

**La idea de Dios en Descartes**  
**El *cogito* como condición para la verdad y la existencia**

**Introducción**

La idea de Dios no es un tema ajeno para la obra del filósofo francés René Descartes. Esto se hace más que evidente al hablar de textos como el *Discurso del Método* o las *Meditaciones Metafísicas*, en donde el tratamiento de Dios ocupa un espacio considerable y central. De hecho, al ver que el título completo de esta segunda obra es *Meditaciones metafísicas en las que se demuestra la existencia de Dios y la distinción entre el alma y el cuerpo*, parece más que claro que la idea de Dios tiene un papel principal en su desarrollo.

Así, en este trabajo se analizará el papel que juega Dios en el sistema filosófico de Descartes, usando lo expuesto por él en las *Meditaciones Metafísicas*, para ver qué tan fundamental resulta para dicho sistema. Para esto, se hará una exposición de la forma en la que Descartes va esbozando su sistema a través de cada una de las *Meditaciones*, viendo cómo va figurando la idea de Dios en ellas. Se seguirá la línea de interpretación que concibe a la idea de Dios como la solución a la dualidad entre el *cogito* y el mundo externo o, dicho de otro modo, como solución a un solipsismo del *cogito*, al sobrepasar dicha idea al entendimiento. Y posteriormente, se anotarán algunas observaciones para cuestionar esa misma línea y concluir que no sólo la existencia y la verdad de las cosas externas dependen del entendimiento sino, incluso, la misma idea de Dios depende de él, y que, pese a esto, no se cae en el encerramiento del entendimiento que dicha línea interpretativa sostiene. Tal dependencia se explicará a partir de la noción de realidad objetiva, con la cual se puede mostrar la dependencia que tienen las afirmaciones ontológicas respecto a las epistemológicas.

## La certeza primera: el *cogito* y el criterio de la verdad

La “Primera meditación” la dedica Descartes a las cosas que puede poner en duda, pues se propone inspeccionar todo aquello que alguna vez dio por cierto y verdadero con el afán de hallar un fundamento que sirva para dar certeza al conocimiento, concretamente, al saber científico. De este modo, reconoce que todo lo que cree saber lo ha recibido de o por medio de los sentidos; mas, dado que estos llegan a ser engañosos, no puede confiar de este conocimiento. Y pese a que admite que las verdades matemáticas siguen en pie aun sin poder distinguir el sueño de la vigilia, las pone en duda igualmente al plantear la posibilidad de ser víctima de un engaño constante por parte de un ser sumamente poderoso. En este punto Dios entra por primera vez en el curso de las *Meditaciones*, pero solamente como un eslabón en su argumentación. No reconoce que Dios pueda ser el autor de este engaño constante; antes bien, concibe la posibilidad de que un Genio maligno lo haga caer en un error constante, con lo que ni siquiera las verdades de las matemáticas quedan intactas.

Es así como Descartes concluye su “Primera meditación”, poniendo en duda todo lo que alguna vez dio por verdadero y, en síntesis, todo lo que refiere a las cosas externas – más adelante se hará énfasis en este punto. Y de esta misma manera inicia su “Segunda meditación”:

Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; creo que nunca ha existido nada de lo que me representa la mendaz memoria; no tengo sentidos; el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras. ¿Qué será, pues, verdadero? [...] Me he convencido de que no hay nada en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni mentes, ni cuerpos; pero ¿me he convencido también de que yo no soy?<sup>1</sup>

Con estas últimas palabras, al preguntarse sobre sí mismo, Descartes ve una vía de escape de aquel estado de incertidumbre y duda en la que parece no haber nada cierto. Llega a la proposición *yo soy, yo existo*, pero aún se pregunta *¿qué soy yo?*

El ámbito de lo sensible había sido hecho a un lado ya en la “Primera meditación”, por lo que no puede responder a la pregunta “¿qué soy?” diciendo que es un cuerpo. Con esto, Descartes se arma del elemento que va a constituir el mayor paradigma de su filosofía: el

---

<sup>1</sup> Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, p. 22. En adelante, esta obra será referida como *Med.*

famoso *cogito*. El método de la duda que ha establecido y ha venido siguiendo le permite notar que el hecho mismo de dudar reafirma que está pensando. Y, en tanto que piensa, no puede dudar que existe. *Cogito, ergo sum*. Se define así como una *cosa pensante*, lo cual se establece como la primera certeza que va relacionada con la propia existencia.

