

EL PROBLEMA DE LA FINITUD DEL *EGO* EN LA PRIMERA PRUEBA CARTESIANA DE LA EXISTENCIA DE DIOS

MAURICIO OTAÍZA

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Valparaíso)

RESUMEN: El presente artículo intenta mostrar que la comprensión de la primera prueba cartesiana de la existencia de Dios parece depender de (i) la comprensión de la finitud del *ego* y (ii) del valor cognitivo de la duda y del deseo. No se puede comprender correctamente la primera prueba si acaso se asume simplemente que mientras unos tienen la idea de «*l'infini*» como objeto del pensamiento otros tienen la idea de «*l'indéfini*» como objeto de la imaginación.

PALABRAS CLAVE: Descartes, finitud, *ego*.

The Problem of the Finitude of the «Ego» in the First Cartesian Proof of the Existence of God

ABSTRACT: This article tries to show that the understanding of the first Cartesian proof of the existence of God seems to depend on (i) the understanding of the finitude of Ego and (ii) on the cognitive value of doubt and desire. The first proof cannot be correctly understood simply assuming that some have the concept of «*l'infini*» as object of thought, while others have the concept of «*l'indéfini*» as object of imagination.

KEY WORDS: Descartes, finitude, *ego*.

INTRODUCCIÓN

Entender el presunto valor demostrativo de la primera prueba causal (AT, IX, p. 36)¹ es fundamental, pues si se sigue estrictamente el orden de razones —es decir, conocer las ideas sin el auxilio de las ideas siguientes—, entonces la primera prueba debe tener valor demostrativo o, de lo contrario, nada de lo que se diga *después* de la p. 36 tendría fundamentación metafísica y el *ego* devendría solipsista. Queda clara, entonces, la importancia de volver a concentrarnos en lo que la primera prueba tiene para ofrecer. Hagamos una segunda observación. El orden de razones se despliega dentro de un *ordo inventionis*², es decir, en un registro de lo que realmente meditó René Descartes. Las *Meditaciones* no obedecen a un *ordo expositionis*, es decir, Descartes no las redactó sino a partir de lo que ya antes habría obtenido mediante el *ordo inventionis*.

En el primer capítulo argumentaremos en favor de un hilo conductor causal entre las tres pruebas, de modo de dejar en claro el orden de precedencia y de importancia de

¹ Las tres pruebas se encuentran en los siguientes lugares: (1.ª prueba) *Méditation Troisième*, IX, p. 36; (2.ª prueba) IX, p. 40 y, finalmente (3.ª prueba) *Méditation Cinquième*, AT, IX, pp. 53-54. Se cita según *Oeuvres complètes de Descartes*, ed. Charles Adam et Paul Tannery, J. Vrin, Paris, 1996. También se han consultado las siguientes traducciones: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, ed. Alfguara, Madrid, 1977, y *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, ed. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2009.

² *Ordo inventionis*, es decir, el orden como Descartes generó su meditación personal y no *ordo expositionis* o el simple modo de disertar acerca de ella. Cf. ALQUIÉ, FERDINAND, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1950, p. 223.

la primera prueba causal respecto de las restantes pruebas. Se busca insistir en la necesidad de que la primera prueba no sea auxiliada en su valor demostrativo por las dos pruebas restantes, tal como lo exige el orden de meditación. En el segundo capítulo plantearemos el problema de la finitud del *ego* y de su relación con la primera prueba; pero lo hacemos a partir del problema de la duda y del deseo por sobre otras consideraciones, tales como la facultad de pensar o de imaginar u otras hipótesis acerca de la finitud del *ego*. Finalmente, en el tercer capítulo, revisaremos someramente la propuesta de estudiar el problema de la finitud del *ego* en relación con el problema de la duda y del deseo, desde sectores conceptuales referidos al texto en concreto.

I. LA RELACIÓN ENTRE LAS PRUEBAS

1. *Antecedentes acerca de la naturaleza causal de las tres pruebas de Dios*

La primera y la segunda prueba cartesiana de Dios se desarrollan en la tercera meditación. La tercera prueba —llamada habitualmente «prueba ontológica»— se desarrolla en la quinta meditación.

En general, la importancia de la primera prueba causal no ha sido subestimada, aunque la consideración de su relación con las dos demostraciones restantes ha sido vacilante. Nuestra revisión no será estrictamente histórica sino, más bien, atenderá a cierta evolución en las argumentaciones en torno a la posible unidad causal de las tres pruebas.

Louis Dimier (1901) se refería a las tres pruebas de Dios de la siguiente manera. La primera prueba arranca de la insuficiencia (*l'insuffisance*) del sujeto, insuficiencia que se expresa en la propia duda. Supuesta esta insuficiencia, la idea de lo infinito no podía provenir sino de algo infinito realmente existente. La segunda prueba propone que el sujeto imperfecto no podría haberse dado a sí mismo el ser y, por tanto, aquello que lo ha causado debe poder darse las perfecciones de las que el sujeto carece; tal es Dios, subsistente y perfecto. La tercera prueba demuestra que Dios no requiere causas³. Dimier no insiste en alguna relación entre las tres demostraciones.

O. Hamelin (1921) sostiene que las dos primeras pruebas demuestran la existencia de Dios por sus efectos. La primera prueba demuestra a partir de una idea de lo perfecto que es sostenida por nosotros, seres imperfectos. La segunda prueba demuestra que Dios es causa de nuestro ser y, además, es *causa sui*. La tercera prueba —señala Hamelin— no demuestra que Dios no necesite causa, sino, más bien, demuestra que la existencia de Dios se sigue de su misma esencia⁴. Como se aprecia, hay cierto avance en vincular las dos primeras demostraciones.

Ferdinand Alquié (1950) distingue dos tipos de pruebas. Para Descartes —recuerda Alquié— no es importante si se considera la segunda prueba como una prueba en sí misma o más bien como la explicación de la primera prueba⁵, pues la primera prueba es realmente la que importa. Con todo, ambas demostraciones guardan cierta diferencia. Mientras la primera prueba es de carácter idealista —hay una desproporción entre una idea que es

³ Cf. DIMIER, LOUIS, *Descartes*, ed. Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1901, pp. 78-79.

⁴ Cf. HAMELIN, O., *Le système de Descartes*, ed. librairie Félix Alcan, Paris, 1921, p. 183. Gueroult comenta que Hamelin sugería con fuerza la independencia de la tercera prueba. HAMELIN, *Le système de Descartes*, pp. 201-202, nota 1 de p. 202. En GUEROUT, MARTIAL, *Descartes selon l'ordre des raisons*, ed. Montaigne, 1953, p. 339.

⁵ Cf. Descartes, Carta a Mesland, 2 de mayo de 1644, AT, IV, p. 112.

efecto y alguna causa de tal idea—, la segunda prueba es de carácter realista⁶ —*a contingentia mundi*— y redactada para el lector tomista. La tercera prueba, señala Alquié, no es una falacia sino que expone las propiedades de Dios de un modo geométrico, es decir, un Dios debe ser pensado como existente tal como un triángulo debe ser pensado con tres lados⁷. Alquié demarca con claridad la prioridad de la primera demostración.

Jean-Marie Beyssade (1992) afirma que todas las pruebas tienen en común que *suponen* alguna idea de Dios. Para Beyssade, el contenido de la idea de Dios sólo se hace explícito (*explicit*) al final de cada prueba, es decir, cuando se afirma que Dios existe. De tal modo que en la primera prueba se buscaría la causa de la idea de Dios; en la segunda prueba se buscaría la causa de la propia existencia de quien tiene tal idea de Dios y, finalmente, en la tercera prueba se habrían encontrado de modo explícito los contenidos de la idea de una naturaleza verdadera e inmutable (*true and immutable nature*). Estos contenidos habrían estado implícitos en las pruebas causales⁸. Beyssade cree encontrar en esta tercera prueba —una prueba *a priori*— la propuesta cartesiana de fondo; a saber: todas aquellas caracterizaciones de la naturaleza de Dios estaban implícitas en las pruebas causales o pruebas *a posteriori*. Beyssade apoya su tesis en un texto de los *Principia*, en el que se sugiere que con este método se conocería, al mismo tiempo, la naturaleza de Dios (*simul quisnam sit [...] agnoscamus*) y la debilidad de nuestra naturaleza (*quantum naturae nostrae fert infirmitas*)⁹. En consecuencia, la enumeración de atributos divinos o perfecciones infinitas haría transitar hacia la existencia de Dios¹⁰.

