

---

## CERTEZA, IDENTIDAD, OBJETIVIDAD<sup>1</sup>

---

Gonzalo Serrano E.

Tradicionalmente se considera a Descartes como el fundador de la filosofía moderna. Quienes piensan que tal consideración es algo gratuita y, por lo tanto, digna de examen, terminan por encontrar motivos para asimilar el pensamiento cartesiano más a la tradición por él criticada, que a la renovación supuestamente por él instaurada.

Qué es medieval, qué moderno, es algo, aunque complejo, no imposible de resolver; sólo que la solución a estas dos preguntas la encontraremos únicamente en términos de tipos ideales, que fácilmente se pueden contraponer, resultando dos conjuntos de notas o características, por así decirlo, disyuntos. Pero, cuando la pregunta involucra un singular real y se enuncia así: ¿es Descartes medieval o moderno?, me parece que lejos de solicitar ella una respuesta, pues un singular real es inapresable en su totalidad por uno solo de los tipos ideales contrapuestos, más bien se está demandando una toma de posición.

No obstante parecerme tal discusión inconducente, no deja de ser fructífero plantearse el problema, especialmente para quienes es obvio e incuestionable que Descartes es un pensador moderno. Entonces me da la impresión de que la aserción "Descartes es un filósofo medieval" cumple más bien la función de provocar a quienes jamás se han preguntado por qué Descartes es moderno. Arguyen unos el creacionismo, otros el sustancialismo, unos terceros la '*veracitas divina*' como garantía de objetividad, creyendo con ello que Descartes queda, en una palabra, medievalizado. De ser esto así, entonces, Malebranche, Spinoza y Leibniz lo serían con tanta o mayor razón. En consecuencia, el comienzo de la modernidad se postergaría hasta Kant, o terminaríamos introduciendo la no insospechada hipótesis según la cual la modernidad es empirista. Pero pronto alguien, seguramente con el mismo ánimo de provocación y no del todo carente de razón, acusaría a Locke de realista, y con tal pretexto se lo expulsaría del paraíso de la modernidad.

---

1 Ponencia presentada a la Sociedad Colombiana de Filosofía.

Asimilar a Descartes a la tradición medieval no sólo es el propósito de quienes quieren criticarlo, sino también el de quienes quieren salvar viejas cosmovisiones y maneras de pensar, intentando demostrar su pervivencia en la modernidad, con el objeto de no quedar excluidos de ésta. Minimizar las crisis que abren nuevas épocas será siempre el recurso de aquellos que se ven rezagados por la historia: ésa es su manera de contemporizar. Rastreado elementos escolásticos, tarea que no considero ociosa, en la filosofía cartesiana, Alexander Koyré llega a la exagerada conclusión de abogar por un Descartes que además de haber sido influenciado por Agustín y Tomás, lo fue también por Buenaventura, Duns Scoto y Suárez; que además es su discípulo y continuador, fiel representante del cristianismo neoplatónico y, como si fuera poco, su máximo exponente<sup>2</sup>.

Por lo inconducente que me parece tomar demasiado en serio ese tipo de aserciones, yo plantearía la cuestión así: ¿Qué es lo genuinamente moderno en Descartes? Si disponemos del tipo ideal de la modernidad no ha de ser difícil responder a esta pregunta. Estas observaciones me dan la oportunidad de explicitar el marco en que está inscrito el presente trabajo:

Supongo, primero, que Descartes es un filósofo moderno: lo cual en ningún momento me induce a pensar que todo lo que Descartes dice sea moderno, como tampoco creo que la modernidad se agota en lo que Descartes tiene de moderno.

Lo segundo que supongo –en el más estricto sentido del término, pues no es manifiesto sino para quienes se han adentrado en el pensamiento de Kant, de quien aquí en ningún momento se habla–, lo segundo que supongo –repito– es que la exposición más depurada de lo que se podría llamar filosofía moderna se encuentra en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant bajo el título “Deducción de los conceptos puros del entendimiento”. Si este texto puede servirnos de tipo ideal, es posible que de su confrontación con Descartes resulte la solución a la cuestión, ¿qué es lo genuinamente moderno en Descartes?

