

LA “POTENCIA DEL ABSOLUTA” Y EL ENGAÑO DIVINO

La simplicidad divina escapa a toda distinción, incluso a la distinción formal (Duns Escoto) y la distinción virtual (Santo Tomás). Añádase que no se puede hacer el análisis de un dios cuya simplicidad excluye la distinción y el orden. Por último, el nominalismo de Occam excluye toda psicología divina. Por todo eso se debe concluir que, filosóficamente, no sabemos nada de Dios. El agnosticismo de Occam está fundado en un tema característico de los siglos XIV y XV, que es también el fundamento mismo de la metafísica cartesiana, la *omnipotencia divina*. Si se puede hablar de un agnosticismo en teología natural para Occam y en metafísica para Descartes, si este agnosticismo se deriva para el uno como para el otro de la omnipotencia divina, hay que comprender que los procedimientos intelectuales son diferentes. Una actitud común, incluso para una cuestión tan fundamental como el conocimiento que podemos tener

de Dios, no podría bastar para hacer nominalista a Descartes¹.

El empirismo de Occam, donde lo universal, el concepto, es un signo, o mejor, no representa más que una “comunidad de signo” —*universale est signum plurium*— acarrea importantes consecuencias para la metafísica. Reduce de manera radical los intermediarios, aplicando la ley de economía —*non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. Elimina las distinciones formales y racionales de la escolástica del siglo XIII, para conservar sólo la distinción real y los individuos— toda distinción real implica la separabilidad. Limita el alcance de las pruebas filosóficas de la existencia de Dios y da la primacía a la teología natural sobre la filosofía. Es de un artículo de fe de donde Occam recibe la idea de la *potentia dei absoluta*: “*Credo in Deum Patrem omnipotentem, quam sic intelligo, quod quodlibet est divinae potentiae attribuendum quod non includit manifestam contradictionem*”². Dios el padre todopoderoso. “Un universo donde ninguna necesidad inteligible se interpone, ni siquiera en Dios, entre su esencia y sus obras, es radicalmente contingente, no solamente en su existencia, sino en su inteligibilidad. Allí, las cosas ocurren de cierta manera, regular y habitual, ciertamente, pero que es sólo un estado de hecho. No hay nada de lo que, si Dios así lo hubiera querido, no hubiera podido ser de otro modo”³. Pensar las cosas *de potentia dei absoluta* es, contra el necesitarismo, mostrarlas dependientes de una libertad que las vuelve totalmente contingentes. *Al ser Dios libre, el orden del mundo es contingente*: al ser Dios sencillo, ninguna regla, ya sea la de la inteligencia o de la voluntad, antecede a la creación para someterla. No se le puede asignar una razón a los decretos divinos, ni encontrar un orden en ellos. “Si hay leyes de la naturaleza y de la gracia, no es porque haya un orden anterior o interior al querer divino, es porque la inmutabilidad de ese querer asegura la estabilidad del orden creado: he allí en lo que se convierte toda ley cuando el mundo aparece como la obra de un Dios absolutamente perfecto y simple, que es voluntad y libertad, pero también entendimiento y razón, *Deus est rationabiliter operans*. Al principio de la creación y de su orden, hay una elección”⁴. Hablar de elección, es hablar de un campo de posibilidades; y, si recordamos, por una parte, que las cosas deben ser consideradas *de potentia dei absoluta*, y, por otra parte, que el único modo de ser de la criatura es la existencia real —no hay ni ideas, ni inteligibles—, se

comprende que en Occam lo posible sólo adquiere sentido a partir de la libertad divina y de la contingencia de lo real. En otros términos, no se le puede buscar a lo posible como tal un principio o una causa, puesto que, en sí, ser posible no es nada. Como tampoco lo universal, que sólo es un signo, y el atributo divino, que sólo es un nombre, lo posible no tiene entidad propia.

