

¿Puede hacer Dios lo imposible?

Sobre la concepción cartesiana de la omnipotencia divina

ROGELIO ROVIRA
(Universidad Complutense)

Parece más fácil establecer que Dios es omnipotente que definir con exactitud la omnipotencia divina. En efecto, si las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios son válidas, la misma fuerza lógica que lleva a su aceptación conduce también a la admisión del poder infinito de la Causa primera del mundo. Pero, ¿cómo hay que interpretar la tesis de que Dios lo puede todo? ¿Significa que nada en absoluto, ni siquiera lo intrínsecamente imposible, podría limitar el poder de Dios? En ese caso, ¿cómo entender que Dios puede hacer lo que de suyo no se puede hacer? ¿O quiere decir, antes bien, que hay una sola cosa, a saber: lo lógicamente imposible, que no cae bajo la potencia divina? Entonces, ¿cómo se puede afirmar el carácter absoluto e infinito del poder de Dios?

En la meditación filosófica sobre este problema resulta en extremo provechosa la consideración de la postura de Descartes al respecto. El filósofo de la Turena es acaso el único pensador (con la posible excepción de Guillermo de Occam) que ha defendido de manera ejemplar la primera de las posibilidades apuntadas sobre el sentido del poder infinito de Dios. Ciertamente, frente a la tesis tradicional según la cual «lo que implica contradicción no está contenido bajo la omnipotencia divina (*ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur*)»¹, Descartes mantiene la afirmación opuesta: Dios lo puede todo, incluso lo con-

¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1, q. 25, a. 3.

tradictorio. «No me parece» —escribe el filósofo a Arnauld— «que pueda decirse que en algún caso no pueda hacer Dios alguna cosa, pues como la razón de ser de lo verdadero y lo bueno dependen de su omnipotencia, ni siquiera me atrevería a decir que Dios no puede hacer que haya un monte sin valle, o que la suma de uno y dos no sea tres; lo único que digo es que él me ha dado una mente tal que yo no puedo concebir un monte sin valle, o que la suma de uno y dos no sea tres, etc., y que tales cosas implican contradicción en mi concepto»².

En lo que sigue se expondrá, pues, primero, el sentido de esta tesis y su lugar en el pensamiento cartesiano. Luego se hará acopio ordenado de los argumentos aducidos por Descartes en favor de su posición. Y, al cabo, se examinará el valor de verdad de esas razones.

I

Según es notorio, Descartes, al adoptar la duda como método para volver a edificar sobre bases más sólidas la entera filosofía, quiere considerar dudosas en principio aun las llamadas verdades eternas, como son las verdades matemáticas. Y es también sabido que, para lograr este propósito, el filósofo introduce la hipótesis de un «*Deus deceptor*». «Del mismo modo» —escribe en la primera de sus *Meditaciones Metafísicas*— «que yo juzgo a veces que otros se equivocan en cosas que creen saber perfectamente, ¿cómo sé que Dios no ha hecho que yo mismo me equivoque de la misma manera cada vez que sumo dos y tres, o enumero los lados de un cuadrado, o en algo aún más fácil si es que puede imaginarse?»³.

La utilización de esta hipótesis supone, cuando menos, que se cumplan dos condiciones. La primera es que Dios *quiera* efectivamente engañar al meditador, lo que parece estar en contra de la bondad divina. Descartes se hace cargo expresamente de la necesidad de este requisito y, en el pasaje de las *Meditaciones* que sigue al que se acaba de citar, justifica de modo provisional el cumplimiento de dicha exigencia mediante un razonamiento análo-

² René Descartes, *A Arnauld*, 29 juillet 1648, in: *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris, J. Vrin, 1964-1972 (citado en adelante como AT), V, 223-224.

³ *Meditationes de Prima Philosophia*, «Meditatio Prima», AT, VII, 21. Cf. *Principia Philosophiae*, I, 5, AT, VIII, 6.

go al que le llevó a desconfiar del testimonio de los sentidos: si alguna vez me he engañado, puedo engañarme siempre. «Pero quizá no quiso Dios engañarme así, pues se dice que es sumamente bueno; sin embargo, si fuera contrario a su bondad haberme creado de tal manera que me equivoque siempre, también parecería ajeno a ella permitir que me equivoque alguna vez, cosa esta última que, sin embargo, no puede decirse que no haya ocurrido»⁴.

La segunda condición aludida es que Dios *pueda* engañar de hecho al que razona sobre las verdades eternas, es decir, que Dios pueda hacer que lo que se presenta como evidente de suyo, sólo parezca evidente, pero no lo sea en realidad. En la tercera de sus *Meditaciones* reconoce también Descartes la necesidad de este nuevo requisito: «Y cada vez que se me ocurren estos preconceptos sobre la suma potencia de Dios, debo confesar que, si él quisiera, le sería fácil hacer que yo me equivoque incluso en las cosas que juzgo intuir evidéntísimamente con los ojos de la mente»⁵.

Ahora bien, es claro que el cumplimiento de esta segunda condición para la utilización de la hipótesis del «Dios engañador» supone admitir la tesis de que el poder de Dios se extiende hasta lo lógicamente imposible. Descartes, como sabemos, no tiene reparo alguno en aceptarla. Al pasaje de la carta a Arnauld del 29 de julio de 1648, antes citado, puede añadirse también, como nueva confirmación, este fragmento de la carta a Mesland del 2 de mayo de 1644: «[...] Dios ha sido libre e indiferente para hacer que no fuera verdadero que los tres ángulos de un triángulo fuesen iguales a dos rectos o, en general, que los contradictorios no puedan existir juntos»⁶.

No dejará de advertirse que esta tesis extrema sobre la omnipotencia de Dios es correlato necesario de la célebre doctrina cartesiana de la creación divina de las verdades eternas: si Dios puede hacer lo lógicamente imposible, es porque ha hecho lo lógicamente necesario.

Es sabido que esta concepción tiene una importancia capital en el pensamiento de Descartes, aunque la presentación que de ella hace el filósofo en sus obras no deja ver con claridad su alcance decisivo. Esta teoría no aparece expresamente sostenida en los libros en los que Descartes expone su

⁴ *Meditationes de Prima Philosophia*, «Meditatio Prima», AT, VII, 21.

⁵ *Meditationes de Prima Philosophia*, «Meditatio Tertia», AT, VII, 36.

