

PRESUPUESTOS DE LA NOCIÓN DE CREACIÓN CONTINUADA. EXISTENCIA Y TIEMPO EN DESCARTES

Rafael Corazón. Logroño

Resumen: La prioridad y superioridad del conocimiento intuitivo, que se desarrolla en los filósofos del siglo XIV, llevó a concebir la existencia como un hecho instantáneo no persistente en el tiempo. Descartes, que acepta esta prioridad, concluye en la necesidad de la creación continuada al concebir el ser como un hecho, como un *factum* puntual carente de virtualidad y lógica propia.

Abstract: The priority and superiority of intuitive knowledge, that is developed in philosophers of XIV century, led existence to be conceived as an instantaneous fact not persistent along time. Descartes, who accepts this priority, concludes in the need of continued creation conceiving the being as a fact, as an accurate *factum* lacking in virtuality and logic of its own.

La noción de «creación continuada» es propia, o al menos característica, de los filósofos racionalistas del siglo XVII. De forma expresa aparece en Descartes y puede decirse que después de Leibniz, desaparece. En el presente trabajo trataré de estudiar cómo y por qué surge este concepto y luego me centraré en el desarrollo que de él hace Descartes. La introducción —antes de entrar en la filosofía cartesiana— me parece imprescindible por un motivo elemental: Descartes no sintió la necesidad de justificarla sino que la dio como evidente; en las Segundas Respuestas, por ejemplo, considera un «axioma» la siguiente proposición: «el tiempo presente no depende del inmediatamente anterior; por ello, no es menor la causa que se precisa para conservar una cosa, que para producirla por vez primera». Si no investigáramos el origen de la noción cartesiana del tiempo, sería imposible establecer cómo pudo llegar a ser inmediatamente evidente para él su discontinuidad. El estudio se dividirá, pues, en dos partes. En la primera analizaré cómo llegó a plantearse la noción de «creación continuada», y en la segunda intentaré comprender el uso que de ella hace Descartes.

I. ORIGEN DE LA IDEA DE CREACION CONTINUADA. EL NOMINALISMO TARDOMEDIEVAL.

1. La «conservación» en el pensamiento de Santo Tomás

En la filosofía griega el problema de la creación continuada no se plantea por la sencilla razón de que ninguno de estos filósofos alcanzó la idea de creación. Y el motivo de esta carencia es, desde mi punto de vista, que todos ellos incurrieron en formalismo, es decir, que identificaron el ser con la forma o la esencia. Las esencias —y en particular las esencias pensadas— se nos presentan como «consistentes» y, por tanto, como eternas. El ejemplo paradigmático de esta postura es, sin duda, Platón, pero tampoco Aristóteles estuvo libre de este error. Como ha puesto de relieve Gilson, para el estagirita «la “quiddidad” de una cosa es su mismo ser»¹.

Es cierto que Aristóteles «sabía perfectamente que ser es ser en acto, es decir, ser un acto, pero decir qué es un acto, era una cuestión totalmente diferente». Y de hecho lo que sabemos con seguridad es que, cuando Aristóteles se plantea en la *Metafísica* qué es un acto, responde: «entre los diversos significados del ser... el primero es aquél en que significa *lo que es* y en el cual significa la sustancia» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, I, 1028a 13). En otras palabras, el *es* de la cosa es el *qué* de la cosa, no el hecho de que exista, sino lo que la cosa es y lo que la hace ser una sustancia»².

Naturalmente los filósofos medievales que incurrieron en formalismo no podían negar la idea de creación pues ésta era una verdad contenida en la revelación divina. Para las escuelas agustinianas, por ejemplo, Dios es fundamentalmente *Essentia* y su principal atributo es la inmutabilidad y, por tanto, la eternidad, ya que el tiempo hace necesariamente referencia al movimiento. La creación, por su parte, es entendida como un «traslado»: existiendo desde la eternidad las ideas en Dios, éste no hace otra cosa que trasladarlas a la realidad «sembrándolas» en la materia; las *rationes seminales* no son sino ideas eternas hechas fecundas por la omnipotencia divina, que arraigarán y darán fruto en el tiempo previsto por Dios también desde toda la eternidad. La eternidad de las ideas hace innecesaria la creación continuada pues, por naturaleza, son tan necesarias e inmutables como la misma esencia divina. No pudiendo no existir, no es preciso que Dios las recree. La «conservación» en el ser no es un problema específico del agustinismo medieval porque las esencias dependen en todo momento del poder divino, y el tiempo y duración de su existencia también están incluidos en un decreto inmutable.

Santo Tomás se plantea expresamente si «las criaturas necesitan o no

¹ E. GILSON, *El ser y los filósofos*, Eunsa (Pamplona 1979) p. 85.

² *Ibidem*, p. 84.

necesitan ser mantenidas en su existencia por Dios». El motivo de esta cuestión parece claro. Al defender la distinción real de esencia y existencia, Tomás de Aquino evitó incurrir en el formalismo que, en buena medida, había dominado la filosofía anterior. Crear, para él, no es trasladar una esencia; crear es dar el ser, y el ser es un acto, aquella actividad en que las cosas consisten. Dios no da la existencia a una esencia preexistente sino que el *actus essendi*, en cuanto efecto primero y directo de la acción creadora de Dios, es el acto del ente, el acto primero que al hacer ser al ente de un modo limitado, es el acto de todos los actos y de todas las formas; o, en otras palabras: la esencia propiamente no es actualizada (eso implicaría su preexistencia) sino que no es otra cosa que la limitación intrínseca y radical de todo acto creado, la potencia incluida en todo acto limitado y finito. Por eso, como la creación no se realiza sobre un sujeto preexistente, como la acción divina no es propiamente una «acción» porque no hay un sujeto que sufra la «pasión», Tomás de Aquino defiende que «así como el efecto se suspende si cesa la acción del agente que es su causa en cuanto al hacerse (*fieri*), así tampoco puede continuarse el ser del efecto si cesa la acción del agente que es su causa, no sólo en cuanto al hacerse, sino también en cuanto al ser»³. En el primer caso —*el fieri*— si cesa la acción cesa también la pasión; en el segundo, si cesa la acción divina, más que cesar la pasión —que no es real respecto de Dios— cesa el ser de la criatura⁴.

