

## SOBRE LA PRUEBA ONTOLOGICA CARTESIANA

Descartes llega a la afirmación de la existencia de Dios mediante un salto del plano de lo que se conoce al plano de lo que es. No es esto una falacia, en tanto permanece coherente con el resto de su sistema, tal como lo advierte Gilson: "El hecho de discurrir del conocer al ser es la manera misma de proceder del pensamiento cartesiano. Si por consiguiente se le quiere prohibir discurrir de una idea a una naturaleza para obligarlo a no discurrir sino de una idea a una idea, no es sólo la segunda prueba de la existencia de Dios: es el cartesianismo lo que resulta cuestionado".<sup>1</sup>

Ahora bien: aún respetando esta coherencia, creo que es posible criticar la prueba ontológica recurriendo a la vieja teoría del acto y la potencia.

Desde la Escolástica tardía, 'ser en acto' (ser real) y 'ser en potencia' (ser posible) habrían de tener el mismo valor ontológico. Es por eso que Descartes no se preocupa siempre por distinguirlos,<sup>2</sup> y en consecuencia no le importa deslizarse del uno al otro en un paso importante de su demostración. Esto, por otra parte, no es sino coherente con dicha doctrina del ser (es decir, la de la Escolástica Tardía); pero Descartes, al darla como un supuesto, no será capaz de notar sus límites.

Mi intención es la de mostrar aquí ese desliz que Descartes comete; para ello recurriré a un ejemplo de fácil comprensión y a un principio muy simple de la lógica simbólica: el principio de inclusión o membrecía de clases.

<sup>1</sup> Comentario de Gilson en: R. DESCARTES, *Discours de la methode*, Vrin, (4<sup>o</sup> ed.), París, 1966, p. 349.

<sup>2</sup> Cuando los distingue, lo hace sólo para incluirlos a ambos en una misma clase, y para evitar que el segundo (el 'ser en potencia') sea dejado de lado; es decir, para evitar que el "ser en potencia" sea considerado como radicalmente distinto del "ser en acto" o como susceptible de un tratamiento ontológico diferente. Por ejemplo: "traté de hallar en general los principios, o primeras causas, de todo lo que es o puede ser en el mundo" (R. DESCARTES, *o. c.*: p. 63 s.). Más adelante (p. 64) dirá que se los puede distinguir, en orden al conocimiento efectivo del mundo, por inducción y por recurso a la experiencia.

Supongamos (para comenzar con el ejemplo) que dentro de un tiempo nacerá un individuo a quien llamaremos 'N'. Puesto que pienso a N como hombre, diré que su esencia implica la racionalidad, ya que todo hombre es un animal racional (definición ésta que empleo aquí al solo efecto de la ejemplificación); y racional en acto, en tanto se supone que los caracteres *esenciales* deben ser actuales. Por más que, extremando el evolucionismo, podamos aventurar que determinado animal es un racional en potencia, no por eso diríamos que es un hombre: todo hombre es racional en acto.

Por otra parte, por lo que se refiere a los caracteres accidentales, podemos afirmar algunos en acto, como también predicar otros en potencia, en tanto el hombre sea capaz de adquirirlos. De modo que podría resumirse esto diciendo que los caracteres esenciales tienen una actualidad necesaria, mientras que los accidentales tienen ya actualidad, ya potencialidad, pero contingente en cualquiera de los dos casos.

Ahora bien: como la existencia de N no es actual sino tan sólo potencial, no puedo decir que pertenezca a la clase de los seres racionales en acto y existentes (existentes de hecho, es decir, también en acto). Sólo puedo decir que la *esencia* de N implica la racionalidad, que N *es, en potencia, un racional en acto*.

Si en cambio hago juicios similares (es decir, referidos siempre a rasgos *esenciales*) sobre entes que gozan de existencia actual, podré siempre incluir a sus sujetos en las clases cuyos miembros poseen en acto el rasgo indicado por el predicado de dichos juicios. En consecuencia, podemos establecer una diferencia entre inclusión fáctica e inclusión puramente lógica; la lógica formal no necesita distinguirlas ya que ambas son idénticas precisamente desde el punto de vista formal. De la misma manera en que Descartes distingue la verdad óntica de las ideas y la verdad del contenido de las mismas, se puede distinguir también entre la manera en que se predicen rasgos esenciales de una idea, y la manera en que se los predica de una cosa. Dicho en otras palabras, es lícito establecer una distinción de ese tipo, en lugar de discurrir siempre *unívocamente* de las ideas y de lo que a ellas se refiera.

