las leyes y reglas de la lógica elemental, rechazando solamente su necesidad. Pero la propia noción de validez lógica de una inferencia se define en términos de necesidad e imposibilidad (un argumento es formalmente válido si y sólo si *no es posible* que sean sus premisas verdaderas y su conclusión falsa = las premisas implican *necesariamente* la conclusión) no meramente de verdad y falsedad.

P4) *Para cualquier proposición P, si P es una verdad necesaria, P es contingentemen te necesaria.*

Es importante percatarse de hasta qué punto la carta a Mesland contradice afirmaciones anteriores del propio Descartes, porque en este último texto Descartes dice que Dios hubiera podido *hacer posible* lo que hizo y es imposible, *no que hubiera podido hacerlo verdadero*. Ahora bien, como ha observado Alvin Plantinga, en esta misma carta Descartes sostiene la tesis más fuerte <sup>40</sup>, pues el texto anterior continúa así:

«Pues la primera consideración nos hace conocer que Dios no puede haber sido determinado a hacer que sea verdadero que los contradictorios no puedan ser a la vez, y que, por consiguiente, él ha podido hacer lo contrario» <sup>41</sup>.

Esto parece significar que Dios ha podido hacer *falso* (no meramente contingente) el principio de no contradicción. En suma, en mi opinión Descartes mantiene alternativamente (si es que no simultáneamente) la tesis de que todas las proposiciones son contingentes y la tesis más débil de que todas las proposiciones modales poseen contingentemente su modalidad, sin acertar a diferenciar ambas y a optar claramente por una. Dado que la tesis fuerte me parece indefensible y que varios pronunciamientos de Descartes son incompatibles con ella, entenderé que Descartes quería optar por la tesis más débil y me detendré a explorar sus consecuencias.

40 «Descartes hace dos sugerencias completamente distintas acerca de las verdades eternas: el posibilismo universal y el posibilismo limitado. No es en absoluto obvio que Descartes distinguiera claramente estas dos sugerencias, y el modo en que las expone conjuntamente en el mismo pasaje sugiere que no las distinguió» (*Does God Have a Nature?*, p. 106).

41 Car la premiere consideration nous fait connoistre que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fut vray, que les contradictories ne peuvent etre ensemble, & que, par consequent, il a pû faire le contraire (AT IV, p. 118). Aunque añade: puis l'autre nous assure que, bien que cela foit vray, nous ne devons point tacher de le comprendre, pour ce que notre nature n'en est pas capable.

En este punto surge la siguiente cuestión. ¿Es posible que todas las verdades necesarias lo sean sólo contingentemente, o más bien tendrá que haber alguna absoluta o necesariamente necesaria? Si no existe una sola proposición absolutamente necesaria vuelven a reproducirse las contradicciones: una proposición como «Dios existe» sería, sí, necesaria, pero si su necesidad depende de Dios, si es Dios mismo quien ha creado o establecido *libre e indiferentemente* la necesidad de tal proposición, significa que estaba en su poder el hacer de su verdad algo contingente. Pero entonces también caía bajo su potestas el hacerla posiblemente falsa y, dada la omnipotencia divina, el hacerla falsa *simpliciter*. ¿Está, entonces, la proposición «Dios existe» en el mismo barco que el resto de las verdades eternas?

Hay razones de peso para pensar que no, y la mayor es que Descartes afirma que la existencia de Dios «es la primera y la más eterna de todas las verdades que pueden ser, y la única de donde proceden todas las demás»<sup>42</sup>, y esto sólo puede significar que la existencia de Dios es el fundamento último e inamovible del sistema y que tal verdad tiene una precedencia lógica sobre todas las demás<sup>43</sup>. Como vio Avicena, la necesidad derivada sólo puede comprenderse por referencia a una necesidad absoluta, y en este punto Descartes parece encontrarse con él. De igual modo que Avicena postulaba una necesidad *ab alio* para el mundo, Descartes postula una necesidad creada para las verdades eternas. Y por lo mismo que una necesidad *ab alio* se define por eso otro que es necesario *a se*, una necesidad creada sólo tiene sentido a partir de una necesidad increada.

