

JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN. *Descartes, su metafísica esencial.*

1. Lo que de una filosofía queda articulado con claridad y distinción en un sistema racional, se construye sobre una zona de raíces desde donde asciende al pensamiento esa vida intuitiva que, allende la razón, constituye la realidad del espíritu.

Toda ciencia se construye en la tensión de esta doble instancia, pero la metafísica se caracteriza porque su dinamismo será permanentemente hacia la teoría, en una incesante ruptura de sus propias formas.

Porque la metafísica puede considerarse, por excelencia, como una ciencia de principios en el sentido de que aquello que funda las otras ciencias queda en la metafísica sometido a un análisis crítico de su validez; y es así como, la matemática por ejemplo, que trabaja con relaciones cuantitativas, jamás llega a preguntarse en definitiva qué es, propiamente, una relación. En la órbita metafísica este supuesto pierde la validez que de suyo gozaba y encara la necesidad de fundar su propia razón de ser.

2. Y es que el saber se da en una línea regular de estratificación de tal manera que cada conocimiento supone otro anterior y simultáneamente abre la posibilidad de uno nuevo. Así, el saber va constituyéndose en la renovada unidad de infinitas experiencias.

Decía por eso Aristóteles que “toda ciencia, todo conocimiento intelegible, proviene de un conocimiento anterior” (Últimos Analíticos). No obstante, porque el espíritu anhela una contemplación intemporal, creo que se propone, en la metafísica justamente, la ciencia en la cual los principios ya no son referidos a conocimientos intelegibles anteriores sino más bien encuentran su apoyo en lo que me permitiría llamar la visión teórica personal.

3. Verdaderamente se da en el pensamiento de Descartes ese contenido que yo llamaría carismático, de una filosofía realmente viva, constituido por aquellos elementos que se admiten *porque sí*, por su propio peso, y que pertenecen, no a la luz natural de la razón, sino a la luz que ilumina la intuición personal del gran metafísico. ¿Cuáles son esos elementos en el pensamiento cartesiano?

Si redujéramos a Descartes a los cinco o seis argumentos que en definitiva constituyen su filosofía explícita, quizás nada encontraríamos en él que no hubiéramos po-

dido encontrar antes en San Agustín o Platón, Santo Tomás, Scoto, Cusa o Montaigne. No obstante aparece el suyo como un pensamiento radicalmente nuevo en la historia de la filosofía, y aún más, todo pensamiento nuevo de la filosofía moderna de alguna manera se lo vincula siempre con Descartes.

¿Cuál es entonces el núcleo real de esta filosofía?

La evidencia del cogito entraña una reivindicación del saber, pero además, la total posibilidad de una sabiduría determinada que fluye de manera clara y distinta en el curso de razonamientos de las *Meditaciones* reiteradas desde otros ángulos en el *Discurso* y los *Principios*.

Sin embargo, no todas las verdades de esta trama son tan claras y distintas. No podrían serlo por la naturaleza misma de la metafísica, según indicábamos, incapaz de alcanzar una autonomía racional. No es extraño por lo tanto que, a pesar de Descartes, sea posible demostrar cómo, las tesis capitales de su sistema, el cogito y la existencia de Dios, implican y suponen principios que no son evidentes.

Por ello no es dable ignorar, sin embargo, que esta filosofía se presenta como una dialéctica de ideas evidentes y que por lo tanto hemos de empezar por examinarlas en su claridad y distinción, profundizando las distintas perspectivas que ofrece el contexto de ellas y probando hasta dónde nuestra inteligencia puede realmente ser guiada por la imperiosa luz de la evidencia.

Entonces habrá lugar a preguntarse la razón misma de esta metafísica; a preguntarse por qué son éstas las verdades que alcanza y no otras, por qué son éstos y no otros los problemas que se planteó. Vale decir, no interesa ahora ya la definición de las cosas sino el por qué de esta definición.

Es dable así volver a mirar lo que Descartes encaraba a través de las formas de su filosofía, traspasando la pura empirie filosófica y el simple juego de los conceptos, para abordar la metafísica como un anhelo real del espíritu y una forma de la inteligencia no endurecida por los conceptos, ni perturbada por los vapores dionisiacos.

