

## UNA ONTOLOGÍA DE LO INCOMPREENSIBLE

La doctrina de las verdades eternas abre una brecha en la unidad y la autosuficiencia del saber moderno modelado sobre las matemáticas. Al estar también sujetas las verdades eternas al acto creador de un *Deus omnipotens*, la tesis cartesiana de las verdades eternas interviene como el descubrimiento de otro fundamento del saber. Por cierto, al depositar las verdades eternas en nuestras almas, Dios se hace conocer, pero “no podemos comprender la grandeza de Dios, aunque la conozcamos... su potencia es incomprensible; y generalmente podemos asegurar que Dios puede hacer lo que podemos comprender, pero no que no puede hacer lo que no podemos comprender;...”. La consecuencia es fundamental: la evidencia sólo lo es en la medida en que conozcamos la incomprensibilidad de Dios.

Al hacer leyes que instituyó en la naturaleza, ideas “*mentibus nostris ingenitae*”, Dios funda a la vez la racionalidad del mundo y la

racionalidad de nuestras razones, pues el Dios que crea las verdades eternas y las deposita en nuestros espíritus es el mismo que ese “Dios que lo puede todo, y por quien fui creado y producido tal como soy”. Frente a la incomprensibilidad de la omnipotencia divina nace entonces el problema de saber si lo que es evidente para la criatura finita lo es también para su Creador. Las figuras del Dios engañador y del genio maligno responden a esa duda sobre el fundamento metafísico de la verdad modelada conforme a la ciencia matemática de las *Regulae*. Al generalizar, en la *Primera meditación*, la crítica del fundamento sensible del conocimiento con la posibilidad de la locura y del sueño, Descartes suscita la hipótesis de una naturaleza humana intrínsecamente viciada. Pero al forjar la *ficción* de un “*genius malignus*” cuya “*malitia*” se ve provisionalmente reforzada por el argumento teológico del nominalismo del siglo xiv de la omnipotencia divina, Descartes advierte también que el problema de la verdad y el error pondrá necesariamente en tela de juicio la naturaleza de mi espíritu y de su origen. El espíritu que *quiso* la duda metódica obedece a una exigencia que sobrepasa la crítica clásica del conocimiento, y esta exigencia recae sobre el espíritu mismo, el cual se vuelve, a su vez, una razón metafísica para dudar. Si su experiencia “escéptica” lleva a Descartes a dudar de la evidencia, lo conduce también a *pensar lo impensable*. Descartes encuentra la manera de poner en duda la evidencia sin dudar de la evidencia al forjar la ficción de un revés total de nuestra conciencia lógica, ficción que toma la forma de un engaño divino y amenaza al pensamiento con el error y la ilusión. La duda, entonces, no nace de la evidencia, sino de los límites inherentes a la finitud de la razón humana.

El asunto de la veracidad divina no se plantea si las verdades son eternas, puesto que son la sustancia misma de Dios. Es sólo en la medida en que la verdad es una criatura como la hipótesis del engaño divino se vuelve inteligible. Si Dios no es el creador de las verdades, toda verdad es verdadera tanto para él como para mí y no tengo ninguna necesidad de una garantía; el principio de mi racionalidad es el principio de la racionalidad divina, es decir, el mismo Dios, quien es la verdad. Al contrario, si la verdad depende de Dios, si Dios plantea libremente tanto el orden de las esencias como el orden de las existencias, debo saber cuál es el alcance de este acto libre de creación, y toda la metafísica se ve subterrida por la búsqueda de un criterio

de veracidad que pueda garantizar la racionalidad de mis razones. Saliendo a la búsqueda de un criterio de verdad, de un fundamento firme y estable para las ciencias, Descartes descubre en el acto creador de las verdades eternas el misterio del trasfondo ontológico que supone, la potencia absoluta de Dios.

Dios engañador y genio maligno no tienen ningún sentido en metafísicas como las de San Agustín, Santo Tomás, Malebranche o Leibniz: “...*Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suae bonitatis, neque ratione suae veritatis; quia in intellectu eius non potest esse falsitas aliqua*”<sup>1</sup>. No podría haber un error en el intelecto divino; Dios es la verdad, y nuestras verdades son eternas en la medida en que están en la sustancia inteligible de Dios. “Aquí y allá, claro está, Dios es fuente de verdad; en la teología clásica, lo es como entendimiento; en la teología cartesiana, lo es como *voluntad*. Tanto en el segundo caso como en el primero, el que el entendimiento de Dios coincide con su voluntad no atenúa la diferencia, puesto que la coincidencia lleva a consecuencias opuestas. Ahora bien, no nos preguntamos si un entendimiento es o no veraz: *la veracidad incluye una intención que le incumbe a la voluntad; pero es normal cuestionarla cuando lo verdadero está a merced de la buena voluntad*”<sup>2</sup>. Puesto que un entendimiento divino necesariamente es veraz, sólo cuando Dios es tomado como voluntad puede plantearse el problema del engaño divino.