La noción de creación que defiende Santo Tomás es, por consiguiente, mucho más radical que la que puede obtenerse de una filosofía esencialista. La metafísica del ser muestra aquí, como en tantos otros lugares, su riqueza y fecundidad. Pero inmediatamente se plantea otra cuestión: ¿es el concurso divino una nueva creación? Tomás responde: «la conservación de las cosas no la hace Dios por una acción nueva, sino por continuación de la misma acción por la que les da el ser, la cual se efectúa sin movimiento ni tiempo, del modo como la conservación de la luz en el aire se efectúa por un continuado influjo del sol»⁵. De todo lo visto podemos concluir:

1. La idea de creación continuada no parece anterior a Santo Tomás; más aún, entendida en sentido amplio habría que decir que es aportada por él contra las objeciones de teólogos y filósofos anteriores cuando defiende que la conservación de las criaturas se produce «por continuación de la misma acción (divina) por la que les da el ser».

2. Pero esta «acción» no es desde luego una recreación: la criatura no comienza a ser en cada instante sino que continúa siendo.

³ S. Th., I, q.104, a.1.

⁴ Por eso en ocasiones define la creación como una «relación», y no como una acción: cfr. *De Potentia*, q.3, a.3.

⁵ S. Th. I, q.104, ad 4.

3. Al producirse «sin movimiento ni tiempo», no es una acción que pueda llamarse con propiedad «creación continuada». Evidentemente el tiempo y el movimiento no pueden referirse a Dios que es eterno e inmutable, así que por necesidad tendrían que ser propios de la criatura. La criatura sigue siendo porque Dios no retira su influjo, «no por una acción nueva». En consecuencia, «nunca se insistirá suficientemente en que creación y conservación son la misma acción; por ello el mismo término de “continuidad» (de la creación) expresa malamente lo que se quiere indicar, pues en rigor se produce continuidad cuando se da una sucesión continua, y la creación y la conservación constituyen la misma e indivisible acción divina de dar el ser y permanecer dándolo. Por así decirlo, la conservación, más que una creación continuada, es la continuación o prolongación de la creación»⁶.

Lo que más tarde se entenderá como «creación continuada», que implica una recreación continua de la criatura y, a la vez, una nueva acción divina, no se encuentra en Santo Tomás. Ninguno de los dos elementos es defendido por el Aquinate; al contrario, los dos son negados expresamente. En una filosofía formalista el tema no se plantea porque las formas no se corrompen, pero en una metafísica del acto, en una metafísica en la que «todo lo que no pertenece a la comprensión de la esencia o quiddidad de una cosa, le ha de venir de fuera»⁷, lo recibido puede perderse. De ahí que creación y conservación guarden una estrecha relación.

2. *El conocimiento intuitivo y la noción de «existencia de hecho»*

«La distinción entre intuición y abstracción fue un lugar común en los ambientes de tradición agustiniana de finales del siglo XIII y comienzos del XIV. Quizás el autor que la asume más plenamente es Enrique de Gante, de quien la tomó Escoto»⁸. ¿Por qué surge esta nueva distinción que no se encuentra en los clásicos y por qué nació en la tradición agustiniana? A la primera cuestión es fácil responder pues el propio Escoto lo dice expresamente: «hay algún conocimiento de lo existente *per se*; tal es el conocimiento que capta el objeto en su propia existencia actual. Ejemplo, la visión de un color y, en general, toda sensación de los sentidos exteriores. Hay también conocimiento del objeto que no se conoce sino abstraendo de su existencia actual. Ejemplo, la imaginación del color. Cabe imaginar tanto lo que existe como lo que no existe»⁹.

⁶ A.L. GONZALEZ, *Teología Natural*, Eunsa (Pamplona 1985), p. 300.

⁷ *De ente et essentia*, V, 3.

⁸ I. MIRALBELL, *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*, Eunsa (Pamplona 1994) p. 249-250.

⁹ DUNS ESCOTO, *Quaestiones Quodlibetales*, n.27, cit. por I. Miralbell, *Ibidem* p. 250.

Pero lo que vale para el conocimiento sensible, vale igualmente para el intelectual sin necesidad, ahora, de que este doble conocimiento lo efectúen dos facultades distintas: «todo lo que hay de perfecto en el conocimiento puede competir al conocimiento intelectual con más razón que al conocimiento sensitivo. Ahora bien, el poder captar realmente el objeto en sí... es perfección. Luego el entendimiento puede tener un acto por el que capta el objeto en su existencia real, al menos el objeto que es más noble o igualmente noble que él...»¹⁰.

En contra de lo que podría pensarse, ambos conocimientos no se distinguen por su objeto, porque no ocurre que en un caso se conozca la esencia y en el otro la existencia, por ejemplo; la diferencia estriba en que el intuitivo es causado por la realidad misma y el abstractivo por una especie o semejanza, especie que, naturalmente, debe ser anterior al acto de entender, que ha de «estar disponible» en la «memoria intelectual». Por otra parte el conocimiento intuitivo no nos da a conocer más que el abstracto —en ese caso los objetos serían distintos— sino que nos permite conocer mejor, y conocer que de hecho ahora ese ser existe.

¿Por qué fue en la tradición agustiniana donde se forjó esta distinción? Aquí podemos recurrir de nuevo a Escoto porque la razón que le llevó, ante todo, a distinguir ambos tipos de conocimiento fue un motivo teológico: «el bienaventurado tiene tal conocimiento (intuitivo) del objeto beatífico. De otra suerte, alguien podría ser bienaventurado aunque, por imposible, no existiera el objeto de su bienaventuranza, del que —se dice— tiene visión clara o facial porque su acto de conocer tiende a él en cuanto presente en su existencia actual propia»¹¹. En otras palabras: si, como es manifiesto, podemos conocer lo no existente, ¿cómo garantizar que el cielo no será un estado ilusorio? Desde luego se trata sólo de una suposición, de algo que sólo planteamos «por imposible», pero que hemos de resolver para «asegurar» que los santos son realmente santos, que la vida no es un juego, a pesar de que la omnipotencia divina es tal que podría hacer esto y otras cosas aún más maravillosas. En definitiva, pienso que es la omnipotencia divina —la esencia metafísica de Dios según Escoto— la que hace necesario admitir el conocimiento intuitivo. En cierto modo y aunque parezca inverosímil, es la necesidad de «defendernos» del poder omnímodo de Dios lo que lleva a plantear la existencia del conocimiento intuitivo.

Este voluntarismo, a la vez que engrandece a Dios, lo aleja del mundo y hace preciso que el hombre se haga más o menos autónomo si desea llevar una vida digna y con sentido. Además, si el conocimiento procede de la iluminación divina, ¿cómo distinguir el conocimiento de lo existente

¹⁰ Ibidem, n.28 ss.

