

SOBRE LA REFUNDAMENTACIÓN CARTESIANA DEL ARGUMENTO ONTOLÓGICO¹

Konrad CRAMER

I

Aun cuando yo conozca clara y distintamente al ser supremo, y aunque el concepto esencial de éste incluya la existencia, no se sigue de ahí que dicha existencia sea algo en acto,... sino tan sólo que el concepto o noción del ser supremamente perfecto está inseparablemente unida al de existencia... Por consiguiente, hay que probar por otra vía que dicho ser supremo existe.²

Con estas palabras, Caterus articula, dentro de las *Primeras Objeciones*, su crítica a la prueba de la existencia de Dios a partir de su solo concepto desarrollada por Descartes en la *Quinta Meditación*, prueba que más adelante Kant llamaría la prueba ontológica.

Llama la atención el hecho de que esta crítica le conceda dos puntos a la prueba ontológica. Por una parte, que se conozca al ser supremo *clara y distintamente*, es decir, que uno posea un concepto de este ser tal, que satisfaga el criterio de verdad expuesto por Descartes en la *Tercera Meditación*, a saber: sólo si el concepto de una cosa es claro y distinto, es posible hacer enunciados verdaderos sobre todo lo que de esta cosa está representado de manera clara y distinta.³ Por cierto que Caterus de ningún modo piensa que estamos en posesión de un concepto claro y distinto de Dios.⁴ No obstante, lo que él quiere no es precisamente atacar la prueba de la existencia de Dios de la *Quinta Meditación*, sobre la base de una duda del status lógico del concepto de Dios, afirmado por Descartes. Esto se explica por la convicción de Caterus de que no es posible legitimar el tránsito del

1. Versión ampliada de mi ponencia ofrecida en el II Congreso Internacional de Ontología - Lo Racional y lo Real - en el IV Centenario del nacimiento de Descartes. San Sebastián y Barcelona 24 - 31 de Marzo de 1996.

2. Med. 85 s; AT VII 99 s. - Abreviaciones utilizadas: Med.= R. Descartes: *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Introducción, traducción y notas por V. Peña, Madrid 1977. (Mi versión castellana del Latín original sigue en general esta traducción). AT VII = *Oeuvres* de Descartes, publiées par Ch. Adam & Paul Tannery. Tom. VII *Meditations de Prima Philosophia*, Paris 1904.

3. Conf. Med. p 30 p. 97; AT VII p. 35, p. 115

4. Conf. Med. p. 83; AT VII p. 96

concepto de Dios a la existencia de Dios bajo ninguna condición, y por consiguiente tampoco en el caso de que el concepto de Dios fuese claro y distinto. Descartes, sin embargo, había exigido lo contrario: dado que yo encuentro en mí la idea del ser supremamente perfecto de igual modo que encuentro en mí la idea de una figura o un número, entiendo de la misma manera, a saber clara y distintamente, que la existencia pertenece a su naturaleza, tal como entiendo que lo que yo pruebe de alguna figura o número pertenece a la naturaleza de esa misma figura o número.⁵ Que esta certeza sea engañosa radica, según Caterus, no en el hecho de que la existencia no sea una determinación descriptiva que haya de pensarse en el concepto de la esencia de algo. Pues también Caterus está convencido de que en el caso de que el concepto del ente supremamente perfecto *fuese* un concepto claro y distinto, la existencia tendría que ser un atributo lógico de este concepto. Pues la existencia señala una de las perfecciones que consecuentemente debería ser pensada dentro del concepto claro y distinto de la suma de todas las perfecciones. Con esta concepción, Caterus sigue a Descartes, en contra de aquella crítica a la prueba ontológica formulada por primera vez por Gassendi en las *Quintas Objeciones*. Según esta crítica, la existencia no constituye una de las perfecciones sino que, a diferencia de todas las perfecciones, es aquello sin lo cual no hay perfecciones ni imperfecciones.⁶ Dado que Caterus no aprueba esta afirmación, su crítica reza de la siguiente manera: aún cuando la existencia sea un atributo lógico de un concepto claro y distinto de Dios, no es posible legitimar la transición, que Descartes concibe como necesaria, hacia la certeza de la existencia de Dios.

Con el fin de apoyar esta tesis, el tomista Caterus hace referencia a aquel pasaje famoso de la *Suma Teológica* en el cual Santo Tomás formula una crítica a la prueba del *Proslogion* de San Anselmo. Esta crítica reza:

Supuesto que todos admiten que la palabra *Dios* significa lo que se ha dicho, a saber, aquello cuyo mayor no puede concebirse, de ello no se sigue que la cosa significada con ese nombre exista en la naturaleza, sino sólo en la aprehensión del entendimiento. Y no puede decirse que exista en la realidad, si no se concede que hay en la realidad alguna cosa cuyo mayor no puede ser concebido, lo que abiertamente niegan quienes dicen que no hay Dios.⁷

Caterus comenta este pasaje de la siguiente manera:

Aunque se conceda que el ser supremamente perfecto implica en su sólo nombre la existencia, no se sigue sin embargo que esa existencia, en la naturaleza, sea algo en acto, sino tan solo que el concepto o noción del ser supremamente perfecto está inseparablemente unido al de existencia. De lo cual no puede concluirse que la existencia de Dios sea algo en acto, si no se supone que dicho ser supremamente perfecto existe en acto: pues en ese caso contendrá en acto todas las perfecciones, y, entre ellas, la de la existencia real.⁸

