



EL ARGUMENTO COSMOLÓGICO EN DESCARTES Y EN SANTO TOMÁS

Lic. Clemente Huneus Alliende¹

Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen: El presente trabajo contrasta el argumento cosmológico propuesto por Descartes en las *Meditaciones Metafísicas* y las primeras tres de las cinco vías que propone Santo Tomás en la *Summa Theologiae*. Se compara primero el punto de partida escogido por ambos autores, y luego la utilización del principio de causalidad que hace cada uno. A modo de conclusión, se muestran los puntos que es necesario conceder para que funcione cada uno de los argumentos y se concluye que el de Santo Tomás parece más plausible. Se cierra el trabajo con algunas sugerencias sobre la manera en que el proyecto filosófico de ambos autores condiciona su modo de plantear el argumento cosmológico.

Descriptor: Argumento cosmológico · Tomás de Aquino · Descartes · Existencia de Dios · Causalidad · Teología Natural.

Abstract: This article contrasts the cosmological argument proposed by Descartes in his *Metaphysical Meditations* and the first three of the five ways proposed by St. Thomas in the *Summa Theologiae*. The starting point chosen by both authors is compared first, and then the use of the causality principle that each one makes. By way of conclusion, the points that need to be granted are made explicit so that each one of the arguments works. Finally, it is concluded that St. Thomas's argument seems more plausible. The article closes with some suggestions of my own on how the way of presenting the cosmological argument by each author depends on his philosophical project.

Keywords: Cosmological argument · Thomas Aquinas · Descartes · God's Existence · Causality · Natural Theology

Enviado: 28/08/2017 Aceptado: 08/11/2017

INTRODUCCIÓN

La pregunta por Dios recorre prácticamente toda la historia de la filosofía. Recientemente, las discusiones clásicas en torno a la teología natural y la filosofía de la religión han recibido una inédita renovación dentro del seno de la tradición analítica.² Recordar cómo los grandes autores a lo largo de la historia han abordado

¹ Programa de Licenciatura en Filosofía. Licenciado en Derecho, Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: chuneus1@uc.cl

² El tenor de estos debates y el interés por ellos en la discusión académica contemporánea puede observarse revisando diversas obras colectivas de publicación relativamente reciente, como Martin (2007), Craig & Moreland (2012), Craig & Moreland (2012), Talafierro, Draper, Talafierro, Draper & Quinn (2010) y Wainwright (2004). Una síntesis de los principales elementos de esta nueva corriente, así como de su génesis y desarrollo puede consultarse en Hasker (2004).



este problema podría resultar útil para clarificar los argumentos en juego y las diversas maneras de proponerlos. Es con este objeto que acá intentaremos establecer un contraste entre dos variantes aparentemente similares de lo que desde Kant se ha llamado “argumento cosmológico”: la que propuso Santo Tomás al comienzo de la *Summa Theologiae*³ (en adelante abreviamos como *ST*) y la que propuso Descartes en la *Tercera Meditación* de las *Meditaciones Metafísicas*. Contrastarlos no sólo puede aportar sugerencias relevantes para el debate actual –que iremos glosando en las notas al pie–, sino también clarificar el tipo de filosofía que resulta apto para demostrar la existencia de Dios y dar sustento a la teología natural.

Antes de proceder a comparar los argumentos, conviene que distingamos primero la estructura común que comparten. En el argumento cosmológico siempre se tiene: i) una observación que sirve como punto de partida; ii) la aplicación del principio de causalidad (constatación de que lo observado requiere de algo distinto de sí que lo explique); iii) la prohibición del regreso al infinito en la serie explicativa; iv) la postulación de la existencia de Dios como respuesta última al problema propuesto.⁴ En las siguientes páginas, centramos primeramente el análisis en el paso i) –dato inicial escogido–, y luego en el paso ii) –interpretación de la causalidad– (no obstante, el lector notará que tangencialmente se hacen también consideraciones relevantes sobre los pasos iv y iii, al referirnos a i y ii respectivamente).