Puesto que no hemos cesado de pensar en Descartes, no nos es muy difícil identificar un tema común a Occam y a Descartes, el de la *potentia dei absoluta*. Al volver las verdades eternas un producto directo de la voluntad divina, Descartes se aleja, a su vez, de Santo Tomás, para quien lo posible es la consecuencia del conocimiento que tiene Dios de su esencia⁵, y de Duns Escoto, para quien las ideas de las cosas en Dios –los posibles– son criaturas verdaderas de la inteligencia divina, y, para quien la voluntad divina sólo interviene para volver esas ideas las representaciones verdaderas de esos seres que Dios llama a la existencia⁶. Es corriente leer en los escolásticos que Dios es libre de hacer todo lo que es posible, y agregan algunos, no lo imposible. Ya vimos cómo lo posible y lo imposible, para Occam, son sólo predicados sin entidad real que existen únicamente para nosotros y no alcanzan la esencia íntima de Dios. Ahora, guardando todas las proporciones, si se debe afirmar que tanto para el Dios occamista como para el Dios cartesiano, nada es imposible –ni siquiera lo contradictorio para el cartesiano⁷– se debe a que para ambos autores la potencia de Dios es insondable. Por cierto, dice Descartes, hay imposibilidades que son irrealizables, incluso para Dios: “Confieso que hay contradicciones que son tan evidentes que no las podemos representar a nuestro espíritu sin juzgarlas enteramente imposibles, como la que usted propone: *Que Dios habría podido hacer que las criaturas no fueran dependientes de él*. Pero, agrega, no debemos representárnoslas, para conocer la inmensidad de su potencia (*puissance*)...”⁸. Aunque Descartes no dé la razón de eso, ella es fácil de adivinar: la contradicción es impensable porque va en contra de una doble exigencia del ser. Primero, al ser contingentes, las *criaturas* deben su ser y su conservación al acto creador. Por lo cual, representar a nuestro espíritu una criatura que, en su ser fuera independiente del Creador, sería negar la omnipotencia de Dios: “Dios no mostraría que su potencia es inmensa si creara cosas tales que después pudieran existir sin él, sino que,

por el contrario, mostraría con esto que es finita porque una vez creadas las cosas, no dependerían más de él”⁹. En segundo lugar, en la medida en que las esencias no son lo que son independientemente de *Dios*¹⁰, sino en virtud de su acción, la independencia de la criatura equivaldría a la limitación del poder creador y al negar su *potentia absoluta*, Dios se negaría a sí mismo. “Es una nueva ontología de lo posible que Descartes introduce en su filosofía, con la doctrina de la creación de las verdades eternas tomada según toda su extensión y con todas sus implicaciones a partir del ser de Dios. Cuando los filósofos de la Escuela hablan de lo posible, lo remiten, claro está, a lo que Dios tiene la posibilidad de hacer; pero esta misma posibilidad es remitida a un poder que coincide con una voluntad lógicamente subordinada a un entendimiento. Dios es su ser, pero qué es su ser... *cum suum esse sit suum intelligere*. Es en el entendimiento divino donde se define lo posible. Descartes también lo relaciona con lo que Dios tiene la posibilidad de hacer, pero esta posibilidad es relacionada con un poder que coincide con un querer que no es distinto, ni siquiera lógicamente, del entendimiento. Lo posible aparece definido entonces en la obra creada. La diferencia es radical”¹¹. Omnipotente, Dios crea la posibilidad de los posibles y está por encima de ellos. Al contrario de Santo Tomás, no es la potencia de Dios que es relativa a lo posible, sino lo posible que es relativo a la potencia de Dios. Entonces, la imposibilidad es una categoría solamente humana, la cual sólo se juzga con relación a la actividad *ad extra* de Dios. Incapaz de alcanzar el Ser mismo, el hombre juzga sobre lo posible y lo imposible, pero este juicio sólo significa a Dios (Occam) y sólo me hace hablar de Dios según “mi concepción” (Descartes)¹²: *no expresa su esencia*. Gouhier tiene razón al recordar que Dios es, según la fórmula que Descartes toma prestada a Santo Tomás, “*Suum esse*”¹³. No obstante, el *esse* de Dios abarca para Descartes un contenido diferente al de sus predecesores. Omnipotente, creador de las verdades eternas, Dios no solamente es causa suficiente de todo lo que es; es también *causa de sí*. El hecho de que Dios sea *causa de sí* quiere decir que no hay en él esa impotencia de ser que llamamos potencia de no ser¹⁴.

Dominado desde la segunda mitad del siglo XII por la aparición de la filosofía aristotélica y de sus comentadores árabes, el pensamiento medieval ve acentuarse progresivamente el conflicto entre la fe y

la razón, entre los *Theologi* y los *Philosophi*. Occam se inscribe en la corriente de pensamiento de la condena de 1277 subrayando, en reacción contra la filosofía de Averroés, las contradicciones de la fe y de la razón en beneficio de la fe. “Cuando el creyente se propone comprender su fe, dando por sentado que, para Guillermo de Occam, comprenderla no es ni probarla, ni siquiera consolidarla, y menos aún expulsar de ella el misterio, es llevado a preguntarse cuál es el dogma que le sirve de centro a todos los demás. Para San Agustín, ese dogma es la trinidad. Para San Bernardo, es la noción de un Dios caridad. Para otros, es la encarnación, o incluso la Eucaristía. Para Guillermo de Occam, es la omnipotencia divina”¹⁵. Lo mismo para Descartes. ¿Cuál es, en efecto, la identidad del Dios omnipotente transmitido por esa “*vetus opinio*” que Descartes tiene en su espíritu, y que recuerda en la *Primera Meditación*? Se trata sin ninguna duda del Dios bíblico¹⁶ y es, como intentaremos mostrar, ese “*Deus omnipotens*” de la Biblia quien es la fuente de la hipótesis del Dios engañador, hipótesis que se presenta como una objeción a la fiabilidad y a la autosuficiencia de la razón.

