

## **La noción de causa sui en Descartes**

Alfredo D. Vallota\*

### **RESUMEN**

Anselmo se une a Occam, Nietzsche a Tomás de Aquino, Agustín a Suárez, Duns Scoto a Schopenhauer en el rechazo a la noción de *causa sui*, que Descartes presenta y defiende en su obra. Sin embargo, la noción de Dios *causa sui* no es un aspecto marginal en la metafísica cartesiana sino un tema central, aunque pareciera haber sido presentado en clave casi esotérica, sin ocultarla pero deslizándose para no llamar la atención. En el trabajo se trata la manera en que Descartes la introduce, la desarrolla y las consecuencias onto-teo-lógicas que acarrea, especialmente en lo que se refiere a la concepción de Dios como potencia.

**Palabras clave:** Descartes, *causa sui*, metafísica cartesiana, poder, Dios

## **Descartes' Notion of Causa Sui**

### **ABSTRACT**

Anselm unites to Occam, Nietzsche to Thomas Aquinas, Augustinus to Suarez, Duns Scot to Schopenhauer in the rejection to the notion of *causa sui* that Descartes presents and supports in his work. However, the notion of God *causa sui* is not a marginal aspect in the cartesian metaphysics but a central topic, although it seemed to have been presented in an almost occult key, without hiding it but slipping for not getting the attention. This paper deals with the way in that Descartes introduces it, the way he develops it and the onto-teo-logical consequences that it carries, especially in what refers to the conception of God as potency.

**Key words:** Descartes, *causa sui*, cartesian metaphysics, power, God

\* Alfredo D. Vallota es profesor de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) y dicta cursos en Universidad Central de Venezuela (UCV) y Universidad Simón Bolívar (USB). Correo electrónico: [avallota@cantv.net](mailto:avallota@cantv.net)

Desde Agustín de Hipona hasta F. Suárez, pasando por Tomás de Aquino, la noción de *causa sui* es francamente rechazada. Después de Spinoza también encuentra opositores, como Schopenhauer y Nietzsche. En cambio, en el período que va entre Suárez y Spinoza, se produce la explosión de esta idea y su supervivencia posterior depende fundamentalmente de este momento. Aunque Spinoza la presenta con toda fuerza en su *Ética*, que inicia precisamente con la noción de autocausalidad, apreciamos que es una noción que no define y simplemente contrapone lo que puede pensarse, el concepto de *causa sui*, con la existencia de una esencia o naturaleza particular que no se explicita en términos de causa, por lo que ambos términos de la contraposición no pueden hacerse equivalentes.<sup>1</sup> Spinoza está usando una noción que ya había sido presentada y tratada, está retomando un tema que ya ha sido pensado y el responsable es Descartes.

El tratamiento del concepto de *causa sui* en Descartes, al que coloca en el centro de la discusión de su tiempo, genera todo tipo de interrogantes: ¿Cuál es el origen, cómo surge en Descartes? ¿No se trata acaso de una noción que se presenta como lógicamente contradictoria? ¿Qué relación tiene con el resto de su metafísica? Más aún, estas cuestiones se agravan porque Descartes no la trata en sus textos principales, sino en ocasión de responder a algunas objeciones de sus primeros lectores. Al respecto, las *Respuestas a las objeciones* juegan un papel que no es claro en la obra cartesiana. ¿Son lo que su nombre señala, aclaraciones ante las observaciones presentadas por sus lectores respecto de su propuesta presentada en las *Meditaciones*, o son un complemento ineludible de la obra? ¿Descartes ocultó en la *Meditaciones* aspectos importantes de sus ideas para presentarlas, como ocasionalmente, en otros textos? Éste no es el único caso de temas, si se quiere claves, que no están presentes en las *Meditaciones* y que pareciera que debieran estar, como la teoría de la "Creación de las Verdades Eternas".<sup>2</sup> En nuestro asunto particular, la noción de Dios *causa sui* no se presenta en el texto central de las *Meditaciones*, ni tampoco en el *Discurso*,

---

1 Cfr. B. Spinoza: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires, FCE, 1958, I, Definición 1: "Por causa de si entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente".

2 La noción de la creación de las Verdades Eternas, clave para la validez de la figura del Genio Maligno, la leemos en tres cartas a Mersenne. Las citas cartesianas corresponden a *Oeuvres de Descartes*, edición de Charles Adam y Paul Tannery, en adelante AT, usando las traducciones de Vidal Peña en *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, en adelante VP, y la de E. de Olazo y T. Zwanck en *Descartes Obras Escogidas*, Buenos Aires, Ed. Charcas, 1980, en adelante OZ.

mo Lactancio en sus *Institutiones divinae* afirma que, no habiendo nada anterior a Dios, es natural que Él se creara a sí mismo.<sup>5</sup> Cándido, escritor arriano, en su obra *Sobre la generación* señala que *Dios es causa de sí mismo*; Mario Victorino en su réplica *Sobre la generación del Verbo* acoge la expresión referida al Absoluto *sui ipsus est causa*<sup>6</sup>, y san Jerónimo, en su *Ad ephesios*, dice que Dios es origen de sí mismo y causa de su propia sustancia.<sup>7</sup> Sin embargo, estas afirmaciones no pasan de ser fórmulas que no tienen un gran desarrollo y podría decirse que son metafísicamente rudimentarias.

El autor que intenta un tratamiento del tema es Plotino. El Dios de Plotino es absolutamente trascendente, incomprensible, inefable, superior a todo ser y a todo pensamiento. Es el Uno, indiviso, carente de toda multiplicidad, por lo que no puede atribuírsele ningún predicado. En la *Enéada VI, 7* afirma:

Lo que corresponde en Él a la existencia y lo que corresponde al acto no son dos cosas diferentes...; lo que es como su acto y su vida no se relacionan en Él como un atributo a un sujeto; su ser es eternamente y se engendra, de alguna manera, eternamente con su acto; Él se hace a sí mismo a la vez de su ser y de su acto, es decir, de sí mismo y de ninguna otra cosa. (Subrayado nuestro)

Sin embargo, la doctrina no es clara, en especial porque en otras ocasiones Plotino se refiere al Uno como inengendrado e inengendrable, permanentemente estable y firme en su ser. Pareciera que Plotino con *causa de sí* se refiere a la libertad perfecta, a la completa autodeterminación, y por ello es *causa de sí y señor de sí*. En cambio, cuando trata al Absoluto como omnipotencia, nunca lleva la infinita potencia sobre sí misma, por lo que pareciera que la infinita potencia no tiene poder sobre sí misma.<sup>8</sup>

En cambio, hay críticas claras a la noción de *causa sui* en dos pensadores importantes como son Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. La objeción de ambos se centra en que la causalidad eficiente implica una dependencia de lo causado con respecto a su causa, pero un ser que es por sí es un ser sin dependencia de otro. Como éste es el caso de Dios, que no puede depender de nada ni

5 Lactancio: *Institutiones Divinas. Libros I-III*, I, *De falsa religione*, 7, Madrid, Gredos, 1990

6 Cfr. A. L. González: *El Absoluto como causa sui en Spinoza*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1996, pp. 12-13

7 San Jerónimo: *Comentario a la Epístola a los Efesios*, II, sur III, 14, citado en A. L. González: *op. cit.*

8 Cfr. Plotino: *Enéada VI, 8* (Buenos Aires, Aguilar, 1971)

nadie, no puede ser causado y, en consecuencia, Dios es incausado. La noción de *causa sui* carece de sentido si la referimos a Dios. Agustín lo dice en estos términos: "Quien piensa que Dios sea de tal potencia que se puede engendrar a sí mismo, yerra tanto más cuanto no es así Dios, pero tampoco la criatura espiritual ni la corporal; pues no hay absolutamente ninguna cosa que se engendre a sí misma en el ser". (*De Trinitate, I, c.1*)

Tomás de Aquino también expresa su oposición a la autocausalidad eficiente con diversos argumentos. Por una parte, sienta que la causa debería preceder al efecto, lo que es imposible en el caso de Dios al que nada puede precederlo; por otra, porque Dios no tolera ninguna causa y, precisamente, toda su segunda vía se apoya en que Dios se encuentre fuera de la cadena causal a la que pertenecen los seres finitos y relativos y de la que Dios debe estar excluido. Tomás, cuando explica que en Dios se identifican esencia y existencia, dice:

