

DEUS, CAUSA SUI EN DESCARTES

La filosofía cartesiana fue, y sigue siendo en nuestros días, polo de atracción para muchos filósofos y pensadores. A pesar de la innumerable bibliografía publicada sobre su pensamiento, pueden señalarse ciertos temas que han de ser objeto de mayor estudio. Y se descubren también otros aspectos de su filosofía que han sido apenas explorados. Abordaremos a continuación uno de ellos: el concepto de *causa sui*.

1) *Ens a se y causa sui*

El estudio del concepto cartesiano de *causa sui* exige la previa comprensión del sentido que para Descartes tiene la causa eficiente. Y de manera central la nota de universalidad que le concede. Sólo entonces se entiende por qué Dios, para Descartes, *no puede no tener una causa*. Nadie antes que él se había expresado así. O al menos nunca se había dicho con tal radicalidad. Una breve panorámica histórica nos ayudará a entenderlo.

a) *Breve apunte histórico en torno a Deus, causa sui*

El uso del concepto *causa sui* no es exclusivo de la filosofía moderna. Buen número de autores que pueden considerarse clásicos lo utilizaron, otorgándole diversos contenidos. Pero el sentido de la expresión sufrirá un cambio radical en la filosofía cartesiana, giro que culminará con Spinoza y más tarde será empleado por no pocos autores modernos.¹

Entre los autores clásicos destaca Lactancio, quien señala que “en verdad, aquello que no puede llegar a ser lo que es, pues en algún momento comenzó a ser, es lógico que —puesto que nada ha sido antes de él—, él antes que todas las cosas, *se creara desde sí mismo*”.² Plotino parece inclinarse en esta dirección pero, sin embargo, no será siempre claro respecto a esta doctrina. Mientras en un pasaje de las *Eneadas* afirma, refiriéndose a Dios, que “*se produce a sí mismo (...), se da a sí mismo la existencia* y él es lo que es, no por azar sino porque así lo ha querido”,³ en otros lugares de la misma obra aparece el Uno como inengendrado e inengendrable, permanentemente estable.

Otros autores utilizarán la expresión en sentido opuesto, para definir su imposibilidad en Dios. Ese negar la autocausalidad de Dios no significa, sin em-

¹ Puede encontrarse, por ejemplo, un estudio referido al uso del término *causa sui* en Lavelle, Blondel y Sartre, en ECOLE, J., “La notion de Deus causa sui dans la philosophie française contemporaine” en *Revue Thomiste*, 54 (1954), pp. 374-384. El mismo artículo contiene una somera introducción histórica de la que he tomado algunas referencias que señalo a continuación en el texto.

² LACTANCIO, L. C. P., *Institutiones divinae*, I, cap. 7.

³ PLOTINO, *Eneadas*, VI, 8: *De la liberté et de la volonté de l'Un*, t. VI, Les belles lettres, Paris, 1954.

bargo, un rechazo global del concepto. Algunos autores defenderán la auto-causalidad operativa de la voluntad humana, pero negarán una *causa sui* de carácter entitativo y también su aplicación al Absoluto. Entre los que rechazan la posibilidad de una autocausalidad divina se encuentran Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás.

Aristóteles niega la autocausalidad divina, alegando el principio de no contradicción, pues el motor de sí mismo sería, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, motor y movido, acto y potencia.⁴ Por otra parte, como es sabido, admite que la voluntad humana es una cierta *causa sui*, haciendo de ésta el origen de la libertad. Así afirma que "la virtud ética toma su nombre de esto: de la palabra *éthos*, costumbre o hábito, y se llama virtud ética porque nosotros la conseguimos por habituación".⁵

También San Agustín rechaza la autocausalidad divina: "quien piensa que Dios sea de tal potencia que se puede engendrar a sí mismo yerra tanto más cuanto que no es así Dios, ni tampoco la creatura espiritual ni corporal: pues no hay absolutamente ninguna cosa que se engendre a sí misma en el ser".⁶

Por último, Santo Tomás criticará dicho concepto en diversas ocasiones. Afirma, por ejemplo, que "Dios no tiene causa (...), puesto que El es la primera causa eficiente".⁷

Por otra parte, y en lo que se refiere estrictamente a la expresión *causa sui*, parece que fue introducida en la literatura filosófica medieval por medio de traducciones latinas de Alfarabi. El sentido originario no se refería a Dios, que era, más bien, *Principium sui*. *Causa sui* podía aplicarse al hombre en cuanto libre, pues se autodetermina libremente.