La afirmación, en la *Tercera Meditación*, de que Dios tiene la virtud “de ser y de existir por sí” provoca la reacción del tomista Caterus quien pregunta qué hay que entender por “por sí”. Pues, si tanto para Santo Tomás como para Descartes, Dios es *per se*, lo es para el primero en un sentido negativo –Dios es sin causa– mientras que para el segundo lo es en un sentido positivo: Dios es “*quodammodo causa sui*”¹⁷; Dios “hace de algún modo (*quodammodo*) la misma cosa respecto a sí mismo que la causa eficiente respecto a su efecto”¹⁸. Incluso si Caterus cita un texto de Suárez, incluso si se puede descubrir cierta influencia de Duns Escoto sobre éste, ni en el uno, ni en el otro, como tampoco en San Anselmo, Santo Tomás u Occam, se encuentra la idea de una necesidad fundada en la causalidad de la potencia divina, en la potencia que tiene Dios de existir “por sí como una causa”¹⁹. Mientras que los escolásticos distinguían la causa de su efecto y preferían decir que Dios no tiene causa, con el fin de evitar considerar a Dios como un efecto, Descartes estima que es legítimo preguntarse, como para toda realidad cualquiera que sea, cuál es la causa de Dios; “...no porque él tenga necesidad de alguna causa para existir sino porque la misma inmensidad de su naturaleza es la causa o la razón por la cual no necesita ninguna

causa para existir”²⁰. Es en función de la *omnipotencia* como Descartes desarrolla la tesis de un Dios que es a sí mismo su propia causa, de un Dios *causa sui*: “yo admito por entero que puede haber alguna cosa poseedora de una potencia tan grande e inagotable, que no precise de concurso alguno, ni para existir ni para conservarse, siendo así de algún modo causa de sí misma. Y pienso que así es Dios... cuando hemos indagado antes la causa por la que es, o por la que no cesa de ser, y, considerando la inmensa e incomprensible potencia contenida en su idea, hemos visto que ésta es tan plena y pingüe que ha de ser la causa por la que Dios es y no deja de ser, entonces decimos que Dios es *por sí*, no ya de un modo negativo, sino, al contrario, muy positivamente... lo que hace que Él sea por sí, o que no tenga causa distinta de sí mismo,... procede... de la real y verdadera inmensidad de su potencia,... Y así, debemos interpretar siempre las palabras *ser por sí* positivamente, como un ser que es por una causa, a saber: la sobreabundancia de su propia potencia, la cual no puede residir más que en Dios solo, como puede demostrarse fácilmente”²¹. Si la “aseidad positiva” del Dios cartesiano es función de su omnipotencia, ¿no puede entonces proponerse, al menos bajo la forma de una hipótesis de trabajo, que Dios tiene la potencia de engañar? Claro está, se nos objetará, citando a Descartes, que no podemos ser engañados por un Dios que es “el soberano bien y la soberana verdad”²². Pero se trata ahora de preguntarnos si, como lo afirman ciertos discípulos de Occam, quienes, como Descartes, insisten particularmente en la omnipotencia divina, Dios no podría “*aliquem decipere in mente*”, engañarnos al actuar directamente en el intelecto²³.

Aunque las exégesis de los textos cartesianos hayan establecido la distinción entre el Dios engañador y el genio maligno, Tullio Gregory estima que “quizá el contexto histórico en el cual se acostumbraba inscribir la *vetus opinio* del *Deus qui potest omnia* habría sido clarificado si se hubiera tomado en mayor consideración un pasaje de las *Segundas objeciones* en el cual, a propósito del Dios engañador, se hacía alusión a una larga tradición escolástica y se recordaban dos nombres muy significativos, Gregorio de Rimini y Gabriel Biel”²⁴. El texto de las *Segundas objeciones* es el siguiente: “Usted niega que Dios pueda mentir o defraudar (*mentiri aut decipere*); aunque, con todo, no faltan escolásticos que sostienen lo contrario, como