Porque hace depender nuestra conciencia lógica (el código, es decir, la certeza matemática) de un Dios cuya omnipotencia es incomprendible, la doctrina de la creación de las verdades eternas determina el punto de partida de las *Meditaciones metafísicas*; inaugura el pensamiento metafísico del fundamento. En efecto, en la medida en que las verdades matemáticas, las cuales estructuran lo sensible y constituyen su inteligibilidad, también son creadas, la doctrina de la creación de las verdades eternas inaugura un cuestionamiento del fundamento inteligible del mundo. Este cuestionamiento es asumido por Descartes en la *Primera meditación* cuando su duda se encuentra con su ciencia, pues qué quiere decir “comenzar todo de nuevo desde los fundamentos” si no es cuestionar los fundamentos de la ciencia cartesiana. “La certeza misma de las demostraciones geométricas depende del conocimiento de un Dios”<sup>3</sup>. Si lo sensible es codificado por las verdades matemáticas, si lo que, en el sueño, resiste a la duda

son las “*res simplicissimae*”, Descartes ahora va a poner en duda lo sensible abordando las condiciones mismas de la racionalidad de lo sensible. No obstante, *racionalmente* nada me permite dudar de las evidencias que hacen posible la racionalidad de nuestras razones: “pues, ya sea que vele o duerma, dos y tres sumados formarán siempre el número cinco, y el cuadrado no tendrá nunca más de cuatro lados; y no me parece posible que de verdades tan aparentes se pueda sospechar alguna falsedad o incertidumbre”<sup>4</sup>. De ahí la decisión ir - racional, de una racionalidad diferente, porque propiamente *impensable* de Descartes: puesto que no existe ninguna razón para poner en duda la razón, esa duda equivale a pensar lo impensable y no me queda entonces más que *poner en duda la razón por medio de la sinrazón*. Esta puesta en duda de la razón es hecha posible por la presencia en “mi espíritu (de) cierta opinión de que hay un Dios que lo puede todo, y por quien fuí creado y producido tal como soy”<sup>5</sup>, *vetus opinio* del Dios nominalista que, provisionalmente, Descartes va a suponer engañador con el fin de verificar la consistencia de la racionalidad del mundo, ya que ésta es codificada por las certezas matemáticas, y la consistencia de nuestra racionalidad, puesto que la racionalidad humana sigue el modelo de las matemáticas.

El caso de la intervención directa de Dios “*in mente*” es la expresión suprema de su omnipotencia y por tanto de su potencia de engañar, la cual no es más que un aspecto del problema más vasto de las relaciones entre Dios, los ángeles y los demonios, por una parte, y el mundo de las criaturas con sus leyes, por otra. En la perspectiva de la *potentia Dei absoluta*, “El engaño divino aparece como un caso particular de la iniciativa de un Dios que actúa por fuera y contra las leyes lógicas, físicas, éticas que presuntamente fueron teorizadas por la razón humana. Y, si la mayor parte de los teólogos preferían reservarle al demonio la función de engañar por excelencia, el mérito de haberle devuelto ese poder a Dios corresponde a los teólogos occamistas: incluso si para él *fallere* y *decipere* está depurado de toda malicia, vieron claramente que el riesgo de una existencia en un universo falsificado constituye la condición propia del hombre en un mundo suspendido de la voluntad insondable de Dios”<sup>6</sup>. Sabemos que el Dios engañador y el genio maligno evocan figuras dotadas de una realidad precisa que ocupan un lugar bien definido en un universo jerárquicamente ordenado y que, en la medida en que son superiores

al hombre, pueden intervenir en las operaciones cognitivas de este último. Por ello, el hecho de que estas figuras sean utilizadas por Descartes como hipótesis con el fin de volver más radical la duda y de garantizar su mantenimiento no quiere decir que son puramente artificiales o que se trata, como se dijo del “genio”, de seres fantásticos o míticos. Al sustituirle al universo jerárquicamente ordenado de la escolástica –es decir, ordenado de acuerdo con el *genus entis* y las categorías (supuestos ontológicos de la ciencia aristotélica)– un *Mundo* uniforme y homogéneo reducido a la extensión y al movimiento, Descartes ciertamente abandona los seres intermediarios<sup>7</sup>. No obstante, aunque haya perdido toda realidad ontológica, el *genius* es conservado por Descartes quien, apoyándose en el horizonte teológico en el cual se despliega y al cual convierte en una figura familiar, le da el estatuto de una *ficción estrictamente metodológica*. Al volver al *Deus qui potest omnia* el argumento decisivo de su duda hiperbólica, Descartes ya no puede contentarse con afirmar la existencia de Dios para salir de la duda; debe probar que Dios no puede engañarme, pues un Dios “*deceptor*” le quitaría al hombre toda posibilidad de alcanzar la evidencia y volvería entonces vana la empresa que consiste en “establecer algo firme y constante en las ciencias”. Sólo la indeterminación provisional de los conceptos de omnipotencia y de malignidad podía entonces permitir, por el momento de una duda, conciliar lo inconciliable, pensar lo impensable. Pero esta misma conciliación es requerida por el carácter hiperbólico de la duda. Aunque contradictorios bajo el registro de los atributos divinos, aunque diferentes bajo el registro de su función y de su valor operatorio, Dios engañador y genio maligno son conjuntamente necesarios. En efecto, en un universo sometido a la arbitrariedad de un Creador omnipotente que establece la racionalidad del mundo al mismo tiempo que deposita su código en nuestras almas, existe siempre la posibilidad de una interrogación radical sobre la consistencia y la verdad del orden humano al cual puede sustituirse otro orden de causalidad superior. Pero “una duda total sólo puede ser trascendente a la razón con el fin de que la razón misma sea puesta en duda. Invocar el misterio de la creación es buscar en el seno de la más alta razón el principio de la irracionalidad más radical; arriesgo equivocarme si supongo que Dios me engaña y mi duda será dudosa. Es necesario que mi voluntad se libere brutalmente y decrete arbitrariamente el mundo al revés”<sup>8</sup>.