El presente escrito pretende explicar la contribución cartesiana más importante a la filosofía moderna, a saber, la tesis según la cual la identidad del sujeto cognoscente es definitiva para establecer la identidad del objeto conocido o por conocer. Esto no es otra cosa que establecer en el sujeto las condiciones de posibilidad de la objetividad del conocimiento. Veremos que tal logro

---

2 “... dass Descartes nicht nur Thomas und Augustin, sondern auch Bonaventura, Duns Scotus und Suarez gekannt hat. Er hat sie gekannt und ist von ihnen beeinflusst worden. Er ist ihr Schüler und setzt ihre Arbeit fort, sein natürlicher Platz ist in der Strömung der neuplatonisch-christlichen Gedankenwelt; er ist ihr vollgültiger Repräsentant”, en A. Koyré, *Descartes und die Scholastik*, Bonn, 1923, reimpression 1971, p. 159.

no se lleva a cabo sin tropiezos, aunque por lo pronto seamos testigos apenas de uno solo de los episodios del proceso de identificación del sujeto.

\* \* \*

Bajo el nombre de *certeza* se trata en la filosofía moderna el viejo problema de la verdad. Si por *certeza* se entiende el sentimiento subjetivo concomitante a la presencia de la verdad, no deja de ser curioso que la modernidad concentre su atención, no precisamente en la verdad, sino en ese sentimiento. Pero lo más curioso de todo es que la relación tradicional de dependencia entre la verdad y la certeza se invierte: si lo cierto lo era simplemente porque se trataba de algo verdadero, ahora lo verdadero lo es porque se trata de algo cierto. Entonces el sentimiento de la certeza no depende de que algo sea en sí verdadero; por el contrario, en la filosofía moderna verdadero será sólo lo que pueda ser tenido por cierto. De este modo el tema de la certeza cubre por completo el problema de la verdad. No se trata, por tanto, de probar qué tanto se puede acercar a la verdad nuestra capacidad de conocer para, por así decirlo, verificar nuestros conocimientos o cerciorarnos de la verdad. Más bien interesa examinar nuestra capacidad de certidumbre con el fin de determinar los límites de lo verdadero, y con ellos los de la realidad. No es entonces ésta, la realidad, la que es verificable en la medida en que nuestras capacidades se esfuerzan por acomodarse a ella; es la realidad, más bien, la que se agota dentro de los límites de nuestra capacidad de certidumbre, de manera que lo real y verdadero resultan de lo cierto.

Descartes, en la medida en que instaura una nueva manera de pensar, inicia sus consideraciones con la pregunta por la fundamentación de la certeza. En su primera meditación clasifica, mejor aún, estratifica lo que normalmente se tiene por cierto, haciendo corresponder a cada nivel de certeza un fundamento que aparentemente se encuentra en la generalidad obtenida del análisis de lo cierto para dicho estrato. De este modo, basta dar una razón de duda de tal supuesto fundamento, para que todas las certezas referidas al estrato en cuestión se tengan que dar por inciertas. Lo primero que se nos ofrece como lo común a todo lo cierto es que todo lo cierto es de alguna manera sensible: "Todo lo que he admitido hasta ahora como más verdadero y seguro lo he tomado de los sentidos o por los sentidos" (A. T. IX, 14; Trad. 217)<sup>3</sup>. Podríamos precipitarnos a pensar que en lo sensible reside el fundamento de la certeza, pues es lo que nos parece, en primera instancia, como lo único común a todo lo que tenemos por cierto. Para estar seguros de ello basta con someter a prueba tal generalidad: es verdad

---

3 Cito las *Meditaciones* por la traducción de Ezequiel de Olaso contenida en: *Descartes, obras escogidas*, Buenos Aires, Edit. Charcas, 1980. Hago antes la convencional referencia a la edición de las obras de Descartes por Adam y Tannery (A. T.) según las correspondencias que figuran en la traducción castellana.

que todo lo cierto es de algún modo sensible; pero, ¿todo lo sensible es igualmente cierto? ¿O, lo cierto, lo es por ser sensible? Cualquiera puede, sin mayor esfuerzo, responder negativamente con Descartes, “he experimentado a veces que estos sentidos eran engañosos” (*Ibid.*). Y esto no quiere decir más que, si bien todo lo cierto es de alguna manera sensible, hay entre lo sensible engaño y falsedad; luego no todo lo sensible es cierto. Y si hubiera un criterio seguro para distinguir dentro de lo sensible lo cierto de lo engañoso, entonces no se produciría el engaño. Por tanto, lo sensible no es criterio de certeza.