4. En orden a esto es necesario proponer dos verdades cartesianas en las cuales hay un significado determinante para la estructura total de esta filosofía y cuya razón de ser no se presenta, sin embargo, con claridad y distinción. Acaso desde ellas sea posible acercarse a lo que es esencial en la metafísica de Descartes.

La primera de estas afirmaciones es que *la evidencia revela la verdad*. En efecto, afirma Descartes que un conocimiento claro y distinto es verdadero. ¿Por qué? Las dos o tres veces que esta cuestión se plantea no recibe una justificación suficiente. Sin embargo, podemos preguntarnos qué sentido tiene y preguntarnos el porqué de su injustificada validez. Estas preguntas nos conducirán a la raíz voluntarista del pensamiento cartesiano, límite desde el cual nos es dable alcanzar una teoría de la voluntad, el entendimiento y la verdad.

5. El entendimiento naturalmente se limita a concebir ideas, como explica Descartes en la cuarta *Meditación* y también en los *Principios* (1). Pasivamente concibe el pensar y concibe el ser, pero en rigor nada *sabe*, porque nada puede afirmar. Concibe en el sentido de contiene. De suyo entonces el entendimiento propiamente carece de

(1) Véase por ejemplo sec. 1, Nº 10.

evidencia. Pero, aun más, no podría tampoco dársele a sí mismo porque ello implicaría una disyunción del propio entendimiento, tal que una parte de él hallaría fundamento asentado justamente en otra parte del mismo, que permanecería infundada.

Tampoco la evidencia podría ser dada por algo extraño al entendimiento cognoscente porque entonces éste no podría recogerse a su pura intimidad como Descartes pretende a menos de ser penetrado e iluminado hasta su raíz en un acto de identificación que sería aniquilador; fuera de la identidad habría que admitir siempre un principio de duda. De todo lo cual concluimos que lo que origina la evidencia ha de ser o poder ser interior al entendimiento y al mismo tiempo diverso de él. Pero, sobre todo, ha de asumir como propia la existencia del entendimiento a fin de que no sea aniquilada.

6. Esto verifica la voluntad. Dice, en efecto, Descartes: “Nada queda en nosotros que debamos atribuir a nuestra alma, sino nuestros pensamientos, que se dividen principalmente en dos géneros, a saber: unos que son acciones del alma y otros que son pasiones. Llamo acciones a todas nuestras voliciones . . . llamo pasiones del alma a todas las especies de percepciones o conocimientos” (*Las Pasiones del Alma*).

Pero el pensamiento existe simultáneamente en cuanto acción como acto volitivo y en cuanto pasión como conocimientos: “La acción y la pasión no dejan de ser siempre una misma cosa que tiene dos nombres, en razón de los dos sujetos diferentes a que puede referirse” (*Pasiones del Alma*).

Puede entonces decirse, como dice Descartes a Clerselier en la carta que le dirige a propósito de las instancias de Cassendi, “que es un acto de nuestra voluntad juzgar o no” y que es un acto de la voluntad alcanzar un conocimiento que tenga el carácter de evidente.

La voluntad promueve la evidencia en cuanto, desde el interior del entendimiento, “se contiene dentro de los límites de éste (*Cuarta Meditación*).

7. Pero, sucede que la voluntad de Dios, en sí misma, o sea considerada formalmente en cuanto voluntad no es mayor ni más perfecta que mi voluntad personal (1).

De manera que el entendimiento existe con la misma existencia de una voluntad formalmente infinita de donde es dable comprender que mi entendimiento participa inmediatamente en la voluntad hacedora de Dios. El hacer de esta voluntad en orden al conocimiento consiste en imprimir en el interior mismo del entendimiento las ideas innatas de que habla Descartes y en comunicar al entendimiento, adecuándose a sus límites, el impulso que lo saca de la pasividad del mero concebir al acto de juzgar afirmando o negando.

Creo que es en este sentido que debe entenderse cuando Descartes dice en la cuarta parte del *Discurso del Método* que “las cosas que concebimos muy claras y distintamente son todas verdaderas”, para explicarnos a continuación que “esta regla recibe su

(1) La voluntad de Dios es mayor por la razón, la potencia, el objeto, es decir por el conjunto de elementos con que concurre a integrar la divinidad; pero, dice Descartes “no me parece mayor si la considero formal y precisamente en sí misma (*Cuarta Meditación*). Por eso dice en la misma Meditación que no ve la voluntad personal “encerrada en ningunos límites” y que “no concibo idea de otra más amplia y extensa”. Y en *Principios* 1-35 dice que la voluntad es en cierto modo infinita porque puede extenderse a todo objeto a que se extiende la voluntad de Dios.

certeza sólo de que Dios es o existe, y de que es un ser perfecto, y de que todo lo que está en nosotros proviene de él”.