La continuidad en el uso de la expresión ha sido notable. Muchos autores además de los señalados han empleado este concepto aplicándolo a Dios o al hombre. Entre ellos destacan Spinoza y Hegel. Tal vez sea éste último el que mayor utilidad ha encontrado en la autocausalidad. Pretende encontrar el concepto de autocausalidad divina en Aristóteles cuando éste define el Absoluto como *noesis noeseos*.⁸ Hegel no se percató de que en la definición aristotélica, si bien hay reflexión eterna, no se da un proceso constructivo. Pero acusará a Aristóteles de colocar a Dios junto a los seres por no haber incluido en El la negatividad.

⁴ Señala Aristóteles en la *Física*: "en cuanto al motor, él está ya en acto; por ejemplo, es lo caliente que calienta y, de una manera general, lo que genera es lo que posee la forma". De no ser así, "el mismo ser sería, al mismo tiempo y bajo el mismo punto de vista, caliente y no caliente". Y, un poco antes, "es, pues, imposible que lo que se mueve a sí mismo se mueva a sí mismo en su totalidad pues él sería todo el trasladado y transportado respecto de la misma especie de traslado, en tanto que es específicamente uno e indivisible; o bien, él sería alterado y alteraría y, en consecuencia, a la vez enseñaría y recibiría la enseñanza, curaría y sería curado con la misma curación" (ARISTÓTELES, *Física*, VIII, 5, 57 b 2, Aguilar, Madrid, 1964).

⁵ ARISTÓTELES, *Gran Ética*, I, 7, 1185 b, Aguilar, Madrid, 1964.

⁶ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, I, 1, B.A.C., Madrid, 1956.

⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 3, 7. Pueden verse textos paralelos en *Summa Theologiae* I, 5, 3; 104, 1; II, 16, 1, Marietti, Turín, 1938-1967.

⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7 y 9, 1072 b 3-31; 1074 b 15; y 1075 a 10, Aguilar, Madrid, 1954.

Será, sin embargo, Spinoza el que lleve el concepto *causa sui* hasta sus últimas consecuencias. Lachièze-Rey ha mostrado la superación spinozista del concepto *causa sui* frente a Descartes.⁹ Pero, a mi juicio, su interpretación de la autocalidad divina spinozista no llega a la última y definitiva raíz del problema.¹⁰ Tampoco parece que Schulz resuelva definitivamente el problema cuando señala que "con su definición de la *causa sui* Spinoza sobrepasa toda la tradición. *Causa sui* no significa que un ser se haya producido una vez en el tiempo, pero tampoco que Dios persevere en el ser en virtud de su omnipotencia, sino que es más bien una determinación lógico-ontológica. Este concepto designa el estado de una substancia que no carece de nada, en cuanto que aquello que se basa a sí mismo no es comprensible por medio de otro sino sólo por sí, y de ahí que— singular en su género— se debe pensar sólo como *ens absolute infinitum*, es decir, como Dios".¹¹

En la línea interpretativa de lo que signifique la autocalidad divina en el pensamiento de Spinoza, considero que es Deleuze el que mejor ha visto el problema en su fundamento. Señala que "tradicionalmente la noción de causa de sí fue empleada con muchas precauciones, por analogía con la causalidad eficiente (causa de un efecto distinto), y por tanto en un sentido solamente derivado: causa de sí significaría «como por una causa». Spinoza invierte la tradición, y hace de la causa de sí el arquetipo de toda causalidad, su sentido originario y exhaustivo".¹² Para Spinoza la causalidad toda depende del concepto de *causa sui*. Así, procede a la eliminación del concepto de *dependencia* en las relaciones entre lo finito y lo infinito, definiendo el de *pertenencia*. Ya ha llegado el tiempo de la absoluta y radical immanencia, basada precisamente en la *causa sui* spinozista. En este sentido puede decirse que la comprensión del espíritu de la immanencia pasa por este concepto.

