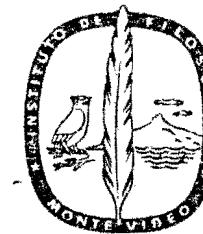


MARIO SAMBARINO

La hipótesis cartesiana del genio
maligno y el problema del valor
de la evidencia



FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS

UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA

MONTEVIDEO

1963

Comencemos por determinar, con la libertad que otorgan el tiempo y la familiaridad con una filosofía, el orden lógico que sigue el razonamiento cartesiano, en cuyo curso aparece formulada la suposición hiperbólica. Descartes parte de un ideal extremadamente riguroso del conocimiento. Un conocimiento real y plenamente verdadero no ha de tolerar dudas que puedan debilitar su fuerza, y el que no sea más que probable, plausible o verosímil, representa una forma deficitaria, tolerable a falta de otra mejor, pero que no se justifica donde ésta pueda lograrse. Descartes quiere saber si ese logro es posible, primero en los principios fundamentales del conocimiento, y ego en lo que de ellos pueda derivarse.

Se trata, pues, de considerar la posibilidad de un conocimiento absoluto acerca de algo efectivamente real, de algo que por lo tanto es en sí, y no de meras representaciones del sujeto cognosciente. Ese conocimiento ha de ser absoluto en un doble sentido: primero, que ha de ser completamente seguro; segundo, que ha de referirse a un ser tal como éste es con independencia del sujeto. Ambos sentidos se resumen en la fórmula: que ese conocimiento sea incondicionalmente verdadero.

En consecuencia, no pueden retenerse como principios los conocimientos sobre los cuales quepa la menor posibilidad de duda. No se trata de una duda práctica, sino de una duda teórica. En función de ella debe provisoriamente rechazarse toda afirmación que no sea lógicamente necesaria, en la acepción más estricta de la palabra necesidad. En rigor, todo aquello cuya negación sea concebible, es decir: cuya negación no haga caer en contradicción lógica, ha de quedar a un lado. Sólo puede tenerse por necesariamente verdadero aquello cuya falsedad —es decir, su negación— no sea posible (2). Pero nada rebaba de antemano que la necesidad lógica sea el signo que permita determinar a lo real en su ser. Entre el pensamiento del sujeto por un lado, y lo real independiente por otro, se abre una grieta que no puede ser salvada por la mera legalidad inmanente del pensar. Además de lo perceptivamente evidente, también lo lógicamente necesario puede no ser más que certeza acerca de meras representaciones, y no acerca del ser real como tal. Por lo tanto, no sólo es posible, sino que es preciso preguntarse por causa de qué razones la evidencia compulsiva del pensamiento ha de valer como criterio de la verdad. La evidencia lógica me deja encerrado en la inmanencia del pensar, mientras no se le agregue otra evidencia que imponga compulsi-

vamente como verdad la coincidencia entre el pensar y el ser. De que yo no pueda negar un pensamiento lógicamente necesario no se sigue en lo más mínimo, mientras no medien otras razones, que lo real haya de ser conforme a mi pensamiento. De que la negación de un pensamiento sea inconcebible, no se sigue que sea inconcebible la negación de la relación de ese pensamiento con la realidad. De esta suerte, cabe perfectamente imaginar la hipótesis de que mi pensamiento sea tal que cuanto más necesario sea más necesariamente me engañe. Hay escépticos y hay místicos que han puesto en juicio la certeza lógica; y aunque nadie hubiere, de hecho, hecho problema sobre ella, tal problema existe de derecho, y mientras no esté expresamente resuelto no puede hablarse de conocimiento absoluto.

Para que el problema se ponga bien de manifiesto es conveniente buscar razones que puedan apoyar la tesis de que yo estoy hecho de tal manera que me engañe necesariamente cuando creo conocer algo con evidencia. Me han enseñado, y he creído, que he sido hecho por un Dios y que ese Dios es todopoderoso. Juntando ambas cosas resulta pensable, a lo menos provisoriamente, que haya ejercido su poder haciéndome de tal modo que me engañe necesariamente en mis más patentes evidencias. En tal caso sería imposible confiar en la certeza de mi pensamiento. Ciertamente también me han enseñado, y he creído, que ese Dios era supremamente bondadoso. No hablamos, pues, propiamente de El, sino de un Genio Maligno, inmeusamente poderoso a la vez que maléficamente engañador. Hemos llegado así a la famosa hipótesis, cuya formulación obedece a una lógica implacable, que procura explicitar todas las posibilidades que pueden pensarse una vez dado el momento inicial: concebir el pensamiento como una inmanencia que ha de alcanzar una trascendencia. De aquí fluye también, con íntima necesidad, el camino posterior del filosofar cartesiano: para poder quitar la duda de si mi pensamiento hace o no manifiesto el ser “debo examinar si hay un Dios, en cuanto se me presente la ocasión de ello, y si encuentro que hay uno debo examinar también si puede ser engañador; pues, sin el conocimiento de estas dos verdades, no veo que pueda estar jamás seguro de cosa alguna” (3). Tan esenciales serán estas preguntas que sólo a través de ellas, procurando la demostración de la existencia de un Dios todopoderoso y veraz, se podrá justificar, partiendo de la inmanencia, el carácter absoluto del conocimiento, pues la posibilidad de una falta de concordancia entre el pensamiento y la realidad se hace tanto mayor cuanto menos poderosa (y menos veraz) sea la causa de mi naturaleza. De donde se adivina una conclusión que Descartes mismo habrá de extraer sin atenuantes: no puede haber conocimiento abso-

(2) Así debe interpretarse el concepto cartesiano de evidencia, a pesar de las muchas opiniones que desde antiguo se pronuncian en forma diferente. De otra manera se vuelve totalmente sin sentido el carácter rigurosamente lógico del sistema. Una justificación independiente es por ahora innecesaria. Por lo demás, ella ha de surgir abundantemente de todo el conjunto de este artículo.

(3) Médit. III. *Op. cit.* IX, p. 28 s.

luto para el ateo. Y acontece que muchas de las direcciones antirreligiosas que, al término del pensamiento moderno, se presentarán como consecuencias ya lejanas de Descartes, negarán la posibilidad del conocimiento absoluto; con lo que se podría decir que partiendo de Descartes, y negando a Descartes, estarán de acuerdo con Descartes.

De la interpretación que antecede resulta que el significado de la hipótesis del genio maligno es la de hacer manifiesta la necesidad de preguntar por la justificación de la evidencia como criterio de la verdad. Sin esa demostración el racionalismo no puede hablar fundamentalmente de conocimiento absoluto, mientras mantenga como punto de partida una razón que se da en la subjetividad pero pretende alcanzar por sí misma una objetividad incondicionada. Si tal es el problema, su solución no puede estar en ningún término que nos deje en la misma pura inmanencia, como el *Cogito*, sino en el encuentro de un fundamento absoluto, que no puede ser otro que lo Absoluto mismo. Pero son muchos los historiadores prestigiosos que no entienden así a la filosofía cartesiana. Es pues necesario, antes de proseguir, referirse a ellos.

II

Es bien sabido que habitualmente se tiene al *Cogito* como primera verdad, y suele sostenerse que con él queda establecida la evidencia compulsiva como criterio de la verdad, por donde se comprende que se vuelva un problema determinar el significado de la garantía que representa la veracidad divina; y, en consecuencia, pierde jerarquía la hipótesis del Genio Maligno. Hamelin piensa que esta hipótesis no es sino una personificación de la violencia que podría ejercer sobre el espíritu la naturaleza tal vez irracional del universo (4); “*la verdad para la cual se busca una garantía no es la verdad del pensamiento mismo, la verdad del entendimiento puro, no aquella verdad en el conocimiento de la cual intervienen las facultades no puramente intelectuales*” (5), como los sentidos, la imaginación o la memoria (6), pues “*el criterio del conocimiento intelectual permanecerá perfectamente asegurado en si mismo, o mejor, perfectamente asegurado en tanto que extraído directamente del Cogito*” (7). Gilson piensa que con el criterio de las ideas claras y distintas que surge del *Cogito* se quiere decir “*que la evidencia no requiere otra garantía que sí misma*” (8). La evidencia, en tanto en

(4) Cf. *Le Système de Descartes*. Paris, Alcan, 1921, p. 118.

(5) *Ibid.*, p. 114.

(6) Cf. *Ibid.*, p. 143.

(7) *Ibid.*, p. 148.

(8) *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, Vrin, 1930, p. 235.

cuanto tal, es autosuficiente, y una evidencia matemática se basta a sí misma (9). Pero la evidencia “*no garantiza la infalibilidad de la memoria, no garantiza mismo la permanencia de la verdad en el intervalo de dos intuiciones. Para que lo que es verdadero permanezca verdadero, es menester un principio estable de certeza, y es la veracidad divina quien lo proporciona*” (10). También Laporte entiende que la garantía se refiere a la evidencia pasada (11). Es más: considera que hay que admitir la imposibilidad lógica de refutar la hipótesis de una naturaleza constituida de tal suerte que me engañe en lo que conozco con evidencia, pero que “*esta hipótesis me es imposible tomarla en serio y sostenerla más que con palabras*” (12). Bréhier piensa que el genio maligno es un “*ser imaginario al cual Descartes le ha conferido la omnipotencia de Dios sin su bondad*” (13), el cual debe ser concebido como “*un creador de esencias, pero un creador arbitrario y cambiante*” (14), por lo que bajo esa hipótesis no podemos estar seguros de encontrar igual una suma aritmética en otro momento (15). Ese genio no puede “*hacer que yo no vea lo que veo*” (16), por lo que la garantía divina sería inútil en el momento de la intuición, pero esa garantía permite asegurarnos que lo que aprehendemos en la evidencia actual continuará siendo verdadero (17). Por su parte Guérout admite que existe una diferencia entre la certeza indudable del *Cogito*, en el cual el sujeto no afirma otra cosa que él mismo, y las verdades matemáticas, que seguirían sujetas a duda aun después del *Cogito* (18). El genio maligno no puede comprometer lo que pienso en tanto es pensamiento, pero puede comprometer la correspondencia de lo que pienso con su objeto (19). Pero ese privilegio del *Cogito* se disminuye cuando deja de estar actualmente presente en la intuición, de suerte que se produce una oscilación entre “*la certeza del hecho de que existo cuando pienso y la duda absoluta que mantiene en derecho la hipótesis del Dios engañador*” (20); pues ahora queda el recuerdo de mi certeza (21).