Ahora bien, esta certeza primera aparece no mediante la elaboración de un razonamiento; es el resultado de una intuición. Esta verdad se manifiesta al ponerse en evidencia que el entendimiento se ve reafirmado constantemente al efectuar las acciones que le son propias, y que el mismo Descartes enlista: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? Una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente.”<sup>2</sup>

La duda puede alcanzar a los objetos hacia los que se dirigen las actividades de la mente, esto es, que puede ponerse en duda aquello que se desea, se imagina, se juzga, etc., pero no así con el hecho mismo de desear, imaginar... Y, en suma, no se puede dudar de que está pensando, pues saber esto no depende de nada externo a la mente.<sup>3</sup> Se trata, pues, de un acto intuitivo por el cual percibo mi existencia, en tanto que pensante, ya que el entendimiento se afirma por sí mismo y actúa por sí mismo –diferente del cuerpo que necesita de la mente para actuar.

La certeza primera, el que soy una *cosa pensante*, es una verdad que carece de intermediarios. Se revela la naturaleza humana, como pensante, ante sí misma, por lo que se presenta con los rasgos de claridad y distinción. Así es como Descartes acuñe éstos como los elementos en los que debe focalizarse para encontrar la verdad del resto de cosas.

A partir de ahora la actividad cognoscitiva [...] tendrá que buscar la claridad y la distinción, que son los rasgos típicos de aquella primera verdad que se ha impuesto a nuestra razón, y que deben caracterizar a todas las demás verdades. Nuestra existencia, en tanto que *res cogitans*, fue aceptada como algo indudable sobre un único fundamento: la claridad y la distinción. Del mismo modo sólo se podrá admitir otra verdad en el caso de que ésta muestre asimismo los rasgos de claridad y distinción.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>3</sup> “Sé que existo; indago qué es ese yo que conozco. Es muy cierto que este conocimiento, estrictamente considerado, no depende de lo que aún no sé si existe...”. *Ibid.*, pp. 24-25.

<sup>4</sup> Reale y Antiseri, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, tomo II, p. 320.

Es así como queda establecido que la verdad de las cosas dependerá del modo en que sean percibidas por mí, no por los sentidos, sino por el entendimiento, en la medida en que éste las “vea” con claridad y distinción. Concluye de este modo la “Segunda meditación”, afirmando que lo más conocido es la mente, y la única certeza que se tiene es la de ésta misma.<sup>5</sup> El *cogito* se conoce y se reconoce a sí mismo, pero fuera de éste no hay (aún) certeza de nada más. Por ello surge el problema de extender el espectro y alcanzar, no sólo la certeza del *yo* como pensante –y, por tanto, existente. Es necesario también salir del *yo* y reafirmar el mundo externo.

### **Las pruebas de la existencia de Dios**

En este punto, es pertinente traer el análisis que hace el filósofo de las ideas, que concibe como presentes en la mente. Considerando las ideas desde una perspectiva formal, todas son iguales en tanto que modos de pensamiento. Y en tanto que modos de pensamiento, es decir, como puras formas mentales, no es posible dudar de ellas.<sup>6</sup> Sin embargo, estas ideas representan una realidad distinta de mí, refieren a algo que no está en mi mente. Surge, pues, el problema de la realidad objetiva que estas ideas tienen, o no. Esto es, si las ideas tienen una existencia real externa o son simples ficciones o creaciones mentales.

Ahora bien, como se mencionó anteriormente, Descartes plantea la posibilidad de que haya algo tal como un Genio maligno que nos haga caer en un error constante y nos representemos las cosas de forma distinta a como son. Por esto, para *ir* al mundo externo es necesario eliminar la posibilidad del Genio maligno. Dicho en otras palabras, hay que fundamentar el carácter objetivo de nuestras facultades mentales, razón por la cual se plantea y soluciona el problema de la existencia de Dios.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> “En efecto, puesto que ya sé que los cuerpos no son percibidos propiamente por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino sólo por el entendimiento, y que no se perciben al tocarlos o al verlos, sino sólo porque se entienden, conozco claramente que no puedo percibir nada más fácil y evidentemente que mi propia mente.” *Med.*, p. 30.

<sup>6</sup> “Algunos [de los contenidos de mi mente] son como imágenes de cosas, y sólo a éstos conviene propiamente el nombre de ideas... [que] si se consideran en sí mismas y no las refiero a otra cosa, no pueden ser propiamente falsas...” *Ibid.*, p. 33.

<sup>7</sup> Reale y Antiseri, *op. cit.*, p. 323.

En sus *Meditaciones*, Descartes ofrece dos pruebas para demostrar la existencia de Dios, expuestas en la “Tercera” y “Quinta” meditaciones. La primera de ellas puede señalarse como la prueba de causalidad, que a su vez puede dividirse en dos.