Para finalizar este espiguelo de autores opuestos y partidarios de la utilización del término *causa sui* aplicado a diversos ámbitos filosóficos, recuérdese que en la filosofía española contemporánea, Ortega y Gasset defenderá que el hombre es causa de sí, en un sentido más radical que el tradicional, pues el hombre tiene que decidir constantemente qué "sí mismo" va a causar.¹³ Por último, Sartre cuando hable de Dios lo hará en términos de *causa sui*. Por ejemplo, al referirse al "*ens causa sui* que las religiones llaman Dios".¹⁴

El punto más importante dentro de este bosquejo histórico es que el sentido de *causa sui* sufre una profunda inflexión dentro del pensamiento cartesiano. Cuando se hable de un Dios que se autocala deberemos precisar bien los términos, con el fin de evitar una comprensión superficial de un problema que reco-

⁹ Cfr. LACHIÈZE-REY, P., *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, p. 85, Félix-Alcan, París, 1932.

¹⁰ La explicación de Huan también es, en mi opinión, incompleta. Cfr. HUAN, G., *Le Dieu de Spinoza*, p. 54, Artas, París, 1913.

¹¹ SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna*, p. 64, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

¹² DELEUZE, G., *Spinoza*, p. 49, P.U.F., París, 1970.

¹³Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema*, VII, 33, Revista de Occidente, Madrid, 1941.

¹⁴ SARTRE, J. P., *L'être et le néant*, p. 708, Gallimard, París, 1950.

rerá toda la filosofía moderna y contemporánea. La autocausalidad divina adquiere importancia, por tanto, por dos motivos. Primero por ser punto fundamental de la teodicea cartesiana, y por ser profundamente original en el empleo de la causalidad eficiente en el interior mismo de la divinidad. En segundo término, porque será uno de los temas de la filosofía cartesiana que mayor influencia tendrá dentro de la filosofía moderna.

b) *La positividad de la aseidad divina*

Dios *causa sui* es alcanzado dentro de la filosofía cartesiana como una consecuencia necesaria de la consideración particular que nuestro autor adopta del principio de causalidad. Brevemente, la cuestión es la siguiente. La prueba de la existencia de Dios es un punto de radical importancia dentro del sistema cartesiano. Sin Dios, todo el sistema se resiente, pues es El la razón última de la certeza del *ego*.

Recordemos también que Descartes afirma que "es "manifiesto para todo el mundo que la consideración de la causa eficiente es el primero y principal medio, por no decir el único, que tenemos para probar la existencia de Dios".¹⁵ Por tanto, el principio de causalidad no puede ser puesto en duda sin el riesgo de hacer ineficaz todo el sistema. Pero ese texto añade un factor fundamental: si el principio de causalidad ha de ser considerado como un principio, ha de cumplir un requisito imprescindible dentro de la filosofía cartesiana: la universalidad. Porque, como Descartes afirma, el principio quedaría inutilizado de raíz "si no damos licencia a nuestro espíritu para buscar las causas eficientes de todas las cosas que son en el mundo, sin exceptuar a Dios mismo".¹⁶

Efectivamente, para Descartes, "un principio, o es absoluto, o no es principio. Estamos, entonces, ante un dilema: si todo tiene causa, Dios tiene causa; si Dios no tiene causa, no se puede decir que todo tiene una causa y en consecuencia no hay principio de causalidad. Sin embargo, las pruebas de la existencia de Dios universalmente admitidas se basan en el principio de causalidad: es preciso decir por tanto que si Dios no es causa de sí mismo en algún sentido, no hay prueba posible de la existencia de Dios".¹⁷

Descartes no deseaba polemizar sobre esta radical innovación en el modo de entender la esencia divina. Por ello, procura moverse dentro del uso terminológico propio de la tradición. De ese modo —opina—, le será más fácil hacer aceptar su tesis. En este sentido, adquiere significado el que Descartes emplee la terminología escolástica referida a los seres *per se* y a los seres *ab alio*. Si de alguna forma —considera—, se admite la posibilidad de un ser *per se* que lo sea

¹⁵ *Respuestas a las cuartas objeciones*, A. T., IX, 184. Las obras de Descartes se citan por la edición de CHARLES ADAM y PAUL TANNERY, *Oeuvres de Descartes*, Vrin, París, 1974-1983. Siempre que me ha parecido posible he traducido al castellano el texto original. Cuando esa traducción podía dificultar la comprensión he preferido dejar el texto en su idioma original. El título de las obras cartesianas va siempre en castellano.