(9) Cf. *Ibid.*, p. 237.

(10) *Ibid.*, p. 237.

(11) *Le Rationalisme de Descartes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950. Cf. p. 154 ss.

(12) *Ibid.*, p. 150 s..

(13) *La création des vérités éternelles dans le système de Descartes*. Revue Philosophique, 73: 5 - 8, 1937, p. 22.

(14) *Ibid.*

(15) Cf. *Ibid.*

(16) *Ibid.*

(17) *Ibid.*, p. 23.

(18) *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris, Aubier, 1958. Cf. t. I, p. 50 ss., y 154 ss.

(19) Cf. *Ibid.*, p. 68 s.

(20) *Ibid.*, p. 155.

(21) Cf. *Ibid.*, p. 156.

Por otra parte, hay principios, como el de causalidad, el de que para pensar es preciso ser, o que la nada no tiene propiedades, que son inmunes a la duda maléfica (22). La necesidad absoluta de esos principios es inmediatamente percibida "sin que tenga todavía conocimiento de su origen divino" (23). "Así, puedo dudar metafísicamente de Dios sin poder dudar de ellos" (24); "su certeza es tan inexplicable como indudable. Es una certeza de hecho como la del Cogito" (25). Tanto las verdades creadas como las increadas están fundadas de derecho en Dios; pero "la veracidad divina es requerida para garantir las primeras, mientras que no tiene por qué intervenir para imponer las segundas" (26). El carácter privilegiado de esos principios se debe a que no se refieren a ninguna existencia (27). Hay pues "nociónes primeras situadas por encima de toda duda: Cogito, Dios, causa, ser, exclusión de la nada" (28); pero las certezas no susceptibles de duda se descubren primeramente como un hecho, sin relacionarlas con su fundamento divino (29). No es extraño después de esto que Guérault, a pesar de la pena que se toma en hacer el análisis cuidadoso de la marcha del sistema, diga que "la duda metafísica es en Descartes un artificio ligero, fingido y provisorio" (30). En general, todos los autores están de acuerdo en admitir que, sin las restricciones que les parece debe comportar la hipótesis del genio maligno, Descartes habría incurrido en un evidente círculo vicioso.

Cabe señalar que, cualesquiera sean las diferencias que en otros puntos se encuentren, no se discute el valor de la evidencia actual, al menos de hecho; y que tampoco se discute el valor absoluto del *Cogito*, aunque algunos experimenten evidente malestar ante afirmaciones que podrían comprometerlo (31). Son dos tesis que se contradicen con la caracterización inicial que hemos realizado. Tal cúmulo de opiniones que se pronuncian en otro sentido que el que tenemos por exacto sólo puede destruirse por un examen atento de los textos cartesianos. Pero antes de realizarlo queremos dejar establecido que, a nuestro juicio, si los historiadores citados están en lo cierto, ello sería en perjuicio de la significación fundamental que tiene Descartes en la historia del pensamiento moderno.

(22) Cf. *Ibid.*, t. II, p. 31.

(23) *Ibid.*, p. 32.

(24) *Ibid.*

(25) *Ibid.*

(26) *Ibid.*

(27) Cf. *Ibid.*

(28) *Ibid.*, p. 30 (en nota). Cf. p. 29.

(29) Cf. *Ibid.*, p. 31.

(30) *Ibid.*, p. 320.

(31) Cf. *Ibid.* t. I, p. 154 ss.; Lachize-Rey, *Réflexions sur le cercle cartésien*. Revue Philosophique, 73: 5 - 8, 1937, p. 205 ss.

III

Completamente radical es el propósito orientador que determina los primeros pasos del sistema cartesiano. En las *Meditaciones*, Descartes nos dice que se propone "comenzar todo de nuevo desde los fundamentos" (32), para lo cual ha de examinar si existen o pueden existir razones para dudar de los principios en que se apoyaban sus antiguas opiniones. No ofrece dificultades la crítica del conocimiento sensible; pero hay también verdades de otro orden, de suerte que si es fácil considerar inciertas las ciencias que necesitan de datos sensibles y se aplican a la consideración de cosas compuestas, parece en cambio "que la aritmética, la geometría, y las otras ciencias de esta naturaleza, que no tratan más que de cosas muy simples y muy generales, sin preocuparse mucho si ellas están en la naturaleza, o si no están, contienen algo de cierto y de indudable. Pues, sea que esté despierto o duerma, dos y tres juntos formarán siempre el número cinco, y el cuadrado no tendrá jamás más de cuatro lados; y no parece posible que verdades tan manifiestas puedan ser sospechadas de alguna falsedad o incertidumbre" (33). Esta excepción que parecen configurar las verdades matemáticas es solamente aparente, pues el texto inmediato prosigue: "Mucho tiempo hace, sin embargo, que tengo en mi espíritu una cierta opinión de que hay un Dios que todo lo puede" (34). ¿Quién puede asegurarme que no haya hecho que no existan cuerpos pero tenga yo el sentimiento de haberlos, o que haya querido "que yo me engañe todas las veces que hago la adición de dos y tres, o numero los lados de un cuadrado, o juzgo de alguna cosa más fácil, si es posible imaginarse algo más fácil que esto?" (35). La duda que ahora emerge, fundada en una idea vulgar de Dios, comprende, pues, con toda claridad, las certezas presentes más elementales. Y si Dios no existe, nada me asegura que sea veraz la causa de mi origen. Quedan pues comprometidas también las evidencias del ateo, y de una manera que ya anuncia que sólo por la existencia de un Dios a la vez todopoderoso y veraz será posible confiar en las evidencias. Si suponemos con algunos que Dios es "una fábula", "de cualquier manera que ellos supongan que yo haya llegado al estado y al ser que poseo, sea que lo atribuyan a algún destino o fatalidad, sea que lo refieran al azar, sea que quieran que sea por una continua secuencia y enlace de las cosas, es seguro que, puesto que fallar y engañarse es una especie de imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor al que atribuyan mi origen, tanto más

(32) Médit. I. Op. cit. IX, p. 13.

(33) *Ibid.*, p. 16.

(34) *Ibid.*

(35) *Ibid.*

probable será que yo sea talmente imperfecto que me engañe siempre (36). Con la mayor nitidez resulta de estos textos que el problema que se plantea es el del fundamento que otorga valor a nuestras evidencias; por donde resulta que es lógico interpretar el desarrollo posterior a la luz de ese problema. Y desde ya puede adivinarse que la evidencia con que se presente el *Cogito* no podrá ser una respuesta suficiente.

En el punto en que estamos no hay nada de lo que no quiera dudar, "no por ninguna inconsideración o ligereza, sino por razones muy fuertes y maduramente consideradas" (37). No es un problema gratuito, ni una simple incidencia lógica, ni una ficción metódica. La duda promovida toma forma concreta con la formulación de la hipótesis del genio maligno, la cual, obviamente, no significa que haya razones para admitir su existencia, sino que simplemente hace patente la posibilidad de que, cualquiera sea la causa, "algún Dios, o algún otro poder" (38), mi espíritu pueda estar hecho de tal manera que se engañe en lo que cree conocer mejor; cree, porque puede ocurrir que erre por causa de que la evidencia sea sólo una pseudoevidencia, como por suponer un lazo inexistente entre la evidencia y la verdad. "¿Qué es pues lo que podrá ser estimado verdadero? Puede ser que ninguna otra cosa, sino que no hay nada de cierto en el mundo" (39).

La duda expuesta parece fracasar ante la pregunta por la propia existencia, puesto que para engañarse es preciso existir, de suerte que es menester "tener por constante que esta proposición: Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, todas las veces que la pronuncio, o que la concibo en mi espíritu" (40). Y si digo que existo por cuanto pienso, resulta seguro que soy una cosa que piensa. "En este primer conocimiento no se encuentra nada más que una percepción clara y distinta de lo que yo conozco; la cual en verdad no sería suficiente para asegurarme de que él es verdadero si pudiese alguna vez ocurrir que una cosa que yo concibiese así clara y distintamente se encontrase falsa. Y por lo tanto me parece que ya puedo establecer por regla general, que todas las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente, son todas verdaderas" (41). Este texto, aparentemente tan claro, está lejos de serlo, y admite interpretaciones divergentes:

1º — El *Cogito* tendría una primacía temporal, pero no cualitativa, en el orden de todo lo que es claro y distinto, que sería por

(36) *Ibid.*, p. 16 s.

(37) *Ibid.*

(38) II. *Ibid.*, p. 19.

(39) *Ibid.*

(40) *Ibid.*

(41) III. *Ibid.*, p. 27.

igual completamente verdadero. No hay duda de que el *Cogito* lo es, y en tanto lo reconocemos como tal por su evidencia, quedaría admitido que también serán verdaderas las evidencias que sean igualmente compulsivas.

2º — El *Cogito* es verdadero, y da lugar a una hipótesis perfectamente fundada, pero no perfectamente demostrada. Basta considerar que el *Cogito* resiste a la duda del genio maligno, y las otras evidencias no. Luego, no puede decirse que existan otras evidencias que sean igualmente evidentes. La evidencia del *Cogito* no es en rigor más que la autoevidencia de la duda, que no puede dudar de sí misma; pero el caso es diferente cuando la duda recae sobre contenidos distintos de su propia existencia.