5. Conf. AT VII p. 65

6. Conf. AT VII p. 323

7. Med. p. 85; AT VII p. 99. Conf. Thomas Aquinas: *Summa Theologica* I, ii 1, rat. 2

8. Med. p. 85; AT VII p. 99

Lo que, de acuerdo a ello, se infiere realmente en la prueba ontológica, no es que Dios, el ser supremamente perfecto, *existe*, sino tan sólo que el ser supremamente perfecto no puede ser *pensado* de otro modo que como un ser existente. La objeción del Aquinatense significa, en esta interpretación, que aún suponiendo que la existencia es una de las perfecciones que han de pensarse en la suma de todas las perfecciones, la existencia de Dios sólo puede inferirse como su existencia en la aprehensión de nuestro entendimiento —*in apprehensione intellectus tantum*— y no su existencia fuera de una aprehensión tal, en la naturaleza misma de las cosas —*in rerum natura*. ¡Pero de esto se trataría precisamente! La conclusión inferida correctamente en la prueba ontológica, presuponiendo la verdad de sus premisas, dice:

(1) En el concepto de Dios se piensa el concepto de la existencia.

El error que convierte la prueba ontológica en un sofisma, consiste en el tránsito de esta conclusión a la siguiente conclusión que es muy diferente:

(2) Dios existe.

Según la objeción, esa transición confunde la necesidad de pensar a Dios como existente, con la existencia real de Dios. Con el tránsito de la primera a la segunda conclusión, lo que fuera introducido como la idea de la existencia de Dios, se transforma en la existencia misma de aquel cuya idea fué pensada. Es precisamente este tránsito lo que no puede ser legitimado.

II

Si esta objeción, llamada generalmente la objeción *lógica*, fuese acertada, «todo el esfuerzo y el trabajo invertidos en la tan conocida prueba ontológica (cartesiana) de la existencia de un ser supremo» serían «inútiles», como dice Kant.⁹ Pues así no sería necesario reflexionar sobre el status lógico del concepto de Dios y del concepto de existencia. Estaría claro *a priori* que una prueba *a priori* de la existencia de Dios a partir de su solo concepto, constituido de la manera que fuese, es imposible; pues estaría claro *a priori* que a partir de un concepto no es posible nunca inferir un referente para éste.

Ahora bien, con la movilización que efectúa Caterus de la objeción lógica, Descartes se vió llevado exactamente a aquella situación que había

9. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 602, B 631. Es de mayor importancia que Kant escribió esta famosa frase bajo la suposición que la objeción lógica es inválida. Conf. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen 1960, p. 7 s; p. 11 ss. K. Cramer, «Descartes, interprète de l'objection de Saint Thomas contre la preuve ontologique de l'existence de Dieu dans les Premières Reponses». En: *Descartes. Objecter et Répondre*. Actes du colloque organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992 à l'occasion du 350^e anniversaire de la seconde édition des Méditations. J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (eds.) Presses Universitaires de France, Paris 1993, p. 271-291.

querido evitar ya en la *Quinta Meditación* por medio de una reflexión especial. Pues no es la prueba ontológica, sino la objeción lógica contra ésta, lo que constituye un sofisma.

Pensar a Dios como inexistente significaría entrar en contradicción con el concepto de Dios. Esta es la afirmación que es común para la prueba ontológica y para la objeción lógica y que se infiere de la concepción, común a ambas, de la existencia como una perfección. La *Quinta Meditación* había hecho ya expresamente de esta concepción la base para su demostración. Allí leemos:

No repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser supremamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección), de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle.¹⁰

Sin embargo, en la *Quinta Meditación* y exactamente sobre la base de esta analogía —que convierte la prueba ontológica en un enunciado analíticamente verdadero— Descartes mismo había llamado la atención a lo siguiente:

Pero aunque, en efecto, yo no pueda concebir un Dios sin existencia, como tampoco una montaña sin valle, con todo, como de concebir una montaña con valle no se sigue que haya montaña alguna en el mundo, parece asimismo que de concebir a Dios dotado de existencia no se sigue que haya Dios que exista: pues mi pensamiento no impone necesidad alguna a las cosas.¹¹

El hecho de que esta *negatio consequentiae* sea sólo aparente, lo aclara Descartes por medio de la siguiente brillante reflexión.