Dentro del análisis que hace de las ideas, las divide en tres tipos: innatas, adventicias y ficticias. El francés ubica la idea de Dios dentro de las primeras. Al concebir a Dios como un ser infinito, yo no puedo ser autor de esta idea. El contenido de la idea, en este caso la idea de Dios, debe remontarse a una causa que contenga, por lo menos, tanta realidad formal como realidad objetiva tiene la idea, por lo que yo, como substancia finita no puedo ser autor de la idea de una substancia infinita como lo es Dios.<sup>8</sup>

Además, siguiendo la línea de la causalidad, yo tampoco puedo ser autor de mí mismo. Negando a Dios y concibiéndome como autor de mí y de la idea de perfección e infinito, me habría constituido a mí mismo de tal forma que poseyera todas las perfecciones, pero esto resulta contradictorio con la realidad en la que me percibo como imperfecto y finito.

Así, siendo evidente que yo existo, experimentándome como finito y teniendo cierta idea de lo infinito y perfecto, y no pudiendo ser yo autor de esa idea ni de mí mismo, queda comprobado que Dios existe como perfecto e infinito. Y dentro de la perfección de Dios está contenida su bondad, por la cual la hipótesis del genio maligno queda eliminada, pues por la fuerza protectora y perfección de Dios, las facultades de mi mente no fueron puestas para engañarme. Dios no engaña.<sup>9</sup>

Respecto a esta primera prueba de la existencia de Dios, en la que la clave es la causalidad, se ha dado muchas objeciones y respuestas que resultan de gran interés. Sin embargo, para los fines de este trabajo no se abordará un análisis del argumento o de las respuestas a él. Sólo es importante mantener en mente que hasta aquí la existencia de Dios ha tenido una primera demostración y que la tesis del Genio maligno ha sido eliminada por la perfección de Dios.

---

<sup>8</sup> Más adelante se retomará la cuestión sobre la realidad objetiva de las ideas.

<sup>9</sup> “Pues, en primer lugar, reconozco que no puede ocurrir que Dios me engañe alguna vez, ya que en toda falacia o engaño hay alguna imperfección; y aunque parezca que poder engañar demuestra inteligencia o poder, no hay duda de que querer engañar es signo de malicia o debilidad, lo cual por consiguiente no es propio de Dios.” *Med.*, p. 49.

En la “Cuarta” de sus meditaciones, Descartes habla sobre lo verdadero y lo falso y, en concreto, sobre el error y cómo se da éste aun cuando ha quedado demostrado el carácter no falaz de Dios. Sobre esto se volverá más adelante. Por ahora se tratará la “Quinta meditación”, ya que es en ésta donde se vuelve a hablar de Dios y se presenta una demostración más para comprobar su existencia. Se trata de la llamada prueba ontológica.

Este argumento aparece por primera vez en su meditación expuesto de la siguiente manera:

Ahora bien, si del solo hecho de que yo pueda sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo lo que percibo clara y distintamente que pertenece a esa cosa, le pertenece verdaderamente, ¿no podría obtener de aquí un argumento que pruebe la existencia de Dios? Pues bien, encuentro en mí la idea de Dios, no menos que la de cualquier figura o número, es decir, la idea de un ente sumamente perfecto; y tan clara y distintamente entiendo que pertenece a su naturaleza el existir siempre, como entiendo que pertenece a la naturaleza de una figura o de un número lo que demuestro sobre tal figura o tal número.<sup>10</sup>

Debe notarse algo importante respecto a esta prueba. Y es que solamente es válida una vez que ha sido eliminada la posibilidad del Genio maligno, mismo que había puesto en duda las verdades matemáticas. Esto es así ya que el argumento descansa de forma explícita en tales verdades.<sup>11</sup> Por otro lado, sale a relucir la relación que concibe Descartes entre la existencia y la esencia (o naturaleza), en donde la existencia de Dios se sigue del hecho que la existencia está contenida en la naturaleza o esencia de un ser supremo, pues es inconcebible pensar a Dios si no es como existente.

De nuevo, ha habido un gran debate respecto a esta prueba y, en general, sobre el modelo del argumento ontológico. Pero baste con lo que hemos referido sobre él, pues no es necesario entrar en su discusión ahora.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>11</sup> Esto último se evidencia con más fuerza cuando el mismo Descartes reconoce unas líneas más adelante que “la existencia de Dios deberá tener para mí el mismo grado de certeza, por lo menos, que hasta hoy han tenido las verdades matemáticas.” *Ídem*. En este punto debe entenderse el “hasta hoy” como el momento en el que el saber matemático ha sido recuperado gracias a la demostración de la tercera meditación.

<sup>12</sup> Para un tratamiento más extenso de esta prueba, véase Nolan, “Descartes’ Ontological Argument”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

## La verdad más allá de lo epistémico. El peso ontológico de la verdad

Ya se ha esbozado y visto las pruebas que Descartes da en sus *Meditaciones* respecto a la existencia de Dios. No obstante, al ver esto puede surgir aún la pregunta de por qué hacer esto; por qué Descartes se ha dedicado tan vehementemente a demostrar la existencia de Dios dando no sólo una, sino hasta tres pruebas distintas.