3º — El *Cogito* queda hipotéticamente condicionado, de suerte que su verdad, que un instante antes parecía indiscutible, resulta amenazada. Es verdadero si es verdad que la claridad y distinción son criterios de la verdad, de suerte que presupone lo que había que demostrar. *Me parece*, dice Descartes, *que puedo establecer tal regla general; fórmula verbal que está lejos de ser concluyentemente afirmativa.*

En presencia de esas posibilidades interpretativas adquiere importancia grandísima el examen de lo que Descartes escribe inmediatamente después. Empieza, como poniendo a prueba el criterio propuesto, por señalar que ha tenido por evidentemente verdaderas cosas que después ha debido tener por ignoradas; mas en esos casos es posible mostrar que tenía por evidentes cosas que no lo eran. Me confiaba pues en pseudoevidencias, y no en evidencias propiamente dichas. Y luego agrega este texto fundamental: "Pero cuando yo consideraba alguna cosa muy simple y muy fácil tocante a la aritmética y la geometría, por ejemplo que dos y tres juntos producen el número cinco, y otras cosas semejantes, ¿no las concebía al menos bastante claramente para asegurar que ellas eran verdaderas? Ciertamente, si he juzgado después que se podía dudar de estas cosas, esto no ha sido por otra razón más que porque se me ocurría en el espíritu que tal vez algún Dios hubiese podido darme tal naturaleza que yo me engañase en lo tocante a las cosas que me parecen más manifiestas. Pero todas las veces que esta opinión aquí antes concebida de la soberana potencia de un Dios se presenta en mi pensamiento, estoy obligado a confesar que le es fácil, si quiere, hacer de manera que yo me extravie, mismo en las cosas que creo conocer con una evidencia muy grande. Por el contrario todas las veces que me vuelvo hacia las cosas que pienso concebir muy claramente, estoy talmente persuadido por ellas, que por mí mismo me dejo llevar hacia estas palabras: Engáñame quien pueda, igual no podrán jamás hacer que yo no sea nada mientras yo piense ser alguna cosa; o que algún

día sea verdad que no he sido jamás, siendo ahora verdad que soy; o bien que dos y tres juntos hagan más o menos que cinco, o cosas semejantes, que veo claramente no pueden ser de otra manera que como las concibo" (42). Este texto no admite de ninguna manera sostener que Descartes deja ya establecida la verdad de lo evidente. Se limita a señalar que en la verdadera evidencia, en tanto atiendo a lo que en ella se manifiesta, me es imposible concebir su negación. Esta necesidad intrínseca es en él el signo de lo verdaderamente evidente, de modo que la evidencia no es un mero sentimiento subjetivo, y por eso los pasos sucesivos que en la evidencia se fundamenten habrán de manifestar conexiones necesarias. Pero lo verdaderamente evidente no es todavía para él evidentemente verdadero. Sigue siendo posible el pensamiento de un Dios cuyo poder sea tal que si quiere puede fácilmente engañar. En tanto atendemos a esta hipótesis, queda puesto en juicio el valor de la evidencia. No porque ésta se olvide, o pierda la fuerza compulsiva que le es propia, sino porque se vuelve patente que no es absolutamente seguro que la evidencia sea representativa de la verdad. La evidencia sigue siendo irresistible en el sentido de que yo no puedo negarla, pero no está demostrado que lo que no puedo negar coincida con la verdad. Los intérpretes se extravían porque no distinguen la necesidad de la evidencia como imposibilidad de negación en el pensamiento —imposibilidad que se da en toda verdadera evidencia— y la necesidad que se refiere a la relación del pensamiento con el ser, lo que todavía no está demostrado, de manera que puedo negar que la evidencia sea necesariamente verdadera, sin que por eso niegue que sea necesaria en cuanto imposibilidad para mi pensamiento de concebir su negación. El motivo de duda expresado en la hipótesis del genio maligno sigue siendo válido ahora, después del *Cogito*, y después de enunciado el posible criterio de la verdad. *Todas las veces que pienso en el poder de Dios*, dice el texto, —*todas*, es decir, antes, ahora o después— me veo obligado a confesar que le es fácil hacer que me engañe en lo que creo conocer con la mayor evidencia. Y en seguida, como ejemplo de muy grandes evidencias —de esas mismas, pues, que quedan incluidas en la duda promovida por la hipótesis del engaño— se enuncian por igual tres evidencias: el *Cogito*, un ejemplo de las llamadas imposibilidades absolutas, y un ejemplo de conocimientos matemáticos. Todas quedan igualmente confrontadas con la hipótesis del engaño, de suerte que *todas*, —incluso el *Cogito*, pues!—, quedan sometidas a caución. En cuanto la hipótesis es evidentemente posible, aunque la tenga por poco probable, he de juzgar en función de esa posibilidad el valor de mis otras evidencias. Si hay un Dios todopoderoso y engañador, las evidencias mayores no son absolutamente seguras;

si no hay lugar para ninguna hipótesis que origine posibilidad de engaño, mis evidencias valdrán. Si mi naturaleza tiene un fundamento que es o puede ser engañador, mis evidencias no pueden pretender un valor absoluto; si mi naturaleza tiene un fundamento verdícola, mis evidencias valen. El valor de la evidencia resulta hipotéticamente condicionado. Y no puede decirse que la evidencia como tal queda justificada porque siempre en definitiva debemos hablar de evidencias pues no se hace problema sobre la evidencia como criterio formal, sino que la suerte de ésta queda ligada con su contenido, que por su naturaleza muestra que su criterio sólo en su caso vale. Por eso el paso siguiente, que sigue una marcha de una perfecta coherencia lógica, es el de proponerse examinar *si hay un Dios y si puede ser engañador*: "pues sin el conocimiento de estas dos verdades, no veo que pueda estar jamás seguro de ninguna cosa" (43). Ninguna; ni siquiera del *Cogito*, por lo tanto.

De la primera *Meditación* a la tercera existe una gradación que es importante señalar. En la primera Descartes pensando en la existencia de un Dios que todo lo puede, encaró la posibilidad de incluir en ese poder el de hacer que me engañe; pero no era necesario llegar a términos tan extremos: era bastante con pensar en una causa imperfecta, como las que invocan los ateos, que carezca del poder de hacerme alcanzar la verdad, o que por deficiente sea mendaz y use con malicia de su poder. Así se concretó la hipótesis del gran impostor, el Genio Maligno. Esta hipótesis nada pudo contra la certeza de la propia existencia en tanto ésta piensa que existe. Pero no es lo mismo un gran genio que un Dios todopoderoso (44) y lo que puede ser imposible para el primero, pues en el margen en que sea imperfecto es impotente, puede no serlo para el segundo, que en tanto perfecto es omnipotente. Ya en la segunda *Meditación* se habló de "algún Dios o algún otro poder" (45). Pero la potencia compulsiva de la evidencia del *Cogito*, de las que le son conjuntas y de las que son semejantemente necesarias, obliga a radicalizar la hipótesis, oponiéndoles como posibilidad negativa la potencia absoluta de Dios. En la tercera *Meditación* ya no se habla del Genio Maligno, sino del poder soberano de Dios; y, en consecuencia, no se declara la urgencia de preguntar por un Genio Maligno, sino por si hay un Dios y si éste puede engañarme. El problema en cierto modo es ligero, en el sentido de que no tengo, al menos por ahora, razones positivas para creer en la efectividad del engaño, pero en cierto modo es muy grave, porque el no poder engañar podría parecer una limitación de la omi-

(43) *Ibid.*, p. 28 s.

(44) Sobre la pertinencia de esta distinción, cf. Gouhier, *Essais sur Descartes*, París, Vrain, 1937.

(45) *Médit.* II. *Op. cit.* IX, p. 19.

nipotencia. De ahí que importe examinar no si existe un Dios, lo que simplemente ratificaría la posibilidad del engaño, sino un Dios perfecto, cuya perfección a la vez incluya la omnipotencia y excluya la mordacidad. Y sólo una causa así podrá garantizar la verdad. El fundamento lógico primario de la filosofía cartesiana no está en el *Cogito*, sino en Dios. Por eso, al comenzar la tercera *Meditación* no está establecida todavía de una manera absolutamente segura ninguna verdad, inclusive el *Cogito* y los axiomas y principios más patentes. Por eso también cuando, en la quinta *Meditación*, Descartes puede dar por plenamente cumplido el examen de la existencia de un Dios perfecto —lo que en rigor hace en el curso de la tercera, y sólo se complementa en la quinta— nos dirá que “*aunque, para concebir bien esta verdad, he tenido necesidad de una gran aplicación del espíritu, sin embargo al presente no sólo me tengo tan asegurado de ella como de todo lo que más cierto me parece; sino que, además de esto, observo que la certeza de todas las demás cosas depende de ella tan absolutamente que sin este conocimiento es imposible poder nunca saber nada perfectamente*” (46). O sea que toda verdad establecida antes, lo era sólo de una manera imperfecta, y por lo tanto valía no más que hipotéticamente; de modo que la existencia de un Dios veraz es la primera verdad en verdad absoluta. Antes de ella sólo podemos decir que hay cosas de las cuales no podemos dudar; pero de esto no se sigue que lo indudable sea verdad, sino cuando se sabe que son verdaderas todas las cosas que concebimos clara y distintamente; mas esto no se justifica por sí mismo; la evidencia no es autosuficiente, y sólo teológicamente puede garantizarse. De esa justificación teológica dependen *todas* las verdades, y sin ella *nada* puede saberse a la perfección.

