

¿VERDADES ETERNAS O CONTINGENTES?

Enrique Romerales Espinosa
(Universidad Autónoma de Madrid)

La doctrina cartesiana de la creación de las verdades eternas surge por vez primera en 1630 y se repite en 8 cartas respuestas a las quintas y sextas objeciones a las *Meditaciones metafísicas* (a parte en la *Entretien avec Burman* y de un par de referencias en los *Principia*). Sin embargo, Descartes nunca difundió esta doctrina publicándola, lo que probablemente se debe a que era consciente de las graves dificultades lógicas que implicaba y que no sabía del todo cómo resolver. La importancia de tal teoría como fundamento lógico del sistema está hoy fuera de duda.

Ante las dificultades tanto lógicas como teológicas que suscitan las respectivas doctrinas de Santo Tomás y de Suárez con respecto al modo como Dios conoce y al alcance de su omnipotencia, Descartes llega a la conclusión de que las verdades eternas han sido creadas —o más propiamente *establecidas*— por Dios. Ahora bien, ¿cuáles exactamente son estas verdades eternas? En la correspondencia inicial con Mersenne, Descartes emplea ejemplos de las matemáticas. Luego aparecen asimismo ejemplos de la lógica y la metafísica. Casi nunca ejemplos de la teología. Aunque especialistas destacados como Guérault y Gouhier han tratado de sacar partido de ello, alegando que las verdades teológicas pertenecen a una categoría aparte, de modo que serían inmunes frente a la propia omnipotencia divina —con lo cual evitan que el sistema cartesiano entero sea inconsistente—, esta interpretación suscita otros problemas, y además no está suficientemente refrendada por los textos, varios de los cuales afirman que la omnipotencia divina ha de ser absolutamente irrestricta. De esta manera, incluso las verdades acerca de Dios han de estar bajo su control.

Si esto es así, Descartes estaría defendiendo el siguiente principio lógico-metafísico: P1) *Para cualquier proposición P, Dios puede disponer y alterar el valor de verdad de P.* Hay al menos tres textos de Descartes que parecen avalar esta interpretación: “En general podemos asegurar que Dios puede hacer todo cuanto podemos comprender, pero no que puede hacer cuanto no podemos comprender; pues sería temerario pensar que nuestra imaginación se extiende tanto como su potencia”. “No creo que debamos jamás decir de nada que no puede ser hecho por Dios. Porque, dado que todo lo implícito en la verdad y la bondad depende de su omnipotencia, no me atrevería a decir que Dios no puede hacer una montaña sin un valle, o que uno y dos n hayan de ser tres. Meramente digo que me ha dado una mente tal que yo no puedo concebir una montaña sin un valle, o que la suma de uno y dos no sea tres etc., y que tales cosas implican una contradicción en mi concepto”. Finalmente: “Como sé que mi entretenimiento es finito y que la potencia de Dios es infinita, nunca le pongo ningún límite, sino que tan solo considero lo que puedo concebir o no y me guardo escrupulosamente de cualquier juicio mío que disienta de esta concepción. Por eso me atrevo a afirmar que Dios puede hacer toso 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 eso implica contradicción”.¹

Ahora bien, Dios posee la capacidad de *establecer y modificar* el valor de verdad de cualquier proposición, entonces todas las proposiciones son contingentes. Así es como lo han enten-

¹ Respectivamente: Carta a Mersenne, 15 de abril de 1630 (AT I, p. 146); Carta a Arnauld 1648 (AT V, p. 223-4); Carta a Morus 5 de febrero de 1649 (AT V, p. 272).

dido los filósofos con formación de lógicos que han estudiado a Descartes, como Harry Frankfurt, Alin Plantinga o Peter Geach.² Pero todos ellos, y en particular Frankfurt, se han ocupado en señalar las serias dificultades que entraña en tal tesis. Si no hay proposiciones necesarias, entonces la proposición "Dios sabe que no existe" no es imposible (necesariamente falsa), sino sólo convincentemente falsa. Pero pretender que es posible que tal proposición sea verdadera es negar la necesidad a las dos afirmaciones que Descartes presenta reiteradamente como más indubitables: "existe Dios" y "pienso luego existo". Si la necesidad de la existencia de Dios y la del cogito se eliminan, todo el sistema cartesiano se tambalea, porque todo se vuelve profundamente ininteligible al pretender que para Dios es posible hacer que Él no exista al saberse existente.

