

SOBRE LA ONTOTEOLÓGICA CARTESIANA

Konrad Cramer
(Universidad de Göttingen)

Aún cuando yo conozca clara y distintamente al ser supremo, y aunque el concepto de éste incluya la existencia, no se sigue de ahí que dicha existencia sea algo en acto.... sino tan sólo que el concepto o noción del ser supremamente perfecto está inseparablemente unida al de existencia... Por consiguiente, hay que probar por otra vía que dicho ser supremo existe. (*Med.* 85 s; AT VII 99 s.¹)

Con estas palabras el tomista Caterus acaba, en las *Primeras Objeciones*, su crítica a la prueba ontológica de Dios, desarrollada por Descartes en la *Quinta Meditación*, que parte del mero concepto de Dios en tanto que es el concepto del *ens perfectissimum*. Salta a la vista el hecho de que esa crítica *no* quiere atacar a la prueba ontológica por medio de negar dos premisas deducidas como decisivas por el mismo Descartes en la *Quinta Meditación*. Primero, no le niega que se conozca al ser sumamente perfecto *distintamente*, es decir, que uno posea un concepto tal de este ser que satisfaga el criterio de verdad expuesto por Descartes en la *Tercera Meditación*. Segundo, Caterus tampoco niega que la existencia es, de hecho una *perfección* a saber, una determinación descriptiva que haya de pensarse en el concepto de aquello, la esencia del cual es la *totalidad* de las perfecciones posibles. Por consiguiente, la crítica de Caterus reza: Aún cuando está concedido que la existencia sea un atributo lógico de un concepto claro y distinto de Dios, no es posible legitimar la transición que Descartes concibe como necesaria, hacia la existencia de Dios.

Con el fin de apoyar esta tesis, Caterus hace referencia a un pasaje famoso de la *Summa Teológica*, en el cual el Aquinatense formula su famosa crítica a la prueba de la existencia de Dios propuesta por San Anselmo en su *Proslogion*.² Caterus escribe:

Aunque se conceda que el ser sumamente perfecto implica en su solo nombre la existencia, no se sigue sin embargo que esa existencia sea algo en acto sino tan sólo que su concepto está inseparablemente unido al *concepto* de existencia. (*Med.* p. 85; AT VII p. 99)

Lo que se infiere en la prueba ontológica no es que el ser sumamente perfecto *existe*, sino tan sólo que el ser sumamente perfecto *no puede ser pensado* de otro modo que como un ser existente. El error que convierte la prueba ontológica en un sofisma consiste en el tránsito de la conclusión correcta que reza:

En el concepto de Dios se piensa necesariamente el concepto parcial de la existencia a la conclusión completamente distinta.

Dios existe, existe independientemente y fuera de todo pensamiento.

Si esta crítica, llamada generalmente la objeción *lógica*, fuera acertada, estaría claro que una prueba *a priori* de la existencia de Dios que se basa en su sólo concepto es imposible.

Pero no es así. Es precisamente bajo la apariencia de esa objeción donde hay un sofisma oculto. Y este hecho ya fue aclarado por Descartes en el mismo texto de la *Quinta Me-*

¹ Abreviaciones utilizadas: *Med.* = R. Descartes: *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Introducción, Traducción y Notas por V. Peña, Madrid 1977. (Mi versión castellana del Latín original sigue en general esta traducción). AT VII = *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & Paul Tannery. Tom. VII *Meditations de Prima Philosophia*, Paris 1904.

² Conf. Thomas Aquinas: *Summa Theologica* I, ii 1, rat. 2; Anselmus Cant.: *Proslogion* cap. II, III.

ditación. En lo que sigue, no quiero entrar otra vez en una discusión detallada de esta meta-crítica de Descartes.³ Baste con decir lo siguiente: Si un concepto descriptivo contiene el atributo de la existencia, entonces es imposible aferrarse a este concepto y afirmar al mismo tiempo que no existe nada a lo cual se refiere este concepto. Si, por consiguiente, se prueba que algo sólo puede ser *pensado* como existente, entonces se trata aquí de la prueba más fuerte posible de la existencia de algo que puede llevarse a cabo. Pues en relación a algo de cuyo concepto descriptivo se infiere que no puede ser *pensado* como no existente, se sigue que la idea de su *inexistencia* es tan contradictoria como la idea de que un triángulo euclidiano posea una suma de ángulos cuya magnitud no equivalga a dos rectos. En esto han coincidido no sólo Descartes, sino también Leibniz, Espinoza, Kant y Hegel. La única pregunta es: Hay tal concepto o no?