Pero no es así: precisamente bajo la apariencia de esa objeción es donde hay un sofisma oculto. Pues del hecho de no poder concebir una montaña sin valle, no se sigue que haya en el mundo montaña ni valle alguno, sino sólo que la montaña y el valle, háyalos o no, no pueden separarse uno de otro; mientras que, del hecho de no poder concebir a Dios sin la existencia, se sigue que la existencia es inseparable de él, y, por tanto, que verdaderamente existe. Y no se trata de que mi pensamiento pueda hacer que ello sea así, ni de que imponga a las cosas necesidad alguna; sino que, por el contrario, es la necesidad de la cosa misma —a saber, de la existencia de Dios— la que determina a mi pensamiento para que piense eso.¹²

Ciertamente el concepto de Dios no es Dios mismo. Sin embargo, este hecho trivial conduce, injustificadamente, a la conclusión de la objeción lógica según la cual a pesar de que un concepto tenga que ser construido incluyendo el atributo de la existencia, no es posible inferir la existencia actual de la cosa —*in rerum natura*—, sino tan sólo la existencia *pensada* de la cosa —*in apprehensione intellectus tantum*. El hecho de que la objeción lógica misma sea un sofisma, se puede ilustrar muy bien por medio del teorema de la suma de los ángulos en el triángulo euclideo, utilizado por Descartes para fundamentarlo. El análisis del concepto de este triángulo

10. Med. p. 55; AT VII p. 66

11. Med. p. 55s.; AT VII p. 66

12. Med. p. 56.; AT VII p. 66 s.

lo muestra que la suma de ángulos de todo triángulo tal equivale, en su magnitud, a dos ángulos rectos. Ahora bien, de la prueba de la suma de ángulos no se infiere, de hecho, que exista algo que posea esta suma de ángulos. La prueba de la suma de ángulos de cualquier triángulo euclideo no es una prueba de la existencia de tales triángulos. Esta conduce simplemente al condicional generalizado:

Si algo es un triángulo euclideo, entonces algo tiene una suma de ángulos que equivale a dos rectos.

Ahora bien, no tiene ningún sentido poner este condicional bajo la siguiente reserva:

Si algo es un triángulo euclideo, entonces éste tiene una suma de ángulos que equivale a dos rectos, *bajo la condición* de que tenga una suma de ángulos que equivalga a dos rectos.

Esta reserva no tiene sentido, ya que del sólo concepto del triángulo euclideo se sigue que este tiene esta suma de ángulos.¹³ Del mismo modo es válido lo siguiente: Si en el sólo concepto de Dios está contenido el concepto de la existencia como parte de su contenido lógico, entonces se sigue de su solo concepto la existencia de Dios, es decir, el enunciado:

Dios existe

de la misma manera que del concepto de triángulo euclideo se sigue el enunciado:

La suma de sus ángulos equivale a dos ángulos rectos.

La objeción lógica pasa por alto este hecho lógico, es decir, no toma en cuenta que de la conclusión, admitida por ésta, de que

Dios tiene que ser pensado como existente

se infiere el enunciado

Dios existe,

por razón de que este enunciado es equivalente con aquella conclusión: Si un concepto descriptivo B contiene el atributo lógico de la existencia, entonces es imposible aferrarse a la descripción contenida en B y afirmar al mismo tiempo que no existe nada a lo cual se refiera el concepto B. Si, por consiguiente, se prueba que algo sólo puede ser pensado como existente bajo alguna descripción lógica posible, entonces se trata aquí de la más fuerte prueba posible de la existencia que pueda llevarse a cabo. Pues en relación a algo de cuyo concepto descriptivo se infiere que no puede ser

13. Conf. D. Henrich, *loc cit.*; - La Forma lógica de esta refutación de la objeción lógica se encuentra por primera vez, según me parece, en Fénélon: *Traité de l'Existence et des Attributs de Dieu*. II, 1. Troisième Preuve.

pensado como no existente, se sigue que la idea de su inexistencia es tan contradictoria como la idea de que un triángulo euclideo posea una suma de ángulos, cuya magnitud no equivalga a dos rectos.¹⁴

Por consiguiente, el texto de la *Quinta Meditación* contiene ya el potencial argumentativo necesario para la refutación de la objeción lógica. Por ello no es de sorprender el que Descartes, en su respuesta a Caterus, no refute nuevamente esta objeción. Lo que sí sorprende es que Descartes afirma en su respuesta a Caterus que él, Descartes, no se desvía a este respecto en ninguna manera de Santo Tomás. Esta afirmación implica que Descartes no identifica la objeción del Aquinatense contra la prueba de San Anselmo con la objeción lógica. Pero entonces, ¿con cuál objeción?

III

Para comenzar, en su respuesta Descartes se sirve, de la misma manera que lo hace Caterus, del hecho de que Tomás habla tan sólo de la palabra «Dios» —*nomen Dei*—, no de Dios —*Deus*— mismo. A este respecto Descartes expone:

Quando se entiende lo que significa la palabra «Dios», lo que se está entendiendo no es acaso que Dios *está* en la realidad y en el entendimiento, sino tan solo que ese nombre *denomina* algo que está en la realidad y en el entendimiento. Pero lo que se menciona a través de una palabra, no tiene que ser por eso verdadero.¹⁵