Ahora bien, ¿pretendía de veras Descartes que *todas* las proposiciones son contingentes? Es poco probable. En primer lugar, la mayoría de los escritos en los que Descartes asevera que las verdades eternas dependen del poder de Dios se expresan en condicional perfecto: "Afirmo que Dios *ha sido* tan libre de hacer que no fuera verdad que todas las líneas trazadas del centro a la circunferencia sean iguales como de no crear el mundo". O también: "Es inútil preguntar 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... 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". Y asimismo: "Dios no puede *haber sido* determinado a hacer que sea verdadero que los contradictorios no puedan ser simultáneamente, y que, en consecuencia, Él *ha podido* hacer lo contrario... 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 las debemos representar para conocer la inmensidad de su poder".³

Sobre esto parece no haber duda: Dios *podría haber* establecido cualquier valor de verdad para cualquier proposición. Descartes estaría entonces defendiendo un principio como: P2) *Para cualquier proposición P, si P es una verdad eterna, Dios ha establecido el valor de verdad P y podría haber establecido su contrario*. Pero otra cosa muy distinta es si Dios puede cambiar *ahora* el valor de verdad de una proposición establecido por Él desde toda la eternidad. A esta cuestión responde: "Os dirán que si Dios ha establecido estas verdades las puede 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". En otro lugar señala: "¿Qué fundamento más firme y más sólido se podría encontrar para establecer una verdad, aunque se la quiso elegir a voluntad, que tomar la firmeza misma la inmutabi-

² "En resumen, las verdades eternas son inherentemente tan contingentes como cualesquiera otras proposiciones" (H. Frankfurt: «Descartes on the Creation of Eternal Truths», *Philosophical Review*, 76, 1977; ahora en *René Descartes Critical Assesments*, p. 22). Una vez admitido esto "es un error *buscar* una explicación lógicamente coherente de la aserción de que Dios podría haber hecho verdaderas las proposiciones autocontradictorias... La aserción de que Dios tiene un poder infinito (y por ende ininteligible) parece ella misma ininteligible" (*Idem* p. 23). La idea de que un concepto restringido de omnipotencia es inconsistente, y por ello inaceptable aparece en P. Geach («Omnipotence», *Philosophy*, 48, 1973). A. Plantinga presenta críticas muy interesantes y matizadas a la postura cartesiana en *Does God Have a Nature?* (Milwaukee, Marquette Uni. Press, 1980; p. 95 y ss).

³ Respectivamente, Carta a Mersenne —27 de mayo de 1630— (AT I, p. 152); Sextas Respuestas, §8 (1641) (AT VII, p. 463); y Carta a Mesland —2 de mayo de 1644— (AT IV, p. 118-19); cursivas mías en los tres textos.

lidad que hay en Dios?”. Y en otro: “En cuanto a lo que decís de que *os resulta duro ver cómo se establece una cosa inmutable y eterna que no es Dios*, tendríais razón si se tratase de algo existente, o si yo estableciera algo hasta tal punto inmutable, que su inmutabilidad misma no dependiera de Dios. Pero así como los poetas fingen que los destinos han sido impuestos por Júpiter, pero, una vez establecidos, él mismo está obligado a respetarlos, así también pienso yo que las esencias de las cosas, y las verdades matemáticas, no es que sean independientes de Dios, pero como Dios lo ha querido y dispuesto así, son inmutables y eternas”. Finalmente: “Por cuanto Dios 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 con las demás cosas”.⁴ En realidad, es fácil captar que la inmutabilidad ha de pertenecer a las verdades eternas, porque si *p* es eternamente verdadera, eso significa que no hay un tiempo en el que esté vigente *no-p*. Por ende, el valor de verdad de las verdades eternas es inmutable y, *eo ipso*, Dios no puede (ahora) alterarlo.

El principio que se sigue de aquí completa al anterior del siguiente modo: P3) *Para cualquier proposición P, si P es una verdad eterna, Dios ha establecido el valor de verdad de P y podría haber establecido su contrario, pero su valor de verdad es ahora inalterable*. Ahora bien, se alegrará ¿no va esto en detrimento de la omnipotencia divina? La crucial respuesta de Descartes es negativa: “No tomamos como una señal de impotencia el que alguien no pueda hacer algo que no comprendemos como posible, sino sólo cuando no puede hacer algo que percibimos distintamente como posible”.⁵ Tales verdades son inmutables por una decisión divina, decisión por la que queda comprometido Dios mismo. Pero es que tales verdades no sólo son inmutables y eternas, sino además necesarias. Volviendo a las sextas respuestas: “Por cuanto Dios 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 con las demás cosas”. Ahora bien, esta reconocida necesidad de las verdades eternas sería, con todo, insuficiente para garantizar su inmutabilidad si, como han pretendido algunos especialistas, para Descartes la necesidad de ciertas proposiciones fuese simplemente producto de nuestra mente, y no un rasgo de proposiciones mismas,⁶ porque entonces Dios podría modificar nuestras mentes de modo que pudieran comprender lo que ahora no es es inteligible, o crear otras mentes que vean de verdad —o incluso necesidad— allí donde nosotros vemos imposibilidad. Hay, ciertamente, textos de Descartes que refrendan esta interpretación: “Toda imposibilidad o con-

⁴ Respectivamente, Carta a Mersenne, 15 de abril de 1630 (AT I, p. 145-6); *El mundo o tratado de la luz* (finalizado en 1633) (AT XI, p. 43); Quintas respuestas (AT VII, p. 380); y Sextas Respuestas (AT VII, p. 432).