Por ello, no es de sorprender el que Descartes en su respuesta a Caterus, no refute nuevamente la objeción lógica. Lo que sí sorprende es, sin embargo, que Descartes afirma en esa respuesta que él, Descartes, no se desvía en esta materia de ninguna manera de Santo Tomás. Esta afirmación implica que Descartes no identifica la objeción del Aquinatense contra la prueba de San Anselmo con la objeción lógica objeción que no tiene siquiera sentido. Pero entonces con cual objeción la identifica?

De manera muy sutil Descartes se sirve del hecho de que Santo Tomás, en su crítica a San Anselmo, no había hablado de Dios como tal, sino solamente de la palabra 'Dios', del *nomen Dei*. Cuando se entiende lo que significa la palabra 'Dios', lo que se está entendiendo no es acaso que Dios existe *in rerum natura*, sino tan sólo que esa palabra *denominata* algo que está en la realidad y en el entendimiento. Pero lo que se menciona a través de una mera palabra, no tiene por ello que ser verdadero. El *nomen Dei* podría ser el nombre de algo que examinado más de cerca no se puede pensar de ninguna manera. Con esta reflexión Descartes le está atribuyendo al Aquinatense no la objeción lógica sino una objeción *semántica*. Ésta no está dirigida contra el tránsito del concepto del *ens perfectissimum* a su existencia *in rerum natura*, sino contra el supuesto de que en la expresión idiomática, en la que está basado este tránsito, no se trata de una expresión sin sentido explicable, sino de una expresión tal a la cual corresponde una idea verdadera —*idea vera*. Por consiguiente y a diferencia de la objeción lógica, la objeción semántica formula la sospecha de que el concepto del cual parte el argumento ontológico podría ser un concepto fallido.

Consecuentemente Descartes ha sabido diferenciar su propia prueba ontológica de la de San Anselmo precisamente bajo aquella perspectiva que le abrió la crítica de Santo Tomás interpretada por Descartes como la objeción semántica. Escribe Descartes:

Mi argumento en cambio, tenía esta forma: Puede afirmarse verdaderamente de una cosa todo aquello que, con claridad y distinción, concebimos pertenecer a la naturaleza o esencia o forma inmutable y verdadera de dicha cosa. Pero tras indicar con cuidado lo que en Dios, concebimos clara y distintamente, que la existencia pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza: luego podemos afirmar con verdad que existe. La conclusión al menos, es legítima. Pero

³ Conf. D. Henrich: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen 1960, p. 7 s; p. 11 ss.—K. Cramer. "Descartes, interprète de l'objection de Saint Thomas contre la preuve ontologique de l'existence de Dieu dans les Premières Reponses". En: Descartes. Objecter et Répondre. Actes du colloque organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992 à l'occasion du 350^e anniversaire de la seconde édition des Méditations. J.-M. Beysade et J.-L. Marion (eds.) Presses Universitaires de France. Paris 1993. p. 271-291.

la premisa mayor tampoco puede negarse, pues ya estábamos de acuerdo en que todo cuanto concebimos clara y distintamente es verdadero. (*Med.* p.97; AT VII p. 115 s.)

Pero, para sorpresa del lector, que aún conserva en el oído el tono optimista de la *Quinta Meditación*, Descartes reconoce ahora:

Queda sólo la premisa menor, y reconozco que no es pequeña su dificultad (*Med.* p. 97; AT VII p. 116).

La premisa menor es: Concebimos clara y distintamente que a la verdadera e inmutable naturaleza de Dios pertenece la existencia. Descartes parece admitir ahora, que la dificultad nada pequeña que se asocia con este enunciado, todavía no ha sido eliminada por él.