Todo lo que conviene a un ser, sin pertenecer a su esencia, le conviene en virtud de alguna causa; pues las cosas que no forman una unidad esencial, si se unen, precisan una causa que las una. El ser, por lo tanto, conviene a dicha quiddidad por alguna causa. Y esto será o por algo que pertenece a su propia esencia, o por la misma esencia o por otra cosa. En el primer caso, como la esencia es conforme a dicho ser, se seguirá que una cosa es causa de su propio ser. Y esto es imposible porque, según el orden de los conceptos, la causa es antes que el efecto. Si un ser fuese causa de su propio ser, se concebiría siendo antes de ser, lo que es imposible; porque en el orden de lo inteligible, primero es la causa y después el efecto; por tanto si hubiese algo cuya esencia fuese la causa de su ser, se deduciría que debería existir antes de existir, lo que es absurdo... Si, en cambio, le conviene en virtud de otra causa cualquiera, tendríamos esto: todo lo que adquiere el ser por otras causas es causado, y no es, por tanto, causa primera. Mas Dios es la primera causa incausada. (*Suma contra gentiles, I, 22*)

El argumento del Aquinate se resume en que la causalidad de las causas dadas en la experiencia no se explica si no hay una causa primera y, para que esa causa sea verdaderamente primera, ella misma no debe tener causa. En la serie de *causas segundas* debe haber una *causa primera* que sea trascendente a la serie, una causa primera incausada. El núcleo del argumento es que, dada la anterioridad que ha de tener la causa con respecto al efecto, la autocausalidad implicaría que el mismo ser tendría que ser como causa antes de ser como efecto, *debería existir antes de existir*, lo que es un absurdo. De manera que, para Tomás de Aquino, la

noción de causación del propio ser es imposible y se concluye que Dios ha de ser incausado, no tener causa alguna.

Tomás de Aquino también usa otro argumento para rechazar la autocausalidad divina como es el de la simplicidad. Todo lo causado, lo que tiene causa, es compuesto y la causa es, precisamente, lo que une los elementos del compuesto (*omne compositum causam habet*), por lo que la propiedad específica de lo compuesto es tener causa. En consecuencia, la pura simplicidad del Absoluto no puede tener causa y no cabe introducir la causalidad en lo absolutamente idéntico, no cabe pensar una identidad simple construida por una causa.

Pero Agustín de Hipona y Tomás de Aquino no son los únicos que adoptan esta posición opuesta a la noción de *causa sui*. Los acompañan San Anselmo, Duns Scoto, Occam y Suárez, quienes comparten el enfoque tradicional de que Dios es ineaüsado y que seguramente Descartes conoce, ya que hace referencia a estas opiniones cuando en carta a Mersenne dice el axioma ordinario de la Escuela *nihil potest esse causa efficiens sui*.<sup>9</sup> No solamente esto, en el siglo XIX Schopenhauer también se une a este grupo y Nietzsche dice que la *causa sui* es la más bella contradicción pensada hasta hoy, una especie de violación lógica y acto *contra-natura*.<sup>10</sup> De manera que Anselmo se une a Occam, Nietzsche a Tomás de Aquino, Agustín a Suárez, Duns Scoto a Schopenhauer en esta oposición a la *causa sui*, que Descartes defiende.

### **Origen de la noción en Descartes**

Con Descartes la expresión *causa sui* alcanza una nueva significación, que es con la que llega a nuestros días. Descartes sustituye la noción de Dios como ser incausado, tal como lo concebía la tradición, por la de Dios que se causa a sí mismo que tendrá su seguidor en Spinoza y marcará un camino de la metafísica moderna que resonará hasta Sartre. Dados los antecedentes a los que nos referimos, la noción cartesiana de *causa sui* es una radical novedad respecto de toda la tradición y por ello le acarrea la crítica de teólogos y filósofos coetáneos, en cuya discusión precisamente se desarrolla la propuesta. Con *causa sui* podemos entender la

<sup>9</sup> Descartes: *Carta a Mersenne*, 18/3/1641, AT III, 336

<sup>10</sup> Cfr. Schopenhauer: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, II, # 8, accesible en [www.Schopenhauer-web.org/textos](http://www.Schopenhauer-web.org/textos), y F. Nietzsche: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1982

aseidad negativa, no ser por otro, con lo que no sería sino una palabra nueva para un tema viejo, o puede ser considerada como una causa positiva, que veremos que es lo que Descartes sostiene. Claro es que, como dice Tomás de Aquino, se presenta el problema de ser una contradicción lógica porque nada puede precederse a sí mismo, contradicción que nuestro filósofo no desconoce. La *causa sui* sería la versión metafísica del Barón de Münchhausen, que se sostiene en el aire tomado de sus propios cabellos. ¿Qué urgencia teórica lleva a Descartes a una posición tan riesgosa?

La respuesta la podemos encontrar en la *Respuesta a Objeciones I* cuando dice “la luz natural sí nos dicta que no hay cosa alguna de la que no sea lícito preguntar por qué existe, es decir, indagar su causa eficiente, o bien, si es que no la tiene, averiguar por qué no la necesita”<sup>11</sup>, posición que reafirma con el primero de los axiomas o nociones comunes de su presentación a la manera geométrica de la *Respuesta a Objeciones II*: “No hay cosa alguna existente cuya causa de existencia no pueda ser indagada. Pues del mismo Dios puede eso indagarse”. El indagar acerca de las causas deviene para Descartes una cuestión universal, un principio por el que la causalidad y la existencia se tornan intercambia- bles, fundando una ontología que, como incluye a Dios mismo, es más bien una onto-teo-logía.<sup>12</sup> Este principio está signado por la *luz natural* que, aunque no nos señale que todo lo que percibimos o imaginemos sea verdadero, nos dice muy bien que todas nuestras ideas o nociones deben tener algún fundamento de verdad, que es el sello distintivo de la confianza en nuestra facultad de pensar.<sup>13</sup> El principio de causalidad afirma que todo lo que existe tiene causa y es la causa la que efectúa la existencia como su efecto, como lo anuncia en la *Meditación III* cuando dice “es manifiesto por la luz natural que debe haber en la causa eficiente y total por lo menos tanta realidad como en su efecto”, con lo que nuestro tema está enraizado, aunque no del todo desarrollado, en la obra principal del filósofo francés.<sup>14</sup>

La consecuencia del establecimiento de este principio universal es inmediata, la noción de causa o razón suficiente de toda exis-

11 Descartes: *Respuesta a primeras objeciones*, AT IX, 94. y VII, 119. VP 92

12 La universalidad de la causa y su posición ontológica es compartida por Francisco Suárez que, aunque excluye a Dios, admite que su perfección infinita es la razón (causa) de su unidad y propiedades, que bien podría acercarse a la consideración de una causalidad en Dios. Cfr. Suárez: *Disputationes metaphysicae*, XII, Prólogo, t. 25, pp. 372-373

13 Descartes: *Discurso del método*, cuarta parte, AT VI, 40, OZ 166

14 Descartes: *Meditaciones metafísicas*, Meditación III, AT IX, 32, OZ 239

tencia no tiene excepciones y, en oposición a Tomás de Aquino y como un claro antecedente de Leibniz, cabe preguntarnos si Dios tiene una causa, qué tipo de causa es o, en todo caso, cuál es la razón de que no la necesite. Como veremos, una consecuencia de la aplicación de este principio a Dios, al infinito, es que el infinito pensado en términos de razón suficiente debe declinarse como una potencia infinita, lo que no es tan visible como la noción de *causa sui*, pero no por ello menos importante en la onto-teología cartesiana.<sup>15</sup> La consecuencia, que también avizoran los teólogos, es que con esta perspectiva el Dios delineado deja de ser un Dios religioso, al que se le pide y reza, siendo un personaje más en el cuadro que se está pintando del mundo.