No es el propósito de este trabajo seguir el proceso completo de duda que Descartes expone en la primera de sus meditaciones. Sólo interesa poner de relieve el esquema de búsqueda del fundamento de la certeza, que puede quedar claro ya en el primer nivel de la duda. Mientras exista el mínimo asomo de duda de lo que se tenga por fundamento de certeza no se puede dar por terminado el proceso de búsqueda, abriéndose paso el siguiente nivel de presunta certeza, al que corresponderá, si su fundamento no es el último e inconcuso, un nuevo nivel de duda. Lo dudoso en cada nivel nos remite a otro nivel de certeza, hasta que, finalmente, no haya necesidad de ello por considerar fuera de duda lo establecido como cierto. Esto último que se tiene por fundamento de certeza habrá resistido todas las razones de duda y es, según Descartes, lo primero, y hasta ahora lo único que conozco y sé con absoluta certeza.

Recordemos y analicemos ahora el contenido de esta indubitable certeza. “La proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu” (A. T. IX, 19; Trad. 224). Es decir, mientras yo piense que existo es indudable que existo. Los límites de esta primera e indubitable certeza son claros: la certeza de mi existencia depende de mi conciencia de ello; o lo que es lo mismo: mientras pensamos podemos estar seguros de que existimos. Estos límites de la certeza de la propia existencia no son en modo alguno desconocidos por Descartes. Son, por el contrario, parte de su programa, con el que guardan especial coherencia, siendo tales límites los que impongan el camino a seguir después de la segunda meditación. El propio Descartes nos recuerda nuestra primera certeza enmarcándola dentro de dichos límites: “Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero, ¿cuánto tiempo? A saber, todo el tiempo que yo piense, pues quizá podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o de existir” (A. T. IX, 21; Trad. 226). La certeza de nuestra propia existencia está entonces restringida a nuestros pensamientos actuales; y si bien puede ser dejado de lado el contenido concreto de cada pensamiento, no puede prescindirse del acto de pensar, acto por el que, independientemente de su contenido, estamos ciertos de nuestra existencia. La duda acerca de la certeza de nuestra propia existencia reaparece cuando concebimos como posible que dejemos de pensar. De esto se desprende algo de sumo interés.

Si la certeza de mi propia existencia dura lo que mi pensamiento actual, ¿cómo puedo yo estar seguro que aquella existencia de la que podré estar cierto más tarde, cuando vuelva a pensar, sea la misma existencia de la que ahora estoy cierto hasta que deje de pensar? En otras palabras: ¿cómo me identifico a mí mismo como el mismo dentro de la diversidad de mis interrumpidos pensamientos? ¿Cómo tener la certeza de ser yo el mismo dentro de mi discontinua e inconexa actividad de pensar? Está claro que yo no estoy siempre consciente de mí mismo; pero también lo está que a veces tengo conciencia de mí mismo. Entonces la pregunta persiste: ¿Cómo unificar la interrumpida y fragmentaria conciencia de mí mismo con el fin de poder ser yo también consciente de la identidad de mí mismo dentro de la diversidad de las conciencias actuales y dispersas de mí mismo?

Descartes sabe lo urgente que es la respuesta a esta pregunta, pues sabe que de ella dependen en adelante muchas otras cuestiones. Pero también sabe que por sí mismo no la puede resolver, pues la conciencia inmediata de la propia existencia es intermitente y no halla dentro de sí solución de continuidad, no pudiendo prolongarse en una conciencia de la propia identidad. Lo grave es, y también lo sabe Descartes, que si no hay certeza sobre la propia identidad, tampoco será posible la certeza sobre la identidad de algo real, por lo que tampoco será posible el conocimiento de la realidad, es decir, la ciencia. En consecuencia, tendríamos la primera certeza, pero en tal grado de dispersión y fragmentación que sería imposible erigir sobre ella un sistema coherente de certezas característico de la objetividad.