Por ello, la utilización de la palabra «Dios» no es al mismo tiempo el conocimiento de que aquello que se denomina con esta palabra sea algo real o por lo menos posible. La palabra «Dios» podría ser un nombre vacío es decir, el nombre de algo que de ninguna manera puede pensarse. Cuando Descartes identifica la crítica que hace Santo Tomás al argumento ontológico de San Anselmo con una objeción de este tipo, le está atribuyendo al Aquinatense no la objeción lógica sino una objeción *semántica*. Esta objeción semántica no está dirigida contra el tránsito del concepto del ser supremamente perfecto al de su existencia, sino contra el supuesto de que en la expresión idiomática, en la que está basada ese tránsito, no se trata de un nombre vacío sino de un nombre tal, al cual corresponde una idea verdadera —*idea vera*. Es decir, que Descartes identifica la oposición que hay entre los términos que utiliza Santo Tomás en su crítica, a saber *esse in rerum natura* y *esse in apprehensione intellectus tantum*, no, como lo pretende la objeción lógica, con la oposición entre la existencia de la cosa misma y la simple idea de la existencia de la cosa misma, sino con la oposición, fundamental para la teoría cartesiana del conocimiento, entre una simple palabra —*nomen*— y una naturaleza o esencia verdadera e inmutable —

14. Una discusión más detallada de la invalidez de la objeción lógica se encuentra en K. Cramer, «Leibniz als Interpret des Einwandes des Thomas von Aquin gegen den ontologischen Gottesbeweis.» En *Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*. Ed. I. Marchlewitz u. A. Heinekamp. Stuttgart 1990, p. 77-97.

15. Med. p. 96 s.; AT VII p. 115.

vera adque immutabilis natura sive essentia.¹⁶ Por consiguiente y a diferencia de la objeción lógica, la objeción semántica se refiere al presupuesto contenido en la prueba ontológica, de que su concepto preliminar, el concepto del *ens perfectissimum*, posee una *racionalidad interna*. Esta objeción formula la sospecha de que el concepto mismo de Dios, del cual parte la prueba, podría ser un concepto fallido. De este modo resulta para Descartes, como una exigencia primaria para la prueba ontológica, la necesidad de asegurar la racionalidad interna del concepto de Dios, del cual parte.

IV

Consecuentemente Descartes ha sabido diferenciar su prueba ontológica de la de San Anselmo, precisamente bajo aquella perspectiva que le abrió la crítica de Santo Tomás, interpretada por él como la objeción semántica. Descartes escribe:

Mi argumento, en cambio, tenía esta forma: puede afirmarse verdaderamente de una cosa aquello que, con claridad y distinción, concebimos que pertenece a la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de dicha cosa; es así que, tras indagar con cuidado lo que es Dios, concebimos clara y distintamente que la existencia pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza: luego podemos afirmar con verdad que existe. La conclusión, al menos, es legítima. Pero la premisa mayor tampoco puede negarse, pues ya estábamos de acuerdo en que todo cuanto concebimos clara y distintamente es verdadero.¹⁷

Para sorpresa del lector, que aún conserva en el oído el tono optimista de la *Quinta Meditación*, Descartes reconoce ahora:

Queda sólo la premisa menor, y reconozco que no es nada pequeña su dificultad.¹⁸

Y esta premisa menor rezaba:

Concebimos con claridad y distinción que a la naturaleza verdadera e inmutable de Dios pertenece la existencia.

Descartes parece admitir ahora, que la: “dificultad nada pequeña” que se asocia con este enunciado, no ha sido eliminada realmente por él. La primera dificultad radica en que

estamos tan acostumbrados a distinguir en toda cosa existencia y esencia, que no advertimos por qué la existencia pertenece a la esencia de Dios mejor que a la de las demás cosas.¹⁹

Esta dificultad habrá de disiparse de la siguiente manera:

16. Conf. AT VII p. 115.

17. Med. p. 97; AT VII p. 115 s.

18. Med. p. 97; AT VII p. 116.

19. Med. p. 97; AT VII p. 116.

Hay que distinguir entre existencia posible y existencia necesaria, advirtiendo que la existencia posible está contenida en el concepto o idea de toda cosa que concebimos clara y distintamente, mientras que la existencia necesaria sólo está contenida en la idea de Dios. Pues no me cabe duda de que quienes consideren con atención la diferencia que hay entre la idea de Dios y todas las otras, percibirán que, aún cuando concibamos siempre las demás cosas como existentes, de ello no se sigue que existan, sino sólo que pueden existir, pues no entendemos que sea necesario que la existencia actual esté unida a sus otras propiedades: pero, concibiendo claramente que la existencia actual está siempre y necesariamente unida a los demás atributos de Dios, de ello se sigue que Dios existe.²⁰

¿Qué importancia tiene que la existencia se ordene de modo exclusivo bajo la modalidad de la necesidad, cuando se trata de la existencia de Dios? Respecto de la pregunta de qué *significa* la expresión «existir necesariamente», Descartes nos comunica que algo no existe de modo necesario por el hecho de que la existencia *necesaria* esté ligada a sus demás propiedades, sino cuando la existencia *real (actual)* está ligada *de modo necesario* a sus demás propiedades —*neesse esse ut actualis essentia cum aliis ipsarum proprietatibus conjuncta sit*.²¹ Ahora entendemos —y en esto radica la diferencia entre el concepto claro y distinto de Dios, según esta afirmación, y todos los demás conceptos claros y distintos— que la existencia actual se encuentra ligada de un modo necesario a los demás atributos de Dios. *Por eso* entendemos que no sólo es *posible* que Dios exista, sino que Dios *existe* realmente. La modalidad de la necesidad de la existencia tiene su interpretación en la necesidad del enlace del concepto de existencia con los demás atributos de Dios.