⁶ *Au P. Mesland*, 2 mai 1644, AT, IV, 118. Vid. Émile Bréhier, *La création des vérités éternelles dans le système de Descartes*, in: É.B., *La philosophie et son passé*. Paris, Alcan, 1940, págs. 113-114.

metafísica: no se encuentra, pues, ni en el *Discurso del Método* ni en las *Meditaciones Metafísicas* ni en los *Principios de la Filosofía*. Aunque la defiende muy tempranamente, como lo muestran las cartas a Mersenne de la primavera de 1630, sólo la expuso públicamente en las «Respuestas a las Sextas Objeciones» y de un modo, en verdad, casi inopinado. Descartes, en efecto, al responder a las objeciones de Gassendi, había afirmado sucintamente que las verdades matemáticas, aunque inmutables, no son independientes de Dios. Esta aseveración dio lugar a uno de los «escrúpulos» de los teólogos que propusieron las «Sextas Objeciones», el cual motivó, a su vez, una más amplia respuesta del filósofo al respecto⁷. No será, pues, ocioso intentar exponer ordenada, aunque resumidamente, las tesis en que se expresa esta crucial teoría, que su autor expuso principalmente, a lo largo de toda su vida, y de manera ocasional y fragmentaria, en su correspondencia con diversos interlocutores filosóficos.

La tesis principal de esta doctrina es que el valor de verdad de las llamadas verdades eternas depende única y exclusivamente de la voluntad de Dios. Según ella, en efecto, las «verdades eternas» o «esencias», es decir, las verdades que expresan las esencias de las cosas o, si se quiere, las verdades cuyo contrario es impensable, dependen causalmente de la voluntad divina. «Las verdades matemáticas, que usted llama eternas» —escribe Descartes al Padre Mersenne— «han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él, lo mismo que todo el resto de las criaturas»⁸. «Respecto de las verdades eternas» —informa Descartes a su mismo corresponsal un poco más tarde— «digo sin más que *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*»⁹. Y todavía le declara años más tarde a este mismo interlocutor: «Estas verdades que se llaman eternas, como que *totum est majus sua parte*, etc., no serían verdades si Dios no lo hubiera así establecido»¹⁰.

Esta tesis fundamental se aclara y complementa con dos nuevas afirmaciones. La primera es que la voluntad divina es la causa eficiente y total de las verdades eternas. Así lo manifiesta Descartes a Mersenne en otra carta:

⁷ Cf. Émile Bréhier, *La création des vérités éternelles dans le système de Descartes*, in: *ed. cit.*, págs. 103-105.

⁸ *Au P. Mersenne*, 15 avril 1630, AT, I, 145.

⁹ *Au P. Mersenne*, 6 mai 1630, AT, I, 149.

¹⁰ *Au P. Mersenne*, 27 mai 1638, AT, II, 138.

«Usted me pregunta *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates?* Le respondo que ha creado todas las cosas *in eodem genere causae*, es decir, *ut efficiens et totalis causa*. Pues es cierto que es autor tanto de la esencia como de la existencia de las criaturas: ahora bien, esta esencia no es otra cosa que esas verdades eternas; las cuales no concibo que emanan de Dios como los rayos del sol, sino que sé que Dios es autor de todas las cosas, y que esas verdades son algo, y, por consiguiente, que él es su autor»¹¹.

La segunda afirmación complementaria es que entre la esencia de Dios y las verdades eternas no hay ninguna conexión necesaria. En la carta dirigida a Mersenne que se acaba de citar, escribe Descartes: «También me pregunta usted: ¿qué necesidad ha tenido Dios de crear esas verdades? Digo que ha sido tan libre de hacer que no fuera verdadero que todas las líneas tiradas del centro a la circunferencia fuesen iguales como de no crear el mundo. Y es cierto que estas verdades no están unidas con mayor necesidad a su esencia que las demás criaturas»¹². Y todavía en una carta posterior a otro corresponsal afirma el filósofo: «Y aunque Dios haya querido que algunas verdades fuesen necesarias, esto no significa que las haya querido necesariamente; pues es completamente diferente querer que fueran necesarias y quererlo necesariamente, o estar necesitado a quererlo»¹³.

La doctrina de la creación de las verdades eternas revela en buena medida la actitud de Descartes ante la escolástica de la época barroca. Se ha hecho notar, en efecto, que esta teoría cartesiana se opone derechamente a la concepción que se formó Francisco Suárez de las verdades eternas, aunque el filósofo francés tiene buen cuidado de no citar a ningún pensador como rival suyo en este asunto¹⁴. Pero es patente que Suárez, a diferencia de Descartes, sostiene que las verdades eternas no son verdaderas porque son conocidas por Dios, sino que, al contrario, precisamente porque son

¹¹ *Au P. Mersenne*, 27 mai 1630, AT, I, 151-152.

¹² *Ibid.*

¹³ *Au P. Mesland*, 2 mai 1644, AT, IV, 118-119.

¹⁴ Cf. Étienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913 [reeditado en: Paris, Vrin, 1982], Première Partie, Chapitre II, págs. 48-51; P. Garin, *Thèses Cartésiennes et Thèses Thomistes*, Paris, Desclée de Brouwer, sin año; Timothy J. Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suárez*, Roma, Gregorian University Press, 1966, chap. II, págs. 37-74.— Vid. Geneviève Rodis-Lewis, *Quelques compléments sur la création des vérités éternelles*, reeditado en: G.R.-L., *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris, Vrin, 1985, págs. 113-117.

verdaderas, son conocidas por Dios: son, pues, verdaderas, aun si se prescinde del entendimiento divino: «*Rursus neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur quia verae sunt. [...] igitur huiusmodi enuntiationes quae dicuntur esse in primo, immo etiam quae sunt in secundo modo dicendi per se, habent perpetuam veritatem, non solum ut sunt in divino intellectu, sed etiam secundum se praescindendo ab illo*»¹⁵. Y, a mayor abundamiento, el pensador español declara expresamente que las verdades eternas no tienen causa eficiente, porque la cópula que une los extremos de las proposiciones que enuncian estas verdades no tiene en absoluto el sentido de existencia o actualidad —único caso en que cabe hablar de causa eficiente—, pues estas proposiciones siguen siendo verdaderas aun cuando no existan sus extremos: «*At vero in alio sensu propositiones sunt verae etiamsi extrema non existant; et in eodem sunt necessariae ac perpetuae veritatis, quia cum copula est in dicto sensu non significet existentiam, non attribuit extremis actualem realitatem in seipsis, et ideo ad suam veritatem non requirit existentiam seu realitatem actualem. [...] Atque hinc etiam fit ut hae connexiones in hoc sensu non habeant causam efficientem, quia omnis efficientia terminatur ad actualem existentiam, a qua dictae propositiones in hoc sensu abstrahunt*»¹⁶.