⁵ Neque enim pro nota impotentiae sumimus, quod quis non possit facere id quod non intelligimus esse possibile, sed tantum quod non possit aliquid facere ex ijs, quae tanquam possibilis distincte percipimus; carta a Morus de 1649 (AT V, p. 273).

⁶ “Las necesidades que descubre la razón humana por análisis y demostración son simplemente necesidades de su propia naturaleza contingente” (H. Frankfurt: «Descartes on the Creation of Eternal Truths», loc. cit. p. 24). “Es bastante claro que Descartes consideró la “necesidad” que percibimos en las proposiciones matemáticas como en algún sentido y grado, una función de la constitución de nuestras mentes mismas” (M. Wilson: *Descartes*, México, U.N.A.M., 1990, p. 189). “Los mismos conceptos de número natural y de adición o multiplicación dependen de que Dios haya hecho nuestras mentes del modo en que las hizo” (H. Ishiguro: «The Status of Necessity and Impossibility in Descartes», en A. O. Rorty (ed.): *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, Univ. of California Press, 1986, p. 465). Sin embargo, para Ishiguro por ser los conceptos y las proposiciones conceptos y proposiciones de *nuestra mente* es absolutamente imposible que Dios pueda alterar la verdad de las proposiciones necesarias: hacer que dos más dos no sean cuatro es cambiar los conceptos de dos, cuatro, suma e igualdad, y con ello cambiar nuestra mente. Pero, dado que esos conceptos son *nuestros conceptos*, es absolutamente imposible alterar sus propiedades y relaciones sin alterar los conceptos mismos.

tradición radica sólo en nuestro concepto o pensamiento, que no puede unir las ideas que se contradicen; y no puede radicar en cosa alguna que esté fuera del entendimiento". O también: "No creemos que esa proposición, de la nada nada se hace, sea una cosa inexistente, ni la propiedad de alguna cosa, sino que la consideramos como una verdad eterna, que tiene su asiento en nuestro pensamiento, y que se denomina una noción común o axioma".⁷ Según esto, es fácil comprender por qué para Dios es posible lo que para nosotros es incomprensible o ininteligible. Por ejemplo, que la raíz cuadrada de 25 se a 5 es necesario para el pensamiento humano, pero una mente que estuviera construida según otras pautas podría comprender cómo es posible que dicha raíz no sea 5. Un texto más de Descartes corrobora esta interpretación: "Dado que Dios es una causa cuya potencia sobrepasa los límites del entendimiento humano, y que la necesidad de estas verdades no excede nuestro conocimiento, éstas son una cosa menor y sujeta a esa potencia incomprensible".⁸

Sin embargo, existen asimismo textos que rechazan inequívocamente una interpretación psicologista (aun trascendental) de la necesidad. Por ejemplo, en la parte V del *Discurso del método*, Descartes afirma de su tratado *El mundo*: "He tratado de demostrar todas [las leyes de la naturaleza] de las que se ha podido tener alguna duda, y de hacer ver que son tales que, aunque Dios hubiera creado muchos mundos, no podría haber ninguno donde ellas dejasen de ser observadas".⁹ Pero el ser verdadera en todo mundo atribuye aquí ese rasgo que cualifica a una verdad como necesaria, y Descartes atribuye aquí ese rasgo a *las leyes físicas*. Más explícito aún es el siguiente texto: "No hay por qué pensar que *las verdades eternas dependen del entendimiento humano, o de la existencia de las cosas* [como afirma la objeción recogida por Mersenne], sino tan solo la voluntad de Dios que, como supremo legislador, las ha ordenado y establecido desde toda la eternidad."¹⁰

A mi parecer, estas series de textos son inconciliables. Es verosímil que la postura cartesiana al respecto sea la que aparece en las últimas cartas: nosotros no estamos en condiciones de determinar de *forma directa* si lo que es necesario para nosotros es en sí mismo necesario, pues las acciones y disposiciones divinas son incomprensibles y ¿cómo podríamos ir más allá de nuestro entendimiento? Ahora bien, si las verdades eternas son eternas, ello significa que han sido dispuestas por Dios antes de todos los tiempos, y en consecuencia, antes de la creación de las mentes humanas. Por consiguiente, lo que Dios ha hecho ha sido, primero estable-

⁷ Respectivamente, Segundas Respuestas (AT VII, p. 152) y *Los Principios de la filosofía* I, 49 (AT VIII, p. 23).