Por otra parte, el recurso a la lógica de clases nos permite mantenernos en ese ámbito en el que Descartes se permite, como vimos, el paso de la idea a la cosa, ya que las clases pueden ser traducidas por ideas o conceptos,<sup>3</sup> y sus miembros pueden tener tanto una existencia actual como potencial, diferencia que a la lógica no le preocupa en tanto se mantenga el razonamiento en uno solo de los dos planos, sin 'saltos'.

<sup>3</sup> S. K. LANGER, *Introducción a la lógica simbólica*, Siglo XXI, México, 1969, p. 90.

En base a estas aclaraciones, se puede retomar el primer ejemplo y desarrollarlo en todas sus posibilidades según el siguiente cuadro:

- a—  $N$  en acto, pertenecerá en acto a la clase de los racionales en acto.
- b—  $N$  en potencia, pertenecerá en acto <sup>4</sup> a la clase de los racionales en potencia.
- c—  $N$  en potencia, no pertenece en acto (*o pertenece en potencia*) a la clase de los racionales en acto.
- d— Si, como Descartes, no establecemos una diferencia radical entre 'ser en acto' y 'ser en potencia', haremos una sola clase con ambos 'modos' de ser, y diremos que  $N$  en potencia pertenece a la clase de los racionales (tanto en acto como en potencia).

Cuando Descartes dice que "lo que se encuentra en estas ideas está necesariamente en las cosas",<sup>5</sup> podemos entender esta frase de la siguiente manera: las cosas pertenecen necesariamente a las clases correspondientes a esas ideas o conceptos. No hay, por tanto, distinción entre inclusión fáctica e inclusión meramente lógica, y Descartes puede pasar de la idea (nivel lógico) al ser (nivel fáctico), por no haber hecho las distinciones implicadas en la teoría de acto y potencia. Pero todo esto no hace más que dar cuenta del modo cartesiano de discurrir.

Descartes dice que la existencia pertenece <sup>6</sup> a la esencia de Dios. Esto no puede ser comparado con la atribución de existencia a otros seres, ya que sólo en Dios la existencia pertenece a la esencia.<sup>7</sup> Pero sí puede compararse con el ejemplo que se dio antes, en el cual se trataba de predicar, de un sujeto, un atributo (la racionalidad) que pertenecía a su esencia. De modo que el caso de la existencia de Dios no es, desde este punto de vista, un caso único, sino que pertenece al común de las demostraciones basadas en atributos esenciales, y en ese plano Descartes compara la atribución de la existencia a Dios con la atribución de determinados caracteres necesarios a las figuras geométricas. Esto mismo puede verse también en la siguiente cita en la que Descartes generaliza esa situación: "lo que claramente entendemos que pertenece a la naturaleza de alguna cosa, eso mismo puede con verdad ser afirmado de esa cosa".<sup>8</sup>

4 Conviene recordar que para Descartes todo aquello que sea verdadero, es algo. Cf. R. DESCARTES, *Meditaciones de prima philosophia*, Vrin, París, 1970, p. 65, r. 3-5 (cito según la paginación de la ed. A. T., que es mantenida en notaciones marginales por la ed. de Vrin; de otro modo no sería posible la referencia a la numeración de los renglones, que indico con una 'r').

5 Más abajo se transcribirá la cita completa; ver referencias en n. 9.

6 El término "pertenece" no está usado aquí en el sentido de la membresía de clases.

7 R. DESCARTES, *o. c.*, p. 68, r. 13-14; p. 69, r. 8-9.

8 *II<sup>o</sup> Resp.*, citada por Gilson en: R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, ed. cit., p. 349 s. Un texto comparable a éste es el de R. DESCARTES, *Meditaciones de prima philosophia*, ed. cit., p. 15, r. 16-18.

Ahora bien: si se trata de 'alguna cosa' en acto, lo que de ella se predica estará también en acto; si en cambio está en potencia, la membrecía de la cosa respecto de las clases señaladas por sus predicados esenciales (y por ende actuales) será sólo potencial.

