

Dios y la gnoseología del error en Descartes

INTRODUCCIÓN

Un tratamiento completo de la gnoseología del error en Descartes debe culminar en un importante capítulo de cuestiones que se reúnen bajo el común denominador de Dios. A él, precisamente, dedicamos este trabajo, llevándolo sobre tres centros. En el primero se emprende la investigación sobre los orígenes y raíces teológicas del tema. Repetidamente aparece a lo largo de toda la obra cartesiana la necesidad de acudir a Dios para dar cumplida cuenta de muchos aspectos de la temática que de otro modo quedarían sin explicación. La misma marcha de las Meditaciones cuarta y sexta insiste reiterativamente en la ausencia de responsabilidad divina por la presencia de falsedad en el mundo y de error en el conocimiento humano. Más aún, el análisis de la libertad cartesiana exige como segunda generatriz el tema de la predeterminación divina para el desarrollo comprensivo del volumen implicado en el error como fruto del libre arbitrio humano.

En segundo lugar, el error se define como una privación, y consiste en un asentimiento indebido que se produce cuando el hombre afirma como verdadero aquello que no es estrictamente evidente. Pero el campo de la evidencia es excesivamente reducido, mientras que el hombre, por medio del conocimiento, intenta llegar a la realidad misma de las cosas existentes, con lo que se traspasa el ámbito noético de la conciencia, y los contenidos claros y distintos que en él habitan se sustituyen por el mundo de la oscuridad y confusión. ¿Quién puede hacer que el asentimiento a contenidos no evidentes adquiera la categoría de la corrección y de la validez? Si el hombre no contara con la veracidad divina como apoyo eficaz en el que mantener la creencia en las evidencias pasadas y en la existencia real de un mundo exterior al

sujeto, todo juicio que versara sobre tales contenidos adolecería de una falta de razón suficiente en el asentimiento que garantizase su verdad.

Finalmente, el error no es solamente un asentimiento indebido, también es una privación de algo que debería haber obtenido el hombre mediante el ejercicio racional de sus facultades. Desde el hombre, y con el hombre, tiene sentido el error; no así, desde la panorámica divina. Dicho de Dios, el error es una negación. La perfección divina no admite en sí ninguna forma de no-ser, no puede incluir ninguna falsedad, ni tampoco puede ser origen de los errores localizados en el mundo cognoscitivo y moral del hombre.

I. RAÍCES TEOLÓGICAS DEL PROBLEMA

Cuando Descartes, en la cuarta Meditación, comienza a afrontar la problemática del error, inmediatamente la pone en relación con el tema de la veracidad divina. Si todo fraude o engaño es señal inequívoca de imperfección y debilidad, es imposible que Dios pueda, en ningún sentido, engañarme. Si en el concepto de infinitud divina no cabe ninguna forma de no-ser, parece que tampoco se pueda atribuir a su inmensidad el origen, ni inmediato ni último, de la falsedad en el mundo. Ni siquiera cuando se dirige la mirada hacia el hombre provisto de facultades cognoscitivas es lícito pensar que éstas sean desproporcionadas o ineficaces para el fin que han sido creadas. Todas tienen su papel determinado en la búsqueda de la verdad si se usan con precaución y método:

«In primis enim agnosco fieri non posse ut ille me unquam fallat; in omni enim fallacia vel deceptione aliquid imperfectionis reperitur; et quamvis posse fallere, nonnullum esse videatur acuminis aut potentiae argumentum, proculdubio velle fallere, vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit. Deinde experior quandam in me esse judicandi facultatem, quam certe, ut et reliqua omnia quae in me sunt, a Deo accepi; cumque ille nolit fallere, talem profecto non dedit, ut, dum ea recte utor, possim unquam errare»¹.

Los dos polos inmediatos en los que se encuadra el problema del error son, de un lado, la veracidad divina, y de otro, la facultad de juzgar. El error aparece como una colisión entre estos dos polos, colisión grave, en principio, puesto que la facultad de juzgar se ha recibido de Dios². A este primer enfrentamiento se añade una colisión paralela entre la predeterminación divina y la libertad humana. Dentro de esta nueva coordenada, el error parece que ha de ser, de alguna manera,

¹ M.M. Med. IV, A.T. VII, págs. 53-54.

permitido por Dios, sin que ello afecte a la perfección de su ordenamiento, y ha de situarse en la dimensión libre del hombre. Estos dos aspectos de la doble implicación inmediata del error se refieren a una doble faceta del pensamiento filosófico y teológico del autor.

En primer lugar, una mezcla de racionalismo con una decidida actitud crítica, ya que, por una parte, se defiende la perfecta adecuación funcional de la facultad para el conocimiento, y por otra, una exigencia de precaución, puesto que, siendo el error un fenómeno humano, es el hombre quien ha de buscar los medios para su supresión. En segundo lugar, el pensamiento cartesiano sobre la libertad humana aparece en el contexto de la polémica del libre arbitrio que se produce en el siglo XVI y que se mantiene durante todo el XVII. Hay, cuando menos, una influencia ambiental de la disputa teológica, originada entre el tomista Báñez y el jesuita Molina que, presumiblemente, Descartes conoció desde sus años de aprendizaje en la Flèche. No queremos decir con ello que nuestro autor asumiese íntegra o sustancialmente la doctrina de Molina, pero sí que de las dos posiciones en pugna la de este último iría más de acuerdo con su propio pensamiento e intereses al acentuar positivamente la autonomía humana, frente a la tesis de la premonición física del tomismo, mediante la del concurso simultáneo que, afectando a la propia constitución del libre albedrío y sus movimientos, no suprime, sin embargo, la indiferencia. Recordemos también el intento de Descartes de introducir como libro de texto en los colegios jesuitas sus *Principia Philosophiae*, lo que nos obliga a conceder que, para favorecer tal intento, la obra no podía contener opiniones abiertamente contradictorias con el molinismo defendido por la Compañía de Jesús. Descartes nunca habría de negar la libertad de indiferencia, entendida no ya como el grado ínfimo de la voluntad, sino muy especialmente como la «facultad positiva que tenemos de determinarnos a uno u otro de dos contrarios»², en cuyo haber ha de colocarse la amplitud de la libertad, que consiste en «la gran facilidad que tenemos de determinarnos, o en el gran uso de esa potencia positiva que tenemos de seguir lo peor mientras conocemos lo mejor»³.

Pero pasemos a temas que surgen directamente del planteamiento mismo de la problemática existente entre la veracidad divina y el problema del error. En el transcurso de las *Meditaciones*, la universalidad de la duda, lograda con la presencia del *Deus deceptor* y del *genius malignus*, queda rota por la evidencia indiscutible del *cogito*. Posteriormente aparece una situación en algún sentido opuesta, ya que encontrado Dios y su veracidad, surge la situación de hecho que parece poner en entredicho aquella adquisición: el error. Descartes se encuen-

² Rabade, S., *Descartes y la gnoseología moderna*, G. Toro, ed. Madrid, 1971, pág. 133.

³ *Carta a Mersenne*, 27 de mayo de 1641. A.T. III, pág. 379.

⁴ *Ibid.*, pág. 380.

tra, de esta forma, obligado a coordinar los dos extremos. El *Deus mentiri non posset* es un enunciado con validez universal, y, sin embargo, ahí está el error que indica experiencialmente lo contrario; Descartes, intentando superar tal situación, coloca el error dentro de la actividad libre del hombre y lo considera como un fenómeno siempre superable.