⁸ A Mersenne, 6 de mayo de 1630 (AT I, p. 150).

⁹ AT X, p. 43

¹⁰ Sextas Respuestas (AT VII, p. 436). Como ha señalado Marion (*La théologie blanche de Descartes*, Paris, P.U.F., 1982; p. 292) este texto es fundamental porque en él rechaza Descartes tres hipótesis ofrecidas por sus objetores: 1) que las verdades dependan solamente del entendimiento; 2) que dependan de las cosas existentes; y 3) que dependan de sí mismas sin ninguna dependencia respecto de Dios. Del entendimiento divino no pueden depender —contra Santo Tomás—, pues el entendimiento divino no se distingue de su voluntad (realmente ni con distinción de razón). Del humano menos todavía, pues éste es temporal y las verdades son eternas. Tampoco de las cosas existentes, pues estas son igualmente temporales y caducas. Por último, tampoco tiene sentido para Descartes —contra Suárez— pretender que las proposiciones tienen una existencia independiente, pues eso comportaría alguna suerte de mundo platónico que atentaría directamente contra la omnipotencia y la soberanía divinas. También para R. La Croix este texto muestra que "Descartes niega que las verdades eternas sean en modo alguno dependientes de la naturaleza contingente de la mente humana" («Descartes on God's Ability to do the Logically Impossible», en *Descartes Critical Assessments*, III, p. 44). Por consiguiente, el fundamento de su necesidad sólo puede estar en Dios mismo, y aquí es donde Descartes se ve forzado a hablar de la voluntad divina como si fuera distinta de su entendimiento.

cer ciertas verdades como inmutables y necesarias, y luego, en el tiempo, ha creado personas inteligentes con una mente cuya estructura concuerda con dichas verdades. Desde luego, Dios podría habernos dotado con unas mentes cuya estructura lógica fuera falaz o incongruente, pero el carácter veraz y bondadoso de Dios nos permite estar ciertos de que nos ha dotado con una estructura mental adecuada a su objeto. Por tanto, lo más probable es que Descartes considerara, después de todo, que las verdades eternas no dependen solamente del entendimiento humano (como afirma tajantemente en el texto recién citado). La fundamental carta a Mesland reitera que Dios ha establecido necesidades e imposibilidades al crear las verdades eternas, no al crear nuestras mentes.

Ahora bien, la cuestión es: ¿cómo puede la necesidad de las verdades eternas no limitar el poder de Dios, no coartar su libertad? Descartes ve la luz en 1644: su misma necesidad procede de Dios: "Que Dios haya querido que algunas verdades fuesen necesarias, eso no quiere decir que Él las haya querido necesariamente; pues es enteramente distinto querer que fuesen necesarias y quererlo necesariamente, o estar necesitado a quererlo".¹¹ En este texto Descartes está inadvertidamente *abriendo una perspectiva nueva de la modalidad* a la vez que matizando y restringiendo sus tesis anteriores sobre el alcance de la omnipotencia divina. Hasta este siglo los lógicos habían dado por sentado un solo sistema modal en el que el principio FÓRMULA es un axioma. Pero nuestras intuiciones modales dejan por completo de ser claras y distintas cuando en una proposición aparecen modalidades reiteradas.¹² ¿"Es posible que sea posible que nieve" es una aserción más débil que "es posible que nieve"? ¿"El teorema de Fermat es posiblemente una verdad necesaria" es una aserción más débil que "el teorema de Fermat es una verdad necesaria"? Cabe aceptar tanto una respuesta afirmativa como una negativa a ambas cuestiones, y la lógica modal desarrollada en este siglo nos enseña que ello supone optar por diferentes sistemas modales.¹³ De este modo, el sistema modal más débil posible (T) no incluye el principio FÓRMULA como axioma, ni tampoco éste es demostrable en él como teorema. Cuando se incluye tal principio como axioma tenemos un sistema modal más fuerte (S4), del que se derivan teoremas indemostrables en T, como p.e. FÓRMULA. que es el que enfáticamente rechaza Descartes. Y si incluimos en vez del anterior otro principio como axioma, a saber FÓRMULA, entonces tenemos el sistema modal más fuerte (S5). En FÓRMULA no es un axioma, pero sí un teorema. Por consiguiente S5 incluye a S4, al igual que S4 incluye a T. S5 es el sistema que mejor parece corresponderse con lo que son nuestras intuiciones modales (primitivas o filosóficas). Lo que afirma S5 es que las modalidades son absolutas: si algo es posible, es necesariamente posible; si algo es necesario, es necesariamente necesario; y si algo es imposible es necesariamente imposible. Así, pues, con S5 no cabe decir p.e. que "hay cosas que son imposibles pero habrían podido ser posibles".