Las pruebas causales —que son *a posteriori*— tienen para Beyssade un rol subsidiario del argumento ontológico —que es *a priori*—. Sin embargo, observamos al menos cuatro problemas en la tesis de Beyssade: (i) En primer lugar, está fuera de orden distinguir entre pruebas *a priori* y pruebas *a posteriori* antes que se demuestre la existencia de Dios o del mundo; es decir, antes de que se demuestre que existe algo aparte del propio *ego* y respecto de lo cual se puede tener, precisamente, alguna experiencia; (ii) En segundo lugar, no queda claro cómo las dos primeras pruebas podrían ser demostrativas si sus contenidos estaban implícitos y tenían que esperar hasta la quinta meditación —que es donde aparece el argumento ontológico— para tener validez. (iii) En tercer lugar, Beyssade no distingue en los textos aquellos contenidos implícitos que después se harían explícitos en la tercera prueba. (iv) En cuarto lugar, Beyssade no ha mostrado cómo la enumeración podría probar de modo indudable la existencia de Dios.

Étienne Gilson (1951) postula que las dos primeras demostraciones preparan (*préparant*) para la tercera prueba, la cual deduce directamente la existencia de Dios a partir de su idea¹¹. La primera prueba, dice Gilson, nace a partir de la situación concreta del meditante, quien para salir hacia las cosas no puede sino inducir las (*induire*) mediante el principio de causalidad¹². La segunda prueba le parece a Gilson un texto dirigido a los

⁶ Cf. ALQUIÉ, FERDINAND, *op. cit.*, p. 220. Opinión compartida por VIAL LARRAÍN, JUAN DE DIOS, *La vía de la verdad. El discurso de la metafísica*, ed. Universidad Católica de Chile, Santiago, 2006, p. 55.

⁷ ALQUIÉ, FERDINAND, *op. cit.*, pp. 225-227.

⁸ Cf. BEYSSADE, JEAN-MARIE, «The idea of God and the proofs of his existence, The Role of God in Descartes System», en GOTINGHAM, JOHN (ed.), *Descartes, The Cambridge Companion*, ed. Cambridge University Press, 2005, pp. 174-176.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 177. El texto referido por Beyssade se encuentra en AT, VIIIA, p. 13.

¹⁰ *Ibid.*, p. 195.

¹¹ Gilson también remite, a fin de investigar la posición contraria, a las ideas de KOIRÉ, A., *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, París, 1922. En GILSON, ÉTIENNE, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, ed. J. Vrin, 1951, p. 222, nota 1.

¹² Cf. GILSON, ÉTIENNE, *op. cit.*, p. 206.

escolásticos¹³ y que tiene por fin precisamente validar el principio de causalidad empleado, el cual prescribe que todo tiene causa. Es decir, Dios tiene que tener causa —Dios es *causa sui*—, de lo contrario, no sería cierto que todo debe tener causa¹⁴. La tercera prueba, en tanto, no sería realmente una prueba ontológica, sino una prueba causal. Esta prueba se sostendría sobre la base de la idea de un Dios que está *necesariamente* hecho de la eficiencia de sí (*efficience de soi*)¹⁵: Dios existe, pues su potencia es infinita¹⁶, lo cual —según Gilson— lo hace necesariamente existente. Esta tesis reforzaría la idea de una unidad causal de las tres pruebas¹⁷. El análisis de Gilson es particularmente complejo. En primer lugar, no podemos aceptar que las dos primeras pruebas sólo preparen para la tercera prueba, pues entonces no serían, precisamente, pruebas. Por otra parte, no tiene sentido que el principio de causalidad empleado en la primera prueba deba esperar a la validación de la segunda prueba, pues esto equivale a decir que la primera prueba empleó un principio inválido y, por tanto, ella misma no tiene validez propia. Pero estamos de acuerdo con su observación en torno a la tercera prueba: ella no es una prueba ontológica sino causal; habría que estudiarla desde tal enfoque.

Martial Gueroult (1953) realiza un clarificador análisis a partir de las exigencias del orden de razones¹⁸. En esta línea de análisis la cuestión de la existencia de Dios no depende de la confirmación de pasos posteriores. Para Gueroult, la primera prueba —llamada por él «primera prueba por los efectos»— no sólo es la primera, sino la verdadera prueba cartesiana de la existencia de Dios, mientras que las otras dos —llamada «segunda prueba por los efectos» y el argumento ontológico— se dedican, más bien, a demostrar algunos modos de ser de Dios¹⁹, a saber: «*causa sui*»²⁰ y «necesariamente existente»²¹, respectivamente. Tenemos algunas razones para estar de acuerdo con estos planteamientos de Gueroult: (i) En primer lugar, el propio Descartes lo sugiere claramente²². (ii) En segundo lugar, la primacía de la primera prueba sería coherente con el orden como estas demostraciones aparecen en el texto. (iii) En tercer lugar, nos parece bien fundamentado que la tercera prueba no es ontológica sino causal. En efecto, aunque Descartes emplea términos habituales de un argumento ontológico —grados de perfección y participación de ser²³; el «nombre de Dios» (*le nom de Dieu*), perfecciones o ventajas (*avantages*)²⁴; que uno no es libre de concebir un Dios al cual *le falte* la existencia (*auquel manque l'existence*) o alguna perfección (*auquel manque quelque perfection*), etc.—, todo esto, sin embargo, es antecedido por el principio de causalidad («*il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans son effet*»)²⁵. (iv) Finalmente —y el anterior análisis de Gilson resulta inspirador en este punto—, podríamos decir con relativa tranquilidad que Descartes no

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 211.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 230.

¹⁵ *Ibid.*, p. 231.

¹⁶ *Ibid.*, p. 224.

¹⁷ *Ibid.*, p. 232.

¹⁸ Cf. GUEROUT, MARTIAL, *op. cit.*, t. 1, p. 246.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 339.

²⁰ Cf. DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Méditation troisième*, AT, IX, p. 39.

²¹ «Être souverain et parfait, en l'idée duquel seul l'existence nécessaire ou éternelle est comprise». DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Méditation cinquième*, AT, IX, p. 55.

²² «Je pense qu'il est manifeste à tout le monde que la considération de la cause efficiente est le premier et le principal moyen, pour ne pas dire le seul et l'unique, que nous ayons pour prouver l'existence de Dieu». DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Réponses aux quatrième objections*, IX, p. 184.

²³ Cf. DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Méditation troisième*, AT, IX, p. 32.

²⁴ *Ibid.*, p. 36.

²⁵ *Ibid.*, p. 39.

se refiere a Dios como a un ser perfecto a secas, sino como a un ser *soberanamente* perfecto o como a un Dios *soberanamente* perfecto, y esto tiene connotaciones claramente causales. Ahí donde el texto latino simplemente decía *summe*²⁶ el francés añade *souverain*. «Soberanía» tiene que ver, para Descartes, con lo que se puede hacer. La primera vez que se emplea el término es para referirse a Dios como soberanamente (*souverainement bon*)²⁷. Esta característica —*souverain*— viene a precisar el alcance del poder causal de Dios²⁸, y es parte esencial de la misma primera prueba, tal como le comenta Descartes a Caterus:

«De plus, je n'ai pas seulement cherché quelle est la cause de mon être, en tant que je suis une chose qui pense, mais principalement en tant qu'entre plusieurs autre pensées, je reconnais que j'ai en moi l'idée d'un être *souverainement parfait*; car de cela seul dépend toute la force de ma démonstration»²⁹.

Resumamos este acápite en torno a la unidad de las tres pruebas: (i) E. Gilson ofrece un interesante argumento a favor de una naturaleza causal común de las tres pruebas. (ii) Estamos de acuerdo con M. Gueroult en que la primera prueba es la verdadera prueba cartesiana de la existencia de Dios. La segunda y la tercera prueba, en cambio, no demuestran que Dios existe sino, más bien, demuestran dos de sus caracterizaciones, a saber, que Dios es *causa sui* (AT, IX, pp. 39, 40) y que Dios es necesariamente existente (AT, IX, p. 52). Esta última prueba no es, además, una prueba ontológica sino causal.

Con esto en mente podemos decir, entonces, que las pruebas cartesianas son causales pero tienen un orden según el cual, al menos la primera de ellas, tiene que tener valor demostrativo propio. Concentrémonos, ahora, en la primera prueba, que es la cuestión que nos ocupa.

2. La primera prueba causal

Podemos ordenar la primera prueba del siguiente modo:

1. Descartes dice haber encontrado una idea de Dios cuya realidad formal, es decir, su mero ser idea consiste en ser *cogitandi modi tantum*³⁰.

2. La realidad objetiva de tal idea de Dios —es decir, lo que se entiende por ella— es la siguiente:

«Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créés et produites»³¹.

²⁶ Hasta la primera prueba causal se pueden confrontar: AT, IX, pp. 16, 17, 28 y 32. En el tránsito hacia la segunda prueba causal, cf. p. 37 (sin *summe* en el texto latino), y en su cierre, cf. p. 40 (sin *summe* en el texto latino, el cual sólo señala: «*idea entis perfectissimi*»). En el preámbulo de la tercera prueba causal, cf. p. 43, en donde se menciona el término cuatro veces: una vez «*être souverainement parfait*» y tres veces consecutivas «*le souverain être*», y p. 44 («*souverain Créateur*»), p. 50 («*Dieu, dis-je, qui, étant souverainement parfait*»). En la tercera prueba causal, cf. p. 52 (dos veces acerca de Dios: «*l'idée d'un être souverainement parfait*»). Posteriormente, cf. p. 53 («*être premier et souverain*»), pp. 54 y 55 («*Dieu, c'est-à-dire un être souverain et parfait*»), y, finalmente, pp. 66 y 70 («*la souveraine bonté de Dieu*»).

