

PRIMACÍA DE LA VERDAD SOBRE LA CERTEZA

La crítica de Spinoza a la certeza cartesiana

0. OBJETIVOS

Este escrito pretende tres objetivos:

a) Señalar aquellos puntos en los que las teorías acerca de la certeza de Spinoza y de Descartes divergen.

Para ello, se estudiarán los textos fundamentales de ambos autores en relación con dicho tema, en concreto, las *Meditaciones metafísicas* y el *Tratado de la reforma del entendimiento*, este último en tanto que obra fundamental, aunque juvenil e incompleta, para comprender la separación spinozista, en el ámbito gnoseológico, de las tesis cartesianas.

b) Mostrar cómo la ruptura de Spinoza respecto de la génesis y concepción de la certeza defendidas por Descartes conduce lógicamente a postulados metafísicos particulares, opuestos a los que sostiene el autor de las *Meditaciones*.

c) Proponer para este punto una tercera vía que, valiéndose de la reflexión de los dos autores modernos, permita erigir un punto incommovible sobre el que no quepa la duda.

1. LA GÉNESIS DE LA CERTEZA EN DESCARTES

1.1. LA DUDA DE LA INFORMACIÓN SENSORIAL

En la meditación primera de las *Meditaciones metafísicas*¹ Descartes se pregunta si es posible un fundamento incommovible de la ciencia, un punto indu-

¹ La edición castellana empleada de las *Meditaciones* es: R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Ediciones Alfaguara, Madrid 1977). En dicha edición la primera meditación, «De las cosas que pueden ponerse en duda», ocupa las pp. 17-21.

bitable y absolutamente certero que permita superar la suspensión del juicio propuesta por los escépticos. Este punto será aquello de lo que no cabe dudar en absoluto, esto es, aquello que genera en el ánimo un estado de completa certeza, lo que se presenta como evidente y no sólo como verosímil, plausible o razonable dentro de un mundo de posibilidades abiertas.

¿Cómo alcanzar, si existe, ese punto de absoluta certeza? En principio, repasando todo aquello en lo que, hasta ahora, se ha confiado, todo aquello de lo que, hasta ahora, no se ha dudado; para, mediante la reflexión atenta, confirmar nuestra opinión actual y por ello suspender la meditación en tanto que ya se ha encontrado el suelo seguro de la ciencia; o proseguir la investigación sin que estén a la vista sus límites.

¿De qué no he dudado hasta ahora?, ¿qué ha sido lo por mí admitido como más verdadero, como suelo y fundamento de las proposiciones científicas? Descartes afirma que para la conciencia natural lo más certero es aquello que proporcionan los sentidos, que aquello de lo que no se duda es, por ejemplo, de que la imagen que ahora tengo de un objeto blanco, de tacto suave, con figura rectangular y de peso liviano, que me proporcionan o me viene a partir o por medio de los sentidos, se corresponde con un objeto real al que llamo papel y que está aquí mismo, ante mí, tal como lo percibo ².

Sin embargo, esta aparente certeza de la información proporcionada por los sentidos, si se reflexiona con detenimiento, no es tal. Los sentidos nos han engañado a veces, nos han proporcionado, por ejemplo, la imagen de una torre circular que era realmente cuadrada o de un bastón que bajo el agua parecía torcido, y cuando me apoyaba en él, recto. En tanto que estos casos de desacuerdo entre mi percepción y lo percibido se han producido alguna vez no puede afirmarse que la adecuación entre imágenes y cosas sea segura. Aunque razonable o verosímil, en tanto que existen casos donde no se produce ³, la información procedente de los sentidos es susceptible de duda y, por ello, no es el punto certero que pretende hallarse ⁴.

2 «Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos». *Ibid.*, Meditación primera, p. 18.

3 En este punto de la reflexión Descartes establece que del propio cuerpo, al que se accede sensorialmente, no es razonable dudar. Dice así: «Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio (...) Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes, siendo muy pobres (...)»? *Ibid.*, Meditación primera, p. 18.

4 «He experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez». *Ibid.*, Meditación primera, p. 18.

Este primer paso cartesiano en pos de la certeza permite poner en entredicho lo hasta el momento considerado más seguro; y no en virtud del contenido de nuestras impresiones sensoriales, que diverge de una con respecto a las demás, sino, más bien, de aquello que todas ellas tienen en común: su génesis sensorial, la mediación de los sentidos entre los objetos extramentales y nuestras representaciones de los mismos⁵. Así, si los sentidos nos han engañado alguna vez, y éste es el caso, es posible que nos engañen siempre; de la información que proporcionan no hay razón para afirmar la verdad o la falsedad.

Sin embargo, este primer paso cartesiano no es diáfano; en principio, abre tres meditaciones:

Primera meditación. Cabe preguntarse acerca de la razón de la duda, de aquello que la posibilita y fundamenta y sin lo cual no cabe dudar sino arbitrariamente. Descartes considera una razón evidente: el descubrimiento del engaño de los sentidos. Dicha razón formula, en realidad, dos condiciones de posibilidad del dudar: no cabe duda si, de hecho, no soy engañado y si no soy consciente de que ese engaño existe. No podría dudar con razón si no hay engaño, si mis representaciones se corresponden con exactitud a la cosa a la que se refieren, sin que haya indicios o huellas de una posible inadecuación. Tampoco cabría sostener la duda si, existiendo engaño, no cobro de él consciencia. Puedo estar completamente engañado que mientras no sepa de mi engaño no dudaré de que lo que digo es verdadero y estaré firmemente convencido de su verdad.

Descartes afirma que aunque sólo una vez los sentidos me hubiesen engañado, si quiero estar seguro, a partir de ese momento es *necesario* que dude de cualquier información que proporcionen. Cabe ver la evidencia de la consta-

También, a este respecto: «Así, puesto que los sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal como ellos nos la hacen imaginar». R. Descartes, *Discurso del método* (Alianza Editorial, libro de bolsillo n. 736, Madrid 1991), cuarta parte, p. 91; o: «Pondremos en duda, en primer lugar, si de cuantas cosas caen bajo nuestros sentidos o de cuantas hemos podido imaginar, hay algunas que son verdaderamente en el mundo, bien porque sabemos por experiencia que nuestros sentidos nos han inducido a error en circunstancias diversas —siendo imprudente prestar confianza a quienes nos han engañado, aun cuando sólo lo hayan realizado en una oportunidad—, bien porque *casi siempre* mientras dormimos, nos parece que sentimos vivamente y que imaginamos *claramente* una infinidad de cosas que no son en modo alguno...». R. Descartes, *Los principios de la filosofía* (Alianza Editorial, Alianza Universidad n. 825, Madrid 1995), parte primera, punto cuarto, p. 23.

5 Podría decirse que lo común a toda impresión no es su génesis en los sentidos, sino su carácter mental. Sin embargo, este carácter mental es propio a su vez de las ideas que no son intuiciones (las ideas de número, magnitud, cantidad...) y de aquéllas que no son meras representaciones de cosas (los juicios y las voliciones). Lo común a toda impresión o intuición, y que las diferencia de los otros contenidos mentales, es, precisamente, su génesis sensorial; aquello que les es más propio.

tación primera, pero la *necesidad* de la duda que ésta fundamenta puede no ser transparente. Podría decirse: porque los sentidos una vez me han engañado la duda de la información sensorial es *posible* o *razonable* o, incluso, *prudente*; pero no *necesaria*. Sin embargo, la mera apertura de posibilidad, aunque lo sea de posibilidad verosímil o plausible, no inclina con necesidad lógica a la duda. Si la duda es sólo posible también cabe la posibilidad de elegir no dudar, siendo cualquiera de las elecciones fruto de la arbitrariedad o, aunque razonable, en posesión de un grado de contingencia que no es sino azar en la decisión. Cualquier decisión, por muy razonable que sea, si no obedece a una razón evidente que, por ello, excluye la posibilidad de cualquier otra determinación, no puede convertirse en fundamento seguro de nada. Si escojo dudar sin que haya razón evidente para dicha elección, dejando abierta la posibilidad contraria, ¿cómo podré estar seguro de algo, diciendo que de ello no cabe duda, si cabe dudar de la elección que he tomado cuando me he dicho que voy a dudar? Pues si la duda es sólo posible es también dudable y dudar de la duda significa poner en entredicho cualquier poner en entredicho, suspender el juicio sobre cualquier suspensión del juicio, dudar también de lo que para la duda es indubitable⁶.

¿Qué se pretende?: la seguridad absoluta acerca de las intuiciones. Un método basado en supuestos es posible, pero no confiere seguridad por la falta de evidencia de sus premisas. Así, si realmente se pretende completa seguridad no sólo se puede dudar, sino que se debe dudar. Si no pretendo certeza, sino conocer qué se deduce de una determinada premisa que puede o no ser falsa, mi interés en la investigación es otro y, así, tanto pude escoger dudar como mantener una conciencia ingenua. Pero, porque busco certeza, si una sola vez he descubierto que los sentidos me engañan es necesario que dude de cualquier información posible que estos proporcionen. Ser consciente de su engaño ha permitido la certeza de que pueden engañar, de que poseen dicha capacidad; y de dicha capacidad no puedo asegurar que no sea siempre en acto y que, por ello, toda la información que proporcionan sea engañosa. Si antes de descubrir

6 En último término, si no hay razón determinante del dudar y cabe no hacerlo la elección tomada tiene mucho de suposición o hipótesis y su valor queda reducido a eso. Si me decido, en dicha coyuntura, por la duda estoy estableciendo como fundamento una premisa condicional del tipo: «Si cupiese dudar de toda información, entonces...»; y es evidente que Descartes no emplea un método hipotético en el que se deduzcan lógicamente conclusiones de ciertas premisas únicamente supuestas. Un método así, constructivista, parte de ficciones arbitrarias que pueden o no pueden darse; de modo que la certeza *Yo soy, yo existo* pasaría de ser absoluta y primera para todo investigador posible y en cualesquiera condición de investigación, a ser primera certeza si y sólo si se toma como primera premisa la necesidad de la duda, pudiendo escogerse una premisa diferente que, en tanto que posible, anularía el valor absoluto de la certeza de dicha proposición. Ésta sería cierta dentro de un discurso tan posible como otros que lo anulan.

el engaño, de ser consciente de él, creía de éste que no era tal, aunque fuese; ¿no es posible que todo aquello de lo que no dudo sea engañoso aunque no sea consciente de su engaño, tal como sucedía antes de saber del engaño?

Por todo ello, porque se pretende la seguridad completa en el conocimiento, de la constatación de que los sentidos nos han engañado alguna vez se deduce la necesidad (por la pretensión anterior) de la duda sobre toda información que proporcionen. Porque han engañado una vez pueden estar engañando siempre. No dudar supone confiar todavía, y lo que ahora es imposible es esa confianza.