Pues bien, precisamente eso es lo que rechaza Descartes: para él lo imposible habría podido ser posible si Dios lo hubiera querido. Así, en la carta a Mesland afirma: "Nuestro espíritu 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*". Vale decir: hay proposiciones tanto imposibles como necesarias, pero

¹¹ A Mesland, 2 de mayo de 1644 (AT IV, p. 118).

¹² Cf. G. Forbes: *The Metaphysics of Modality*, Oxford, Clarendon, 1985, pp. 11 y ss.

¹³ Para este asunto cf. G. E. Hughes y M.J. Cresswell: *Introducción a la lógica modal*, Madrid, Tecnos, 1973, caps. 2-4.

su modalidad es siempre derivada de la (para nosotros incomprendible) decisión divina. Todo lo necesario es contingentemente necesario, más aún, todas las modalidades son tales sólo contingentemente.¹⁴ En suma, el anterior principio P3 es para Descartes equivalente a: P4) *Para cualquier proposición P, si P es una verdad necesaria, P es contingentemente necesaria.*

Es importante percatarse de hasta qué punto la carta a Mesland contradice afirmaciones anteriores del propio Descartes, porque en esta última Descartes dice que Dios hubiera podido *hacer posible* lo que hizo y es imposible, *no que hubiera podido hacerlo verdadero*. Ahora bien, como ha observado Alvin Plantinga en esta misma carta Descartes sostiene la tesis más fuerte,¹⁵ pues el texto anterior continúa así: "Pues la primera consideración nos hace conocer que Dios no puede haber sido determinado a hacer que sea verdadero que los contradictorios no puedan ser a la vez, y que, por consiguiente, él ha podido hacer lo contrario".¹⁶ Esto parece significar que Dios ha podido hacer *falso* (no meramente contingente) el principio de no contradicción. En suma, en mi opinión Descartes mantiene alternativamente (si es que no simultáneamente) la tesis de que todas las proposiciones son contingentes y la tesis más débil de que todas las proposiciones modales poseen contingentemente su modalidad, sin acertar a diferenciar ambas y a optar claramente por una. Dado que la tesis fuerte me parece indefendible y que varios pronunciamientos de Descartes son incompatibles con ella, entenderé que Descartes *quería* optar por la tesis más débil y exploraré algunas de sus consecuencias.

Aquí surge la siguiente cuestión. ¿Es posible que todas las verdades necesarias lo sean sólo contingentemente, o más bien tendrá que haber alguna absoluta o necesariamente necesaria? Si no existe una sola proposición absolutamente necesaria vuelven a reproducirse las contradicciones: una proposición como "Dios existe" sería, sí, necesaria, pero si su necesidad depende de Dios, si es Dios mismo quien ha fijado *libre e indiferentemente* la verdad de tal proposición, significa que estaba en su poder el hacerla falsa. ¿Está, entonces, la proposición "Dios existe" en el mismo barco que el resto de las verdades eternas? Hay razones de peso para pensar que no, y la mayor es que Descartes afirma que la existencia de Dios "es la primera y la más eterna de todas las verdades que pueden ser, y la única de donde proceden todas las demás",¹⁷ y esto sólo puede significar que la existencia de Dios es el fundamento último e inamovible del

¹⁴ H. Ishiguro ha destacado que lo que Descartes pretendía era negar que FÓRMULA («The Status of Necessity and Impossibility in Descartes», p. 459). Esta postura ha sido denominada por Plantinga "posibilismo limitado" y es atribuida por él a Descartes (*Does God Have a Nature*, p. 103 y ss.), aunque más adelante afirma (p. 112) que probablemente Descartes no distinguió claramente entre el posibilismo universal (todas las proposiciones son contingentes = para Dios todo es posible) y el posibilismo limitado (todas las proposiciones modales son contingentes = para Dios es posible que todo sea posible), si bien él considera más acorde con los propósitos de Descartes el posibilismo universal. Acto seguido, Plantinga trata de demostrar —contra Frankfurt— que el posibilismo universal, aunque fuertemente antiintuitivo, no es estrictamente incoherente, porque Descartes aceptaría la verdad de todas las leyes y reglas de la lógica elemental, rechazando solamente su necesidad. Pero la propia noción de validez lógica de una inferencia se define en términos de necesidad e imposibilidad (un argumento es formalmente válido si y sólo si *no es posible* que sean sus premisas verdaderas y su conclusión falsa = las premisas implican *necesariamente* la conclusión) no meramente de verdad y falsedad.

¹⁵ "Descartes hace dos sugerencias completamente distintas acerca de las verdades eternas: el posibilismo universal y el posibilismo limitado. No es en absoluto obvio que Descartes distinguiera claramente estas dos sugerencias, y el modo en que las expone conjuntamente en el mismo pasaje sugiere que no las distinguió (A. Plantinga: *Does God Have a Nature?*; p. 106).