²⁷ El texto latino sólo dice *summe bonus*. DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Méditation première*, AT IX, p. 16.

²⁸ «*Deum esse qui potest omnia*». Ibid., AT, VII, p. 21. El texto en francés señala: «*un Dieu qui peut tout*». Ibid., AT, IX, p. 16.

²⁹ DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Premières réponses*, AT, IX, p. 85. La cursiva es nuestra.

³⁰ Es curioso que la consideración formal de la idea sea una consideración *materialiter*. Esto se explica del siguiente modo: la idea, que es *cogitandi modi tantum*, está hecha de la misma «materia» —por decirlo así— que la *res cogitans*. Cf. DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Praefatio ad lectorem*, AT, VII, p. 8.

³¹ Cf. DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Méditation Troisième*, AT, IX, pp. 35-36.

3. Descartes destaca el carácter infinito (*infini*) de Dios y se da cuenta de que el propio *ego*, al ser una substancia finita, no puede ser la causa de tal realidad objetiva. En efecto, señala el autor:

«Or ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie»³².

La primera prueba supone lo siguiente: toda idea es un efecto. No sólo es efecto en lo que atañe a su realidad formal, sino también en su realidad objetiva³³. Precisamente es en este último sentido que se dice que la idea de lo infinito³⁴ no puede ser causada por el *ego* finito.

Descartes ofreció un ejemplo relacionado con la gran complejidad de algunas máquinas³⁵. Frente a ciertas realidades objetivas somos, habría que decir, como esos niños que juegan a que arreglan relojes. Pero aunque hubiese mecánicos o matemáticos muy precoces lo que no podría suceder es que un niño de cuatro años pudiese atribuirse con justicia la verdadera autoría, por ejemplo, del poema 20 de Pablo Neruda. Las realidades estilísticas y, sobretudo amorosas, evocadas por tales versos superan las capacidades naturales de un niño de tan corta edad.

Porque en noches como ésta la tuve entre mis brazos,
mi alma no se contenta con haberla perdido.
Aunque éste sea el último dolor que ella me causa,
y éstos sean los últimos versos que yo le escribo.

En consecuencia, si un niño nos sorprende recitando este poema debemos suponer que ha sido un adulto quien los ha causado. Éste es el sentido de la primera prueba causal. Es decir, debido a que somos finitos no podemos ser causa de la realidad objetiva de la idea de infinito, de la que ya tenemos, no obstante, una noción. Pero un abordaje de las dificultades de la primera prueba no estaría bien enfocado si no revisáramos, aunque sea de modo sucinto, algunas objeciones en torno a la formulación cartesiana del principio de causalidad.

³² Ibid.

³³ «Maintenant c'est une chose manifeste par la lumière naturelle qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet: car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause? Et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même? Et de là il suit, non seulement que le néant ne saurait produire aucune chose, mais aussi que ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait. Et cette vérité n'est pas seulement claire et évidente dans les effets qui ont cette réalité que les philosophes appellent actuelle ou formelle, mais aussi dans les idées où l'on considère seulement la réalité qu'ils nomment objective». Ibid., AT, IX, p. 32.

³⁴ Los modos de infinitud cartesiana tienen conocidos antecedentes escolásticos. Cf. GILSON, ÉTIENNE, *Index scolastico-cartésien*, ed. J. Vrin, Paris, 1979, p. 231-238. Estas nociones son las siguientes: i) El infinito propiamente tal: Dios. ii) El infinito como lo indefinido —por ejemplo, la extensión—; y iii) El infinito de la voluntad, el cual a veces es referido como signo de la omnipotencia divina. Mariano Busca comenta que hay suficientes fundamentos escotistas en la concepción cartesiana de la voluntad como para suponer que a Descartes la voluntad tomista le hubiera parecido demasiado restringida al intelecto. Cf. BUSCA, MARIANO, *La volontà cartesiana. Precedenti medioevali e interpretazioni*, ed. Università della Santa Croce, 2005, p. 155.

³⁵ Cf. DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Premières réponses*, AT, IX, p. 82.

3. Algunas objeciones en torno a la relación cartesiana entre efecto y causa

Para Stephen Mean (1998), hay un problema en la relación entre el efecto —la realidad objetiva de una idea— y su causa. El problema es el siguiente: una idea exige una causa que se le parezca (*resemble*)³⁶. Sin embargo, el mismo Descartes aclara observaciones como éstas, a las cuales califica de «error frecuente»³⁷. Pensemos, señala Descartes, en las ideas de sol que tenemos en nosotros. Una idea de sol parece ser efecto de los sentidos y otra idea parece ser efecto de las razones de la astronomía. Pues bien, la idea que tenemos como efecto de las razones de la astronomía —que es la idea menos parecida al sol (*le plus dissemblable*)—, es, sin embargo, la idea que mejor da cuenta de él³⁸. No es el parecido lo que Descartes parece tener en mente, sino algo relacionado con cierta proporción.

Según Margareth D. Wilson (1990), Descartes no ha aclarado lo que significa «grado de realidad objetiva», cuestión por la cual se articula su principio de causalidad. Wilson afirma que, dado que la realidad objetiva *siempre* es algo menor que la realidad formal, es posible que suceda algo paradójico, esto es, que una causa con n grados de realidad formal produzca una idea con $n + m$ grados de realidad objetiva³⁹. Sin embargo, Wilson comete algunos errores: (i) En primer lugar, no es correcto que la realidad objetiva *siempre* tenga que ser algo menor que la realidad formal. Descartes afirma lo siguiente: «Il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet: car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause?»⁴⁰. Como se aprecia, Descartes ha dicho «autant». Por tanto, *no siempre* el efecto es menor a la causa porque simplemente a veces puede ser igual; es decir, es posible que una causa con n grados de realidad formal produzca una idea con n grados de realidad objetiva y, desde el punto de vista causal, haya igualdad de proporción (orden, grado o género)⁴¹. Veamos un ejemplo. Si Aquiles ha logrado lanzar una jabalina con todas sus fuerzas y en el mejor momento de su vida atlética podemos decir que el total de la distancia recorrida en tal lanzamiento es proporcionalmente igual a Aquiles en cuanto lanzador de jabalinas. Queda fuera de cuestión que Aquiles siempre sea ontológicamente superior a una lanza de hierro o que nunca se ha visto a una jabalina lanzar por los aires a Aquiles o cosas por el estilo. La proporción entre efecto y causa se ha establecido y no es necesario incluir nada más en este razonamiento. Lo mismo puede decirse en otro orden de cosas, por ejemplo, acerca de la producción poética de Pablo Neruda. Es posible afirmar que la obra maestra de Neruda —y toda la realidad objetiva implicada en sus poéticas palabras— equivale, es decir, es proporcionalmente igual a Neruda en cuanto poeta en su mejor momento. Si se entiende esta posibilidad causal —que el efecto tenga *tanta* realidad como su causa—, entonces, la paradoja de Wilson desaparece. Si comprendemos este punto, también puede explicarse en términos cartesianos que una causa con n grados de realidad formal produzca una idea con $n - m$ grados de realidad objetiva, que es lo que suce-

³⁶ Cf. MEAN, STEPHEN, *Descartes and Augustine*, ed. Cambridge Press, 1998, p. 276.

³⁷ «Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi». DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Méditation troisième*, AT, IX, p. 29.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 31.

³⁹ Cf. WILSON, MARGARETH D., *Descartes*, Universidad Autónoma de México, 1990, p. 208.

⁴⁰ DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Méditation Troisième*, AT, IX, p. 32.

⁴¹ «[L]a chaleur ne peut être produit dans un sujet qui en était auparavant privé, si ce n'est par une chose qui soit d'un ordre, d'un degré ou d'un genre au moins aussi parfait que la chaleur, et ainsi des autres». *Ibid.*

de, precisamente, cuando Neruda escribe en un mal día de inspiración o cuando un Aquiles lesionado lanza la jabalina en el estadio. En conclusión, no es posible, por tanto, que la causa «n» produzca un efecto «n + m», a menos que se discutan asuntos sin importancia, tales como que *m* tenga valores triviales (0, o valores negativos, etc.). El único caso en el cual la realidad objetiva de una idea es necesariamente menor a su causa es cuando la causa es eminente.

Existe otra clase de objeciones respecto del empleo de la causalidad en Descartes. No se trata de objeciones tan serias como las expuestas, y suponen que Descartes habría tenido alguna afición por los saltos lógicos y las falacias. Permítaseme referir a esto brevemente, pues tampoco merece mayor espacio.