Ese problema de justificar el valor de la evidencia, nítidamente planteado en la *Meditación* tercera, se encuentra ratificado en lo que se refiere a su alcance cuando, al final de la quinta *Meditación*, ha llegado el momento de proceder a su respuesta (47). Allí se estable-

(46) V. *Ibid.*, p. 55.

(47) “*Pues aunque yo sea de una tal naturaleza que, desde el momento en que comprendo alguna cosa muy clara y muy distintamente, me encuentro naturalmente conducido a creerla verdadera; sin embargo, puesto que soy también de una tal naturaleza que no puedo tener el espíritu siempre ligado a una misma cosa, y que a menudo me acuerdo haber juzgado que una cosa es verdadera; cuando ceso de considerar las razones que me han obligado a juzgarla tal puede ocurrir durante ese tiempo que otras razones se presenten en mi, las cuales fácilmente me harían cambiar de opinión, si ignorase que hay un Dios. Y no tendría jamás una ciencia verdadera y segura de cualquier cosa que sea, sino solamente vagas e inconstantes opiniones. Como, por ejemplo, cuando considero la naturaleza del triángulo, conozco evidentemente, yo que estoy un poco versado en geometría, que sus tres ángu-*

ce que mi naturaleza es tal que me veo conducido a tener lo evidente por verdadero, y un poco más adelante se señala que, en tanto lo evidente es presente, “no me es posible no creerlo” (48); pero ya sabemos que del no poder dudar no se sigue que lo que en el instante sea indudable coincida con la verdad. En cambio puedo dudar, si la evidencia no es presente, en tanto ignore que hay un Dios omnipotente y veraz. La mudanza se refiere al hecho de si puede o no darse la efectividad presente de la duda, no al hecho de la verdad de aquello de lo que puede o no dudarse. O sea que la indubitableza de hecho sería insuperable si mi evidencia presente me fuese siempre presente, pues entonces no sabría que es posible dudar de lo evidente. En tal caso estaría condenado a tener necesariamente por verdad a lo evidente, sin que me fuera posible advertir la posibilidad de su no-verdad. En tanto la evidencia no sea presente, reaparece la presencia de la hipótesis del engaño respecto de aquello que, cuando se presenta, es evidente (“*en las cosas que creo comprender con la mayor evidencia y seguridad*”) (49). Cuando una evidencia está presente, mi atención, rememorando esa experiencia, puede desplazarse y pensar la posibilidad del engaño, y, se desplace o no, siempre puede desplazarse, de suerte que basta contar con esa posibilidad para que la evidencia presente quede herida en la seguridad a la que pretendería, por ignorancia, si fuese exclusiva. La función de ese desplazamiento es permitir que sobrevenga el hecho de la duda. Sin él, no podría dudar, y tendría como seguro de por sí lo que en realidad no lo es. Gracias a ese desplazamiento puedo pensar también que se presenten en mí otras razones que me hagan mudar de parecer, pues sin un fundamento inmutable nada me asegura de la inmutabilidad de la verdad, y ese mudamiento podría sobrevenir si la verdad no fuese sino una pura construcción del espíritu, cuyas leyes podrían cambiar, según causas naturales o sobrenaturales. “*Pero después que he reconocido que hay un Dios, como al mismo tiempo he reconocido también que todas las cosas dependen de él, y que no es engañador; y que a continuación de esto he juzgado que todo lo que concibo clara y distintamente no puede faltar de ser verdadero*” (50),

los son iguales a dos rectos y no me es posible no creerlo, mientras aplico mi pensamiento a su demostración, pero tan pronto como lo aparto de ella, aunque recuerde haberla claramente comprendido, puede sin embargo fácilmente ocurrir que dude de su verdad, si ignoro que hay un Dios. Pues puedo persuadirme de haber sido hecho tal por la Naturaleza, que me pueda fácilmente engañar, mismo en las cosas que creo comprender con la mayor evidencia y seguridad; visto principalmente que recuerdo haber estimado a menudo por verdaderas y seguras muchas cosas, a las cuales después otras razones me han conducido a juzgarlas absolutamente falsas.” *Ibid.*

(48) *Ibid.*

(49) *Ibid.*

(50) *Ibid.*

quedo asegurado del valor de mis evidencias, y por lo mismo también de mis evidencias pasadas, de suerte que mi ciencia se extiende a lo que recuerdo haber demostrado con evidencia (51) y a lo que logre en el futuro conocer de esa manera, pues *ahora sé que "aunque durmiese, todo lo que se presenta a mi espíritu con evidencia, es absolutamente verdadero"* (52). Recién ahora puedo saber que mi evidencia vale incondicionadamente.

¿Qué significa, exactamente, esa necesidad de justificar la inmutabilidad de la verdad, y por qué guarda estrecha relación con el problema del valor de la evidencia actual? Pues que puedo creer que las evidencias de mi pensamiento son sólo el fruto de construcciones ficticias de mi espíritu, que me dejan encerrado en él. Así, en las etapas iniciales de la duda, se admitía la posibilidad de suponer que "*el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son más que ficciones de mi espíritu*" (53). Es patente que en ese caso las proposiciones geométricas no me hacen conocer ninguna realidad extramental; y no hay motivos para suponer que el espíritu no pueda suplantar unas ficciones por otras, de suerte que sus axiomas no serían más que postulados variables, posibilidad cuyas implicaciones metafísicas —o mejor antimetafísicas— Descartes advertía claramente. Esa posibilidad está tan nítidamente observada por Descartes, que no la limita al mundo externo ni a un momento preliminar. Después del *Cogito*, admite que cabe pensar que saque de mí mismo las ideas de sustancia, duración, número y otras semejantes: "*cuento pienso que ahora soy, y recuerdo además haber sido antes, y concibo muchos diversos pensamientos cuyo número conozco, entonces adquiero en mí las ideas de duración y de número, las cuales, después, puedo transferir a cuantas otras cosas quiera*" (54); y en lo que respecta a "*la extensión, la figura, la situación, el movimiento de lugar, es verdad que no están formalmente en mí, puesto que no soy más que una cosa que piensa; pero puesto que son solamente ciertos modos de la sustancia, y como las vestimentas bajo las cuales la sustancia corporal se me aparece, y también yo mismo soy una sustancia, me parece que pueden estar contenidos en mí eminentemente*" (55). Mas entonces es lógico que las evidencias de mi razón no lleven consigo la necesidad intrínseca de referirse a realidades objetivas, que sean verdaderas e inmutables naturalezas, y bien podría ocurrir que mi espíritu construyera sus ideas en otro momento de una manera diferente, por su propio poder creador o por un

(51) *Ibid.*, p. 56.

(52) *Ibid.*

(53) II. *Ibid.*, p. 19.

(54) III. *Ibid.*, p. 35.

(55) *Ibid.*

influjo extraño, por lo que no serían verdades subsistentes. La garantía divina que mis evidencias necesitan se refiere pues a su relación con las esencias, y a la vez a la inmutabilidad de éstas que podrían estar sujetas a mudamiento en tanto puedan depender de causas mudables, y mientras aquella relación y esta permanencia no estén establecidas no está establecido el valor de las evidencias, por compulsivo que sea su aparecer.

IV

Todos los textos examinados hasta ahora pertenecen al cuerpo fundamental de las *Meditaciones*. Su desarrollo confirma lo que el mismo Descartes advierte de la manera más expresa en el *Abregé* preliminar: que "*saber que todas las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas, tal como las concebimos: esto no ha podido ser probado antes de la cuarta Meditación*" (56). Resulta, pues, de lo que dicen de manera coherente los textos mismos, que no es admisible la interpretación corriente según la cual el criterio de la evidencia queda establecido a partir del *Cogito*, y que es más inadmisible todavía sostener que la garantía divina se refiere al mero recuerdo de las evidencias, o a nada más que la permanencia de las evidencias pasadas. Pero tampoco es de recibir la tesis de Guérout, según la cual el *Cogito*, las verdades que le son anexas, y las imposibilidades absolutas serían, antes de la demostración de la existencia de Dios, verdades de hecho aunque no de derecho, en el sentido de que es un hecho que sean verdades, pero un hecho que permanecería injustificable e inexplicado hasta conocer su fundamento, Dios, y sólo entonces podrían llamarse verdades según derecho. Una cosa es el hecho de la evidencia, y otra el hecho de que la evidencia manifieste la verdad. No se trata, pues, de *que sean* verdades, sino de *si son* verdades, y justamente por eso es que la duda tiene importancia. Así sucede aun en el caso privilegiado del *Cogito*; una breve reflexión basta para mostrar que no podría decirse que en él la evidencia coincide consigo misma, de suerte que sería en el modo de una evidencia absoluta que se me daría el hecho de esa evidencia, que no sería otra cosa que la evidencia de su propia existencia; pues, si el valor de la evidencia es enjuiciable, resulta enjuiciable también la evidencia de su existencia, y, además, el *Cogito* no coincide con el mero hecho de la autoconciencia, el cual no representa todavía una certeza clara y distinta. Por eso mismo el *Cogito* no es un hecho aislado, sino todo un sistema interpretativo. Digo que existo, y que

(56) *Ibid.*, p. 10.