8. El contacto inmediato del entendimiento con la voluntad hacedora de Dios explica el que yo pueda conocer las cosas en la visión directa de la esencia de ellas sin necesidad de la impresión existencial recibida por los sentidos que requiere el pensar en la filosofía aristotélica.

En efecto, la existencia, según Aristóteles, ofrece, por así decir, el material en el que yacen actualmente individualizados los rasgos intelegibles de una cosa.

El conocimiento es entonces un proceso intelectual de discernimiento de aquellos rasgos que finaliza en el juicio al cual se atribuye un contenido no meramente abstractivo, sino existencial, por una doble razón: primero porque arranca de la existencia misma del objeto que se conoce y segundo porque en cierto modo regresa a dicha existencia en tanto el predicado es atribuido según un modo análogo a cómo se da en la realidad de la existencia.

El proceso de conocimiento de la verdad es para Descartes de sentido justamente inverso. El entendimiento intuye aquí la esencia de una manera directa, sin mediación de los sentidos ni penetración previa en la existencia del objeto; sin embargo el conocimiento no revela un mundo de esencias, sino que va en esta dirección mucho más allá que Aristóteles y quiere hacer del conocimiento no sólo una abstracción analógica de la realidad, sino una inmediata penetración en la entidad real tal como *es* actualmente, vale decir, en cuanto esencia existente.

9. Así nos podemos explicar el carácter fundamental que al cogito se atribuye. Porque el conocimiento es el único ser cuyo existir mismo es justamente *conocer*. Ninguna esencia muestra al entendimiento su propia existencia de manera más inmediata.

Descartes plantea esta cuestión con el más decisivo alcance. Y así, dice en la quinta *Meditación* que “la verdad y el ser son una misma cosa”. Por eso, sin duda de todos los conocimientos no concibe siquiera la posibilidad de dudar del conocimiento en cuanto tal o bien, del valor de la evidencia. Semejante problema es posible, supuesta una diferencia entre el ser y el conocer, entre lo que es el ser y lo que es la verdad del mismo. El problema consistiría en la justa adecuación de ambos términos, pero naturalmente no se plantea si se los considera idénticos.

Descubrimos entonces en la evidencia una raíz volitiva que le da *suficiente* consistencia. Es que el querer de Dios ha especificado así, y no de otro modo, el acto de conocer.

La verdad de una cosa es el ser mismo de ella. La evidencia no muestra *lo que* una cosa es sino saca a luz la cosa *en su ser*. Poner en duda la evidencia habría sido preguntarse por qué el ser es.

Descartes no llegó a hacerse esta pregunta.

10. El entendimiento debe alcanzar la existencia de lo que conoce para que su conocimiento sea verdadero. No le bastan las “naciones simples” que el entendimiento puede concebir por la mera facultad de pensar desde que las posee como ideas innatas. No bastan porque “no proporcionan el conocimiento de ninguna cosa existente” (*Principios* 1-10) (1).

(1) Véase también regla XII en las *Reglas para la Dirección del Espíritu*.

En cambio en “la idea o concepto de toda cosa, —como dice Descartes— se contiene la existencia, porque no podemos concebir nada sino en forma de cosa que existe” (1).

Frente a una filosofía de verdades evidentes podemos preguntarnos por qué la idea de una cosa contiene la existencia de ella. Pero en realidad estamos en presencia de la otra afirmación implícita, fundamental en esta filosofía y, no obstante, de muy dudosa evidencia.

11. Para Descartes toda idea es *causada* por *algo* que formal o eminentemente es aquello que en la idea aparece como un contenido objetivo. No es entonces la idea un mero producto del mecanismo del pensar sino es una *cosa* aunque naturalmente representada por la operación del entendimiento. Tampoco puede atribuirse a la idea una simple entidad intencional sino que hay en ella un contenido causado por algo que formalmente existe.