En otras palabras: la esencia no implica la existencia *en acto* de sus componentes (existencia *en* la esencia de la que algo se predica). Tampoco Descartes puede dar ese salto. En efecto: para pasar de la idea a la cosa, Descartes no presupone la existencia en acto de los constituyentes esenciales de la esencia de la misma. Esto está muy claramente expuesto por él en el siguiente párrafo: "del hecho de que yo no pueda pensar un monte sino con un valle, no se sigue que en alguna parte exista un monte y un valle, sino sólo que el monte y el valle, existan o no existan, no pueden separarse el uno del otro".<sup>9</sup>

Si arribamos finalmente a la afirmación cartesiana de la existencia de Dios tendremos, en pocas palabras, lo siguiente: la existencia pertenece a la esencia de Dios; por tanto Dios existe.

Ahora bien: si la esencia divina implica la existencia, y la existencia en acto,<sup>10</sup> Dios pertenece a la clase de realidades que tienen existencia actual. Pero volvamos a lo dicho más arriba: la esencia no implica la existencia en acto de cada uno de sus componentes: la sola esencia divina, por consiguiente, *no implica la existencia en acto de la existencia en acto*, por decirlo así. En el primer caso se trata de la existencia de los atributos de la esencia; en el segundo, de la existencia de Dios mismo.

Diríamos que Dios pertenece en potencia a la clase de realidades que tienen existencia actual. Es decir: no sabemos si pertenece en potencia o en acto, y no podemos saberlo antes de haber demostrado la existencia de Dios por vía metafísica, y no por vía lógica. En tanto deba subsistir aquí la duda metódica, debe descartarse el hablar de pertenencia actual; por ende no queda sino hablar, por contrapartida, de pertenencia en potencia, con tal que se la entienda en este sentido.

Cuando Descartes dice que "si del solo hecho de que puedo extraer de mi pensamiento la idea de alguna cosa se sigue que todo aquello que me doy cuenta clara y distintamente de que pertenece a aquella cosa, pertenece realmente a ella",<sup>11</sup> el término 'pertenece' está usado para significar, en el primer caso, relación lógica, y en el segundo, relación fáctica.

<sup>9</sup> R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, ed. cit., p. 65, r. 27 a p. 66, r. 2.

<sup>10</sup> R. DESCARTES, o. c. (ed. cit.), p. 52 (según la paginación de la ed. A. T. de la traducción francesa del duque de Luynes). Descartes justifica la atribución de la existencia en acto respecto de Dios porque ese "modo" de existencia es el más perfecto, y Dios no puede carecer de perfección alguna. Yo añado por mi parte que, de acuerdo a lo dicho más arriba, de Dios sólo puede predicarse la existencia en acto porque, en tanto constituyente *esencial* de la naturaleza divina, sólo puede ser actual.

<sup>11</sup> R. DESCARTES, o. c. (ed. cit.), p. 65, r. 16-19.

De modo que las categorías de acto y potencia deben aplicarse, para que el razonamiento sea completo, no sólo al sujeto y al predicado del juicio, sino también a la *relación* que se establece entre ambos. Y es ésta la distinción entre acto y potencia que Descartes no tuvo en cuenta. Si, para seguir el camino de Descartes, no distinguimos entre ambas relaciones, no sabremos cuál de las dos se aplica al caso de la existencia de Dios, y por tanto no podremos dilucidar nada.

Por lo que se refiere a la aplicación de la teoría de acto y potencia a la relación, es menester añadir lo siguiente: Aristóteles coloca la relación entre los accidentes; y el acto y la potencia son predicables de (o aplicables a) la substancia como también a los accidentes. Personalmente opino que la relación es una categoría enteramente heterogénea con respecto al resto de los accidentes aristotélicos; por consiguiente opino que la aplicación de la teoría de acto y potencia a la relación es sólo una aplicación por *analogía*, y que por ende sería más correcto distinguir entre relación fáctica y relación lógica o formal, o apelar a cualquier otra terminología adecuada, en vez de hablar de relación en acto y relación en potencia.