no soy una apariencia, que no soy un fantasma que piensa o cree pensar, que no soy una figura inconsistente del sueño de un Ser divino, la cual cree pensar los pensamientos que la piensan. Y no podría decirse que el *Cogito*, al menos en cuanto apariencia, es verdad, porque el problema que Descartes plantea no tiene nada que ver con posibles verdades sobre apariencias. Más aún: resulta que, en cuanto aparecer, el *Cogito* es instantáneo y evanescente, y una verdad fugaz no es en verdad verdad. Que lo que en el *Cogito* aparece es, tal como aparece, verdad, sólo lo puedo saber de una manera absoluta cuando comprendo absolutamente qué deba ser tenido por verdad a la luz de un fundamento absoluto. Y no podría argumentarse diciendo que, en el *Discurso del Método*, Descartes decía que el *Cogito* constituía una verdad “*tan firme y segura que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de quebrantarla*” (57): primero, porque en el *Discurso* no se trata de la duda hiperbólica; segundo, porque es una obra de vulgarización de la cual el mismo Descartes nos dice, en una carta que por supuesto no está dirigida ni a la reina Cristina ni a la princesa Elizabeth, que en ella “*ha querido que mismo las mujeres pudiesen entender alguna cosa*”, sin osar “*extenderse en las razones de los escépticos*” (58); tercero, porque, aunque se juzgase extravagante la hipótesis del genio maligno, sería imposible pensar que para Descartes fuese extravagante la hipótesis de un Dios todopoderoso, del que no podemos excluir la posibilidad de engañar hasta haber comprendido clara y distintamente el significado de su omnipotencia, lo que va junto con la comprensión de su esencia y su existencia; cuarto, porque en el mismo *Discurso*, y a pesar de esas limitaciones, se declara, de manera perfectamente terminante, que todas las ideas claras y distintas, por presente que sea su evidencia, están subordinadas a la garantía divina, de total acuerdo con las fórmulas, que tampoco admiten excepciones, que hemos encontrado en las *Meditaciones*; y, con total nitidez, junto con la solución nos indica el problema, al dejar sentado que *sin una causa perfecta e infinita, por evidentes que nuestras ideas fuesen, no tendríamos razones para asegurarnos de que son verdaderas* (59). De donde se desprende que toda la evidencia del *Cogito* no es suficiente, por sí sola, para juzgarlo absolutamente verdadero.

(57) *Op. cit.* V, p. 32.

(58) A Valtier, 22/II/1638. *Op. cit.* I, CIX, p. 560.

(59) “Pues, primeramente, esto mismo que hace poco he tomado por una regla, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, no está asegurado más que a causa de que (Dios) es o existe, y que es un ser perfecto, y que todo lo que está en nosotros viene de él: de donde se sigue que nuestras ideas o nociones, siendo cosas reales y que vienen de Dios en todo lo que tienen de claras y distintas, no pueden en esto sino ser verdaderas” (...) “Y es evidente que no hay menos repug-

Al *Cogito*, Guérout agregó, como inmunes a la duda, las imposibilidades absolutas. Pero es patente que no puedo reconocerlas de una manera absolutamente segura como absolutamente tales, sino *después* de tener una idea suficientemente clara y distinta de lo que he de entender por omnipotencia divina. Guérout se ve obligado a admitir que, hasta la demostración de un Dios veraz, la duda prosigue respecto de las verdades matemáticas. Pero en todos los textos claves que hemos citado y analizado Descartes menciona *por igual y conjuntamente*, el *Cogito*, imposibilidades absolutas, y verdades matemáticas, y de esa indistinción surge que en todos los casos subsiste la necesidad de caución ante el poder soberano de Dios. Amén de que, si el *Cogito* mismo es enjuiciable, han de serlo con mayor razón los pensamientos, cualesquiera que sean, que el supuesto pensante piensa, por absoluto que su alcance pueda parecer.

La imposibilidad de la distinción, y con ella el carácter no absoluto del *Cogito*, surge, además, de la naturaleza misma del problema planteado y de la lógica de su desarrollo. Y que el problema y su lógica intrínseca son tales como aparecen en el examen que hemos realizado Descartes lo dice con particular claridad en un texto olvidado, a propósito de la distinción entre el espíritu y el cuerpo, en sus respuestas a Arnauld. Hélo aquí: “*Es por esto que, si yo no hubiera buscado certeza mayor que la vulgar, me habría contentado con haber mostrado, en la segunda Meditación, que el espíritu es concebido como una cosa subsistente, aunque no se le atribuya nada de lo que pertenece al cuerpo, y que de la misma manera el cuerpo es concebido como una cosa subsistente, aunque no se le atribuya nada de lo que pertenece al espíritu. Y no habría añadido nada más para probar que el espíritu está realmente distinguido del cuerpo, en tanto que vulgarmente juzgamos que todas las cosas son en efecto, y según la verdad, tales como aparecen en nuestro pensamiento. Pero en tanto que entre esas dudas hiperbólicas que he propuesto en mi primera Meditación, ésta era una, a saber, que no podía estar seguro que las cosas fuesen en efecto, y según la verdad, tales como nosotros las concebimos, mientras suponía que no conocía al autor de mi origen, todo lo que he dicho de Dios y de la verdad en la tercera, cuarta y quinta meditación, sirve a esta conclusión de la distinción real del espíritu con el cuerpo, la cual en fin he concluido en la sexta*

 (60).

nancia en que la falsedad o la imperfección proceda de Dios en tanto que tal, que la que hay en que la verdad o la perfección procedan de la nada. Pero si no supiésemos que todo lo que hay en nosotros de real y de verdadero viene de un ser perfecto e infinito, por claras y distintas que nuestras ideas fuesen, no tendríamos ninguna razón que nos asegure que ellas tienen la perfección de ser verdaderas.” *Op. cit.* V, p. 38.

(60) IVes. Rép. *Op. cit.* IX, p. 178 s.

Aquí Descartes, a propósito de un problema especial, nos ofrece el plan total del desarrollo lógico de las *Meditaciones*. Y de él resulta, con toda claridad:

a) que en la primera *Meditación* se formula la pregunta de si es posible estar seguro de que lo que el pensamiento concibe coincide con la verdad.

b) que la *Meditación* segunda, en la cual se establece el *Cogito*, se desenvuelve en el plano de las verdades que podrían llamarse certezas físicas o naturales, regidas por el *supuesto* habitual de que las cosas son verdaderas tal como aparecen en nuestro pensamiento, y no procura una certeza mayor que la vulgar.

c) que, en consecuencia, la duda inicial no está superada por las reflexiones de la *Meditación* segunda, puesto que aquella pregunta por lo que ésta supone.

d) que la duda inicial tiene sentido mientras se supone que no conozco al autor de mi origen.

e) que por lo tanto todo lo que se dice en la segunda *Meditación* está subordinado a lo que se dice sobre Dios y la verdad en la tercera, cuarta y quinta, porque sólo entonces queda superada la duda hiperbólica.

Este desarrollo se corresponde perfectamente con los subtítulos que acompañan a las *Meditaciones*, pues la tercera trata de la existencia de Dios y la cuarta de lo verdadero y lo falso; siendo la quinta, en lo que se refiere a estos temas, ratificativa y complementaria. Debe, pues, quedar excluido que el criterio de la verdad quede establecido en la segunda, o que resulte sin necesidad de más de la verdad del *Cogito*, tanto como ha de excluirse que el *Cogito* tenga por sí mismo el valor de una certeza metafísica.

V

Quienes quieren restringir el alcance de la duda, juzgando autosuficiente a la evidencia, se apoyan, dándole un valor decisivo, en textos que aparecen en las respuestas a las segundas objeciones, a pesar de que, en buena hermenéutica, hay que desconfiar de los escritos incidentales y polémicos en los cuales un autor se sitúa a la defensiva. En uno de los pasajes que se invocan, se lee: "donde he dicho que no podemos saber nada seguramente si no conocemos primariamente que Dios existe, he dicho en términos expresos, que no hablaba sino de la ciencia de esas conclusiones, cuya memoria puede retornar en el espíritu, cuando no pensamos más en las razones de donde las hemos extraído. Pues el conocimiento de los primeros principios o axiomas no es acostumbradamente llamado ciencia por los

Dialécticos" (61). Aquí Descartes quiere escapar a la objeción de que, si nada puedo saber antes de saber que Dios existe, no puedo saber siquiera que soy una cosa que piensa. Su intención inmediata es mostrar que el *Cogito* no necesita ciencia, no es un razonamiento silogístico, sino algo conocido de suyo, que "se ve por una simple inspección del espíritu" (62). El *Cogito* pues no necesita que se haya mostrado la validez de la ciencia en el sentido estricto de la palabra ciencia, que supone llegar demostrativamente a conclusiones. En las *Meditaciones* es manifiesto que no estamos autorizados a hacer ciencia hasta después de la demostración de la existencia de un Dios veraz; pero antes se han establecido conocimientos que han constituido el puente por el que se llega a la evidencia de la esencia y la existencia del Ser perfecto. Esos conocimientos eran tan sencillos y evidentes que los podíamos establecer antes, sin necesidad de hacer ciencia, y debíamos hacerlo, para avanzar. De ellos no podíamos dudar en tanto los teníamos presentes, puesto que no podíamos concebir su negación, en tanto nos ateníamos al plano de la certeza natural. Pero las mismas *Meditaciones*, en los muchos textos que ya consideramos, establecían sin embargo a su respecto la posibilidad de la duda indirecta, hiperbólica o metafísica, de suerte que sólo después de la demostración de la existencia de Dios se ratifican como absolutos. De esta ratificación que aporta la garantía divina no se trata en este pasaje de las segundas respuestas. Es decir, que en él Descartes se refiere al orden de producción, al orden metodológico, por el que se llega a la fundamentación del conocimiento, pero no examina esta fundamentación misma. Si la garantía divina fuese el problema tratado, no por eso tendrían razón Hamelin, Gilson, Laporte y otros, porque el texto se referiría a la memoria de las evidencias mediáticas, y no a la memoria de las inmediatas, que todos ellos admiten que requieren también la garantía divina; ni Bréhier, porque el texto no se refiere a la subsistencia de las evidencias inmediatas; ni Guérout, porque entonces no sería necesaria esa garantía, ni en el plano del derecho, para los principios y axiomas. Y nadie puede invocar a favor suyo, lo que a él mismo lo condena. Pero que el problema de la garantía divina no es el que en este texto se considera, se advierte por el que inmediatamente le sigue, donde se reitera que el ateo "no puede estar seguro de no ser decepcionado por las cosas que le parecen ser muy evidentes" (63). Es decir que, al aparecer el proble-

(61) Hes. Rép. *Ibid.*, p. 110.