Gabriel, o el Ariminense, y algunos otros, los cuales piensan que, absolutamente hablando, Dios miente; es decir, que transmite a los hombres alguna cosa en contra de su propia intención, y transgrediendo lo que El mismo ha decretado y resuelto (*qui putant Deum absoluta potestate mentiri, hoc est contra suam mentem et contra id quod decrevit, aliquid hominibus significare*); como cuando, por medio de su Profeta, dice a los de Nínive, sin añadir condición alguna: *Dentro de cuarenta días, Nínive será destruida*; y en otras ocasiones ha afirmado también cosas que luego no han sucedido, pues no ha querido que sus palabras se acomodasen a su intención y decreto. Y si ha endurecido y obcecado al Faraón, y ha puesto en los Profetas el espíritu de la mentira, ¿cómo podéis decir que no puede engañarnos?”²⁵. La mención que se hace de Gregorio de Rimini, o de Arimini, y de Gabriel Biel, es absolutamente fundamental puesto que nos permite reubicar la *vetus opinio* de Descartes, y por tanto el tema del engaño divino, en el contexto de la tradición nominalista del siglo xiv, la cual insiste particularmente en la *omnipotencia divina*.

Ya indicamos la extrema importancia que tenían las discusiones sobre la *potentia Dei absoluta* en la tradición nominalista del siglo xiv: “...ésta no solamente afectaba al medio teológico, sino que modificaba profundamente toda la problemática filosófica: entre otras cosas, ponía en crisis tanto la definición de la verdad como “*adaequatio rei et intellectus*”, por la posibilidad de que hubiera un conocimiento intuitivo de lo no-existente, como la capacidad misma que tiene la razón de alcanzar una certidumbre libre de toda duda, por la hipótesis de un engaño capaz de crear una proposición falsa en el intelecto, induciéndolo al asentimiento”²⁶. El tema del engaño divino ocupa un lugar preferente en la literatura teológica del siglo xiv, en particular alrededor del tema nominalista de la *potentia Dei absoluta* y de sus límites. El hecho de que Dios pueda engañar haciéndonos juzgar como existente lo que no existe –es la hipótesis de una *Notitia intuitiva rei non existentis*, la cual hizo pensar en el genio maligno de Descartes²⁷– no debe sin embargo hacernos perder de vista que el engaño divino se inscribe en la problemática más vasta de la angelología y de la demonología. Como lo escribe Gregory, “El problema del conocimiento de lo que no existe... no está por tanto ligado en sí a la discusión de *potentia Dei absoluta*: nace más sencillamente - diría incluso necesariamente - en el

interior de un universo en el cual existen, entre Dios y el hombre, seres intermediarios a los cuales está sometido el hombre”²⁸. En la estructura física y metafísica perfectamente jerarquizada del cosmos escolástico, la actividad de los puros espíritus, ángeles, genios y demonios, da cuenta de la precariedad de la posición del hombre en un universo en el cual está sometido a la acción de seres intermediarios que le son superiores. De hecho, la acción de Dios sobre los procesos cognitivos del hombre no es sustancialmente diferente a la del demonio, salvo que, como vamos a verlo, a Dios le falta esta voluntad de engañar que es, al contrario, propia del demonio. Se encuentra en toda la literatura escolástica –y no solamente en el siglo XIV– la actividad de esos demonios o genios, a los cuales la tradición atribuía la posibilidad de provocar sensaciones y representaciones falsas de esos objetos. Desde P. Lombard hasta G. Biel, pasando por San Buenaventura y Santo Tomás, prevalece una doctrina teológica común, que distingue la acción del demonio y la de Dios con respecto a la facultad cognitiva humana, que limita la intervención demonológica y angelológica a los conocimientos ligados a las impresiones sensibles, y le reserva sólo a Dios, porque es el creador, la intervención directa sobre el intelecto. Mientras que ángeles y demonios deben limitarse a lo que ya existe, y a que su zona de influencia está restringida al marco de la realidad material, sólo Dios puede actuar directamente sobre el intelecto humano y crear nuevas *cogitationes*. “Precisamente porque se trata de una doctrina común a todas las escuelas teológicas, parece difícil que Descartes... haya ignorado la limitación impuesta a las posibilidades del *genius malignus*, dada la naturaleza misma de éste. Por lo demás, las palabras que Descartes emplea en las *Meditationes*,..., orientan la interpretación en el sentido de que si Dios es aquél que “*ipsas cogitationes immittit*” (a), el *genius malignus* puede lograr que *cuncta externa* sean como *ludificationes somniorum*. Podemos así decir con Alquié que “el Dios engañador es interior a la duda intelectual”, mientras que el genio maligno, como escribe Gouhier, introduce la duda de “un universo totalmente falsificado” (b): con tal de que se entienda tal distinción en el sentido de que con Dios la duda alcanza las evidencias matemáticas y la capacidad que tiene la razón de alcanzar lo verdadero, incluso independientemente de cualquier referencia a una realidad externa, mientras que con el demonio