¹¹ Ibidem.

del conocimiento de lo no existente si ambos podrían tener el mismo objeto e idéntico origen? Y no importa que Escoto admita la existencia del intelecto agente y se separe aparentemente de la teoría agustiniana, pues, como vio Tomás de Aquino, lo mismo es afirmar que Dios nos ilumina que decir que ha puesto en nosotros la luz del intelecto agente.

Pero ¿qué relación existe entre el conocimiento intuitivo y la creación continuada? De entrada, «el ser real para el nominalismo es el ser singular. El singular es aquello que numérica y localmente es distinto, es decir, lo enteramente incomunicado de acuerdo con estos dos criterios. El singular es distinto de todo lo demás e indistinto de sí numérica y localmente»¹². Pero si, como se defiende desde Escoto y otros contemporáneos, la inteligencia puede conocer lo real existente, la cuestión inmediata es la siguiente: «¿cómo se conoce el singular así definido?». Y la respuesta: «se conoce únicamente por intuición. La intuición es un hecho psíquico, real por tanto. Si lo real es el hecho singular, y nada más..., el único tipo de conocimiento que se puede corresponder con él es también un hecho, una realidad singular... Además, ese hecho psíquico solamente se puede atribuir a lo que en el hombre hay de estrictamente real, que para Ockham es la voluntad»¹³. Si lo singular es concreto, su conocimiento no puede ser un conocimiento abstracto porque éste último es universal.

Queriéndolo o no, los defensores de la intuición han entrado en un laberinto plagado de problemas; por lo pronto han eliminado la intencionalidad del conocimiento y, con ella, la adecuación entre el conocimiento y la realidad, es decir, la verdad. Veámoslo.

En la intuición no puede existir intencionalidad porque «es un hecho tan singular como lo intuitivo y distinto de él según el número y el lugar. El lugar de la intuición no es la realidad extra-psíquica, sino la realidad psíquica, es decir, la voluntad»¹⁴. La intuición no necesita ni puede adecuarse a nada porque es «otra» que la realidad. Para Aristóteles conocer es poseer intencionalmente la forma de la realidad conocida; no una copia o imagen, sino la misma forma de la realidad, hasta el punto que «lo conocido en acto es el conocimiento en acto», es decir, hasta el punto de que la facultad queda «informada» por la forma de lo real. Aquí no sucede nada de esto. Conocer intuitivamente no es poseer nada, no es abstraer; luego tampoco puede haber intencionalidad: lo intuitivo no ha de ser «devuelto» a la realidad, no se predica de ella porque no es un conocimiento de lo que la realidad es; la intuición se realiza sin especie inteligible porque, más que la posesión intencional de una forma, es la advertencia, el contacto, la

¹² L. POLO, *Claves del nominalismo y del idealismo*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (Pamplona 1993) p. 17.

¹³ *Ibidem*, p. 17-18.

¹⁴ *Ibidem*.

impresión de que algo existe y está ahí.

Una consecuencia importante de esta concepción del conocimiento es que lo conocido intuitivamente ha de ser tan puntual, tan instantáneo como la intuición. Porque sólo podemos intuir lo presente en cuanto está presente. Dicho de otro modo: la intuición es presencia en presente, de forma que ni lo pasado ni lo futuro puede ser intuido. La intuición es, pues, una suma de instantes, un acto instantáneo repetido cuantas veces se quiera pero incapaz, por definición, de captar la secuencia del antes y el después, de captar el tiempo. Por eso, porque el antes y el después no pueden captarse como reales, ser real es, para el nominalismo, ser actual, facticidad, ser de hecho, hasta el punto que «ser posible» no es en ningún sentido ser, sino una mera ficción del pensamiento. La posibilidad real desaparece y es suplantada por la posibilidad lógica. Ahora bien, la posibilidad implica el tiempo (lo posible «será» pero no es) y lo real lo excluye. Por tanto lo real es instantáneo, no vence al tiempo, no persiste. ¿Cómo tener una intuición del futuro o del devenir? Es imposible porque si lo posible existe, si lo posible es real, sería también intuible y esto, en el planteamiento nominalista, no cabe.

Aristóteles definía el movimiento como el acto de lo posible en cuanto posible; para Aristóteles el movimiento, por ser acto, es real, pero es la realidad de lo posible. En Ockham y sus seguidores esto no es admisible.

Para Ockham lo posible es lo pensable, pero intuir no es pensar, no es un acto intelectual sino voluntario. «Lo intencional (para Ockham) es precisamente lo ideal, no la intuición, la idea que la mente forma. Ese formar se llama ficción. Ficción viene de *fin*go: *idea ficta* no significa idea falsa, fantasmal o aparente, sino idea urdida por la mente... Como la realidad fuera de la mente es puro singular, distinto numérica y localmente, solamente hay intencionalidad y, por tanto, puede haber verdad en la inteligencia. Pero la intencionalidad no se corresponde con la realidad: se confina en la mente, es cuestión de lógica»¹⁵.

El ser posible es, pues, una ficción, un pensamiento, no un conocimiento; lo real, por supuesto, no es un pensamiento, luego lo real no es posible; pero tampoco necesario puesto que depende de la absoluta libertad divina. Lo real, en definitiva, es contingente, absoluta y radicalmente contingente: lo que no incluye en sí ni la más mínima posibilidad, lo que excluye, por sí, ser en el futuro (salvo que Dios intervenga con su poder)¹⁶.

¹⁵ Ibidem, p. 19.

¹⁶ Ockham es más radical que Escoto. Para éste lo real antes ha de ser posible, incluso Dios. Al suprimir las ideas eternas, Ockham suprime también la posibilidad previa.

«La negación del espacio es el punto... La negación del tiempo es el instante. Nótese que tales negaciones se representan al intentar pensar. Recordemos que Ockham entiende el singular como lo distinto *loco et numero*. En el límite, el singular es el instante puntual, la negación del tiempo y del espacio a la vez. ¿Qué contenido tiene ese singular? Ninguno»¹⁷. Ya tenemos la realidad como lo instantáneo, como lo que no dura ni permanece en el tiempo. Pero bien entendido: no es que no podamos intuirlo en el tiempo, es que, por su misma naturaleza, lo excluye. Permanecer sería ser «lógico», ser pensado, pura ficción: ni Dios posee ideas eternas ni lo real impone necesidad alguna a la voluntad divina; por eso «la dotación de la realidad de lo singular no es suficiente para durar. Según Ockham, el principio de contradicción es el único principio al que se sujeta Dios al crear. Ahora bien, ese principio sólo sirve para el instante, no se puede decir que lo real ahora sea y no sea real, pero en el tiempo sí puede dejar de serlo»¹⁸.