Por otra parte, tampoco se ha dejado de señalar el posible influjo de una opinión teológica de Gabriel Vázquez —fuertemente criticada, por lo demás, por Juan de Santo Tomás— en la tesis cartesiana de que no hay conexión necesaria entre la esencia de Dios y las verdades eternas¹⁷. Vázquez, en efecto, sostiene que los bienaventurados no ven ninguna criatura en virtud misma de su visión de la esencia de Dios: *Nullam creaturam ex vi visionis Dei, sed peculiari revelatione videri, verior sententia est*. La razón de ello es que, si se diera tal visión, habría un vínculo necesario entre la visión de la esencia de Dios y la visión de las criaturas posibles, de tal suerte que todo cambio en la visión de éstas exigiría también un cambio en la visión de la esencia divina, lo que es absurdo: *Nam si ex vi visionis viderentur, et decursu temporis inciperent videri, necesse erat mutari, visionem, et intensionem effici. Nam qui fieri potest, ut una et eadem visio immutata*

¹⁵ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. XXXI, sect. XII, n. 40.

¹⁶ Francisco Suárez, *op. cit.*, Disp. XXXI, sect. XII, n. 45.

¹⁷ Cf. Jacques Maritain, *Le songe de Descartes*, chap. IV, in: Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres Complètes*, Fribourg Suisse-Paris, Éditions Universitaires Fribourg Suisse-Éditions Saint Paul, 1982, vol. V, págs. 135-136.

*manens, ab initio non faciat aliquid videri, postea vero faciat? At visio Dei non intenditur, nec mutatur»*¹⁸.

Además de estas relaciones históricas de la doctrina cartesiana de la creación de las verdades eternas, hay también en este punto un asunto de índole doctrinal, muy debatido entre los estudiosos de la obra de Descartes, que requiere, cuando menos, un breve comentario. Se trata de la cuestión de si la creación divina de las verdades eternas abarca absolutamente a *todas* las verdades o si hay, más bien, ciertos principios lógicos y ontológicos fundamentales y ciertas verdades sobre la esencia misma de Dios que quedan excluidos de semejante creación.

No cabe negar que, en ocasiones, Descartes, como se observa en algunos pasajes citados, parece referirse exclusivamente a la creación de las verdades matemáticas y físicas, esto es, a las verdades que se refieren a las esencias de las criaturas, pues no menciona expresamente ninguna verdad referida al ser de Dios. Este hecho, al lado de otras consideraciones, ha dado pie a algunos intérpretes a sostener que el filósofo distingue, al menos implícitamente, dos órdenes de imposibilidades: el de las imposibilidades increadas o absolutas, que, por referirse a la naturaleza divina, sería inmutable aun para el mismo Dios; y el de las imposibilidades creadas o relativas, que, por referirse a la esencia de las criaturas, podría ser cambiado por Dios¹⁹.

A esta interpretación cabe oponer, sin embargo, las siguientes razones. La primera es que contradice expresamente lo que enseña Descartes en otras ocasiones: como se ha de ver todavía en muchos de los pasajes del filósofo que se traerán a colación en lo que sigue, el filósofo francés reconoce que todas las verdades, tanto las matemáticas como las metafísicas, dependen de la voluntad divina. La segunda razón es que, si se admite un doble orden de imposibilidades, se arruina el fundamento metafísico de la doctrina cartesia-

¹⁸ Gabriel Vázquez, *Commentariorum, ac Disputationum in Primam Partem Sancti Thomae*, Disp. L, cap. VI.— Cf. Juan de Santo Tomás, *Cursus theologicus*, in I^{am}, q. 12, disp. 15, a. 3.

¹⁹ El origen de la distinción de estos dos tipos de imposibilidades se halla en la obra de Émile Boutroux, *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Thèse latine (1874). Trad. M. Canguilhem. Reeditada en: Paris, Vrin, 1985, Première Partie, § IV, págs. 65-70.— Desarrollos y defensas de esta distinción se hallan, por ejemplo, en: Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons. II: L'âme et le corps*. Paris, Aubier, 1953, chap. X, §§ 3-5, págs. 26-39; Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris, Vrin, 1962, chap. X, V, págs. 287-290.

na de la creación de las verdades eternas —que no es otro que la omnipotencia divina—, porque, en ese caso, habría un orden de imposibilidades al que Dios mismo estaría sometido y no cabría decir, por tanto, que Dios es omnipotente. Y, en fin, la tercera razón que cabe aducir es que el doble orden de imposibilidades que se pretende distinguir exige establecer también, por su parte, un correspondiente doble orden de inteligibilidades o necesidades lógicas. Pero esta distinción resulta incoherente y absurda: el conocimiento humano sólo puede reconocer una única inteligibilidad, en cuyo descubrimiento efectivo consiste justamente entender la necesidad de la conexión del predicado con el sujeto en un juicio. Así, es precisamente la misma especie de necesidad lógica que aparece en las verdades matemáticas la que lleva a Descartes a admitir la verdad metafísica de que Dios es infinito y omnipotente y a afirmar, en consecuencia, que toda verdad depende del poder divino. Parece, pues, más acorde con el sentir de Descartes y con sus declaraciones explícitas la opinión de aquellos estudiosos de la obra del filósofo que consideran inaceptable la distinción de dos órdenes de imposibilidades: según Descartes, para Dios nada hay imposible²⁰.

Pero ¿qué razones aduce el filósofo en favor de su doctrina de la creación de las verdades eternas y, por consiguiente, en favor de la tesis según la cual el poder de Dios incluye también la posibilidad de hacer lo contradictorio?

II

En los escritos de Descartes se encuentran particularmente dos argumentos en favor de la tesis de que Dios ha creado lo lógicamente necesario (esto es, las verdades eternas) y que, por tanto, puede hacer lo lógicamente imposible (es decir, lo contradictorio). El primer argumento, que es el principal, se basa sobre todo en la absoluta indiferencia de la voluntad divina: «Y así la completa indiferencia de Dios es una gran prueba de su omnipotencia»²¹. El segundo, que es un argumento derivado o secundario —ya

²⁰ Cf. Margaret Dauler Wilson, *Descartes*. London, Routledge and Kegan Paul, 1978, chap. III, pág. 124; Jean-Marie Beyssade, *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*. Paris, Flammarion, 1979, 2. Partie, chap. II, III, págs. 115-121.

²¹ *Meditationes de Prima Philosophia*, «Responso ad sextas objectiones», 6, AT, VII, 432.

que supone la validez del anterior—, aunque no por ello carente en modo alguno de peso, se funda en el carácter incomprensible del poder divino: «Dios es una causa cuyo poder supera los límites del entendimiento humano»²². A diferencia del primero, que es un argumento encaminado a probar positivamente la tesis en cuestión, este último se endereza a demostrar que es imposible encontrar una razón en contra de dicha tesis. Expongamos ambos razonamientos por separado y con cierto detenimiento.