¹⁶ *Ibidem*. En otro momento dice que "il n'y a aucune chose existant de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe. Car cela même se peut demander de Dieu" (*Respuestas a las segundas objeciones*, A. T., IX, 127).

¹⁷ GILSON, E., *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, pp. 229-230, Vrin, París, 1967.

en cuanto contiene dentro de sí una actividad interna autocausante, su tesis habrá quedado explicada —piensa él— en términos escolásticos. Y, así, rechaza cualquier interpretación negativa de la aseidad, porque "impediría el uso del medio apto para probar la existencia de Dios por los efectos".¹⁸ La complejidad del tema se resuelve enseguida al prestar atención a la afirmación cartesiana: si se acepta un ser *a se* en sentido negativo, es decir, sin autocausación, el principio de causalidad habría perdido una nota fundamental: la universalidad. Y, en consecuencia, "se impediría el uso del medio apto para probar la existencia de Dios por los efectos", es decir, la causa eficiente.

2) El motivo antropológico de Dios causa sui

Además de la explicación del fundamento ontológico que hemos ofrecido de *Deus, causa sui* —la universalidad del principio de causalidad—, pienso que hay otro factor en la filosofía cartesiana que conduce a idéntica conclusión, y explica mejor el porqué del resultado ofrecido por Descartes.

Señala nuestro autor que "el deseo de cada uno de tener todas las perfecciones que nosotros creemos que hay en Dios procede de que Dios nos ha dado una voluntad que carece de límites. Es precisamente por esa voluntad infinita que hay en nosotros por lo que se puede decir que nos ha creado a su imagen".¹⁹ Y, en la *Tercera Meditación* afirma que "si yo fuese el autor de mi nacimiento y de mi existencia, no me habría privado de las cosas que son de más fácil adquisición, a saber, de muchos conocimientos de los que mi naturaleza está privada; ni tampoco me habría privado de las cosas que están contenidas en la idea que yo concibo de Dios".²⁰

Descartes sitúa en Dios lo que él hubiera deseado poder hacer. Los textos son muy claros. Mi voluntad, dice Descartes, "carece de límites", como la de Dios. La diferencia —señala—, es que Dios es omnipotente y yo no. Pero, a nivel de deseos, Dios y el hombre quedan igualados por Descartes. En definitiva, aspira a ser Dios para no estar privado "de las cosas divinas". Y, por una especie de "sublimación" de su carencia, pone en Dios lo que hubiese querido tener en sí mismo. En el ámbito de este voluntarismo "carente de límites", podemos entender mejor la pretensión cartesiana de dar razón de Dios que es uno de los aspectos ínsitos en la autocausalidad divina.

Considero que en Descartes —y de manera especial en este punto— se produce un "antropomorfismo". Dios queda explicado según las medidas humanas de un voluntarismo sin límite. Por ello no coincido con la interpretación que Gouhier ha ofrecido de la cuestión de la autocausalidad divina cuando señala

¹⁸ *Respuestas a las cuartas objeciones*, A. T., IX, 185.

¹⁹ *A Mersenne*, 25 de diciembre de 1639, A. T., II, 628.