1) LOS DISTINTOS PUNTOS DE PARTIDA

La diferencia más obvia entre ambos argumentos está en su punto de partida. En efecto, ambos son argumentos *a posteriori*, porque establecen la existencia de Dios desde la existencia de la creatura: se razona yendo desde el efecto a la causa. No obstante, Descartes, que ha puesto en entredicho la validez del conocimiento sensorial, no puede proseguir esta ruta argumentativa con total facilidad, y por eso su argumento cosmológico es en cierto sentido “mixto”, tiene una fuerte dosis de *a priorismo*, que lo aproxima al argumento ontológico.⁵

³ Si bien todas las vías de Santo Tomás son “argumentos cosmológicos”, en la medida en que toman como punto de partida el “cosmos” o realidad creada y se remontan a Dios a través de la causalidad eficiente, centramos nuestro análisis en las primeras tres, por presentar los otros dos argumentos elementos que los apartan de un argumento cosmológico “estándar”.

⁴ Así analiza el argumento, por ejemplo, Múñiz (2014), pp. 89-90.

⁵ Flew (2005), pp. 86-87, por ejemplo, señala que ambos argumentos han sido frecuentemente confundidos, y dada la proximidad que tienen critica el argumento cosmológico de Descartes conjuntamente con el ontológico. Sobre la vinculación de este *a priorismo* con el racionalismo y las inclinaciones idealistas del cartesianismo, véase Cardona (1975), pp. 94-111.

1.1) EL PUNTO DE PARTIDA EN DESCARTES⁶

Descartes toma como punto de partida para su prueba una idea: “illa per quam summum aliquem Deum, aeternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum sunt, creatorem intelligo” (AT 7, p. 41).⁷ Es necesario que lo haga así, porque hasta ese momento la única certeza que tiene es la de sí mismo como sujeto pensante (el “*cogito*”). La realidad del mundo externo, a cuyo conocimiento accedemos mediante los sentidos, es algo que todavía hay que establecer –no se recuperará sino hasta la sexta meditación, y entonces Dios estará actuando como garante de la fiabilidad de nuestro conocimiento (AT 7, pp. 112-113)–. Por consiguiente, la existencia de Dios debe demostrarse desde la introspección psicológica: buscando entre los conceptos que posee en su mente –de cuya existencia, en cuanto meros modos de su pensamiento, no puede dudar (AT 7: 36), Descartes intentará dar con una idea cuya presencia en su mente no puede ser explicada sino afirmando a Dios.

Así, la existencia de Dios se establece primero preguntando por la causa de la “realidad objetiva” de la idea de Dios –es decir, atendiendo a la gran perfección contenida en lo representado por ella– (AT 7: 41-51), y luego nuevamente desde la existencia del sujeto finito que posee esta idea infinita (AT 7: 52-58). En ambos casos, es esencial al argumento que el sujeto tenga en su mente la idea de Dios.

Pero esto plantea una pregunta evidente: ¿posee realmente Descartes una idea como la que está proponiéndonos? El argumento sólo cuaja si la idea del infinito es un concepto positivo que podemos distinguir clara y distintamente. Ella no puede ser una mera negación de la idea de lo finito (AT 7, pp. 48-49). Incluso, para erradicar del todo la posibilidad de que la idea de Dios sea materialmente falsa, Descartes insiste en la claridad y distinción con que la aprehende, y el altísimo grado de perfección por ella representado (AT 7, pp. 49-50).

Esto vuelve el argumento dependiente de una epistemología bastante anti-intuitiva, en la que las ideas no son formadas desde las imágenes que nos presenta el conocimiento sensible –lo que Descartes llama “ideas adventicias”, cuya existencia da por incierta (AT 7, pp. 45-48)–, sino que son innatas. Así, la idea de Dios no es formada a partir de las ideas que nos formamos desde las cosas con que tenemos un contacto empírico inmediato, sino que ha sido colocado en nosotros por Él al crearnos, como una marca del artífice (AT 7: 58-59).

⁶ Dilley (1970), *passim* desarrolla críticas similares a esta.