1. La estructura argumentativa del primer razonamiento cartesiano puede exponerse así: las verdades eternas o son increadas o son creadas. Si son increadas, o bien son independientes del poder de Dios, o bien se identifican con Dios mismo y su poder. Si, por el contrario, son creadas, entonces o son creadas por un poder finito, como el del hombre, o son creadas por el poder infinito de Dios. Sólo esta última opción le parece a Descartes la verdadera. Y adviértase que si el filósofo está en lo cierto, también será *eo ipso* verdadero que el poder de Dios abarca la capacidad de hacer lo contradictorio. Atendamos, pues, a las razones de Descartes.

a) La tesis de que las verdades eternas son independientes del poder de Dios le resulta inaceptable de todo punto al filósofo: según le escribe a Mersenne en los meses de abril y mayo de 1630, esta afirmación le parece que supone hablar de Dios de manera poco digna y llega incluso a calificarla de «blasfemia». Concretamente, Descartes intenta mostrar que esta opinión conduce, al menos, a dos consecuencias absurdas.

La primera de dichas consecuencias, que se deriva sobre todo *ex parte objecti*, por decirlo así, es que habría algo, a saber: un orden inteligible, en el caso de las verdades eternas, y su correspondiente orden ininteligible, en el caso de lo contradictorio, que impondría su peculiar legalidad al propio Dios, forzando su voluntad a someterse a dicho orden. Pero, entonces, Dios sería un ser equiparable al resto de los entes, lo que vale tanto como decir que Dios no sería Dios. Como advierte, en efecto, Descartes de modo muy gráfico, «decir que estas verdades son independientes de él es hablar de Dios como de un Júpiter o Saturno y someterlo a la Estigia y a los destinos»²³.

La segunda consecuencia absurda proviene, si vale la expresión, *ex parte subjecti*. Si las verdades eternas son independientes de Dios, entonces, antes de que la voluntad divina se viese forzada a someterse a ellas a causa

²² Au P. Mersenne, 6 mai 1630, AT, I, 150.

²³ Au P. Mersenne, 15 avril 1630, AT, I, 145.

de su necesidad, habría sido preciso que el entendimiento divino las hubiera reconocido en su legalidad plenamente inteligible. Del mismo modo, si lo lógicamente imposible cae fuera del poder divino, ello sólo puede deberse a que el entendimiento de Dios reconoce previamente el carácter ininteligible de lo contradictorio y, por tanto, la absoluta imposibilidad de que su voluntad lo efectúe. Ahora bien, no cabe sostener estas afirmaciones sin reconocer cierta prioridad del entendimiento de Dios respecto de su voluntad. Y tampoco se puede admitir esta prioridad sin distinguir en Dios, al menos según la razón, su entendimiento de su voluntad. Pero esta distinción, a juicio de Descartes, no sólo no es posible, sino decididamente absurda cuando se trata del ser simplicísimo de Dios. El filósofo francés, en efecto, no reconoce entre los atributos divinos ninguna especie de distinción de razón con fundamento en la realidad (*distinctio rationis ratiocinatae*), sino únicamente la mínima que hay que admitir aun en lo absolutamente indiscernible: la distinción de razón sin fundamento real (*distinctio rationis ratiocinantis*): «Pues en Dios es lo mismo querer, entender y creer, sin que uno preceda a otro, *ne quidem ratione*»²⁴. Lo contrario, como se observa, comprometería, según Descartes, la absoluta indiferencia de la voluntad divina. El pensador turenense lo dejó dicho expresamente en un pasaje que merece la pena transcribir por entero: «En cuanto a la libertad del libre arbitrio, cierto es que la de Dios es muy diferente de la nuestra, pues repugna a la razón que la voluntad divina no haya sido, desde toda la eternidad, indiferente a todas las cosas que han sido y serán, y no hay idea alguna que represente el bien o la verdad, lo que ha de creerse, lo que debe hacerse, o lo que debe omitirse, de la cual pueda pensarse que ha sido objeto del entendimiento divino antes de que su voluntad determinase constituirla tal y como es. Y no hablo aquí de prioridad en el tiempo: digo que es imposible que tal idea haya precedido a la determinación de la voluntad divina con prioridad de orden, o de naturaleza, o *de razón ratiocinada* (como se la llama en la Escuela), de tal manera que dicha idea del bien haya inclinado a Dios a elegir una cosa más bien que otra. Por ejemplo: Dios no ha querido crear el mundo en

²⁴ *Au P. Mersenne*, 27 mai 1630, AT, I, 153.— Descartes, pues, no acepta la tesis de la Escuela según la cual entre los atributos divinos hay una «distinción virtual menor» (*distinctio virtualis minor*), es decir, una distinción de razón con fundamento en la realidad, y, en verdad, en la realidad de la infinitud divina, si bien tal distinción no proviene en absoluto de una diversidad real de los miembros distinguidos, que se incluyen en acto mutuamente, sino tan sólo de la incapacidad humana de captar con una sola idea la infinitud del ser de Dios.

el tiempo por haber visto que eso era mejor que crearlo desde toda la eternidad, ni ha querido que los tres ángulos de un triángulo valgan dos rectos, por haber sabido que no podía ser de otro modo, etc. Al contrario: pues que ha querido crear el mundo en el tiempo, por eso es ello mejor que el haberlo creado desde toda la eternidad; y por cuanto ha querido que los tres ángulos de un triángulo fuesen necesariamente iguales a dos rectos, es ahora cierto que eso es así y no puede ser de otro modo y lo mismo sucede con las demás cosas»²⁵.

b) Como no podía ser menos, también le parece a Descartes absolutamente inadmisibile la posibilidad de que las verdades eternas se identifiquen con Dios mismo y su poder. En rigor, ni siquiera considera expresamente esta opinión. Con todo, siguiendo las indicaciones del filósofo, a esta solución del problema de las verdades eternas cabe oponer dos razones fundamentales.

La primera de ellas es de orden gnoseológico: las verdades eternas nos son plenamente comprensibles; por el contrario, aunque podemos tocar con el pensamiento la esencia divina, en modo alguno podemos comprenderla o abrazarla con el pensamiento; luego las verdades eternas no se pueden identificar con la esencia de Dios: «Pero [los que no conciben adecuadamente a Dios] deberían juzgar, por el contrario, que puesto que Dios es una causa cuyo poder supera los límites del entendimiento humano, y que la necesidad de estas verdades no excede en absoluto a nuestro conocimiento, que éstas son algo menor y sujeto a este poder incomprendible»²⁶.