¹⁶ Car la première consideration nous fait connoistre que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vray, que les contradictoires ne peuvent estre ensemble, & que, par consequent, il a pû faire le contraire (AT IV, p. 118). Aunque añade: puis l'autre nous assure que, bien que cela foit vray, nous ne devons point tâcher de le comprendre, pour ce que notre nature n'en est pas capable.

¹⁷ A Mersenne 6 de mayo de 1630 (AT I, p. 150).

sistema y que tal verdad tiene una precedencia lógica sobre todas las demás. De igual modo que Avicena postulaba una necesidad *ab alio* para el mundo, Descartes postula una necesidad creada para las verdades eternas. Y por lo mismo que una necesidad *ab alio* se define por eso otro que es necesario *a se*, una necesidad creada sólo tiene sentido a partir de una necesidad increada. Podría parecer, entonces, que la doctrina de Descartes no es tan original. Sin embargo hay una diferencia importante. Avicena se refería a dos tipos de necesidades respecto de las existencias, mientras que Descartes nos está hablando de la necesidad no absoluta de esencias. Y ahí radica su originalidad, en pensar que las modalidades dependen de Dios.

En la historia de la filosofía la postura de Descartes es sumamente original porque lo que Descartes nos está diciendo es que lo imposible puede ser posible. Y al decir esto Descartes, lejos de estar contradiciéndose, está inadvertidamente empleando un sistema modal que no sería desarrollado hasta este siglo, pero que es tan coherente como el sistema modal que habitualmente damos por sentado. Desde luego, no existen razones lógicas para preferir un sistema modal a otro, como no hay razones matemáticas para preferir una geometría euclídeana a una parabólica o a una hiperbólica. Pero lo que nos está diciendo Descartes es que sí hay razones metafísicas para optar por un sistema modal menos fuerte, en el que ni lo necesario ni lo imposible limiten el poder divino. Que Dios es omnipotente significa, no que para él todo es posible (doctrina que, como afirma acertadamente Geach es absurda) sino que para Él *es posible que todo sea posible*, incluido lo que *ya de siempre* es imposible. De este modo, es comprensible la vacilación de Descartes a la hora de tener que o bien limitar este poder divino contrafacticamente hacia el pasado (Dios podría haber hecho cualquier cosa, pero...) o extenderlo incluso hacia el presente (como parece sugerirse en sus dos últimas cartas al respecto). Es en este punto donde Descartes opta por suspender el juicio: "no me atrevo a decir" etc. Descartes no se atreve a afirmar que Dios no pueda ahora hacer falso que $2+2=4$ por razones, una lógica, otra metafísica y la última epistémica.

La razón lógica es la siguiente. ¿Puede Dios hacer algo que nosotros comprendemos como imposible? Inequivocamente es *posible que pueda*. Pero de ello sólo se sigue una respuesta afirmativa (Dios efectivamente puede hacerlo) si suponemos el principio FÓRMULA, que es un teorema de S4, no de T. Al rechazar tal inferencia Descartes está operando implícitamente con T. Ahora bien, en FÓRMULA no implica FÓRMULA, per sí es compatible con FÓRMULA. Por eso Descartes al aferrarse a FÓRMULA desde T no está legitimada *ni* para afirmar *ni* para negar FÓRMULA y, en consecuencia, debe dejar abierta la cuestión.¹⁸ Resumiendo todo en una frase: si Descartes hubiera seguido el razonamiento modal ordinario, o sea S5 (o incluso el más débil S4), se habría visto obligado a elegir entre rechazar la necesidad de las verdades eternas o rechazar la omnipotencia divina absoluta. Dado que Descartes no quería renunciar a ninguna, el único modo de aceptar ambas sin contradecirse era optar por un sistema modal más débil, sistema que aún no existía, pero que Descartes comenzaba a columbrar.

La razón metafísica es que existe un conflicto entre el alcance de dos atributos divinos fundamentales: su omnipotencia y libertad, que no permiten límites, y su inmutabilidad, que le

¹⁸ La Croix afirma que Descartes defiende implícitamente la respuesta negativa (Dios no puede ahora hacer lo que es lógicamente imposible) al conferir toda la omnipotencia divina contrafacticamente hacia el pasado (Dios podría haber hecho...), pero los textos muestran que Descartes no sigue tal opción (cf. R. La Croix: «Descartes on God's Ability to do the Logically Impossible», en *Descartes Critical Assesments*; p. 43 y ss.). Lo que Descartes afirma no es tampoco "es posible que Dios pueda *p*", pero de hecho no puede *p*", sino "es posible que Dios pueda *p*" y por tanto "es posible que Dios no pueda *p*".