Pero una pregunta más radical aparece: ¿es verdad que alguna vez los sentidos engañan?, lo que es igual, ¿es evidente la razón misma para dudar, el motor del proceso? Si los sentidos no engañasen no habría razón para dudar de las intuiciones. Si no es evidente que engañan la elección por la duda es arbitraria y se abandona la pretensión de certeza por la realidad de la verosimilitud.

Hágase lógica sobre el inicio cartesiano del dudar: porque es evidente que alguna vez los sentidos me han engañado es necesario dudar de cualquier información que proporcionen. Pero, ¿cómo se accede al cuerpo y a los sentidos? Sensorialmente. La información que tenemos de los sentidos la proporcionan los mismos sentidos: sé de mis ojos porque los veo ante el espejo o los palpo con mis manos u oigo al otro que me habla de su color o forma. Pero si de mis sentidos sé sensorialmente la proposición: «Alguna vez los sentidos me han engañado», que versa sobre una característica o propiedad o acción de los mismos puede ser también engañosa.

Y no cabe decir de esa proposición que no versa sobre los sentidos y que, por eso, no es una intuición que los sentidos proporcionan, siendo indubitable. Si la proposición fuese: «Me engaño», cabría tal vez la contrarréplica. Por introspección puedo saber de dos proposiciones que, referidas al mismo objeto, se excluyen, siendo contradictorias enunciadas al mismo tiempo; y con ello sé que las dos no pueden ser a la vez verdaderas y, por tanto, que existe error o falsedad, aun sin conocer cuál de las dos es falsa o si ambas lo son. Pero la proposición analizada no enuncia que en mí hay error, sino que los sentidos, a los que conozco a través de sí mismos, tal como si fuesen otros objetos cualesquiera conocidos a través de ellos, tienen una determinada propiedad con respecto a mí, que es ser engañosos, o mejor, que son causa de mi engaño, y «ser causa de» es una propiedad referida a ellos, y no a mí; tal como si del detonador enunciase que es causa de la explosión. Dicha propiedad, si es de los sentidos, sólo puede ser enunciada con corrección porque la conozco a través de los sentidos.

Es así que, por tanto, si la proposición: «Alguna vez los sentidos me han engañado» es con evidencia verdadera y genera la duda de toda información sensorial, tal como Descartes afirma, entonces ella misma, en tanto que genera-

da por los sentidos, puede ser falsa, esto es, es susceptible de duda. Es así que de ella cabe duda, luego no es con evidencia verdadera y, por tanto, no puede generar la duda con necesidad lógica.

Al tiempo, si es falsa y los sentidos nunca engañan tampoco lo hacen cuando nos informan de dicha proposición y «Alguna vez los sentidos me han engañado» es una proposición verdadera. Pero si es verdadera y genera duda acerca de toda información sensorial puede ser falsa; de modo que dicha proposición si es verdadera puede ser falsa y si es falsa es verdadera.

En cualquier caso se trata de un enunciado aporético que si es verdadero y generador de duda es dudable. Así, la razón misma para dudar y suspender el juicio es dudable; y, por ello, la elección por la duda es arbitraria o carece de razón evidente. No cabe alegar como razón el engaño sensorial, pues admitido supone la duda sobre el engaño mismo y sobre la posibilidad de evidencia en la causa del proceso. Tampoco cabe alegar como razón para frenar dicho proceso la concordancia entre representaciones y cosas, pues dicha adecuación debería explicar un hecho reiterativo de consciencia: cómo simultáneamente pueden presentarme los sentidos dos impresiones contradictorias, viendo al tiempo en la distancia una torre de figura circular y la misma con forma cuadrada⁷. Más bien me invade la duda, y ambas posibilidades se alejan. Nada me permite decir ni que hay razón para dudar ni que no la hay. Permanezco en un «Puede haberla» que no genera una elección segura. Si me decido a admitirla será arbitrariamente, la duda acerca de todas las impresiones no será evidente y la consecución de una certeza la hará perderse como tal certeza, relativizándola y transformándola en algo cierto si la posibilidad escogida es correcta, sin que existan razones para decir si lo es o no.

Un interlocutor sagaz afirmaría: si se duda de la verdad o falsedad de la proposición «Algunas veces los sentidos me han engañado» se está aplicando la duda que, precisamente, genera la verdad de dicha proposición, esto es, aun no admitiéndolo se está afirmando de esa proposición que es verdadera.

Sin embargo, cabría responder: si la proposición fuese considerada verdadera no se dudaría de ella. Es más, se sabe ahora del prejuicio del interlocutor; y éste es considerar que la duda no es posible sin la consciencia de la falsedad o engaño y que no puede saberse del engaño sin saber de la verdad de algo, teniendo acceso a lo que realmente es. En efecto, el cartesiano dice: «¿Por qué dudo? Porque sé del engaño de mis sentidos. Y sé con verdad que

7 No cabe decir del error que está en el juicio sobre la impresión, y no en la impresión misma. ¿Acaso juzgo la imagen que se me presenta y es ese juzgar el que me la muestra circular o cuadrada? Más bien, las imágenes se me imponen, me vienen dadas. Por mucho que quiera modificar mi sensación no puedo, es más, generalmente cuanto más quiero menos puedo.

mis sentidos me engañan, pues accedo a lo que ellos son, pudiendo decir que es evidente que me engañan». Una concepción así es, sin embargo, aporética. Si la duda es imposible sin la consciencia por parte del que duda de que al menos uno de los enunciados que profiere es falso y, sin embargo, no puede adquirirse consciencia de la falsedad de un enunciado si no se accede a lo que verdaderamente es la cosa a la que dicho enunciado se refiere, esto es, si no se sabe la verdad de esa cosa (y, por ello, lo que no es; siendo un enunciado que dice lo que no es falso); entonces sólo es posible dudar de algo cuando se sabe qué es realmente, cuando se posee la verdad sobre el mismo. Pero si se sabe la verdad de algo no cabe la duda. La duda es, así, posible cuando es imposible⁸.

Además, si se duda de cualquier información procedente de los sentidos, y la duda es posible con respecto a algo sólo si se tiene acceso a la verdad de ese algo, pero el acceso a lo que una cosa es sólo puede realizarse mediante los sentidos; entonces o hay evidencia en lo que los sentidos dicen de la cosa y se niega la mayor (no cabe la duda acerca de cualquier información procedente de los sentidos) o del acceso sensorial a lo que la cosa es cabe duda y la duda es imposible. Pero si la duda es imposible la información sensorial es evidente. Así, cuando la duda sobre algo es imposible el acceso sensorial a ese algo es, al tiempo, evidente y dubitable. Y eso es contradictorio. Se descubre un círculo lógico: si hay duda se accede a la cosa con seguridad, pero si se accede a la cosa con seguridad la duda es imposible.

Sin embargo, lo que se ha manifestado en el análisis lógico de la proposición «Algunas veces los sentidos nos han engañado» es que la duda sobre la verdad de dicho enunciado surge, no de la confrontación sensorial, sino del análisis de los posibles valores de verdad del mismo; es decir, no se ha dudado porque se considere que dicha proposición es verdadera, esto es, que porque los sentidos nos engañan es necesario dudar de ella; más bien, se ha prescindido de juzgar si los sentidos alguna vez nos han engañado o no y se ha determinado, con independencia del hecho anterior, las consecuencias de un determinado valor de verdad aplicado a esa proposición. La suspensión del juicio ha tenido razón lógica, y no razón empírica⁹.

8 Si se sabe de los sentidos que engañan porque se accede a ellos y a lo que son en verdad, el saber del engaño sensorial es verdadero. Pero si es verdadero de él no cabe la duda. Es, sin embargo, su verdad la que abre la duda, también con respecto a ese enunciado. Porque es verdadero es dudable y, si esto es al mismo tiempo, el enunciado es contradictorio.

9 Cuando se duda de la verdad o falsedad de una impresión se entiende verdad y falsedad como correspondencia o no correspondencia con un objeto extramental o con las propiedades de éste; sin embargo, no es necesaria la presencia del objeto para dudar, para poder hablar de enunciados falsos. Se abre la posibilidad de falsedad, y con ello de duda, desde las intuiciones mismas.

Si se determina una razón empírica de génesis de la duda la generalización de ésta hace a dicha razón dubitable y al proceso mismo arbitrario. La posibilidad de la duda, y la duda es posible, estriba en una razón lógica que, en último término, parece depender de la imposibilidad de los contradictorios, tanto referida a impresiones que se excluyen como a una sola intuición que determina una propiedad de un concepto que, por ser tal cual es, la excluye.

Así, la posibilidad misma de la duda y de un inicio seguro de la búsqueda de la certeza imposibilita, por contradictoria, la génesis cartesiana de la duda y la razón determinada para fundamentar la misma. Sólo es posible dudar si se anula el fundamento cartesiano de la suspensión del juicio; y la razón lógica propuesta es tan radical como la enunciada por Descartes: si una sola vez, analizando una intuición la he descubierto contradictoria, ¿cómo no admitir que es posible que todas ellas lo sean? ¹⁰

Segunda meditación. Descartes afirma por una parte la dubitabilidad de la información sensorial; por otra, pone un límite a esa duda acerca de los datos que los sentidos proporcionan: no es razonable desconfiar del propio cuerpo y de sus afecciones, y tanto de éstas como de aquél se sabe mediante los sentidos. Cabe, en este punto de la investigación, y según el texto de las *Meditaciones*, señalar al menos una información sensorial certera, en principio evidente: la referida al propio cuerpo.

Pero al tiempo en la respuesta cartesiana a las segundas objeciones, recogidas por el Padre Mersenne, se afirma que, si bien existen percepciones sensoriales claras ¹¹, no por ser claras fundan certeza, es decir, son indubitables. Dice Descartes: «Tampoco puede haberla (certeza) respecto de las cosas sólo percibidas por los sentidos, por clara que sea dicha percepción, pues hemos advertido

La duda es posible sin tener en cuenta un objeto extramental, aunque se refiera a la adecuación del enunciado con dicho objeto.

Así, cuando se tiene la impresión de una torre circular se duda, esto es, se suspende el juicio, sobre si dicha impresión concuerda o no con una propiedad real de un objeto extramental. Sin embargo, la duda no surge ni es generada por un objeto extramental, tampoco de los sentidos, que son para nosotros objetos. Si esto fuese cierto cabría dudar de la propia duda: si los sentidos generan la duda al menos dicho enunciado es indubitable, es así que de ese enunciado, generado sensorialmente, cabe la duda; luego los sentidos pueden no generar la duda. La duda es generada por la contradicción interna de las impresiones, que genera la certeza de que, al menos una, es falsa; o por el análisis lógico de una intuición que, o bien contradice el concepto del sustantivo de la misma o, como en el caso expuesto, sus valores de verdad generan aporías.

10 La posibilidad queda abierta, pero también la solución a la duda. Si existe alguna idea no contradictoria o que no se resuelva en aporías será verdadera. Se trata de analizar nuestras ideas y ver si puede alcanzarse alguna.