Aunque el engaño pueda parecer una habilidad y sutileza, tal como se señala en el comienzo de la Meditación cuarta, siempre es muestra de malicia y debilidad. Este era el caso del *genius malignus*, un artificio metodológico cuya importancia radica en el hecho de ser el último nivel, junto al *Deus deceptor*, que fiscaliza y mantiene la duda en su universalidad. Pero los dos son anulados por la nueva universalidad que dimana de la veracidad divina; una realidad total y permanente que impide, incluso, poder considerar al Creador como autor de mentiras piadosas, tales como las del médico al paciente, o el padre al hijo. Si tales formas se encuentran en las Escrituras, hay que considerarlas como simbólicas y metafóricas, «acomodadas a la capacidad del vulgo»⁵. Dios es sólo el autor de la verdad. El error desde él no es más que una negación.

Consiguientemente, la veracidad divina no es sólo un criterio que permite la confianza en el poder de la memoria, o que mantenga constante la verdad. Es una exigencia ontológica y no un mero valor moral sobreañadido. Esta veracidad se mantiene en su entera positividad dentro de la misma infinitud del ser de Dios. Es imposible que Dios sea engañador, ya que la esencia del engaño es un no-ser con el que no puede tener trato el Ser sumamente perfecto:

«Quod autem repugnet homines a Deo decipi clare demonstratur, ex eo quod forma deceptionis sit non ens, in quod non potest ferri summum ens. Et in hoc omnes Theologi consentiunt, omnisque fidei Christianae certitudo ex hoc pendet. Cur enim revelatis a Deo credemus, si nos interdum ab ipso decipi arbitraremur»⁶.

He aquí una afirmación constante en la evolución del pensamiento cartesiano y que encuentra su natural complemento en lo que escribe a Clerselier: «La verdad consiste en el ser y la falsedad sólo en el no-ser, de manera que, como la idea de infinito comprende todo el ser, comprende todo lo verdadero de las cosas y no puede albergar en sí nada falso»⁷.

De esta manera, las hipótesis del *Deus deceptor* y del *genius malignus*

⁵ Vid. *Object Sec.*, y *Secundae Resp.*, A.T. VII, págs. 126 y 142.

⁶ *Sextae Responsiones*, A.T. VII, pág. 428.

⁷ A Clerselier, 23 de abril de 1649, A.T. V, pág. 356. Vid también *D.M.*, IV, p. A.T. VI, páginas 38-39: «es evidente que no repugna menos admitir que la falsedad o imperfección procede de Dios, en cuanto tal, que admitir que la falsedad o imperfección procede de la nada».

nus, según el orden de las razones, no son válidas más que con anterioridad al descubrimiento del Dios verdadero, omnipotente, infinito y veraz, para quien cualquier intento de querer engañar no sería más que una señal inequívoca de debilidad, y, por tanto, es imposible encontrar tal posibilidad en su concepto, puesto que sería una nota contradictoria con el conjunto infinito de sus perfecciones. La fuente de toda verdad excluye, por naturaleza, formalmente toda falsedad. Contando con Dios y su veracidad, no tiene ninguna validez la universalidad de la duda llevada, ya sobre los conocimientos inteligibles, ya sobre las enseñanza surgidas por mediación de los sentidos. Dios revalida, consiguientemente, toda suerte de verdades de las que es capaz el hombre:

«Nunc autem, postquam incipio meipsum meaeque authorem originis melius nosse, non quidem omnia quae habere videor a sensibus, puto esse temere admittenda; sed neque etiam omnia in dubium revocanda»⁸.

En contrapartida al polo superior del ser, en el que ni habita ni tiene origen la falsedad, nos encontramos con la nada, condición general y primera del error, metafísicamente considerado. Y entre ellos, el hombre que, como ser creado, participa del ser y de la nada, por lo que no es extraño que en su actividad libre pueda llegar al error. Precisamente en este sentido se pronuncia Descartes al escribir que:

«... me tanquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a summo ens sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar aut in errorem inducar, sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente participo, hoc est, quatenus non sum summum ens, desuntque mihi quamplurima, non adeo mirum esse quod fallar»⁹.

Para pasar de la posibilidad metafísica del error a su actualización en el hombre, por ser éste un medio entre el sumo ser y la nada, se requiere de la actividad libre de la voluntad que vaya más allá de lo que permite su recto uso¹⁰, que se abandone el campo de la evidencia para lanzarse al terreno brumoso de la oscuridad y confusión. El error no consiste más que en el mal uso que se hace de una facultad por la que, si bien el hombre se asemeja a Dios, ya que se experimenta como

⁸ *M.M.*, Med. VI, A.T. VII, págs. 77-78.

⁹ *M.M.*, Med. IV, A.T. VII, pág. 54.

¹⁰ Vid. *L.c.* pág. 58: «Ex his autem percipio nec vim volendi, quam a Deo habeo, per se spectatam, causam esse errorum meorum, est enim amplissima, atque in suo genere perfecta; neque etiam vim intelligendi, nam quidquid intelligo, nec in eo fieri potest ut fallar. Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cum sit indifferens, facile a vero et bono deflectit, atque ita et fallor et pecco.»

infinita, por su actividad incontrolada manifiesta la imperfección y participación en la nada.

Si un tratamiento antropológico del problema del error en Descartes obliga a considerar el papel que desempeñan las diversas facultades, y sí, a fin de cuentas, es en la voluntad donde hay que situar la causa determinante del error humano, siendo una facultad de algún modo «divina», por cuanto es infinita, resulta que un planteamiento del problema en relación con Dios, inevitablemente, habrá de incidir sobre las motivaciones religiosas y teológicas que determinan el cauce por el que discurre dicha problemática. Tales motivos subyacen unas veces a la exposición cartesiana, mientras que otras se muestran explícitamente. Pero en ambos casos determinan y condicionan ampliamente el tratamiento y solución de las cuestiones cartesianas sobre el error y la libertad.

J. P. Sartre, en su ensayo *La liberté cartésienne*, advierte una perfecta coordinación y equivalencia entre los conceptos de «libertad cartesiana» y «libertad cristiana»: «El hombre cartesiano y el hombre cristiano son libres para el mal, no para el bien; para el error, no para la verdad. Dios, por el concurso de luces naturales y sobrenaturales con que les dispensa, les conduce de su mano hacia el conocimiento y la virtud que ha elegido para ellos; no tienen más que dejarse llevar; todo el mérito de esta ascensión les seguirá naturalmente. Sin embargo, en la medida que ellos son nada, se escapan, son libres de retirar su mano y de sumergirse en el mundo del pecado y del no-ser»¹¹. Con tales orientaciones, J. P. Sartre no hace otra cosa que equiparar las actitudes teológicas y antropológicas de Descartes en su *Metafísica de la libertad*.

F. Alquié, por su parte, con una orientación contraria, señala el origen humanístico de la teoría cartesiana de la libertad, afirmando que «la gracia no interviene jamás mas que asimilada a la razón»¹² y, haciendo especial hincapié en las conclusiones cartesianas, decidirá que esta doctrina es más «humanística que propiamente cristiana»¹³, aunque en sus orígenes tenga alguna similitud y dependencia con la doctrina bíblica.

J. Maritain tampoco desconoce el problema y, poniendo el acento no en la libertad humana y su dependencia a Dios, sino en la certeza que produce lo evidente, decide que esta teoría cartesiana «está copiada directamente de la doctrina teológica de la fe. Lo que nosotros concebimos clara y distintamente es infaliblemente verdadero porque está garantizado por la veracidad divina, del mismo modo que los

¹¹ Sartre, J. P., *La liberté cartésienne*, en «Situations I», Essais Critiques, Nfr. Gallimard, París, 1947, pág. 304.