Lo más conocido es la mente misma, y como ya ha quedado establecido desde su “Segunda meditación”, los términos en los que debe buscarse para conocer la verdad de cualquier cosa son los mismos por los que el entendimiento se hace evidente ante sí mismo. Esto es la claridad y distinción. De este modo, la verdad de las cosas dependerá de cómo las perciba yo por medio de mi mente. La verdad no dependerá de las cosas mismas, ya que “si algo es evidente para mi entendimiento, es completamente verdadero”.<sup>13</sup> La verdad se hallará y dependerá de mi entendimiento, con lo que finalmente lo único que se reiterará y conocerá es el entendimiento ante sí mismo. La mente misma es la única que queda como realmente cierta una y otra vez en el proceso de *entender* clara y distintamente la verdad de las cosas; la verdad, de nuevo, que no se halla en las cosas en sí, sino sólo mediante el entendimiento.

Esto último, empero, no tendrá únicamente un peso sobre la verdad en términos epistémicos, puesto que, al recuperar algunos pasajes de la obra referida, a saber, las *Meditaciones*, este problema dará un giro importante al recibir la verdad un peso diferente.

Ya antes se refirió a la “Cuarta meditación” de forma muy breve, pero ahora se retorna a ella. En ésta Descartes plantea cómo, a pesar de habernos sido otorgadas las facultades del entendimiento por Dios, quien no es engañador, caemos no pocas veces en el error. Éste es concebido como propio del hombre y no de Dios, y tiene su origen en el modo de hacer uso de las facultades del entendimiento, en concreto del juicio y la voluntad. Así el error no está ni en Dios ni en las facultades en sí de la mente, sino en el uso incorrecto de ellas.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> *Med.*, p. 64.

<sup>14</sup> “¿De dónde proceden entonces mis errores? Proceden de que, al extenderse más la voluntad que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también hasta las cosas que no entiendo, respecto de las cuales ella es indiferente, desviándose así de lo verdadero y de lo bueno, y por eso ocurre que me equivoco y peco”. *Ibid.*, p. 53.

El error procede, pues, de mi actividad y no de mi ser; soy el único responsable de él y puedo evitarlo. Puede apreciarse lo lejos que se encuentra esta concepción de la noción de naturaleza caída y de pecado original. Es ahora, y a través de un acto presente, cuando yo me engaño o yo pecco.<sup>15</sup>

Como ya había señalado anteriormente Descartes, todo engaño o error procede de alguna imperfección. Y es por eso por lo que el hombre yerra, en tanto que es parte de sí mismo participar de alguna manera del no ser, lo que lo hace imperfecto. Pero, mientras la relación del hombre con la nada es por pura participación, al estar constituido entre lo sumo ente y la nada, en el caso del error pasa algo distinto. En el error, antes que haber una participación con la nada, él mismo es visto como negación y privación.

Entiendo así que el error, en tanto que error, *no es algo real* que dependa de Dios, sino que sólo es un defecto... el error no es pura negación, sino privación... En cuanto a la privación, en la que consiste la única razón formal del error y de la culpa, carece de todo concurso de Dios, porque *no es una cosa real*, de manera que no se trata de una privación causada por él, sino que debe llamarse sólo negación.<sup>16</sup>

Ahora bien, viendo lo que representa y en lo que consiste el error, la verdad cobra un peso más que el solo término epistémico. La verdad refiere siempre a algo que *es*.

En este punto, es pertinente traer a consideración el concepto de “realidad objetiva” que el mismo Descartes plantea en su obra. Dicho concepto refiere al contenido representacional que tiene una idea, mientras que la realidad formal o material se refiere a la existencia, independiente de la mente, que la causa de una idea tiene, o sea lo representado. Con esto, Descartes sostiene que tiene que haber en la causa eficiente de una idea, “por lo menos, tanta realidad formal como realidad objetiva contiene la idea misma”.<sup>17</sup> Así, es a partir de este principio que el filósofo francés concluye la existencia de Dios, siendo Éste el autor de las ideas de perfección e infinitud.

Sin embargo, aunque parece que con esto la existencia de algo externo al entendimiento, como lo sería Dios, es independiente del mismo entendimiento, al

---

<sup>15</sup> Citado en Reale y Antiseri, *op. cit.*, p. 325.

<sup>16</sup> *Med.*, pp. 49-50, 55. Énfasis nuestro.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 38.



considerar el procedimiento por el que se concluye la existencia de algo externo la situación se complica.