11 Percepciones oscuras o confusas son, por ejemplo, las referidas a objetos alejados o pequeños. La percepción del propio cuerpo es una percepción clara.

muchas veces que puede darse error en ellos, como cuando un hidrópico tiene sed, o el icterico ve amarilla la nieve, pues éste no la ve así con menos claridad y distinción que nosotros cuando la vemos blanca»¹².

Así, por una parte Descartes afirma que la percepción sensorial del propio cuerpo es indubitable, y por otra que todo lo percibido, aunque lo sea con claridad, es susceptible de duda y, por tanto, que como al cuerpo se accede sensorialmente, también las percepciones del propio cuerpo son susceptibles de duda. Es así como el texto citado de la respuesta a las segundas objeciones contradice el límite que al primer paso de la duda establece el propio Descartes.

Además, Descartes no repasa una por una todas las imágenes que posee buscando razones para dudar de cada contenido, diferente al contenido de todas las demás; esta tarea parece poco menos que infinita. El autor francés pone en entredicho la génesis sensorial de toda intuición, o lo que es lo mismo, duda de que el contenido de cualquier imagen posible, en tanto que proporcionado por los sentidos, concuerde con el objeto o propiedad a la que dice referirse. Así, en tanto que en al menos un caso los sentidos han sido fuente de error no es posible erigir la información sensorial como criterio de certeza, lo que significa que de una impresión nunca puede afirmarse con evidencia apodíctica su verdad o falsedad; no hay razón suficiente para afirmar una más bien que la otra.

Es así que al cuerpo se accede por los sentidos y que lo que estos proporcionan no erige certeza, por tanto aquello que del cuerpo se percibe no es evidente, lo que quiere decir que no hay razón para considerarlo verdadero o falso; que es susceptible de duda. El límite que al primer paso de la duda establece Descartes, siguiendo su propia crítica a la evidencia de la información sensorial, carece de sentido: si de mi cuerpo tengo imágenes y toda imagen, en tanto que mediada por los sentidos, es dubitable; también las imágenes que de mi cuerpo poseo, aunque claras, son susceptibles de duda.

Tercera meditación. La reflexión anterior lleva a anular, por tautológico, el segundo paso de la duda metódica, aquél que afirma que no existe razón para distinguir el sueño de la vigilia, o lo que es lo mismo, para afirmar o negar la existencia del mundo externo¹³.

12 R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas (o. c.)*, «Respuestas del autor a las segundas objeciones», p. 118.

13 Este segundo paso de la duda es recogido por Descartes en al menos tres textos diferentes: «Me parece tan evidente que la vigilia no puede distinguirse del sueño con indicios ciertos, que me quedo estupefacto y este mismo estupor casi me confirma en la opinión de que estoy soñando». *Ibid.*, Meditación primera, p. 18.

«Finalmente, considerando que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos pueden también ocurrirnos cuando dormimos, sin que en tal caso sea ninguno verdadero,

En efecto, la excepción que a la duda generalizada de la información sensorial opone Descartes, la evidencia del propio cuerpo, exige reflexión.

Recuérdese que lo que se busca es una certeza absoluta y que ésta sólo se presenta allí donde no exista duda posible. Sólo reflexionando con atención sobre aquello que a primera vista se muestra evidente podrá determinarse si esto es así, y la meditación finaliza, o si de lo en apariencia evidente también cabe duda, y ésta se radicaliza, prosiguiendo el reflexionar. En el paso primero la duda alcanza lo sensorial, pero algo escapa a ella, erigiéndose en apariencia como certero: la percepción del propio cuerpo. Según el método cartesiano se impone ahora la reflexión sobre dicha percepción, sobre si la certeza que ahora tenemos de su verdad es o no fundada.

La lógica cartesiana niega la evidencia a la percepción del cuerpo y, por ello, a toda percepción, en virtud de la imposibilidad de distinguir las imágenes que aparecen durante el sueño, y que no se refieren a objetos extramentales, y aquellas otras propias de la vigilia, que dicen referirse a algo que no son ellas mismas. Las imágenes se presentan con una autonomía tal que imposibilita como válido el inferir un objeto al que se refieren y que las causa. Si no hay diferencia apreciable entre las imágenes del sueño y las de la vigilia, ¿por qué las últimas no pueden ser de un sueño y, por ello, carecer de objetos a los que referirse y de los que ser efecto?

Así, la posibilidad que Descartes abre permite negar certeza a las percepciones del cuerpo, no en tanto que mentales sino en tanto que verdaderas o falsas, esto es, que referidas a un cuerpo que existe más allá de ellas; sin, por ello, negar la existencia del mundo extramental, pues no existe razón para esta negación, del mismo modo que tampoco la hay para una afirmación. Si la negación se impusiese originaría certeza de sí misma, y ninguna certeza se ha logrado, tampoco la originada por saber un no ser.

Con lo anterior se ha mostrado cómo el segundo paso de la duda tiene su fundamento en el límite impuesto por Descartes a la carencia de seguridad de lo sensorial: la percepción del propio cuerpo, que es siempre verdadera; y en el reflexionar sobre la aparente evidencia de dicha percepción en tanto que

resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más ciertas que las ilusiones de mis sueños». R. Descartes, *Discurso del método* (o. c.), cuarta parte, p. 94.

«(...) casi siempre mientras dormimos, nos parece que sentimos *vivamente* y que imaginamos *claramente* una infinidad de cosas que no son en modo alguno; y cuando se está resuelto a dudar de todo, no resta traza alguna a partir de la cual se pudiera discernir *si los pensamientos que acontecen durante el sueño son más falsos que los que acaecen durante el estado de vigilia*». R. Descartes, *Los principios de la filosofía* (o. c.), parte primera, punto cuatro, p. 23.

verdadera. La consecuencia de este segundo paso es *la suspensión del juicio con respecto a la verdad o falsedad de cualquier intuición, incluida la corporal*.

Sin embargo, si, tal como se ha visto en la Segunda meditación, la excepción impuesta con respecto al cuerpo en el primer paso de la duda, y siguiendo la propia argumentación cartesiana, carece de sentido; entonces, y en tanto que el segundo paso de la duda se origina por el reflexionar sobre dicha excepción, este paso no tiene sentido, es tautológico.

Además, este segundo paso permite concluir una suspensión del juicio con respecto a la verdad o falsedad de toda intuición; pero a esa conclusión llega ya el paso primero de la duda. En efecto, si los sentidos han sido alguna vez fuente de error, y esto es así, ninguna información que de ellos proceda puede ser juzgada con seguridad verdadera; como tampoco existe una razón que permita afirmar su falsedad con seguridad completa no puede decirse que dicha información es falsa: así, *porque una sola vez los sentidos nos han engañado hemos de suspender el juicio con respecto a la verdad o falsedad de las intuiciones que proporcionan. La conclusión que parece permitir el paso segundo de la duda se encuentra establecida en el primero* ¹⁴.

Señalar la imposibilidad de la distinción entre el sueño y la vigilia, la suspensión del juicio con respecto a la existencia del mundo extramental, supone un argumento más en favor de la conclusión alcanzada mediante el reconocimiento del engaño de los sentidos: *la necesidad de suspender el juicio con respecto a toda verdad o falsedad de las intuiciones*; pero no es el paso necesario para que dicha conclusión se alcance. Así, pueden darse todas las razones que se quieran para distinguir a la vigilia del sueño que no por ello se podrá afirmar de una impresión que se corresponde o que no se corresponde con algo extramental, pues, aun siendo posible dicha distinción, un único error originado en los sentidos abre la posibilidad a un continuo error de las intuiciones y a una

14 Dada la excepción que Descartes establece al paso primero del proceso de la duda parece que la conclusión de éste es *la suspensión del juicio acerca de la verdad o falsedad de cualquier intuición, excepto de la del propio cuerpo, que es susceptible de un enunciado cierto de verdad*. El segundo paso del proceso de la duda permitiría alcanzar una conclusión diferente: *Es necesario suspender el juicio acerca de la verdad o falsedad de cualquier intuición, incluida la del propio cuerpo*.

Sin embargo, en tanto que la excepción del primer paso no se sostiene, dado aquello que éste enuncia; la conclusión correcta de este primer paso es *la suspensión del juicio acerca de la verdad o falsedad de cualquier intuición, también de la del propio cuerpo*. Así, no es necesario el segundo paso en el proceso de la duda para alcanzar la conclusión anterior, que ya se ha logrado.

suspensión constante del juicio sobre la verdad o falsedad de las mismas, independientemente de que el mundo este ahí y exista ¹⁵.

1.2. LA HIPÓTESIS DEL DIOS ENGAÑADOR

Volvamos al texto de las *Meditaciones*, aunque teniendo en cuenta las debilidades que en pocos párrafos presenta y que han sido señaladas en el punto anterior.

Admitida la duda acerca de la verdad o falsedad de cualquier intuición posible, suspendido el juicio a ese respecto, ¿qué se nos presenta, si se nos presenta algo, como indubitable y certero?: al menos, dos cosas:

a) La existencia de ideas e intuiciones; independientemente de que su contenido se corresponda o no con algo externo.

b) Las verdades matemáticas, «pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más que cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de incertidumbre alguna» ¹⁶.

Téngase en cuenta que la primera certeza señalada es con respecto a la presencia de ideas, independientemente de que sean verdaderas (de su verdad o falsedad se duda); mientras que la segunda sigue refiriéndose al contenido de determinadas ideas, que es verdadero; y no a la mera presencia formal de las

¹⁵ De forma más radical cabe afirmar que el argumento de la imposibilidad de distinción entre sueño y vigilia no es necesario para dudar de la existencia de lo extramental. En efecto, si los sentidos engañan no sólo acerca de las propiedades de un objeto, sino también de la presencia del objeto mismo (es el caso, por ejemplo, del que siente la pierna sin tenerla o del que percibe en la arena un lago que no existe), ninguna información que acerca de la presencia del objeto proporcionen los sentidos es con seguridad verdadera; es así que, por ello, la información sensorial acerca de la existencia de objetos extramentales es susceptible de duda y que, en tanto que no hay razón alguna que permita afirmar la verdad o la falsedad de dichas percepciones, es necesario suspender el juicio con respecto a la verdad o falsedad de las intuiciones en tanto que referidas a existentes extramentales; o lo que es igual, suspender el juicio respecto de la verdad o falsedad de las proposiciones existenciales o de todas aquellas que enuncian propiedades de objetos considerados existentes, y que enuncian la propiedad y la existencia del objeto que la posee. Es así que una radicalización lógica del primer paso de la duda suprime tanto la conclusión más general del segundo paso: *la suspensión del juicio acerca de la verdad o falsedad de toda intuición; como, por ello, la conclusión particular de suspensión del juicio acerca de la existencia de lo extramental*. El segundo paso es otro argumento que refuerza las conclusiones del primero, no la mediación necesaria para que dichas conclusiones se alcancen.