¹² Alquié, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Presses Universitaires de France, París, 1950, pág. 283.

¹³ *Ibid.*

artículos de la fe son infaliblemente verdaderos por estar garantizados por la autoridad de Dios revelado»¹⁴.

Sin entrar en una crítica del conjunto de opiniones expuestas por estos autores, que, en muchos sentidos, nos parecen inaceptables, hay que reconocer que, independientemente de las conclusiones a las que llegan, manifiestan dos aspectos íntimamente relacionados entre sí, y que inciden directamente en la temática que nos ocupa. El primero iría sobre las relaciones mutuas entre la libertad divina y la humana, siendo la primera la creadora de las verdades eternas, sin que, por otra parte, sea contradictoria con la libertad del hombre: éste puede elegir libremente y dar paso a la imperfección del error. El segundo aspecto incluye los problemas de la evidencia de la luz natural de la razón, y de la iluminación del espíritu por la gracia divina, que esclarecen la mente del hombre y determinan a la voluntad en un sentido, sin que ninguna de las dos supongan ser obstáculos insalvables para una elección contraria que conduzca al error y al pecado.

II. SOBRE EL CRITERIO DE VERACIDAD DIVINA

El tema enraíza en lo más profundo de la filosofía cartesiana; se extiende por los campos del método, de la Teoría del conocimiento y de la Metafísica. Dios, autor de todas las cosas existentes, en general, y de las facultades de conocimiento, en particular, ha provisto al hombre de los medios y procedimientos para perfeccionar sus dotes naturales, tanto en la búsqueda de la verdad como en la supresión del error. La metodología cartesiana fragua con la fundamental exigencia de la evidencia, que, como criterio, no es único, ya que cuenta con un respaldo fundamentador. El método de Descartes no es exclusivamente matemático, ni su más genuina esencia se reduce a un proceder matemático. Lo mismo que las verdades eternas que dependen de la voluntad divina, el método exige una fundamentación metafísico-teológica por la cual pueda pasar a formar parte integrante del sistema, sin limitarse a ser un mero añadido superestructural, o un conjunto de recetas prácticas para el saber científico y filosófico.

Hay, además, un doble juego criterial entre la evidencia y la veracidad divina. Estos dos criterios tienen su sentido propio dentro del tema de la verdad y del error. Las distintas concepciones que de la verdad se defiendan han de repercutir en la elección del criterio, de tal manera que si la verdad se entiende, ya como presencialidad, ya como correspondencia y conformidad, la filosofía cartesiana ha de exigir dos

¹⁴ Maritain, J., *El sueño de Descartes*, trad. de A. E. Svanascini, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1956, nota 28, pág. 137.

factores criterios que certifiquen de cada uno de éstos dos tipos de verdad.

El primero es el criterio de evidencia, y su campo de aplicación se encuentra limitado espacial y temporalmente a lo actual y directamente presente a la conciencia. Es un criterio del «aquí» y del «ahora», que surge y se mantiene mediante el análisis en profundidad del *cogito*. En las *Meditaciones*, al finalizar el proceso de la duda, y después de haber llegado al *yo*, se nos dice que esta primera verdad en el orden subjetivo de las razones es necesariamente verdadera *siempre que se piensa en ella*. El término utilizado para esta precisión es *quandiu*¹⁵, que indica la exigencia de una intuición actual de algo que, por otra parte, ha de pertenecer a la interioridad cognoscitiva del sujeto. Si, desde este reducido e inestable mundo de la evidencia, queremos avanzar espacial y temporalmente para conocer aquellas cosas que sólo son indirectamente presentes a la conciencia, o que se encuentran al final de una larga cadena deductiva, se pierde el privilegio gnoseológico que gozaba el punto de arranque.

Mediante el proceso de la deducción, la evidencia, que en principio se encontraba en los primeros elementos de los que se partió, se ha trasladado a las conclusiones. ¿Sigue siendo verdadero aquello que fue intuido con evidencia, pero que ahora se mantiene en el recuerdo? Este es el primer motivo por el que Descartes necesita un nuevo criterio por el que aumentar el campo temporal de la validez del primero.

En segundo lugar, el pensamiento cartesiano, tanto en filosofía como en ciencia, no se reduce a un estudio del mundo de las ideas, ni puede decirse que para Descartes sólo tienen interés aquellas ciencias que no exijan la presencia de sus objetos en el mundo real. Su sistema llega hasta la realidad de las cosas existentes, sin encerrarse en el ámbito de los posibles. Pero esta intención, sin embargo, coloca a Descartes en una posición comprometida, puesto que con ella ha de abandonar, esta vez «espacialmente», el campo inmediato de la conciencia. ¿Quién puede garantizar que las ideas representen con fidelidad o validez las cosas? Nuevamente aparece la necesidad del criterio de veracidad divina para mantener la creencia en el valor representativo de las ideas, y en la existencia de las mismas cosas.

La necesidad de un criterio, más amplio que el de evidencia, es total. Resulta ineludible el auxilio de la veracidad divina para respaldar y fundamentar el primer criterio de verdad. Y así, desde tales exigencias, el Dios veraz de Descartes no puede considerarse como un mero *Deus ex machina*, ya que sólo él, mediante su constante respaldo, mantiene eficazmente la confianza en las evidencias pasadas, y en un mundo que no se reduce a mera ilusión.

Pero veamos las implicaciones que este conjunto de cuestiones cri-

¹⁵ M.M., Med. II, A.T. VII, págs. 25 y 27.

teriológicas tiene en la temática del error. Para que éste se dé, se requieren dos factores, una conciencia de rectitud y una no correspondencia con la verdad¹⁶. Por otro lado, el proceso de la duda se lleva sobre las razones formales de asentimiento¹⁷, de tal manera que, al final de la crítica que sobre ellas se lleva, se mantiene resplandeciente la validez de una de ellas: la de la evidencia¹⁸. Esta razón formal de asentimiento da una conciencia de rectitud correcta, frente a otras que se constituyen en condiciones subjetivas y formales de error. Pero, en segundo lugar, para que se dé este fenómeno se requiere un contenido que no corresponda a la verdad, y es precisamente la veracidad divina la que infunde confianza firme en la validez objetiva de los contenidos de conocimiento, al mantener la continuidad de la verdad a lo largo del tiempo, y la correspondencia entre el mundo de las ideas y el de las cosas. Si Dios es la fuente de la verdad y su único origen, es el único Ser que puede acabar con una concepción del mundo como posible conjunto de falsedades e ilusiones.

Veamos este planteamiento detenidamente y sobre los propios textos cartesianos. Para ello distinguimos metodológicamente tres momentos. El primero incide en el propio criterio de veracidad divina y su campo de aplicación, haciéndose cargo, a la vez, de la sumisión de todas las verdades a Dios. El segundo momento atiende a la aplicación de este criterio en su vector temporal. El tercero recoge los aspectos funcionales de esa veracidad divina, como sostén de las cosas creadas, y el hecho de que sólo a su través puede llegarse al conocimiento cierto de un mundo sensible.