42 A Mersenne, 6 de mayo de 1630 (AT I, p. 150).

43 La noción de Dios como *causa sui* parece implicar que la propia existencia de Dios depende de Él (diríamos de su voluntad, si esta pudiera distinguirse de su entendimiento). Sin embargo, cuando se ve interpelado por Caterus, Descartes reconoce que Dios es *causa sui* en un sentido sui generis: «... no me refiero aquí a una conservación producida por un influjo real y positivo de la causa eficiente, sino que digo tan sólo que la esencia de Dios es tal, que es imposible que Él no exista siempre» (Primeras respuestas, AT VII, p. 109).

Podría parecer, entonces, que la doctrina de Descartes no es tan original. Sin embargo, hay una diferencia importante. Avicena nos está hablando de dos tipos de necesidades respecto de las existencias, mientras que Descartes nos está hablando de la necesidad no absoluta de esencias. Y ahí radica su originalidad, en pensar que la modalidad misma depende de Dios.

Esta doctrina cartesiana ha sido vista por Guérout como una anticipación de la doctrina leibniziana de la distinción entre dos modalidades. Una denominada por Leibniz absoluta, metafísica, lógica o geométrica, que sería la correspondiente a sus verdades de razón, y otra hipotética, física o moral, que sería la correspondiente a sus verdades de hecho<sup>44</sup>. Pero la división cartesiana no se corresponde con la leibniziana. En primer lugar, porque para Descartes no existen dos ámbitos de verdades necesarias, sino un ámbito infinito de verdades contingentemente necesarias (lógicas, matemáticas y metafísicas), y una sola verdad necesariamente necesaria, «Dios existe». Y, en segundo lugar, porque las verdades lógicas y matemáticas que para Descartes pertenecen a la necesidad contingente, para Leibniz pertenecen a la necesidad absoluta. Podemos expresar una y otra postura diciendo que para Leibniz *nada es completamente contingente*<sup>45</sup>,

44 La necesidad física y la moral coinciden para Leibniz en ser necesidades hipotéticas, pero dista de ser claro que pertenezcan al mismo tipo de necesidad. En la quinta *Carta a Clarke* (§ 4) distingue entre la necesidad absoluta (lógica, metafísica o matemática) y la hipotética (moral). Que la necesidad hipotética es la física aparece claro en *De la originación radical de las cosas* (G VII, 303). Que la necesidad moral sea en última instancia la misma que la hipotética o más bien un tercer tipo es una cuestión difícil (cf. B. Mates, *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, New York, Oxford Uni. Press, 1986, p. 121).

45 Para Leibniz hay una diferencia entre contingencia absoluta y completa. La contingencia absoluta (o lógica) es condición de posibilidad de la libertad. Pero todo suceso y toda acción deben estar gobernados por el principio de razón suficiente, y por ello serán respectivamente física y moralmente necesarios. Un suceso físicamente contingente o una acción moralmente contingente constituirían algo completamente contingente, y por ello ininteligible, un puro porque sí. El principio de razón significa: todo suceso tiene una causa y toda acción tiene un motivo; por consiguiente, tanto un suceso sin causa como una acción sin motivo son algo *ininteligible* y *a fortiori* imposible (tales son los campos primero y cuarto de aplicación del principio,

si bien las verdades de hecho son *lógicamente contingentes*; mientras que para Descartes todas las verdades de experiencia son absolutamente contingentes. Por otro lado, para Descartes, salvo la existencia de Dios, *nada es absolutamente necesario*, mientras que para Leibniz todas las proposiciones de razón son *necesariamente necesarias*. El sistema de Leibniz tiende a deslizarse constantemente hacia la necesidad absoluta de todas las proposiciones. Leibniz trató reiteradamente de evitar este «necesitarismo», y recalcó que la contingencia lógica de las verdades de hecho permite compatibilizar su determinismo físico con el libre arbitrio. Por su parte, el sistema de Descartes tiende a deslizarse hacia la contingencia absoluta de todas las proposiciones (cosa que, como estamos viendo, también Descartes trató de evitar).