Javier Fernández (1990), por ejemplo, a propósito de la tercera prueba de Dios, afirmaba lo siguiente:

«La estructura de la prueba es la de un silogismo: todo lo que yo veo clara y distintamente en una naturaleza puede predicarse de ella (mayor); la existencia de Dios es algo que veo con claridad y distinción en su propia naturaleza o esencia (menor). Por tanto, Dios necesariamente existe (conclusión). A continuación del texto expuesto, Descartes indica que “al menos, la conclusión es legítima”. ¡Es tanto como empezar el edificio con el tejado!»⁴².

Descartes respondió ironías⁴³ y amenazas⁴⁴ con rigor y claridad. Observemos, por ejemplo, el modo como corrigió a Caterus. Este objetor le recordaba a Descartes que —tal como Santo Tomás explicaba⁴⁵—, no se sigue la existencia de Dios de la comprensión de que su nombre signifique «algo tal que nada mayor pueda ser concebido» («*ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être conçu*»), sino que sólo se sigue que tal cosa existe únicamente dentro de la aprehensión del entendimiento («*seulement dans l’apréhension de l’entendement*»)⁴⁶. Pues bien, Descartes demostró ser tan buen lógico como Caterus al devolverle corrigida su propia objeción del siguiente modo:

«... lorsqu’on comprend et entend ce que signifie ce nom Dieu, on entend qu’il signifie une chose qui est en effet et dans l’entendement; or ce qui est signifié par un mot, ne paraît pas pour cela être vrai»⁴⁷.

Otro camino por el cual se tiende a atacar el pensamiento de Descartes es cuando se asocia su tercera prueba con un argumento ontológico. Entonces, se tiende a objetar que cuando Descartes introduce «de contrabando» que la existencia es una perfección implicada en algún predicado se fuerza a concluir falazmente que, de concebir algo como existente se sigue que tal cosa existe. Pero Descartes —al igual que san Anselmo— conocían

⁴² FERNÁNDEZ AGUADO, JAVIER, *Dios «causa sui» en Descartes*, ed. Sesma Distribuciones, Madrid, 1990, pp. 39-40. Fernández también afirma que las pruebas causales de Dios no demuestran nada pues provienen «de la realidad “psicológica” del meditante». Cf. *ibid.*, p. 38.

⁴³ Escuchemos, por ejemplo, las ironías de Hobbes: «Mais d’autant que Platon a parlé de cette incertitude des choses sensibles, et plusieurs autres anciens philosophes avant et après lui, et qu’il est aisé de remarquer la difficulté qu’il y a de discerner la veille du sommeil, j’eusse voulu que cet excellent auteur de nouvelles spéculations se fût abstenu de publier des choses si vieilles». *Troisièmes objections*, AT, IX, p. 133.

⁴⁴ Gohuier refiere la obra de HUETTI, PETRI DANIELIS, *Episcopi Suessionensis Designati. Censura Philosophiae Cartesianae*, Paris, 1689, in-12, 224 pp. En GOUHIER, HENRI, *Cartésianisme et Augustinisme au XVII^e siècle*, ed. J. Vrin, Paris, 1978, p. 8, nota 3.

⁴⁵ Caterus refiere al análisis que Santo Tomás realiza —sin nombrar a San Anselmo— del *Proslogion* (C.II). Cf. *Summa Teológica*, Ia, q.2, art. 1.

⁴⁶ CATERUS, *Premières objections*, en Descartes, AT, IX, p. 79.

⁴⁷ DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Premières réponses*, AT, IX, p. 91.

tan bien como cualquiera el alcance de la lógica: «*ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses*»⁴⁸.

A menudo se pasa por alto que Descartes fue educado en *La Flèche* por los jesuitas, y eso es decir algo de peso. Camille de Rochemonteix informa⁴⁹ que en el programa de estudios de la época, además de las asignaturas de filosofía y gramática se incluía un año completo de retórica. Es muy probable que a los trece años Descartes entendiera muy bien de falacias y de saltos. Como se aprecia, cuando Descartes escribió las *Meditaciones* no necesitaba de lecciones de lógica elemental. En consecuencia, las pruebas cartesianas pueden ser complejas, pero resulta absurdo suponer estupidez o ignorancia por parte de nuestro autor. Volvamos al problema que nos ocupa.

II. EL PROBLEMA EN LA PRIMERA PRUEBA DE DIOS: LA FINITUD DEL EGO

Revisemos el itinerario de la primera prueba.

1. Planteamiento

«Or ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie»⁵⁰.

2. Primera condición de la prueba

La primera prueba de Dios depende, pues, de aceptar previamente lo siguiente: se sabe con certeza que el *ego* es finito: «*moi qui suis un être fini...*»⁵¹. Lo habitual es que la finitud del *ego* no genere mayores análisis y se arrije sin novedad hasta el primero de los debates importantes: la prueba de la existencia de Dios (AT, IX, p. 36). Pero al pasar por sobre el problema de la finitud del *ego* se paga un precio muy alto, y a costa, precisamente, de la primera prueba de Dios que debemos entender.

3. Primer problema: ¿«l'infini» o «l'indéfini»?

Si todo sigue su curso habitual, hay que esperar un choque de concepciones en torno a la idea de infinito.

Descartes ha dicho «*moi qui suis un être fini*», no puedo causar la realidad objetiva de la idea de lo infinito. Pero cierto punto de vista objeta exactamente lo contrario; el *ego*, aunque finito, sí es, en realidad, capaz de causar la realidad objetiva de la noción de lo infinito. Descartes responde del siguiente modo: no podemos causar la realidad obje-

⁴⁸ DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Méditation cinquième*, AT, IX, p. 53.

⁴⁹ ROCHEMONTEIX, CAMILLE DE, *Un Collège de Jésuites au XVII^e et XVIII^e siècles: Le Collège Henri IV de La Flèche*, Le Mans, 1889, 4 vols., t. III, p. 4. En GOUHIER, HENRI, *Les Premières Pensées de Descartes*, ed. J. Vrin, Paris, 1958, p. 19, nota 3.

⁵⁰ DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Méditation Troisième*, AT, IX, p. 35, 36.

⁵¹ *Ibid.*

tiva de la verdadera noción de lo infinito (*l'infini*), aunque sí podemos, en cambio, causar la realidad objetiva de otra idea: lo indefinido (*l'indéfini*)⁵².

Para Descartes, sus objetores no entienden sino tan sólo imaginan la idea de lo infinito. En consecuencia, habrían arribado a posiciones antagónicas debido a un empleo de facultades distintas. Por tanto, ni Descartes habría probado la existencia de Dios, ni sus objetores habrían probado la invalidez de la prueba cartesiana. Pero el problema tiene más aristas, ni Descartes y ni sus objetores se resisten a empatar en tablas.

¿Puede alguien —que es finito— concebir la noción de lo infinito? La noción de lo infinito puede ser barratada —sugiere Descartes— y con eso basta. Pues aunque el infinito no pueda ser abarcado (*compris*) sí puede ser suficientemente entendido (*entendu*). Esto se explica del siguiente modo: «entender clara y distintamente que una cosa es tal que en ella no pueden hallarse límites, es lo mismo que entender que es infinita»⁵³. Esta noción, señala Descartes, es *nota artificis operi suo impressa*. La marca del artífice impresa en su obra. Es decir, aunque sólo se tenga una noción (*notio*) de lo infinito, ya se tendría, sin embargo, una realidad objetiva distinta que la realidad contenida objetivamente en la idea de lo indefinido (*l'indéfini*), la cual no es, a fin de cuentas, sino la idea de algo finito (*fini*). El núcleo del argumento parece descansar en esta distinción entre pensar lo infinito e imaginar lo finito, pero la solución no es tan simple como parece. Revisemos este punto.

Existe una hermosa argumentación cartesiana en torno a la diferencia entre un acto de la facultad de pensar y un acto de la facultad de imaginar. La imaginación, que es la consideración de las cosas materiales, exige cierta «*particulière contention d'esprit*»⁵⁴. Para aclarar este punto es mejor acudir al latín. *Animi contentione*⁵⁵, decía el texto. *Contentio* es la tensión, el esfuerzo que se pone en algo, por ejemplo, en elevar o en darle un tono vehemente a la voz. Así pues, es mucho más fácil, desde el punto de vista del esfuerzo psicológico implicado, pensar que un kiliógono es una figura geométrica cerrada de mil lados que intentar representarse sus mil lados en el aire⁵⁶. Pero esta fácil distinción entre pensar e imaginar llega tarde para aclarar el problema. El verdadero problema es entender cómo la idea de lo infinito participa en la prueba de Dios. El distinguir el pensar del imaginar supone que existe un cuerpo mediante el cual el yo imagina, pero eso es *posterior* a la primera prueba, no *anterior* a ella, y, por tanto, está fuera de orden⁵⁷.