Nominalismo, intuición e instantaneidad están ligados de modo necesario. Vencer al tiempo, perdurar, no es propio de la criatura sino de la acción divina, de la conservación.

* * *

II. EL TIEMPO EN DESCARTES. LA CREACION CONTINUADA Y LA FACTICIDAD DE LA CRIATURA.

1. *Intuición, ser y conservación en Descartes*

La introducción anterior nos coloca en una situación apropiada para abordar la teoría cartesiana de la creación continuada. Como se acaba de ver, la interpretación del tiempo depende directamente de la concepción del ser y del modo de entender el conocimiento de lo real. Por eso es preciso que examinemos qué piensa Descartes sobre estos temas.

No creo que sea necesario explicar que para Descartes afirmar y negar (la realidad) son actos voluntarios; baste con transcribir su definición de libertad que, como es sabido, identifica con la de la voluntad: «consiste sólo en que podemos hacer o no hacer una cosa (esto es: afirmar o negar, pretender algo o evitarlo); o, por mejor decir, consiste sólo en que, al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por

¹⁷ Ibidem, p. 87.

¹⁸ Ibidem, p. 99.

ninguna fuerza exterior»¹⁹. El entendimiento «presenta», pero quien juzga es la voluntad; asentir no es propio de la inteligencia —ni siquiera ante lo evidente— sino de la voluntad.

Por otro lado, la duda universal ha logrado acabar con lo «objetivamente» evidente: para Descartes nada es evidente de suyo sino que «ha de ser hecho» evidente por el sujeto mediante la inspección del espíritu. Además, y por lo dicho, la lógica carece de valor, entre otros motivos porque, al hacernos fijar la atención en la inferencia, nos distrae respecto de los contenidos; la lógica sería un modo de admitir la evidencia objetiva que la duda metódica ha rechazado. Por otro camino, pues en realidad «el voluntarismo de Descartes es un modo de relacionar la voluntad con el pensamiento para evitar que la inteligencia finja por su cuenta»²⁰, Descartes ha parado en el intuicionismo: «es la actitud (voluntarista) lo que fuerza a Descartes a admitir que no hay más verdad que la que es controlable directamente, al margen de la deducción. La intuición, es decir, el conocimiento no mediato, alcanza así ventaja y es primaria. Descartes no es nominalista por motivos primariamente intelectuales, sino por razón de su actitud misma: ésta es lo primordial en Descartes»²¹.

Como en todo intuicionismo nominalista, la realidad en Descartes es pura facticidad: ser es ser de hecho. Así, en el *cogito*, lo evidente no es lo pensado (todas las ideas están aún bajo la duda) sino el sujeto pensante que, precisamente por no ser pensado, es un puro *factum*: lo que antecede al pensamiento como su posibilidad misma. Con Dios ocurre otro tanto; las pruebas cartesianas sólo demuestran que Dios existe de hecho o que es un hecho que Dios existe. En el argumento ontológico esto es patente: si Dios es la subjetividad infinita, la identidad de sujeto-pensamiento-objeto-realidad, si Dios no duda porque es perfecto, en él el sujeto no está «detrás» del pensar sino que ambos se identifican; por eso dice Descartes que, teniendo esta idea de Dios, «yo no soy libre de concebir un Dios sin existencia»²². En el caso de los cuerpos ocurre lo mismo: no son conocidos pues sólo somos conscientes de las ideas que causan en nosotros; pero como esas ideas requieren una causa que las produzca, se ha de concluir que los cuerpos existen. La realidad, pues, es desconocida; los atributos y modos —la esencia o naturaleza de cada tipo de realidad— no son sino «la cosa en cuanto que está «objetivamente» en el intelecto»²³, y, como es sabido, la realidad objetiva de las ideas, también de las innatas, es causada

¹⁹ 4ª Meditación, p. 48. Cito por R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. de V. Peña, Alfaguara (Madrid 1977).

²⁰ L. POLO, *o.c.*, p. 27.

²¹ L. POLO, *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp (Madrid 1963) p. 42.

²² 5ª Meditación, p. 56.

²³ A X enero 1646, A.T., IV, p. 350.

por la realidad formal de lo extramental pero no se «parece» en absoluto a ella. Realidad formal y realidad objetiva son heterogéneas y no pueden compararse más que como causa y efecto. Ni el conocimiento es intencional ni las ideas nos dan a conocer la realidad en cuanto real; lo conocido es sólo la realidad en cuanto pensable, en cuanto que produce en mí ideas. Por eso afirmar o negar, intuir en una palabra, es decir, conocer su existencia, es un acto voluntario.

¿Qué es entonces la realidad? ¿En qué consiste ser o existir? Por lo dicho es evidente que Descartes «sabe» lo que es la realidad por dos caminos: primero, la realidad es lo que puede ser afirmado pero no conocido; segundo, la realidad puede determinarse —en cuanto a su esencia o naturaleza— a través del pensamiento. Por eso, «la vía hacia la realidad extramental es, pues, doble en Descartes. En virtud de las necesidades de la afirmación, Descartes establece su valor extramental antes de asegurarle ningún sentido eidético determinado, antes de encontrar su sentido cognoscible efectivamente, de manera intuitiva. La primera vía —que no se identifica con la otra nunca— es una peculiar configuración hipotética: Descartes nos dice cómo ha de ser la realidad en cuanto que extramental, es decir, en cuanto que no supuesta»²⁴. Descartes ha ido a parar a una posición muy próxima a Ockham: sabemos qué es la realidad sin conocerla, por su sola referencia a la voluntad. Y, naturalmente, su concepción del ser será también muy semejante.

¿Cómo debe ser la realidad para poder ser afirmada por la voluntad? «Es sustancia, positivamente, lo que existe por sí»²⁵, entendiendo por sí como lo que existe al margen de que sea o no pensado, es decir, «Descartes interpreta la realidad como una reducción a la propia situación y así como lo no-en-la-mente; como lo que no puede ser arrancado de sí, y queda más allá, o “abajo”, de la mente: *extramentem* significa *absquemente*, no *antementem*»²⁶.