La luz natural, dice Descartes, indica que en la causa debe haber por lo menos tanto como en su efecto, esto es que en lo que causa una idea debe haber tanta realidad como en la idea que se tiene en la mente de algo externo a ella. Pero la causa no se percibe ni se conoce directamente. La realidad objetiva de una idea es lo que se percibe, a saber, el contenido de ella en la mente, y es a partir de esto que se *intuye* la realidad formal de la causa, la existencia de algo externo. De este modo, para que se pueda concebir la existencia (aunque sea como probable) de algo distinto a la mente misma, debe pasar primero la realidad objetiva de la idea por el criterio de claridad y distinción. Si la realidad objetiva de una idea se percibe como clara y distinta, entonces puede plantearse la existencia formal de la causa de esa idea, es decir, de un objeto externo. Se puede decir, pues, que si bien la realidad objetiva refiere a la representación, lo representado, sin embargo, no es más que intuitivo. Y el principio por el cual se intuye la realidad formal de la causa es, igualmente, producto del entendimiento.

Así, la verdad deja de significar sólo claridad y distinción, y de tener una carga meramente epistémica, para ganar un peso ontológico. Esto se hace más evidente al traer a consideración a su contrario, el error, como hemos hecho, pues éste, en tanto que se ve como negación ya que *no es una cosa real*, carece de fundamento ontológico. Cuando, la realidad objetiva de una idea no es percibida de forma clara y distinta, y al apresurarse en emitir un juicio sobre ella antes de percibirla clara y distintamente, se cae en el error. Es por eso que el yerro no refiere a algo real, pues al no percibirse la realidad objetiva de la idea conforme al criterio de la verdad, se descarta la consideración de existencia de lo que la haya causado.<sup>18</sup>

Y de manera inversa, la verdad, opuesta al error, adquiere su peso ontológico: algo que es verdadero *es*. Hay aquí, pues, una primacía de las consideraciones epistemológicas por

---

<sup>18</sup> “In the opening paragraphs of the *Meditations* Descartes announces that he will suspend belief in the existence of anything not known with certainty. *Ontological claims concerning the existence of material objects, of God, and even of the self, must be subjected to a most rigorous epistemological scrutiny before one (or at least Descartes) is entitled to accept those claims*”. Kenneth Barber; Jorge Gracia, *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*, p. 5. *Cursivas nuestras*.

sobre las ontológicas, donde la existencia dependerá de los criterios de verdad que se ha impuesto: la percepción clara y distinta, forma en la que ha de proceder el entendimiento.

Pero ya se ha visto y reiterado que la verdad de las cosas no dependerá ni se hallará en sí mismas; la verdad de las cosas depende del entendimiento. Por ello, si lo que hemos planteado en las últimas líneas es cierto, las cosas no sólo no son verdaderas por sí mismas en sentido epistemológico, pues tampoco lo son en sentido ontológico: las cosas no son lo que son sin el entendimiento: “Las cuales propiedades [que percibo con el entendimiento] son todas verdaderas, puesto que las conozco claramente, *y por ello son algo*, no una mera nada: pues es evidente que *todo lo que es verdadero es algo*; y ya demostré ampliamente que *todas las cosas que conozco claramente son verdaderas*”.<sup>19</sup>

Dado esto, vemos que la única certeza que se tiene es sobre la mente que, en tanto pensante, existe, y sobre la realidad objetiva de las cosas en tanto entendidas o representadas por el entendimiento, no por sí mismas. Con el solo entendimiento se reafirma él mismo, pero no el mundo externo.

### **La recuperación del mundo externo**

Justamente la manera de salir de este encierro del propio entendimiento es teniendo, como lo dice en su “Tercera meditación”, una idea cuya realidad objetiva sea por sí misma y no se halle en mi entendimiento “ni formal ni eminentemente”, para así afirmar que hay algo más en el mundo. Esta idea será la idea de Dios, que será vista como “la más clara y distinta, y conteniendo más realidad objetiva que cualquier otra”, y que además posee una anterioridad ontológica respecto de la idea de mí mismo, al referir a un ente infinito y ser yo uno finito.<sup>20</sup> Así, una vez que se ha demostrado la existencia de Dios mediante las pruebas de la “Tercera” y “Quinta” meditaciones, se tiene esa idea con tal realidad objetiva,

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 59. Énfasis nuestro, recalcando que las cosas *son* porque las percibo clara y distintamente con mi mente.