²⁰ *Tercera Meditación*, A. T., IX, 38. Y, un poco antes: "si je etois independant de tout autre, et je fusse moi-même l'auteur de mon être, certes je ne douterois d'aucune chose, je ne concevrois plus de desirs, et enfin il ne me manqueroit aucune perfection; car je me serois donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je ne serois Dieu".

que la teodicea cartesiana queda caracterizada por el método de la "inversión"²¹; una especie de "antropomorfismo a la inversa"²² es decir: definir de Dios lo contrario de lo que del hombre se sostiene. Parece más bien que en el tema de la autocausalidad divina, Descartes afirma de Dios lo mismo que de sí mismo —la tendencia a la omniperfección— con la exclusiva diferencia de que Dios alcanza su propósito y el hombre no lo logra.²³

3) *La autocausalidad divina*

La inicial postura cartesiana es muy neta. Afirma que Dios "hace en cierta forma lo mismo con respecto a sí mismo que la causa eficiente con respecto a su efecto".²⁴ Y un poco antes ironizaba sobre aquellos teólogos que tienen una idea "tan propia y estrecha del significado de eficiente que piensan que no es posible que una cosa sea la causa eficiente de sí mismo".²⁵ Concluirá diciendo que, si esos teólogos "prefieren estudiar el problema y no quedarse en las palabras, reconocerán fácilmente que la significación negativa de las palabras *per se* procede únicamente de la imperfección de nuestro espíritu, y que no tienen ningún fundamento en las cosas; pero hay otro sentido positivo, extraído de la verdad de las cosas, y sobre el que se basa exclusivamente mi argumento".²⁶

Para nuestro autor, por tanto, Dios es causa de sí mismo. Y lo es de manera plena. Siendo la causa eficiente la única que permaneció tras la crítica de la teoría clásica de la causalidad, Descartes considera que Dios es la causa eficiente de sí mismo. Y, si la causalidad es entendida en término cartesianos, Dios *causa sui* es coherente dentro del sistema cartesiano.

Que Dios sea causa eficiente de sí mismo es para Descartes una verdad irrenunciable. Ante las críticas que inmediatamente surgieron a su concepto de *causa sui*, nuestro autor modificó los términos manteniendo invariable su teoría.

Dice así: "hemos buscado la causa por la que es y no deja de ser (Dios), y hemos considerado la inmensa e incomprensible potencia contenida en su idea. La hemos reconocido como la causa por la cual es y no deja de ser. No puede haber otra que aquélla; decimos por tanto que Dios es por sí mismo no negativamente, sino muy positivamente. Porque, aunque no haya necesidad de decir que es la causa eficiente de sí mismo *por miedo a disputar acerca de la palabra*, no obstante, porque vemos que lo que hace que sea por sí mismo o que no tiene causa diferente de sí mismo, no procede de la nada, sino de la real y verdadera

²¹ Defiende Gouhier que la teodicea cartesiana "postule une autre manière de parler de Dieu qui serait, en quelque sorte, le contraire d'une analogie. Appelons-la inversion" (Gouhier, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 221, Vrin, París, 1962).

²² *Ibidem*.

²³ Esta afirmación cartesiana conduce, en su radicalidad, a una *secularización* de la teodicea. Diversos autores han señalado ese proceso. Puede verse, por ejemplo: MICCOLI, P., *Secolarizzazione della Teodicea*, L.I.E.F., Vicenza, 1986, especialmente, por lo que se refiere a Descartes, pp. 31-37.

²⁴ *Respuestas a las primeras objeciones*, A. T., IX, 88.

²⁵ *Idem*, 87. Nuestro autor confirma que "je n'ai point dit qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soi-même," porque, "à proprement parler, elle n'a point le nom ni la nature de cause efficiente, sinon lorsqu'elle produit son effet, et partant elle n'est point devant lui" (*Idem*, 86).

²⁶ *Idem*, 87.

inmensidad de su potencia, nos es totalmente lícito pensar que hace en cierto modo lo mismo respecto de sí mismo que lo que la causa eficiente respecto de su efecto, y por tanto, que es por sí mismo positivamente".²⁷ En carta a Mersenne advierte de nuevo que el cambio de la formulación es sólo formal. Habla Descartes del sentido positivo del término *a se*, y culpa a los escolásticos de no entender lo que significa ser causa eficiente de sí mismo. Y concluye que, "en esto no he querido, sin embargo, censurar (enfrentarme) abiertamente a la Escuela".²⁸