⁷ “Aquella por la que entiendo a un sumo Dios, eterno, infinito, omnisciente, omnipotente y creador de todas las cosas que existen fuera de Él”. Entregamos las referencias de Descartes según el texto latino de la edición de Adam y Tannery. La traducción en la nota es propia, hecha directo desde el latín teniendo a la vista la traducción de Vidal Peña.



Ahora bien, el mismo Descartes reconoce que su idea de lo infinito no es algo que pueda expresar de manera completa la perfección de Dios, y es natural que así sea: es propio de lo infinito que lo finito no pueda comprenderlo plenamente (AT 7, p. 49). Respondiendo a las segundas objeciones insistirá sobre el mismo punto: ciertamente, Dios es “inconcebible” para el hombre en el sentido de que no es posible tener una concepción plena que comprenda y abarque todo lo que hay en Él, pero eso no impide que podamos tener de Él una noción mediocre e imperfecta, aunque suficiente para saber que existe (AT 7, pp. 188-189). Al hacer esto Descartes ha dado el paso fundamental para desmontar su argumento: la idea finita de lo infinito no requiere de una causa infinita, porque es ella misma finita. Solo si osáramos establecer una suerte de convertibilidad plena entre el infinito pensado y el infinito real podríamos dar el paso que Descartes sugiere: mientras la idea de lo infinito no sea más que una construcción finita del sujeto que la piensa, no procede asignarle una causa infinita.

Previendo este problema, Descartes intenta desechar la tesis de que la idea de Dios sea lo que él llamaría una “idea facticia” (un constructo a partir de ideas más simples). Así, se plantea la posibilidad de que las perfecciones que le atribuye a Dios sean perfecciones que están en él mismo aunque sea solo en potencia, y contesta que la idea de Dios no es así porque en ella están todas las perfecciones en acto, y que la realidad de una idea actual no pueden producirla seres meramente potenciales (AT 7, pp. 49-51). Igualmente, hacia el final del segundo argumento, analiza la posibilidad de que las perfecciones que hayan contribuido a constituirlo a él como sujeto pensante que tiene la idea de Dios sean procedentes de causas separadas cuya actuación conjunta lo efectúa, y responde que eso atentaría con la unidad y simplicidad que él ve que hay en la noción de Dios (AT 7, pp. 55-56). En esto se insiste también en la respuesta a las segundas objeciones, argumentando que pretender concebir a Dios a partir de las cosas sensibles es como pretender que un sordo llegara a concebir los sonidos a partir de la visión de los colores: existe aún más heterogeneidad entre Dios y las cosas corpóreas que entre tales propiedades sensibles (AT 7, pp. 183-184).

Al menos desde una perspectiva intuitiva, podría pensarse que estas soluciones incurren nuevamente en el vicio inicial: pasan abusivamente del plano del pensamiento al de la realidad, atribuyendo a la idea de Dios todas las perfecciones del Dios que ella representa. En realidad, las perfecciones de una cosa no son traspasables sin más a la idea que la representa: el unicornio también representa una sustancia unitaria, pero eso no impide que de hecho su idea pueda ser un constructo imaginario a partir de las nociones de un caballo y un rinoceronte.

Todo esto permite también entender por qué el argumento cosmológico de Descartes se acerca al argumento ontológico. En efecto, si suponemos la

esencia de Dios como algo directamente aprehendido por nosotros, nada impide que demos a Dios por la mera consideración de que en esta esencia está contenida la existencia, que es lo que hace Descartes en la quinta meditación (AT 7, pp. 78-84). Ambos argumentos tienen en común el mismo cuestionable supuesto: tomar la esencia divina como algo que aprehendemos directamente en una idea clara y distinta.

1.2) EL PUNTO DE PARTIDA EN SANTO TOMÁS

Ahora bien, Santo Tomás excluye el argumento ontológico, y lo hace por motivos que resultan igualmente aplicables al argumento cosmológico de Descartes. Preguntándose si la existencia de Dios es autoevidente, el aquinate observa que la proposición “Dios existe” es evidente por sí misma –*secundum se*– (porque, como explicará más adelante, en Dios ser y esencia se identifican), pero para nosotros –*quod nos*–, que desconocemos la naturaleza divina, eso no es evidente, sino que requiere de una demostración a partir de cosas que nos sean más conocidas (ST, I q. 2 a.1, *respondeo*). Por eso, el argumento por el cual se intenta derivar desde la mera definición del concepto de Dios como ser necesario su existencia extramental supone un tránsito indebido del plano del pensamiento al de la realidad (ST, I q. 2 a.1 *ad 2*^a).