compromete a perseverar eternamente en las decisiones establecidas. Y en este conflicto entre la omnipotencia divina y su inmutabilidad no alcanzamos a ver qué atributo limita al cual, pues sabemos que Dios es omnipotente e inmutable, pero no penetramos su naturaleza.¹⁹

La razón epistémica es la siguiente. En su sistema es un principio metodológico que la voluntad, que es quien pronuncia los juicios, no debe ir más allá del entendimiento. Y que, en consecuencia, cuando el entendimiento no nos ofrece ideas claras y distintas la razón ha de abstenerse de juzgar.²⁰ Pero ante la pregunta de si Dios puede hacer o no lo que nosotros concebimos como imposible se da una total falta de claridad y distinción. ¿Qué podría ser una montaña sin un valle? Es algo totalmente inconcebible, por tanto no podemos juzgar, ni afirmativa ni negativamente.

Estos tres tipos de razones se alían para que no vayamos más allá de afirmar que para Dios es posible que sea posible crear una montaña sin un valle (lo que implica que también es posible que para Dios no sea posible crear una montaña sin un valle). Es importante percatarse de que esas dos posibilidades no son modalidades epistémicas, no representan meramente nuestra ignorancia (es posible que Dios pueda y es posible que no pueda, per *nosotros* ignoramos la respuesta correcta). Tomarse en serio el sistema T es afirmar que "es posible que Dios pueda" y "es posible que Dios no pueda" son ambos *verdaderos a la vez*. Y que la manera correcta de interpretar esto es mediante una inflexión temporal: Dios habría podido hacer montañas sin valles o triángulos cuyos ángulos no sumen dos rectos.

Finalmente me referiré a las consecuencias de la postura cartesiana. Nosotros podríamos establecer una distinción entre el carácter de las verdades lógicas y las matemáticas que Descartes no establece. De una verdad estrictamente matemática, como que los ángulos de un triángulo suman dos rectos, acaso quepa el plantearse si su necesidad es absoluta o contingente, si Dios podría haber hecho triángulos de más de dos rectos. Y de hecho, la geometría posterior ha demostrado que hay triángulos de más de so rectos. Pero por lo que respecta a las verdades lógicas, la respuesta sólo puede ser negativa. Que la noción de triángulo que no tenga tres ángulos se a totalmente inconcebible no debe llevarnos a suspender el juicio acerca de si Dios puede o no puede hacer triángulos sin tres ángulos. Al contrario, dado que vemos muy claramente que no puede haber triángulos más que de tres ángulos (y esta verdad tiene *exactamente la misma necesidad* que la de la omnipotencia divina) debemos taxativamente excluir la posibilidad de que Dios haga triángulos de p.e. cuatro ángulos, Sólo que al hacerlo no estamos excluyendo de la omnipotencia divina ninguna genuina posibilidad, *nec quidem ratione*.²¹

¹⁹ La distinción entre saber que Dios existe y comprenderlo es esencial: "se puede saber que Dios es infinito y todopoderoso aun cuando nuestra lama, siendo finita, no lo pueda comprender ni concebir: del mismo modo que podemos tocar con las manos una montaña, pero no abrazarla como haríamos con un árbol... comprender, en efecto, es abrazar con el pensamiento, pero para saber una cosa es suficiente tocarla con el pensamiento" (A Mersenne, 27 de mayo de 1630, AT I, p. 152). No deja de ser curioso que el filósofo de la claridad y distinción, de las representaciones figurativas geometrizarantes, acabe dándonos una explicación metafórica ("abrazar" vs "tocar") de la distinción entre comprender y saber.

²⁰ "Si me abstengo de dar mi juicio acerca de una cosa, cuando no la concibo con bastante claridad y distinción, es evidente que hago muy bien, y que no estoy engañándome; pero si me decido a afirmarla o a negarla, entonces no uso como es debido a mi libre arbitrio... la luz natural nos enseña que el conocimiento del entendimiento debe siempre proceder a la determinación de la voluntad" (Meditación cuarta, AT VII, p. 59-60).

²¹ Para mí todo el problema radica en que Descartes tiene una concepción innecesaria e insosteniblemente fuerte de la omnipotencia divina. Un concepto alternativo de omnipotencia es defendido en mi artículo «*Omnipotencia y coherencia*» (Revista de filosofía, IV, 10, 1993; pp. 351-77).