la duda incluye solamente el universo sensible. Precisamente por eso, pensamos, sólo el Dios engañador es un elemento esencial del itinerario cartesiano, como, por otra parte, sólo el descubrimiento del Dios verídico podrá liberar a Descartes de la duda radical”²⁹. En el contexto de las *Méditations*, el “*genius malignus*” resulta entonces ser la generalización de la duda escéptica que recae sobre el mundo de las representaciones relativas a la realidad material (sentidos-locura-sueño). Pero es necesaria la presencia de la *vetus opinio* de un Deus *qui potest omnia* para extender el alcance de la duda hasta la evidencia de las verdades matemáticas puesto que sólo Dios actúa directamente en el espíritu del hombre. Ligado al límite de la omnipotencia divina de no poder hacer lo que implica una contradicción³⁰, el problema de la amplitud de la intervención divina en el nominalismo del siglo xiv se plantea en estos términos: al actuar como causa inmediata omnipotente, ¿puede Dios sustituirse a los objetos externos y se limita su acción a modificar los procesos del conocimiento sensible, o interviene Dios en el intelecto divino y puede sustituirse a nuestra capacidad de pensar y producir cogitaciones?

En sus *Respuestas a las segundas objeciones*, Descartes escribe: “Cuando digo que Dios no puede mentir ni ser engañador pienso convenir con todos los teólogos que hubo y que habrá en el porvenir”³¹. Pero, ¿qué decir entonces de los “escolásticos que sostienen lo contrario”? T.Gregory observa que la referencia a G. de Rimini puede dejar perplejo puesto que combate la tesis de algunos “doctores modernos” como Fritz Ralph y Adam de Woodam, y también, con algunas modificaciones, de G.Biel³² a través de P. d’Ailly, para quien no es falso decir que *de potentia absoluta* Dios puede engañarnos. Rechazando, como Occam³³, la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*, G. de Rimini afirma que “*Absolutus Deus non potest dicere falsum*”. Descartes, también, rechaza esta distinción cuando, en contra de la opinión de quienes aceptan accidentes reales escribe: “... es del todo imposible, y no puede concebirse sin contradicción, que haya accidentes reales, pues todo lo que es real puede existir separado de cualquier otro sujeto; pero lo que puede existir separadamente es una sustancia, y no un accidente. Y de nada vale decir que los accidentes reales no pueden ser naturalmente separados de sus sujetos, sino tan sólo

por la omnipotencia de Dios; pues producirse algo *naturalmente* quiere decir producirse en virtud de la potencia ordinaria de Dios, la cual no difiere de su potencia extraordinaria y, al no poner nada nuevo en las cosas, tampoco cambia su naturaleza;...”³⁴. Lo que está en juego en el problema planteado por la aceptación o el rechazo de tal distinción no podría ser minimizado en la medida en que se trata del estatuto mismo del concimiento evidente y por lo tanto, en el caso de Descartes, del fundamento epistemológico (criterio de verdad) y ontológico (criterio de veracidad) de todo su sistema.

Si se admite la tesis de los “doctores modernos”, a saber, que Dios puede *de potentia absoluta*, pero no *de potentia ordinata*, engañar y decir lo falso, se niega entonces la naturaleza misma de Dios: “*Si Deus posset asserere falsum, sequeretur quod quodlibet dictum eius non evidenter verum, rationabiliter posset esse de falsitate suspectum et per consequens nulli tali incunctanter et indubitanter credere teneremus*”³⁵ Al contrario, incluso si *de potentia absoluta* Dios no puede engañarnos, *puede haber un conocimiento evidente*. Se ha podido decir con Gilson que la filosofía de Occam, con su tema del “*Utrum sit cognitio de rei no existens*”, abría el camino al escepticismo³⁶. Es verdad, pero no conviene hacer poco caso de la pluralidad y de la diversidad de las interpretaciones de los nominalistas del siglo XIV, pues si se encuentran, entre los contemporáneos de Occam, teólogos que afirman que Dios puede causar en nosotros un “*actum cognoscendi per quam appareat res esse praesens quae est absens*”, hay que recordar también que, a la vez que admite la posibilidad, *de potentia Dei absoluta*, de un conocimiento de lo que no existe, Occam excluye la posibilidad de que Dios pueda causar una “*cognitionem talem, per quam evidenter appareat nobis res esse praesentem, quando est absens*”. Occam incluye, por tanto, la posibilidad de que la *Notitia intuitiva* de lo no existente sea una *deceptio*, a causa del carácter infalible del conocimiento intuitivo: tal es el límite de la omnipotencia divina. Ahora bien, es sorprendente comprobar que Descartes se pone del lado de G. de Occam y de G. de Rimini, contra los “doctores modernos” quienes, en las *Sextas objeciones* preguntan a propósito de la *vetus opinio* del *Deus qui potest omnia*: “¿No puede Dios engañarnos por semejantes especies (scil. impresiones), imponiéndonos continuamente en nuestras almas falsas y engañosas ideas?”³⁷, de modo que ya no tendríamos