⁵² «Et je mets ici de la distinction entre *l'indéfini* et *l'infini*. Et il n'y a rien que je nomme proprement infini, sinon ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites, auquel sens Dieu seul est infini. Mais les choses auxquelles sous quelque considération seulement je ne vois point de fin, comme l'étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la divisibilité des parties de la quantité et autres choses semblables, je les appelle *indéfinies*, et non pas *infinies*, parce que de toutes parts elles ne sont pas sans fin ni sans limites». DESCARTES, *Méditations métaphysiques, Premières réponses*, AT, IX, p. 89, 90.

⁵³ *Ibid.*, AT, IX, p. 89.

⁵⁴ DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Méditation sixième*, AT, IX, p. 58

⁵⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁶ Cf. DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Méditation sixième*, AT, IX, p. 57.

⁵⁷ Curiosamente, se puede ser menos severo con quienes, de hecho, comprenden otra cosa por el término «pensamiento». Hobbes, por ejemplo, está en las antipodas de Descartes, pero no está fuera de orden. Para este filósofo inglés todos los pensamientos simplemente son imágenes y ni siquiera menciona el argumento del *animi contentioni*. Le da igual si uno se retuerce o no de esfuerzo al imaginar algo complicadísimo, pues eso, suponemos, dependerá de la capacidad individual de cada cual. Aquí el desacuerdo entre los autores es simplemente de base. El mismo Descartes reconoce esta diferencia de principios y parece, hasta cierto punto, equipararlos. En efecto, Descartes observa lo siguiente: «Et je ne crains pas que la façon dont il se sert, qui est de joindre ainsi plusieurs choses ensemble, soit trouvée plus propre pour parvenir à la connaissance de la vérité, qu'est la mienne, par laquelle je distingue, autant que je puis, chaque chose». DESCARTES, RENÉ, *Méditations Métaphysiques, Troisièmes Objections et Réponses*, AT, IX, p. 136.

4. Segunda condición de la prueba

Ya hemos visto que resulta fuera de orden abordar el análisis de la finitud del *ego* y de la infinitud de Dios desde una distinción entre el pensar *l'infini* e imaginar *l'indéfini*.

Habrà que rehacer algunos caminos. Sabemos que somos finitos, pero lo esencial es lo siguiente: no da lo mismo el modo de saberlo. Para que la primera prueba cartesiana de Dios aspire a tener valor demostrativo, antes es preciso conocer con certeza la finitud del *ego*. Pues bien, sobre el asunto Descartes ha sido bastante claro: (i) Se sabe de la finitud del *ego* por comparación (*par la comparaison*), a saber, por comparación con una noción de lo infinito que, en cierto modo se tiene primero en uno. (ii) Este acto de comparación es constitutivo del dudar y del desear. En efecto, señala el autor:

«Puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se reencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature?»⁵⁸.

Este texto aparece muy pocas líneas después de la primera prueba (AT, IX, p. 36) y parece aclararla en el punto que nos interesa. Aunque uno sepa que es finito, de no entenderse que se es finito a partir de la duda y del deseo, entonces uno no estará en posición de entender la primera prueba cartesiana de Dios. Se supone, pues, que tengo en cierto modo, *quoadmodo*, antes la noción de infinito-Dios que la idea de lo finito-*ego*; y todo esto estaría contenido en el acto de dudar y de desear.

El problema de la finitud del *ego* desde la duda y el deseo ha tendido a pasar desapercibido. Revisemos, no obstante, algunas interesantes tesis sobre el punto.

5. Algunas tesis habituales en torno a la finitud del «ego»

a) Finitud del *ego* como finitud del tiempo del *cogito*

Esta es una tesis muy atractiva. Sus principales exponentes son M. Gueroult y J. Wahl quienes parecen tener, por lo demás, los textos de su lado. En efecto, Descartes afirma lo siguiente: «*Je suis, J'existe, est nécessairement vrai toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit*»⁵⁹. También dice después lo siguiente: «*Je suis, J'existe: cela est certain; mais combien de temps?*»⁶⁰. Ambos coinciden en la necesidad de que Dios sea demostrado para que esta finitud temporal tenga certeza. Revisemos los detalles.

M. Gueroult (1953) afirma que el *cogito* tomado en sí mismo no nos revela que yo soy una substancia individual (*une substance individuelle*) sino solamente un yo pensante (*une moi pensant*). No basta, señala, para conocer la propia individualidad —y finitud— el *je* que se pronuncia en el *cogito*, pues todavía podría tratarse de un *je* unido a un cuerpo, el cual no ha sido demostrado. Habrá que desprenderse de esa posibilidad, señala Gueroult, para asegurarse de que el *je* es un individuo, lo cual recién ocurre cuando el *je* conoce que sólo puede existir durante el tiempo que piensa⁶¹. Aquí radica, según Gue-

⁵⁸ DESCARTES, RENÉ, *Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième*, AT, IX, p. 36.

⁵⁹ DESCARTES, RENÉ, *Méditations Métaphysiques, Méditation Seconde*, AT, IX, p. 19.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁶¹ Cf. GUEROUT, MARTIAL, *op. cit.*, p. 117. La cursiva es nuestra.

rout, la finitud, a saber, en la precariedad de un *je* que sabe que precisa soporte momento a momento⁶². La intuición de que se existe y se existe de un modo finito momento a momento precisa, entonces —dice Gueroult— ser completada con la existencia de un Dios que nos causa y soporta momento a momento y que, en consecuencia, debe darse a sí mismo ese ser (*causa sui*). Pero esta interpretación es inaceptable por varias razones: (i) Está fuera de orden pues, como se observa, la primera prueba —que supone un *ego* finito— debiera entonces esperar a una segunda prueba para tener valor demostrativo. Si tal es el caso, la primera prueba de Dios simplemente no es demostrativa. (ii) A Gueroult no parece importarle que la duda y el deseo sean referidos por Descartes como elementos primarios de la duda. (iii) La duda está en la primera línea de las definiciones esenciales del *ego*. En efecto, muy poco después del *cogito* Descartes caracteriza el *ego* del siguiente modo: «*Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute...*»⁶³.

Para Jean Wahl (1953) todo discurso implica tiempo (*temps*). El hombre es débil (*faible*) porque tiene que recurrir a la memoria (*mémoire*)⁶⁴. La necesidad de la memoria y la realidad del tiempo —constituido de instantes (*instants*)— son los motivos más importantes para la duda cartesiana⁶⁵. En efecto, Wahl se pregunta: «Quién, antes que Dios sea probado, nos garantiza la persistencia [*la persistance*] de las ideas a través de los instantes?»⁶⁶. En cada instante, señala Wahl, no sólo existe la comprensión de la propia finitud sino también, a una, la comprensión de la propia dependencia con lo eterno e infinito, del mismo modo como en cada instante se percibe que los rayos del sol dependen del sol⁶⁷. La tesis de Wahl tiene varios puntos criticables: (i) En primer lugar, está fuera de orden pues exige la demostración de Dios como *causa sui* para garantizar la certeza de la finitud temporal del *ego*, pero, como ya se ha dicho, tal certeza había sido empleada para la primera prueba de Dios. (ii) Puede sostenerse la hipótesis inversa, a saber, que el *ego* sepa que su tiempo es finito porque, precisamente, ya sepa que él mismo es finito porque duda y desea.

b) Finitud del *ego* como limitación cognitiva de cada ingenio

Henri Gouhier (1958) explica que, para Descartes, los límites de cada ingenio humano (*ingenium*) provienen del limitado poder de la imaginación y la memoria; poder que podría ser compensado mediante un orden (*l'ordre* u *ordo*) de interdependencia entre las imágenes (*ex imaginibus rerum non inconnexarum*) —u orden en las cadenas de razones (*chaînes de raisons*)— y los principios (*les principes*) o causas (*per reductionem ad causas*)⁶⁸. Si esto se lograra, entonces la memoria devendría inútil, pues se tendría la impresión de la causa (*causae impressione*). Pero evidentemente este análisis ligado a la imaginación y al desvanecimiento de las imágenes concretas en el cerebro⁶⁹ es irrelevante, considerando el escaso valor

⁶² Cf. *Ibid.*

⁶³ DESCARTES, RENÉ, *Méditations Métaphysiques, Méditation Seconde*, AT, IX, p. 22.

⁶⁴ Cf. DESCARTES, RENÉ, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, ed. J. Vrin, Paris, 1953, p. 2.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 3.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 45.

⁶⁸ Cf. GOUHIER, HENRY, *Les premières pensées de Descartes, contribution a l'histoire de l'anti-renaissance*, ed. J. Vrin, Paris, 1958, pp. 68-69 y nota 40.