La otra razón es de orden ontológico: las verdades eternas no representan la naturaleza divina o algo perteneciente a ella, sino que expresan el orden inteligible de las esencias de las cosas; por tanto, tales esencias no pueden sino estar sometidas al poder de Dios; luego no hay razón alguna para identificar tales verdades con la esencia de Dios y su poder. Le escribe Descartes, en efecto, a Mersenne: «Pues es cierto que [Dios] es autor tanto de la esencia como de la existencia de las criaturas: ahora bien, esta esencia no es otra cosa que esas verdades eternas; las cuales no concibo que emanen de Dios como los rayos del sol, sino que sé que Dios es autor de todas

²⁵ *Meditationes de Prima Philosophia*, «Responsio ad sextas objectiones», 6, AT, VII, 431-432.

²⁶ *Au P. Mersenne*, 6 mai 1630, AT, I, 150. Cf. *Au P. Mersenne*, 15 avril 1630, AT, I, 145, y 27 mai 1630, AT, I, 152.

las cosas, y que esas verdades son algo, y, por consiguiente, que él es su autor»²⁷.

c) Desechada la hipótesis de que las verdades eternas sean increadas, Descartes recusa también la opinión de que estas verdades dependen del entendimiento humano. La razón principal en que se apoya este rechazo no puede ser otra que la imposibilidad absoluta de modificar la verdades eternas: si se afirma lo contrario de lo que enuncian o se niega lo que afirman, desaparece toda verdad y toda inteligibilidad. Ciertamente, si la imposibilidad de añadir o sustraer arbitrariamente atributos de lo representado fue el criterio principal que llevó a Descartes a distinguir las *ideae a me ipso factae*, que expresan naturalezas fingidas y mutables, de las llamadas *ideae innatae*, que representan naturalezas verdaderas e inmutables, con mayor razón esta misma imposibilidad ha de moverle a rechazar la afirmación de que las verdades eternas, que expresan el orden inteligible, verdadero e inmutable de todas las esencias, dependen del entendimiento humano: «Cuando imagino un triángulo,» —explica el filósofo en la Quinta de sus *Meditaciones*— «aunque quizá tal figura no exista fuera de mi pensamiento en ninguna parte, ni haya existido nunca, sin embargo, hay una determinada naturaleza de esa figura, es decir, su esencia o forma, que es inmutable y eterna, que no ha sido fingida por mí, y que no depende de mi mente, lo cual es evidente porque se pueden demostrar varias propiedades de ese triángulo, a saber, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, que el lado mayor se opone al ángulo mayor, y otras semejantes, las cuales, quiera o no quiera, conozco ahora claramente, aunque antes, cuando imaginé el triángulo, no pensara en ellas de ningún modo; y, por lo tanto, no son figuraciones mías»²⁸.

d) Puesto que las verdades eternas no dependen del entendimiento humano ni se identifican con la esencia de Dios ni son tampoco independientes del poder divino, es forzoso concluir que dichas verdades son creadas por Dios.

Esta conclusión la encuentra nuevamente confirmada Descartes por dos nuevas razones, que no hacen sino exponer como exigencias lógicas positivas los absurdos que antes se descubrieron al tratar de pensar que las verdades eternas no dependen de la voluntad divina.

²⁷ Au P. Mersenne, 27 mai 1630, AT, I, 152.— Cf. Sergio Rábade Romeo, *Descartes y la Gnoseología Moderna*. Madrid, G. del Toro, 1971, cap. IV, págs. 122-123.

²⁸ *Meditaciones de Prima Philosophia*, «Meditatio Quinta», AT, VII, 64.

En efecto, por una parte, la inmensidad de Dios requiere que todo ser y toda verdad dependan de la voluntad del Ser supremo. El filósofo lo declara paladinamente en las «Respuestas a las Sextas Objeciones»: «Cuando se considera con atención la inmensidad de Dios, se ve con evidencia que no puede haber nada que no dependa de él; y no sólo todo lo que subsiste, sino todo orden, ley o criterio de bondad y verdad, de él dependen»²⁹.

Por otra parte, la simplicidad de Dios reclama que no se distingan en él su entender de su querer; y de esta indistinción se sigue que las verdades eternas son conocidas como tales por Dios porque como tales Dios mismo las ha querido. También expresa claramente Descartes esta exigencia en varios lugares, como, por ejemplo, en una carta a Mesland: «[...] la idea que tenemos de Dios nos enseña que en él hay una sola acción, completamente simple y completamente pura; lo que expresan muy bien estas palabras de San Agustín: *Quia vides ea, sunt*, etc., puesto que en Dios *videre et velle* no son más que una misma cosa»³⁰.

Al término de esta serie de razones, cabe plantear dos preguntas. La primera es ésta: si el argumento expuesto es concluyente, es decir, si las verdades eternas son creadas por Dios y, en consecuencia, Dios podría hacer lo contradictorio, ¿cómo hay que concebir entonces lo lógicamente necesario y lo lógicamente imposible? La respuesta que se deduce inmediatamente tanto de la tesis en cuestión como de las anteriores consideraciones de Descartes no puede ser otra que ésta: lo lógicamente necesario es sólo lo que Dios ha querido libremente que fuera necesario; por su parte, lo lógicamente imposible es sólo lo que se opone a la libre voluntad divina.

La segunda cuestión mencionada es ésta: si, a tenor del razonamiento antes explicado, Dios lo puede todo, ¿por qué las verdades eternas, que podrían ser cambiadas por Dios, son, sin embargo, inmutables y absolutamente necesarias? La contestación de Descartes es en extremo interesante: la inmutabilidad de las verdades eternas, la permanencia de las esencias, depende exclusivamente de la inmutabilidad de Dios. «Le dirán a usted» —escribe el filósofo a Mersenne— «que si Dios ha establecido estas verdades, las podría cambiar como un rey hace con sus leyes; a lo que hay que responder que sí, si su voluntad puede cambiar.— Pero yo las comprendo como eternas e inmutables.— Y pienso lo mismo de Dios»³¹.

²⁹ *Meditationes de Prima Philosophia*, «Responso ad sextas objectiones», 8, AT, VII, 435.

³⁰ *Au P. Mesland*, 2 mai 1644, AT, IV, 119.

³¹ *Au P. Mersenne*, 15 avril 1630, AT, I, 145-146.

2. El segundo argumento cartesiano para probar la tesis de la creación divina de las verdades eternas y, por tanto, la tesis de que el poder de Dios se extiende hasta lo contradictorio, es, como ha quedado dicho, un argumento derivado y refutativo, aunque de extraordinario interés. Cabe presentarlo del modo siguiente.