Por otra parte, aunque aceptemos la afirmación cartesiana de que en Dios nada es potencial,<sup>12</sup> sí lo hay en la predicación de algo respecto de Dios, ya que aquí no se trata de Dios mismo sino de una *operación* intelectual humana. Claro está que la lógica no tiene por qué distinguir, al hablar de inclusión, esos dos tipos de relaciones inclusivas: nuevamente hay que recordar aquí que la lógica, en tanto formal, no puede distinguir los modos en que *de hecho* se da una relación de inclusión entre sujeto y predicado: la *forma* es siempre la misma.

Finalmente podría objetarse que, al distinguir entre esos dos tipos de relaciones, se le está vedando a Descartes el paso del uno al otro tipo, de la relación lógica (o formal, o eidética) a la relación fáctica; y se había dado por sentado que este paso es natural en su procedimiento metodológico y coherente con el resto de su sistema, y que por tanto no sería cuestionado. Pero sucede que, como vimos, ese paso de un nivel a otro no es indiscriminado en el pensamiento cartesiano, sino que obedece a una íntima coherencia. Pues bien: Descartes salta de una relación lógica a una fáctica porque, a mi entender, descuida las implicaciones de la teoría de acto y potencia; si las hubiera notado creo que esa misma coherencia suya le hubiera impedido dar, en este caso, ese salto, aunque se lo hubiera tolerado en otras circunstancias.

---

12 R. DESCARTES, *o. c.* (ed. cit.), p. 47, r. 12-13.

Además, el hecho de que la relación entre existencia y esencia divina sea *necesaria* (puesto que lo que se predica es un atributo *esencial* del sujeto) no altera las conclusiones anteriores, ya que se trata sólo de una necesidad formal: decir que Dios existe en acto *porque* la existencia en acto pertenece necesariamente a su esencia, sería como decir que aquel *N* (que, por hipótesis, es sólo en potencia) es en acto un racional en acto *porque* la racionalidad en acto pertenece también necesariamente a su esencia. Y es difícil creer que Descartes hubiera podido subscribir esta última afirmación.

Descartes también habla de 'necesidad', pero de la siguiente manera: "la existencia es inseparable de Dios, y por ello El existe realmente; no porque mi pensamiento produzca esto o imponga alguna necesidad a alguna cosa sino, por el contrario, porque la necesidad de la misma cosa, a saber, de la existencia de Dios, me obliga a pensarlo".<sup>13</sup> Ahora bien: Descartes rechaza una necesidad puramente subjetiva (la primera de las mencionadas), propia del idealismo posterior; pero, como advierte Gilson, "una filosofía que parte del pensamiento no descubre lo real más que bajo el aspecto de la necesidad".<sup>14</sup> De modo que esa necesidad de la cosa misma (la mencionada en segundo lugar) no está en realidad, como cree Descartes, del lado del objeto sino del lado del sujeto, aunque no se identifique enteramente con la que ha rechazado anteriormente. De modo que se trata no de una necesidad arbitrariamente aplicada pero sí, en cualquier manera, de una necesidad formal y subjetiva, así como en lógica "la *implicación material* no sugiere ninguna 'conexión real' entre el antecedente y el consecuente".<sup>15</sup>

Si *N* es hombre sólo en potencia, su inclusión en la clase de los 'seres racionales en acto' es sólo potencial (cf. supra, caso *c*); sólo es posible incluirlo en acto, como vimos, en la clase de los 'seres racionales en potencia' (caso *b*); o, si no hacemos esa distinción, diremos que *N* pertenece a la clase de los 'seres racionales tanto en acto como en potencia' (caso *d*); pero si no aclaramos *previamente* si su existencia es actual o potencial, no sabremos a cuál de las dos subclases pertenece.

Si Dios pertenece a la clase de los 'seres existentes en acto', tendremos igualmente que determinar si su pertenencia a esa clase es actual o potencial; lo que equivale a decir que debemos ya conocer su existencia, *antes* de predicársela. De modo que la existencia precede a la esencia en orden a la fundamentación; no a la inversa.

AGUSTÍN SEGUÍ

<sup>13</sup> R. DESCARTES, *o. c.* (ed. cit.), p. 66, r. 3-8.

<sup>14</sup> R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, ed. cit., p. 350.

<sup>15</sup> I. M. COPI, *Introducción a la Lógica*, Eudeba (9ª ed.), Buenos Aires, 1970, p. 232.