Para Descartes, en un principio, fue la Matemática el cuerpo de doctrina más consistente y el primer apoyo en su lucha contra el escepticismo; pero los intereses generales del autor no marcharon siempre por los derroteros de esta ciencia y se dedicó con todas sus fuerzas a buscar una explicación racional del mundo real, con lo que la evidencia que había encontrado en las disciplinas matemáticas resultaba insuficiente para su nueva investigación. Pero, incluso dentro del ámbito matemático, Descartes tenía conciencia de la necesidad de un apoyo más firme que el de la evidencia de los objetos propios de esta ciencia. Los escépticos habían considerado que el saber matemático no podía producir en el sujeto total certeza, por lo que resultaba imprescindible buscar un fundamento en el que las nociones matemáticas

¹⁶ Vid. nuestro trabajo «Acercamiento a la problemática del error», en *Anales del seminario de metafísica*, Madrid, 1971, págs. 85-107.

¹⁷ *M.M.*, Med. I, A.T. VII, pág. 18.

¹⁸ *M.M.*, Med. III, A.T. VII, pág. 36: «Quoties vero ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me converto, tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpant in has voces; fallat me quisquis potest nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quandiu me aliquid esse cogitabo; vel ut aliquando verum sit me nunquam fuisse, cum jam verum sit me esse; vel forte etiam ut duo et tria simul juncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam.»

tuviesen su razón de ser. Este fundamento habría de encontrarse en el conocimiento válido de la existencia de Dios. Si los escépticos hubiesen reconocido su existencia no podrían haber dudado de la evidencia de las Matemáticas:

«Dixi vero Scepticos de veritatibus Geometricis dubitatuos non fuisse, si Deum, ut par est, agnouissent, quia, cum istae veritates Geometricae sint admodum perspicuae, non habuissent ullam occasionem de iis dubitandi, si sciissent ea omnia, quae perspicue intelliguntur, esse vera; hoc autem in sufficienti Dei cognitione continetur, atque hoc ipsum est medium, quod in numerato non habeant»¹⁹.

Los escépticos pueden ver que los conocimientos matemáticos son claros, pero, al desconocer la existencia de Dios y su veracidad, no pueden concluir que tales conocimientos sean necesariamente verdaderos. Dios, como criterio de veracidad, «tiene una inmensa fecundidad gnoseológica, porque, en realidad, es El quien hace fecundo el criterio de claridad y distinción, y no sólo esto, sino que al ser mi creador este Dios veracísimo, no puedo menos de adoptar una postura de confianza frente a la naturaleza y funcionamiento de mis facultades»²⁰.

Hay, consiguientemente, una prioridad del criterio de veracidad divina sobre el de evidencia, de tal manera que, como se señala en las *Meditaciones*, para acabar con la duda de forma radical es necesario demostrar la existencia de Dios, ya que ignorado esto, no se puede estar absolutamente cierto de ninguna otra cosa²¹. Sólo un Dios infinitamente perfecto puede ser el origen total de la verdad y su más radical asiento, mientras que cuanto menos perfecto se suponga a tal autor, más proclive al error ha de considerarse al hombre²².

La prioridad criterial de la veracidad divina ha de entenderse en dos sentidos íntimamente unidos entre sí. Por una parte se apunta a la existencia de un respaldo para toda toda percepción clara y distinta, y por otra, se significa la dependencia de todas las verdades a la Verdad. Las percepciones evidentes, tales como las de las Matemáticas, muestran unos contenidos que no pueden surgir de la nada, sino que dependen de Dios. Contando con su total perfección, se puede concluir que tanto estas percepciones como los juicios que en ellas se basan han de ser verdaderos. A esta conclusión se llega en las *Meditaciones* a través de dos tipos de demostración, directa e indirecta, según se

¹⁹ A XXX, agosto de 1641, A.T. III, pág. 433.

²⁰ Rabade, S., *O.c.*, págs. 129-130.

²¹ *M.M.*, Med. III, A.T. VII, pág. 36: «Ut autem etiam illa tollatur, quamprimum occurret occasio, examinare debeo ansit Deus, et, si sit, an possit esse deceptor; hac enim re ignorata, non video de ulla alia plane certus esse unquam posse.»

²² *M.M.*, Med. I, A.T. VII, pág. 21: «... quo minus potentem originis meae authorem assignabunt, eo probabilius erit me tam imperfectum esse ut semper fallar.»

parta de las propias ideas o de la capacidad divina para la producción de la verdad. En el primer caso nos encontramos cuando se dice:

«... omnis clara et distincta perceptio proculdubio est aliquid, ac proinde a nihilo esse non potest, sed necessario Deum authorem habet, Deum, inquam illum summe perfectum quem fallacem esse repugnat; ideoque proculdubio est vera»²³.

Y localizamos el segundo en las primeras líneas de la sexta *Meditación*:

«Et quidem jam ad minimum scio illas, quatenus sunt purae Mathematicos objectum, posse existere, quandoquidem ipsas clare et distincte percipio. Non enim dubium est quin Deus sit capax ea omnia efficiendi quae ego sic percipiendi sum capax; nihilque unquam ab illo fieri non posse judicavi, nisi propter hoc quod illud a me distincte percipi repugnaret»²⁴.

Todas las puntualizaciones cartesianas sobre el criterio de evidencia y su fundamentación en el de la veracidad divina quedan esparcidas a lo largo de toda su obra. En el *Discours de la Méthode* advierte que la validez del primer criterio se consolida en su dependencia al segundo. Si las ideas claras y distintas tienen a Dios como causa han de ser necesariamente verdaderas, mientras que las que encierran falsedad, es decir, las que contienen oscuridad y confusión, participan de la nada, y se encuentran en el hombre porque éste no es totalmente perfecto²⁵. De este modo, concluye Descartes que: «si no supiésemos que todo lo que en nosotros es real y verdadero proviene de un ser perfecto e infinito, por claras que fuesen nuestras ideas, no tendríamos ninguna razón que nos asegurara que tienen la perfección de ser verdaderas»²⁶. Y consiguiente, apurando la situación, tendríamos que afirmar que si el error procede de un asentimiento indebido y la raíz última y consolidante de cualquier razón formal de asentimiento válido se encuentra en la veracidad divina, cualquier juicio no avalado por este criterio habría de ser rechazado como inválido y erróneo. De ser ello así, nos encontraríamos con un radical teologismo gnoseológico en Descartes, lo que, indudablemente, no es el caso. Muy por el contrario, en virtud del doble juego criterial existente entre la evidencia y la veracidad divina, se debe reconocer a ambas como razones formales de asentimiento válidas para la consecución de un juicio cierto.

Efectivamente, si se diera una absorción total del criterio de evidencia en el de la veracidad divina, ¿qué papel puede corresponder a la claridad y distinción?, y, más aún, ¿con qué derecho podría seguir

²³ *M.M.*, Med. IV, A.T. VII, pág. 62.

²⁴ *M.M.*, Med. VI, A.T. VII, pág. 71.

²⁵ Vid. *D.M.*, IV p., A.T. VI, pág. 38.

²⁶ *Ibid.*, pág. 38.

reclamando la evidencia para sí el título de criterio? Creemos que cada uno de los criterios se corresponde con cada una de las dos concepciones de la verdad que pueden apreciarse en Descartes. Mientras que el criterio de evidencia se relaciona con la verdad entendida como patencia, el de veracidad divina certifica de la conservación en el tiempo de las verdades que ya fueron intuitas y que ahora permanecen en la memoria, a la vez que hace especial referencia a la verdad como correspondencia y adecuación entre las ideas y las cosas. A todo ello habría de sumarse su papel revalidador: al ser Dios el creador de las verdades y el único factor capaz de garantizar la verdad de las ideas, sólo él puede convertirse en respaldo seguro del criterio de evidencia, sin que en ningún caso llegue a anular a éste:

«Si enim ignoraremus veritatem omnem oriri a Deo, quamvis tam clarae essent ideae nostrae, non sciremus eas esse veras, nec nos non falli, scilicet cum ad eas non adverteremus, et quando solum recordaremur nos illas clare et distincte percipisse. Alias enim, etiamsi nesciamus esse Deum, quando ad ipsas veritates advertimus, non possumus de iis dubitare; nam alias non possemus demonstrare Deum esse»²⁷.