sino apariencias engañosas, pensaríamos ver y tocar cosas que no tendrían ninguna existencia por fuera de nosotros, “al ser verdadero que no haya cielo, ni astros, ni tierra y que no tenemos brazos, ni piernas, ni ojos, etc...” Frente al escepticismo total, que se deriva de la *potentia absoluta* de un Dios que pueda engañarnos, Descartes responde como un eco a los temores que G. de Rimini manifestaba: “Por lo cual todos los teólogos están de acuerdo con esta verdad (scil. es imposible que Dios sea engañador) que se puede decir es la base y el fundamento de la religión cristiana, puesto que toda la certidumbre de su fe depende de ella. Pues ¿cómo podríamos prestar fe a las cosas que Dios nos ha revelado, si pensáramos que a veces nos engaña?”³⁸. Afirmar que *Deus mentiri potest* es renunciar a toda certidumbre... y a la filosofía de Descartes. Afirmar que es imposible que Dios sea engañador es garantizarle al pensamiento de Descartes la racionalidad de su discurso y, por consiguiente, legitimar los fundamentos mismos de su filosofía en el descubrimiento de un criterio de veracidad. Tal es la tarea que Descartes le asigna al díptico del Dios engañador y del genio maligno.

NOTAS

1. Apoyándose en un documento inédito que consta de seis proposiciones - el autor sólo cita cinco - censuradas en octubre de 1613 a causa de su nominalismo siendo que acababan de ser enseñadas en el colegio de La Flèche, G.Rodis-Lewis se pregunta en su artículo "Descartes aurait-il eu un professeur nominaliste?", *Archives de philosophie*, 34, 1971, pp.37-46, si a pesar de su oposición futura a los nominalistas - restablece la ineidad de esencias verdaderas como la del triángulo (p.45; véase contra Gassendi, "...jam ante in nobis erat idea vera trianguli,...", *Réponses aux cinquièmes objections*, A.T., IX-1, 139) Descartes no fue influenciado, en ciertos casos - por ejemplo su concepción de los universales (véase *Principes*, I, art. 59 y 57, 58; *Réponses aux secondes objections*, A.T., IX-1, 110; *Quintae Responsiones, in quintam Meditationem*, I, A.T., VII, 380) - por la enseñanza nominalista. Esto le parece tanto más verosímil a Rodis-Lewis cuanto que el profesor de filosofía de Descartes era en 1612-1613 el padre Noël - es la tesis de J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes*, Albi, Imprimerie coopérative du Sud-ouest, 1928, pp. 41-48 -, joven novato que el autor se imagina fácilmente "tentado por tesis relativamente sencillas, y más accesibles a neófitos en filosofía" (p.44). Dos comentarios se imponen. Primero, la extrema dificultad de saber en qué fechas exactas estudió Descartes en el colegio de La Flèche; concluyendo así su argumentación: "Es de lo más probable que en 1612-1613, René Descartes haya seguido la enseñanza de lógica del Padre Etienne Noël" (p.43), la autora se expone con toda razón, creemos, al comentario de J.R. Armogathe: "Creo que es posible, pero no me siento inclinado a concederle a esta posibilidad el más alto grado de posibilidad" ("Bulletin cartésien", *Archives de philosophie*, 36, 1973, p.486). Luego, la timidez con la cual Rodis-Lewis señala la presencia de tesis nominalistas en la enseñanza que recibió Descartes en el Colegio de La Flèche indica los límites de nuestro conocimiento respecto a los vínculos que existen entre el nominalismo del siglo XIV y el pensamiento de Descartes (sobre algunas relaciones entre Occam y la filosofía moderna, se podrá consultar N. Abbagnano, *Guglielmo di Ockham*, Lanciano, 1931). En 1937, en su artículo, "Sur les origines du nominalisme", *Revue de philosophie*, juillet-août, No. 4, J. Paulus invitaba a estudios detallados sobre el nominalismo del siglo XIV: "El historiador los preferirá quizá porque al darle al conflicto de las tradiciones anteriores - helenismo, cristianismo - una solución definitiva, aunque decepcionante, los pensadores de esa época estaban preparando también algunos de los más considerables movimientos de pensamiento de las épocas ulteriores: Reforma, ciencia experimental, filosofía moderna" (p.330).
2. *Quodlibeta*, VI, q. VI.
3. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1962, p.654.
4. P. Vignaux, "Nominalisme", *Dictionnaire de théologie catholique*, 1930, t. XI-1, col. 765.
5. "Puesto que Dios es inteligencia pura debe poseer en él todos los inteligibles,