Podría objetarse a esto último que Descartes al término de la segunda meditación sabe de sí mucho de lo que hasta ahora le hemos reconocido. No hay ningún inconveniente en aceptar tal objeción siempre y cuando distingamos la información o saber derivado frente a la certeza primera. Además, mostraremos, tal objeción no puede argüir que en el saber de sí al término de la segunda meditación esté contenida certeza alguna sobre la propia identidad. Todo lo que se sepa con certeza es asunto que no concierne a la identidad de sí. Sé que existo, mientras pienso; lo cual concierne a mí mismo ciertamente, pero no es suficiente para mi propia identificación en las variaciones de mi pensamiento; se sabe que soy una cosa que piensa; que una cosa que piensa es lo que se llama un espíritu; que un espíritu es más fácil de conocer que un cuerpo. Pero todo esto que se sabe al término de la segunda meditación no es algo que permita al *yo que piensa* identificarse a sí mismo como el mismo en los diversos momentos en que toma conciencia de su pensamiento y, por ende, en que tiene certeza de su existencia. Si nos mantenemos dentro de la distinción enunciada, la supuesta certeza de la propia identidad depende más de nociones comunes que de la primera e indubitable certeza, única sobre la que han de erigirse los posteriores conocimientos, incluido el de sí mismo. Si la certeza de la propia

existencia es discontinua, no se ve cómo pueda derivarse de ella una existencia continua, o un conocimiento unitario de sí. Ahora bien, una noción común como la de sustancia, que denota el modo de ser de lo existente por sí, puede aplicarse sólo en estrecha dependencia respecto de la primera certeza, recibiendo de ésta su carácter fragmentario y discontinuo. En consecuencia, puedo decir de mí que soy sustancia sólo cuando estoy seguro de mi existencia, es decir, mientras pienso; pero no puedo decir que gracias a que soy sustancia permanezco idéntico, pues bien podría ser que, al ser consciente que existo cada vez que pienso, fuese una sustancia distinta, pues no tengo criterio alguno para identificar la supuesta sustancia como la misma en todas mis tomas de conciencia. De todos modos, la intermitencia y discontinuidad de mi conciencia pesan más sobre mi certeza —dándole ese carácter fragmentario y disperso— que la permanencia que por definición le corresponde a la noción de sustancia. El saber según el cual me tengo a mí por sustancia no resta discontinuidad a mi certeza, y no puede dar lugar a la conciencia de mi propia identidad. La certeza de mi existencia se interrumpe con el cese de mi pensamiento; por tanto también mi supuesta sustancialidad podría cesar al dejar de pensar. En definitiva, no parece estar en mis manos la solución al problema de la identidad de mí mismo en la diversidad de mis conciencias actuales.

La distinción entre saber mediato e inmediato no es extraña al pensamiento cartesiano. El saber inmediato es un principio, un saber primero, en el más estricto sentido del término. Este saber primero es completamente independiente y cierto por sí mismo. En cambio el mediato, que es demostrativo y por tanto no evidente por sí mismo sino por otro, depende del primero, y es el que propiamente, según Descartes, constituye la ciencia<sup>4</sup>. Este saber es sobre el que aún se ciernen las dudas que han de ser despejadas en la tercera meditación. Y son precisamente estas dudas las que entorpecen la vía de la objetividad, pues sólo a la ciencia concierne la objetividad o sistema de certezas, y no al saber primero.

La forma general de la duda que persiste al comienzo de la tercera meditación es que yo he podido ser creado de tal manera que me engañe aun en lo que me parece más evidente, exceptuando, claro está, que existo, pues para ser de una u otra naturaleza he de existir necesariamente: es cierto que existo,

---

4 Cfr. *Meditaciones metafísicas*, Respuestas a las Segundas Objeciones: "Al decir yo que no podemos saber nada de cierto, si antes no sabemos que existe Dios, dije expresamente que sólo me refería a la ciencia de aquellas conclusiones cuyo recuerdo puede volver a nuestro espíritu cuando ya no pensamos en las razones de donde las hemos inferido. Pues el conocimiento de los primeros principios o axiomas no suele ser llamado ciencia por los dialécticos", Madrid, Trad. Ed. Alaguara, 1977, p. 115.