<sup>20</sup> “[...] entiendo evidentemente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita, y, por lo tanto, que mi percepción de lo infinito es en cierto modo anterior a la de lo finito, esto es, la de Dios anterior a la de mí mismo”. *Ibid.*, p. 41.

con lo que puede afirmarse que “de aquí se sigue necesariamente que no estoy sólo en el mundo, sino que existe también alguna otra cosa”.<sup>21</sup>

Armado con esto, “a partir de la contemplación del verdadero Dios”, Descartes puede proseguir al mundo exterior y reafirmar las otras cosas. A esta tarea es a lo que está dedicada la sexta meditación, en la que pueden verse tres argumentos cuyas conclusiones avanzan en aras de recuperar la certeza del mundo exterior.

Al inicio de la meditación, Descartes dice que concibe clara y distintamente las cosas materiales, en tanto se las representa como objetos de demostraciones geométricas. Dios es capaz de crear todo cuanto concibe clara y distintamente. Por lo tanto, es posible que las cosas materiales existan. En este argumento se está basando en la facultad intelectual, que concibe clara y distintamente las ideas innatas, como la de extensión de los cuerpos. Pero de allí, no puede dar un salto a la existencia. La existencia no es una nota esencial de los predicados de las cosas materiales; no es posible hacer un “argumento ontológico” de las cosas materiales, y dar el salto de la concepción intelectual a la existencia real. Por eso, podemos asegurar que la conclusión es demasiado débil.<sup>22</sup>

En el segundo argumento, Descartes distingue la imaginación de la concepción, donde concebir le es esencial como sustancia pensante, en tanto se hace evidente a sí mismo mediante una intuición. Pero, esta intuición excluye la imaginación, ya que, como afirma, podría concebirse como una sustancia pensante sin imaginación, lo cual no es contradictorio.<sup>23</sup> Sería contradictorio concebirse sin pensamiento; *concebirse sin la capacidad de concebirse*. Entonces, dado que el pensar le es esencial, pero no el imaginar, “parece seguirse que depende [la imaginación] de alguna cosa diferente de mí”.<sup>24</sup>

Luego de plantear que la imaginación parece depender también de otra cosa y no sólo de mí mismo, es decir, que a diferencia de la reflexión (que se vuelve sobre mí mismo), la

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>22</sup> “Y ya sé al menos que *pueden* existir en cuanto son objeto de la pura matemática, puesto que así las percibo clara y distintamente. Pues no hay duda de que Dios es capaz de hacer todo lo que yo soy capaz de percibir así; y nunca he juzgado que él no pudiera hacer algo, a menos que resultara imposible que yo lo percibiera distintamente”. *Ibid.*, p. 65. Énfasis nuestro.

<sup>23</sup> “Y considero que esta capacidad de imaginar que hay en mí, en cuanto difiere de la de entender, no se requiere para mi propia esencia, esto es, para la de mi mente; pues aunque careciera de ella, no hay duda de que yo seguiría siendo el mismo que ahora soy...”. *Ibid.*, p. 66

<sup>24</sup> *Ídem*.

imaginación parece volcarse hacia otra cosa, o depender de otra cosa, Descartes hace la conjetura de que probablemente existan los cuerpos, hacia los cuales se vuelca la imaginación. Con esta conclusión se ha pasado de la mera posibilidad de que existan, a la probabilidad de que haya cosas en el mundo.<sup>25</sup>

El tercer argumento se funda en la sensibilidad. Encuentro en mí cierta facultad pasiva de sentir, es decir, de recibir y conocer las ideas de las cosas sensibles.<sup>26</sup> Ahora bien, ¿de dónde provienen o advienen estas ideas? ¿Cuál es la facultad activa que produce esas ideas, que las contiene formal o eminentemente? No hay duda de que tengo ideas de las cosas sensibles; pero ¿cuál es su origen? Puede responderse con tres posibilidades: i) yo; ii) Dios; iii) los cuerpos. Yo mismo no puedo ser el origen, ya que estas ideas se me presentan involuntariamente, sin que yo decida pensarlas o recibirlas. Los restantes dos candidatos se tratan en un mismo razonamiento: tengo una fuerte inclinación a creer que estas ideas parten de las cosas corporales y como Dios no es engañador, Él no me envía estas ideas inmediatamente, sino que garantiza esa creencia y esa inclinación.<sup>27</sup>

En estos tres argumentos lo que está a la base es la idea de Dios que garantiza la relación que tengo con el mundo de los objetos externos. Y es mediante Él que se ha podido unificar el entendimiento, el *cogito*, y el mundo externo, solucionando la dualidad producida por el ensimismamiento de la mente al hallar un punto en el que ambos, mundo externo y *cogito*, son comunes: todas las cosas dependen de Él.