- es decir las formas que serán más tarde las de las cosas pero que por ahora sólo existen en su pensamiento. Esas formas de las cosas, que llamamos las Ideas, pre-existen en Dios como los modelos de las cosas que serán creadas y como los objetos del conocimiento divino. Al conocerse, no ya tal como él mismo, sino como participable de las criaturas, Dios conoce las Ideas. La idea de una criatura, es pues el conocimiento que tiene Dios de cierta participación posible de su perfección por esta criatura”, E.Gilson, *La philosophie au Moyen Age, op.cit.*, pp.534-535.
6. Para Duns Escoto lo posible es un inteligible que tiene su principio en el entendimiento divino. Éste produce inteligibles y esos inteligibles definen lo posible y lo imposible.
 7. Al no limitar la “potencia incomprensible” de Dios por la contradicción lógica, Descartes se opone a la mayoría de sus predecesores medievales, incluso Occam: véase J. L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, P.U.F., 1981, p. 303, nota 34.
 8. *Lettre au P.Mesland, 2 mai 1644*, A.T., IV, 119.
 9. *À l’Hyperaspistes, août 1641*, A.T., III, 429; también *à Elizabeth, 3 novembre 1645*, A.T., IV, 332, 18-24.
 10. Las verdades eternas “sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae”, *à Mersenne, 6 mai 1630*, A.T., I, 149.
 11. H.Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1978, p.288.
 12. *A Arnaud, 29 juillet 1648*, A.T., V, 223, 31-224, 9.
 13. *Réponses aux cinquièmes objections*, A.T., VII, 333; *Ad Hyperaspistem, août 1641*, A.T., III, 433.
 14. Descartes le escribe a Regius en junio de 1642: Dios “no puede privarse de su omnipotencia”, A.T., III, 567.
 15. L.Baudry, *Le tractatus de Principiis Theologiae attribué à G. d’Occam*, Paris, Vrin, 1936, p.35. El autor desarrolla en la introducción la hipótesis, ya familiar a P.Duhem, de un Occam campeón de la fe.
 16. A.T., VII, 124-125; 143-144. Respecto a la identificación del Dios cartesiano y del Dios nominalista, véase J. L. Marion, *Sur la théologie blanche, op.cit.*, pp.330-332. El hecho de que el “Deus qui potest omnia” sea también el Dios nominalista, el de la fe en el “Credo in Deum omnipotentem” no quiere decir que en las controversias respecto a las relaciones entre la razón y la fe cartesianas, somos partidarios de quienes, como Blondel, Maritain y Gilson, ven una incompatibilidad entre su filosofía y la tradición cristiana de la sabiduría - véase el interesante artículo de H.Caton, “The theological import of cartesian doubt”, *International journal for philosophy of religion*, 1970, pp.220-232: “...we suggest that the *Deus deceptor* is the biblical God interpreted from the perspective of natural reason and the desire for indubitable knowledge” (p. 229).
 17. *Resp. Iae obj.*, A.T., VII, 109; “de alguna manera causa de sí”, IX-1, 86.
 18. A.T., IX-1, 88; VII, 111. Observemos cada vez el uso del “quodammodo”, indicio de las dificultades que encuentra Descartes para expresar una doctrina de la causalidad en la cual la idea de causa coincide con su efecto. Véase E. Gilson, *Études...*, *Op cit.*, pp.226 y ss.