Una primera dificultad radica en que estamos tan acostumbrados a distinguir en toda cosa existencia y esencia, que no advertimos por qué la existencia pertenece a la esencia de Dios mejor que a la de las demás cosas. (*Med.* p. 97; AT VII p. 116).

Esta dificultad habrá de disiparse por medio de la distinción entre existencia *posible* y existencia *necesaria* y en la advertencia de que la existencia necesaria sólo está contenida en la idea de Dios.⁴

Qué importancia tiene que la existencia se ordene de modo exclusivo bajo la modalidad de la necesidad, cuando se trata de la existencia de Dios? Respecto de la pregunta de qué *significa* la expresión "existir necesariamente", Descartes nos comunica que algo no existe de modo necesario por el hecho de que la existencia *necesaria* esté ligada a sus demás propiedades, sino cuando la existencia, *real (actual)* está ligada de *modo necesario* a sus demás propiedades.⁵ Pero, entendemos —y en esto radica la diferencia entre el concepto claro y distinto de Dios, según esta afirmación, y todos los demás conceptos claros y distintos— que la existencia actual se encuentra ligada de un modo necesario a los demás atributos de Dios. Por eso comprendemos que no sólo es *posible* que Dios exista, sino que Dios *existe* realmente. La modalidad de la necesidad de la existencia tiene su interpretación en la necesidad del enlace del concepto de existencia con los demás atributos de Dios. —En qué consiste esta necesidad y de qué manera entendemos su permanencia?

Esta pregunta parecería poder responderse así: Si se pretende aferrarse al concepto de Dios en tanto que concepto de la suma de todas las perfecciones, entonces es *necesario* formar una conjunción entre el concepto de la existencia y todos los demás conceptos de las perfecciones. El sentido del término "necesidad" dentro del enlace de conceptos, traído ahora a escena, consiste en que se caería en una contradicción frente al contenido lógico de un concepto B, si no se ligara alguno de sus conceptos parciales BT1 con todos los demás conceptos parciales BT2 - BTn-1.

Lo que salta a la vista es sin embargo, que no es posible identificar la necesidad del enlace de conceptos, el cual se efectuaría a fin de construir un concepto del cual estos forman parte, con la necesidad de enlazar aquellos conceptos *en cuanto tales*, es decir, independientemente de un fin tal. Es, por ejemplo, necesario enlazar entre sí los conceptos de racionalidad y de vitalidad, con el fin de construir el concepto de ser humano. Pero de esto no se sigue que los conceptos de racionalidad y de vitalidad estén *como tales* enlazados entre sí de un modo necesario. Pues en este caso, en tanto que los seres humanos fuesen los únicos seres vivientes racionales, no existirían otros seres vivientes diferentes de los humanos. Por consiguiente es necesario enlazar los conceptos de la existencia y de los demás atributos de Dios, cuando

⁴ Conf. *Med.* p. 97; AT VII p. 116 s.

⁵ Conf. *Med.* p. 97; AT VII p. 117.

se pretende construir el concepto de un ser supremamente perfecto y la existencia es una perfección. Sin embargo no se sigue de allí una necesidad *per se* de que se enlace el concepto de la existencia con los conceptos de los demás atributos de Dios sino solamente una necesidad concebida como *necessitas hypotetica antecedentis* con el antecedente "concepto de Dios".