Entonces, la postura de Descartes es sumamente original en la historia del pensamiento, porque lo que Descartes nos está diciendo es que lo imposible puede ser posible. Y al decir esto Descartes, lejos de estar contradiciéndose, está inadvertidamente empleando un sistema modal que no sería desarrollado hasta este siglo, pero que es tan coherente como el sistema modal que habitualmente damos por sentado. Desde luego, no hay razones lógicas para preferir un sistema modal a otro, como no hay razones matemáticas para preferir una geometría euclídeana a una parabólica o a una hiperbólica. Pero lo que nos está diciendo Descartes es que hay razones metafísicas para optar por un sistema modal menos fuerte, en el que ni lo necesario ni lo imposible limiten el poder divino. Que Dios es omnipotente significa, no que para él todo es posible (doctrina que, como afirma acertadamente Geach es absurda) sino que para Él *es posible que todo sea posible*, incluido lo que ya de siempre es imposible.

De este modo, podemos entender la vacilación de Descartes a la hora de tener que afirmar este poder divino sólo contrafacticamente hacia el pasado (Dios podría haber hecho cualquier cosa, pero...) o si

extenderlo incluso hacia el presente (como parece sugerirse en sus dos últimas cartas al respecto). Es en este punto donde Descartes opta por suspender el juicio: «no me atrevo a decir», etc. Descartes no se atreve a afirmar que Dios no pueda ahora hacer falso que  $2 + 2 = 4$  por tres razones, una lógica, otra metafísica y la última epistémica.

La razón lógica es la siguiente. ¿Puede Dios hacer una montaña sin un valle? o en general, ¿puede Dios hacer algo que nosotros comprendemos como imposible? Inequívocamente *es posible que pueda*. Pero de ello sólo se sigue una respuesta afirmativa (Dios efectivamente puede hacerlo) si suponemos el principio  $\diamond\diamond p \rightarrow \diamond p$ , que es un teorema de S4, no de T. Al rechazar tal inferencia Descartes está operando implícitamente con T. Ahora bien, en T  $\diamond\diamond p$  no implica  $\diamond p$ , pero sí es compatible con  $\diamond p$ . Por eso Descartes al aferrarse a  $\diamond\diamond p$  desde T no está legitimado *ni* para afirmar *ni* para negar  $\diamond p$  y, en consecuencia, debe dejar abierta la cuestión <sup>46</sup>. Resumiendo todo en una frase: si Descartes hubiera seguido el razonamiento modal ordinario, o sea S5 (o incluso el más débil S4), se habría visto obligado a elegir entre rechazar la necesidad de las verdades eternas o rechazar la omnipotencia divina absoluta. Dado que Descartes no quería renunciar a ninguna, el único modo de aceptar ambas sin contradecirse era optar por un sistema modal más débil.

La razón metafísica es que existe un conflicto entre el alcance de dos atributos divinos fundamentales: su omnipotencia y libertad, que no permiten límites, y su inmutabilidad, que le compromete a perseverar eternamente en las decisiones establecidas. Y en este conflicto entre la omnipotencia divina y su inmutabilidad no alcanza-

46 La Croix afirma que Descartes defiende implícitamente la respuesta negativa (Dios no puede ahora hacer lo que es lógicamente imposible) al conferir toda la omnipotencia divina contrafácticamente hacia el pasado (Dios podría haber hecho...), pero los textos muestran que Descartes no sigue tal opción (cf. R. La Croix, 'Descartes on God's Ability to do the Logically Impossible', en *Descartes Critical Assessments*, vol. III, pp. 43 y ss.). Lo que Descartes afirma no es tampoco «es posible que Dios pueda p, pero de hecho no puede p», sino «es posible que Dios pueda p» y por tanto «es posible que Dios no pueda p».

mos a ver qué atributo limita a cual, pues, sabemos que Dios es omnipotente e inmutable, pero no comprendemos su naturaleza <sup>47</sup>.