Dos puntos importantes nos aparecen, pues; el primero es el de la dependencia de todas las verdades a Dios, y el segundo incluye la serie de precisiones necesarias para la localización exacta de los ámbitos gnoseológicos en los que cada criterio tiene su especial aplicación. Por lo que se refiere al segundo punto, cuando el hombre dirige su atención y advierte una verdad clara y distintamente, basta con el criterio de evidencia. Pero si se cambia la dirección de la *acies mentis* hacia otro objeto distinto, desaparece la evidencia que del primero se tenía, quedando sólo su recuerdo. En este caso, puede ocurrir que aparezcan razones que hagan dudar de aquella primera evidencia, con lo que, si el sujeto está en un proceso deductivo, tal como ocurre en la *scientia conclusionum*, necesitará un nuevo criterio que mantenga inmovibles las verdades ya adquiridas, sin necesidad de volver continuamente sobre los pasos ya realizados y, consiguientemente, sin obligación constante de atención sobre las razones de las que han derivado las conclusiones: *cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus*²⁸. Y es que la deducción, frente a la instantaneidad de la intuición, se interna en un proceso temporal en el que no puede mantenerse la totalidad con evidencia de presencialidad.

Pero, antes de continuar con el tratamiento de los ámbitos criterios específicos de la evidencia y de la veracidad divina, conviene advertir que todo el privilegio que pueda corresponder a Dios como criterio le viene por el hecho de ser el origen de la verdad. De él procede

²⁷ E.B., A.T. V, pág. 178.

²⁸ *Secundae Responsiones*, A.T. VII, pág. 140.

y depende toda la verdad. Incluso las «verdades eternas», que tienen su dominio más específico en las ciencias exactas, se originan de un acto creador, voluntario y libre, de la omnipotencia divina, y así «la existencia de Dios es la primera y más eterna de todas las verdades que puede haber y la única de donde proceden todas las demás»²⁹.

Dios es la primera verdad en el orden del ser, y todo el resto de las verdades depende de su voluntad, con lo que todas descansan y se conservan en Él mediante un acto de recreación continua. Incluso lo evidente es verdadero, y, en cuanto tal, ha de depender de los propios designios divinos, de tal manera que parece lícito admitir que, para Descartes, el criterio de evidencia también se halla sometido a la voluntad infinita de Dios. El infinito significa para nuestro autor el elemento al que hay que someter todo lo creado³⁰. Por tanto, todas verdades eternas dependen de la voluntad divina en la que tienen su origen y no del entendimiento humano o de cualquier otro ser creado. Estas verdades son nociones eternas voluntariamente establecidas por Dios desde toda la eternidad:

«Nec proinde putandum est aeternas veritates pendere ab humano intellectu, vel ab aliis rebus existentibus, sed a solo Deo, qui ipsas ab aeterno, ut summus legislator, instituit»³¹.

Todas las verdades evidentes, como las de las Matemáticas, han sido creadas por Dios, y son verdades porque proceden de él. La evidencia que de ellas se tiene es válida y correcta, sin que el hecho de una voluntaria institución divina pueda significar nada en contra de su eternidad o de su invariabilidad:

«que les verités mathématiques, lesquelles vous nommés éternelles, ont esté établies de Dieu et dependent entièrement, aussy bien que tout le reste de creatures. C'est en effait parler de Dieu comme d'un Iuppiter ou Saturne et l'assuétir au Stix et aus destinees, que de dire que ces verités sont independantes de luy... On vous dira que si Dieu avoit établi ces verités, il les pourroit changer comme un Roy fait les lois; a quoy il faut respondre qu'ouy, si la volonté peut changer»³².

Por estas razones, conviene entender a la evidencia sometida a la veracidad divina, en este preciso sentido al que nos referimos. Si todas las verdades, incluidas las más evidentes, dependen de un acto creador de la voluntad divina, hay que contar con una indiscutible subordinación a Dios de estas verdades y de su correspondiente criterio. De

²⁹ *A Mersenne*, 6 de mayo de 1630, A.T. I, pág. 150.

³⁰ *A Mersenne*, 28 de enero de 1641, A.T. III, pág. 293: «... car ie n'ay jamais traité de l'Infiny que pour me soumettre à luy, et non point pour déterminer ce qu'il est ou qu'il n'est pas».

³¹ *Sextae Responsiones*, A.T. VII, pág. 436, y vid. *E. B.*, A.T. V, 159-160.

³² *A Mersenne*, 15 de abril de 1630, A.T. I, págs. 145-146.

todos modos, esta dependencia jerárquica, entre lo creado y el Creador, no impide que, gnoseológicamente hablando, cada uno de los dos criterios tenga su campo específico de aplicación.

Al pasar al estudio del campo reservado al criterio de veracidad divina, nos encontramos en primer lugar con el vector que hemos dado en calificar de «temporal». En los primeros pasos interpretativos por este terreno cabe el peligro de simplificar y subestimar el papel criterial de Dios considerando su veracidad como simple garantizadora del testimonio de la memoria. Aunque éste sea el significado que O. Hamelin le concede³³, no nos parece adecuado. Más correcto sería opinar con L. J. Beck que «la existencia de Dios no garantiza la veracidad de la memoria, lo que, de cualquier manera, sería un absurdo. En realidad, lo que garantiza es la posibilidad de corregir los errores de la memoria»³⁴. De todas las formas, creemos que con ello no termina la misión criterial de Dios. Aquello en lo que se debe poner especial énfasis, al hablar de la veracidad divina como criterio, es, por una parte, en la invariabilidad y constancia de las verdades en el tiempo y, por otra, en la permanente aptitud subjetual para conocerlas. Con este doble ángulo hay que leer los textos en los que aparece la necesidad del conocimiento de Dios para obtener verdadera ciencia, frente al conjunto de vagas y mudables opiniones que poseería el hombre, de no contar con su apoyo:

«Etsi enim ejus sim naturae ut, quamdiu aliquid valde clare et distincte percipio, non possim non credere verum esse, quia tamen ejus etiam sum naturae ut non possim obtutum mentis in eandem rem semper defigere ad illam clare percipiendam, recurrat que saepe memoria judicii ante facti, cum non amplius attendo ad rationes propter quas tale quid judicavi, rationes aliae afferri possunt quae me, si Deum ignorarem, facile ab opinione dejicerent, atque ita de nulla unquam re veram et certam scientiam, sed vagas tantum et mutabiles opiniones, haberem»³⁵.

Entre los motivos de duda por los que el hombre puede dudar de la evidencia de los objetos, hay uno fundamental. ¿Por qué puedo sospechar «ahora» que quizá no sean válidas y verdaderas las evidencias que tuve «antes»? No porque la memoria, siendo débil por naturaleza, tenga sus fallos, sino porque acaso sea el hombre de tal naturaleza que pueda engañarse fácilmente, incluso en aquellas cosas que parecen evidentes; lo que no es improbable, ya que por experiencia sabemos que hemos admitido como verdades cosas que después, por otras

³³ Vid. Hamelin, O., *El sistema de Descartes*, trad. de A. H. Raggio. Losada, Buenos Aires, 1949, págs. 154-155.