¹⁶ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas* (o. c.), Meditación primera, p. 19.

mismas. Es así que sólo de un contenido, en este momento del proceso de la duda, puede afirmarse con certeza algo más allá de la mera presencia; y es el valor de verdad (verdadero) con respecto a las ideas de la matemática.

El contenido de estas ideas se presenta como evidente exista o no un mundo externo; lo que significa que su valor de verdad no depende de la concordancia o no concordancia con objeto alguno. Al tiempo, estas ideas no son construidas a partir de propiedades comunes a determinadas intuiciones, tal como sucede con conceptos como el de *hombre*, *animal* o *mesa*, sino que, si vale la expresión, *vienen dadas y se nos imponen con carácter universal y apodíctico*. Si las definiciones de *animal* o *mesa* deben cambiar cuando un caso no se ajusta a ellas y ese caso se presenta como posible; la definición o concepto de triángulo impone con necesidad la exclusión de la posibilidad misma de un triángulo que no tenga tres lados y tres ángulos. Así, un concepto matemático determina la imposibilidad de los contradictorios; mientras un concepto empírico (que se origina en la experiencia) es más o menos artificial, no se impone; parece, por su origen empírico, carecer de universalidad y de necesidad; abre posibilidades sin que el principio de no contradicción sufra menoscabo. Cabe con evidencia decir que exista o no algún triángulo, éste tendrá siempre tres ángulos y tres lados: esta verdad no depende de la contingencia empírica.

Sin embargo, hasta de aquello más certero, las verdades matemáticas, puede con razón dudarse. Y es que la necesidad misma de suspender el juicio con respecto a la verdad o falsedad de toda representación abre para Descartes, mediante un análisis de qué significa realmente suspender el juicio, la posibilidad de la duda respecto de lo matemático.

En efecto, la suspensión del juicio sobre la verdad o falsedad de las intuiciones presenta un doble aspecto. Por una parte, admite como posible que toda intuición sea falsa. Por otra, y en tanto que no existe razón evidente de que toda intuición es falsa y en tanto que no se posee certeza alguna, tampoco de que una proposición es falsa y de que, por ello, su correlato extramental no es; se admite también como posible que toda intuición sea verdadera. La duda acerca de la verdad y falsedad de las intuiciones genera una apertura ilimitada de posibilidades en lo real. Si cualquier impresión posible puede ser tanto verdadera como falsa las impresiones hasta el momento consideradas falsas pueden ser verdaderas, y ninguna razón existe que excluya la posibilidad de su verdad.

Es así que, por lo anterior, cualquier representación que tengamos podría ser verdadera. Tenemos la idea de un Dios omnipotente y engañador. Nada impide que esa idea sea verdadera y que realmente exista un Dios tal. Pero si es posible un Dios con esas características, que, por tanto, tenga poder y maldad para engañarnos acerca de lo más seguro; es también posible que la evi-

dencia de las verdades matemáticas no sea tal, en tanto que ese Dios puede habernos engañado sobre ellas ¹⁷.

La apertura de realidades posibles que genera la duda hace plausible la existencia de un Dios engañador. Si es posible un Dios engañador también lo es que las verdades matemáticas, evidentes en apariencia, no sean sino engañosas. Así, de las verdades matemáticas no puede afirmarse con seguridad que sean tales; cabe la posibilidad del engaño y, por ello, de su falsedad. Como no hay razón que permita decir de la hipótesis de un Dios engañador que es imposible o contradictoria su misma posibilidad abre la posibilidad de la falsedad de la matemática; aunque inverosímil o mínima esa posibilidad está abierta y, por ello, no hay evidencia absoluta de la verdad de las matemáticas, la duda con respecto a ellas es posible ¹⁸.

La hipótesis del genio maligno pone en entredicho la validez de aquello que fundamentaba la matemática: el principio de no contradicción. Si es posible la existencia de contradictorios: de un triángulo cuadrado o de un círculo triangular; también lo es la negación de dicho principio con respecto a la existencia. Puede existir una representación del triángulo que no existe, pues la existencia de la misma no es más que un engaño del Dios omnipotente. Así, el engañador puede confundirnos no sólo con respecto al contenido representacional, sino también respecto de la existencia de la representación misma. Nada limita su poder, puede no existir nada aunque creamos que existe.

De este modo, de nada se sabe con seguridad. Todo puede ser apariencia, incluso la apariencia; ser y no ser al mismo tiempo.

La duda se ha radicalizado de tal modo que ni siquiera es certera la existencia de representaciones, independientemente de que sean o no verdaderas. Parece que con seguridad ningún conocimiento es posible ¹⁹.

17 «Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien, ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo?». *Ibid.*, Meditación primera, p. 19.

18 Si el Dios engañador existe, y es posible que exista, no es evidente el principio de no contradicción, éste también puede ser engañoso: pueden existir triángulos cuadrados o pentágonos o sumas donde el resultado sea menor a cada uno de los sumandos.

19 Respecto de las ideas o representaciones cabe decir que Descartes afirma en varios pasajes que nunca ha llegado a dudar de su existencia mental (cf. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas* (o. c.), Meditación tercera, pp. 31 y 32). Sin embargo, a nuestro entender, la existencia segura de representaciones queda anulada por la hipótesis del genio omnipotente y maligno, capaz de engañarnos no sólo acerca del contenido de las mismas, sino de su presencia misma. La no radicalización de la duda con respecto a la existencia de ideas supone una falta de comprensión

1.3. EL CONOCIMIENTO CIERTO

Un conocimiento cierto es aquél del que no cabe duda posible. Sin embargo, y tal como se ha señalado en los puntos anteriores, la labor deconstruccionista de Descartes ha sido tal que no sólo es susceptible de duda cualquier intuición en tanto que referida al mundo extramental, sino que, por ser posible un Dios engañador, cabe duda de las verdades matemáticas y de la existencia misma de las ideas (ésta última, y tal como se ha señalado en las páginas anteriores, aunque no admitida por Descartes, se impone al pensar con radicalidad la formulada hipótesis del maligno). Nada parece seguro; incluso lo aparente es dudable.

Sin embargo, es en este punto del proceso donde Descartes llega a la primera certeza. Si dudo, al menos es cierto que dudo, es decir, que pienso; y si pienso existo, de forma que, al menos mientras pienso, yo, que pienso, soy. De ahí que la proposición *Yo soy, yo existo* sea indubitabile, se erija como el punto firme del que no es posible dudar con razón: «(...) es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu»²⁰.

Ahora bien, caben, a nuestro entender, dos interpretaciones diferentes a una misma pregunta fundamental: ¿Qué hace de dicha proposición que sea cierta?, ¿qué nos permite afirmar su indubitabilidad?:

Primera. No la proposición misma, pues en ella no hay nada que permita afirmar que es cierta; sino el conocimiento que de esa proposición se tiene, que es claro y distinto. De esta forma, la certeza de *Yo soy, yo existo* no es intrínseca a la proposición misma, sino que tiene su origen en el modo determinado con que dicha proposición se conoce. Porque la verdad de la proposición se nos presenta con *evidencia* no cabe de ella duda. Y es mediante una inspección mental atenta como se descubre el carácter evidente de la misma.

Dice así Descartes, en respuesta a Mersenne:

«Mas cuando percibimos que somos cosas pensantes, ésa es una noción primera, no sacada de silogismo alguno; y cuando alguien dice, *pienso, luego soy*

por parte de Descartes de la hipótesis que pone en funcionamiento; una incompresión que, como más tarde se señalará, no es, a nuestro entender, casual; sin ella no es posible ni acceder a la existencia del Yo ni substantivarlo.

Cabe, además, preguntarse: si de la existencia de representaciones o ideas no cabe duda posible, éstas, en sí mismas consideradas, son fundamento seguro de la ciencia, el conocimiento evidente y certero que se busca. Si esto es así, la investigación finaliza. Sin embargo, Descartes prosigue la meditación y descubre como certeza indubitabile, no la existencia de representaciones, sino la de un Yo que piensa.

20 R. Descartes, *Meditaciones metafísicas (o. c.)*, Meditación segunda, p. 24.

o *existo*, no infiere su existencia del pensamiento como si fuese la conclusión de un silogismo, sino como algo notorio por sí mismo, contemplado por simple inspección del espíritu. Ello es evidente, pues, si la dedujese mediante un silogismo, tendría que haber establecido antes esta premisa mayor: *todo cuanto piensa, es o existe*. Y, muy al contrario, a esto último llega por sentir él mismo en su interior que es imposible que piense si no existe. Pues es propio de nuestro espíritu formar proposiciones generales a partir del conocimiento de las particulares»²¹.

Por lo anterior, y en tanto que es la percepción clara y distinta, evidente, del enunciado *Yo soy, yo existo* lo que permite afirmar la certeza del mismo; formula Descartes un criterio general de certeza: es cierta cualquier proposición percibida clara y distintamente²².

La interpretación anterior plantea, sin embargo, al menos dos problemas:

1. *No supera la todavía operante hipótesis del Dios engañador*. En efecto, si una determinada proposición es cierta porque se la percibe con claridad y distinción y, al tiempo, es posible un omnipotente que nos engañe en aquello que hasta ahora considerábamos evidente; ¿qué nos impide dudar de la verdad de *Yo soy, yo existo* por muy clara y distintamente que la percibamos? Hasta ahora consideraba certeras las proposiciones matemáticas y éstas se me presentaban con distinción; sin embargo, *porque el Dios engañador es posible*, nada que perciba es con seguridad cierto, aunque perciba con evidencia: nada impide que un burlador todopoderoso exista y me engañe respecto de mi propia existencia o de la percepción de la misma o de su carácter evidente; hasta lo más seguro es probable, la posibilidad del omnipotente abre la posibilidad de error en lo más certero; hasta de *Yo soy, yo existo* cabe la duda.

2. *No demuestra nada*. Si se dice de una proposición que es cierta porque se la concibe clara y distintamente se cae en dos aporías:

a) La claridad y la distinción son de la percepción de la proposición, no de la proposición misma. Así, *Yo soy, yo existo* es un enunciado cierto porque la percepción que se tiene de dicho enunciado, y que no es el enunciado mismo, es clara y distinta. Pero la percepción del enunciado es *temporalmente* posterior al mismo. Así, si se dice que un pensamiento es verdadero porque se le piensa con claridad y distinción, y éste segundo es posterior al primero; se afirma o que *el primer pensamiento, si fue, fue verdadero; no sabiendo con*

21 *Ibid.*, «Respuestas del autor a las segundas objeciones», p. 115.