¿Por qué esta definición que parece relativa al pensamiento? Porque las ideas, en cuanto totalmente sometidas a la voluntad y por ello controladas y controlables, son lo «huevo», lo vacío de sí mismo, lo disponible: «una existencia objetiva no posee interioridad y no existe por sí, mientras que el pensamiento es el ser por el que los objetos existen, y que existe por sí»²⁷. El pensamiento, identificado con la voluntad (querer y no querer son también actos del pensamiento tal y como lo describe Descartes en la 3ª Meditación), controla y domina las ideas, e incluso «produce» muchas de ellas; la realidad es, por contraste, lo «en sí», lo independiente: «ser

²⁴ L. POLO, *Evidencia cit...*, p. 100.

²⁵ R. LEFEVRE, *La bataille du 'cogito'*, PUF (París 1960) p. 192.

²⁶ L. POLO, *Evidencia cit...*, p. 103.

²⁷ R. LEFEVRE, *o.c.*, p. 48-49.

real, por decirlo así, es un título de soberanía, de autarquía y suficiencia. Este es el carácter absoluto de la realidad: su no deductibilidad, su no ser quitada o puesta según la lógica. Ser real significa ser inmediato a sí o inmediatamente en sí»²⁸. Esto es, radicalmente, lo que quiere decir Descartes cuando escribe: «por sustancia no podemos entender sino la cosa que existe de tal manera que no necesita ninguna otra para existir»²⁹.

En definitiva, «*res* es inseidad, culminación de en sí en tanto que en sí, retracción a pura anterioridad y monopolio de la suficiencia... Es lo que existe de suyo, no en un sentido causal —*causa sui*—, sino en tanto que en sí; el bloque de la existencia, no surcado por influencia ajena. Tal bloque es «ya», de una vez, reunido consigo sin síntesis, detenido en sí, sin extender a conquista alguna su ejercicio real»³⁰. Una vez más estamos ante lo real como facticidad: lo real lo es ya, de golpe, instantáneo, porque lo que se distiende en el tiempo incluye posibilidad, potencia, irrealidad. Tan es así que el movimiento no es algo propio o intrínseco a la sustancia. Descartes desecha los cambios sustanciales, los cualitativos y los cuantitativos; el único movimiento real es el local pero éste es extrínseco a los cuerpos y su causa es Dios. Por eso no hay en Descartes una prueba de la existencia de Dios paralela a la primera vía tomista —la vía del movimiento—; no sólo porque son los cuerpos los que se demuestran a partir de Dios, sino porque Santo Tomás define el movimiento como el acto de lo que está en potencia en cuanto que está en potencia, y esto es inadmisibles en la filosofía cartesiana. Ser en Descartes es pura actualidad, puro presente, inmovilidad, ser ya todo lo que se es: instantaneidad.

Se comprende ahora por qué para Descartes la fórmula «el tiempo presente no depende del inmediatamente anterior; por ello, no es menor la causa que se precisa para conservar una cosa, que para producirla por vez primera»³¹, es axiomática. Y es que en su filosofía, «existir no comporta para la sustancia despliegue ni permanencia en el tiempo... Tiempo y realidad son externos. Por eso, la realidad no posee virtualidad respecto al tiempo y sucumbe —sin la conservación divina— a su transcurso»³².

La formulación expresa de la creación continuada se encuentra, entre otros lugares, en la 3ª Meditación: «el tiempo todo de mi vida puede dividirse en innumerables partes, sin que ninguna de ellas dependa en modo alguno de las demás; y así, de haber yo existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este mismo momento alguna causa me produzca y —por decirlo así— me cree de nuevo, es decir, me

²⁸ L. POLO, *Evidencia cit...*, p. 103.

²⁹ *Principios*, I, art.51, A.T.,VIII, p. 24.

³⁰ L. POLO, *Evidencia cit...*, p. 107.

³¹ 2ª Respuestas, p. 133.

³² L. POLO, *Evidencia cit...*, p. 107.

conserve»³³. Descartes no dice que él no «persista»; por decirlo así, la culpa es del tiempo, el cual es divisible y consta de infinitas partes inconexas, y así, a continuación, explica: «en efecto, a todo el que considere atentamente la naturaleza del tiempo, resulta clarísimo que una sustancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, precisa de la misma fuerza y actividad que sería necesaria para producirla y crearla en el caso de que no existiese. De suerte que la luz natural nos hace ver con claridad que conservación y creación difieren sólo respecto de nuestra manera de pensar, pero no realmente»³⁴. ¿Por qué el tiempo rompe mi existencia?

En este texto es importante detenerse en dos puntos: primero, en la naturaleza del tiempo y, segundo, en la noción cartesiana de «conservación».

Contestando a Gassendi, Descartes dice expresamente que, cuando habla del tiempo, no se refiere al «tiempo abstractamente considerado», sino «del tiempo o duración de la cosa misma, acerca del cual no podéis negar que todos sus momentos pueden separarse de los que inmediatamente les siguen, es decir, no puede negarse que la cosa pueda dejar de ser en cada momento de su duración»³⁵.

La postura cartesiana no coincide con la que comenzaba a generalizarse entre sus contemporáneos. Para éstos, y en especial para Gassendi, el tiempo es extrínseco a las cosas; puesto que ser es ser instantáneamente, puesto que el movimiento es exterior a lo real, el tiempo no es, como en Aristóteles, la medida del movimiento según el antes y el después, sino algo que tiene consistencia propia, que subsiste por sí, que existe al margen de los cuerpos y que no dejaría de ser incluso aunque no hubiera cuerpos. La independencia del tiempo es expresada por Gassendi de modo gráfico: «¿qué tiene que ver con vuestra producción o conservación esa dependencia o independencia de las partes del tiempo, las cuales son externas, sucesivas, y carecen de actividad? En verdad, ellas no contribuyen a vuestra producción o conservación más de lo que contribuyen el flujo y reflujo continuo de las partes del agua a la producción y conservación de la roca que bañan»³⁶. El nacimiento de la concepción del tiempo —y del espacio— como un recipiente vacío que contiene toda la realidad material, es consecuencia de la noción del ser como facticidad y llevará a la idea newtoniana del «sensorio divino». El tiempo no es sustancia ni accidente, no es activo, pero es continuo y, por supuesto, es externo a los cuerpos.

Descartes no participó de esta teoría pero hay que reconocer que se encuentra bastante próxima a ella. En Descartes el tiempo no subsiste sino

³³ 3ª Meditación, p. 41.