así sea que me engañe sobre mi verdadera naturaleza. Sabemos ya que la conciencia de la propia existencia no puede resolver esta duda, pues ella es intermitente y fragmentaria, y no puede dar razón, de manera unívoca, de lo claro y distinto, en virtud de lo cual yo tengo algo por cierto. Pues lo que por unas razones puede parecer claro y distinto en un determinado momento, bien podría, supuesta nuestra engañosa naturaleza, parecer falso por otras razones en otro momento cuando ya no atendamos a las primeras. ¿Qué podría entonces garantizar a una conciencia fragmentaria la permanencia de sus conciencias actuales? Ya vimos cómo la noción de sustancia, al depender de la discontinua certeza, no nos puede proporcionar la solución a este problema. Sin embargo, no hay duda que la respuesta exigida a este problema tiene que estar dirigida al establecimiento de la identidad de la sustancia pensante, aunque sea claro que la vía hasta ahora emprendida lo haya malogrado. Lo único que podría garantizar que algo claro y distinto en un momento determinado nos lo deba parecer siempre, es que la sustancia o cosa que piensa se mantenga idéntica a sí misma durante los diversos intervalos de pensamiento. Sólo que esto es imposible por la vía de la mera certeza de la propia existencia que, como sabemos, es discontinua y no puede alcanzar la certeza de la identidad.

Descartes plantea el problema aun con mayor radicalidad, mostrando la imposibilidad de establecer la continuidad de la propia existencia, concluyendo de ahí la indemostrabilidad de la identidad de la propia naturaleza por la vía de la propia conciencia: "Pues toda la duración de mi vida puede dividirse en una infinidad de partes, cada una de las cuales no depende de ningún modo de las demás; y así, porque yo haya existido un poco antes, no se sigue que deba ahora existir..." (A. T. IX, 39; Trad. 248). La duración a que se refiere este pasaje puede ser interpretada de dos maneras: como la duración de mi existencia como sustancia, independientemente del carácter intermitente de mi conciencia; o como duración de mi conciencia, en virtud de la cual estoy cierto de mi existencia; entonces se trataría, en este último caso, de la duración de la certeza de mi existencia. A estas dos maneras de entender la duración corresponden sendas interpretaciones de la consecuencia extraída por Descartes. Para el primer caso, entonces, de la existencia de algo en un momento determinado no se sigue que ello mismo deba existir unos momentos después. Para el segundo caso, un momento de conciencia de la propia existencia no implica que instantes después perdure la conciencia de la misma existencia; o que yo pueda estar cierto de mi perdurabilidad más allá de mi actualidad. Pero estas dos maneras de interpretar la duración tienen en común el no haber razón alguna por la que podamos estar ciertos de la permanencia de nuestro ser o, lo que es lo mismo, de la identidad de nuestra naturaleza. De este modo llegamos a una formulación que precisa los términos, implicados en las anteriores, de la manera siguiente: Así, porque haya sido de mi existencia de lo que he sido consciente un poco antes, no se sigue que se trate del mismo existente cuando tomo conciencia ahora.

Si el problema original del que dependen estas cuestiones y de donde hemos partido es el de la objetividad, a saber, bajo qué condiciones la claridad y la distinción de un conocimiento envuelven su verdad, de manera tal que múltiples certezas puedan constituir un sistema coherente y al mismo tiempo referido a objetos, entonces no vemos de qué nos sirva la identidad de la naturaleza pensante, hasta ahora incierta, si no es precisamente para asegurar la univocidad del criterio de verdad de los conocimientos claros y distintos, con lo que quedaría salvado el escollo de duda puesto por el genio maligno.

Ahora bien, ¿en qué circunstancias se encuentra Descartes para demostrar la identidad sustancial del pensamiento? Su punto arquimédico de partida no basta, pues la certeza de la propia existencia es discontinua. La misma noción de sustancia pensante tampoco, pues según la primera interpretación del pasaje citado, la duración de tal sustancia es divisible al infinito y sus partes son cada una independiente de las otras. Por tanto, en una u otra interpretación sólo tenemos, o bien conciencias dispersas, o bien momentos dispersos que no implican la identidad de la cosa pensante. En consecuencia, no hay prueba posible hasta ahora de la univocidad del criterio de verdad, en virtud del cual podríamos hablar de un fundamento de objetividad.

Es aquí donde entra a jugar un papel preponderante el Dios cartesiano. La función de Dios en las meditaciones es clara y explícita: hay que eliminar la duda según la cual puede existir un genio maligno que me haga tener por cierto lo que es falso, es decir, que me haga tener conocimientos claros y distintos de algo que por sí es falso. Para ello es menester probar que Dios existe y que no puede ser engañador (A. T. IX, 28-29; Trad. 235).