22 «En ese primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual no bastaría a asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa. Y por ello me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente». *Ibid.*, Meditación tercera, p. 31.

seguridad si fue, en tanto que su ser ha pasado y de él sólo queda el recuerdo, siendo la memoria falaz o que es verdad que pienso un pensamiento, lo cual es verdadero si lo percibo clara y distintamente, siendo dicha percepción temporalmente posterior al enunciado y cayendo, por ello, en el primer supuesto. De ambas posibilidades cabe duda, no fundan certeza incommovible ²³.

b) Y tal como veremos más tarde, en referencia a la crítica spinozista a la concepción cartesiana de la certeza, afirmar que la certeza de un enunciado depende de la percepción clara y distinta del mismo supone un regreso al infinito que imposibilita la certeza misma. Así, respecto de la segunda posibilidad del apartado a), es verdad que pienso un pensamiento, sólo cabe afirmar la certeza de dicho enunciado si se lo percibe clara y distintamente; pero dicha percepción es cierta si, a su vez, es percibida clara y distintamente; y así hasta el infinito. Es así que si el criterio de certeza es el enunciado por Descartes la certeza es imposible.

Segunda. Cabe pensar que Descartes medita acerca de la hipótesis del engañador que ha puesto en juego y se pregunta por las *condiciones de posibilidad* de la suspensión del juicio acerca de la existencia de ideas y de la verdad de las matemáticas ²⁴. ¿Qué hace factible esa duda?: La posibilidad de un Dios engañador que realmente exista. Esta posibilidad se fundamenta en los pasos primeros de la duda, y en la apertura de posibilidades que con ésta se produce. No obstante, no puedo dudar si sólo considero la posibilidad de un Dios con capacidad de engaño, pero que no la ejerce: dudo porque es posible un Dios que pueda engañar y que engañe. Pero, ¿qué le permite a ese Dios engañar?: la existencia de aquél a quien engaña. Si me siento engañado, si dudo, es porque existo en tanto que engañado, y no podría ser engañado y, por tanto, dudar, si no existiese. Así, puedo ser engañado porque existo, puedo dudar porque existo: la condición que hace posible la radical suspensión del juicio es, en último término, el que existo ²⁵.

²³ No cabe afirmar de un enunciado que es inmediatamente verdadero; eso supone señalar la identificación entre las proposiciones *Yo soy, yo existo* y «*Yo soy, yo existo*» es una proposición verdadera o evidente. Está a la vista que dichas proposiciones no enuncian lo mismo, que no son, por tanto, una única proposición. El enunciado de verdad de la primera es posterior a la proposición misma.

²⁴ Téngase presente que ha sido ampliada la noción de duda: ésta es una suspensión del juicio que puede estar referida tanto a la verdad o falsedad de los enunciados como a la existencia de estos. Esta ampliación no anula la formulación arriba empleada, pues no es posible dudar de la existencia de los enunciados mismos sin antes haber dudado de su verdad o falsedad. Esta última duda ha permitido señalar la posibilidad de verdad de cualquier enunciado, fundamentándose así la hipótesis de un Dios engañador verdaderamente existente. Es esta hipótesis la que posibilita la duda de la existencia misma de los enunciados.

²⁵ «Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, *si me engaña, es que yo soy* (la

La hipótesis del Dios engañador, posibilitadora de la duda radical, se fundamenta en la existencia de un engañado. De todo lo demás puedo dudar, pero por mucho que radicalice mi duda no puedo dudar de que existo, pues radicalizar la duda exige con necesidad mi existencia. No podría dudar de mis representaciones o de las verdades matemáticas si no se me hubiese abierto la posibilidad del Dios engañador, pero el engaño es a alguien que, aunque sea engañado, no puede sufrir engaño de su existencia; o mejor, porque es engañado nadie puede burlarlo con respecto a su existencia. Si es burlado, existe; y existe porque es burlado. Puede caer cualquier seguridad, sin embargo, ese caer sólo es posible por una seguridad absoluta: la de mi existencia ²⁶.

Esta segunda interpretación, que afirma la imposibilidad de duda con respecto a la propia existencia en tanto que, aunque haya un Dios engañador, éste sólo puede ser tal porque existe un engañado ²⁷; permite responder a las objeciones hechas a la primera lectura del texto, pues anula tanto la posibilidad de engaño respecto a la existencia del yo que duda y, por ello, la operatividad del Dios engañador sobre la primera certeza; como los argumentos que imposibilitan una certeza concebida como claridad y distinción en la percepción de un pensamiento, en tanto que niega de *Yo soy, yo existo* que sea cierto porque se perciba con evidencia; la certeza de dicho enunciado se origina de una deducción a partir de la hipótesis del engañador en la que se demuestra que aunque esa hipótesis sea correcta de dicho enunciado no se puede dudar. Sin embargo, y pese a su efectividad práctica; esta segunda interpretación sólo puede justificarse a partir de la oscuridad en la redacción de la segunda meditación; tanto el

curiosa es nuestra); y engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo». R. Descartes, *Meditaciones metafísicas (o. c.)*, Meditación segunda, p. 24.

²⁶ Cabría pensar que si el Dios engañador es sólo posible también es sólo posible aquél a quien éste engaña; siendo mi existencia posible, pero no segura. Sin embargo, la fuerza del argumento cartesiano radica en que *aunque el Dios engañador sea posible, yo con seguridad existo*. La existencia del yo no es posible dependiendo de la hipótesis formulada; es una verdad indubitable aunque dicha hipótesis no hubiese sido establecida: la hipótesis no crea la verdad del yo, pero permite saber de esa verdad, de que está a la mano sin que de ella quepa duda posible.

²⁷ Se descubre así que, aunque Descartes no lo diga, en el momento previo a la formulación de la hipótesis del maligno, no sólo no cabe duda de la mera presencia de ideas y de la verdad de los enunciados matemáticos; tampoco es posible dudar de la existencia del que duda, en tanto que pensante sin cuerpo y sin sentidos. Si el *Yo existo* es cierto lo es por no ser susceptible de duda; y de aquello único que posibilitaría la duda sobre dicho enunciado, la hipótesis del maligno, se afirma que es imposible sin el engañado, sin aquél que duda. Así, si no hay maligno el yo pensante es indubitable y, por ello, cierto; y si hay maligno, no puede existir sin aquél a quien engaña: *aunque el maligno exista el yo existe*. El yo existe en cualesquiera posibilidad.

texto citado arriba de la respuesta a Mersenne como la formulación cartesiana del criterio de certeza, imposible sin recurrir a la primera interpretación expuesta, niegan validez a esta lectura del texto; cayendo, sin embargo, en las aporías arriba señaladas.

Ante lo anterior resta concluir:

1. Las dos interpretaciones expuestas en relación al descubrimiento cartesiano de la certeza no satisfacen. La primera, por aporética. La segunda, por ser difícil su fundamentación en textos.

2. La presencia indubitable de ideas, aunque su contenido sea falso, posibilita la concepción del yo como substancia cuya esencia es el pensamiento. Esta afirmación se hace transparente si consideramos correcta la segunda interpretación aducida. Según dicha lectura la justificaremos.

Del análisis de la posibilidad del Dios engañador se deduce la existencia cierta de alguien a quien engaña; sin embargo, del hecho de que con seguridad alguien exista no se deduce necesariamente que ese alguien sea yo y que ese yo sea sustante, una cosa que piensa ²⁸.

¿Qué permite a Descartes las deducciones anteriores, en apariencia incorrectas? A nuestro entender, sólo podría dar cierta corrección a los pasos anteriores la indubitabilidad de la presencia de intuiciones e ideas, aun cuando el contenido de las mismas pueda ser erróneo ²⁹. En efecto, un análisis más detallado de la hipótesis del Dios engañador permite señalar una tercera condición para que el engaño pueda producirse: la existencia de ideas susceptibles de ser engañosas. Para que el engaño sea efectivo alguien engaña, alguien es engañado y éste último se engaña con respecto a algo, el contenido de unas ideas que, en sí mismas formalmente, existen; y cuya no existencia imposibilitaría el engaño del engañado, que es de algo ³⁰.

Así, cabe concluir la existencia certera de alguien que es portador de ideas a través de las cuales es engañado por el Dios omnipotente. Se abre así la condición substancial de aquel que es engañado: porque posee ideas y no se identi-

28 «¿Qué soy entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente». R. Descartes, *Meditaciones metafísicas* (o. c.), Meditación segunda, p. 26.

29 «Sin embargo, he admitido antes de ahora, como cosas muy ciertas y manifiestas, muchas que más tarde he reconocido ser dudosas e inciertas. ¿Cuáles eran? La tierra, el cielo, los astros y todas las demás cosas que percibía por medio de los sentidos. Ahora bien: ¿qué es lo que concebía en ellas como claro y distinto? Nada más, en verdad, sino que las ideas o pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aún ahora no niego que esas ideas estén en mí». *Ibid.*, Meditación tercera, p. 32.

30 Incluso el error con respecto a uno mismo es producido por el contenido de la idea que de mí tengo, susceptible de engaño.

fica con ellas y es engañado a partir de ellas ese alguien que existe es sustantivo con respecto de sus ideas, y éstas pueden concebirse como accidentes del mismo. Al tiempo, la substantividad del yo portador de ideas es concebida como razón y fundamento explicativo de las mismas. Éstas, antes ciertas pero inexplicables, encuentran su raíz explicativa en quien las posee.

Por otra parte, ese alguien poseedor de ideas mediante las cuales es engañado, en tanto que es quien reflexiona el que duda y piensa esas ideas; se descubre a sí mismo como engañado y, por ello, como existente. Puede concluirse así que *yo, que me engaño respecto de mis ideas, soy; y que soy una sustancia portadora de ideas.*

Al tiempo, me descubro por introspección como Yo pensante, dudante, queriente; como realizador de acciones mentales. Aunque este descubrimiento es por introspección, también soy consciente de una evidencia: si no existieran ideas sobre las que dudar o pensar ni pensaría ni dudaría, pues si a nada se refiere el pensar no hay pensar alguno, que no existe sin intencionalidad. Así, la sustancia pensante, fundamento de lo pensado; no puede ser pensante sin algo que pensar, aunque las ideas concretas sean contingentes y su existencia en tanto que tal idea y no otra accidental.

De esta forma, parecen lógicamente posibles algunas aparentes incorrecciones cartesianas. La existencia de representaciones, independientemente de la verdad de su contenido, hace factible tanto la posibilidad de engaño y, por ello, el descubrimiento certero de un engañado por el Dios maligno; como la substantividad de quien se engaña, en tanto que portador de ideas inidentificable con ellas; o el descubrimiento del yo, por la consciencia de que es posible que mis ideas sean erróneas, y la posibilidad misma de su ser pensante, que requiere algo sobre lo que pensar. La existencia de ideas se presenta como necesidad imprescindible para que el Yo sepa de sí algo, incluida su existencia ³¹.

3. Respecto a la formulación cartesiana de un criterio general de certeza, ésta sólo es posible si se admite la primera interpretación.