¿En qué consiste esta necesidad y de qué manera entendemos su permanencia?

V

Esta pregunta parecería poder responderse así: Si se pretende aferrarse, de un modo que resulte lógicamente consistente, al concepto de Dios en calidad de concepto de la suma de todas las perfecciones, entonces es *necesario* formar una conjunción entre el concepto de la existencia y todos los demás conceptos de las perfecciones. Pues el concepto de la existencia es, según la condición puesta, el concepto de una perfección. El sentido del término «necesidad» dentro del enlace de conceptos, traído ahora a escena, consiste en que se caería en una contradicción frente al contenido lógico de un concepto B, si no se ligara alguno de sus conceptos parciales BT1 con todos los demás conceptos parciales BT2 - BTn-1. Pues esta conjunción es el contenido lógico de B.

Lo que salta a la vista es, sin embargo, que no es posible identificar la necesidad del enlace de conceptos, el cual se efectuaría a fin de construir un concepto del cual estos forman parte, con la necesidad de enlazar aquellos conceptos *en cuanto tales*, es decir, independientemente de un fin tal.

20. *Med.* p. 97; AT VII p. 116 s.

21. AT VII p. 117.

Es, por ejemplo, necesario enlazar entre sí los conceptos de racionalidad y de vitalidad, con el fin de construir el concepto de ser humano. Pero de esto no se sigue que los conceptos de racionalidad y de vitalidad estén *como tales* enlazados entre sí de un modo necesario. Pues en este caso, en tanto que los seres humanos fuesen los únicos seres vivientes racionales, no existirían otros seres vivientes diferentes de los humanos. Por consiguiente es necesario enlazar los conceptos de la existencia y de los demás atributos de Dios, cuando se pretende construir el concepto de un ser supremamente perfecto y la existencia es una perfección. Sin embargo no se sigue de allí una necesidad *per se* de que se enlace el concepto de la existencia con los conceptos de los demás atributos de Dios, sino solamente una necesidad concebida como *necessitas hypotetica antecedentis* con el antecedente «concepto de Dios». Para esto sería necesario un argumento propio.

Ahora bien, la alusión al enlace necesario entre la existencia y los demás atributos de Dios, debería disipar la dificultad resultante para el argumento ontológico que se funda en nuestra costumbre de diferenciar la esencia de la existencia en todo lo que es distinto de Dios. A quien, no obstante, quisiera permanecer con esta costumbre, incluso en el caso de Dios, por no entender de qué modo separarse de ésta o cómo *no* hacer esta diferenciación en el caso de Dios, a él no es posible ayudarle ni con la alusión que hace Descartes ni con la explicación de la razón por la cual a Dios pertenece la existencia de manera necesaria. Pues aquí también se presupone que la existencia es un predicado descriptivo del concepto de Dios como ser supremamente perfecto - un predicado tal que por ser un atributo de Dios debe, exactamente por eso, estar ligado con sus demás atributos. Quien impugne esta presuposición esperará que la dificultad que tenga con la prueba ontológica de la *Quinta Meditación*, pueda disiparse de otra manera que atribuyendo a Dios existencia necesaria mediante el argumento de que a un ente tal, cuyo concepto contiene el concepto de la existencia en calidad de contenido lógico, ha de atribuirse la existencia. Él esperará, pues, que Descartes disipe la dificultad marcada por él mismo, mediante un argumento en el cual la tesis de la existencia como un «predicado real» - para usar la terminología de Kant²² - no esté supuesta en la premisa. Él exigirá un argumento que enlace la existencia actual con los atributos, es decir, con todos los predicados descriptivos de Dios, de tal manera que la necesidad de este enlace sea también evidente, sin que se tome una decisión sobre el status semántico del concepto de la existencia, tendiente a mostrar que la existencia misma es uno de los atributos de Dios y con ello una determinación descriptiva que no le puede faltar. En tal caso, sin embargo, el sentido del término «necesidad» que se atribuye a este enlace, tiene que ser distinto a aquel que conduce al enunciado de que Dios existe necesariamente porque la existencia es parte del concepto concebido clara y distintamente de su esencia descriptiva.

Y así es efectivamente. Esto se aclara cuando se dirige la atención a la discusión de la segunda dificultad, marcada por él mismo. Descartes expone esta dificultad de la siguiente manera:

22. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 598 B 627: «Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte.» (Cursivas del autor).

Y también porque, distinguiendo mal —como hacemos— aquello que pertenece a la esencia verdadera e inmutable de alguna cosa, y aquello que sólo se le atribuye por ficción a nuestro entendimiento, aunque nos demos cuenta con suficiente claridad de que la existencia pertenece a la esencia de Dios, sin embargo, de ello no concluimos que Dios existe, pues no sabemos si su esencia es inmutable y verdadera, o si tan sólo es materia de ficción.²³

Incluso suponiendo que tengamos un conocimiento claro y distinto de que la existencia pertenece a la esencia de Dios, no sabemos aún si el concepto de la esencia de Dios es el de una naturaleza verdadera e inmutable o el de una naturaleza compuesta ficticia o arbitrariamente por nosotros mismos. Y en tanto no lo sepamos, no nos atrevemos —con razón— a concluir de allí la existencia de Dios.