Los argumentos que conforman esta prueba quedan al margen de nuestro interés. No así las consecuencias seguidas por Descartes, a saber: que Dios es el autor de mi existencia, pero no sólo de mi origen, sino también de mi conservación. Aquí se pretende sostener la tesis según la cual este pasaje de las meditaciones no tiene por objeto más que demostrar la identidad de la sustancia pensante con el fin de poder fundar la objetividad<sup>5</sup>. Del mismo modo quedaría demostrada la dependencia de la objetividad respecto de Dios. Pero hay que dejar también en claro cuál es el estricto lugar que ocupa Dios como condición de objetividad, pues decir simplemente que sin Dios no hay objetividad, como el propio Descartes lo puede decir, es demasiado vago e impreciso,

---

5 Gueroult tiene su propia formulación del mismo problema cuando dice que "cette idée (la idea de Dios) me transporte hors de moi et détruit toutes les raisons de douter qui m'enfermaient étroitement non seulement en moi, mais dans le moment ponctuel de l'intuition de mon moi". *Descartes selon l'ordre des raisons*, Tomo I, París, 1968, p. 231.



y puede ser interpretado de múltiples maneras. El propósito de lo que sigue es ahondar en lo que apenas se conoce como un lugar común.

La prueba de la identidad de la naturaleza pensante como condición de objetividad de la claridad y distinción de los conocimientos depende por supuesto de Dios. No tengo el poder de conservarme en mi ser, así como tampoco tengo el de producirme en el ser del que ahora soy consciente. No soy capaz, o no percibo en mí el poder que haga que yo “que existo ahora, exista también en el futuro” (A. T. IX, 39; Trad. 248)<sup>6</sup>. El poder que, según Descartes, ha de conservarme, tiene que ser el mismo poder que me ha creado, pues sólo quien me ha dado mi primer ser puede ser capaz de conservarme en él. Pero no sólo es el mismo poder, sino que se trata también de “la misma acción”, de tal manera que crear y conservar son el mismo acto: “En efecto, es una cosa muy clara y muy evidente (para todos aquellos que consideren con atención la naturaleza del tiempo) que para que una sustancia se conserve en todos los momentos que dura tiene necesidad del mismo poder y de la misma acción que serían necesarios para producirla y crearla completamente de nuevo, si todavía no existiera” (*Ibid.*)<sup>7</sup>. Sólo el entendimiento finito, que es temporal y está sujeto a las vicisitudes del tiempo, concibe de manera distinta la creación de la conservación, pues para él suceden en tiempos distintos, pareciéndole que se trata de dos acciones y no de una y la misma acción. Pero Descartes, indagando la naturaleza divina hasta donde se lo permite la luz natural, concluye que “la conservación y la creación no difieren sino con respecto a nuestro modo de pensar y no efectivamente” (*Ibid.*). Si esto es así, no hay peligro que mi ser sea sustancialmente modificado en el transcurso del tiempo, como tampoco hay peligro que el influjo por el que Dios me conserva altere de alguna manera mi ser. Entonces el problema de la identidad de la sustancia pensante se resuelve por la identidad real entre el acto conservador y el acto creador, cuya distinción reside apenas en nuestro entendimiento.

Que en la identidad entre creación y conservación se juega la identidad de la sustancia es cosa que se puede avalar –caso de no ser convincente la exégesis del texto cartesiano– si consideramos una de las fuentes más próximas de donde Descartes pudo haber tomado esta doctrina<sup>8</sup>. En sus *Disputaciones metafísicas*, Suárez dedica la sección II de la Disputación XXI a la distinción entre creación y conservación. Luego de analizar las opiniones que afirman la distinción real entre el acto de creación y el de conservación, concluye que no difieren realmente tales actos, adhiriendo explícitamente

---

6 Cfr. también Descartes, *Los principios de la filosofía*, A. T. VIII, 13; Parte I, principio 21; Trad. 321.

7 Cfr. también *Discurso del método*, A. T. VI, 45; Trad. 170.

8 Esta doctrina es descrita por el propio Descartes como “una opinión comúnmente admitida entre los teólogos”, *Discurso del método*, A. T. VI, 45; Trad. 170.