Descartes, siguiendo a San Anselmo, asocia a Dios con la Perfección: "Llamamos Dios a la sustancia que entendemos supremamente perfecta"<sup>16</sup> y, a la par, sostiene que la idea de Dios es una que todos tenemos, tanto por la razón como por la revelación. La idea de Dios a la que se refiere es la idea de un ser "soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, todopoderoso y creador universal de todas las cosas que están fuera de él."<sup>17</sup> Ahora bien, ¿esta idea es posible o se trata de una quimera, una idea que encierra contradicción interna? Descartes enfrenta este problema a raíz de las observaciones que le hicieron los autores de las *Segundas Objeciones*. En su respuesta sostiene que con la idea de posible o no contradictorio se pueden entender dos cosas: por un lado, cuanto no repugna al pensamiento humano, en cuyo caso la naturaleza de Dios es posible en tanto que está concebida con nociones claras y distintas, aunque de manera incompleta e insatisfactoria<sup>18</sup>. O bien por posible se entiende algo inherente a lo que está fuera del entendimiento, independientemente de lo que podamos concebir de él, que lo haga posible o imposible de ser causado. Pero, en este último caso, por el solo hecho de estar fuera del entendimiento es evidente que la cosa es posible, ya que la contradicción consiste en nuestra imposibilidad de "unir las ideas que se contradicen."<sup>19</sup> En otras palabras, no podemos atribuir a la naturaleza divina un contenido contradictorio a partir de la idea posible que tenemos de ella, ya que la naturaleza de Dios sólo puede conocerse por su idea

15 Cfr. J.-L. Marion: "Entre analogie et principe de raison", en: J.-M. Beyssade y J.-L. Marion: *Descartes, Objecter et répondre*, Paris, PUF, 1994, p. 321

16 Descartes: *Respuesta a objeciones II*, AT IX, 125, VP 130

17 Descartes: *Tercera meditación*, AT. IX, 32; OZ 239

18 Descartes: *Respuesta a objeciones II*, AT, IX, 119, VP. 123

19 Descartes: *Respuesta a objeciones II*, AT, IX, 119; VP. 123-124

y lo que por ella se conoce "es lo bastante como para saber que no hay contradicción en que exista."<sup>20</sup>

Siendo posible la idea de Dios, Descartes muestra que se corresponde con un existente real y para ello podemos recordar la formulación que hace en su *Quinta Meditación*, en la que establece que, siendo la existencia una perfección, no le puede faltar a quien es omniperfecto y, más aún, a este ser "la existencia le pertenece necesariamente."<sup>21</sup>

Acostumbrado en todas las demás cosas a distinguir entre la existencia y la esencia, fácilmente me convengo de que la existencia puede ser separada de la esencia de Dios y que así se puede concebir a Dios como no siendo actualmente. Pero, sin embargo, cuando pienso en él con más atención, encuentro manifiestamente que la existencia no puede ser ya separada de la esencia de Dios, como de la esencia de un triángulo rectilíneo la magnitud de sus tres ángulos iguales a dos rectos, o bien de la idea de una montaña la idea de un valle; de modo que no hay menos repugnancia en concebir un Dios (es decir, un ser sumamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección) que concebir una montaña que no tenga valle.<sup>22</sup>

Sobre esa base, Descartes introduce el punto que nos interesa porque sostiene, a diferencia de las argumentaciones agustina y tomista, que la existencia necesaria de Dios es tal porque Dios es *causa sui*. Dios no sólo es causa de que tengamos la idea de Él en nosotros y causa de todo lo creado, sino que también Dios es *causa de sí mismo*, una observación que no pasó desapercibida para los primeros lectores (como Caterus), que le hicieron observaciones al respecto y que Descartes respondió sentando su posición con toda fuerza al decir: "...aunque Dios haya existido siempre, sin embargo, puesto que Él mismo se conserva, parece que puede ser llamado con propiedad, causa de sí mismo."<sup>23</sup>

En primera instancia podemos considerar la posición cartesiana como una defensa a ultranza del principio de causalidad, es decir, la causalidad es un principio del que no escapa ni siquiera Dios mismo. En este sentido la cuestión sería: si todo tiene una causa, Dios debe tenerla porque, de no ser así, no todo tendría una causa ya que Dios no la tendría y, en consecuencia, el principio de

20 Descartes: *Respuesta a objeciones II*, AT, IX, 119, VP. 123

21 Descartes: *Respuesta a objeciones II*, AT, IX, 119 VP 124

22 Descartes: *Quinta meditación*, AT, IX, 53; OZ 265

23 Descartes: *Respuesta a objeciones I*, AT, IX, 87; VP 92

causalidad no tendría validez universal. Más aún, las principales pruebas de la existencia de Dios, incluyendo la de la *Tercera Meditación*, involucran la validez universal del principio por lo que, si Dios no tuviera una causa y el principio de causalidad no fuera universal, entonces las pruebas de su existencia más admitidas no tendrían valor alguno y no se podría demostrar la existencia de Dios racionalmente, es decir, no habría manera de probar su existencia. Entre las múltiples consecuencias que esto acarrea podemos mencionar que todo el intento de nuestro autor por alcanzar la verdad del mundo se derrumbaría.<sup>24</sup> De manera que, para Descartes, si un principio es un primer principio lo es en absoluto y si no, no es principio, al menos en los términos más rigurosos de la palabra. Si el principio de causalidad sienta que todo tiene una causa, entonces Dios también debe tenerla, y en este caso tal causa no puede ser sino Él mismo.

De manera que, como Dios debe tener una causa, entonces ha de ser causa de sí, cualquiera que sea la manera en que esto pueda entenderse. Entender a Dios como una causa incausada haría perder a la causa su valor universal, que es uno de los principales instrumentos para inteligibilizar el mundo. El Absoluto debe ser causa de sí mismo, y encerrar en ello la naturaleza misma de la causa, con lo que la causa primera no estaría fuera de la cadena causal. Aquí hay una verdadera separación de la posición tomista para la que la causa primera está fuera de la cadena causal, ya que, según Descartes, la causa primera sería *primus inter pares*. De allí que sea esto un tema de preocupación para los teólogos, puesto que la incorporación de Dios a la cadena causal lleva a repensar su carácter de *Ab-soluto*, es decir, absuelto, desligado de todo lo demás, ajeno, entre otras cosas, a la cadena causal.<sup>25</sup>

### **Las Objeciones**

El tema de la autocausalidad divina se discute en ocasión de las objeciones que le hace Caterus acerca de la manera de entender la expresión *por sí mismo* (Primeras Objeciones) y en las que le hace Arnauld (Cuartas Objeciones) apoyadas en las de Caterus.

24 Cfr. É. Gilson: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1951, p. 229

25 Cfr. A. L. González: *op. cit.*, p.25

### Primeras Objeciones

Caterus, Johan de Kater, arcipreste de Alkmaar y notable tomista de la época, pone en evidencia la novedad de la posición cartesiana frente a la tradición, aunque lo hiciera con intención de refutarla. En su objeción, enfoca el tema desde la perspectiva de la causalidad eficiente referida a un *ser por sí*. A la expresión *por sí* se le asignan dos sentidos: uno, positivo, que significa que se da el ser a sí mismo (*a seipso ut a causa*) y otro, negativo, como distinto de *ser por otro* (*a seipso et non ab alio*). Caterus sostiene que, si fuera el primer caso, esta condición no asegura que el ser que se causa a sí mismo sea infinito y perfecto. En este sentido, se opone a lo que considera el argumento de Suárez y Descartes<sup>26</sup>, porque el ser por sí ha de entenderse como infinito, pues si algo es finito y limitado es porque la causa es incapaz, o porque no quiere, lo que no puede ser el caso de algo que es causa de sí mismo.<sup>27</sup> Sin embargo, para Caterus, esto debe demostrarse y no puede considerarse incontrovertible porque, por un lado, *por sí* no puede entenderse como por una causa y, en caso de que así fuera, bien podría ser que el *ser por sí* tuviera una limitación que naciera de *sus principios intrínsecos y constitutivos*.<sup>28</sup> De manera que ser causa de sí mismo no asegura ser perfecto e infinito, como es el caso de Dios, por lo que a Dios debemos pensarlo como incausado.

Por otro lado, Caterus sostiene que *por sí* no puede entenderse como por una causa porque "no le ha sido posible, antes de ser, prever lo que podría ser, para escoger lo que después sería."<sup>29</sup> Este argumento, similar al que hemos visto en Tomás de Aquino, sostiene que para ser causa de algo se debe pre-existir al efecto, por lo que no se puede ser *causa de sí* ya que esto implica que aquello a lo que se da el ser debe existir antes de recibirlo, lo que es un absurdo.<sup>30</sup> De forma que, concluye Caterus, en Dios la noción de *por*

26 Caterus relaciona la posición cartesiana con la de Suárez, aunque no pareciera que ambos se refieran a lo mismo. Suárez, quizás por influencia de Duns Scoto, sostiene que si algo es *por sí* es necesariamente infinito e ilimitado, pero no llega a coincidir con Descartes en que *ser por sí* implica ser causa de sí precisamente porque su potencia es infinita. Cfr. E. Gilson: *op. cit.*, p. 225

27 Cfr. Descartes: *Primeras objeciones*, AT, IX, 76; VP 82: "Por ahora no prestaré oídos si me decís: puesto que es *por sí* se habrá dado fácilmente a sí mismo todas las perfecciones y no os atenderé pues *por sí* no se entiende como por una causa." Lo destacado es el argumento que Descartes expone en la *Tercera meditación* para sostener que depende de un ser infinito que tiene todas las perfecciones y es *por sí*. AT, IX, 38; OZ 247.