Pura *ficción metodológica* que mi voluntad somete al examen del entendimiento, el genio maligno está, por el momento de una duda, más allá de lo racional y de lo razonable. Reforzada provisionalmente por la potencia sin límites del Dios nominalista de la “*vetus opinio*”, la malignidad del genio puede entonces darle a la *hipótesis metafísica y para nada ficticia* del “*Deus qui potest omnia*” la radicalidad necesaria para llevar a bien una duda que, a causa de la cesura instaurada por la doctrina de la creación de las verdades eternas, debe alcanzar el fundamento mismo de la racionalidad, el “verdadero Dios”, y garantizar de esta manera la evidencia establecida de acuerdo con la ciencia de las *Regulae*. Al legitimar la racionalidad de nuestras razones, Descartes legitima también la racionalidad de su Mundo.

Por medio de la duda metódica, Descartes forja la ficción de un Dios (engañador) que trastoca nuestra conciencia lógica. Pero, en el momento en que el poder-dudar indica la potencia del pensamiento, a saber el hecho de que el pensamiento, *razonable o no*, resiste a los ataques del genio maligno, el hombre descubre que para mantener su actualidad frente a la sucesión discontinua de los instantes, el pensamiento necesita a Dios para garantizar su certeza, es decir, su ejercicio temporal. Es entonces por el intermedio de un pensamiento capaz de forjar la *ficción* de un Dios engañador como me descubro finito. Y ese poder-dudar que inicialmente Descartes había definido como el poder del sujeto pensante aparece ahora como el signo de la finitud humana. Descartes fundamenta esta afirmación, y su fundamentación merece, aún hoy, ser meditada. Ésta surge del hecho de que el poder-dudar muestra que hay que interrogarse respecto al sentido de la metafísica cartesiana desde la perspectiva de Dios, pues la metafísica cartesiana no significa para nada conferir una preeminencia al “yo” consciente de sí, sino que Dios es planteado allí como el verdadero sujeto que determina y sostiene al mundo en su totalidad, incluso al hombre<sup>9</sup>. La ley de la metafísica cartesiana consiste en aprehender la subjetividad y conservar su tensión interna con la trascendencia. Cuando descubro el infinito en mí, sé que soy un ser finito, y es aquí donde la duda metódica adquiere toda su dimensión. De signo de la potencia del pensamiento humano, el poder-dudar se transforma en un camino (*ódos*) metodológico necesario que nos permite comprender que el hombre no puede existir sin Dios o, en otros términos, que en cuanto que *res cogitans* el hombre debe presuponer a Dios, es decir,

un orden racional en el mundo. Si observamos al comienzo de la metafísica moderna una tendencia a ubicar al hombre en el primer plano, no es para disminuir la potencia de Dios, sino más bien para destacar que encima de esta subjetividad existe un Dios, filosófico, por cierto, que limita y mide el ejercicio del pensamiento. Pues si la subjetividad humana es la condición del conocimiento de los seres mundanos, *es epistemológicamente impotente respecto a sí misma*.

## NOTAS

1. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 1a, q.17, art.4, ad tertium:”...nada hay que se oponga a Dios en sí mismo, ya se considere su bondad o su verdad, porque en el entendimiento divino no cabe falsedad alguna”.
2. H.Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1978, p.259. Las cursivas son nuestras.
3. *Abrégé des six méditations*, A.T., IX-1,11: “...la certitude même des démonstrations géométriques dépend de la connaissance d’un Dieu”.
4. *Méditation première*, A.T., IX-I, 16.
5. *Loc.cit.*
6. Tullio Gregory, “La tromperie divine”, Spoleto, *Studi Medievali*, 1982, p.527.
7. Véase Jean-Paul Margot, “La critique cartésienne des formes substantielles” in, *Carrefour*, Ottawa, Novembre 1983, Volume 5, Numéro 2, pp. 40-46.
8. H.Gouhier, *Descartes*, Paris, Vrin, 1973, p.151.
9. Véase Walter Schultz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, G. Neske, 1957 (*El dios de la metafísica moderna*, México/Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1961).