a Tomás de Aquino, quien sostiene que la conservación es como una creación continuada. Y para evitar el error de creer que el acto de la conservación pueda incidir modificando de alguna manera la criatura, Suárez agrega: "Y no puede decirse con propiedad que esa conservación sea una repetida concesión del mismo ser, de igual modo que el ser mismo no es un ser repetido, sino que es un ser que permanece idéntico, así también el influjo por el que se conserva la cosa es el mismo, o la misma concesión del mismo ser"<sup>9</sup>. La mismidad o identidad de una sustancia o ente no puede probarse entonces desde el ente mismo, pues en él no reside el poder de ser, ni de conservarse en su ser. Tal poder reside sólo en el creador, siendo el único que puede conservar el ser del ente o de la sustancia. Lo cual no quiere decir que el creador no pueda variar la naturaleza de una sustancia. Por el contrario, es claro por su omnipotencia que sí lo puede. Lo que no puede ocurrir, en cambio, es que en el acto de conservación haya el riesgo de ser modificada la sustancia. El que el creador no modifique la naturaleza de la sustancia pensante, de manera que ésta unas veces tenga por cierto lo que en otras ocasiones le parezca con evidencia que es falso, o viceversa, es asunto que concierne a su bondad, en virtud de la cual no haría nada para que nos engañásemos.

Sin embargo, hay cierta dificultad en aceptar que la mera demostración de la conservación de la existencia de la sustancia constituya a la vez una demostración de la identidad de la naturaleza de la sustancia, pues esta última alude a sus determinaciones, es decir, a la esencia, y no a la existencia. La pregunta se complicaría ahora así: ¿Demuestra Descartes, además de la perdurabilidad de la existencia de la sustancia, la permanencia de sus determinaciones o esencia, únicamente con lo cual quedaría establecida la identidad de la sustancia pensante? No obstante no ocuparse Descartes de resolver el problema tal como lo hemos planteado, además de tampoco tematizar la distinción entre esencia y existencia en relación con el problema de la conservación, encontramos empero elementos que podrían conducir a una demostración de la identidad de la esencia de la sustancia pensante.

En primer lugar hay que dejar en claro la necesidad de la distinción entre esencia y existencia respecto del asunto que nos ocupa. Si nos remontamos al nivel de duda hiperbólica del genio maligno recordaremos que éste, con todo su poder de engaño sobre nosotros, no puede sin embargo interferir en la certeza que tenemos de nuestra existencia: si nos engaña existimos. En cambio, sí tiene acceso a nuestras determinaciones como cosas pensantes: a nuestra esencia, pudiendo engañarnos al hacernos tener por cierto lo que

---

9 Suárez, *Disputaciones metafísicas*, Disp. XXI, Sec. I; según la Trad. de Ed. Gredos, Tomo III, Madrid, 1961, p. 562.

de por sí es falso y viceversa. Es decir, el genio maligno puede modificar nuestra esencia y las leyes de nuestro pensamiento, sin poder hacer que no seamos nada mientras pensamos que somos algo (A. T. IX, 19; Trad. 224); en otras palabras, su capacidad de engaño alcanza la esencia, mas no la existencia de la cosa pensante.

De la misma manera como en el engaño distinguimos entre la duda sobre nuestra esencia y la indubitabilidad de nuestra existencia, así también en la certeza sobre nuestra conservación distinguimos entre la perduración de nuestra existencia y la permanencia de nuestra esencia o identidad. Es claro que el texto cartesiano responde por el primer término de la segunda distinción: la conservación de la existencia, y lo hace de manera explícita. No ocurre igual con el segundo término. Sin embargo, cuando en la segunda parte de los *Principios de la filosofía* se ocupa de la conservación del mundo o, si se quiere, de la sustancia extensa, introduce la identidad entre creación y conservación tanto para la existencia del mundo como para sus determinaciones: "Dios jamás cambia su modo de actuar, y conserva el mundo mediante la misma acción por la que lo ha creado. De modo que él conserva el mundo con la misma acción y las mismas leyes que él le hizo observar en la creación" (*Principios*, II, 42). Podríamos entonces pensar que lo que en este caso vale para la sustancia extensa, valdría también para la sustancia pensante: la identidad entre creación y conservación entraña, además de la certeza sobre la perduración de la sustancia pensante, la identidad de sus determinaciones.