28 Cfr. Descartes: *Primeras objeciones*, AT, IX, 86; VP 82

29 Cfr. Descartes: *Primeras Objeciones*, AT, IX, 86; VP 82

30 Esto es lo que se llama "principio de acción retardada", de "precedencia" o de "antecedencia", que dice que siempre hay una demora entre la causa y el efecto, siendo la primera

sí le cabe en su sentido negativo, en tanto no es en otro, es decir, en tanto es *a se* y se inclina por identificar *causa sui* con la *aseidad* divina, es decir, que su ser no emana de otro.

Descartes, en su respuesta, enfoca varios aspectos, todos centrados en la universalidad del Principio Causal, ya que "no hay cosa alguna que no sea lícito preguntar por qué existe, es decir, indagar su causa eficiente."<sup>31</sup> Pero, para acceder al argumento cartesiano, cabe señalar una diferencia entre su noción de causalidad y la tradicional. En la herencia aristotélica, la esencia de la causalidad es algo distinto del ejercicio de la causalidad, ejercicio en el que solamente se expresa un poder que le compete a la causa esencialmente y que se tiene aunque no lo ejerza. De manera que hay una clara distinción entre lo que sería el ejercicio de la causa y la esencia o la causalidad de la causa. La causa es causa aunque no ejecute su causalidad, de manera similar a como un profesor es profesor aunque no esté dando clase y viendo una película en un cine. En cambio, Descartes no distingue entre una causalidad de la causa anterior al ejercicio de esa causalidad, una causalidad que sea previa a causar un efecto, sino que la causalidad aparece cuando se ejerce, y así lo expresa a Caterus: "La luz natural no nos dicta que sea propio de la causa eficiente preceder en el tiempo a su efecto, puesto que, al contrario, y hablando con propiedad, no recibe el nombre ni la naturaleza de causa eficiente sino cuando produce su efecto."<sup>32</sup>

Para Descartes toda causa, en tanto tal, es contemporánea del efecto ya que la causalidad no consiste más que en la producción del efecto y la causa no es tal causa a menos que se dé el efecto. Si el efecto no se diera, entonces la causa no sería causa y nada es esencialmente causa independientemente del efecto. En Descartes, en quien las formas y naturalezas aristotélicas dejan de ser maneras de interpretar al mundo, la causa es tal solamente debido a su acción y no en virtud de su esencia, por lo que la causalidad de la causa no es otra cosa que el ejercicio de esa causalidad. De allí que la causa no recibe el nombre ni la naturaleza de causa eficiente sino cuando se produce el efecto, y antes del efecto no es tal

---

anterior en el tiempo al segundo. Hume, Schopenhauer, Hartmann y Russell sostuvieron este principio, aunque Russel no siempre. Cfr. M. Bunge: *La Causalidad*, Buenos Aires, EUDEBA, 1961, p. 75

31 Cfr. Descartes: *Respuesta a Objeciones II*, AT. IX, 127; VP 132

32 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT. IX, 86; VP 92

causa eficiente, pues nadie es padre antes de engendrar un hijo.<sup>33</sup> En consecuencia, no hay la anterioridad que se reclama para la causa sino que es simultánea con su efecto y posibilita pensar la causa de sí. Claro es que en esto no podemos negar el problema que surge de la diferencia real que hay entre la causa y el efecto, el problema al que Spinoza le dará la solución y que llevará la noción a su apoteosis.

Otra diferencia que Caterus presenta se refiere al alcance de la causalidad, ya que parece reducir su alcance al ámbito fenoménico, en que los efectos son exteriores a sus causas, pero no la extiende a las ideas. Para Caterus, la idea en tanto *la cosa misma pensada en cuanto está objetivamente en el entendimiento*, es un acto del entendimiento por el que se cumple la forma de la cosa, es decir, es un efecto de una causa exterior. Pero como el espíritu también puede reflexionar sin que la cosa exista, el que algo así sea pensado es el término al que llega el pensamiento sin que haya movimiento ni cambio alguno en la cosa, por lo que no es sino una pura nada a la que no corresponde indagar su causa. La *realidad objetiva* de una idea, como la llama Descartes, es pura denominación, no existe en acto, por lo que las ideas no tienen causa, son solamente *concebidas*<sup>34</sup>.

En la respuesta, es bien claro que Descartes extiende la noción de causa a las ideas y dice que "si alguien concibiese en su espíritu la idea de una máquina sumamente artificiosa y desusada, sería razonable preguntar cuál es la causa de esa idea aunque nunca hubiera sido construida y estuviera sólo en el pensamiento"<sup>35</sup>. En otras palabras, Descartes sostiene que no hay ninguna diferencia entre *causada* y *concebida* y cabe preguntarse, precisamente, por qué causa una idea es concebida<sup>36</sup>. Sin duda que éste es el argumento que sostiene la demostración de la existencia de Dios en la Tercera meditación, que difiere de las vías propuestas por Tomás de Aquino en las que se apoya Caterus.

33 Un caso ejemplar en la física, que avala la posición cartesiana, es la Segunda Ley de Newton que dice que la *fuerza causa aceleración*, y en esta causación no hay precedencia alguna, ya que la fuerza no está *antes* de la aceleración que ocasiona en los cuerpos sobre los que actúa. En este sentido, podemos decir que la causalidad no exige precedencia temporal sino precedencia existencial, es decir, que la causa tiene que estar presente para que se produzca el efecto, pero no tiene que estar temporalmente antes.

34 Descartes: *Primeras Objeciones*, AT IX 74; VP. 81

35 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT IX 83; VP. 88

36 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT IX 62; VP 88

A su vez, Descartes sostiene que si no pudiera afirmarse que algo se causa a sí mismo, no podría desarrollar una cadena causal hasta alcanzar una causa primera porque la cadena causal se haría infinita, no habría manera de *cerrarla*. Descartes rechaza que el comienzo de la cadena esté fuera de la cadena misma, que sería el caso de un Dios incausado, pues entonces no sería comienzo de la serie causal, es decir, no habría causa primera y la cadena debería ser infinita. En este tratamiento Descartes introduce dos nociones en las que también tiene una posición original. Una es su concepción del tiempo pulsante, discontinuo o cuántico al decir *al ver yo que pueden distinguirse y separarse las partes del tiempo* que no dependen unas de otras, por lo que, tal como lo dice en las *Respuestas a Objeciones II*, "no es menor la causa que se precisa para conservar una cosa, que para producirla por vez primera."<sup>37</sup> La segunda, derivada de esta forma de concebir al tiempo, es la noción de conservación que es muy diferente a cuando se concibe un tiempo continuo, porque la conservación con un tiempo pulsante involucra una verdadera recreación permanente. Si esto es así, cabe entonces la afirmación cartesiana de que Dios hace con relación a sí mismo lo que la causa eficiente hace en relación con su efecto ya que, aunque Dios haya existido siempre, puesto que Él mismo se conserva equivale a llamarlo con propiedad causa de sí mismo.<sup>38</sup>

De manera que, para Descartes, Dios es *por sí* no sólo en sentido negativo (que no es por otro) tal como lo entiende la tradición, sino también en sentido positivo y muy positivo. Descartes, que ha utilizado la noción de causa para su demostración de la existencia de Dios, no renuncia a aplicarla al mismo Dios, al que no excluye de la aplicación del principio universal.<sup>39</sup> Más aún, sostiene que el sentido negativo con que se entiende *por sí* deriva de la imperfección del espíritu humano cuando ignora la causa "exigida por la naturaleza misma de la cosa."<sup>40</sup> En consecuencia, afirma el filósofo francés que:

...cuando decimos que Dios es por sí, podemos también sin duda, entender eso negativamente, pensando sólo que su exis-

37 Descartes: *Respuestas a Objeciones II*, AT IX, 127; VP. 133. Sobre este aspecto, cfr. A. Vallota: *Mecánica cartesiana de la res extensa*, Caracas, Ed. Innovación Tecnológica, UCV, 2001, pp. 132-133

38 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT IX, 87 VP 92

39 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT IX, 86, VP 92: "Pero la luz natural sí nos dicta que no hay cosa alguna de la que no sea lícito preguntar por qué existe, es decir, indagar su causa eficiente, o bien, si es que no la tiene, averiguar por qué no la necesita."