La razón epistémica es la siguiente. En su sistema es un principio metodológico que la voluntad, que es quien pronuncia los juicios, no debe ir más allá del entendimiento. Y que, en consecuencia, cuando el entendimiento no nos ofrece ideas claras y distintas la razón ha de abstenerse de juzgar <sup>48</sup>. Pero ante la pregunta de si Dios puede hacer o no lo que nosotros concebimos como imposible se da una total falta de claridad y distinción. ¿Qué podría ser una montaña sin un valle? Es algo totalmente inconcebible, por tanto no podemos juzgar, ni afirmativa ni negativamente <sup>49</sup>.

Estos tres tipos de razones —y muy especialmente la primera— se confabulan para que no vayamos más allá de afirmar que para Dios es posible que sea posible crear una montaña sin un valle (lo que implica que también es posible que para Dios no sea posible crear una montaña sin valle) <sup>50</sup>. Y que la manera correcta de inter-

47 La distinción entre saber que Dios existe y comprenderlo es esencial: «se puede saber que Dios es infinito y todopoderoso aun cuando nuestra alma, siendo finita, no lo pueda comprender ni concebir: del mismo modo que podemos tocar con las manos una montaña, pero no abrazarla como haríamos con un árbol... comprender, en efecto, es abrazar con el pensamiento, pero para saber una cosa en suficiente tocarla con el pensamiento» (A Mersenne, 27 de mayo de 1630, AT I, p. 152). No deja de ser curioso que el filósofo de la claridad y distinción, de las representaciones figurativas geometrizarantes, acabe dándonos una explicación metafórica («abrazar» vs «tocar») de la distinción entre comprender y saber.

48 «Si me abstengo de dar mi juicio acerca de una cosa, cuando no la concibo con bastante claridad y distinción, es evidente que hago muy bien, y que no estoy engañándome; pero si me decido a afirmarla o a negarla, entonces no uso como es debido de mi libre arbitrio... la luz natural nos enseña que el conocimiento del entendimiento debe siempre preceder a la determinación de la voluntad» (Meditación cuarta, AT VII, pp. 59-60).

49 De aquí las insistentes exhortaciones de Descartes a no aventurarnos por esos vericuetos.

50 Es importante percatarse de que esas dos posibilidades no son modalidades epistémicas, no representan meramente nuestra ignorancia: es posible que Dios pueda y es posible que no pueda, pero nosotros ignoramos la respuesta correcta. Tomarse en serio el sistema T es afirmar que «es posible que Dios pueda» y «es posible que Dios no pueda» son ambos *verdaderos a la vez*.

pretar esto es mediante una inflexión temporal: Dios habría podido hacer montañas sin valles o triángulos cuyos ángulos no sumen dos rectos<sup>51</sup>.

Hasta aquí la postura de Descartes. Ahora paso a examinar sus consecuencias. Nosotros podríamos establecer una distinción entre el carácter de las verdades lógicas y las matemáticas que Descartes no establece. De una verdad estrictamente matemática, como que los ángulos de un triángulo suman dos rectos, acaso quepa el plantearse si su necesidad es absoluta o contingente, si Dios podría haber hecho triángulos de más de dos rectos. Y de hecho, la geometría posterior ha demostrado que hay triángulos de más de dos rectos. Pero por lo que respecta a las verdades lógicas, la respuesta sólo puede ser negativa. Que la noción de triángulo que no tenga tres ángulos sea totalmente inconcebible no debe llevarnos a suspender el juicio acerca de si Dios puede o no hacer triángulos sin tres ángulos. Al contrario, dado que vemos muy claramente que no puede haber triángulos más que de tres ángulos (y esta verdad tiene *exactamente la misma* necesidad que la de la omnipotencia divina) debemos taxativamente excluir la posibilidad de que Dios haga triángulos de p. e. cuatro ángulos. Sólo que al hacerlo no estamos excluyendo de la omnipotencia divina ninguna genuina posibilidad, *nec quidem ratiōe*<sup>52</sup>.