Si nos remitimos a la segunda lectura del texto se descubre que sin la formulación de un criterio de certeza que permita saber en cualquier caso si una

31 Sin embargo, si se radicaliza la hipótesis del engañador la presencia misma de ideas es susceptible de duda. Si esto es así caben dos posibilidades: negar del engañador que pueda engañar sobre la presencia de ideas, pero con ello se dice que no es omnipotente y se anula la hipótesis erigida; o se admite la radicalización extrema de la duda, también sobre la presencia de ideas, y no es posible deducir ni que el Yo es pensante ni que es sustantivo. Si nada se piensa no hay pensamiento. Si no hay ideas tampoco existe un portador de las mismas, que esté por debajo de ellas y que sea su fundamento o razón.

idea es o no cierta no es factible la reconstrucción cartesiana del mundo. Si permanecemos en el mero análisis de las condiciones de posibilidad de la hipótesis del maligno no se puede deducir con seguridad sino unas pocas cosas, y siempre referidas al yo. Es imposible deducir un criterio general de certeza a partir de un único conocimiento cierto; la formulación de dicho criterio parece responder, no a un análisis riguroso, sino a la necesidad del mismo para evitar el solipsismo, esto es, depende de un esquema previo que ha de ser realizado y que lo genera como argumento *ad hoc*.

2. LA CONCEPCIÓN SPINOZISTA DE LA CERTEZA

El *Tratado de la reforma del entendimiento*, obra juvenil de Spinoza, marca las diferencias del autor judío con respecto a la concepción cartesiana de la génesis de la certeza. Esta obra, de marcada polémica anticartesiana, nos permitirá comprender tanto dos maneras opuestas de concebir el método como dos metafísicas que se excluyen ³².

Spinoza, frente a Descartes, considera evidente la existencia de ideas verdaderas ³³. Éstas no necesitan de signo alguno que no sea ellas mismas para dar a conocer su verdad; su presencia misma la impone. De este modo, el método no es entendido como un discurso a través del cual pueden obtenerse ideas verdaderas o, lo que es lo mismo, la certidumbre con respecto a determinados conocimientos, que no se tiene; sino como una reflexión acerca de aquello que hace verdadera a una idea que lo es y que se posee. Discurrir acerca de la certeza no es señalar caminos para que ésta, que no se posee, sea lograda; sino mostrar qué características presenta, para ser tal, una idea verdadera que no ha de ser lograda, sino que es indubitablemente cierta y nos impone su verdad. El

³² La edición castellana empleada del *Tratado* es: B. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento* (Alianza Editorial, Libro de bolsillo n. 1325, Madrid 1988).

³³ Dice Spinoza en relación a esto: «La idea verdadera (pues tenemos una idea verdadera) es algo distinto de su objeto». B. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento* (o. c.), punto 33, p. 87.

«Dado, pues, que la verdad no necesita de ningún signo, sino que basta con tener las esencias objetivas de las cosas o, lo que es lo mismo, las ideas, para que desaparezca toda duda...». *Ibid.*, punto 3, p. 88.

«De lo anterior se sigue que existe en las ideas algo real por lo que las verdaderas se distinguen de las falsas. Debemos investigarlo inmediatamente, a fin de disponer de la mejor norma de la verdad (pues hemos dicho que debemos determinar nuestros pensamientos a partir de la norma, que realmente poseemos, de la idea verdadera y que el método es el conocimiento reflexivo) y de conocer las propiedades del entendimiento». *Ibid.*, punto 70, p. 104.

método es *conocimiento reflexivo, idea de la idea verdadera* ³⁴; y su meta no es otra que determinar cuál es la *forma de la verdad* ³⁵.

Pero si la idea verdadera se impone a sí misma como tal dos concepciones de la verdad son, para Spinoza, inadmisibles:

1. Se rechaza el criterio clásico, que concibe la verdad como adecuación entre idea y cosa a la que aquélla se refiere, y que hace depender la verdad o falsedad de una idea de su correspondencia o no correspondencia con algo extramental que enuncia. En virtud de la radical diferencia entre la idea, que es del Pensamiento, y la cosa, que pertenece a la Extensión, no cabe acceder desde el pensamiento a la cosa: ambos órdenes son entre sí irreductibles ³⁶. No cabe, por tanto, decir de un enunciado que es verdadero o falso porque señala o no lo que la cosa es; nunca se accede a la cosa. Si la verdad fuese adecuación, y en virtud de la irreductibilidad señalada, nunca podría afirmarse verdad o falsedad de una idea; y, sin embargo, existen ideas verdaderas. Éstas imponen su verdad, que no es adecuación con un objeto, sino otra cosa.

2. Se rechaza el criterio cartesiano de certeza, que afirma de un conocimiento que es verdadero cuando la consciencia o percepción que se tiene del mismo es clara y distinta ³⁷. La aplicación del criterio de certeza a la consciencia de una idea, y no a la idea misma, supone, según Spinoza, no encontrar ningún fundamento sólido para el criterio, enunciando un proceso al infinito.

En efecto, si se dice, con Descartes, que una idea es cierta si la consciencia que de esa idea se tiene es clara y distinta, siendo la consciencia clara y distinta que se tiene de la idea otra idea diferente a aquélla de la que es consciencia

34 «De ahí se desprende que el método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea. Y como no hay idea de idea, si no se da primero la idea, no se dará tampoco método sin que se dé primero la idea. Por consiguiente, buen método será aquél que muestra cómo hay que dirigir la mente conforme a la norma de la idea verdadera dada». *Ibid.*, punto 38, p. 89.

35 «En efecto, por lo que respecta a aquello que constituye la forma de la verdad (la cursiva es del original), es cierto que el pensamiento verdadero se distingue del falso, no sólo por una denominación extrínseca, sino, sobre todo, por una denominación intrínseca». *Ibid.*, punto 69, p. 104.

36 «La idea verdadera (pues tenemos una idea verdadera) es algo distinto a su objeto (idea-objeto): pues una cosa es el círculo, y otra, la idea del círculo. La idea del círculo, en efecto, no es algo que posee centro y periferia, como el círculo, ni la idea del cuerpo es el cuerpo mismo. Ahora bien, al ser algo distinto de su objeto ideado, también será algo inteligible por sí mismo; es decir, la idea en cuanto a su esencia formal puede ser objeto de otra esencia objetiva y, a su vez, esta segunda esencia objetiva también será, en sí misma considerada, algo real e inteligible, y así indefinidamente». *Ibid.*, punto 33, p. 87.

37 «Y habiendo notado que en la proposición *pienso, luego soy*, no hay nada que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas(...)». R. Descartes, *Discurso del método (o. c.)*, Cuarta parte, pp. 94-95.

cia, siendo, por tanto, una idea de una idea, entonces, esa segunda idea es cierta (idea de otra idea) si la consciencia que de ella se tiene es clara y distinta, es decir, si existe una tercera idea, que es idea de la idea de la idea, que es clara y distinta; pero dicha idea, diferente a la idea de la que es idea, sólo es cierta si la idea de esa idea (la consciencia que se tiene sobre ella) es también clara y distinta... y así hasta el infinito ³⁸.

¿Qué es, por tanto, lo que hace absolutamente verdadera a una idea? Para saberlo, es necesario estar en presencia de una idea de la que no cabe duda para, analizándola, determinar qué le confiere verdad. Sabemos ya, de antemano, que no será otra idea o una cosa la que determine dicha verdad. De la verdad es sólo signo la propia idea verdadera.

¿De qué ideas no cabe duda? Spinoza responde: de las verdades de la matemática. Éstas no son verdaderas porque se correspondan con un determinado objeto físico, sino, más bien, por lo contrario. Son universales, evidentes, apodícticas, no dependen en absoluto de la contingencia de los conceptos empíricos, formados a partir de imágenes que pueden transformarlos. Su universalidad se fundamenta en la necesidad del principio de no contradicción.

Sin embargo, estas verdades, que también Descartes había considerado como absolutamente certeras, fueron puestas en entredicho mediante la hipótesis del Dios omnipotente y engañador. Dicha hipótesis se abría como posible por la duda acerca de la verdad o falsedad de cualquier intuición: si no conocemos el valor de verdad de las intuiciones éstas pueden ser todas verdaderas; es así que puede pensarse un Dios omnipotente y maligno, luego puede existir, y las verdades matemáticas ser un engaño del mismo.

Spinoza, sin embargo, argumenta contra la hipótesis cartesiana y niega, imposibilitándola, la duda acerca de las verdades de la matemática: y si de éstas

38 «Pedro, por ejemplo, es algo real; a su vez, la idea verdadera de Pedro es la esencia objetiva de Pedro y, en sí misma, algo real y totalmente distinto del mismo Pedro. Dado, pues, que la idea de Pedro es algo real que posee su esencia peculiar, también será algo inteligible, es decir, objeto de otra idea, la cual idea tendrá en sí misma, objetivamente, todo lo que la idea de Pedro tiene formalmente; y, a su vez, la idea de la idea de Pedro también tiene su esencia, que puede ser, por su parte, objeto de otra idea y así indefinidamente. Esto cualquiera puede comprobarlo al ver que el sabe qué es Pedro y que además sabe que lo sabe y que, por otra parte, sabe que sabe lo que sabe, etc.

De ahí resulta claramente que, para que se entienda la esencia de Pedro, no es necesario entender la idea misma de Pedro, y mucho menos la idea de la idea de Pedro. Es lo mismo que, si yo dijera que, para que yo sepa algo, no me es necesario saber que lo sé y, mucho menos, saber que sé que lo sé; por el mismo motivo que, para entender la esencia del triángulo, no es necesario entender la esencia del círculo. En estas ideas sucede más bien lo contrario. En efecto, para que yo sepa que sé, debo saber primero». B. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento* (o. c.), punto 34, pp. 87-88.

no cabe dudar, son evidentes, su certeza no puede ser puesta en entredicho. Son dos los argumentos spinozistas contra la hipótesis del engañador:

A) Descartes afirma que porque es pensable es posible la existencia de un Dios omnipotente y engañador. Sin embargo, si dicha idea fuese contradictoria sería imposible y, en tanto que sólo puede ponerse en duda el principio de no contradicción porque el Dios omnipotente es posible, su formulación como hipótesis es un mero juego verbal.

Es así que la idea de un Dios omnipotente y engañador es contradictoria, luego es imposible. De las verdades matemáticas no cabe dudar, son evidentes.

Y es que si se conoce la esencia de Dios, y por poco que se reflexione, es imposible que sea engañador u omnipotente tal como Descartes entiende esta propiedad: a la manera voluntarista, atribuyendo a Dios una voluntad absolutamente libre ³⁹.

En efecto, la definición de Dios dada en la *Ética*: «Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita» ⁴⁰, excluye, tal como señala el apéndice al libro primero de esa obra spinozista ⁴¹, cualquier tipo de antropomorfización de Dios, y señalar del mismo la posibilidad del engaño no supone sino concebirlo al modo humano, con una voluntad inclinada al mal. Sin embargo, tal como afirma el escolio de la proposición XVII del libro primero de la *Ética* ⁴², «ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios», y aun admitiendo que pudieran pertenecer «deberían diferir por completo de nuestros entendimiento y voluntad, y no podrían concordar con ellos en nada, salvo el nombre: a saber, no de otra manera que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal ladrador» ⁴³.