40 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT IX, 87; VP 92-93

tencia carece de causa; pero cuando hemos indagado antes la causa por la que es, o por la que no cesa de ser, y considerando la inmensa e incomprensible potencia contenida en su idea, hemos visto que ésta es tan plena y pingüe que ha de ser la causa por la que es y no deja de ser, entonces decimos que Dios es por sí, no ya de un modo negativo, sino, al contrario, muy positivamente.<sup>41</sup>

Para Descartes, *por sí* no señala solamente que Dios no es causado por una causa ajena a Él mismo, ni por la nada, sino que la *real y verdadera inmensidad de su potencia* hace que por sí señale positivamente que Dios es causa de sí mismo y es causa de que se autoconserva, de la continuidad de su existencia.<sup>42</sup> La potencia infinita de Dios es la causa de su ser y lo que lo conserva.

En cuanto a la observación de Caterus de que la causa podría encerrar alguna limitación, por lo que el ser causa de sí mismo podría no ser infinito ni perfecto, Descartes niega que la limitación tenga una causa porque toda limitación es una negación y *no es la negación la que requiere causa* sino, precisamente, aquello que está limitado por la negación. Ahora bien, para el cartesio la limitación puede tener dos maneras: porque quien produce la cosa no le ha dado más perfecciones, o porque la cosa producida no puede recibirlas, como es el caso del triángulo que no puede tener un cuarto lado. Ninguna de estas razones convienen al caso de Dios, cuya potencia es infinita, por lo que ser causa de sí implica que es perfecto e infinito.<sup>43</sup>

Claro es que la idea de *causa sui* no debe asociarse con la idea fenoménica de causalidad eficiente, como bromeaba Schopenhauer al respecto con el caso del barón de Münchhausen cuando logran salir él y su caballo de un pantano jalándose de sus propios cabellos. Se trata de una causalidad que desborda el mundo fenoménico y se localiza en el ámbito de la realidad infinita, a la que llamarla Dios es nombrarla con un término de validez epocal. Al respecto Descartes desarrolla su idea en ocasión de *las Cuartas Objeciones*.

41 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT IX, 87-88; VP 93

42 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT. 86; VP 92: "Yo admito por entero que puede haber alguna cosa poseedora de una potencia tan grande e inagotable que no precise de concurso alguno ni para existir ni para conservarse, siendo así de algún modo causa de sí misma. Y pienso que así es Dios."

43 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT. 88-89; VP 94

### Cuartas Objeciones

Arnauld, que cuando redactó las objeciones no había alcanzado todavía su doctorado en teología, conoció y apoyó en las *Cuartas objeciones* las posiciones de Caterus en torno a las maneras de entender *por sí*, entreviendo que aceptar la causalidad en el orden divino es un paso a asimilarlo al orden natural, tendencia que culminará con Spinoza, transformando el carácter de Ab-soluto al que hemos hecho referencia. La argumentación de Arnauld, sin embargo, incluye aspectos diferentes a los de Caterus y su desacuerdo se basa en la discrepancia con la afirmación cartesiana, *Dios hace con relación a sí mismo lo que la causa eficiente hace en relación con su efecto*, afirmación que considera atrevida y falsa.<sup>44</sup>

Descartes había insinuado dos tipos de causalidad eficiente cuando decía:

Yo no he dicho ser imposible que una cosa sea causa eficiente de sí misma; pues aunque ello es del todo cierto cuando se circunscribe la significación de eficiente a las causas que son diferentes de sus efectos, o que los preceden en el tiempo, no parece que en este caso [el de Dios] dicha significación deba ser circunscripta así, tanto porque ello sería fútil (pues ¿quién ignora que una cosa no puede ser diferente de sí misma ni precederse a sí misma en el tiempo?), como también la luz natural no nos dicta que sea propio de la causa eficiente preceder en el tiempo a su efecto: puesto que, al contrario y hablando con propiedad, no recibe el nombre ni la naturaleza de causa eficiente sino cuando produce su efecto y, por tanto, antes del efecto no es tal causa eficiente.<sup>45</sup>

La posición cartesiana es la de negar el principio de precedencia y, para hacerlo, establece una dualidad de ámbitos en los que es posible distinguir diferentes situaciones: un ámbito en el que las causas se distinguen de los efectos y otro en el que no, al que podríamos llamar de una causalidad inmanente, como cuando se causan los propios pensamientos, a lo que hemos hecho referencia. Éste sería un caso similar al de la realidad perfectísima. Esta dualidad de causas, en particular la causalidad inmanente, es la que Arnauld critica cuando dice: "Toda causa es causa de un efecto y todo efecto es efecto de una causa y, por lo tanto, hay relación mutua entre causa y efecto: pero relación mutua sólo puede haberla entre dos cosas."<sup>46</sup>

44 Cfr. Descartes: *Cuartas Objeciones*, AT IX, 163; VP. 170

45 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT. 86; VP 91-92

46 Descartes: *Cuartas Objeciones*, AT. IX, 163 ; VP 171

A este argumento, Arnauld añade el sinsentido tradicional que encierra la noción de *causa sui*, ya que afirma "nadie da lo que no tiene, luego nadie puede darse el ser si antes no lo tiene. Ahora bien, si ya lo tiene ¿por qué habría de dárselo?"<sup>47</sup>

Tampoco le pasa desapercibido a Arnauld el importante modo en que Descartes entiende que Dios se conserva, al que responde diciendo que "es evidente que no puede concebirse la existencia de un ser infinito, ni siquiera por un instante, sin concebir a la vez que siempre ha sido y será eternamente... y, por ende, que es superfluo preguntar por qué persevera en el ser."<sup>48</sup> En este sentido, y siguiendo la argumentación de san Agustín, Arnauld sostiene que en Dios no cabe hablar de pasado ni de futuro, sino de un continuo presente, y la pregunta por la conservación implica inadecuadamente que en Dios hay pasado y futuro. Más aún, para Arnauld, tampoco es apropiado hablar de conservación y perseverancia en Dios porque ambos términos encierran la noción de producción, la capacidad o disposición de recibir algo, una potencia que no cabe referirla a lo que es acto puro. De manera que, para Arnauld, no cabe hablar de *causa sui* referida positivamente a Dios, ya que Dios es un ser infinito a cuya esencia le pertenece la existencia y sólo los seres *que admiten distinción entre esencia y existencia actual requieren causa eficiente*. El mismo Arnauld, cuando hace un resumen de su posición, dice que a la pregunta de por qué Dios existe, la respuesta es porque es Dios, que no necesita una causa eficiente precisamente porque es un ser infinito a cuya esencia le corresponde la existencia.<sup>49</sup>

La posición cartesiana frente a estas objeciones es un modelo de malabarismo intelectual, tratando de mantener su posición pero sin malquistarse con Arnauld. Aunque tampoco hemos de negar que se ve llevado a una elaboración más sutil de la autocausalidad divina, que hasta ese momento se había tratado en términos de eficiente, pero que ahora debe enriquecer al referirse al tipo de causalidad que corresponde a Dios.

Precisamente, Descartes rechaza que haya identificado la característica divina de ser causa de sí mismo con la causalidad eficiente típica del mundo natural y sienta que "es claro que esas palabras, causa de sí mismo, no pueden entenderse ahí como refe-

47 Descartes: *Cuartas Objeciones*, AT IX, 164; VP 172

48 Descartes: *Cuartas Objeciones*, AT IX, 164; VP 172

49 Descartes: *Cuartas Objeciones*, AT IX, 165; VP 174

ridas a la causa eficiente.<sup>50</sup> Dios es concebido con un dinamismo que identifica su esencia con una infinita potencia, y en esa potencia infinita está la causa o razón de que Dios no necesite causa eficiente.<sup>51</sup> Pero esto no es sinónimo de que no podamos preguntarnos por qué Dios existe, es decir, por su causa, razón o principio.<sup>52</sup> Precisamente, esa *potencia inagotable o inmensidad de esencia* es la razón de que Dios no necesite causa eficiente, pero no por ello ser *por sí* debe dejar de entenderse positivamente en lugar de sin causa. Por supuesto, no es el caso de ninguna otra cosa, aunque sea perfectísima en su género, en la que *por sí* sólo puede entenderse negativamente ya que en ninguna podemos encontrar en sí misma razón de su propia existencia, es decir, ser *causa sui*.