³⁴ Ibidem, p. 41-42.

³⁵ 5ª Respuestas, p. 292.

³⁶ 5ª Objeciones, p. 241.

que se identifica con la «duración de la cosa misma»; ahora bien, la duración de lo real es nula porque, como se ha probado anteriormente, la existencia es puntual. Por tanto, durar y ser creado son lo mismo porque «durar», permanecer en el tiempo, es algo añadido al ser, a la existencia. Y así como la persistencia en el ser es discontinua, también el tiempo, por lo mismo, es igualmente discontinuo. Es decir, «todos sus momentos pueden separarse de los que inmediatamente les siguen».

Vista la naturaleza del tiempo, es fácil ya comprender qué entiende Descartes por «conservación». Dije antes que la noción de creación continuada implicaba dos cosas: por parte de la criatura, ser recreada; por parte de Dios, una nueva acción creadora. Ambos elementos se encuentran en Descartes. Porque la conservación no es, en su caso, la continuación o prolongación de la creación, sino un verdadero dar el ser en cada instante del tiempo, ya que la criatura es incapaz de mantenerse en la existencia. Por parte de Dios hace falta una acción positiva que, si bien en Dios no se distingue de la obra creadora pues en Dios no hay «actos segundos», en la criatura se manifiesta como un nuevo «impulso», virtud o acto recibido y «por eso (Dios) debe siempre obrar del mismo modo sobre su efecto, a fin de conservarlo en el ser primero que le ha dado»³⁷.

Podemos concluir, pues, que con Descartes aparece la idea de «creación continuada» entendida como recreación, y que el fundamento de esta teoría se encuentra en una tesis metafísica central, aquella que concibe la existencia como un «hecho», un *factum* extramental que podemos advertir pero no conocer. A su vez la noción de *factum* se sigue de una teoría del conocimiento nominalista que defiende la intuición como único modo posible de conocer la realidad.

2. La existencia como propiedad o perfección

Antes de formular el argumento ontológico, Descartes fija su atención en las verdades matemáticas y concluye que cada figura geométrica, el triángulo por ejemplo, posee «cierta naturaleza, o forma, o esencia... la cual es inmutable y eterna, no ha sido inventada por mí y no depende en modo alguno de mi espíritu». Las verdades eternas existen, «y, por tanto, son algo y no una pura nada»³⁸, aunque en la voluntad divina, no en su inteligencia.

Tenemos, pues, que hay dos existencias: la existencia real y la existencia de las verdades eternas. ¿Qué es o en qué consiste esta otra existencia? En oposición a lo real, las verdades eternas son necesarias porque

³⁷ 5ª Respuestas, p. 292.

³⁸ 5ª Meditación, p. 54.

poseen «naturaleza verdadera e inmutable»³⁹. Junto a lo radicalmente contingente existe, por tanto, lo necesario; se trata evidentemente de algo necesario *ab alio*, pues depende de Dios, pero ¿cómo es posible que quepan criaturas necesarias en un mundo radicalmente contingente? La respuesta es que la «realidad» de las verdades eternas es meramente lógica; las esencias en la voluntad divina son meros «posibles» y, como ya se ha dicho, lo posible en el nominalismo intuicionista queda relegado al terreno de lo pensable, de lo «fingido». Lo posible no es real pero, por contraste, posee una cierta necesidad lógica, pues «resulta evidéntísimo que todo lo que es verdadero es algo»⁴⁰. Su ser es «ser verdadero» y nada más.

¿En qué consiste la creación una vez que las esencias preexisten en la voluntad divina? En el argumento ontológico la existencia es considerada como una perfección que no puede faltar en Dios. Era previsible que esta concepción diera lugar a objeciones: «contáis la existencia entre las perfecciones divinas... Mas, en verdad, ya consideréis la existencia en Dios, ya la consideréis en cualquier otro sujeto, no es una perfección, sino algo sin lo cual no puede haber perfecciones». Como bien explica Gassendi, «de ahí que no se diga que la existencia está en una cosa como una perfección, ni tampoco se dice, si a una cosa le falta la existencia, que es imperfecta, sino más bien que no es nada»⁴¹.

Existir en la realidad es, según esto, añadir a las esencias una perfección; por eso Gassendi sigue atacando: «mas si ello es verdad..., ¿qué importancia tiene lo que Dios hace cuando produce la existencia? Ciertamente, no más que lo que hace un sastre cuando le pone el traje a un hombre»⁴². Descartes responde: «no veo... por qué no puede ser llamada una propiedad, como la omnipotencia, entendiendo por propiedad —como aquí se hace— todo lo que puede ser atribuido a una cosa»⁴³.

La existencia es así un atributo o propiedad que se añade a la esencia. De nuevo estamos ante la idea de creación como un «traslado»: crear es hacer que lo que era en la voluntad divina sea «en-sí». Pero como ser «en-sí» es, de algún modo, salir de la necesidad que Dios impone a todas las cosas, es natural que esta posición sea instantánea, no persistente, pues en ese caso la criatura dejaría de depender de Dios. Si la sustancia creada es aquello que requiere del concurso divino para existir es, entre otras razones, porque si no fuera recreada a cada instante, sería independiente y autónoma. En cierto sentido, pues, la creación continuada es una necesidad de la criatura y una limitación del poder divino. Dios no «puede»

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ 5ª Objeciones, p. 258.

⁴² Ibidem, p. 255.

⁴³ 5ª Respuestas, p. 301.

crear realidades persistentes porque escaparían a su dominio. Y es una necesidad de la criatura porque en ella no cabe la posibilidad, la potencia; la posibilidad lógica implica necesidad pero la posibilidad real es, en cambio, contradictoria: no ser lo que se puede ser, ser en el instante más de lo que se es. Por eso la conservación no puede ser más que una creación continuada.

Analizada la existencia en la criatura y vista la necesidad de la creación continuada, pasemos ahora a la existencia en Dios. Porque si ser no es persistir, si en ningún sentido implica necesidad —la necesidad es meramente lógica—, ¿cómo puede existir un Ser que sea necesario? ¿Hay en Descartes otra concepción de la existencia, referida sólo a Dios? Y si no es así, ¿cómo logra dotar a Dios de «necesidad real»?

Para conocer el ser de Dios es necesario comprender bien el argumento ontológico cartesiano, porque es aquí donde Descartes se refiere explícitamente al ser de Dios.