Llegados a este punto la postura cartesiana plantea dos dificultades. La primera es que reaparece el circularismo. En efecto, para Descartes, al menos en algunas ocasiones, no sólo las verdades lógicas sino el mismo principio de no contradicción es establecido por Dios. El problema es que la proposición que afirma que la existencia de Dios aparece en la Meditación Quinta como una verdad lógica: “La existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos o la idea de la montaña y del valle... de suerte que no repugna menos concebir un Dios... al que le falte la existencia... de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte un valle”. O sea, se trata *en ambos casos* de una *repugnancia lógica*, pero entonces tenemos que Dios establece las necesidades lógicas entre las que se halla su propia existencia y también las verdades tocantes a su esencia.²²

La única salida es afirmar que la existencia de Dios es una verdad supra-lógica, en el doble sentido de que es el fundamento de todas las verdades y necesidades lógicas y de que ella misma no es ulteriormente fundamentable.²³ Pero ello debe comportar una renuncia a todo intento de demostrar lógicamente la existencia de Dios —renuncia que Descartes no cumple. El problema es que Dios se convierte así, además de en el fundamento metafísico y gnoseológico del sistema, en su fundamento lógico, y el principio de no contradicción deviene una más de las verdades sólo contingentemente necesarias. Que esto sea aceptable o no es algo difícil de discutir. Desde luego, ya no se trata de la postura tan fácilmente criticada por Frankfurt y demás. Pero en mi opinión, el fundamento lógico de toda otra verdad ha de ser el principio de no contradicción, y admitir con Descartes la contingencia de su necesidad nos rinde una realidad en última instancia ininteligible. Así, en Descartes la proposición “Dios existe” se convierte de tal manera en fundamento absoluto y *único* del sistema que ya no puede tener sentido tratar de demostrarla recurriendo a argumentos derivados de la razón, cuya lógica es siempre y sólo contingentemente necesaria. Decir que hay razones lógicas o argumentos que nos llevan a admitir la existencia de Dios es pedir el principio, cuando resulta que esa misma lógica ha sido creada por Dios. No se trata de que la lógica no sea totalmente fiable (ese es el problema del Dios omnipotente que puede engañar, pero eso es otro asunto), sino de que los principios lógicos no pueden operar a la vez como fundamentadores. Para Descartes el fundamento de toda inteligibilidad no es él mismo inteligible para la razón humana; Dios es, en última instancia, radicalmente incomprendible. Pero el coste epistémico de esta tesis es muy alto, tanto que el mismo Descartes se niega *de facto* a sumirlo al filosofar sobre la esencia y la existencia de Dios.

²² Como señala R. Rovira: “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” (“¿Puede hacer Dios lo imposible?”, *Revista de Filosofía*, VI, 10, 1993; p. 336).

²³ Esta es la tesis concienzudamente defendida por Marion (cf. *La théologie blanche de Descartes*, esp. § 13).

ONTOLOGÍA CARTESIANA, TEORÍA DE LAS IMÁGENES E INTENCIONALIDAD

Pilar Fernández Beites

El título de mi comunicación es Ontología cartesiana, teoría de las imágenes e intencionalidad. Su objetivo es discutir el problema del ser del mundo, tal como se plantea en los dos primeros niveles de duda propuestos por René Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*. En el primero se duda de la que el mundo externo sea como tal como aparece —de su esencia—, y en el segundo se cuestiona la misma existencia del mundo.

Mostraré que ambos motivos de duda se basan en una teoría ontológica que cuenta con una larga tradición filosófica: la “teoría de las imágenes”. En ella la percepción se convierte en un juego de imágenes mentales, de copias de la realidad que son una especie de “pinturas mudas” que reflejan —de modo más o menos acertado— la realidad trascendente del mundo. A continuación, daré varios argumentos que demuestran que esta teoría es insostenible, y frente a ella propondré la teoría de la intencionalidad de E. Husserl, que, bien entendida (y aquí hay de nuevo un problema, pues el primer Husserl no pudo evitar interpretar la intencionalidad bajo el modelo de la teoría de las imágenes), permite lograr un acceso directo al mundo, sin ningún tipo de imágenes interpuestas.

Al sustituir la teoría de las imágenes por un esquema intencional, los motivos de duda cartesianos han de sufrir una necesaria reformulación que puede afectar a su validez. Efectivamente, mostraré que el primero de ellos sigue siendo concluyente, y, por tanto, se puede afirmar que —tal como quiere Descartes— en principio la esencia del mundo no se da de modo tal que excluya toda duda sobre ella. Pero, sin embargo, el segundo motivo de duda, al ser reformulado, pierde toda su fuerza: en una teoría intencional, para cuestionar la existencia del mundo ya no vale el argumento del sueño, sino que —según mostraré— hay que recurrir directamente a la hipótesis del genio maligno. Es decir, hay que utilizar el tercer motivo de duda propuesto por Descartes en las *Meditaciones*; motivo que éste no creyó necesario utilizar para cuestionar la esencia o la existencia del mundo, sino tan sólo para dudar de las verdades de razón. Con ello habré mostrado que la existencia del mundo es más capaz de resistir la duda metódica de lo que parece en el exposición cartesiana de las *Meditaciones metafísicas*.