La única dificultad que obstaculiza la aceptación de la conclusión del argumento antes considerado se funda exclusivamente en el carácter incomprendible con que se nos presenta la posibilidad de que la negación de una verdad eterna pudiera ser verdadera de haberlo querido Dios y, por tanto, de que lo absurdo sea factible si Dios así lo hubiera querido.

Ahora bien —continúa el argumento—, las mismas razones que llevan a la conclusión del razonamiento anterior conducen también a esta otra: Dios ha creado nuestro entendimiento, y, en verdad, de tal modo que no podemos por menos de reconocer como necesario lo que así ha establecido y como imposible lo que ha querido que tal fuese. «Nuestro espíritu» —escribe Descartes a Mesland— «es finito y creado de tal naturaleza que puede concebir como posibles las cosas que Dios ha querido que fueran verdaderamente posibles, pero no de tal naturaleza que pueda también concebir como posibles las que Dios hubiera podido hacer posibles pero que, sin embargo, ha querido hacer imposibles»³².

Pero, si esto es así —prosigue el razonamiento—, entonces la dificultad señalada no apunta a una imposibilidad intrínseca, a saber: la de hacer lo que de suyo no se puede hacer, sino que expresa tan sólo el límite de nuestro entendimiento, o sea: que no podemos comprender que se pueda hacer lo que se nos presenta como absurdo. Lo posible es, en efecto, para Descartes, «todo cuanto no repugna al pensamiento humano»³³; por tanto, «toda contradicción o imposibilidad consiste sólo en un concepto nuestro que une mal ideas contrarias»³⁴. De ahí que el filósofo pueda escribir: «Dios puede hacer todo lo que podemos comprender claramente; y si hay cosas de las que se dice que Dios no puede hacer, es que ellas implican contradicción en sus ideas, es decir, que no son inteligibles»³⁵. Y todavía en otro lugar: «Como sé que mi entendimiento es finito y que la potencia de Dios es

³² *Au P. Mesland*, 2 mai 1644, AT, IV, 118.

³³ *Meditationes de Prima Philosophia*, «Responsio ad secundas objectiones», AT, VII, 150.

³⁴ *Entretien avec Burman*, AT, V, 161. Vid. *Meditationes de Prima Philosophia*, «Responsio ad secundas objectiones», AT, VII, 152.

³⁵ *A Regius*, juin 1642, AT, III, 567.

infinita, nunca le pongo ningún límite, sino que tan sólo considero lo que puedo concebir o no y me guardo escrupulosamente de cualquier juicio mío que disienta de esta concepción. Por esto afirmo atrevidamente que Dios puede hacer todo lo que concibo como posible; pero no niego temerariamente, en cambio, que pueda hacer lo que repugna a mi manera de concebir, sino que digo únicamente que esto implica contradicción»³⁶. Esta misma es, en fin, la respuesta que, por lo demás, ofrece Descartes como explicación del ejemplo de contradicción con que le objetó Mesland: «Confieso que hay contradicciones que son tan evidentes que no las podemos representar a nuestro espíritu sin que las juzguemos enteramente imposibles, como la que usted propone: *Que Dios hubiera podido hacer que las criaturas no fuesen dependientes de él*. Pero no nos las debemos representar para conocer la inmensidad de su poder»³⁷.

No puede haber, por tanto, —así concluye el argumento cartesiano— objeción alguna contra la tesis de que Dios puede hacer lo absurdo y, por ello, contra la doctrina de la creación divina de las verdades eternas: del hecho de que lo contradictorio nos sea incomprensible no se sigue que sea imposible para Dios. «También es inútil preguntar» —escribe Descartes— «cómo es que Dios hubiera podido hacer, desde toda la eternidad, que dos por cuatro no fuesen ocho, etc., pues confieso que eso no podemos entenderlo; mas como, por otra parte, sí comprendo muy bien que nada puede existir, sea cual sea su género de ser, que no dependa de Dios, así como que a Dios le ha sido muy fácil disponer ciertas cosas de manera que los hombres no pudiesen entender que fueran de otro modo que como son, sería contrario a la razón dudar de cosas que entendemos muy bien por causa de algunas otras que ni comprendemos ni vemos que debiéramos comprender. Así, no hay por qué pensar *que las verdades eternas dependen del entendimiento humano, o de la existencia de las cosas*, sino tan sólo de la voluntad de Dios que, como supremo legislador, las ha ordenado y establecido desde toda la eternidad»³⁸.

También en este caso el argumento considerado invita a plantear dos cuestiones, análogas a las que se trataron al término del primer razonamiento cartesiano. La primera es ésta: si el poder de Dios, que incluye la crea-

³⁶ A Morus, 5 février 1649, AT, V, 272.

³⁷ Au P. Mesland, 2 mai 1644, AT, IV, 119.

³⁸ *Meditationes de Prima Philosophia*, «Responsio ad sextas objectiones», 8, AT, VII, 436.

ción de las verdades eternas y la posibilidad de hacer lo contradictorio, es absolutamente incomprensible para el entendimiento humano, que no puede concebir lo absurdo, ¿cómo hay que interpretar, entonces, lo lógicamente necesario y lo lógicamente imposible? Es sin más evidente que, a esta luz, lo lógicamente necesario es sólo lo que como tal reconoce el entendimiento finito del hombre, creado por Dios; y, en consecuencia, lo lógicamente imposible es sólo lo que así se le presenta al limitado entendimiento humano, que depende enteramente de la voluntad del Ser supremo.

La segunda cuestión citada es ésta: si, según lo expuesto, Dios podría hacer que las verdades eternas fueran otras, ¿cómo se puede garantizar el carácter indudable y permanente del conocimiento humano de dichas verdades? Ciertamente, Descartes reconoce de modo expreso que Dios ha creado de tal manera nuestro entendimiento que al hombre le es imposible dudar en absoluto de lo que ante él se presenta con plena evidencia: «Cada vez que considero las cosas que juzgo percibir muy claramente, me convengo de ellas de tal manera que prorrumpo espontáneamente en estas palabras: engáñeme quien pueda, que nunca conseguiré que yo no sea nada mientras yo piense que soy algo; o que alguna vez sea verdad que yo no he sido nunca, puesto que es verdad que ahora soy; o que dos y tres sumen más o menos de cinco, o cosas semejantes, en las que conozco una contradicción manifiesta»³⁹. Sabemos, sin embargo, si aceptamos la tesis cartesiana, que Dios ha creado lo lógicamente necesario y que, por ello, podría hacer, si quisiera, lo lógicamente imposible. No tenemos, pues, otra garantía de que las verdades eternas que ya hemos comprendido no serán cambiadas luego por Dios que la misma inmutabilidad divina, que excluye de él toda imperfección: Dios es el *ens veracissimum*. «Pero tras haber percibido que Dios es,» —escribe Descartes en la Quinta Meditación— «y haber entendido que todas las demás cosas dependen de él, y que no es falaz, y tras haber deducido de aquí que todo lo que percibo clara y distintamente es necesariamente verdadero, resulta que aunque ya no atienda a las razones por las que juzgué que esto es verdadero, no podré aducir ninguna que me haga dudar, siempre que recuerde que lo he percibido clara y distintamente»⁴⁰.