Santo Tomás tiene claro que para demostrar a Dios no podemos tomar como punto de partida los conceptos de nuestra mente, sino que hay que ir a los datos de la experiencia. Son estos datos, debidamente elaborados, los que nos permiten establecer la existencia de Dios. Por eso, el punto de partida de las vías de Santo Tomás no son ideas que se postulan como claras y distintas en nuestra mente, sino realidades que “constan por el testimonio de los sentidos”: la mutabilidad de las cosas, las cadenas causales, la contingencia de los seres que se generan y se corrompen (ST q. 2 a.3 *respondeo*).

¿Y qué hay de la “idea de Dios”? ¿Cómo puede esta llegar a ser concebida por nosotros? Por de pronto, hay que dejar asentado que en Santo Tomás la pregunta por la existencia de Dios precede a la pregunta por su esencia (ST I q. 2, encabezado).⁸ Esto significa que el concepto de Dios no es algo dado, sino que debe ser elaborado a partir de las conclusiones a las que llegan las cinco pruebas iniciales: a partir

⁸ Efectivamente, establece la existencia de Dios en la q.2, e investiga su naturaleza en las q. 3 a 25. Esto se opone, por cierto, a la exigencia planteada por Flew (2005), pp. 39 y ss, según la cual el defensor de la teología natural debe primero aclarar lo que significa “Dios” y luego preguntarse si existe algún ser real al que pueda aplicarse ese concepto. Por cierto, la reflexión más reciente en torno al argumento ontológico en su versión modal -sobre esto puede consultarse a Leftow (2004)- parece mostrar con bastante seguridad que, si pudiéramos demostrar *a priori* la posibilidad de Dios, tendríamos que postular necesariamente su existencia, pues Dios no puede existir contingentemente: o bien es necesario o bien es imposible. Si Santo Tomás, que a nuestro juicio se daba en cierto modo cuenta de esto, se propone una demostración *a posteriori*, es porque no cree que pueda demostrarse la posibilidad metafísica de que exista Dios si no es demostrando que de hecho existe.



de lo finito mudable, causado, contingente, imperfecto y ordenado, se establece la existencia de un Dios que es motor inmóvil, causa incausada, ser necesario, suma perfección y ordenador universal. Luego, tomando esos datos iniciales, se comienza a indagar sobre los atributos entitativos y operativos de la esencia divina.⁹ Por eso, afirma Santo Tomás constantemente que el conocimiento de Dios que se posee por la sola luz de la razón natural es siempre a partir de las creaturas (*ST* q. 12 a.12): la idea de Dios es elaborada por el hombre a partir de las ideas que tomamos de las cosas finitas. Los nombres con que hablamos de Dios están tomados de las cosas de este mundo, y se aplican a Él por la vía de eminencia y de la remoción (*ST* q. 13 a.1 *respondeo*). En conclusión: nuestra idea de lo infinito claramente no es innata y mucho menos se la puede considerar clara y distinta. Por lo mismo, resulta estéril como premisa inicial de un argumento que intente demostrar su existencia.

Obsérvese, en todo caso, que de hecho la teología natural de Santo Tomás desemboca en una “idea de Dios” que es inevitablemente heterogénea respecto del mismo Dios. En efecto, no es una idea en la que aprehendamos lo que Dios sea “en sí mismo”: ello sólo puede conocerse a la luz de la Revelación, es decir, en el orden sobrenatural. En el orden natural, nuestro conocimiento de Dios es por oposición a las creaturas: en términos típicamente escolásticos, sabemos *que* Dios es, pero no *qué* sea Dios. Se trata en definitiva de una teología natural que nunca pierde de vista que todo lo que rodea a Dios es un misterio insondable, y que la verdad última sobre este misterio sólo puede conocerse por la fe.