Ahora bien, la alusión al enlace necesario entre la existencia y los demás atributos de Dios, debería disipar la dificultad resultante para el argumento ontológico que se funda en nuestra costumbre de diferenciar la esencia de la existencia en todo lo que es distinto de Dios. A quien, no obstante quisiera permanecer con esta costumbre, incluso en el caso de Dios, por no entender de qué modo separarse de ésta o cómo *no* hacer esta diferenciación en el caso de Dios, a él no es posible ayudarle ni con la alusión que hace Descartes ni con la explicación de la razón por la cual a Dios pertenece la existencia de manera necesaria. Pues aquí también se presupone que la existencia es un predicado descriptivo incluido en el concepto de Dios. Quien impugne esta presuposición esperará que la dificultad que tenga con la prueba ontológica de la *Quinta Meditación*, pueda disiparse de otra manera que atribuyendo a Dios existencia necesaria mediante el argumento de que a un ente tal, cuyo concepto contiene el concepto de la existencia en calidad de contenido lógico, ha de atribuírsela la existencia. Él exigirá, por ende, un argumento que enlace la existencia actual con los atributos, es decir, con todos los predicados descriptivos de Dios de tal manera, que la necesidad de este enlace sea también evidente, sin que se tome una decisión sobre el status semántico del concepto de la existencia, tendiente a mostrar que la existencia misma es uno de los atributos de Dios que no le puede faltar. En tal caso, sin embargo, el sentido del término "necesidad" que se atribuye a este enlace, tiene que ser distinto a aquel que conduce al enunciado de que Dios existe necesariamente porque la existencia es parte del concepto concebido clara y distintamente de su esencia descriptiva.

Y así es efectivamente. Esto se aclara cuando se dirige la atención a la discusión de la segunda dificultad, marcada por él mismo de la siguiente manera:

Y también porque, distinguiendo mal —como hacemos— aquello que pertenece a la esencia verdadera e inmutable de alguna cosa, y aquello que sólo se le atribuye por ficción a nuestro entendimiento, aunque nos demos cuenta con suficiente claridad de que la existencia pertenece a la esencia de Dios, sin embargo, de ello no concluimos que Dios existe, pues no sabemos si su esencia es inmutable y verdadera, o si tan sólo es materia de ficción. (*Med.* p. 97; AT VII p. 116)

Incluso suponiendo que tengamos un conocimiento claro y distinto de que la existencia pertenece a la esencia de Dios, no sabemos aún si el concepto de la esencia de Dios es el de una naturaleza verdadera e inmutable o el de una naturaleza compuesta fictiva o arbitrariamente por nosotros mismos. Y en tanto no lo sepamos, no nos atrevemos —con razón— a concluir de allí la existencia de Dios. Con esto, Descartes descubre que la objeción semántica debe ser formulada en una variante que ostenta un significado muy diferente a aquel que resulta de la sospecha de que la palabra "Dios", es un nombre vacío, variante que es mucho más amenazadora. La expresión idiomática "Dios" tan sólo podría ser el nombre de algo que pienso en una idea compuesta arbitrariamente por mí —una idea *a me ipso facta et fictitia*— y, por consiguiente, no sería el nombre de una naturaleza o esencia o forma verdadera e inmutable. Esta sospecha ya no se puede disipar tan sólo aludiendo a que la idea del ente supremamente perfecto es clara y distinta. Pues esta propiedad lógica no garantiza a una idea la propiedad semántica de ser la idea de una esencia verdadera.

Tan sólo en ocasión de sus reflexiones respecto a la objeción de Santo Tomás contra la prueba de Anselmo, Descartes se enfrenta a este estado de cosas. En efecto, la introducción del

criterio de verdad de la *Tercera Meditación* había sugerido que aquella propiedad lógica de una idea le garantiza esta propiedad semántica, ya que dicha propiedad lógica conduce a enunciados verdaderos sobre la cosa representada por una idea tal. No obstante, la necesidad de salir al encuentro de la objeción semántica, también en esta segunda variante, pone de manifiesto lo aparente de esta concepción. Lo que hay que demostrar con un argumento propio es que la idea clara y distinta de Dios es la de una esencia verdadera. Pues existen también ideas claras y distintas de cosas tales como las que esboza arbitrariamente el entendimiento y a las cuales no corresponde nada en el reino de las esencias verdaderas e inmutables. De este modo es fácil ver que el nombre "Pegaso" es el nombre de algo que yo simplemente me inventé. Igualmente entiendo de un modo claro y distinto lo que pertenece a algo que lleva con razón el nombre de "Pegaso": nada es Pegaso, que no sea caballo ni lleve alas. Con ello represento claramente lo que significa ser caballo y lo que significa tener alas. Por consiguiente, mi idea de Pegaso no solamente es *clara*, sino también es *distinta*.⁶ Por ello puedo enunciar mediante una proposición verdadera que Pegaso tiene alas. Y sin embargo, la representación de Pegaso *no* es la representación de una esencia verdadera e inmutable. Por consiguiente, ni siquiera la prueba de la *claridad y distinción* de la idea del ente supremamente perfecto puede silenciar la sospecha de que con ésta se trata tan sólo de una idea inventada por mí, en la cual se representa una esencia tan poco verdadera y tan poco inmutable como en Pegaso. Si, no obstante, la diferencia entre la representación de una esencia verdadera y la de una compuesta arbitrariamente, no se puede marcar mediante la diferencia entre las representaciones claras y distintas y las oscuras y confusas, sino que caen dentro del *ámbito mismo* de las *claras y distintas*, entonces surge una nueva y fundamental dificultad: Sobre la base de qué criterio puede decidirse si una idea cae en una u otra clase de las ideas claras y distintas, tomando en cuenta que este criterio no puede ser el de la claridad y distinción de una idea? A esta pregunta Descartes responde de un modo muy ingenioso. Él escribe:

Las ideas que no contienen naturalezas verdaderas e inmutables, sino ficticias y compuestas por el entendimiento, pueden ser divididas por ese mismo entendimiento, no sólo mediante una abstracción o restricción de su pensamiento, sino mediante una operación clara y distinta: de manera que aquellas cosas que el entendimiento no puede dividir así, no han sido producidas o compuestas por él, sin duda alguna. Cuando por ejemplo, me represento un caballo alado..., fácilmente entiendo que puedo representarme, al contrario, un caballo sin alas..., y por tanto, que tales cosas no poseen naturalezas verdaderas e inmutables. Pero si me represento un triángulo..., entonces, sin duda, afirmaré con verdad de un triángulo todo lo que reconozca contenido en su idea, como que sus tres ángulos valen dos rectos, etc.... Pues aunque pueda concebir un triángulo abstrayendo que sus tres ángulos valgan dos rectos, no puedo negar eso de él mediante una operación clara y distinta, esto es, entendiendo bien lo que digo. (*Ated.* p. 97 s; AT VII p. 117 s)

El criterio para decidir que un concepto claro y distinto es el concepto de una naturaleza compuesta arbitrariamente y producto de mi ficción, consiste, según ello, en que es posible descomponerlo en las partes que contiene en calidad de concepto claro y distinto, de modo que estos conceptos parciales se pueden concebir como conceptos que son independientes de su enlace con aquel concepto. El concepto de un caballo alado aparece como uno compuesto arbitrariamente, ya que es posible representarse un caballo con o sin alas (y unas alas con o sin caballo). A pesar de que no nos está dado pensar un caballo sin alas cuando queremos construir el concepto de *Pegaso*, no es necesario construir el concepto de Pegaso para disponer de los

⁶ Conf. Descartes: *Principia Philosophiae* I § 52.