⁶⁹ «Les images qui s'étaient complètement évanouies [elapsa omimo phantasmata]». Cf. GOUHIER, HENRY, *Les premières pensées de Descartes, contribution a l'histoire de l'anti-renaissance*, ed. J. Vrin, Paris, 1958, pp. 68-69.

que antes de la tercera meditación tiene hacer una diferencia entre ideas innatas, ficticias y adventicias. Gouhier deja sin análisis, por lo demás, toda referencia a la duda y al deseo.

c) Finitud del *ego* como idea implicada en el deseo de lo infinito

Para J. Laporte (1950) el deseo es signo de la extensión infinita de la voluntad y, dado que la voluntad es libre, es libre de desear lo que quiera. En consecuencia, la voluntad nunca acaba por conformarse con entes finitos —por ejemplo, consigo mismo— de lo que se sigue que tiene por término algo infinito. La presencia de esto infinito es, además implícita⁷⁰. Hay una muy fértil expresión empleada por Laporte: el sentimiento de mi libertad implica la idea de infinito⁷¹. Sin embargo, esta tesis presenta algunas dificultades que todavía están pendientes. Es necesario explicar, por ejemplo, lo siguiente: (i) Qué es un deseo que *sepa* de la finitud y de la infinitud. En efecto, no se sabe en qué consista el carácter propiamente cognitivo del deseo. (ii) No se comprende en qué consista una comprensión unitaria y actual —aunque implícita— de lo infinito y de lo finito. (iii) Laporte no analiza la duda.

Beysade (2005) deduce la finitud del *ego* a partir del deseo de «un estado ideal». El estado (*status*) es equivalente a la noción de «deidad» (*deity*)⁷². Pero Beysade tampoco explica lo siguiente: (i) Por qué el deseo tiene valor cognitivo. (ii) Por qué, para tener valor cognitivo, el deseo tiene que estar necesariamente vinculado con estados «ideales». (iii) Por qué el deseo necesariamente debería estar referido a «lo perfecto» —o infinito— y no simplemente a algo «más perfecto» —algo finito—. (iv) Beysade no analiza la duda.

6. Contra lo implícito como mera condición de conocimiento

Cuando Descartes se refiere a la noción de Dios afirma, en efecto, que se trata de una noción implícita.

«[...] ibi ergo cognovit suam imperfectionem per Dei perfectionem. Et quamvis hoc fecerit explicite, fecit tamen *implicitate*. Nam explicite possumus prius cognoscere nostram imperfectionem, quam Dei perfectionem, quia possumus prius ad nos attendere quam ad Deum, et prius concludere nostram finitatem, quam illius infinitatem; sed tamen *implicitate* semper praecedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum, quam nostri et nostrarum imperfectionum. Nam in re ipsa prior est Dei infinita perfectio, quam nostra imperfectio [...]».

J. Laporte⁷³ y Henry Gouhier, entre otros autores, se han preocupado de comentar las consecuencias de algo básico: lo implícito se opone a lo explícito. Gouhier, por ejemplo, explica que aunque el conocimiento de Dios y de sus perfecciones siempre precede

⁷⁰ LAPORTE, JEAN, *Le Rationalisme de Descartes*, ed. Presses Universitaires de France, 1950, p. 121.

⁷¹ «Ma volonté tend et aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis. Elle ne se déclare jamais satisfaite. Elle est insatiable, c'est —à dire capable de vouloir au-delà de toute mesure—. 'Je l'experimente si vaste et si étendue qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes', 'si grande' que je ne puis même l'imaginer 'plus ample'. En ce sens son 'amplitude' est infinie, como celle de Dieu meme. Et c'est cette *amplitude* qu'on nomme sa *liberté*. Mais dire que ma volonté peut se porter vers n'importe quel objet, qu'elle ne saurait se terminer à un objet fini, c'est dire que l'objet dernier auquel elle s'ordonne est un objet infini. C'est donc dire, puisqu'il n'y a point de volonté sans connaissance, et en vertu de l'adage *ignoti nulla cupido*, que le sentiment de ma liberté enveloppe l'idée de l'infini». Ibid., p. 123.

⁷² Cf. BEYSSADE, JEAN-MARIE, *op. cit.*, p. 179.

⁷³ «La notion de l'infini est donc une notion primitive; bien mieux, elle est la plus primitive de toutes les notions, puis qu'elle 'précède', non pas 'explicitement' sans doute, mais 'implicitement', celle que nous avons d'un être fini quelconque, y compris la nôtre». LAPORTE, JEAN, *op. cit.*, p. 121.

al conocimiento que uno tiene de sí mismo y de sus imperfecciones⁷⁴, este conocimiento implícito de Dios —precisamente por ser un conocimiento *implícito*— no tiene una precedencia en el orden de lo conocido sino solamente en el orden de lo cognoscible, es decir, una precedencia *in re*⁷⁵. La noción de Dios cumpliría, entonces, la función —implícita— de ser una condición del conocimiento de lo finito⁷⁶ aunque no se trataría de una noción explícitamente conocida. Sin embargo, si la noción de Dios fuese implícita simplemente en estos términos, entonces tal noción podría ser considerada un añadido innecesario y artificioso para justificar el conocimiento de la propia finitud del *ego*. Nos encontramos, entonces, ante un problema.

¿Qué otro significado podría tener lo implícito? Responda, por favor, a la siguiente pregunta: ¿qué observamos aquí?



Si Ud. responde «un trébol» se ha fijado en la figura y ha desatendido la hoja en blanco. Por supuesto, al parecer todos tendemos a hacer lo mismo. Sin embargo, suponga que esa hoja en blanco era, precisamente, por lo que se le preguntaba. Pues bien, podríamos decir que esta hoja en blanco, aunque implícita, ha debido ser evidente a la vista, pues de otro modo no habría podido operar como fondo —en cierto modo anterior— de una figura. Entonces podemos emplear un nuevo término —un término propiamente cartesiano: lo evidente—. Postulemos que hay casos en que lo implícito puede ser, con todo, evidente. Pues bien, éste parece ser el primer problema con tesis como las de Laporte y Gouhier: estos autores han sobreidentificado lo explícito con lo evidente⁷⁷.

En síntesis, aunque la noción cartesiana de Dios sea una noción implícita —razón por la cual no todos son creyentes— también, señala el autor, se trata igualmente de una noción evidente; y es la fuerza de esa evidencia la que entonces permitiría eventualmente hablar del conocimiento de la finitud del *ego ex cujus comparatione*⁷⁸. Esto es lo que debe ser estudiado.

7. Síntesis del problema en la primera prueba

La primera prueba contiene dos dominios diferentes y problemáticos. El primero de ellos es conocido y dice relación con la existencia de Dios; es decir, con la discusión clásica en torno a la supuesta imposibilidad que tiene una substancia finita en causar la realidad objetiva de la idea de lo infinito. El segundo problema —y al que nos hemos querido referir en este artículo—, dice relación con la supuesta certeza de la finitud del *ego* por comparación mediante los actos de la duda y el deseo. Este tipo de certeza ha sido empleado en la primera prueba de Dios y, en consecuencia, la comprensión de este modo de finitud debe reconocerse como condición del carácter probatorio de esta misma primera prueba.

8. Revisión de los textos

1. El último límite en el cual la finitud del *ego* es un problema es, se supone, la primera prueba de Dios (AT, IX, 36), pues ahí se lo emplea como si tal finitud fuera cierta.

⁷⁴ Cf. GOUHIER, HENRI, *La pensée métaphysique de Descartes*, ed. J. Vrin, 1962, Paris, p. 191.

⁷⁵ Lo cual explicaría por qué no todos creen en la existencia de Dios.

⁷⁶ Cf. GOUHIER, HENRI, *La pensée métaphysique de Descartes*, ed. J. Vrin, 1962, Paris, p. 190.

⁷⁷ Podemos mencionar otro problema: si acaso lo implícito no debe, para ser evidente, tener al menos algo de explícito.

⁷⁸ DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Meditatio tertia*, AT, VII, p. 46.

2. El primer límite de la finitud del *ego* debe ser a partir del *cogito*, que es el primer momento en el cual se muestra alguna certeza (AT, IX, 21).

3. Analizar el problema de la finitud cierta del *ego* entre las páginas 21 y 36 puede resultar excesivamente literal. Creemos conveniente, más bien, determinar los espacios conceptuales que contienen este problema.

III. EL SECTOR CONCEPTUAL DE LAS ARGUMENTACIONES

1. *La propuesta de un sector conceptual*

La necesidad de un análisis de los sectores conceptuales se explica por la necesidad de oponerse a la tesis de lo implícito como mera condición de conocimiento. Es posible, en cambio, determinar los textos en los cuales estos asuntos resultan sugeridos. Este camino no es, por supuesto, ninguna novedad para cualquier lector de textos filosóficos. Lo recordamos simplemente porque resulta especialmente delicado el análisis de un texto producido según un *ordo inventionis*. Se trata, entonces, de dar cuenta de las ideas que pertenecen a una argumentación sin sacarlas de su lugar en el registro de la meditación.

Las meditaciones, en efecto, tienen un *ordre de méditer* que debemos respetar. Esto es suficientemente conocido: «*passer par degrés des notions que je trouverai les premières en mon esprit à celles que j'y pourrait trouver par après*»⁷⁹.