Con esto, Descartes descubre que la objeción semántica debe ser formulada en una variante que ostenta un significado muy diferente a aquel que resulta de la sospecha de que la palabra «Dios» es un nombre vacío, variante que es mucho más amenazadora. Si bien es cierto que la expresión idiomática «Dios» no es un nombre vacío de algo que no se puede pensar, no obstante tan sólo podría ser el nombre de algo que pienso en una idea compuesta arbitrariamente por mí y producto de mi ficción —una idea *a me ipso facta et fictitia*— y, por consiguiente, *no* es el nombre de una naturaleza o esencia o forma verdadera e inmutable. Esta sospecha ya no se puede disipar tan sólo aludiendo a que la idea del ente supremamente perfecto *es clara y distinta*. Pues esta propiedad lógica no garantiza a una idea la propiedad semántica de ser la idea de una esencia verdadera.

VI

Tan sólo en ocasión de sus reflexiones respecto a la objeción de Santo Tomás contra la prueba de Anselmo, Descartes se enfrenta a este estado de cosas. En efecto, la introducción del criterio de verdad de la *Tercera Meditación* había sugerido que aquella propiedad lógica de una idea le garantiza esta propiedad semántica, ya que dicha propiedad lógica conduce a enunciados verdaderos sobre la cosa representada por una idea tal. No obstante, la necesidad de salir al encuentro de la objeción semántica, también en esta segunda variante, pone de manifiesto lo aparente de esta concepción. Lo que hay que demostrar con un argumento propio es que la idea clara y distinta de Dios es la de una esencia verdadera. Pues existen también ideas claras y distintas de cosas tales como las que esboza arbitrariamente el entendimiento y a las cuales no corresponde nada en el reino de las esencias verdaderas e inmutables. De este modo es fácil ver que el nombre «Pegaso» es el nombre de algo que yo simplemente me inventé. Igualmente entiendo de un modo claro y distinto lo que pertenece a algo que lleva con razón el nombre de «Pegaso»: nada es Pegaso, que no sea caballo ni lleve alas. Con ello represento *claramente* lo que significa ser caballo y lo que significa tener alas. Por consiguiente, mi idea de Pegaso no solamente es *clara*, sino que a causa de la claridad de las ideas que la com-

23. Med. p. 97; AT VII p. 116.

ponen, también es *distinta*.²⁴ Por ello puedo decir mediante un enunciado verdadero que Pegaso tiene alas. Y sin embargo, la representación de Pegaso *no* es la representación de una esencia verdadera e inmutable. Mientras parecía que yo pudiese atribuir a todo lo que concibo clara y distintamente el *status* de una idea verdadera, en el sentido en que una idea comprendida de tal modo presenta una esencia verdadera e inmutable, y al mismo tiempo parecía garantizada una equivalencia entre la propiedad lógica de la claridad y la distinción de una idea y sus propiedades semánticas de representar una esencia tal, la segunda variante de la objeción semántica transforma fundamentalmente la situación: ni siquiera la prueba de la *claridad y distinción* de la idea del ente supremamente perfecto puede silenciar la sospecha de que con ésta se trata tan sólo de una idea inventada por mí, en la cual se representa una esencia tan poco verdadera y tan poco inmutable como en Pegaso. Si, no obstante, la diferencia entre la representación de una esencia verdadera y la de una compuesta arbitrariamente, no se puede marcar mediante la diferencia entre las representaciones claras y distintas y las oscuras y confusas, sino que caen dentro del *ámbito mismo* de las *claras y distintas*, entonces surge una nueva y fundamental dificultad: ¿Sobre la base de qué criterio puede decidirse si una idea cae en una u otra clase de las ideas claras y distintas, tomando en cuenta que este criterio no puede ser el de la claridad y distinción de una idea?

A esta pregunta Descartes responde de un modo muy ingenioso. Él escribe:

Las ideas que no contienen naturalezas verdaderas e inmutables, sino ficticias y compuestas por el entendimiento, pueden ser divididas por ese mismo entendimiento, no sólo mediante una abstracción o restricción de su pensamiento, sino mediante una operación clara y distinta: de manera que aquellas cosas que el entendimiento no puede dividir así, no han sido producidas o compuestas por él, sin duda alguna. Cuando por ejemplo, me represento un caballo alado ..., fácilmente entiendo que puedo representarme, al contrario, un caballo sin alas..., y por tanto, que tales cosas no poseen naturalezas verdaderas e inmutables. Pero si me represento un triángulo..., entonces, sin duda, afirmaré con verdad de un triángulo todo lo que reconozca contenido en su idea, como que sus tres ángulos valen dos rectos, etc.... Pues aunque pueda concebir un triángulo abstrayendo que sus tres ángulos valgan dos rectos, no puedo negar eso de él mediante una operación clara y distinta, esto es, entendiendo bien lo que digo.²⁵

El criterio para definir que un concepto claro y distinto es el concepto de una naturaleza compuesta arbitrariamente y producto de mi ficción, consiste, según ello, en que es posible descomponerlo en las partes que contiene en calidad de concepto claro y distinto, de modo que estos conceptos parciales se pueden concebir como conceptos que son independientes de su enlace con aquel concepto. El concepto de un caballo alado aparece como uno compuesto arbitrariamente, ya que es posible representarse un caballo con o sin alas (y unas alas con o sin caballo). A pesar de que no