Hemos dicho que Dios *causa sui* es alcanzado —por así decirlo—, por una doble vía. En primer lugar, por la universalidad del principio de causalidad. En segundo término como concreción de una aspiración *frustrada*. Pero puede añadirse un matiz. Descartes introduce a Dios dentro de la dinámica de su concepto físico de tiempo. Recuértese que el mundo creado no es, para Descartes, en absoluto subsistente: ha de ser mantenido en la existencia continuamente por medio de la creación continuada. Dios, por el contrario, no habrá de ser recreado continuamente gracias a la potencia de su causa que es El mismo. *Causa sui* es en este sentido la explicación de por qué Dios "es y no deja de ser".²⁹ Y, por eso, "Dios es por sí no negativamente sino, por el contrario, muy positivamente".³⁰

Descartes, en definitiva, ha introducido a Dios dentro de su física. Cuestión que, teniendo en cuenta las premisas de su filosofía, no debe sorprendernos. Efectivamente, donde los primeros principios de la metafísica han desaparecido, su sustitución por principios de carácter físico o matemático no logra sino un remedo de la realidad. Y el sistema cartesiano es, en mi opinión, un claro ejemplo de esto.

4) *El paso al límite*

Las objeciones a la concepción cartesiana de un Dios *causa sui* no se hicieron esperar. Sus primeros lectores —a los que Descartes había proporcionado el texto de las *Meditaciones* para que expusieran las dificultades que encontrarán— reaccionaron ante la propuesta de concebir un Dios autocausante. Nos centraremos aquí en las objeciones planteadas por Arnauld por ser las que mejor recogen una crítica completa del concepto.

Señala Arnauld que resulta absurdo considerar que una cosa reciba el ser de sí misma. Si lo recibe es porque no lo poseía y si lo da es porque lo tiene. En consecuencia, concluye, no tiene sentido el concepto de *causa sui*. Pues, "¿cuál es la noción de causa? Dar el ser. ¿Cuál es la noción de efecto? Recibirlo. Y, por tanto, la noción de causa precede naturalmente a la noción de efecto".³¹

²⁷ *Idem*, 87-88.

²⁸ "L'axiome ordinaire de l'Ecole: *nihil potest esse causa efficiens sui ipsius*, est cause qu'on n'a pas entendu le mot *a se* au sens qu'on le doit entendre. En quoi je n'ai pas voulu toutefois apertement blamer l'Ecole" (*A Mersenne*, 18 de marzo de 1641, A. T., III, 336).

²⁹ *Respuestas a las primeras objeciones*, A. T., IX, 88.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Cuartas objeciones*, A. T., IX, 163.

Páginas adelante vuelve de nuevo a criticar el concepto, especificando que el modo de explicitarlo le es indiferente: "si alguno pregunta por qué Dios es, o por qué no deja de ser, no es en absoluto preciso buscar en Dios ni fuera de El una causa eficiente, o casi-eficiente —pues no discuto aquí del nombre sino de la cosa—; por el contrario hay que explicar que es así porque tal es la naturaleza del ser soberanamente perfecto".³² Y, por último, pocas líneas después, insiste en la no necesidad de buscar una causa eficiente para Dios. Terminará afirmando que si alguien pregunta por qué no es preciso buscar esa causa eficiente, ha de indicársele que Dios "es un ser infinito, cuya existencia es su esencia; porque sólo tienen necesidad de causa eficiente aquellas cosas en las que sea lícito distinguir la existencia actual de la esencia".³³

La crítica se enmarca dentro de una concepción clásica de la causa eficiente. Se reproducen casi literalmente las palabras de Santo Tomás "Dios no tiene causa (...) puesto que El es la primera causa eficiente".³⁴

Veamos ahora la respuesta de Descartes. En carta a Mersenne, recién publicadas las *Meditaciones*, hace unas indicaciones sobre las modificaciones que han de realizarse en los textos con el objeto de facilitar la comprensión de su teoría. Descartes solicita que, en las *Respuestas a las primeras objeciones*, al hablar de la autocausalidad divina, introduzca la siguiente frase: "Notandum est per haec verba nihil aliud intelligi, quam quid alicuius rei essentia talis esse possit ut nulla causa efficiens indigeat ad existendum".³⁵