³⁴ Beck, L. J., *The Metaphysics of Descartes*, Clarendon Press, Oxford, 1965, pág. 148.

³⁵ *M.M.*, Med. V. A.T. VII, pág. 69.

razones, han tenido que ser eliminadas por falsas³⁶. Sin embargo, las dudas sobre la mutabilidad de la naturaleza humana desaparecen en el momento en que se reconoce la existencia de Dios y su veracidad. Contando con ello, puede concluirse que todo lo concebido clara y distintamente «ahora» es cierto, y lo será «después», cuando la atención esté dirigida hacia otros objetos. Del mismo modo, también es necesario conceder que si «antes tuvo lugar una percepción evidente y «ahora» está presente en el recuerdo no es necesario un nuevo análisis de las razones que obligaron al asentimiento, puesto que ni la naturaleza humana ni los modos de conocer han cambiado. Tampoco la verdad ha variado en el transcurso del tiempo. Ella se mantiene constante, gracias a la inmutabilidad divina.

Desde esta interpretación se descarta, en gran medida, la que considera a Dios como simple garante de la debilidad de la memoria. Para la protección contra los fallos de esta facultad, Descartes cuenta con un elenco de procedimientos metodológicos. Burman objetaría a Descartes que, a pesar de la veracidad divina, «la memoria es falaz porque es débil»³⁷. La contestación cartesiana habría de ser tajante, ya que cada uno puede experimentar si verdaderamente se acuerda de algo, y en caso de duda «recurrir a la escritura o a ayudas parecidas»³⁸. Para Descartes todos los medios con que cuenta el espíritu humano para suplir las deficiencias de la memoria se resumen en la práctica del procedimiento metodológico de la «enumeración», el cual puede agilizarse al máximo mediante la utilización de una simbología adecuada:

«Sed quia haec saepe labilis est, et ne aliquam attentiones nostrae partem in eadem renovanda cogamur impendere, dum aliis cogitationibus incumbimus, aptissime scribendi usum ars adinvenit; cujus ope freti, hic nihil prorsus memoriae commitemus, sed liberam et totam praesentibus ideis phantasiam relinquentes quaecumque erunt retinenda in charta pingemus; idque per brevissimas notas, ut postquam singula distincte inspexerimus juxta regulam nonam, possimus juxta undecimam omnia celerrimo cogitationis motus percurrere et quamplurima simul intueri»³⁹.

Para la corrección y superación de la debilidad de la memoria, facultad corporal que pierde progresivamente su capacidad conforme pasan los años⁴⁰, se exige la ayuda de unos procedimientos metodoló-

³⁶ *L.c.*, pág. 70: «Possum enim mihi persuadere me talem a natura factum esse, ut interdum in iis fallar quae me puto quam evidentissime percipere, cum praesertim meminerim me saepe multa pro veris et certis habuisse, quae postmodum, aliis rationibus adductus, falsa esse judicavi.»

³⁷ *E.B.*, A.T. V, pág. 148: «fallit memoria... quia ipsa imbecillis est.»

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Reg. XVI*, A.T. X, págs. 454-455.

⁴⁰ Vid. *Reg. IV*, A.T. X, pág. 379.

gicos que suplan sus deficiencias. Y para mantener la confianza no ya en esta memoria, sino en la naturaleza humana y en la eficacia del conocimiento, es imprescindible contar con la veracidad divina, ya que sólo ella puede asegurar al hombre de su aptitud constitucional para el conocimiento científico⁴¹.

Pero de nada serviría poseer una naturaleza apta para el conocimiento de la verdad, si la verdad misma no se mantuviera constante. He aquí el segundo campo certificado por el criterio de veracidad divina en su vector temporal, al hacer que las verdades eternas permanezcan invariables, con lo que se posibilita nuevamente, ahora desde el ángulo objetivo, una ciencia válida de las conclusiones. H. Gouhier se pronuncia ante esta cuestión con los siguientes términos: «Yo creo verdadero lo que percibo clara y distintamente, pero ¿cómo puedo prever que mi intuición continuará siendo verdadera cuando, por así decirlo, salga del instante en que es actual? La cuestión no tiene sentido más que en el supuesto de que las esencias intuitas sean seres creados capaces de desaparecer y ser reemplazados por otros. Lo que se garantiza es, pues, la permanencia de las esencias que intuyo. Dicho de otra manera, lo que era verdad ayer, lo es hoy todavía»⁴².

Y, finalmente, la segunda cosa que nos garantiza la veracidad divina es la existencia de las cosas materiales. He aquí el segundo campo en el que fructifica este criterio. Si Dios no es engañador, las ideas que tengo de los objetos sensibles no pueden proceder directamente de él, ni de ningún otro ser que no contenga su realidad objetiva formalmente, sino sólo eminentemente. Pero es que, además, el hombre tiene una natural inclinación a creer que las ideas sensibles proceden de las cosas corporales; si tales ideas, de alguna manera y en algún sentido, no partieran de aquellas cosas o no se refirieran realmente a ellas, necesariamente habríamos de concluir que el autor de dicha inclinación en el hombre es engañoso:

«Atqui, cum Deus non sit fallax, omnino manifestum est illum nec per se immediate istas ideas mihi immitere, nec etiam mediante aliqua creatura, in qua earum realitas objectiva, non formaliter, sed eminenter tantum contineatur. Cum enim plane facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum, sed contra magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video qua ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem. Ac proinde res corporeae existunt»⁴³.

He aquí el por qué de la certeza de la existencia de las cosas materiales, externas al campo noemático de la conciencia, y he aquí el motivo por el que, en el transcurso de las *Meditaciones*, se exige haber

⁴¹ *A Regius*, 24 de mayo de 1640, A.T. III, págs. 64-65: «quia nempe talis forte sumus naturae, ut fallamur, etiam in evidentissimis; ac proinde, ne tunc quidem, cum illas ex istis principiis deduximus, scientiam, sed tantum persuasionem».

⁴² Gouhier, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, J. Vrin, Paris, 1962, pág. 305.

⁴³ *M.M.*, Med. VI, A.T. VII, págs. 79-80.

demostrado previamente la existencia de Dios y su veracidad para poder concluir con ciencia cierta la del mundo externo.

Frecuentemente, sin embargo, aparecen los errores de los sentidos, se realizan malas percepciones y composiciones y, en general, se juzga indebidamente, asintiendo a contenidos no evidentes. Además, hay casos en los que, a pesar de la suma bondad de Dios, la naturaleza del hombre se comporta como errónea y engañosa⁴⁴. ¿Queda incólume, con todo ello, la veracidad divina llevada sobre su coordenada «espacial»? Descartes señalaría en las *Tertiae Responsiones* que para llegar a la conclusión cierta de la existencia de las cosas corpóreas no se exige que desaparezca totalmente la posibilidad de engaño, sino sólo en aquellos casos en los que la causa del error tuviera que situarse en la voluntad divina:

«Ad meam conclusionem (ergo res corporea existunt) non requiritur, ut nullo casu possimus falli (admissi enim ultro nos saepe falli), sed ut non fallamur, cum iste noster error decipiendi voluntatem in Deo testaretur, qualem in eo esse repugnat»⁴⁵.