Llegados a este punto la postura cartesiana plantea dos dificultades. La primera es que reaparece el circularismo. En efecto, para Descartes, al menos en algunas ocasiones, no sólo las verdades lógi-

51 Dicho sea de paso, al revisar en 1647 la traducción francesa de las *Meditaciones*, Descartes en la *Meditación* quinta refiere la propiedad de sumar dos rectos a los ángulos de un triángulo *rectilíneo*, cosa ausente en el original latino. ¿Podemos afirmar, entonces, con Alquié, que al revisar la traducción francesa Descartes «no ha aportado a su texto ningún cambio que modificara, ni siquiera ligeramente, el sentido?» (*Descartes. Oeuvres philosophiques*, II, París, Garnier, 1996, p. 379).

52 Para mí todo el problema radica en que Descartes tiene una concepción innecesaria e insosteniblemente fuerte de la omnipotencia divina. Un concepto alternativo de omnipotencia es defendido en mi artículo 'Omnipotencia y coherencia' (*Revista de filosofía*, VI, 1993, pp. 351-377).

cas sino el mismo principio de no contradicción es establecido por Dios. El problema es que la proposición que afirma la existencia de Dios aparece en la Meditación Quinta como una verdad lógica: «La existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos o la idea de la montaña y del valle... de suerte que no repugna menos concebir un Dios... al que le falte la existencia... de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte un valle». O sea, se trata *en ambos casos* de una *repugnancia lógica*, pero entonces tenemos que Dios establece las necesidades lógicas entre las que se halla su propia existencia y también las verdades tocantes a su esencia<sup>53</sup>.

La única salida es afirmar que la existencia de Dios es una verdad supralógica, en el doble sentido de que es el fundamento de todas las verdades y necesidades lógicas y de que ella misma no es ulteriormente fundamentable<sup>54</sup>. Pero ello debe comportar una renuncia a todo intento de demostrar lógicamente la existencia de Dios —renuncia que Descartes no cumple—. El problema es que Dios se convierte así, además de en el fundamento metafísico y gnoseológico del sistema, en su fundamento lógico, y el principio de no contradicción deviene una más de las verdades sólo contingentemente necesarias. Que esto sea aceptable o no es algo difícil de discutir. Desde luego, ya no se trata de la postura tan fácilmente criticada por Frankfurt y demás. Pero en mi opinión, el fundamento lógico de toda otra verdad ha de ser el principio de no contradicción, y admitir con Descartes la contingencia de su necesidad nos rinde una realidad en última instancia ininteligible. Así, en Descartes la proposición «Dios exis-

53 Como señala R. Rovira: «es precisamente la misma especie de necesidad lógica que aparece en las verdades matemáticas la que lleva a Descartes a admitir la verdad metafísica de que Dios es infinito y omnipotente y a afirmar, en consecuencia, que toda verdad depende del poder divino» ('¿Puede hacer Dios lo imposible?', loc. cit., p. 336).

54 Ésta es la tesis concienzudamente defendida por Marion (cf. *Le théologie blanche de Descartes*, esp. § 13).

te» se convierte de tal manera en fundamento absoluto y *único* del sistema que ya no puede tener sentido tratar de demostrarla recurriendo a argumentos derivados de la razón, cuya lógica es siempre y sólo contingentemente necesaria. Decir que hay razones lógicas o argumentos que nos llevan a admitir la existencia de Dios es pedir el principio cuando esa misma lógica ha sido creada por Dios. No se trata de que la lógica no sea totalmente fiable (ese es el problema del Dios omnipotente que puede engañar, pero eso es otro asunto), sino de que los principios lógicos no pueden operar a la vez como fundamentados y como fundamentadores. Para Descartes el fundamento de toda inteligibilidad no es él mismo inteligible para la razón humana. Dios es, en última instancia, radicalmente incompreensible. Por eso preguntarse, como hará luego Leibniz, por las intenciones de Dios, por la razón suficiente de la creación, es para Descartes un disparate. La acción divina es no sólo inescrutable, sino profundamente ininteligible.