Además, afirmar de Dios que es omnipotente, entendiendo por ello que posee una voluntad absolutamente libre, supone atribuir a Dios una propiedad que lo contradice. En efecto, tal como señala el escolio segundo de la proposición XXXIII de la parte primera de la *Ética* ⁴⁴, existen al menos tres razones para reducir al absurdo dicha posibilidad:

39 «De lo anterior se sigue que no podemos poner en duda las ideas verdaderas, porque quizá exista algún Dios engañador, que nos engañe incluso en las cosas más ciertas, a menos que no tengamos una idea clara y distinta (...); en cambio, si tenemos de Dios el mismo conocimiento que tenemos del triángulo, entonces desaparece toda duda». *Ibid.*, punto 79, p. 109.

40 B. Spinoza, *Ética* (Alianza editorial, libro de bolsillo n. 1243, Madrid 1994), Parte primera, definición VI, p. 45.

41 *Ibid.*, Parte primera, apéndice, pp. 89-98.

42 *Ibid.*, Parte primera, proposición XVII, escolio, p. 65.

43 *Ibid.*, Parte primera, proposición XVII, escolio, p. 66.

44 *Ibid.*, Parte primera, proposición XXXIII, escolio II, pp. 83-87.

1. Si Dios pudiese cambiar sus decretos, en tanto que el cambio supone una ruptura en el tiempo, no sería eterno, pues «en la eternidad no hay *cuándo*, *antes ni después*»⁴⁵. Pero, por la proposición XIX de la parte primera de la *Ética*⁴⁶, Dios es eterno. Luego «Dios no ha existido antes de sus decretos, ni puede existir sin ellos»⁴⁷.

Sin embargo, esta demostración anula la posibilidad de un Dios que decide engañar en un momento determinado o que puede engañar a su arbitrio, pero no la de un Dios que desde la eternidad ha decretado engañarnos⁴⁸.

2. Si Dios cambiase sus decretos, en tanto que éstos se fundamentan en su voluntad y entendimiento, cambiaría, por modificar sus decretos, su voluntad y entendimiento, esto es, sería capaz de cambiarse a sí mismo. Pero la esencia de Dios es inmutable. Luego, es imposible que Dios varíe sus decretos.

Esta demostración, al igual que la anterior, imposibilita que Dios llegue a ser engañador o que engañe por elección libre; no que su esencia misma sea engañar.

3. Un Dios omnipotente es contradictorio. Si Dios pudiese hacer cualquier cosa podría cambiarse a sí mismo. Pero si Dios puede cambiarse no puede, sin embargo, cambiar su posibilidad de cambiarse. Luego, Dios no es omnipotente y la posibilidad cartesiana de un Dios engañador omnipotente se muestra contradictoria y, por eso, imposible.

De este modo, no sólo puede excluirse al Dios absolutamente libre de Descartes sino la posibilidad misma de un Dios omnipotente que engaña necesariamente desde la eternidad. Y eso porque no es posible un Dios que cambie su naturaleza divina, que deje de ser quien es; lo que es igual, un Dios omnipotente. Y si Dios no puede dejar de ser quien es al menos el principio de identidad y su complementario, el de no contradicción, son indubitables, evidentes; y las verdades matemáticas, fundamentadas en dicho principio, no son susceptibles de duda.

Según lo visto, la noción de un Dios omnipotente engañador es contradictoria; tanto porque supone atribuir a Dios propiedades humanas que contradicen su noción de ser absolutamente infinito como por la imposibilidad de concebir un Dios omnipotente, capaz de engañar acerca de los principios de identidad y no contradicción. El conocimiento de la esencia divina permite refutar la posibilidad del engañador y, por ello, afirmar la verdad de las matemáticas.

45 *Ibid.*, Parte primera, proposición XXXIII, escolio II, p. 84.

46 *Ibid.*, Parte primera, proposición XIX, pp. 68-69.

47 *Ibid.*, Parte primera, proposición XXXIII, escolio II, p. 84.

48 En cualquier caso, este argumento refuta la posibilidad de un Dios engañador tal como Descartes lo concibe: un Dios absolutamente libre que puede y no puede engañarnos según su elección arbitraria.

B) Aunque no se supiese que el concepto de Dios engañador omnipotente es contradictorio y se admitiese la posibilidad de dicha hipótesis, ésta no impondría un conocimiento seguro. Hay verdades que se imponen a todo posible engañador, y éstas son las basadas en los principios de identidad y no contradicción. «Y del mismo modo que podemos llegar a ese conocimiento del triángulo, aunque no sepamos con seguridad si algún supremo engañador nos engaña, así también podemos llegar a ese conocimiento de Dios, aunque no sepamos con certeza si existe algún sumo engañador (...)»⁴⁹.

Este segundo argumento reitera el anterior: la imposibilidad, por contradictorio, de un Dios que anule los principios de identidad y no contradicción, de un omnipotente arbitrario. Se muestra, así, una radical divergencia metafísica entre Spinoza y Descartes: mientras el segundo, desde perspectivas voluntaristas, concibe a un Dios que ante todo quiere, absolutamente libre; Spinoza refuta la posibilidad anterior y entiende a Dios desde la perspectiva griega de una naturaleza inmutable, identificada con los principios lógicos universales y libre, no por arbitrio absoluto que no obedece a razón, sino por obediencia ciega de su propia naturaleza, inmutable y determinante⁵⁰.

Se descubren en lo anterior dos argumentos: de modo natural es evidente la imposibilidad de un Dios omnipotente (aun sin saber qué es Dios); conocida la esencia de Dios es también evidente la imposibilidad de un Dios engañador.

La refutación spinozista de la hipótesis del Dios engañador permite la seguridad completa respecto de las verdades matemáticas, basadas en el principio de no contradicción y que se imponen con necesidad apodíctica. Cabría, sin embargo, preguntarse: ¿hay verdad evidente de las imágenes o de las nociones comunes que a partir de ellas se forman?

La respuesta spinozista es negativa: no existe, en un entendimiento finito, certeza absoluta con respecto a las imágenes o a las nociones comunes. En efecto, de una imagen puede decirse que es verdadera cuando se sabe con seguridad que no es contradictoria, y que es falsa cuando es imposible (la contradicción o no contradicción de la imagen son intrínsecas y, en tanto que toda imagen posee la estructura gramatical *sujeto-predicado*, se refieren a si el predicado niega o no a la noción que constituye el sujeto). Una imagen es contradictoria si, por ejemplo, se concibe del hombre que es un animal racional, y se tiene la imagen de un hombre que no piensa o que gruñe; o, al contrario, si se define al perro como un irracional que ladra, y se tiene la imagen de un perro que

49 B. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento* (o. c.), punto 79, p. 109.

50 Sólo Dios es libre, pues «se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar» (B. Spinoza, *Ética* (o. c.), Parte primera, definición VII, p. 45), y sólo él cumple los requisitos de esta definición.

habla y entiende. Sin embargo, las nociones comunes, formadas a partir de imágenes, conceptos empíricos⁵¹; dependen de la experiencia contingente y tienen algo de construcción, en tanto que si un caso contradice no necesariamente es contradictoria la imagen particular, sino que, más bien, la noción presente en dicha imagen debe variar⁵². Así, en tanto que dichas nociones son inestables, no puede afirmarse de una imagen referida a una de ellas que, con seguridad, sea o no contradictoria; puede sólo decirse que contradice la definición de determinado objeto y que, respecto de esa definición contingente, es contradictoria, pero nada imposibilita que dicha definición varíe y que esa imagen no lo sea. En cualquier caso, no puede afirmarse con seguridad si lo es o no y, por ello, no puede decirse con certeza absoluta si es verdadera o falsa. Lo mismo acaece con las definiciones empíricas.

De este modo, hay seguridad de las verdades apodícticas, no empíricas, que se imponen con absoluta necesidad y que, por ello, excluyen la posibilidad del contradictorio. Estas verdades son del tipo: *La esfera es el cuerpo engendrado por un semicírculo que gira sobre el diámetro*⁵³.

Sin embargo, en tanto que las verdades matemáticas, aun siendo tales, no sólo pueden ser entendidas, sino también intuitas, a causa de la participación de la imaginación en el conocimiento; es posible enunciar respecto de las mismas propiedades que no están necesariamente incluidas en su concepto. De dichas propiedades también cabe la duda. Así, cabe enunciar que «la falsedad sólo consiste en que se afirma de una cosa algo, que no está contenido en el concepto, que de ella hemos formado, como cuando se afirma del semicírculo el movimiento y el reposo. De donde se sigue que los pensamientos simples no pueden menos de ser verdaderos, como la idea simple de semicírculo, de movimiento, de cantidad, etc. Lo que éstas contienen de afirmación, coincide con su concepto, sin exceder en nada de él. Podemos, pues, formar ideas simples como nos plazca, sin el menor escrúpulo de error»⁵⁴.

Con lo anterior cabe decir que son verdaderas con seguridad completa todas aquellas ideas que se nos impongan con evidencia, esto es, aquellas que no tienen su origen en la imaginación y que enuncian un concepto o lo que de él se deduce necesariamente, siendo dicho concepto universal y negador de los con-

51 A este respecto, cf. G. Deleuze, *Spinoza, filosofía práctica* (Tusquets editores, Barcelona 1984), capítulo cuarto, pp. 122-127.

52 Las nociones comunes están formadas inductivamente; por eso, si la inducción no es completa, deben cambiar si un solo caso las niega. Dichas nociones dependen de la contingencia de lo empírico, no son apodícticas ni necesarias.

53 Spinoza recoge este ejemplo en *Tratado de la reforma del entendimiento* (o. c.), punto 72, p. 105.

54 *Ibid.*, punto 72, pp. 105-106.

tradictorios. Aquello que sólo al entendimiento se debe, sin mezcla con la imaginación, es verdadero.

Es así que la idea de un ser infinito, que no surge de la imaginación, incluye la existencia necesaria; y que dicha inclusión se impone con una necesidad tal como que un triángulo tiene siempre tres lados, que Dios, el ser infinito, existe. Así, *Dios existe* es una idea verdadera, pues:

1. La existencia necesaria se encuentra incluida en la noción de ser infinito, y dicha inclusión se nos impone. Lo mismo que es imposible un triángulo que no tenga tres lados y tres ángulos es imposible un ser infinito no existente.

2. La noción de ser infinito no es empírica ni construida al modo de una ficción. Al igual que la noción de triángulo es necesaria y universal y no puede ser modificada por la experiencia, la noción de un infinito no puede originarse en la imaginación, que refleja lo finito.