En mi opinión estas palabras suponen una clara contradicción con la idea que Descartes está expresando en ese mismo texto. En ese lugar propone que si no puede afirmarse que una cosa puede ser respecto de sí misma lo que la causa eficiente respecto de su efecto, la búsqueda de Dios se haría inútil pues no se alcanzaría un primer ser.³⁶

Recordemos que en esa misma carta Descartes ofrece otra indicación de interés. Afirma que su intención "no es decir que algo puede ser la causa eficiente de sí mismo, hablando en sentido estricto; sino solamente que cuando se pregunta si algo puede ser *a se*, no debe entenderse *de efficiente proprie dicta, quia nugatoria esset quaestio*", porque "el axioma ordinario de la Escuela *nihil potest esse causa efficiens sui ipsius* es la causa de que no se haya entendido la palabra *a se* en el sentido que se debe entender".³⁷ De nuevo se hace presente el problema de la terminología, al menos a la luz de la confesión cartesiana que sigue a esas líneas: "en esto yo no he querido censurar abiertamente a la Escuela".³⁸

³² *Idem*, 165.

³³ *Idem*, 166.

³⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 3, 7.

³⁵ A Mersenne, 18 de marzo de 1641, A. T., III, 335.

³⁶ "Si je ne pensois qu'aucune chose ne peut en quelque façon être, à l'égard de soi-même, ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet, tant s'en faut que de là je voulusse conclure qu'il y a une première cause, qu'au contraire de celle-là même qu'on appellerait première, je rechercherois derechef la cause, et ainsi je ne viendrois jamais à une première" (*Respuestas a las primeras objeciones*, A. T., IX, 86).

³⁷ A Mersenne, 18 de marzo de 1641, A. T., III, 336.

³⁸ *Ibidem*.

La cuestión parece complicarse en las *Respuestas a las cuartas objeciones* cuando Descartes afirma que "me he servido de la analogía de la causa eficiente para explicar las cosas que pertenecen a la causa formal, es decir, a la esencia misma de Dios".³⁹ Y, en seguida trae a colación su teoría del paso al límite. Se trata de un punto interesante: reaparece la causa formal que Descartes había eliminado de su horizonte metafísico. Lo explica así: "entre la causa eficiente propiamente dicha y ninguna causa hay alguna causa que se encuentra en medio, a saber, la esencia positiva de una cosa a la que la idea —o el concepto— de causa eficiente puede ser extendida, del mismo modo que tenemos costumbre de extender en geometría el concepto de una línea circular, la más grande que se pueda imaginar, al concepto de una línea recta, o el concepto de un polígono rectilíneo, que tiene un número indefinido de lados, al concepto de círculo".⁴⁰ Y, lo acabamos de ver, la esencia misma de Dios no es sino la causa formal ahora propuesta como alternativa a la causa eficiente anteriormente formulada para explicar la autocausalidad divina. Así, "la causa formal, la esencia en tanto que causa de la existencia es como el límite al que tiende la causa eficiente".⁴¹

Parece que la cuestión podría decirse concluida. Al tenor de las palabras de nuestro autor, la causa eficiente habría quedado definitivamente desbancada del ámbito de la intimidad divina. Sería, en efecto, la causa formal —la esencia divina— la que explicaría la existencia de Dios. Y la causa eficiente no habría sido más que un modo para explicar el autocausarse de Dios. Pero esta interpretación ha de abandonarse en el momento en que seguimos el hilo de la argumentación cartesiana. Efectivamente, pocas páginas después parece olvidar la propuesta de paso al límite. Descartes vuelve a argumentar la autocausalidad divina en términos de causa eficiente. Reza así: "car comment est-ce que ceux qui nes conoissent pas encore Dieu, recherchoient la cause efficiente des autres choses, pour arriver par ce moyen à la connoissance de Dieu, s'ils ne pensoient qu'on peut rechercher la cause efficiente de chaque chose?" Inmediatamente surge otra pregunta de la pluma cartesiana: "et comment en fin s'arresteroient-ils à Dieu comme à la cause premiere, et mettoient-ils en lui la fin de leur recherche, s'ils pensoient que la cause efficiente de chaque chose doit être cherchée différente de cette chose?"⁴²

A fin de cuentas, trata de buscar la causa de todo y nada explica que al llegar a Dios haya que buscar otra causa "diferente". Si en todas las cosas se ha buscado su causa eficiente, en Dios también ha de buscarse y ofrecerse. Es decir, Dios es la causa eficiente de sí mismo.