Sentado que no entiende la causalidad de Dios sólo en términos de eficiencia, aunque admite que referirse a ella puede ser útil para *guiar a la luz natural* en estos asuntos, Descartes apela para expresar sus ideas a la causa formal. La causalidad eficiente es la causa que hace que las cosas finitas existan, que también necesitan de un influjo positivo para conservarse, mientras que la causalidad formal se refiere al paradigma o esencia de la cosa. De manera que lo que es *por otro*, lo es por una causa eficiente, mientras que lo que es *por sí* lo es por una causa formal que se entiende como razón tomada de la esencia de Dios, que tiene una naturaleza que no necesita de una causa eficiente. Aunque, dado que en Dios su esencia no se distingue de la existencia, en última instancia preguntarse por una o la otra es lo mismo. Frente a la pregunta que había hecho Arnauld de por qué existe Dios, Descartes sostiene que la respuesta ha de darse en términos de su esencia, de la causa formal pero, dada la identidad entre esencia y existencia, entonces bien cabe hablar de una causa *cuasi eficiente*.

Descartes confirma esta apreciación, pues así como atribuye a Dios *la dignidad de ser causa*, en ningún momento le ha atribuido *la indignidad de ser efecto*, y así como hace de Dios causa de sí

50 Descartes: *Respuesta a Objeciones IV*, AT IX, 182; VP 191

51 Esta noción de Dios como potencia es muy apta para entender la producción de efectos en la naturaleza y es la que Spinoza hará suya. Cfr. Spinoza: *Ética*, I, prop. 34: "La potencia de Dios es su misma esencia."

52 Descartes señala que en otros problemas, como los referidos a la procesión de personas en la Santísima Trinidad, los teólogos usan *principio* y no *causa*, aunque los griegos nunca hubieran hecho distinción entre *arjé* y *aitía*. Admite que el uso de *causa* en este caso podría dar origen a la idea de una mengua en la figura del Hijo frente al Padre, pero evitar la palabra *causa* cuando no hay lugar para estos riesgos no se justifica, y más bien es necesaria. Cfr. *Respuesta a Objeciones IV*, AT IX, 184; VP 192.

mismo, nunca se refiere a Él diciendo que es efecto de sí mismo.<sup>53</sup> La razón es que cuando nos referimos al efecto lo hacemos en términos de causa eficiente, entendida como la entendemos en términos de las cosas finitas, pero a Dios no ha de tratárselo en estos términos sino "sólo en términos de la esencia misma de la cosa, o sea, por la causa formal, la cual, por no distinguirse en Dios existencia de esencia, guarde estrecha relación con la causa eficiente y, por ello, puede llamarse cuasi eficiente."<sup>54</sup>

Descartes da un paso más en el desarrollo de su posición en los siguientes términos:

Entre causa eficiente propiamente dicha y ninguna causa hay una especie de término medio, que es la esencia positiva de una cosa, a la cual puede extenderse la idea o concepto de causa eficiente, del mismo modo que acostumbramos extender, en geometría, o el concepto de la mayor línea circular posible al concepto de línea recta, o el concepto de polígono rectilíneo, que tiene un número indefinido de lados, al concepto de círculo.<sup>55</sup>

Descartes apela a ejemplos geométricos que encierran la noción de límite, como al que tiende una línea circular de radio muy grande o un polígono con un número indefinido de lados.<sup>56</sup> En forma similar se puede entender a la *causa sui* que, si bien no se refiere a una causa eficiente propiamente dicha, no deja de ser una causa positiva, afín con la causa formal, pero que en Dios se identifica con la causa eficiente, en lo que encuentra justificación para evitar el reproche, tal como dice: "Espero que no se me reproche el haber usado la analogía de la causa eficiente para explicar cosas concernientes a la causa formal, es decir, la esencia misma de Dios."<sup>57</sup> La apelación a la analogía es extraña en Descartes y, además, parece operar a la inversa de la analogía teológica, ya que en lugar de pensar la causalidad eficiente a partir de Dios, se piensa a Dios a partir de la causa eficiente, que de esta manera precede a

53 Descartes hace uso de la sutileza teológica que permite en la Trinidad hacer del Padre un Principio sin que por ello el Hijo sea Principiado, como lo sienta F. Suárez: *op. cit.*, XII, s.1, n.32, t. 25, p. 383

54 Descartes: *Respuesta a Objeciones IV*, AT, IX 188; VP. 196

55 Descartes: *Respuesta a Objeciones IV*, VP. 193

56 Cabe señalar que Nicolás de Cusa usa estos mismos ejemplos en *Docta ignorantia*: la línea en L. I, Cap. 3, H.1, p. 9, y el polígono en L. I, Cap. 13, H. I, pp.25-27. Asimismo, en L. I, Cap. 21, H.1 p. 43, a partir de la idea de un círculo infinito en el que la circunferencia, el centro y el diámetro coinciden en una unidad infinita, así como lo hacen el principio, fin y medio de todas las cosas, el Cusano identifica la causa formal, final y eficiente, que se asemeja a lo que Descartes dice cuando habla de causa eficiente y la total en *Carta a Mersenne*, del 27 de Mayo de 1630 en AT: I, 151

57 Descartes: *Respuesta a Objeciones IV*, VP. pp. 194

todo conocimiento en tanto que lo hace posible.<sup>58</sup> De esta forma, la causalidad no constituye un objeto sino el presupuesto mismo de toda racionalidad y de todo conocimiento, incluyendo el de Dios, tal como dice Descartes, la luz natural si nos dicta que no hay cosa alguna de la que no sea lícito preguntar por qué existe, es decir, indagar su causa eficiente, o bien, si es que no la tiene, averiguar por qué no la necesita. Para alcanzar el conocimiento de la existencia de Dios fue necesario someterse a la instancia que hace a todo inteligible, la causalidad, porque Dios entra en la existencia de manera análoga a como lo hacen todos los demás entes, por consideración de su causa. Dios, que es causa de la idea de infinito que hay en nosotros, es también un caso extremo de la causalidad, pero no por ello deja de estar inscripto en la cadena causal. En este sentido es que podemos entender que una cosa *ab alio* es una que depende de una causa eficiente y una cosa *a se* lo hace de una causa formal, que conforma ese *término medio* del que habla Descartes.

De manera que bien podríamos decir que Dios es *a se* por una causa formal, su propia esencia, que lo dispensa de tener una causa eficiente. Pero, siguiendo lo que el mismo Descartes ha anunciado, es menester establecer por qué no necesita una causa eficiente. Pero, en la nueva concepción que estamos delineando, cabe decir que las cuatro causas aristotélicas más que límites definidos o espacios que hay que ocupar, lo que señalan es un horizonte de racionalidad.<sup>59</sup> Todo lo que puede ser conocido en su identidad debe declinarse en término de aquello que la asegura, que no es otra que *causa sive ratio*. La causa eficiente produce un efecto en tanto que da razón de él ya que la esencia de la causalidad, más que en su eficiencia y producción a la que desborda, radica en dar razón. A pesar de que en el mundo de las cosas finitas la causa eficiente es la que da razón en los seres finitos, en el caso excepcional de Dios, y en virtud de su esencia, Descartes establece que cede este dar razón a la causa formal. Sobrepassar la eficiencia no es sinónimo de sobrepassar el principio de causalidad, que hace posible la racionalidad de los entes, que se extiende como principio más allá de la mera producción, tal como ha dicho que *acostumbramos extender, en geometría, o el concepto de la mayor línea circular posible*

58 J-L Marion hace de la analogía la referencia constante del dispositivo hermenéutico aplicado a la doctrina de la creación de las verdades eternas, que entiende conforma una toma de posición teológica en filosofía, determina toda referencia entre el saber humano y el divino y es el fundamento del triple dominio de la metafísica especial: Dios, el mundo y el alma. Cfr. *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, pp. 16 y 17

59 Cfr. *ibid.*, p. 431

al concepto de línea recta, que nos permite tratar la tangencialidad sin abandonar la racionalidad de las líneas curvas. La extensión de la noción de causalidad más allá de la eficiencia nos permite incluir a Dios en la cadena causal y acceder al conocimiento de su existencia.