3. La idea *Dios existe* es la más certera de todas las posibles, pues no tiene semejanza alguna con las cosas mutables y, por ello, es aquella idea donde la imposibilidad de confusión con otras es plena.

Es el carácter indubitable de la idea *Dios existe*, siendo concebido Dios como un ser absolutamente infinito; lo que posibilita toda la construcción metafísica spinozista. Es en la verdad de este aserto donde se fundamenta el sistema panteísta del autor judío, que no es sino un desarrollo deductivo de la prueba ontológica formulada desde el concepto de Dios como ser infinito. A este respecto, resulta paradigmático que la definición que abre la *Ética*, la de *causa sui*, no sea otra que la definición clásica de ser necesario, siendo, por tanto, una formulación condensada del argumento anselmiano: «Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente»⁵⁵.

No obstante, la definición de *causa sui* sólo dice que Dios tiene una esencia que implica su existencia, pero no muestra cuál es su esencia. Sin embargo, tanto en el *Tratado breve* como en la *Ética*, se define a Dios, no como *causa sui*, sino como ser absolutamente infinito, ser con infinitos atributos, cada uno de ellos perfecto en su género⁵⁶. Dicha definición es completamente coherente con la atribución de la autocalidad a Dios, con la afirmación de que la esencia de éste implica necesariamente su existencia.

55 B. Spinoza, *Ética* (o. c.), Parte primera, definición y p. 43.

56 En el *Tratado breve*: «Decimos que es un ser del cual es afirmado todo, a saber, infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género». B. Spinoza, *Tratado breve* (Alianza Editorial, Libro de bolsillo n. 1478, Madrid 1990), Parte primera, capítulo segundo, punto y p. 60.

En efecto, sólo definiendo a Dios como un ser infinito, puede, según Spinoza, deducirse necesariamente su existencia. La única característica de la que puede afirmarse que implica la existencia necesaria del ser que la posee es la de infinitud. Todo ente limitado es causado por otro, «ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa...»⁵⁷, y destruido por razón de otro, «ninguna cosa puede ser destruida si no por una causa exterior»⁵⁸. Su carácter finito es el que impide que la esencia de dichos entes implique su existencia, pues ésta les viene de otros y también por otros les es arrebatada. Sólo un ser infinito y, por tanto, único, identificado con la totalidad, existe necesariamente, es, en tanto que esencialmente infinito, esencialmente existente. En efecto, no existiendo otro ser, pues él es único, del que pueda recibir la existencia o que pueda arrebatársela, se deduce con evidencia que infinitud y existencia necesaria se coimplican, que, consiguientemente, la atribución a Dios de la característica *causa sui* hace necesaria otra atribución, la infinitud.

Es más, todo ser infinito, por infinito, es substante. Si substancia es aquello que es en sí y se concibe por sí, sin necesidad de otro, un ser infinito y, por consiguiente, único, no puede menos que ser y concebirse únicamente por sí, pues nada más que él existe. Luego, atribuir a Dios la infinitud implica necesariamente decir que es substancia.

En último término, parece evidente que el descubrimiento de la verdad *Dios existe* es el que posibilita, por deducción, el sistema metafísico spinozista; esto es, que la reflexión acerca de la idea verdadera, el discurso acerca del método, es fundamento necesario de posibilidad del sistema. Del hecho de que la certeza primera varíe en Descartes y Spinoza se deduce la incompatibilidad de sus desarrollos metafísicos: del *Yo existo* surge una filosofía de la consciencia cuya principal meta es la superación del solipsismo y cuya característica primordial es la pluralidad de substancias; del *Dios existe* se deduce una filosofía del infinito unificador de la realidad, que es fuente de los panteísmos idealistas y materialistas y cuya principal meta es determinar la relación entre lo finito y lo infinito, lo eterno y lo temporal, lo pensante y lo extenso y que se traduce, desde un punto de vista gnoseológico, en una aspiración por un conocimiento infinito del orden completo de las causas y los efectos, por un intento de superar la duda sobre las imágenes, descubriendo su falsedad o su imposibilidad de contradicción, en tanto que ideas insertas en un orden fijo de ideas paralelo a un orden de cosas inalcanzables, que se saben verdaderas y existentes por el origen común de toda realidad: la esencia inmutable e infinita de Dios.

57 B. Spinoza, *Ética (o. c.)*, Parte primera, proposición XXVIII, p. 75.

58 *Ibid.*, Parte tercera, proposición IV, p. 180.

3. CONCLUSIÓN

En los dos puntos anteriores se ha señalado la diferente concepción de la certeza y de su génesis en Descartes y Spinoza. Se han visto, además, una serie de aporías que imposibilitan el discurso del primero desde su inicio; así como ese punto central en la ruptura spinozista que es la crítica a la formulación de la hipótesis del genio maligno.

Escuetamente, cabe resumir las razones dadas para refutar el acceso cartesiano a la certeza en:

1. El inicio del dudar es aporético: si la razón para dudar es el engaño de los sentidos y esta razón la proporcionan los sentidos mismos, la razón para dudar es dudable y la elección por la duda posee un componente arbitrario que la hace incierta.

2. La hipótesis del Dios maligno, que permite dudar de las verdades matemáticas, es, tal como señala Spinoza, imposible. El concepto de Dios omnipotente es contradictorio; el de Dios engañador una construcción antropomórfica. Del hecho de la primera contradicción señalada se deduce la indubitabilidad de los principios de identidad y no contradicción y, por ello, la evidencia tanto de las verdades matemáticas como de la proposición *Dios existe*.

3. La certeza del *yo pienso* no es posible tal como Descartes la concibe: como certeza de un *yo* sustantivo definido por el pensar; y en virtud de la hipótesis del Dios engañador. Si ésta pone en entredicho el principio de no contradicción, también posibilita la duda acerca de la presencia de ideas e intuiciones. Pero sin la evidencia de las mismas ni es posible afirmar del *yo* que piensa ni decir que es sustancia portadora de ideas, pues éstas pueden no ser.

4. La certeza misma del *yo pienso*, concebida como tal en tanto que percibida clara y distintamente, no sólo conduce a aporías insolubles sino que se hace susceptible de duda en virtud de la hipótesis del engañador, que opera sobre ella. Al tiempo, ninguna razón convincente posibilita su generalización. Ésta parece depender de que sin la formulación de dicho criterio es imposible superar el solipsismo idealista y reconstruir la realidad.

Por los puntos anteriores, nos parece imposible una investigación de la certeza que siga las pautas cartesianas. Al tiempo, y porque el proceso de la duda radical se autodestruye, consideramos evidentes determinadas ideas; en concreto, y al igual que Spinoza, las verdades matemáticas y la proposición *Dios existe*. De las intuiciones cabe dudar, pero no por su origen en los sentidos, del que nada sabemos; sino porque no hay razón para saberlas contradictorias y, por ello, falsas, o no contradictorias y, por eso, necesarias y verdaderas. Acogemos, por tanto, la posición spinozista *defendiendo una primacía de la verdad que se impone a sí misma sobre el método considerado co-*

mo camino de búsqueda de la verdad, como génesis de una certeza que no se posee.

Con respecto a la evidencia de la proposición *Dios existe*, esto es, a la formulación de la prueba ontológica, cabe realizar algunas escuetas señalizaciones:

1. Si se parte, como hace la tradición, de la noción de Dios como ser perfecto para deducir a partir de ella la existencia necesaria del mismo, en tanto que perfección; caben dos críticas:

a) La primera parte de la deducción correcta de la existencia necesaria a partir del concepto de ser perfectísimo. Sin embargo, y aunque en el plano conceptual esta deducción es correcta, del concepto de existencia necesaria no puede inferirse la existencia misma, que no es un mero concepto, sino real. De este modo, porque del concepto de Dios se deduzca el de existencia necesaria, no por eso Dios existe; al igual que, porque los triángulos tengan determinadas características en su definición, no por eso existen.

Sin embargo, esta crítica es aporética: si se dice que del concepto de Dios se deduce el de existencia necesaria, pero que, de ello, no se concluye que Dios exista; se está empleando al tiempo la existencia con dos significados diferentes. Si se dice de Dios que puede no existir, aunque su definición sea la de perfectísimo, se concibe la existencia como algo añadido al concepto y que no se deduce de éste, como algo *a posteriori*, que puede o no puede darse. Sin embargo, si se afirma que puede deducirse correctamente de la noción de ser perfectísimo la existencia necesaria, ésta es concebida como algo *a priori*, que no es un añadido independiente del concepto. Pero entonces, se está afirmando al tiempo que la existencia es *a priori* y *a posteriori*; que Dios puede al tiempo existir necesariamente y no existir, ser contingente y necesario: contingente, porque la existencia es un añadido que puede o no puede darse; necesario, porque la existencia se deduce del concepto de Dios y no está añadido al mismo como una posibilidad.

b) La segunda, mucho más radical, niega validez, por aporética, a la primera crítica. Afirma, sin embargo, que el argumento anselmiano es inválido; en tanto que del concepto de ser perfectísimo no se deduce la existencia necesaria. La existencia no es una perfección más, sino, más bien, algo añadido a las perfecciones y que nada nuevo dice de un concepto: es tan perfecto un Dios existente como uno que no existe. Así, la existencia es, *a posteriori*, un añadido al concepto que no se deduce de él; algo meramente contingente; también en el caso del concepto de ser perfectísimo.

De esta crítica es muy difícil escapar.

2. No obstante, si de la noción de ser perfecto no puede deducirse la existencia necesaria, al no ser ésta una perfección, ¿cabe lo mismo de la noción de ser infinito? En principio no, porque si un ser infinito, que es único y se identi-

fica con la totalidad, no existe necesariamente, y tiene una existencia contingente o posible, entonces existe por otros y también por otros deja de existir. Pero si existen otros no es único, y si no es único no es infinito. Así, un ser infinito con existencia posible no es infinito. Un ser infinito sólo puede tener existencia necesaria. Del concepto de ser infinito se deduce que existe necesariamente.

3. La deducción anterior se impone como evidente. No se dice que si existe un ser infinito existe necesariamente, sino que porque la existencia necesaria se deduce del concepto de ser infinito el ser infinito existe con necesidad. Y no cabe alegar que su existencia es contingente porque ésta sólo es de seres finitos, y no de un ser infinito (además, se recaería en la posición aporética 1.a).

Por todo lo anterior, reconozco como evidente la proposición *Dios existe*; pretendo, sin embargo, purificar a la infinitud de los prejuicios spinozistas, eliminando los conceptos de *tiempo*, *causalidad* y *pluralidad*. Sólo un retorno al horizonte parmenídeo del pensar, donde el Ser lo es todo, sin cambio o pluralidad, proporciona rigor a la filosofía, permite rechazar los prejuicios metodológicos que o conducen a pseudocertezas o se contentan con una hipotética practicidad que para el conocimiento es nada.

MODESTO MANUEL GÓMEZ ALONSO