Pues bien, me parece que la única manera de aceptar lo que dice Descartes es aceptar que «Dios existe» es una proposición inmediatamente evidente para la mente humana (como harán, a su manera, Spinoza y Melebranche). Una demostración de la existencia de Dios nunca será suficiente, ni aun si es a priori (como el argumento ontológico), pues siempre dependerá de ciertos principios lógicos (como el *modus ponens*) que nos permitan derivar una conclusión de unas premisas. Sólo la presencia *inmediata* de Dios a nuestra mente podrá valer. Descartes llega a decir algo parecido en la Meditación Quinta:

«¿Hay algo más claro y manifiesto que pensar que hay un Dios, es decir, un ser supremo y perfecto, el único en cuya idea está incluida la existencia y que, por tanto, existe? Aunque haya necesitado una muy atenta consideración para concebir esta verdad, sin embargo, ahora, no sólo estoy seguro de ella como de la cosa más *cierta*, sino que, además, advierto que la certidumbre de *todas las demás cosas* depende de ella tan por

completo, que sin ese conocimiento sería imposible saber nunca nada perfectamente»<sup>55</sup>.

En este mismo espíritu, casi treinta y cinco años más tarde (1675), escribe Malebranche en su *Recherche de la Verité*: «Sería necesario hacer ver la solidez de la opinión de aquellos que creen que Dios es el verdadero padre de la luz, que ilumina a todos los hombres, y que sin él *resultarían ininteligibles las verdades más simples*, y ni siquiera el Sol, a pesar de su gran resplandor, podría verse». Pero esto es sencillamente inaceptable. Y si negamos la evidencia inmediata de la existencia de Dios todo el sistema de verdades cartesiano se viene finalmente abajo.

Por contra, en el caso de Leibniz, el fundamento último del sistema no es la existencia de Dios, sino las verdades lógicas (las verdades de razón). Todas ellas son absolutamente necesarias, con lo que no pueden derivarse de algo ajeno. La proposición «Dios existe» no tiene primacía *lógica* sobre las demás —aunque la existencia de Dios sí tenga una prioridad ontológica sobre toda otra existencia—. Es una de las verdades lógicas que necesita de demostración. Así, al incluir la existencia de Dios dentro de las verdades lógicas, ésta ya no puede ser el fundamento lógico del sistema. Tal fundamento es el principio de no contradicción. La gran ventaja de Leibniz frente a Descartes en este punto es que, si descubriéramos algún fallo en la demostración de la existencia de Dios, la estructura lógica del sistema quedaría intacta, mientras que en el caso de Descartes, si quitamos o simplemente ponemos en duda la existencia de Dios nada queda ulteriormente en pie. Dado que la existencia de Dios no es evidente de suyo (ni siquiera ha sido convincentemente demostrada) hacer depender de ella todo un sistema filosófico es un riesgo que se nos antoja demasiado elevado. Si las verdades lógicas son en sí mismas necesarias podemos dejar abierta la cuestión de si la existencia de Dios es una de esas verdades (como pretende Leibniz), o una ver-

55 AT VII, p. 69.

dad sólo demostrable a posteriori (santo Tomás), o una verdad inde-  
mostrable (Ockham), o, más radicalmente, una proposición cuyo  
valor de verdad ignoramos, aunque podamos tener argumentos de  
peso en favor de una u otra de las alternativas (o inclusive de  
ambas).

En suma, la tesis cartesiana de que, salvo la existencia de Dios,  
todas las verdades eternas son necesarias sólo contingentemente es  
sumamente interesante y sugerente, pero, por lo que respecta al menos  
a las verdades lógicas, parece en última instancia insostenible.

ENRIQUE ROMERALES ESPINOSA  
Universidad Autónoma de Madrid