24. Conf. Descartes: *Principia Philosophiae* I § 52.

25. Med. p. 97 s.; AT VII p. 117 s.

nos está dado pensar un caballo sin alas cuando queremos construir el concepto de *Pegaso*, no es necesario construir el concepto de *Pegaso* para disponer de los conceptos de *caballo* y de *alas*. Estos conceptos estarían ligados entre sí de un modo necesario, precisamente en el caso en que el concepto de caballo no se pudiese pensar sin el concepto de alas ni el concepto de alas pudiese ser pensado independientemente del concepto de caballo. Por consiguiente, los conceptos claros y distintos no son conceptos de naturalezas compuestas y ficticias, sino de naturalezas verdaderas, cuando sus partes o conceptos parciales se encuentran en una relación de necesidad *entre sí*; es decir, cuando es posible inferir de un concepto *parcial* a otro concepto *parcial*. De esta manera, el teorema de la equivalencia de la suma de los ángulos de un triángulo con dos ángulos rectos, se deriva del concepto de una figura rectilínea de tres lados y por ende tres ángulos. Y de la equivalencia de todos los ángulos de una figura rectilínea plana con dos ángulos rectos, se deriva la propiedad de esa figura de tener tres lados y por eso tres ángulos.²⁶ Debido a que es posible inferir de una propiedad de una figura la otra propiedad y *viceversa*, ambas propiedades no están ligadas dentro de un concepto de una figura de tres lados de la misma manera que caballo y alas en el concepto de *Pegaso*, sino que su enlace es *necesario*, de tal modo que algo, que se describa por medio de una de estas propiedades, tiene que ser descrito también mediante la otra propiedad y *viceversa*. Si un concepto claro y distinto B consta de los conceptos parciales BT1 y BT2, entonces, según el criterio expuesto por Descartes, *no* será el concepto claro y distinto de una naturaleza verdadera e inmutable por el hecho de que BT1 y BT2 ostenten aquella relación contingente entre sí, que los hace ser conceptos parciales del concepto B, y del cual se infiere que tanto BT1 como BT2 se siguen de B, sino sólo si entre BT1 y BT2 existe una relación *necesaria* de tal modo que BT2 se infiera de BT1 y BT1 se infiera de BT2, o por lo menos que BT2 se infiera de BT1 o BT1 se infiera de BT2. De un enlace tal se sigue que se dispone de BT1 o BT2 sólo bajo la condición de que se disponga de su conjunción. El criterio buscado no consiste, por consiguiente, en que un concepto no pueda ser pensado sin aquellos conceptos parciales que lo conforman, sino que los conceptos parciales de un concepto no pueden ser pensados el uno sin el otro, ni por tanto sin el concepto del cual forman parte. Precisamente esto es el punto decisivo. Y este tiene importantes consecuencias para la interpretación del concepto del cual ha de tomar su salida la prueba ontológica: No es ya suficiente mostrar que la existencia forma parte de un concepto claro y distinto del ser supremamente perfecto, con el fin de poder deducir su existencia. Pues la idea de que nos enfrentaríamos a una contradicción respecto del concepto del *ens perfectissimum*, si no lo pensásemos como existente, no nos ayudaría en lo subsiguiente. Pues esta idea no puede excluir que la perfección de la existencia no pertenezca al *ens perfectissimum* de la misma manera que la suma de ángulos al triángulo, sino como las alas a *Pegaso*. La afirmación de Descartes, de que no me está dado libremente

26. Si S(a) es la suma de los ángulos de una figura rectilínea plana, n la suma de sus lados, y 2r significa 2 ángulos rectos, entonces vale, por inducción completa, la fórmula $S(a) = (n-2) \times 2r$, de la cual se sigue que una figura rectilínea plana cuya suma de ángulos equivale a dos rectos, debe poseer tres lados: $S(a) = 2r = (3-2) \times 2r = 2r$.

pensar lo sumamente perfecto sin la totalidad de las perfecciones, del mismo modo que me está dado pensar un caballo con o sin alas, no significa que me esté dado pensar a *Pegaso* sin alas. La idea con la que se piensa a *Pegaso* sin alas, se encuentra de la misma manera en contradicción con el concepto de *Pegaso*, como la idea mediante la que se piensa al ser supremamente perfecto sin la totalidad de las perfecciones se encuentra en contradicción respecto del concepto de *ens perfectissimum*. Pero precisamente porque esto es así, no se puede inferir de esta contradicción que aquello de lo cual hay que excluirlo, es el concepto de una naturaleza verdadera e inmutable. Para probar que el concepto del ser supremamente perfecto es un tal concepto, es necesario un argumento a favor de que no me sea dado enlazar el concepto de la existencia con los demás atributos de Dios, de la misma manera arbitraria como el enlazar el concepto de alas con el concepto de caballo para la construcción del concepto de *Pegaso*. El que *no* nos sea dada la misma libertad y que el concepto del ser supremamente perfecto *por ello* sea el concepto de una naturaleza verdadera e inmutable, no se hace evidente todavía con tan sólo comprobar que la existencia es una propiedad lógica de un concepto del ser supremo construido de manera clara y distinta. La sospecha engendrada por la segunda variante de la objeción semántica, de que la palabra «Dios» fuese el nombre de una *idea a me ipso facta et fictitia*, sólo se puede disipar comprobando lo siguiente: Esencia y existencia no se comportan recíprocamente en Dios como se comportan alas y caballo en *Pegaso*, sino del modo en que *tendrían* que comportarse caballo y alas recíprocamente, si fuese necesario disponer del concepto de *Pegaso* para disponer de los conceptos de caballo y de alas. Es decir, que tiene que poderse demostrar que el concepto de existencia se encuentra en una relación necesaria con todos los otros atributos o, si este concepto no caracteriza ningún atributo, con todos los atributos de Dios, de tal modo que a partir de cada uno de estos atributos se pueda inferir la existencia de algo descrito mediante uno de ellos, y a partir de la existencia de algo descrito mediante uno de ellos, se pueda inferir su descripción por todos los demás atributos.