La consideración final es ya fácil de señalar. Mientras que el hombre se mantiene dentro del campo de lo que directa, inmediata y actualmente está presente a la conciencia, las posibilidades de error son mínimas. La evidencia presente al entendimiento se comporta como razón de asentimiento suficientemente válida, y el juicio ha de ser, necesariamente, verdadero. Pero la actividad cognoscitiva del hombre también tiende a saber del mundo exterior, y la ciencia no se reduce a la intuición clara y distinta de los primeros principios, sino que va constituyéndose temporalmente mediante la deducción. Y precisamente por estas dos exigencias se abandona el ámbito de la evidencia y se ocupa de otros campos más propicios al error. Brota, pues, imperiosa la necesidad de acudir a la veracidad divina que garantice tanto la permanencia de las verdades a través del tiempo como la constancia de la aptitud humana para conocerlas y que fundamente un sólido conocimiento de la verdad de las cosas exteriores. La veracidad divina, a fin de cuentas, se erige en razón formal de asentimiento que, asegurando ciertos contenidos no estrictamente evidentes y suprimiendo todo motivo de duda, permite juzgar con total validez acerca de ellos.

III. LA PERFECCIÓN DIVINA Y EL ERROR

En las *Meditaciones*, Descartes afirma con precisión que el error, formalmente considerado, es una privación cuya efectividad no exige

⁴⁴ *L.c.*, pág. 85.

⁴⁵ *Tertiae Responsiones*, responsio ad objectionem XV, A.T. VII, pág. 185.

la presencia del concurso divino. El error desde la panorámica de Dios debe considerarse como una negación:

«Privatio autem, in qua sola ratio formalis falsitatis et culpa consistit, nullo Dei concurso indiget, qui non est res, neque ad illum relata ut causa privatio, sed tantummodo negatio dici debet. Nam sane nulla imperfectio in Deo est, quod mihi libertatem dederit assentiendi vel non assentiendi quibusdam»⁴⁶.

Esta posición se retoma en los *Principia* con el mismo sentido y las mismas implicaciones, insistiendo en el hecho de que, a pesar de que no sea Dios engañador, ocurre que, con frecuencia, aparece el fenómeno del error en exclusiva dependencia, por tanto, de la actividad libre del hombre⁴⁷. En realidad se constituye como un defecto de acción, y no de naturaleza, puesto que, en este último caso, implicaría una imperfección en la acción divina; pero no siendo éste el caso, vuelve a reforzarse el carácter de negación que, con respecto a Dios, tiene el error:

«Quod autem in errores incidamus, defectus quidem est in nostra actione sive in uso libertatis, sed non in nostra natura, utpote quae eadem est, cum non recte quam cum recte iudicamus»⁴⁸.

Nuestra naturaleza cognoscente permanece siempre la misma, ya sea que juzgue bien o ya sea que juzgue mal, lo que no podemos decir de las propias acciones por las cuales juzgamos de una manera o de otra. Un juicio erróneo lleva consigo un desajuste entre las operaciones del entendimiento y de la voluntad, una desproporción entre la percepción y la volición, que puede llegar a desaparecer en el momento en que el espíritu juzgue con rectitud.

La concepción cartesiana de la subjetividad cognoscente del hombre no deja abierta ninguna posibilidad para entenderla como una estructura jerárquica y orgánica de facultades, tal como entendiera la Escuela. Pero, a pesar de su visión unitaria. Descartes tiene necesidad de distinguir entre diversos *modi cognoscendi*. Dentro del ámbito del pensamiento, la percepción y la volición son dos modos distintos de una única sustancia, aunque sea todo el alma, y no una parte, que conoce o quiere. Las diversas «facultades» pueden entrar en colisión funcional, lo que, por otra parte, no puede decirse de Dios, ya que éste opera mediante «una acción única, simplicísima y siempre la misma». En el campo de la actividad divina no cabe ningún desajuste funcional, ya que, con tal única acción, entiende, quiere y opera a la vez:

«Et quamvis in nobis perfectio quaedam sit, quod sentiamus, quia tamen in omni sensu passio est, et pati est ab aliquo pendere, nullo

⁴⁶ *M.M.*, Mcd. IV, A.T. VII, págs. 60-61.

⁴⁷ *Pr. Ph.*, p. I, art. XXXI, A.T. VIII-1, pág. 17.

⁴⁸ *L.c.*, pág. 19.

modo Deum sentire putandum est, sed tantummodo intelligere et velle: neque hoc ipsum ut nos, per operationes quodammodo distinctas, sed ita ut, per unicam, semperque eandem et simplicissimam actionem, omni, inquam hoc est, res omnes: neque enim vult malitiam peccati quia non est res»⁴⁹.

Dos puntos importantes a tener en cuenta en este texto. En primer lugar, el hecho de que Dios, mediante un único acto, conoce, quiere y realiza, y, por ello, no puede existir ningún desajuste entre el conocimiento divino, su voluntad y la creación. En segundo lugar, e implicado en esa misma simplicidad operativa, la necesidad de comprender que, mediante ella, Dios se dirige al ser y nunca a cualquier forma de no ser, como lo es, desde su ámbito infinito, el error y el pecado⁵⁰. Sin embargo, a pesar de que el error no sea más que una negación desde el ámbito infinito de Dios, experiencialmente nos encontramos con él. No puede negarse la existencia del error y del pecado, que manifiesta la presencia del mal en el mundo⁵¹. Parece, pues, justo preguntarse por los motivos divinos para permitir estos dos hechos negativos. Descartes, que considera improcedente toda investigación encauzada por las causas finales, tampoco puede admitir la validez de tal pregunta; su mismo planteamiento significa un desconocimiento del modo de proceder, adecuado y fértil, de la ciencia y de la filosofía⁵².

En las *Meditationes de Prima Philosophia*, el tema se eleva con la pregunta que Descartes, desde su propia finitud, hace al poder infinito de Dios, ya que, admitido éste, parece que hubiera debido crear al hombre de tal manera que no errara nunca, a menos de que sea mejor equivocarse que no equivocarse⁵³. Pero si reconocemos que la inteligencia del hombre es finita y la de Dios infinita e incomprensible, también hay que reconocer que existe, o puede existir, una infinidad de cosas realizadas por el Creador de las que el hombre desconoce el significado y la finalidad. Es conveniente, pues, abandonar el camino que indican las causas finales, cuya investigación no tiene ninguna utilidad en el conocimiento de las «cosas físicas o naturales»:

«Cum enim jam sciam naturam meam esse valde infirmam et limitatam, Dei autem naturam esse immensam, incomprehensibilem, infinitam, ex hoc satis etiam scio innumerabilia illum posse quorum causas ignorem; atque ob hanc unicam rationem totum illud causarum genus,

⁴⁹ *L.c.*, art. XXIII, págs. 13-14.

⁵⁰ Vid. *A Mersenne*, 6 y 27 de mayo de 1630. A.T. I, págs. 149 y 153.

⁵¹ Keeler, L. W., *The Problem of error from Plato to Kant*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1934, pág. 142.

⁵² Vid. *Med. IV*, A.T. VII, pág. 55; *V. Resp.*, A.T. VII, págs. 374-375; *Pr. Ph.* p. I, arts. 28 y 29, A.T. VIII-1, págs. 15-16; *E.B.* A.T. V, pág. 158.

⁵³ *M.M.*, *Med. IV*, A.T. VII, pág. 55: «Nec dubium est quin potuerit Deus me talem creare, ut nunquam falleret; nec etiam dubium est quin velit semper id quod est optimum: anne ergo melius est me falli quam non falli?»

quod a fine peti solet, in rebus Physicis nullum usum habere existimo; non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei»⁵⁴.