Es posible aludir a textos escritos en otros sectores, e incluso en otras obras, pero a condición de mantenerlos en sus lugares originales, es decir, a condición de no desconectarlos del lugar y en el orden en el cual aparecen, pues hemos de suponer metodológicamente que también prestan un servicio dentro del sector conceptual de otros argumentos.

Esta propuesta nace, en concreto, del mismo problema observado por Laporte. En efecto, ya hemos mencionado la útil distinción entre lo infinito (*l'infini*) y lo indefinido (*l'indéfini*) ofrecida por Descartes en su respuesta a Caterus. Parece tentador añadir esta distinción ahí donde surja alguna confusión en la lectura de las meditaciones. Sin embargo, esto introduciría un recurso opuesto al *ordo inventionis*. A Descartes no se le presentaron tales ideas de lo infinito y de lo indefinido con la misma patencia, ni como opciones igualmente valederas. Sólo *una* idea se le apareció de hecho —*l'infini*—, y la aparente verdad de este asunto es lo que hay que investigar.

2. *Posibles dificultades iniciales contra un análisis por sector conceptual*

Imaginamos que para algunos autores podría considerar infructuosa la demarcación y análisis de un sector conceptual:

1. Margareth D. Wilson (1990) sugiere que el asunto de la relación entre el Descartes que escribió el texto y el Descartes filósofo es simplemente irrelevante:

«Quizás, el orden de los argumentos que se presentan en las Meditaciones refleja el progreso propio de Descartes en la investigación filosófica; no es obvio que esto sea así, y no es pertinente en manera alguna si lo es o no lo es, para el propósito filosófico de las Meditaciones»⁸⁰.

⁷⁹ DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Méditation troisième*, AT, IX, p. 29.

⁸⁰ Wilson comenta lo siguiente: «Descartes señala que las Meditaciones se escribieron conforme al método 'analítico' de prueba o método del descubrimiento. Para más detalles, véase BECK, *The Metaphysics*

Pero tenemos algunas razones para no atender a estas observaciones de Wilson: (i) La estilizada redacción de las *Abrégé des six méditations suivantes* (AT, IX, 9-12) sigue claramente un *ordo inventionis* y es bastante diferente al *ordo expositionis* de lo que efectivamente se hizo en las *Meditaciones*. La comparación entre estos textos permite diferenciar entre un escrito posterior y que se redacta con el fin de mostrar sintéticamente algo y un escrito que resulta de registrar realmente lo que acontece. (ii) El texto cartesiano no sigue un orden escogido —de lo cual se seguiría toda clase de variaciones—, sino real, es decir, de ideas que han emanado naturalmente y cuyo única restricción ha sido el admitir o no admitir la existencia de las causas de tales ideas. Pues bien, llama la atención que si se sigue el ejercicio cartesiano con esa sola restricción, sea posible encontrar ciertos patrones tales como, por ejemplo, que la *mentis inspectio* fluya desde lo concreto a lo abstracto. (iii) Creemos que es útil distinguir entre lo biográfico y lo filosófico, sin embargo, no tenemos pruebas de que el orden registrado en las meditaciones sea filosóficamente irrelevante, ni tampoco tenemos pruebas acerca de lo que Wilson supone, es decir, que podría haber otro orden que Descartes u otros autores hubieran podido seguir con resultados semejantes. (iv) Finalmente, tampoco tenemos razones para no creer que Descartes no haya registrado sus meditaciones tal como dice que lo hizo y con los resultados que dice que obtuvo.

2. Peter Markey (2005) va más lejos que Wilson y considera que ni siquiera Descartes supo distinguir entre su propio *ego* y el sujeto literario acerca del cual escribió. Por tanto, difícilmente podríamos nosotros extraer información del orden del texto. Markey afirma, en efecto, que Descartes tiene dificultades en justificar que él es el poseedor de tales o cuales actos mentales en el *cogito*, pues no puede distinguirse a sí mismo (*himself*) de la idea que tiene de sí mismo («*an idea of himself*»)⁸¹. Markey argumenta del siguiente modo: Descartes ha dicho en su *Discurso* lo siguiente: «yo, que he pensado esto soy algo» («*I, who was thinking this, was something*»)⁸². Descartes habría razonado de la siguiente manera: (i) descubre (*discovers*) un atributo mental (*mental attribute*), (ii) determina (*determines*) que ello es un pensamiento (*thought*), (iii) decide (*decides*) que una y sólo una cosa es la cosa que tiene tal pensamiento (yo), (iv) concluye «yo pienso» y, finalmente, (v) infiere «yo existo». En rigor, sugiere Markey, en vez de concluir «yo pienso», Descartes debía concluir lo siguiente: «la cosa que tiene esto —lo pensado— piensa» y, en vez de inferir «yo existo», Descartes debía inferir, en cambio: «la cosa que tiene estos pensamientos existe»⁸³. Sin embargo, Markey parece exigirle a Descartes que juegue a que no tiene las ideas que dice tener, pero Descartes no es un escéptico. Descartes duda —y esto lo dice tempranamente— si es que hay alguna mínima razón para hacerlo⁸⁴. Dicho de otro modo, Descartes no escoge una duda, lo alalta una duda, y lo único que se propone es estar metodológicamente atento a no dejar pasar esas dudas, por pequeñas que sean. Pues bien, dado que Descartes no ha encontrado

of Descartes, cap. II, párrafo 2. Descartes también le comenta a Burman que la prueba causal de Dios se presentó antes que la prueba ontológica 'porque el autor descubrió las dos pruebas de tal manera' que ella venía primero (AT V, 153; B 12). *Dada* la noción de Descartes de que hay una cosa tal como *el* orden del descubrimiento, mi enunciado en el texto puede parecer muy fuerte». WILSON, MARGARETH D., *op. cit.*, pp. 208 y ss.

⁸¹ Cf. MARKEY, PETER, «The Cogito and its importance», en GOTINGHAM, JOHN (ed.), *Descartes, The Cambridge Companion*, Cambridge University Press, 2005, p. 163.

⁸² Ibid. El texto referido es *Discours*, AT VI 32. Cursivas de Markley.

⁸³ Cf. Ibid.

⁸⁴ «Le moindre sujet de douter que j'y trouverai suffira pour me les faire toutes rejeter». DESCARTES, *Méditations métaphysiques, Première méditation*, AT, IX, p. 14.

motivos para dudar que él tiene tales ideas —y Markey tampoco ha expresado sus propios motivos sobre el punto— no consideramos que esta objeción ofrezca mayores inconvenientes.

3. Podría preguntarse lo siguiente. El distinguir el sector conceptual referido ¿no nos ceñiría única y exclusivamente a unas pocas páginas de las *Meditaciones*? ¿No quedaríamos, por el mismo motivo, privados de otras partes importantes en la obra del autor? Descartese, en efecto, ha dado muestras de la importancia de tales pensamientos. Recuérdese, por ejemplo, la relación entre la tercera meditación con ciertas partes de los *Principia*⁸⁵. Pues bien, como ya se ha dicho, todo lo que haya de útil en otros textos u obras y que sea sugerido en sectores conceptuales evidentes es analizable. Distingamos, pues, los sectores conceptuales del problema de la primera prueba.

3. *Análisis de sectores conceptuales y conclusiones parciales*

a) Causas del *modus talis* del ego (AT, IX, pp. 16-17)

- *Límites*

No parece razonable creer que cuando llega el momento del *cogito*, es decir, cuando se dice *je suis, j'existe* no se haya sabido en absoluto que uno ha sido un *je*, un *ego* y que no se haya entendido por tal algo imperfecto, algo finito. Si hay alguna idea de un *modus talis* finito del *ego*, entonces, debe tener alguna causa.

- *Análisis*

a) El *modus talis* del *ego* —exista o no exista tal *ego*— precisa de una causa. La afirmación proto-causal que refiere al *modus talis* es la siguiente: «*Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis*»⁸⁶.

b) La formulación concreta de esta relación entre *ego* y alguna o algunas causas posibles de su *modus talis* finito se puede observar en el siguiente texto:

«*Toutefois, de quelque façon qu'ils supposent que je sois parvenu à l'état [talis] et à l'être [existio] que je possède, soit qu'ils l'attribuent à quelque destin ou fatalité, soit qu'ils le réfèrent au hasard, soit qu'ils veuillent que ce soit par une continuelle suite et liaison des choses, il est certain que, puisque faillir et se tromper est une espèce d'imperfection, d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours*»⁸⁷.

c) Por lo visto, ha sido la necesidad de una respuesta en torno al problema de la causa del *modus talis* algo que también ha empujado naturalmente a la pregunta por la causa de la existencia del *ego* del cual se dice, precisamente, ser tal.

d) El *cogito* se ha servido del *modus talis*; lo ha supuesto. Pero esto nos presenta un nuevo problema: ¿cuál ha sido la manera mediante la cual se ha asumido el *modus talis finito* del *ego*?