El argumento de Descartes ha recibido muchas interpretaciones, pero para comprenderlo bien es importante, desde el primer momento, darse cuenta de que no procede por análisis de la idea de Dios y ni siquiera se desarrolla en el plano objetivo.

No existe una idea objetiva de Dios, en Descartes, por varias razones. Ante todo porque es una idea clara y distinta y, por consiguiente, no admite análisis; además el valor de las ideas objetivas depende de la existencia de Dios, que garantiza su verdad, y no al revés. Tampoco existe en Descartes la idea del «ser mayor que el cual no es posible pensar otro», de lo máximo pensable, pues «aunque mi conocimiento aumentase más y más, con todo no dejo de conocer que nunca podría ser infinito en acto, pues jamás llegará a tan alto grado, que no sea capaz de incremento alguno». El argumento cartesiano no es el de San Anselmo. Con todo, «a Dios lo concibo infinito en acto, y en tal grado que nada puede añadirse a su perfección»⁴⁴. ¿Cómo es Dios entonces?

Pienso que el argumento ontológico debe entenderse de modo semejante al *cogito*. En el *cogito* Descartes duda y desecha las ideas objetivas pero, al hacerlo, descubre que hay un yo que duda y piensa, un yo no pensado sino pensante, un yo que no está «ante» el pensamiento sino justo detrás, ejerciéndolo. En el argumento ontológico el esquema es parecido. Un ser infinito es un ser que no duda porque es perfecto; esto significa que en Dios el yo no está «detrás» del pensamiento como un sujeto, sino que en Dios yo y pensamiento se identifican; Dios no es una *res cogitans* sino la sustancia infinita, por eso «pertenece a su naturaleza una existencia eterna»⁴⁵. En el caso del hombre la esencia (el pensamiento) y la existencia

⁴⁴ 3ª Meditación, p. 40.

⁴⁵ 5ª Meditación, p. 55.

(el yo), son distintas⁴⁶; en Dios en cambio no es así, hasta el punto de que «yo no soy libre de concebir un Dios sin existencia»⁴⁷.

El hombre, como toda criatura, existe porque es creado y recreado por Dios, pero ¿por qué existe Dios y por qué su existencia es necesaria? En las Cuartas Respuestas Descartes desarrolla la idea de que Dios es *causa sui*, no en el plano de la causalidad eficiente sino en el de la formal. «Lo que digo es que la inagotable potencia de Dios es la causa, o sea, la razón de que no necesite causa»⁴⁸. Dios no necesita recibir la existencia porque la razón de ella se encuentra en su esencia.

El planteamiento cartesiano se entenderá mejor si tenemos en cuenta que «nuestros pensamientos... son principalmente de dos géneros, a saber: unos son las acciones del alma, otros son sus pasiones. Las que llamo sus acciones son todas nuestras voluntades, porque experimentamos que provienen directamente de nuestra alma, y parecen no depender sino de ella; como, por el contrario, se puede generalmente llamar sus pasiones a todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros, porque muchas veces no es nuestra alma la que las hace tales como son, y porque siempre las recibe de las cosas que son representadas por ellas»⁴⁹. En este texto Descartes distingue la voluntad de la inteligencia, no tanto como dos facultades distintas, sino como lo activo y lo pasivo. Todos son «pensamientos», pero la voluntad se determina desde sí misma, no desde su objeto, y, en cambio, la inteligencia es pasiva porque todas las ideas son causadas. Pues bien, en Dios esta distinción no es válida. Descartes afirma expresamente que la voluntad y la inteligencia divinas no se diferencian *ne quidem ratiōne*. Dios es, pues, la causa de sus ideas o pensamientos y, en este sentido, su voluntad es tan activa que pone en sí misma su acto y su objeto.

Pienso que esto puede dar luz para entender por qué «si yo fuese independiente de cualquier otro, si yo mismo fuese el autor de mi ser, entonces no dudaría de nada, nada desearía, y ninguna perfección me faltaría, pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de las que tengo alguna idea: y así, yo sería Dios»⁵⁰. Tal y como Descartes concibe a Dios, pensar es ser y, por tanto, ser es poseer todas las perfecciones pensadas. En

⁴⁶ Aunque Descartes no admita la distinción real de esencia y existencia, ambas se distinguen ya que «por esencia entendemos la cosa en cuanto que está *objetivamente* en el intelecto; por existencia la misma cosa en cuanto que está *fuera* del intelecto». A X, enero 1646. A.T., IV, p. 350.

⁴⁷ 5ª Meditación, p. 56. No se trata de que Su existencia esté en el pensamiento, sino de que Su esencia está en la realidad.

⁴⁸ 4ª Respuestas, p. 191.

⁴⁹ R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, art. 17. Cito por la trad. de C. Berges, de Aguilar, 4ª ed. (Buenos Aires 1981) p. 56.

⁵⁰ 3ª Meditación, p. 41.

el hombre ser y pensar se distinguen, y además es posible poner en duda las ideas y seguir pensando. No ocurre esto en Dios; por eso Dios es *causa sui*: Dios no es antes (con anterioridad de naturaleza) que su pensamiento ni que sus ideas y, en este sentido, Dios se da el ser con solo ser, es decir, con solo pensar.

Aunque esta causalidad no sea eficiente sino formal, la existencia en Dios es entendida de modo parecido a la de la criatura; Dios no es en-sí sino por sí, pero Dios se pone a sí mismo y esta posición, por derivar de su esencia, es eterna, infinita y necesaria. Dios no necesita del concurso de otro ser para existir, pero Dios es también «puesto», si bien sin discontinuidad, sin cortes.

Bien entendido: Dios no es por esencia en el sentido de que su ser infinito no esté limitado, es decir, porque esencia y existencia se identifiquen, porque sea el *Ipsum Esse*, sino porque «la inmensidad de su potencia, o sea, de su esencia... es una cosa positiva»⁵¹. No es el ser el que abarca a la esencia sino la esencia la que abarca el ser. Por eso, literalmente, Dios existe «por esencia», es decir, su esencia pone su ser, de modo que, aunque esencia y existencia no se distinguen, Dios existe porque le da la existencia a su propia esencia y así es *causa sui*. En resumen: también aquí ser es poner una esencia en la realidad. Y como esa posición es autoposición, Dios es el único ser que persiste, entendiendo la persistencia como necesidad y eternidad.