### **Poder y Causa sui**

Asumir la autocausalidad pone de relieve la importancia onto-teológica y gnoseológica que tiene la causa para Descartes, ya que el conocimiento sólo es posible a través del conocimiento de la causa para estructurar el famoso árbol de la ciencia. Como vimos, esto haría necesario que hubiera una causa de todas las causas, que sea causa de sí misma y cuyo conocimiento permita la inteligibilización de todo lo demás. Pero, interpretada como lo hace Descartes, como una propiedad que permite inteligibilizar a Dios, hace correr el riesgo, como dice Gueroult, de subordinar la esencia de Dios a su potencia, la potencia de causarse a sí mismo y conservarse. En otras palabras, se modifica la esencia misma de Dios porque esa fuerza se coloca entonces por encima de toda racionalidad y necesidad natural.<sup>60</sup> Si Dios se concibe esencialmente como poder y voluntad, se hace totalmente incognoscible, puesto que en las cosas finitas la inteligibilidad se funda en la causalidad eficiente que no cabe en la causalidad divina tal como lo hemos visto. Pero con ello se abre una incognoscibilidad de todo el resto, de la realidad tal como es, al menos en términos tradicionales y que, a juicio de Spinoza, fue el más grande error de Descartes.<sup>61</sup> Dicho en otras palabras, la ciencia cartesiana es un saber humano de la realidad y no un saber de la realidad.

El papel de la potencia ha sido discutido por diferentes comentaristas y, en general, se estimaba que la potencia actuaba como un intermediario de la acción divina. Por eso, esta nueva perspectiva hace que Gilson afirme que "la fórmula decisiva de las Primeras y Cuartas Respuestas implica una transformación del argumento de San Anselmo, tan profundo que Descartes se va a encontrar, a partir de ese momento, sin predecesor conocido."<sup>62</sup> Por su parte, Gouhier confirma esta apreciación cuando sostiene que "la mediación de la omnipotencia introduce una especie de causa-

60 Cfr. *ibid.*, p. 436

61 Spinoza: *Carta 2 a Oldenburg*

62 É. Gilson : *op. cit.*, p. 226. Traducción propia.

lidad que da al argumento ontológico su forma completa, su marca cartesiana y su más alta evidencia.<sup>63</sup> Este papel de la potencia divina parece destacarse cuando atendemos a una línea de razonamiento referida a la existencia de Dios que aparece en el final de la *Respuesta a las Primeras Objeciones*, en la que se asoma un sentido diferente a ser un intermediario. Cuando Caterus objeta que de la idea de un ser perfecto pueda inferirse su existencia,<sup>64</sup> Descartes presenta una demostración de la existencia de Dios que no se apoya en la idea de perfección, sino en la de omnipotencia, con lo que escaparía a las objeciones de Caterus a este respecto. Dice Descartes:<sup>65</sup>

Mas si examinamos con cuidado, a saber, si la existencia conviene al ser supremamente poderoso, y qué género de existencia, podremos saber clara y distintamente que al menos le conviene la existencia posible, como a cualquiera de las otras cosas de las que tenemos una idea distinta, e incluso a aquellas que se componen de ficciones forjadas por nuestro espíritu. Y, en segundo lugar, dado que no podemos pensar en su existencia posible y, a la vez, tomando en cuenta su infinita potencia, que puede existir en virtud de su propia fuerza, concluiremos de ahí que realmente existe, y que ha existido desde toda la eternidad. Pues resulta manifiesto, por la 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 poderoso, no por alguna ficción del entendimiento, sino porque el existir pertenece a la verdadera e inmutable naturaleza de un ser tal; y con igual facilidad conoceremos que es imposible que dicho ser supremamente poderoso no posea todas las demás perfecciones contenidas en la idea de Dios, de suerte que, por su naturaleza propia y sin ficción alguna del entendimiento, ellas se dan todas juntas, y existan en Dios.<sup>66</sup>

En el argumento, Descartes sienta que la existencia de un ser supremamente poderoso es posible, de lo que se deriva que tal ser existe, existe por su propio poder y que tal ser existe siempre. Además, Descartes afirma que es imposible que dicho ser, supremamente

63 H. Gouhier: *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1978, p. 177

64 En esto, Caterus se apoya en las objeciones que hace Tomás de Aquino a la prueba ontológica en su *Suma Teológica*, Ia, q. 2, art. 1. Dice Caterus: "Aunque se conceda que el ser supremamente perfecto implica en su solo nombre la existencia, no se sigue sin embargo que esa existencia, en la naturaleza, sea algo en acto, sino tan sólo que el concepto o noción del ser supremamente perfecto está inseparablemente unido a la existencia." Descartes: *Objeciones I*, AT. IX, 79

65 Cabe señalar que en lo subrayado en la cita que sigue, la versión de Vidal Peña que usamos en este trabajo no refleja exactamente la expresión que usa Descartes, porque traduce *puissant* por *perfecto*, con lo que se pierde totalmente el sentido al que estamos haciendo referencia.

66 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT IX, 94. y VII, 119

poderoso, no posea todas las demás perfecciones. Si bien para esta última afirmación no da pruebas, bien podríamos apelar a lo que dice en la *Tercera Meditación*: "Puesto que teniendo la virtud de ser y existir por sí mismo, sin duda debe tener también el poder de poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas concibe, es decir, todas aquellas que concibo que están en Dios y que ya hemos comentado en ocasión de las objeciones de Caterus."<sup>67</sup> Sin embargo, Descartes pareciera querer atenuar la inocultable importancia de esta demostración, porque inmediatamente después afirma que esta demostración no difiere de otras que ha proporcionado. Sin embargo, tanto Koyré como Kenny ponen de manifiesto que se trata de una versión nueva y diferente.<sup>68</sup> Dice Kenny: "Generalmente él [Descartes] argumenta que puesto que Dios es perfecto y la existencia es una perfección, se sigue necesariamente que Dios existe. En las Primeras Respuestas, no es de la perfección de Dios sino de su omnipotencia que se deriva el argumento."<sup>69</sup>

Varias consecuencias se pueden inferir de esta demostración que ni Kenny ni Koyré destacan, pero bien las señala W. Doney.<sup>70</sup> En la demostración, Descartes se apoya en la omnipotencia de Dios, que en lo inmediato le permite obviar las objeciones de Caterus, de la que precisamente deriva las perfecciones de esa omnipotencia, ya que *es imposible que dicho ser supremamente poderoso no posea todas las demás perfecciones*. Esta manera de entender la potencia divina como fundante de la noción de Dios se opone a la interpretación que, por ejemplo, hace Gilson de la omnipotencia como un intermediario entre la existencia y la perfección, entre su esencia posible y su existencia necesaria. También Gouhier se refiere a la mediación de la omnipotencia, con lo que ambos hacen de la perfección de Dios la esencia de lo divino. Sin embargo, muy otra parece ser la posición que Descartes muestra en este punto, en el que argumenta desde la posibilidad de un ser supremamente poderoso a la necesidad de su existencia y a su consideración de suma de perfecciones.