Por esta razón el mundo cognoscible no es para Descartes un mundo puramente fenoménico como el de Kant ni tampoco un mundo de meros contenidos ideales según la torcida interpretación que Husserl ha dado al pensamiento cartesiano, sino que es un mundo de seres existentes con una entidad propia, formalmente asumida allende la idea.

12. Si bien el principio de que la idea contiene la existencia no se nos presenta como evidente, podemos no obstante, reconocer en él dos cosas: primero, que encuentra en la filosofía cartesiana una razón de ser suficiente y segundo que contiene un sentido revelador de esta filosofía.

Encuentra una razón de ser en el hecho de que si el entendimiento participa en la voluntad infinita puede penetrar en la intención y en el acto creador del cual proviene y depende toda existencia, de tal manera que le es posible contener en su idea *la existencia* de lo que concibe.

Las pruebas cartesianas de la existencia de Dios asientan en la afirmación o axioma de que venimos tratando. En efecto, la realidad de la existencia de un ser que concebimos como perfecto y asimismo la realidad de la existencia concebida como perfección de un ser perfecto —tal es el esquema de los tres argumentos de Descartes— se fundan sobre el supuesto de que la idea clara y distinta implica la existencia de lo así concebido.

Si por una parte el principio de la evidencia es decir de que lo evidente es verdadero —que hace posible el cogito— se apoya en la raíz voluntarista de la metafísica cartesiana, por otra, el principio de que la idea contiene la existencia —que hace posible las demostraciones de la existencia de Dios— encuentra también una razón de ser suficiente en dicho voluntarismo.

13. Pero, además, este último principio decíamos que tiene un sentido revelador en la medida en que nos permite confirmar la radical intuición de la metafísica de Descartes en lo que pudiéramos llamar ontología cartesiana, específicamente en su teoría de la esencia y la existencia.

(1) Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo del hombre dispuestas en forma geométrica. Axioma X.

Y ésta me parece ser justamente la medida de una filosofía verdadera: cuando la intuición de los contenidos de la realidad, corresponde a la intuición de las formas, cuando lo metafísico tiene validez ontológica.

14. Es en el análisis de las pruebas de la existencia de Dios donde podremos intuir con mayor nitidez esta teoría cartesiana de la esencia y la existencia.

Veamos el llamado argumento ontológico. Este argumento puede formularse así: si concibo a Dios como el ser perfecto, Dios existe porque la existencia no sería sino una de sus perfecciones.

Descartes admite como verosímil y digna de atención una sola crítica contra este argumento. El mismo la plantea en la quinta Meditación y más tarde se ocupa de ella con más amplitud con ocasión de las objeciones de los empiristas principalmente. En síntesis, la crítica que Descartes admite recae sobre la posibilidad y originalidad de concebir la idea de un ser perfecto.

Si bien esa crítica tiene un valor, hay otra más grave, que toca la cuestión más en profundidad y que Sto. Tomás había dirigido ya contra el argumento semejante de San Anselmo. Decía Sto. Tomás en la *Suma Teológica* (1. q 2, a. 1 pág. 147 ed. B. A. C.) “aun supuesto que todos entiendan por el término de Dios lo que se pretende, no por esto se sigue que entiendan que lo designado con este nombre existe en la realidad, sino sólo en el concepto del entendimiento. Ni tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a menos de reconocer previamente que entre lo real hay algo que es superior a cuanto se puede pensar, cosa que no reconocen los que sostienen que no hay Dios”.

Es que entre el orden de la esencia y el de la existencia el pensamiento ha visto tradicionalmente una distancia que aun puede estimarse infinita. Por eso, si bien puede hablarse de la existencia en el campo de la esencia, ello no implica la *posición* existencial de la cosa de que se habla. Kant lo expresa en sus términos de la manera siguiente: “Ser no es evidentemente un predicado real, es decir un concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí . . . Así cuando concibe una cosa, cualquiera sea y por numerosos que sean los predicados por los cuales yo la pienso (aún en la determinación completa), si añadido todavía que esta cosa existe, nada añadido absolutamente a esta cosa. Porque de otra manera, lo que existiría no sería exactamente lo que yo había concebido en mi concepto, sino alguna cosa más, y no podría decir que esto es precisamente el objeto de mi concepto que existe”. (*Crítica de la Razón Pura*, Dialéctica Trascendental, libro II, cap. 3, sec. IV).