(62) *Ibid.*

(63) "Ahora, no niego que un Ateo pueda conocer claramente que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; sostengo solamente que no lo conoce por una verdadera y segura ciencia, puesto que todo conocimiento que puede ser vuelto dudoso no debe ser llamado ciencia; y puesto que se

ma de la garantía divina en ocasión de juzgar la posibilidad de ciencia absoluta en el ateo, se vuelve a mostrar que la duda hiperbólica, que comprende a lo muy evidente, sólo en función de Dios puede superarse. De donde, de admitir que el primero de los dos pasajes que aquí se relacionan se refiere al problema de la garantía divina, habría que admitir que Descartes niega en el primero lo que afirma en el segundo, de suerte que se contradeciría al volver la página. Y mismo si queremos sostener que, en el segundo pasaje, Descartes entiende referirse sólo a la ciencia deductiva, mostrando que el ateo carece del fundamento lógico necesario para realizarla, porque sólo Dios permite ese fundamento, de esto no se sigue que no requiera también garantía divina el valor objetivo y absoluto de los principios. Simplemente acontecería que, respecto de ellos, el ateo puede creer que no necesita preguntar por los fundamentos por ignorar la posibilidad de la duda hiperbólica, ateniéndose a la mera evidencia que se da en su immanencia; pero ya no le sería posible prescindir de esa pregunta cuando trata de elaborar un sistema deductivo como la ciencia, que pretende valor objetivo y transinstantáneo.

En otro texto de las mismas segundas respuestas Descartes, respecto de aquellos juicios muy claros y muy exactos, los cuales, si fuesen falsos, "no podrían ser corregidos por otros más claros, ni por la ayuda de ninguna otra facultad natural", sostiene "animosamente que no podemos estar engañados" (64). Que eso no es cosa que inicialmente vaya de suyo lo muestra bien el adverbio *animosamente*; y de inmediato se explica el fundamento de esta aserción: "siendo Dios el Ser soberano, es preciso necesariamente que sea también el soberano bien y la soberana verdad, y por lo tanto repugna que algo que venga de él tienda positivamente a la falsedad" (65). Y algunos renglones después agrega: habiendo "conocido que Dios existe, es necesario fingir que sea engañador, si queremos poner en duda las cosas que concebimos clara y distintamente; y por cuanto esto no puede fingirse, es preciso necesariamente admitir estas cosas como muy verdaderas y seguras" (66). Ese fingimiento que inmediatamente fracasa, no es previo, sino posterior a la demostración de la existencia de Dios. Ello ratifica con toda fuerza la interpretación del sistema que tenemos por exacta. Quienes restringen el alcance de la

supone que éste es un Ateo, no puede estar seguro no ser decepcionado en las cosas que le parecen muy evidentes, como lo he mostrado antes; y aunque tal vez esta duda no le venga al pensamiento, puede sin embargo venirle, si la examina, o le es propuesta por otro; y jamás está fuera del peligro de tenerla, si primero no reconoce a Dios." Ibid., p. 111.

(64) *Ibid.*, p. 113.

(65) *Ibid.*, p. 114.

(66) *Ibid.*

duda se apoyan en términos que vienen un poco después, y que por lo tanto suponen que el lector está ya advertido de que sólo la veracidad de Dios asegura el valor de la evidencia. Si se tiene el cuidado de no aislar los textos que siguen, sino de estudiarlos en relación con el que se acaba de citar y que los antecede, su sentido se aclara de tal manera que las restricciones que parecen comportar resultan totalmente aparentes. Descartes señala que cuando tenemos una evidencia estamos inclinados a creerla; que si esta creencia es tal que no admite dudas, no tenemos por qué buscar más; que si alguno finge admitir que para Dios o los ángeles, es decir, absolutamente hablando, la creencia es falsa, no tenemos por qué considerarlo, puesto que no hay el menor fundamento para admitirlo, siempre que se trate de una perfecta certeza. En lo que el espíritu concibe clara y distintamente hay algunas certezas tan claras y simples que nos es imposible pensar en ellas sin creerlas verdaderas, "por ejemplo, que existo cuando pienso, que las cosas que una vez han sido hechas no pueden no haber sido hechas, y otras semejantes, de las que es manifiesto que uno tiene una perfecta certeza. Pues no podemos dudar de estas cosas sin pensar en ellas; pero no podemos nunca pensar en ellas sin creerlas verdaderas, como acabo de decirlo: por lo tanto, no podemos dudar de ellas sin creerlas verdaderas, es decir que no podemos dudar nunca de ellas" (67); y casi inseguida se agrega que no sirve de nada "que alguno finge que esas cosas parecen falsas a Dios o a los ángeles, puesto que la evidencia de nuestra percepción es tal que no nos permitirá jamás que escuchemos al que lo haya fingido y nos quiera persuadir" (68). Si este texto se tomara aisladamente y al pie de la letra, como pretende hacerlo Laporte (69), significaría que Descartes borra con el codo lo que escribió con la mano, que estaría quitando importancia a los pasajes más famosos de las *Meditaciones*, y que abjuraría ridículamente de su Genio Maligno. Pero nada más alejado de la realidad. Lo que el texto dice es que hay cosas de las cuales es un hecho que no podemos concebir su falsedad en tanto pensamos en ellas, lo cual Descartes lo ha dicho muchas veces, según hemos tenido oportunidad de comprobar, sin que entonces hubiese que concluir, en razón de su indubitable directa, que debían considerarse inmediata y absolutamente verdaderas; y si ahora afirma, rotundamente, que son verdaderas, y que no daremos crédito a quien busque razones indirectas para dudar, lo hace después que unos renglones antes ha dejado establecida la veracidad divina, según citamos. Por eso, ahora no cabe dudar, ni siquiera en razón de la hipótesis del Genio Maligno, o del Dios todopoderoso y engañador, que se han mostrado

(67) *Ibid.*

(68) *Ibid.*

(69) *Op. cit.*, p. 150 s.

imposibles. Si se aísla el texto, no sólo se le hace decir lo que no quiere decir, sino que, de nuevo, se pretende que Descartes, a más de contradecirse con las *Meditaciones*, se contradeciría a los pocos renglones. No es posible empeñarse en leer —o en no leer— el texto de tal manera que resulta que en un lado (p. 113) Descartes nos diga que las cosas claras y distintas son verdaderas porque es imposible que Dios nos engañe, y sólo unas líneas después (p. 114) nos diga que hay cosas claras y distintas que inmediatamente deben reconocerse como absolutamente verdaderas. Pero esa contradicción es inexistente. Admitida la veracidad divina, Descartes pasa a hacer el inventario de las clases de verdades que son absolutamente seguras, y que lo son por su claridad y distinción, *que es criterio ya establecido*. Es por esa causa que se dice que las evidencias cuya presencia es irresistiblemente compulsiva deben tenerse por necesariamente verdaderas; y no podemos admitir que puedan ser falsas para Dios o los ángeles, *justamente por causa de la veracidad divina*. La exclusión de esa posibilidad depende de la comprensión de lo que significa la omnipotencia de Dios. De no ser así se volvería totalmente sin sentido la pregunta fundamental por la posibilidad del engaño. Es claro que, siguiendo con el inventario de las verdades seguras que resultan de la veracidad divina, Descartes debe agregar, a las evidencias inmediatas compulsivas, otras aprehendidas en función de su relación con razones que después podemos olvidar, aunque recordemos las conclusiones. Para confiar así en el trabajo pasado del entendimiento, es preciso saber que no es posible “*que la facultad de entender, dada por Dios, tenga otra cosa que la verdad por objeto*” (70). Que estas evidencias mediáticas necesiten de la garantía divina, no significa que las inmediatas no la necesitan también. Que la necesitan, surge de ese mismo texto que acaba de citarse, pues si el conocimiento no fuese el objeto de la facultad de entender —lo que sólo por Dios sabemos— no sería posible confiar en las evidencias del entendimiento, por inmediatas y compulsivas que fueren.

Todo el famoso apoyo que las respuestas a las segundas objeciones conceden a la interpretación restrictiva en cuanto al alcance de la duda hiperbólica se reduce pues a dos pequeñísimos pasajes, que para interpretarse según lo quiere la exégesis habitual deben aislarse del contexto, y que no sólo estarían entonces en contradicción con el cuerpo fundamental de las *Meditaciones*, sino que obligarían además a admitir que por dos veces, en esas mismas respuestas, Descartes se contradice al volver la página. Es pedir mucho, para dar valor a tan poco.