VII

Al final de su disputa con Caterus, Descartes se dispone a llevar a cabo la tarea de demostrar lo expuesto.

Supuesto que si al menos a partir de *uno* de los atributos de Dios se puede concluir la existencia de algo que corresponda a este atributo, entonces esta conclusión garantiza la *necesidad* de su existencia. Pues algo existe necesariamente si el concepto de existencia está unido necesariamente con el concepto de este atributo. Este, sin embargo, sería el caso, si la existencia de la cosa misma se siguiera lógicamente de este atributo. Por ello, Descartes aísla en un primer paso de la cantidad total de perfecciones, es decir, atributos de Dios, una de sus perfecciones, a saber el atributo de la *omnipotencia*. Luego intenta, en un segundo paso, comprobar que a causa de la fuerza descriptiva del concepto de omnipotencia, se sigue con necesidad lógica la existencia de algo omnipotente: algo, cuyo poder es irresistible, puede existir por fuerza propia y existirá por ello de modo actual y eternamente.

Pues resulta manifiesto, por luz natural, que aquello que puede existir por su propia fuerza, existe siempre. Y así entenderemos que la existencia necesaria está contenida en la idea de un ser supremamente perfecto, no en virtud de ficción alguna del entendimiento, sino porque el existir pertenece a la verdadera e inmutable naturaleza de un ser tal.²⁷

De esta manera, Descartes creyó haber llevado a cabo un enlace lógicamente necesario entre la determinación descriptiva de la omnipotencia y la determinación de la existencia. El punto sistemático decisivo de esta idea no es en última instancia que no haya partido, a diferencia del proceso discursivo de la *Quinta Meditación*, del supuesto de que la existencia es una perfección. Con la reformulación de su argumento, Descartes deja indeterminado el status semántico de la existencia y satisface las necesidades de quien, al igual que en todas las demás cosas, también en el caso de Dios permanece en el ámbito de su costumbre, distinguiendo entre esencia y existencia. También está claro de qué modo la existencia *necesaria* tiene que estar contenida en la idea del omnipotente. Pues la afirmación decisiva de Descartes reza ahora que el concepto de omnipotencia y el concepto de existencia se encuentran en una relación recíproca, de tal modo que el concepto de omnipotencia no puede ser pensado sin el concepto de la existencia de algo de este concepto. Consecuentemente se diría que el concepto de existencia en la *modalidad de la necesidad*, no se puede pensar sin el concepto descriptivo de la omnipotencia.

En un tercer y último paso, se culmina esta idea en la prueba de la existencia de Dios. El omnipotente, existente por razones de pura lógica, se adjudicará, a fuerza de su omnipotencia, todas las demás perfecciones que se pueden pensar en el concepto de ser supremamente perfecto, de tal manera que de su omnipotencia se deriven todos los demás atributos que se pueden pensar en el concepto del *ens perfectissimum* y por consiguiente la identidad del ser omnipotente con Dios. De esto se sigue que el concepto de Dios como concepto del ser supremamente perfecto, no sólo es una idea clara y distinta —como ya lo había concedido la segunda variante de la objeción semántica— sino además el concepto de una esencia verdadera e inmutable —lo cual fue puesto en duda por la segunda variante de esa objeción. Esto lo garantiza la circunstancia lógica de que a partir de la existencia del ser omnipotente, es posible inferir su identidad con el ser supremamente perfecto y, por lo mismo, con Dios. Pues si algo con determinada descripción *existe*, entonces este hecho es, para aquel que lo sepa, una prueba contundente de que su concepto es el de una naturaleza verdadera e inmutable.

Esto está pensado con ingenio. Y sin embargo, deja al lector en absoluta perplejidad. Pues, ¿desde cuándo tiene el concepto del atributo de la omnipotencia el poder de poner algo que satisfaga la descripción hecha por tal atributo, en existencia? Sin embargo, aquí comenzaría otra historia.²⁸

27. Med. p. 99; AT VII p. 119.

28. Una versión más detallada de la interpretación y de los argumentos propuestos en este ensayo, se encuentra en K. Cramer, «Descartes antwortet Caterus» en *Descartes nachgedacht* Ed. A. Kemmerling und H.-P. Schütt, Frankfurt a.M. 1996, p. 123-169.