Según todo lo anterior, podríamos concluir, el papel de Dios no es el de preservarnos del engaño en cada caso en que creemos conocer algo con certeza gracias a la claridad y distinción de las ideas con que lo concebimos, sino más bien garantizar nuestra identidad, única que podría asegurarnos que lo que alguna vez tuvimos por cierto al concebirlo clara y distintamente lo podamos tener siempre por cierto y por las mismas razones.

No obstante aún se nos podría objetar, con base en palabras del propio Descartes, que es la existencia de Dios demostrada la que preserva la objetividad de nuestras representaciones claras y distintas, pues podría "suceder en el intervalo que se me presenten otras razones, que me hagan cambiar fácilmente de opinión, si ignorara que hay un Dios" (A. T. IX, 55; Trad. 268). Es decir, sin Dios los criterios de objetividad pueden variar de tal forma que lo que en un tiempo tengo por cierto gracias a determinadas razones, puede ocurrir que lo tenga por falso en otro tiempo por otras razones, si no tuviera yo al mismo tiempo por cierto que existe Dios. En definitiva, la certeza de la existencia de Dios tendría que acompañar, según ello, toda otra certeza, para que los criterios por los que algo nos parece cierto no puedan variar

hasta el punto de llegar a estar ciertos de algo falso, es decir, hasta el punto de engañarnos.

Aunque la objeción es muy plausible y fundamentada textualmente en Descartes, es posible que se pueda desglosar de manera que lo que *inmediatamente* garantiza los criterios de certeza no sea el propio Dios, o mejor, la certeza de la existencia de Dios. Además parece ser necesario explicitar el modo como Dios garantiza tales criterios para así determinar el papel que propiamente jugaría él en el conocimiento. Sin negar que para Descartes es imprescindible la demostración de la existencia de Dios, queremos darle exactamente su lugar. No quisiéramos permitir que se deslice la doctrina según la cual Dios estaría presente permanentemente y de manera inmediata en cualquier conocimiento cierto, y que, por así decirlo, Dios estuviese en todo lo que es verdadero, como el trasfondo de la verdad. Y si queremos evitar esta clase de interpretación es porque no es del todo extraña a la tradición filosófica que se ocupa de Descartes, *v. gr.* cuando se asimila su pensamiento al de Agustín o Buenaventura, como es el caso de la interpretación de A. Koyré. Del mismo modo como este autor induce los textos cartesianos, no del todo sin derecho, a dar la impresión de ser fieles exponentes del espíritu cristiano neoplatónico<sup>10</sup>, así mismo nos parece legítimo examinar esos textos a la luz de la filosofía por venir, con el objeto de establecer su significación precisa dentro de la época moderna. Sería importante también poner de relieve las diferencias del papel de Dios en Descartes respecto de otros pensadores modernos de la misma órbita, tales como Malebranche, Leibniz, Berkeley, etc.

La presencia del Dios demostrado tiene su lugar en la confianza que ahora podemos tener de estar ciertos de la identidad e invariabilidad de nuestra naturaleza pensante y, por ende, de los criterios de objetividad. Entonces, Dios constituye una razón remota de objetividad, mientras la razón próxima sería la certeza de la identidad de la propia naturaleza pensante, que nos salva del asedio de la duda que nos impediría estar seguros de lo que tenemos por cierto. No se puede hablar, por tanto, de una intervención divina en el proceso humano de conocimiento, algo así como una intervención de Dios en nuestra mente, para que sólo lo verdadero nos pueda parecer claro y distinto. Su exacta ubicación en una metafísica cartesiana del conocimiento la hallaremos en la identidad entre el acto por el que Dios nos crea u otorga el ser, y el acto por el que nos conserva en el mismo ser, garantizando así la identidad de nuestra naturaleza pensante. Me atrevería a concluir que el pensamiento que inmediatamente debe acompañar al de la certeza de cada conocimiento claro y distinto, para que no haya el riesgo de la variabilidad del criterio de objetividad, no es precisamente el pensamiento según el cual Dios existe, sino aquél por el que

---

10 Koyré, *op. cit.*, p. 159.

pienso la permanente identidad de mi naturaleza pensante a lo largo de la diversidad de conciencias que puedo tener de ella. Esto es, pues, lo que en definitiva debe significar que “jamás poseería una ciencia verdadera y cierta de nada si ignorara que hay un Dios” (A. T. IX, 55; Trad. 268).

Universidad Nacional de Colombia