A esos dos textos se les suele agregar otro pasaje de las cuartas respuestas, que se relaciona expresamente con el anterior, donde se

(70) Ilcs. Rép. Op. cit. IX, p. 115.

dice: “*En fin, ya he hecho ver bastante claramente, en las respuestas a las segundas Objecciones, número 3 y 4, que yo no he caído en la falta que se llama círculo cuando he dicho que sólo a causa de que Dios es o existe estamos seguros de que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas; y que no estamos seguros que Dios es o existe, más que a causa de que concebimos esto muy clara y muy distintamente; haciendo distinción de las cosas que concebimos en efecto muy claramente de aquellas que recordamos haber antes muy claramente concebido*” (71). De nuevo acontece que el sentido se aclara por el contexto, y éste, de la manera más completa, más expresa y más terminante que pueda pedirse, confirma la exégesis radical que propugnamos. Pues a continuación, *inmediatamente*, Descartes agrega: “*Pues, primeramente, estamos seguros que Dios existe, porque prestamos atención a las razones que nos prueban su existencia; pero, después de esto, basta que recordemos haber concebido una cosa claramente, para estar seguros de que ella es verdadera: lo que no bastaría, si no supiésemos que Dios existe y que no puede ser engañador*” (72). De esto resulta que Descartes reitera una vez más el carácter *primero* que tiene el conocimiento de la existencia de Dios. Esta existencia resulta de razones. Pero esto no significa que ellas sean verdad antes de la verdad de la existencia de Dios, sino que forman un solo cuerpo con ella, de suerte que basta un acto global de atención presente. Lo que hace posible esa unidad es que la existencia de Dios no resulta de una demostración que le sea extrínseca, no es algo que está al cabo de otra cosa, pues sus razones nacen, se desarrollan y concluyen a medida que el esfuerzo de atención va permitiendo comprender el verdadero significado de la idea de Dios. Los argumentos (que Dios se concibe como ser perfecto, y la idea de perfección exige una causa objetiva perfecta; que la misma idea de perfección exige incluir la existencia en la comprensión de su esencia) no son otra cosa que resultados del esclarecimiento progresivo del contenido de dicha idea. En buen cartesianismo, comprender la idea de Dios es a la vez comprender que Dios existe. El penoso trabajo que exige ese resultado es, simplemente, el esfuerzo necesario para comprender el carácter puramente verbal, irreal y ficticio de la idea vulgar de Dios. Es sólo mientras estamos bajo el dominio de esa idea oscura y confusa que cabe todavía preguntarse por si Dios existe, y por si puede ser engañador. La posibilidad misma de esas dos preguntas desaparece en cuanto se consigue obtener una idea clara y distinta de Dios. En cierto modo puede decirse que en Descartes la idea de Dios se prueba a sí misma. Las progresivas evidencias que nos llevan hasta esa evidencia fundamental tienen un carácter

(71) IVes. Rép. Ibid., p. 189 s.

(72) Ibid., p. 190.

instrumental e hipotético, son solamente etapas provisionales, cuya justificación plena se obtiene cuando se obtiene aquella evidencia que es la verdadera evidencia, la evidencia fundamental y primaria, que no necesita más de razones extrínsecas ni de cauciones supervinientes, porque por su propio contenido se justifica a sí misma. A partir de ella se ratifica el camino recorrido, pues se ratifica el criterio de la evidencia provisoriamente adoptado, de suerte que a partir de ahora se sabe que es posible confiar en las evidencias presentes, pasadas y futuras. Hasta dar con Dios, el pensamiento cartesiano progresó heliocoidalmente, profundizando un mismo orden de problemas. Así pues el partir del *Cogito* para llegar a Dios representa nada más que el comienzo del proceso temporal de atención, y su valor es puramente metodológico, pues queda lógicamente subordinado al sentido de la idea de Dios, que en ese proceso se revela. *Dios existe, luego yo existo*; éste es el orden lógico verdadero, por el cual debe caracterizarse el sistema.

Sólo porque la evidencia que acompaña a la idea correcta de Dios no necesita del recuerdo de evidencias anteriores se puede comprender que Descartes se defienda de la acusación de círculo distinguiendo entre evidencias presentes y pasadas, y señalando como primera la idea de Dios. Si el primero de estos pasajes quisiese decir que Descartes admite como de suyo el valor de las evidencias presentes y sólo necesita de la garantía divina para las evidencias pasadas, perdería toda ligazón con el texto que le sigue, y además sería muy mala respuesta al problema del círculo, en tanto la demostración de la existencia de Dios requiriese el recuerdo de evidencias pasadas. Ni se evita esa contradicción con la fórmula "existo, luego Dios existe", que supone una progresión compleja de nociones, y que de cualquier manera hace a Dios dependiente de una primera evidencia que no se autojustifica. Y que todo lo que se establece previamente a la existencia de Dios, es meramente provisario y está sujeto a confirmación posterior, Descartes lo ha dicho lisa y llanamente, y directamente —no sólo pues indirectamente, a consecuencia de lo que dice a propósito de la demostración de Dios—, desde el *Abregé* inicial en que se resumen las *Meditaciones*: "En la cuarta, se prueba que las cosas que conocemos muy clara y distintamente son verdaderas; y junto se explica en qué consiste la razón del error o falsedad; lo que debe necesariamente ser sabido, tanto para confirmar las verdades precedentes, como para comprender mejor las que siguen" (73).

Tres son las razones que hacen errar a los intérpretes. En primer lugar, la dificultad que experimentan en concebir la posibilidad de dudar de la evidencia. Frente a ese escollo, basta con señalar que esa

duda se encuentra, no sólo en Descartes, sino en toda la tradición empirista, cuya nota más importante y más profunda reside justamente en su prolífico preguntar tanto por las condiciones que hacen posible el hecho de la evidencia, como por las condiciones que hacen posible la verificación de lo que la evidencia propone. En segundo lugar, tropiezan con la referencia insistente de Descartes a las evidencias pasadas. Pero la inactualidad de la evidencia de contenido determinado retiene de manera importante la atención del filósofo, en tanto ella es la condición que hace posible la efectividad de la duda, pues sin ella no podría advertirse que cabe dudar de la evidencia. Una cosa es que no se pueda dudar *en la evidencia*, y otra que no pueda dudarse *de la evidencia*. Por cuanto esta duda es posible de hecho y corresponde de derecho, aparece el tema de la necesidad de la caución. Pero no es ni puede ser la memoria lo que se trata de asegurar. La garantía de Dios no se refiere en lo más mínimo a la fidelidad de mis recuerdos. Lo que resulta garantido es, primero, que si de nuevo dirijo mi atención a lo que me fue evidente en condiciones suficientes de claridad y distinción, volveré a experimentar la misma evidencia; y, después, que mi evidencia no es un mero sentimiento subjetivo, ni consecuencia accidental de ficiones de mi espíritu o de causas no veraes, sino que está objetivamente fundada, que responde a esencias subsistentes, cuya permanencia queda asegurada por la inmutabilidad divina, de la cual dependen. Mientras no sea evidente que nuestro Autor no nos engaña, resultará evidente —dados los supuestos que condicionan el preguntar cartesiano— la posibilidad del engaño; y esto contradice a las otras evidencias por lo menos tanto como éstas cuando son actuales parecen excluir esa posibilidad, de suerte que de nada podemos estar seguros mientras no se resuelva su contraposición. Y, en tercer lugar, otra causa de extravío está en el terror de admitir que Descartes ha incurrido en un círculo. Ahora bien: en tanto la veracidad divina suponga el recuerdo, o la subsistencia, o el establecimiento de evidencias precedentes, el círculo se desplaza pero no se evita. Sólo se evita, metodológicamente, si la existencia de un Dios perfecto y en cuanto perfecto veraz tiene el carácter de verdad primera e incondicionada, tal como entendemos que hay que interpretar a Descartes. *Metodológicamente*, pues en un sentido más profundo el círculo no sólo existe sino que debe existir, es absolutamente inevitable dada la formulación del problema que orienta todo el desarrollo: cómo la razón, tal como se da en las evidencias de la subjetividad, puede mostrar una validez objetiva y absoluta, cómo el pensamiento conocido como inmanencia puede justificar su pretensión de alcanzar el en sí de una trascendencia; pues, desde que la razón tenga que fundamentar su validez, sólo podrá realizar esa fundamentación presuponiendo su propia validez. Así entendido este círculo no es un pro-

(73) *Op. cit.* IX, p. 11.

blema específicamente cartesiano; caracteriza a todo el racionalismo moderno, y no sólo lo caracteriza, sino que es su verdadero problema, hasta tal punto que acarreó su disolución, al hacerse patente a través de las discusiones sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia pura, destinada a construirse por medio de un conjunto ensamblado de evidencias esenciales, reveladoras de lo que es, tal como lo que es en sí.

VI

A esta altura es innecesario insistir en la consideración de otros pasajes enteramente semejantes a los que ya se han examinado, pues: o ratifican plenamente la necesidad total y sin excepciones de la garantía divina; o hacen la distinción entre la compulsividad de la evidencia actual y la dubitabilidad de la inactual, lo que ya sabemos que se refiere a la condición que hace posible comprender la posibilidad de dudar, pero no significa afirmar la necesidad de la verdad de la evidencia actual; o admite la existencia de principios y axiomas de valor permanente, lo que es patente que Descartes sólo puede afirmar definitivamente después de establecer la existencia de Dios. No aportan ningún nuevo elemento de juicio, y la manera en que han de interpretarse surge sin ninguna dificultad de lo antes expuesto, por lo que basta simplemente hacer mención de su existencia (74). Pero hay todavía otros textos, que se refieren a un problema aparentemente distinto, que deben ser traídos al debate que nos ocupa, pues son de tal índole que permiten agregar razones por completo decisivas. Esos textos se encuentran en la correspondencia de Descartes, y se refieren a su doctrina voluntarista acerca de las verdades eternas (75). Esa doctrina es suficiente para clausurar toda

(74) Cf. VIes, Rég. Op. cit. IX, p. 230; Ob. sept. c. notis Auth. Ibid. VIII, p. 460; A Regius, 24/V/1640, Ibid. III, CXC, p. 61 s.; à X... (Hyperaspistes), VIII/1641. Ibid. CCL, p. 433 s.; à Clercier, VI o VII/1646, Ibid. IV, CDXL, p. 444 s.; Entretien avec Burnan 16/V/1648, Ibid. V, DXIV, p. 178; Princ. Phil. I, Ibid. VIII, v, p. 6; vii p. 6 s.; x, p. 8; xiii, p. 9; xlvi, p. 21; xlix, p. 23; lx, p. 38; lxxv, p. 38.