De forma que pareciera que el poder juega un papel más que importante en la noción del Dios cartesiano, que sería lo que impi-

67 Descartes: *Meditaciones metafísicas*, III Med. AT IX, 39-40

68 Cfr. A. Koyré: *Essai sur L'Idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Leroux, 1922, pp. 183-184

69 Cfr. A. Kenny: *Descartes: A Study of His Philosophy*, New York, Random House, 1968, p. 151

70 Cfr. W. Doney: "Descartes' Argument from Omnipotent", en: J. D. Moyal (Ed.): *René Descartes Critical Assesments*, London, Routledge, 1991, vol. II, p. 373

dió a Gilson encontrarle antecedentes, pero que André encuentra en la Mística del Logos de Nicolás de Cusa. Este antecedente bien puede ser consecuencia de la influencia del Cardenal De Bérulle, fundador de la congregación del Oratorio, y de Gibieuf, ambos claros partidarios de posiciones agustinas y neoplatónicas.<sup>71</sup> La relación que hemos establecido entre *causa sui* y omnipotencia tiene, a su vez, un estrecho vínculo con otros aspectos de la propuesta cartesiana, como son la noción de infinitud, la creación de las verdades eternas y lo que podríamos llamar una cierta teología negativa en Descartes, que atraviesa toda su obra, tal como lo pone de manifiesto Marion.<sup>72</sup> El conjunto le permite a André considerar que el concepto de Poder es el polo unificador de todos los esfuerzos especulativos de Descartes, desde su epistemología hasta su metafísica.<sup>73</sup>

Tal como el mismo Descartes afirma, "el poder de Dios no puede tener límite"<sup>74</sup>, y a él se encuentran supeditadas su *ratio veri* y su *ratio boni*, que es la expresión radical de la voluntad y la libertad de Dios, aquello en lo que somos a su imagen y semejanza.<sup>75</sup> En efecto, la verdad de algo no puede preceder al conocimiento que Dios tenga de ese algo o, en palabras de Descartes, *Dios conoce que son verdaderas o posibles, pero no digo por el contrario, que las verdaderas son conocidas por Dios como si fueran independientes de Él*, lo que hace que en Dios el acto de entender se identifique con el acto de querer.<sup>76</sup> En esto hay una clara similitud con la posición de Nicolás de Cusa, que coloca a Dios como *el poder más potente*, respecto del cual *nada puede ser anterior ni mejor*, raíz anterior a cualquier diferencia entre opuestos, fundante precisamente de la oposición de los opuestos, sin el que *nada puede ser, vivir y entender*.<sup>77</sup> En esta identificación de Dios como sumo poder, anterior a los opuestos, está la base de la coincidencia que *causa sui* acarrea entre la causa y el efecto. En el Cusano encontramos afirmaciones como: "Todas las cosas que no subsisten por sí mismas, por no ser causas de sí mismas, no proceden del acaso o la fortuna (...) es

71 Cfr. J. M. André: "Os antecedentes do conceito de causa sui e as raízes místicas da metafísica cartesiana do poder em Ribeiro dos Santos", en: P. Alves y A. Cardozo (Coord.): *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, Lisboa, Ed. Colibri, 1996, p. 55

72 Cfr. *op. cit.*, pp. 270-271

73 Cfr. J. M. André: *op. cit.*, p. 48

74 Descartes: *Carta a Mesland*, del 2 de Mayo de 1644, AT IV, p118, OZ 425

75 Cfr. A. Vallota: "La Cuarta Meditación, Segunda Parte", *Revista Venezolana de Filosofía*, n° 31-32, Caracas, USB, 1995, p. 129

76 Descartes: *Carta a Mersenne*, 6 de Mayo 1630, AT I, 129; OZ 355

77 Nicolás de Cusa: *La cumbre de la teoría*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1998, p. 55

preciso que sean en virtud de una causa que tiene la razón por sí subsistente de las cosas.<sup>78</sup> De manera que la positividad del poder divino que sostiene Descartes tendría su antecedente en la mística tardo-medieval, que habría hecho una transposición de una Metafísica de la Infinitud a una Metafísica del Poder, que en Descartes se manifiesta en su noción de *causa sui* y en la libertad absoluta de la voluntad divina.<sup>79</sup>

## Final

Descartes se ha movido con extrema sutileza y ambigüedad en el tratamiento de las objeciones a fin de hacerlas más aceptables. En ocasiones ha negado que la *causa sui* se refiera a una causa eficiente, como cuando dice a Arnauld *Dios no necesita causa alguna eficiente para existir*, pero no ha dejado de afirmarle a Caterus: *yo no he dicho ser imposible que una cosa sea causa eficiente de sí misma*; atendiendo a la doble negación puede leerse como que ha dicho que es posible que una cosa sea causa eficiente de sí misma. En ocasiones no deja de calificar a la *causa sui* como *quadammo*do o *quasi*, pero a Caterus le advierte que el tema de la causa eficiente de Dios es *disputar sobre palabras*. Esto ha llevado a sus interlocutores a concentrarse en las consecuencias, pero no en el principio que encerraba la autocausalidad, la concepción de Dios como suma potencia.

Tal como Descartes presenta su posición, pareciera entonces que la causa es la razón suficiente de la existencia, una posición que en muchos sentidos comparte con su maestro indirecto y adversario directo, F. Suárez.<sup>80</sup> En consecuencia, tal como dice Marion, "la causalidad no designa una simple relación sino una propiedad universal del ente, de tal manera que ningún ente carece de referencia a la causalidad."<sup>81</sup> Pero si la causalidad es el sello distintivo *del ente en tanto ente*, entonces Dios, el infinito, sólo puede entenderse como potencia infinita. El infinito no da razón de sí mismo sino como potencia, lo que introduce un aspecto en la onto-teo-logia cartesiana mucho más importante que el que se

78 Nicolás de Cusa: *De principio*, H. X<sub>22</sub>, # 15

79 Cfr. J. M. André: *op. cit.*, p. 59

80 F. Suárez, siguiendo la tradición, niega que Dios tenga causa, pero no deja de admitir que haya razones, que ocupan el lugar de las causas, que justifiquen sus propiedades. Por ejemplo, la razón infinita de su perfección puede verse como (*ac si*) la causa de la unidad divina. Cfr. F. Suárez: *op. cit.*, I, s. 1, n. 29, t. 25, p. 12

81 Cfr. J.-L. Marion: "Entre analogie...", *op. cit.*, p. 320

vislumbra con la *causa sui*, pero que es la que abre la puerta para esta interpretación que ciertamente va más allá de las de la tradición.

La concepción de Dios, cuya esencia sería un Poder Máximo, se da análogamente en el hombre en su calidad de *homo imago Dei*. Precisamente, como hemos mostrado en otra parte,<sup>82</sup> la concepción cartesiana de la voluntad humana es la que hace al hombre imagen de Dios infinito. Si algo se muestra como infinito en el ser humano es, precisamente, su voluntad, reflejo de la inmensidad del Poder Divino que se expresa en su autocausalidad, en lo que J-L Marion encuentra los ecos de San Bernardo, Guillermo de Saint Thierry y Ricardo de Saint Victor, que le habrían llegado a Descartes a través de Mersenne y De Bérulle.<sup>83</sup> Esta Metafísica del Poder cartesiana se transparenta en el *Cogito* si atendemos al Art. 17 de sus *Pasiones del Alma*, cuando dice que al alma sólo le podemos atribuir dos géneros de pensamientos: acciones y pasiones. Aquello que nombramos acciones son todas nuestras voliciones que experimentamos como originadas en nuestra alma, al diferenciar de las pasiones cuyo origen radica en el cuerpo. De forma que esta Metafísica del Poder, de raigambre teológica en la mística tardo medieval, se seculariza en Descartes y el nuevo Dios, más que el de Abraham, de Isaac o Jacob, bien puede entenderse como el reflejo de la voluntad de poder del Hombre Moderno.

Descartes renueva para la modernidad el diálogo del alma consigo misma del que hablaba Platón,<sup>84</sup> que no es una mera pasividad ante la invasión de lo que los sentidos proporcionan, sino voluntad de pensar, voluntad de una actividad íntima y autónoma, en la que dramáticamente se duda y en la cual se alcanza también la evidencia indubitable de una conciencia consciente. El mundo deviene un horizonte ampliado de esa conciencia, tal como el mundo es una creación del Dios Poder que es *causa sui* y del que somos su imagen, reflejado en esa concepción de la felicidad con contentamiento del alma.<sup>85</sup> Jamás el antinaturalismo, dice Alquié, alcanzó una cota más alta que en Descartes quien encuentra, al final del camino, al hombre libre sin el consuelo del Mundo, sino teniendo que hacérselo, al hombre heroico y solitario de la modernidad, apoyado en su voluntad de inquietud, *el alma de la filosofía*

82 Cfr. A. Vallota: "La Cuarta Meditación...", *op. cit.*, pp. 120-133

83 Cfr. J.-L. Marion: *Sur la théologie...*, *op. cit.*, pp. 407-409

84 Cfr. Platón: *Sofista*, 263, d

85 Cfr. A. Vallota: *Las éticas cartesianas, Principia*, Barquisimeto, UCLA, 1997, p. 21.

*cartesiana*,<sup>86</sup> al hombre que se abre la posibilidad de una autorrealización pensante o, como decía Santa Teresa de Ávila, la posibilidad de ser "una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar."<sup>87</sup>

---

86 Cfr. F. Alquie: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950, p. 176

87 Teresa de Ávila: *Caminos de Perfección*, Cod. Escorial 35, 2; Cod. Valladolid 21,2