conceptos de *caballo* y de *alas*. Estos conceptos estarían ligados entre sí de un modo necesario, precisamente en el caso en que el concepto de caballo no se pudiese pensar sin el concepto de alas ni el concepto de alas pudiese ser pensado independientemente del concepto de caballo. Por consiguiente los conceptos claros y distintos no son conceptos de naturalezas compuestas y fictivas, sino de naturalezas verdaderas, cuando sus partes o conceptos parciales se encuentran en una relación de necesidad *entre sí*; es decir, cuando es posible inferir de un concepto *parcial* a otro concepto *parcial*. De esta manera, el teorema de la equivalencia de la suma de los ángulos de un triángulo con dos ángulos rectos, se deriva del concepto de una figura rectilínea de tres lados y por ende tres ángulos. Y de la equivalencia de todos los ángulos de una figura rectilínea plana con dos ángulos rectos, se deriva la propiedad de esa figura de tener tres lados y por eso tres ángulos. Debido a que es posible inferir de una propiedad de una figura la otra propiedad y *viceversa*, ambas propiedades no están ligadas dentro de un concepto de una figura de tres lados de la misma manera que caballo y alas en el concepto de Pegaso, sino que su enlace es *necesario*, de tal modo que algo, que se describa por medio de una de estas propiedades, tiene que ser descrito también mediante la otra propiedad y *viceversa*. Si un concepto claro y distinto B consta de los conceptos parciales BT1 y BT2, entonces, según el criterio expuesto por Descartes, *no* será el concepto claro y distinto de una naturaleza verdadera e inmutable por el hecho de que BT1 y BT2 ostenten aquella relación contingente entre sí, que los hace ser conceptos parciales del concepto B, y del cual se infiere que tanto BT1 como BT2 se siguen de B, sino solo si entre BT1 y BT2 existe una relación *necesaria* de tal modo que BT2 se infiera de BT1 y BT1 se infiera de BT2, o por lo menos que BT2 se infiera de BT1 o BT1 se infiera de BT2. De un enlace tal se sigue que se dispone de BT1 o BT2 sólo bajo la condición de que se disponga de su conjunción. El criterio buscado no consiste, por consiguiente, en que un concepto no pueda ser pensado sin aquellos conceptos parciales que lo conforman, sino que los conceptos parciales de un concepto no pueden ser pensados el uno sin el otro, ni por tanto sin el concepto del cual forman parte. Precisamente esto es el punto decisivo. Y éste tiene importantes consecuencias para la interpretación del concepto del cual ha de tomar su salida la prueba ontológica: No es ya suficiente, mostrar que la existencia forma parte de un concepto claro y distinto del ser supremamente perfecto, con el fin de poder deducir su existencia. Pues la idea de que nos enfrentaríamos a una contradicción respecto del concepto del *ens perfectissimum*, si no lo pensásemos como existente, no nos ayudaría en lo subsiguiente. Pues esta idea no puede excluir que la perfección de la existencia no pertenezca al *ens perfectissimum* de la misma manera que la suma de ángulos al triángulo, sino como las alas a Pegaso. La afirmación de Descartes, de que no me está dado libremente pensar lo sumamente perfecto sin la totalidad de las perfecciones, del mismo modo que me está dado pensar un caballo con o sin alas, no significa que me esté dado pensar a Pegaso sin alas. La idea con la que se piensa a Pegaso sin alas, se encuentra de la misma manera en contradicción con el concepto de Pegaso, como la idea mediante la que se piensa al ser supremamente perfecto sin la totalidad de las perfecciones se encuentra en contradicción respecto del concepto de *ens perfectissimum*. Pero precisamente porque esto es así, no se puede inferir de esta contradicción que aquello de lo cual hay que excluirlo, es el concepto de una naturaleza verdadera e inmutable. Para probar que el concepto del ser supremamente perfecto es un tal concepto, es necesario un argumento a favor de que no me sea dado enlazar el concepto de la existencia con los demás atributos de Dios de la misma manera arbitraria, como el enlazar el concepto de alas con el concepto de caballo para la construcción del concepto de Pegaso. El que *no* nos sea dada la misma libertad y que el concepto del ser supremamente perfecto *por ello* sea el concepto de una naturaleza ver-

dadera e inmutable, no se hace evidente todavía con tan sólo comprobar que la existencia es una propiedad lógica de un concepto del ser supremo construido de manera clara y distinta. La sospecha engendrada por la segunda variante de la objeción semántica, de que la palabra "Dios" fuese el nombre de una *idea a me ipso facta et fictitia*, sólo se puede disipar comprobando lo siguiente: Esencia y existencia no se comportan recíprocamente en Dios como se comportan alas y caballo en Pegaso, sino del modo en que *tendrían* que comportarse caballo y alas recíprocamente, si fuese necesario disponer del concepto de Pegaso para disponer de los conceptos de caballo y de alas. Es decir, que tiene que poderse demostrar que el concepto de existencia se encuentra en una relación necesaria con todos los otros atributos o, si este concepto no caracteriza ningún atributo, con todos los atributos de Dios, de tal modo que a partir de cada uno de estos atributos se pueda inferir la existencia de algo descrito mediante uno de ellos, y a partir de la existencia de algo descrito mediante uno de ellos, se pueda inferir su descripción por todos los demás atributos.