En mi opinión, el problema de la teoría del paso al límite no pasa de ser una metáfora que intenta hacer más inteligible algo que de suyo es contradictorio. La esencia de Dios es su existencia, pero de ningún modo la esencia de Dios —sea definida como causa eficiente o como causa formal—, es causa de su existencia. Introducir en Dios Acto Puro —*Ipsum Esse Subsistens*— un movi-

³⁹ *Respuestas a las cuartas objeciones*, A. T., IX, 186-187.

⁴⁰ *Idem*, 185.

⁴¹ HAMELIN, O., *El sistema de Descartes*, p. 200, Losada, Buenos Aires, 1949.

⁴² *Respuestas a las cuartas objeciones*, A. T., IX, 189.

miento kinético de ese tipo, es una contradicción de raíz. Ni siquiera llega a hacerse inteligible el concepto de *causa sui* cuando se trata de igualar y reducir al de *ratio*. En efecto, cuando Descartes trata de explicar qué quiere decir con el término *causa sui*, en ocasiones acude a la identificación de causa eficiente y *ratio*.

Escribe que "nada existe si no se puede preguntar la causa por la que existe. También se puede preguntar de Dios, no porque tenga necesidad ninguna de causa para existir, sino porque la inmensidad de su naturaleza es *la causa o la razón* en virtud de la que no tiene necesidad alguna de causa para existir".⁴³ Por muy matizada que se presente, la cuestión permanece inalterada. Si ahora, al tratar de Dios, propone un mero concepto de causa como *ratio*, podríamos objetarle que entonces el principio de causalidad es reducido al de razón suficiente. Pero esa identificación no es total, al menos si —como pienso— se acepta que Descartes no ha quedado encerrado en el mundo de las ideas.

Sin embargo, causa y *ratio* no son, en mi opinión, términos contrapuestos dentro de la filosofía cartesiana. En efecto, causa admite en Descartes diversas significaciones pues que asume en sí todas las funciones que la antigua teoría de la causalidad distribuía entre las cuatro causas.

Por todo lo dicho, estoy de acuerdo con Fontan cuando afirma que, "al igual que una figura geométrica es definida por una relación constitutiva, que le proporciona inteligibilidad prescindiendo de toda imagen; Dios será definido por la relación que consagra su omnipotencia, sin alcanzar su radical unidad. Sin ser su propio efecto, será su propia causa; sin olvidar que el sentido de la causa eficiente será transformado por un *paso al límite* y por una trasposición, mediante la cual la idea de eficiente alcanza el absoluto".⁴⁴ El paso al infinito resulta no ser más, insisto, que una metáfora.

Las contradicciones que se producen a la hora de proponer la autocausalidad divina ya han sido sugeridas a lo largo de la exposición. Cabe, sin embargo, hacer una última precisión. El intento cartesiano de encontrar en la teología católica algún argumento que apoye su concepción de Dios *causa sui*⁴⁵ supone, cuanto menos, no haber entendido el misterio trinitario. Y contradice el empeño cartesiano —reiteradamente definido— de no tratar de teología. En cualquier caso la comparación establecida por Descartes entre la autocausalidad divina y la generación del Verbo es improcedente.

JAVIER FERNÁNDEZ AGUADO
Roma

⁴³ *Respuestas a las segundas objeciones*, A. T., IX, 127.

⁴⁴ FONTAN, P., "Une certaine idée de Dieu. Lecture de Descartes" en *Revue Thomiste*, LXXI (1971), p. 353.

⁴⁵ Dice Descartes: "car, comme les Theologiens, lorsqu'ils disent que le Pere est le principe du Fils, n'avouent pas pour cela que Fils soit principié, ainsi, quoi que j'aie dit que Dieu pouvoit en quelque fa on être dit la cause de soi-même, il ne se trouvera pas neantmoins que je l'aie nommé en aucun lieu l'effet de soi-même" (*Respuestas a las cuartas objeciones*, A. T., IX, 187).