3. La existencia en el principio de contradicción

Concebir la existencia como instantánea y puntual es una tesis metafísica fundamental que necesariamente arrastra consecuencias importantes en el mismo punto de partida de esta ciencia. Puede parecer extraño que un «principio» dependa de una conclusión, pues por definición son las conclusiones las que dependen de los principios. Pero hay que tener en cuenta que en la filosofía cartesiana el principio de contradicción no es el primer principio y quizás ni siquiera merezca el nombre de principio sino, tan sólo, de axioma o «noción común».

La razón es que, cuando Descartes aplica la duda universal, también los principios tradicionales de la metafísica quedaron en suspenso, como afirma expresamente Descartes: «por cuanto la ruina de los cimientos lleva necesariamente consigo la de todo el edificio, me dirigiré en principio contra los fundamentos mismos en que se apoyaban todas mis opiniones antiguas»⁵². Es cierto que Descartes no comienza dudando de los primeros principios sino del conocimiento, pero como él mismo admite, «todo lo

⁵¹ 4ª Respuestas, p. 191.

⁵² 1ª Meditación, p. 17.

que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos», y además, «podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables»⁵³. Por otra parte es significativo que Descartes nunca enuncie el principio de contradicción con formulaciones semejantes a las de Aristóteles. ¿Cuál es la fórmula cartesiana de este principio?

Como he dicho, el primer principio cartesiano no es el de contradicción. Su primer principio es el *cogito*, del que dice expresamente que su verdad es tan firme y segura que «juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando»⁵⁴. Lo más próximo a lo que Aristóteles entendió como principio de contradicción pienso que es la siguiente fórmula cartesiana: «lo ya hecho no puede no haber sido hecho»⁵⁵. En consonancia con su teoría del conocimiento, este principio no es un principio lógico, una ley del pensamiento, pero tampoco es una ley de lo real porque se refiere al pasado y no indica, por tanto, una regla a la que deba adecuarse lo existente.

¿Por qué Descartes enuncia un principio que no tiene vigencia más que para lo que ha sido?, ¿por qué la concepción de la existencia como *factum* le impide admitir que la realidad se atenga a principios o leyes racionales en su misma constitución, en su mismo ser? En realidad, tal y como lo enuncia, parece una ley que se refiere no tanto a lo real como a Dios: Dios no puede hacer que lo que ha hecho no lo haya hecho. El principio de contradicción, así entendido, es la única regla a la que debe atenerse el poder divino. El principio no puede referirse al futuro pues la criatura es puntual.

En Aristóteles el principio de contradicción, tomado literalmente, vale sólo para el presente, para el instante, pero realmente no es así. Aristóteles da hasta tres formulaciones, una referida al pensamiento, otra a la forma y una tercera al ser⁵⁶; de modo que, aunque no sea posible ser así y no así simultáneamente, sí es posible seguir siendo aunque se cambie de forma. Y como los entes corruptibles deben su generación a otro, y la serie no puede ser infinita, el principio de contradicción implica la eternidad del acto —del ser—, pues tiene que existir un acto puro que dé razón de la serie de generaciones y corrupciones⁵⁷.

Aristóteles, además, admitiendo la realidad del movimiento, admite la

⁵³ Ibidem, p. 18, 19-20.

⁵⁴ *Discurso del método*, trad. García Morente, Espasa-Calpe (Madrid 1981) 4ª parte, p. 62.

⁵⁵ 6ª Meditación, p. 69.

⁵⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV-3, 1005b 18-30; 1006a 3-4 y 30-31.

⁵⁷ Cfr. Ibidem, IV, 1012b 30-31.

«persistencia» del ser y la realidad de la potencia, de lo posible. No sólo existe lo posible lógico; también hay una posibilidad real cuyo acto es el movimiento.

Esta visión del ser es impensable en Descartes. De ahí que lo que podríamos llamar «formulación cartesiana del principio de contradicción», sea tan diferente de la aristotélica. La instantaneidad del ser creado es total, no sólo en la *res extensa* sino también en la *res cogitans*, la cual, por ser puro pensamiento, ha de ser siempre consciente ya que «yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir»⁵⁸. Y no se trata sólo de que si no pienso no me capte; se trata de algo más radical que de una simple constatación empírica o psicológica. Lo que sucede es que soy al pensar, que mi esencia (el pensamiento) no sería si no hubiera un yo (existencia) que «ahora», en el instante, esté ejerciendo el acto. El *cogito*, como primer principio de la filosofía cartesiana, consagra también la instantaneidad del ser.

¿Es admisible esta concepción del ser? ¿Puede ser real la creación continuada? Si el tiempo es infinitamente divisible en acto, si no es un «continuo», cada instante es a su vez divisible en infinidad de instantes, y, así como la división infinita de la recta es el punto —que no posee ninguna dimensión—, la división infinita del tiempo —el instante— no es temporal; o, de otro modo, el instante no es real. No se trata de una aporía o de un juego lógico; lo que ocurre es que el instante y el presente son propios del pensamiento, de la presencia mental: abstraer es traer al presente, a la presencia del pensamiento, lo que realmente persiste; pensar es detener, fijar, sacar del tiempo a lo pensado, quitar a la forma pensada su propio ser y sustituirlo por el acto de pensar. En la tradición aristotélica «lo pensado en acto es el pensamiento en acto». Descartes, y con él todos los intuicionistas, están extrapolarlo lo pensado y lo están afirmando como real. Cuando escribe, «no admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa»⁵⁹, está diciendo algo cierto, a saber, que ha confundido el ser veritativo —el ser como verdadero en terminología aristotélica—, con el ser como acto.

Podemos concluir, pues, que la concepción de la conservación como recreación es consecuencia de concebir el ser como posición en-sí instantánea y puntual, concepción que depende, a su vez, de la prioridad concedida a la intuición como único modo válido de captar la existencia. Como el

⁵⁸ 2ª Meditación, p. 25.

⁵⁹ Ibidem, p. 25-26.

ser no se puede abstraer, conceptualizar⁶⁰, Descartes opta por afirmarlo mediante un acto voluntario: el conocimiento intuitivo.

* * *

Rafael Corazón González
Menéndez Pelayo, 9, 1º
26002 Logroño

⁶⁰ También en la tradición aristotélica es así, pero en el nominalismo con mayor motivo: «conocemos la sustancia porque nos es manifestada por sus accidentes, en su acción sobre nuestro espíritu; no la conocemos 'inmediatamente por sí misma' porque nunca tenemos presente en el espíritu otra cosa que esta acción. La sustancia, en su realidad intrínseca, permanece siempre *extra intellectum*». J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes* (París 1960) p. 191.