(75) He aquí uno de los textos que a esa doctrina se refieren: "En cuanto a la dificultad de concebir, cómo ha sido libre e indiferente a Dios hacer que no fuese verdad que los tres ángulos de un triángulo fuesen iguales a dos rectos, o generalmente que los contradictorios no puedan coexistir, se puede fácilmente superar, considerando que la potencia de Dios no puede tener límites ningunos; y después, considerando que nuestro espíritu es finito, y creado de tal naturaleza que puede concebir como posibles las cosas que Dios ha querido que sean verdaderamente posibles, pero no de tal que pueda también concebir como posibles las que Dios habría podido hacer posibles, pero ha querido sin embargo hacer imposibles. Pues la primera consideración nos hace conocer que Dios no puede haber estado determinado a hacer que

discusión sobre el alcance de la evidencia en la filosofía cartesiana. De ella resulta:

1º Que la omnipotencia de Dios hubiera podido hacer que fuese falso que los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos, o que los contradictorios se excluyan. Luego, si pudiese admitirse que Dios sea engañador, o si pudiese concebirse un genio maligno dotado de ese poder, sería perfectamente posible que nosotros tuviésemos esas evidencias, tan compulsivas que cuando pensamos en ellas no podemos dudar, y sin embargo ellas se corresponderían objetivamente con una falsedad. Por lo tanto, la fuerza compulsiva de la evidencia actual no es garantía suficiente de su verdad.

2º La finitud de mi espíritu hace que yo no pueda concebir como posibles las cosas que, aunque hubieran sido posibles si Dios así lo hubiese querido, él ha querido que fuesen imposibles. Luego, de mi imposibilidad de concebir una cosa, o la negación de una cosa, no se sigue que esa cosa sea imposible en sí, o que Dios no hubiera podido hacerla posible. De donde: no puedo concluir, sólo con mis evidencias, acerca de lo que es o no es, o puede o no puede ser, mientras mis evidencias no cuenten con la garantía divina.

3º Descartes admite expresamente que Dios hubiera podido hacer que el principio de contradicción fuese falso, de donde resulta que sin la veracidad divina no es posible estar seguro de la verdad de ningún principio o axioma, sin excepción, por coactiva que sea la fuerza de su evidencia. Es cierto que hay cosas que son imposibles

fuese verdad que los contradictorios no pueden coexistir, y que, por consiguiente, ha podido hacer lo contrario; después la otra nos asegura que, aunque esto sea verdad, no debemos tratar de comprenderlo, puesto que nuestra naturaleza no es capaz de ello. Y además, aunque Dios haya querido que algunas verdades fuesen necesarias, no ha de decirse que las haya necesariamente querido; pues es completamente distinto querer que fuesen necesarias, que quererlo necesariamente, o estar necesitado de quererlo. Concedo que hay contradicciones tan evidentes que no podemos representarlas en nuestro espíritu, sin que las juzguemos enteramente imposibles, como la que proponéis: Que Dios habría podido hacer que las criaturas no fuesen dependientes de él. Pero nosotros no debemos representárnoslas, para concebir la inmensidad de su potencia, ni concebir ninguna preferencia o prioridad entre su entendimiento y su voluntad; pues la idea que tenemos de Dios nos enseña que no hay en él más que una sola acción, completamente simple y pura; lo que estas palabras de S. Agustín expresan muy bien: Quia videt ca, sunt, etc. porque en Dios videre et velle no son más que una misma cosa." A Mesland, 2/V/1644. Op. cit. IV, CCCXLVII, p. 118 s.; cf. à Mersenne, 15/IV/1630. Ibid. I, XXI, p. 145 s.; à Mersenne, 6/V/1630. Ibid., XXII, p. 149 s.; à Mersenne, 27/V/1630. Ibid., XX bis, p. 151 s.; à Arnauld, 29/VII/1648. Ibid. I, DXXV, p. 224; à Morus, 5/II/1649. Ibid., DXXXVII, p. 272.

para el mismo Dios, en tanto son contrarias a su propia naturaleza, como ser que no podría limitar su propia omnipotencia; pero estas verdades, como cualquier otra clase de imposibilidades absolutas, sólo las podemos conocer *después* de alcanzar un conocimiento adecuado de Dios, pues antes, partiendo de la idea vulgar de Dios, sería perfectamente posible pensarlo como el aprendiz de brujo, que engendra efectos que a su contralor escapan.

4º De que Dios haya querido que algunas verdades fuesen necesarias, no se sigue que las haya necesariamente querido, sino que las ha establecido así libre e indiferentemente. La inmutabilidad de esas verdades es consecuencia de la inmutabilidad de Dios (76). Luego, sólo el conocimiento adecuado de la naturaleza de Dios nos permite asegurar la inmutabilidad de la verdad. En la hipótesis, que el conocimiento adecuado de Dios muestra absurda, de un Dios imperfecto, de voluntad voluble o de intención aviesa, podría concebirse que la verdad cambiase mientras permaneciese nuestra evidencia, por donde vuelve a verse que sin la garantía divina la mera evidencia, por actual que sea, no resulta suficiente.

5º Descartes enseña expresamente que no se debe decir que si Dios no existiese, igualmente esas verdades llamadas eternas serían verdades. Dios es la condición de su posibilidad: "la existencia de Dios es la primera y la más eterna de todas las verdades que puedan ser, y la única de donde proceden todas las otras" (77), pues es el autor tanto de la existencia como de la esencia de las criaturas. El es causa eficiente de esas verdades, que dependen de su voluntad como cualquier otra cosa creada, de modo que ellas no son consistencias necesariamente conexas con su esencia, como no lo son las demás criaturas: pues "ha sido tan libre de hacer que no fuese verdad que todas las líneas trazadas desde el centro a la circunferencia fuesen iguales, como de no crear el mundo" (78). Ese extremo voluntarismo es absolutamente incompatible con la tesis de la autosuficiencia de la evidencia. Implica que hubiese podido ser falso lo que conocemos con evidencia. Implica que no es de ninguna manera necesario el lazo entre nuestro pensamiento y el ser. Implica que sólo porque Dios es a la vez la causa de las leyes de nuestro pensamiento y de las leyes del ser, lo que nuestro pensamiento concibe con evidencia manifiesta en él la verdad de un ser que permanece fuera de él.

Teniendo a la vista esta doctrina sobre las verdades eternas, ninguna duda puede quedar sobre el problema y el sentido de las *Me-*

(76) Cf. à Marseenne, 15/IV/1630. *Op. cit.* I, XXI, p. 145 s.

(77) A Marseenne, 6/V/1630. *Ibid.*, XXII, p. 149 s.

(78) A Marseenne, 27/V/1630. *Ibid.*, XXII bis, p. 151 s.

ditaciones. La necesidad de garantizar el valor del pensamiento condiciona todo su desarrollo inicial. Esta necesidad sería inexistente si la evidencia fuese autosuficiente. Por eso la marcha del pensamiento queda, por evidentes que sean sus pasos, supeditada a la duda hiperbólica, hasta dar con una evidencia que se autojustifique, y justifique consecuencialmente a las otras. La primera y la única evidencia que en el pensar cartesiano cumple esa condición, es la evidencia en que se hacen patentes por igual y solidariamente la esencia y la existencia de Dios. Por ella quedamos asegurados del valor de las evidencias que le son temporalmente precedentes, y que hasta entonces valían sólo presuntivamente, y del valor de las que le sean posteriores.

La hipótesis del Genio Maligno, que primero se desarrolla hasta tomar la forma de un posible Dios omnipoente y mendaz, y luego se disuelve como absurda cuando se comprende que la misma omnipotencia excluye la deficiencia sin la cual no es posible la voluntad de engañar, a la vez que ejerce la función de llevar al extremo toda posibilidad de duda sobre la validez del conocimiento, pone bien de manifiesto que el tema fundamental de la filosofía primera cartesiana es el de la justificación de la evidencia. La evidencia vale según la causa que la hace tal. Si esa causa es una naturaleza ciega, o el mero poder constructivo de los espíritus finitos encerrados en su inmanencia, su valor no queda asegurado. Tal sospecha de que mi naturaleza pueda estar hecha de manera tal que me engañe en mis más poderosas evidencias obliga a plantear de una manera radical la pregunta por los fundamentos del conocer. La hipótesis del Genio Maligno, inspirada en la idea vulgar de Dios o tal vez en la idea tradicional y popular de un poder maléfico que puede confundir y obnubilar la inteligencia y la voluntad, permite hacer concreta y patente la necesidad de esa pregunta, en tanto conduce del mero plano de la falta de razones para asegurar el valor de la evidencia a otro plano en el que surgen razones positivas para concebir como posible la negación de ese valor. Es así que esa hipótesis puede volverse genéricamente representativa de toda posibilidad de duda sobre el valor de la evidencia, pues cualquier otra posibilidad de dudar queda comprendida dentro de su ámbito, de modo que la respuesta que la excluya permitirá también excluir toda otra interrogación de menor alcance. Así determinado el problema es tal que a su respecto todo mero intuicionismo se muestra simplemente como incomprendión, y tal vez como un paso atrás. La respuesta cartesiana, que heredará el racionalismo, dejará establecido el aligamiento esencial existente entre éste y sus formulaciones teológicas; y su problema habrá de ser heredado por el empirismo, cuya significación histórica será justamente la de prolongar la duda sobre la autosuficiencia de la evidencia puramente inmanente, a la que, por una parte, examinará genéticamente, y, por otra, confrontará con la experiencia, la cual quedará encargada de

cumplir la función de garantía que en el sistema cartesiano cumplía Dios. En este sistema no es por causa de la evidencia, sino por causa de Dios, que podemos hablar en verdad de la verdad, de suerte que, para expresar su esencia, en lugar de la fórmula famosa *Cogito ergo sum*, y sin perjuicio de la importancia metódica fundamental de ese principio, sería preciso decir que, porque Dios existe, existe la Verdad. *Deus est, ergo Veritas est.*

Mario Sambarino.