La razón exige nuevos fundamentos, pero al buscarlos dentro de sí misma se abisma en una separación antinatural del hombre con el mundo, y esta desconexión con el mundo exterior hace necesario buscar una coherencia entre ambas substancias: la extensa y la

---

<sup>25</sup> “[...] la mente, cuando entiende, se vuelve de algún modo hacia sí misma y examina alguna idea de las que hay en ella, mientras que cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo... Entiendo fácilmente que el acto de imaginar puede realizarse así si existe el cuerpo; y puesto que no se me ocurre ningún otro modo igualmente conveniente para explicarlo, de aquí conjeturo que *probablemente* existe cuerpo...” *Med.*, p. 67. Énfasis nuestro.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 72

<sup>27</sup> “Pero como Dios no es falaz, es completamente evidente que él no me envía esas ideas ni inmediatamente por sí, ni por medio de alguna criatura en la que se contenga sólo eminentemente, pero no formalmente, la realidad objetiva de tales ideas. Pues, como no me ha dado facultad alguna para conocer esto, sino al contrario una gran propensión a creer que esas ideas proceden de las cosas corpóreas, no veo por qué razón podría entender que él no es falaz, si procedieran de algo que no fueran las cosas corpóreas. Por lo tanto, las cosas corpóreas existen”. *Ídem.*

pensante, que en último término sólo pueden encontrarse coincidiendo en una procedencia común, esto es, en Dios.<sup>28</sup>

### **Reflexión final: la idea de Dios y el entendimiento**

La idea de Dios se presenta como una salida de un posible solipsismo del propio *cogito*. Al probar la existencia de Dios se revela que éste, considerado como una sustancia infinita que tiene mayor grado de realidad que el “yo pensante”, como sustancia finita, posee una anterioridad ontológica: tengo “la [percepción] de Dios anterior a la de mí mismo”, con lo que “el cogito ha generado una ruptura del yo; el yo alberga en sí mismo algo que no es ‘a la medida’, sino que lo excede”.<sup>29</sup>

Sin embargo, ¿de hecho esto es así? A través de estas páginas se ha seguido la línea de interpretación que trata de mostrar que la idea de Dios es una parte fundamental del pensamiento cartesiano y prácticamente imprescindible. Esto es así porque tal idea logra reparar la dualidad entre el mundo externo y el entendimiento, por lo que, si se retira a Dios del sistema, cae en un solipsismo del *cogito*. La idea de Dios crea una ruptura de tal solipsismo al no “adecuarse” al entendimiento. Pero esto último parece cuestionable.

Las pruebas ofrecidas por Descartes para demostrar la existencia de Dios están basadas, tanto la de causalidad y la ontológica, en la intuición. De hecho, cuando se han dado refutaciones o críticas en contra de tales pruebas, se apela a que tales refutaciones se basan en la lógica y sus axiomas o principios, mientras que lo ofrecido por Descartes no es una demostración lógica; antes bien, se tratan de meros procesos intuitivos. Y aquí la intuición va a significar lo mismo que la claridad y distinción para Descartes.<sup>30</sup> Como se vio, éstos son los rasgos que se buscará tener para conocer la verdad de las cosas, y finalmente la idea de Dios va a ser tomada y referida bajo los mismos términos. Se tiene la certeza de Dios porque su idea es “la más clara y distinta”. Si recordamos, el mismo

---

<sup>28</sup> Victoria González, “El Argumento Ontológico en Descartes”, p. 45.

<sup>29</sup> David Roldán, “La Idea de Dios en los Sistemas Filosóficos de Descartes y Leibniz”, p. 5, en donde retoma la interpretación de la prueba de la existencia de Dios como ruptura de la unidad, como encierro y solipsismo, del *cogito* de Emmanuel Lévinas.

<sup>30</sup> “He [Descartes] is drawing our attention to another [method of establishing truths that informs our ordinary practices and is non-discursive. This method employs *intuition* or, what is the same for Descartes, clear and distinct perception. It consists in unveiling the contents of our clear and distinct ideas”. Nolan, “Descartes’ Ontological Argument”. Igualmente, para ver el carácter intuitivo o no lógico de la demostración de la tercera meditación, véase Harald Schöndorf, “El Papel de Dios en el Pensamiento de Descartes”, pp. 119-23.

Descartes reconoce alguna vez que “todo lo que se puede saber acerca de Dios se puede mostrar con razones que no hay que sacar de otro sitio más que de nuestra propia inteligencia”;<sup>31</sup> pero también reconoce que no es extraño que haya cosas respecto de Dios que no seamos capaces de entender.<sup>32</sup> Finalmente el conocimiento que tenemos y podemos tener sobre Dios es limitado, y parece extraño, con esto en mente, que efectivamente la idea de Dios y la certeza que se desprenda de ella no estén adecuadas o mediadas por el entendimiento.