Por consiguiente, si el error se constituye como un problema que debe resolverse mediante la filosofía y la ciencia, parece que no debe prestarse atención a sus posibles fines, sino a su esencia, origen y medios para evitarlo. Orientado el tema desde cualquier otra perspectiva, no puede obtenerse una comprensión adecuada, cometiéndose, por el contrario, la temeridad de querer escudriñar algo que está velado para el hombre. Con dos motivos nos encontramos por los que ni en la problemática del error ni en cualquier otro asunto filosófico debe argumentarse según el fin, ya que la *cognitio finis non inducit nos in cognitionem ipsius rei, y omnes Dei fines nos latent, et temerarium est in eos involare velle*⁵⁵. Y, si bien es verdad que en materia revelada pueden conocerse algunos de los fines propuestos por Dios, en el quehacer filosófico debe suprimirse esta falsa panorámica que no conduce a nada⁵⁶.

Pero es que, además, si quisiéramos continuar una argumentación sobre el error y el pecado según los fines, deberíamos tener presente que no existe un solo sujeto aislado y que la obra de la creación es una totalidad. Pudiera ocurrir que lo que significa una imperfección para un sujeto en particular, no resultara tal, cuando se analiza la perfección total del conjunto⁵⁷. Sea como fuere, lo importante es caer en la cuenta de que Dios nos ha dado dos medios para evitar el error, ya que *podemos mantener la resolución de no juzgar nunca nada que no se conciba evidentemente, y suplir la deficiencia y debilidad de nuestra naturaleza, tal como se manifiesta por su proclividad al engaño, mediante una meditación atenta:*

«Ac praeterea etiam ut non possim ab erroribus abstinere priori illo modo qui pendent ab evidenti eorum omnium perceptione de quibus est deliberandum, possum tamen illo altero qui pendet ab eo tantum quod recorder, quoties de rei veritate non liquet, a iudicio ferendo esse abstinendum; nam, quamvis eam in me infirmitatem esse experior ut non possim semper uni et eidem cognitioni defixus inhaerere, possum tamen attenta et saepius iterata meditatione efficere, ut ejusdem, quoties usus exiget, recorder, atque ita habitum quemdam non errandi acquiram»⁵⁸.

Después de rechazar las argumentaciones sobre la posible finalidad del error en el mundo, volvamos a retomar el hilo del problema y sus implicaciones, al considerar que el engaño, desde la panorámica divina,

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *E.B.*, A.T. V, pág. 158.

⁵⁶ *Vid. Ibid.*

⁵⁷ *Vid. M.M.*, Med. IV, A.T. VII, págs. 55-56; *V. Resp.* A.T. VII, pág. 374; *A Mersenne*, 27 de mayo de 1630, A.T. I, págs 153-154.

⁵⁸ *M.M.*, Med. IV, A.T. VII, págs. 61-62.

es una mera negación. Conviene recordar que para Descartes «la verdad consiste en el ser y la falsedad en el no-ser, de tal manera que la idea de infinito, comprendiendo todo el ser, comprende todo lo que hay de verdadero en las cosas, y no puede tener en sí nada falso»⁵⁹. Si Dios es el sumo ser y lo sumamente verdadero, hay que descartar de su concepción toda posible falsedad, ya que ésta es contradictoria con el ser, y a la vez, hay que concluir que si en todo engaño hay falsedad, que es algo no verdadero, no ente y no bueno⁶⁰, el error, con respecto a Dios, habrá de ser una negación en tres sentidos, puesto que se opone a la infinitud de su ser, de su verdad y de su bondad.

En primer lugar, Dios no puede ser engañador, porque la falsedad, entendida como una forma de no-ser, se opone a la propia entidad infinita que hay en él; tal como Descartes diría, «la forma o esencia del engaño es un no-ser hacia el cual no puede llevarse el ser más perfecto»⁶¹.

Tampoco el error puede decirse de Dios, ya que, precisamente, si es un engaño, se opone a su veracidad, y Dios es la Verdad misma, tanto como el origen de todas las verdades. Si quisiéramos localizar el texto que con más precisión incidiese en tal aspecto, lo hallaríamos en las *Meditaciones*, cuando, tras la superación definitiva de los dos últimos niveles de duda, aparece el *Deus veracissimus*, que no puede engañar porque todo error y mentira depende de algún defecto que no puede encontrarse en el ser que tiene todas las perfecciones⁶².

Y, en tercer lugar, es la infinita bondad de Dios la que impide que éste pueda contener en sí ninguna falsedad, o que sea el origen de cualquier error en los hombres. De alguna manera sería lícito hablar figuradamente y poner en boca de Dios alguna «mentira piadosa», pero este recurso no tiene ningún sentido dentro de la «forma de hablar que debe utilizarse entre los que filosofan»⁶³. Si la mentira es algo que no se dice propiamente de la palabra, sino que se encuentra en «una interna y formal malicia»⁶⁴, ha de entenderse, en rigor, como un «querer engañar» (*velle fallere*), distinto al mismo «poder engañar» (*posse fallere*). Aunque a primera vista esta última habilidad pudiera enten-

⁵⁹ *A Clerselier*, 23 de abril de 1649, A.T. V, pág. 356: «Es, in quam, haec idea summe vera, etc. La verité consiste en l'estre, et la fausseté au non-estre seulement en sorte que l'idée de l'infini, comprenant tout l'estre comprend tout ce qu'il y a de vray dans les choses, et ne peut avoir en soy rien de faux.»

⁶⁰ Vid. *Ibid.*, pág. 357.

⁶¹ *Sextae Responsiones*, A.T. VII, pág. 428: «Quod autem repugnet homines a Deo decipi, clare demonstratur, ex eo quod forma deceptionis sit non ens, in quod non potest ferri summum ens.»

⁶² *M.M.*, Med. III, A.T. VII, pág. 52: «Ex quibus satis patet illum fallacem esse non posse; omnem enim fraudem et deceptionem a defectu aliquo pendere lumine naturali manifestum est.»

⁶³ *Secundae Responsiones*, A.T. VII, pág. 142.

⁶⁴ *Ibid.*, págs. 142-143

derse como una especial sutileza, en realidad es la manifestación de una debilidad que no puede encontrarse en Dios⁶⁵.

Estas tres imposibilidades de error y falsedad de Dios, y con más precisión la tercera, nos lanzan a una segunda faceta que nos obligaría nuevamente a considerar tal fenómeno como una negación. Dios no es engañoso, porque el engaño es una forma de no-ser que no puede encontrarse en quien posee la máxima entidad y una infinitud de perfecciones en grado infinito. Y tampoco lo es, en segundo lugar, porque nunca puede intervenir, ni directa ni indirectamente, en la producción de engaños y juicios erróneos del hombre.

Consiguientemente, el error, desde la panorámica divina, ha de entenderse como una negación. Y ello en dos sentidos. Por una parte, la infinitud conceptual con que se presenta Dios no admite ninguna limitación o imperfección, y por otra, tampoco puede ser entendido el Creador como causa eficiente y origen de cualquier error y mal que aparezca en el mundo. Dios es la fuente del ser, de la verdad y de la bondad de lo creado, y nunca de las manifestaciones contrarias. La negación que supone ser el error, con respecto a Dios, debe considerarse no sólo *ad intra*, sino también *ad extra*, ya que también es contradictoria al concepto de Dios pensar en cualquier colaboración suya, por mínima que sea, en la producción del error humano.

José Luis Arce Carrascoso

⁶⁵ *M.M.*, Med. IV, A.T. VII, pág. 53: «In primis enim agnosco fieri non posse ut ille me unquam fallat, in enim fallacia vel deceptione aliquid imperfectionis reperitur; et quamvis posse fallere, nonnullum esse videatur acuminis aut potentiae argumentum, proculdubio velle fallere, vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit.»