Pues bien, esta crítica, pudiera decirse que careció de sentido para Descartes como puede apreciarse suficientemente en las respuestas a las segundas objeciones y en particular el texto que lleva el número 42.

15. Es que, como ya lo adelantábamos, el paso de la esencia a la existencia es, por así decir, natural en el pensamiento cartesiano. O más bien es que la esencia tiene en esta filosofía un significado que es original y decisivo. Podemos comprenderlo a través de la controversia que sostuvo Descartes con Caterus y Arnauld.

La cuestión la plantea Caterus en las primeras objeciones cuando sostiene que el existir por sí —que es propio de Dios— no implica un sentido positivo, o sea existir por sí como por una causa, sino se lo debe tomar negativamente como existir por sí y no *por otro*. Responde Descartes (respuesta a las primeras Objeciones N.os 5, 6, 7, 8) que el ser por sí de Dios consiste en no tener causa diferente de sí de manera que la relación

de Dios consigo es semejante a la de la causa eficiente con el efecto. Más tarde Arnauld recoge la cuestión y dirige contra Descartes agudas argumentaciones en orden a que “no podemos concebir una cosa bajo la noción de la causa, como dando el ser, si no concebimos que lo posee” de donde deriva que en rigor no es causa de sí mismo.

Descartes mismo esclarece los términos de la cuestión delimitando el modo en que se entiende el existir por sí y el existir por otro en relación a la causa eficiente y a la causa formal; el existir por otro se entiende que existe por esto otro como por una causa eficiente; el existir por sí se entiende en el sentido de que existe como por una causa formal, es decir, porque es tal su naturaleza que no necesita de causa eficiente.

He aquí la respuesta de Descartes: “Para contestar a esto de un modo pertinente, creo necesario demostrar que entre la causa eficiente propiamente dicha y la carencia de causa hay algo que viene a ser un término medio, y es la *esencia positiva de una cosa*, a la cual puede extenderse la idea o concepto de la causa eficiente” (*Respuestas a las objeciones de Arnauld*. N^o 52).

Si alguna ambigüedad queda en esta explicación, ciertamente proviene de que Descartes está forzando su pensamiento para expresarlo en categorías conceptuales aristotélico-escolásticas que le son íntimamente ajenas; así se ve precisado a hablar inclusive de una causa formal “cuasi-eficiente”.

Es que la esencia cartesiana no es el mero cuadro estático de rasgos intelegibles que puede existir porque sus notas no se contradicen. Descartes atribuye a la esencia una nota de positividad y eficiencia, una virtualidad dinámica, una posición activa frente a la existencia, de tal manera que la esencia implica la existencia posible de los seres finitos y la existencia necesaria de Dios.

16. La metafísica cartesiana está centrada alrededor de una teoría de la voluntad, vale decir de la libertad, cuyo estilo intuitivo se va reflejando en las categorías conceptuales.

El constitutivo último de Dios es su voluntad, su querer libre de raíz absolutamente misteriosa.

La entidad de cada ser es concebida como una forma dinámica en la cual la esencia se proyecta hacia el existir con una eficiencia capaz de originarlo.

El entendimiento, en fin, penetra interiormente la realidad de cada cosa y al hacerse evidente en su conocimiento no está designado un ser, ni proponiéndoselo a su contemplación, sino está asumiéndolo de tal manera, que en la verdad el ser mismo nos es dado. Por eso la evidencia aparece con una indudable consistencia, con un poder fundado en sí que Dios establece en su misma decisión en orden al ser. Por eso dice Descartes: “Aunque un entendimiento creado pueda acaso tener en efecto conocimiento entero y perfecto de muchas cosas, nunca puede saber que lo tiene, si Dios no se lo revela particularmente; pues para que tenga conocimiento pleno y entero de alguna cosa, solamente se requiere que el poder de conocer, en él dado igual a dicha cosa, lo cual es fácil; mas, para que sepa que posee semejante conocimiento, o lo que es igual que en dicha cosa no ha puesto Dios nada más que lo que él conoce, es necesario que su poder de conocer iguale al poder infinito de Dios, lo cual es enteramente imposible”. (*Respuestas a Arnauld*).

Y es que la evidencia revela el acto de ser en la medida en que la voluntad comunica al entendimiento la actuación misma de la esencia haciéndole participar del acto libre por el cual el ser es creado.