³⁹ *Meditationes de Prima Philosophia*, «Meditatio Tertia», AT, VII, 36.

⁴⁰ *Meditationes de Prima Philosophia*, «Meditatio Quinta», AT, VII, 70.— Cf. *Au P. Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT, III, 476-478. Vid. Émile Bréhier, *La création des vérités éternelles dans le système de Descartes*, in: *ed. cit.*, pág. 114; Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1945, pág. 165.

III

A la vista de las razones expuestas, la tesis cartesiana sobre la omnipotencia divina resulta, en verdad, «extrañísima», por utilizar el mismo calificativo que emplea Leibniz al referirse a la teoría que sirve a aquella afirmación de fundamento: la doctrina de la creación de las verdades eternas. Ciertamente, a los argumentos que aduce Leibniz contra esta concepción de las verdades necesarias⁴¹, cabe añadir todavía ciertos graves reproches a los que no parecen poder escapar los razonamientos cartesianos que pretenden probar de manera expresa que Dios puede hacer lo intrínsecamente imposible. Considerémoslos ordenadamente.

1. El primer argumento cartesiano estudiado, el que se funda particularmente en la absoluta indiferencia divina, conduce, según se señaló, a concebir que lo contradictorio es sólo lo que se opone al querer libre de Dios, lo que Dios, pudiéndolo querer, no ha querido de hecho. Pero ¿no es esta concepción de lo contradictorio insostenible en sí misma?

En esencia, el argumento en cuestión exige, en primer lugar, que se conciba la voluntad divina como absolutamente indiferente, y ello en razón de que es menester aplicar a Dios el principio de contradicción: «repugna a la razón» —había escrito Descartes en las «Respuestas a las Sextas Objeciones»— «que la voluntad divina no haya sido, desde toda la eternidad, indiferente a todas las cosas que han sido y serán». Esta afirmación supone, a su vez, admitir, en segundo lugar, que Dios, si hubiera querido, habría podido hacer que lo contradictorio fuera verdadero: «Dios» —dejó escrito el filósofo en la carta a Mesland del 2 de mayo de 1644— «no puede haber sido determinado a hacer que fuese verdadero que los contradictorios no puedan existir juntos y [...], por consiguiente, ha podido hacer lo contrario».

⁴¹ En su *Discours de métaphysique*, § 2 (in: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Hrsg. von C.I. Gerhardt, IV, 428) expone los tres siguientes: 1º. La verdad y la bondad «se conoce mirándolas en sí mismas, aun cuando no se reflexione en esa nuda denominación externa que las refiere a su causa»: las verdades eternas de la metafísica y las reglas de la bondad mientan, pues, algo objetivo que lleva en sí mismo su peculiar carácter. 2º. Si las verdades eternas y las leyes morales fueran creaciones divinas, carecería de sentido alabar a Dios: «Pues, ¿por qué alabarlo de lo que ha hecho, si sería igualmente loable haciendo lo contrario?». 3º. «Toda voluntad supone alguna razón de querer, y [...] esta razón es naturalmente anterior a la voluntad»: lo verdadero y lo bueno son, pues, consecuencias del entendimiento de Dios, no efectos de su voluntad.— Vid. también G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, §§ 175-192, in: *ed. cit.*, VI, 218-231.

Pero esto no es otra cosa que sostener que, en razón de la aplicación a Dios del principio de contradicción, dicho principio no vale para Dios. Es decir: la validez absoluta del principio de contradicción, que hay que aplicar a Dios, lleva a afirmar la indiferencia de la voluntad divina, y esta afirmación conduce, por su parte, a negar la validez absoluta del principio de contradicción, que ya no puede regir a Dios.

No es, pues, de extrañar que la tesis cartesiana sobre la omnipotencia divina conduzca a absurdos que el mismo filósofo admite que son insuperables, según hubo de reconocer al propio Mesland: «Confieso que hay contradicciones que son tan evidentes que no las podemos representar a nuestro espíritu sin que las juzguemos enteramente imposibles». Ciertamente, si lo contradictorio es sólo lo que se opone al querer libre de Dios, ¿cómo cabría concebir que Dios pueda querer libremente no ser libre, sin dejar por ello de ser Dios? ¿O qué sentido podría tener que, si la tesis «lo contradictorio es sólo lo que se opone al querer libre de Dios» es verdadera, entonces hay que admitir que podría no serlo si Dios quisiese que fuese falsa?⁴².

2. Pero acaso se objete que Descartes no sólo ha reconocido estas contradicciones, sino que también ha afirmado expresamente que estos absurdos no hacen mella en la verdad de su concepción de la omnipotencia divina. En efecto, el segundo argumento cartesiano estudiado, el que se basa en el carácter insondable del poder de Dios, afirma que lo contradictorio es sólo lo que es incomprensible al entendimiento humano, que ha sido creado por Dios de tal manera que no puede comprender lo imposible. «Ni siquiera me atrevería a decir» —le había escrito Descartes a Arnauld— «que Dios no puede hacer que haya un monte sin valle, o que la suma de uno y dos no sea tres; lo único que digo es que él me ha dado una mente tal que yo no puedo concebir un monte sin valle, o que la suma de uno y dos no sea tres, etc., y que tales cosas implican contradicción en mi concepto». En este caso, no se trataría de aplicar o no a Dios el principio de contradicción, sino sólo de aplicar dicho principio a *nuestra concepción* de Dios: no podemos contradecirnos, en verdad, en nuestro pensamiento del ser divino, pero esto no supone, parece querer decir Descartes, que Dios mismo esté sujeto al principio de contradicción.

Bien mirado, ¿no conduce esta interpretación de lo contradictorio a una suerte de relativismo que la hace absolutamente insostenible?

⁴² Cf. Antonio Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, voz: «Ley». Madrid, Rialp, 1984, pág. 382.