19. *Premières réponses*, A.T., IX-1, 89; “a se tamquam a causa”, VII, 112. Véase E.Gilson, “Etudes...”, *op. cit.*, p.225, nota 3 y p.228, nota 2.
20. *Secondes réponses*, A.T., IX-1, 127 y *Premières réponses*, A.T., IX-1, 86.
21. *Premières réponses*, A.T., IX-1, 86-89; “La inmensidad de su potencia o de su esencia, que es la causa por la cual no necesita conservador, es una cosa positiva”, A.T., *Quatrièmes réponses*, IX-1, 183.
22. *Secondes réponses*, A.T., IX-1, 113.
23. J.Buridan, *In Metaphysican Aristotelis Quaestiones argutissimae* (éd. J.Bade), 1518, q. 12, f.XXIvb, citado por Tullio Gregory, “La tromperie divine”, Spoleto, *Studi Medievali*, 1982, p.524.
24. T.Gregory, “Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes”, Firenze, G.C. Sansoni, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1974, p.477. Esta “larga tradición escolástica” es la de la teología nominalista. J.R.Armagathe escribe, a propósito de ese artículo: “Uno puede preguntarse - y el autor deja libre la hipótesis - lo que Descartes sabía de teología. Debe haber más a menudo encuentro que filiación directa; pero esos encuentros son reveladores del ambiente intelectual en el cual Descartes vivía, que era antes que nada, un ambiente teológico impregnado de nominalismo”, en “Bulletin cartésien V”, *Archives de philosophie*, 1976.
25. A.T., IX-1, 99; VII, 125-126. Indicamos algunos textos del Antiguo Testamento, en el cual Dios demuestra su poder a través de su capacidad de engañar: el episodio de Acab (*III Reg*, 22, 20-23), la profecía no cumplida de la destrucción de Nínive (*Jona*, 3, 4), el robo de las vasijas de los Egipcios (*Exod.*, 3, 22; 11, 2; 12, 35)..
26. T.Gregory, “Dio ingannatore...”, *art. cit.*, p. 479.
27. Véase E.Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhems von Ockham*, Berlin-Leipzig, 1927, pp. 19, 57; citado por T.Gregory, “Dio ingannatore...”, *art. cit.*, pp.479-480. Véase también P.Vignaux, *Nominalisme au XIVème siècle*, Paris, Vrin-reprise, 1982 (1948), p.19, nota 13, donde el autor remite a los trabajos de P.Boehner. “Pero, escribe Vignaux, Occam no parece haberse planteado el problema de discernir la evidencia de las decepciones posibles: no se pregunta cómo ir de las ideas a las cosas, sino que afirma que, según el orden natural, el conocimiento tiene su causa en el objeto; se trata solamente de concebir exactamente ese orden natural, que es contingente”, en “Nominalisme”, *art. cit.*, col. 769.
28. “La tromperie divine”, *art. cit.*, p. 159.
29. T.Gregory, “Dio ingannatore...”, *art. cit.*, pp.512-513.
- a) *Ila med.*, A.T., VII, p. 24, 22-23; cfr. *Vla med.*, p. 79, 24.
- b) F.Alquié, *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, p. 177; H.Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 118.
30. “Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem. Nota quod non dico quod Deus potest facere omne quod non includit contradictionem quia tunc posset facere se; ipse enim non includit contradictionem; sed potest facere omne quod fieri non includit contradictionem, id est, omne illud de quo ad hanc propositionem: ipsum fit, non sequitur contradictio”, en *Tractatus de*

Principiis Theologiae, op. cit., p.45. (Dios puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción. Advuértase que no se dice que Dios puede hacer todo lo que no incluye contradicción, pues entonces podría hacerse a sí mismo; pues El no incluye contradicción; sino que puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción, esto es, todo aquello de lo cual no se sigue contradicción ante esta proposición: “esto está hecho”). Se trata de la primera proposición del *Tratado*.

31. A.T., IX-1, 112.
32. Para Biel, Dios puede “revelare falsum”.
33. “Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo realitater sint aliquae potentiae, quorum una sit ordinata, alia absoluta, quia unica est potentia in Deo ad extra quae omni modo est Deus”, *Quodlibet* VI, q. I, citado por Vignaux, “Nominalisme”, art. cit., col. 764.
34. *Sixièmes réponses*, A.T., IX-1, 234-235; VII, 434-435.
35. G.de Rimini, *Super II Sent.* d. 42-43-44, q. 2, a.2, p. 166 vb: citado por T.Gregory, “Dio ingannatore...”, art. cit., p.489.
36. E.Gilson, *The unity of philosophical experience*, New York, Scribner, 1952, pp.61-91. Contra Gilson, y más tarde contra las observaciones de A.Pegis, P. Boehner defiende a Occam de la acusación de escepticismo. Véase P.Boehner, “The notitia intuitiva of non-existents according to W.Ockham”, *Traditio*, 1943, pp.223-275; A Pegis, “Concerning W. of Ockham”, *Traditio*, 1944, pp.456-480; P.Boehner, “In propria causa”, *Franciscan studies*, 1944, pp.37-54.
37. A.T., IX-1, 220; “...nunquid similibus ideis nos Deus potest decipere, nobisque continuo illudere speciebus vel ideis in animas nostras immissis?”, A.T., VII, 415..
38. *Sixièmes réponses*, A.T., IX-1, 230; VII, 428. Véase también la carta a Mersenne del 21 de abril de 1641, A.T., III, 359-360: “Y quienes dicen que Dios engaña continuamente a los condenados y que puede también continuamente engañar, contradicen el fundamento de la fe y de toda nuestra creencia, la cual es que *Deus mentiri non potest*; lo que es repetido en tantas partes de San Agustín, Santo Tomás y otros, que me sorprende que algún teólogo lo contradiga, y deben renunciar a toda certidumbre, si no admiten por axioma que *Deus nos fallere non potest*”.