⁸⁵ DESCARTES, *Principia*, AT, VIII 8, parte I, art. 10.

⁸⁶ DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Méditation première*, AT, IX, p. 16. La cursiva es nuestra. El latín señala: «*Verumtamen infixia quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, & a quo talis, qualis existo, sum creatus*», AT, VII, p. 21. El destacado es nuestro.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 16-17.

b) Anterioridad y posterioridad (AT, IX, p. 36)

• *Límites*

Dios-infinito es una noción *quoadmodo* anterior y *ego*-finito es una idea *quoadmodo* posterior.

«Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature»⁸⁸.

• *Análisis*

a) En el texto concreto en el cual se habla de la anterioridad se menciona una substancia *verdaderamente* infinita (*véritablement infinie*)⁸⁹, como si hubiera otra noción de infinito que no fuera verdadera, sino falsa. Ésta parece ser la referencia a *l'indéfini*. Aquí se expresarían, por tanto, las dos posibilidades: ser finito por causa de algo infinito o por causa de algo indefinido.

b) Cabe preguntarse ahora cómo funciona la concepción cartesiana del *modus talis* del *ego* y el modo concreto como es conocida.

c) Parece claro que la anterioridad de la noción de lo infinito depende de la formulación proto-causal (AT, IX, p. 16, 17) y de sus proporciones (*ibid.*).

d) Las posibilidades causales de la finitud del *ego* se mencionan; es decir, se menciona el ser efecto del azar o la fatalidad⁹⁰. En este punto podemos preguntarnos qué es lo que sabemos de nosotros mismos, de nuestro *ego*, de nuestra talidad, qué atributos, perfectos o imperfectos tenemos.

e) Descartes reconoce su imperfección y registra el modo concreto en el cual esta imperfección se manifiesta.

c) Imperfección por la duda y por el deseo

En la duda y el deseo Descartes conoce aquello sobre lo que duda y sobre lo que desea⁹¹, pero parece haber algo más. Descartes sabe que la naturaleza (*la nature*)⁹² o *modus talis* del *ego* es incompleto («*il me manque*»)⁹³. No sólo es imperfecto, sino que es imperfecto con el sentido de algo incompleto. ¿Cuál es, por decirlo así, el tamaño de lo que le falta? Infinito. Pero no se trata aquí, realmente, de «tamaño», es decir, de más y más cosas que faltan, sino de la conciencia de la totalidad finita del *ego* y de la conciencia de que a tal *ego* le falta algo verdaderamente infinito y no meramente indefinido, pues no hay manera de que el *ego* se perfeccione por aumento. Volvamos al texto. No trata acerca de saber «más», sino de no ser engañado; no trata acerca de poder «más» sino de poderlo todo. Esta clase de realidades objetivas están sugeridas en la duda y en el deseo. Éstas tienen, por tanto —y tal como lo sospechaba muy bien J. Laporte— valor cognitivo. El análisis de la duda y del deseo precisa de la determinación de nuevos sectores conceptuales.

⁸⁸ DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Méditation troisième*, AT, VII, p. 36.

⁸⁹ *Ibid.* El latín afirmaba lo mismo: «*quae revera esset infinita*».

⁹⁰ Cf. DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Méditation première*, AT, IX, pp. 16-17.

⁹¹ Es decir, aquello que Husserl denominaba los *nóema* de las *nóesis*.

⁹² DESCARTES, RENÉ, *Méditations métaphysiques, Méditation Troisième*, AT, VII, p. 36.

⁹³ *Ibid.*

d) El valor cognitivo de la duda y del deseo

• Límites

1. La duda nos hace conocer la finitud del *ego* y lo infinito (AT, IX, p. 42). El texto es el siguiente:

«Et lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante, l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire de Dieu, se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté; et cela seul que cette idée se retrouve en moi, ou bien que je suis ou existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude»⁹⁴.

2. El deseo —que es parte de la voluntad— nos hace conocer la finitud del *ego* y lo infinito (AT, IX, pp. 45, 46). El texto es el siguiente:

«Si j'examine la mémoire, ou l'imagination, ou quelqu'autre puissance, je n'en trouve aucune qui ne soit en moi très petite et bornée, et qui en Dieu ne soit immense et infinie. Il n'y a que la seule volonté [sive arbitrii libertas, VII, p. 57], que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue: en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu»⁹⁵.

• Análisis

a) Sé que dudo y sé que deseo. ¿Sé, acaso, que dudo y que deseo —como sugiere Descartes— porque ya tengo *quoadmmodo* la idea de un ser más perfecto que el mío (*idée d'un être plus parfait que le mien*) o bien —como supondrán sus objetores— sé que dudo y que deseo como un dato puro y absoluto?

b) Los actos de dudar y de desear son actos frustrados, incompletos y —se postula— en evidente relación con algo que les falta. El dudar es una clase de *modus talis* finito en relación, pues al dudar se sabe que la extensión de lo dudoso es infinita; dudar se opone a saberlo todo. Por el contrario, un *modus talis* finito absoluto es, por ejemplo, el mero conocer tal o cual cosa en particular. El desear es otro *modus talis* en relación; al desear se sabe, además, la extensión infinita de lo que se desea. Por el contrario, un *modus talis* finito absoluto en el orden de la voluntad sería, por ejemplo, el querer (*volere*) tal o cual cosa en particular.

c) Descartes no ha hablado de «saber algo» o de «querer algo», es decir, cosas finitas, como signos de la imperfección y finitud de su *ego*, sino que ha hablado del dudar y del desear.

d) Queda pendiente el análisis acerca del modo cómo la duda y el deseo conocen.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

No podemos seguir abordando el problema de la primera prueba de Dios sin desarrollar el asunto de la finitud del *ego*. De lo contrario, volveremos a la aporía de las discrepantes ideas de infinito como efectos de facultades diferentes, ya sea el pensamien-

⁹⁴ DESCARTES, RENÉ, *Méditations Métaphysiques, Méditation quatrième*, AT, IX, p. 42.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 45-46.

to, ya sea la imaginación. Esto nos sugiere avanzar en el análisis acerca del modo cómo la duda y el deseo tendrían valor cognitivo propio y cómo se relacionan con la noción implícita de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

Descartes

- DESCARTES, RENÉ: *Oeuvres complètes de Descartes*, ed. Charles Adam et Paul Tannery, J. Vrin, Paris, 1996.
 — *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, ed. Alfaguara, Madrid, 1977.
 — *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, ed. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2009.

Otros autores

- ALQUIÉ, FERDINAND: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1950.
 BEYSSADE, JEAN-MARIE: *The idea of God and the proofs of his existence, The Role of God in Descartes System*, en GOTINGHAM, JOHN (ed.): *Descartes, The Cambridge Companion*, ed. Cambridge University Press, 2005.
 BUSCA, MARIO: *La volontà cartesiana. Precedenti medioevali e interpretazioni*, ed. Università della Santa Croce, 2005.
 DIMIER, LOUIS: *Descartes*, ed. Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1901.
 FERNÁNDEZ AGUADO, JAVIER: *Dios «causa sui» en Descartes*, ed. Sesma Distribuciones, Madrid, 1990, pp. 39-40.
 GUEROUT, MARTIAL: *Descartes selon l'ordre des raisons*, ed. Montaigne, 1953.
 GILSON, ÉTIENNE: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, ed. J. Vrin, 1951.
 GOUHIER, HENRI: *Cartésianisme et Augustinisme au XVII^e siècle*, ed. J. Vrin, Paris, 1978.
 — *Les premières pensées de Descartes, contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, ed. J. Vrin, Paris, 1958.
 — *La pensée métaphysique de Descartes*, ed. J. Vrin, Paris, 1962.
 HAMELIN, O.: *Le système de Descartes*, ed. Librairie Félix Alcan, Paris, 1921.
 HUSSERL, EDMUND: *Cartesianische Meditationen*, Louvain: Husserliana, Strasser eds., 1963.
 LAPORTE, J.: *Le Rationalisme de Descartes*, ed. Presses Universitaires de France, 1950.
 MARKEY, PETER: *The Cogito and its importance*, en GOTINGHAM, JOHN (ed.): *Descartes, The Cambridge Companion*, Cambridge University Press, 2005, p. 163.
 MEAN, STEPHEN: *Descartes and Augustine*, ed. Cambridge Press, 1998, p. 276.
 VIAL LARRAÍN, JUAN DE DIOS: *La vía de la verdad. El discurso de la metafísica*, ed. Universidad Católica de Chile, Santiago, 2006.
 WAHL, JEAN: *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, ed. J. Vrin, Paris, 1953.
 WILSON, MARGARETH D.: *Descartes*, Universidad Autónoma de México, 1990, p. 208.

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
 mauricio.otaiza@ucv.cl

MAURICIO OTAÍZA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2009]