La idea de Dios, a partir de la cual se obtiene la certeza de su existencia, es reconocida bajo los mismos principios con los que se muestra y acepta el *cogito*; y éste es quien impone y fundamenta esos mismos principios.<sup>33</sup> La realidad formal sólo se intuye a partir de la realidad objetiva, y aun en la idea del ser perfecto es el entendimiento quien impone sus principios. Si bien reconoce la anterioridad ontológica propia de Dios y su idea, dicha idea se tiene mediante el entendimiento y se conoce lo que ha sido adecuado a él. Sólo se pasa al plano ontológico una vez que se ha cumplido con los criterios de verdad impuestos por el *cogito*.

Ahora bien, no debe olvidarse que el propósito de Descartes ha sido desde un principio hallar un firme fundamento para todas las ciencias. Lo que hace Descartes, pues, es establecer un método que constituirá, teniendo en la mira la idea de progreso, el paradigma de toda la ciencia; el “yo pensante”, el cual, como sujeto, mediará los objetos para poder conocerlos. Descartes en ningún momento se ha deshecho del mundo externo. No duda de la existencia de las cosas y no las ha negado en ningún momento. No hay modo que pueda hacerlo y sabe que hay cosas externas.<sup>34</sup> La duda es en todo momento epistemológica, no ontológica. Por eso es posible decir que el planteamiento cartesiano no cae en el rotundo solipsismo por haberse deshecho del mundo externo. No hace esto en ningún momento, sino que sólo establece un método para su conocimiento certero.

---

<sup>31</sup> Citado en Harald Schöndorf, *op. cit.*, p. 112.

<sup>32</sup> “Y no importa que yo no comprenda lo infinito, o que haya en Dios otras innumerables cosas que no puedo comprender de ningún modo y quizá ni siquiera vislumbrar con el pensamiento; pues es propio de lo infinito el que yo, que soy finito, no lo comprenda...”. *Med.*, p. 42.

<sup>33</sup> Véase Reale y Antiseri, *op. cit.*, pp. 319-21.

<sup>34</sup> “¿Permanece aún la misma cera? Hay que reconocer que sí; *nadie lo niega, nadie piensa otra cosa*. ¿Qué había entonces en ella que se comprendiera tan distintamente?”. *Med.*, p. 27. El énfasis es nuestro. Puede verse claramente que el cuestionamiento va enfocado siempre al conocimiento certero de las cosas, no es sobre su existencia.

A modo de conclusión, el *cogito* constituirá aquello de lo que depende la verdad de todas las cosas externas, de todo objeto, no sólo en sentido epistémico, sino también ontológico y, por tanto, su existencia misma. El criterio de claridad y distinción será al que todo objeto tendrá que sujetarse a fin de ser verdadero y, en general, a fin de *ser*. E, incluso, la idea de Dios se sujeta y adecúa a este criterio del entendimiento; no lo excede, pues hay en este sistema una preponderancia de las nociones epistemológicas por encima de las ontológicas: éstas dependen de aquéllas.

Pero no por esto el pensamiento de Descartes, sin Dios, cae en un encerramiento y, más aún, en un solipsismo, ya que el mundo externo no ha sido negado en ningún momento. De nuevo, el cuestionamiento no es si existen o no cosas externas, pues esto no es lo importante en el proyecto cartesiano. Finalmente, la idea de Dios no repara ningún solipsismo, pues ni siquiera se ha caído en tal, pero con forme a los fines de Descartes en su sistema, que establecerá las bases para toda la ciencia, la verdad de las cosas, en los sentidos que se ha señalado, dependerá del entendimiento del sujeto que los conoce.

## **Bibliografía**

Textos principales:

- Descartes, René, “Meditaciones Metafísicas”, en *Meditaciones Metafísicas y Otros Textos*, E. López y M. Graña (trads.), Gredos, Madrid.

Textos de apoyo:

- Brecher, Bob, “Descartes’ Casual Argument for the Existence of God”, *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 7, no. 3, pp. 418-432, 1976.
- Barber, Kenneth; Gracia, Jorge, *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*, State University of New York Press, 1994.
- González, Victoria, “El Argumento Ontológico en Descartes”, *Revista Cubana de Filosofía*, vol. 1, no. 6, pp. 42-45, 1950.
- Nolan, Lawrence, “Descartes’ Ontological Argument”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/descartes-ontological/>

- Reale, Giovanni; Antiseri, Dario, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, tomo II: *Del Humanismo a Kant*, Juan Andrés Iglesias (trad.), Herder, Barcelona, 1995.
- Roldán, David, “La Idea de Dios en los Sistemas Filosóficos de Descartes y Leibniz”, *Teología y Cultura*, vol. 2, año 1, 2004.
- Schöndorf, Harald, “El Papel de Dios en el Pensamiento de Descartes”, *Universitas Philosophica*, vol. 27, pp. 109-129, 1996.