Al final de su disputa con Caterus, Descartes se dispone a llevar a cabo la tarea de demostrar lo expuesto. Supuesto que si al menos a partir de *uno* de los atributos de Dios se puede concluir la existencia de algo que corresponda a este atributo, entonces esta conclusión garantiza la *necesidad* de su existencia. Pues algo existe necesariamente, si el concepto de existencia está unido necesariamente con el concepto de este atributo. Este, sin embargo, sería el caso, si la existencia de la cosa misma se siguiera lógicamente de este atributo. Por ello, Descartes aísla en un primer paso, de la cantidad total de perfecciones, es decir, atributos de Dios, una de sus perfecciones, a saber el atributo de la *omnipotencia*. Luego intenta, en un segundo paso, comprobar que a causa de la fuerza descriptiva del concepto de omnipotencia, se sigue con necesidad lógica la existencia de algo omnipotente: algo, cuyo poder es irresistible, puede existir por fuerza propia y existirá por ello de modo actual y eternamente.

Pues resulta manifiesto, por luz natural, que aquello que puede existir por su propia fuerza, existe siempre. Y así entenderemos que la existencia necesaria está contenida en la idea de un ser supremamente perfecto, no en virtud de ficción alguna del entendimiento, sino porque el existir pertenece a la verdadera e inmutable naturaleza de un ser tal. (*Med.* p. 99; AT VII p, 119)

De esta manera, Descartes creyó haber llevado a cabo un enlace lógicamente necesario entre la determinación descriptiva de la omnipotencia y la determinación de la existencia. El punto sistemático decisivo de esta idea no es en última instancia que no haya partido, a diferencia del proceso discursivo de la *Quinta Meditación*, del supuesto de que la existencia es una perfección. Con la reformulación de su argumento, Descartes deja indeterminado el status semántico de la existencia y satisface las necesidades de quien, al igual que en todas las demás cosas, también en el caso de Dios permanece en el ámbito de su costumbre, distinguiendo entre esencia y existencia. También está claro de qué modo la existencia *necesaria* ha de estar contenida en la idea del omnipotente. Pues la afirmación decisiva de Descartes es ahora, que el concepto de omnipotencia y el concepto de existencia se encuentran en una relación recíproca de tal modo, que el concepto de omnipotencia no puede ser pensado sin el concepto de la existencia de algo de este concepto. Consecuentemente se diría que el concepto de existencia en la *modalidad de la necesidad*, no se puede pensar sin el concepto descriptivo de la omnipotencia.

En un tercer y último paso, se culmina esta idea en la prueba de la existencia de Dios. El omnipotente, existente por razones de pura lógica, se adjudicará, a fuerza de su omnipotencia, todas las demás perfecciones que se pueden pensar en el concepto de ser supremamente perfecto, de tal manera que de su omnipotencia se deriven todos los demás atributos que se pue-

den pensar en el concepto del *ens perfectissimum* y por consiguiente la identidad del ser omnipotente con Dios. De esto se sigue que el concepto de Dios como concepto del ser supremamente perfecto, no sólo es una idea clara y distinta —como ya lo había concedido la segunda variante de la objeción semántica— sino además el concepto de una esencia verdadera e inmutable —lo cual fue puesto en duda por la segunda variante de esa objeción. Esto lo garantiza la circunstancia lógica de que a partir de la existencia del ser omnipotente, es posible inferir su identidad con el ser supremamente perfecto y, por lo mismo, con Dios. Pues, si algo con determinada descripción *existe*, entonces este hecho es para aquel que lo sepa, una prueba contundente de que su concepto *es* el de una naturaleza verdadera e inmutable.

Esto está pensado con ingenio. Y sin embargo, deja al lector en absoluta perplejidad. Pues, desde cuándo tiene el concepto del atributo de la omnipotencia el poder de poner algo que satisfaga la descripción hecha por tal atributo, en existencia? Sin embargo, aquí comenzaría otra historia.⁷

⁷ Una versión más detallada de la interpretación y de los argumentos propuestos en este ensayo, se encuentra en K. Cramer: "Descartes antwortet Caterus" en *Descartes nachgedacht* Ed. A. Kemmerling und H.-P. Schätt, Frankfurt a.M. 1996, p. 123-169.