A tenor de lo que se expuso, Descartes sostiene, por una parte, que el principio de contradicción es una verdad que Dios libremente ha querido que fuera necesaria: «Aunque Dios haya querido que algunas verdades fuesen necesarias» —le escribía a Mesland en la carta tantas veces citada— «esto no significa que las haya querido necesariamente». Por otra parte, el filósofo enseña que dicho principio es también la ley fundamental que Dios ha querido libremente que rija de modo necesario el pensar humano: «Nuestro espíritu es finito» —declaró al mismo interlocutor— «y creado de tal naturaleza que puede concebir como posibles las cosas que Dios ha querido que fueran verdaderamente posibles, pero no de tal naturaleza que pueda también concebir como posibles las que Dios hubiera podido hacer posibles pero que, sin embargo, ha querido hacer imposibles». Ahora bien, si es verdad que lo contradictorio es sólo lo que nuestro entendimiento concibe como tal y que eso mismo Dios podría haberlo hecho necesario, entonces hay que admitir también que la falsedad o la verdad que atribuimos a nuestros juicios es sólo relativa a la constitución de nuestro entendimiento, creado por Dios. Pero ésta es la tesis propia del relativismo.

No puede tampoco extrañar, por tanto, que la tesis cartesiana sobre la omnipotencia divina se haga acreedora de los mismos reproches que Husserl ha dirigido contra el relativismo⁴³. Así, para aplicar una sola de dichas objeciones al caso presente, consideremos el juicio hipotético en que cabe resumir la posición de Descartes: «Si Dios lo hubiera querido, no existirían las verdades eternas». La tesis de esta afirmación hipotética: «No existen las verdades eternas» equivale, por su sentido, a esta otra: «Existe la verdad eterna de que no existen las verdades eternas». Como señala Husserl, el contrasentido de la tesis no puede por menos de afectar a todo el juicio hipotético, porque enlaza una consecuencia lógicamente imposible con una hipótesis lógicamente posible. De esta forma, en efecto, nos encontramos con el absurdo de tener que afirmar que hay una verdad, a saber: «Si Dios lo hubiera querido, no existirían las verdades eternas», que sigue siendo verdad aun cuando Dios no lo hubiera querido. Nuevamente aparecen, pues, en este caso, las mismas contradicciones que se derivan de concebir lo contradictorio como aquello que únicamente se opone al querer libre de Dios.

3. Pero quizás cabe objetar en este punto que Descartes, al afirmar que

⁴³ Cf. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Halle, Max Niemeyer, 1900-1901, «Prolegomena zur reinen Logik», vol. I, cap. VII, § 36, págs. 116-122.

Dios ha creado libremente las verdades eternas y las ha impuesto como exigencias ineludibles de nuestro entendimiento, no sólo no ha pretendido defender una tesis relativista, sino que ha buscado todo lo contrario: fundar del modo más seguro la objetividad de la verdad. El filósofo, en efecto, declara expresamente, en las «Respuestas a las Segundas Objeciones», que la hipótesis de un orden inteligible en el que no rigieran las verdades eternas que conocemos «destruiría todo el conocimiento humano»⁴⁴. Y, como sabemos, la inmutabilidad de las esencias y el carácter indudable de nuestro conocimiento de las leyes de dichas esencias quedan asegurados definitivamente, al decir del filósofo, por la inmutabilidad y la perfección mismas de la voluntad divina.

Considerada con cuidado, ¿no supone esta fundamentación de la objetividad de la verdad un *circulo in demonstrando*?

Según lo que se señaló al término de la exposición de cada uno de los dos argumentos cartesianos estudiados, Descartes no puede por menos de sostener que la única razón que garantiza la inmutabilidad del principio de contradicción y el carácter indudable de nuestro conocimiento de él es la inmutabilidad y la absoluta perfección de la voluntad divina. Ahora bien, sólo podemos afirmar semejantes atributos del querer de Dios porque suponemos que el principio de contradicción es inmutable y que su conocimiento es, por ello, indudable. Por tanto, antes de sostener que la voluntad divina es inmutable y absolutamente perfecta tendríamos que estar completamente seguros de que el principio de contradicción es inmutable.

No puede tampoco extrañar que nuevamente en este punto se señale un círculo en el razonamiento análogo al que alguno de los objetores de las *Meditaciones Metafísicas* presentaron al propio Descartes: es razonar en círculo afirmar que sólo estamos seguros de que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas, porque Dios existe y no es engañador, y, a la vez, que sólo estamos seguros de que Dios existe y no es engañador, porque lo concebimos con claridad y distinción⁴⁵. Es conocido el modo en que Descartes pretende hacer frente a esta objeción: la veracidad divina es garantía, no de la verdad de las evidencias actuales, sino de la

⁴⁴ *Meditationes de Prima Philosophia*, «Responsio ad secundas objectiones», AT, VII, 151.

⁴⁵ Cf. «Objectiones Secundae», AT, VII, 124-125; «Objectiones Quartaе», AT, VII, 214.

verdad del recuerdo de las evidencias ya tenidas⁴⁶. Sin embargo, no parece que esta solución, fundada en una distinción psicológica, pueda solucionar definitivamente la versión del círculo en el razonamiento que se presenta al examinar la doctrina de la creación de las verdades eternas: no se trata sólo de que Dios garantice la verdad de mi recuerdo de las evidencias experimentadas, sino, sobre todo, la permanencia del mismo orden inteligible; y en este caso el círculo parece inevitable, porque la permanencia de dicho orden sólo puede fundarse en la permanencia de los decretos divinos, lo que, a su vez, no puede admitirse sino es afirmando la permanencia del orden inteligible, que impide pensar todo cambio en el querer divino.

La meditación de la tesis cartesiana según la cual Dios puede hacer lo imposible no puede por menos de poner de relieve, ante todo, la verdad innegable que sirve de base a la mencionada concepción: que el querer divino es independiente de toda otra realidad. Pero esta reflexión tampoco puede dejar de señalar las extraordinarias dificultades en que se enreda el espíritu al afirmar que las verdades eternas son creadas libremente por la voluntad divina y que, en consecuencia, lo imposible es tan sólo lo que se opone al querer libre de Dios. El genio filosófico de Descartes nos sitúa, pues, ante un problema insoslayable que requiere de nuevas cavilaciones para ser resuelto: ¿Cuál es el estatuto ontológico de las verdades eternas y en qué consiste la diversa y peculiar relación que guardan estas verdades con el ser infinito de Dios y con el entendimiento finito del hombre? Y, en verdad, no es exagerado afirmar que este problema es, en cierto sentido, el problema central de toda la filosofía.

⁴⁶ Cf. *Meditationes de Prima Philosophia*, «Responso ed secundas objectiones», AT, VII, 140; «Responso ad quartas objectiones», AT, VII, 246.