2) LA DIVERSA INTERPRETACIÓN DE LA CAUSALIDAD¹⁰

2.1) EL PRINCIPIO DE SEMEJANZA CAUSAL

En términos del mismo Descartes “Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in eiusdem causae effectum” (*AT* 7, p. 41).¹¹ Este es un elemento central en su argumento, que hoy llamamos “principio de semejanza causal”. La mayoría de los críticos del argumento

⁹ Esto permite desechar una objeción reiterada entre los estudiosos contemporáneos, según la cual lo que demuestran los argumentos de Santo Tomás no es “lo que todos llamamos Dios”. Si la *Summa* concluyera con la mera enumeración de las pruebas, como de hecho hacen muchas obras de teología natural actuales, el argumento tendría sentido. Pero Santo Tomás dedica un espacio proporcionalmente pequeño a sus vías: ellas son sólo el punto de partida desde el cual se puede pensar racionalmente a Dios, y por eso prosigue su obra mostrando cómo de ellas se siguen los diversos atributos que solemos colocar en Dios. Así observa Pruss (2012), p. 25.

¹⁰ Una versión preliminar de esta parte del artículo fue presentada en mayo de 2017 en el *XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, y saldrá publicada próximamente dentro de las actas del mismo.

¹¹ “Ahora bien, es manifiesto por la luz natural que al menos tanta realidad debe haber en la causa eficiente y total como en el efecto de esa causa”.

cosmológico de Descartes prefieren atacarlo por la vía de este principio a desmontar su punto de partida, como hicimos en el apartado anterior.¹²

Ciertamente, Descartes introduce y utiliza la semejanza causal de manera algo abusiva. Pero este principio encierra en sí un fondo de verdad, del cual saca su credibilidad. Si queremos tener una interpretación metafísica fuerte de los fenómenos causales, su procedencia, debidamente corregido, es evidente: sólo cuando se interpreta la causalidad de manera empirista y se acepta la reducción humeana de los fenómenos causales a meras regularidades de sucesión, es posible sustraerse del todo a él.¹³

Esa interpretación empirista de los fenómenos causales es totalmente inadecuada. Cuando decimos que una cosa es “causa” de otra no estamos afirmando una mera relación de precedencia cronológica habitual, sino una relación de orden metafísico: la causa “efectualiza”, hace existir, constituye en el ser. Lo que queremos significar al decir que una cosa es causa de otra es que esta procede de aquella con una cierta dependencia en el ser, a tal punto que si removiésemos la causa también debiésemos remover el efecto. Otra cosa distinta, por cierto, es que de ordinario nosotros reconozcamos las relaciones de causalidad en la naturaleza a partir de la constatación empírica de ciertas regularidades de sucesión, pero pensar que la causalidad “consiste” en esa mera regularidad de sucesión nos llevaría a afirmar cosas tan absurdas como que el aullar de los perros causa el terremoto, o que la migración de las aves causa el invierno. En ambos ejemplos, lo razonable parece ser asignar la fuerza causal al hecho que sucede cronológicamente después, y esto precisamente porque los hechos que anteceden manifiestamente no poseen en sí la virtualidad necesaria para producir el efecto: es constatando esta desproporción entre ambos (y por tanto aplicando en cierta medida el “principio de semejanza causal”), que nos inclinamos a asignar el rol de causa al hecho que habitualmente constatamos después.¹⁴

Ahora bien, admitida la tesis metafísica de que el efecto es verdaderamente “efectuado” por su causa, se vuelve evidente que debe existir una cierta proporcionalidad entre ambos. No es necesariamente una “semejanza”, porque los fenómenos causales no son siempre unívocos, pero no cabe duda de que para que haya causalidad el efecto debe en cierto modo precontenerse virtualmente en la causa: no pueden estarse comunicando perfecciones que no se poseen. Y en este punto Santo Tomás y Descartes coincidirían.

¹² Flew (2005), p. 87, por ejemplo, observa sin más que el argumento cartesiano, precisamente por ser un mal argumento, opera como una contraprueba del principio de semejanza causal.

¹³ Por eso no sorprende que Flew, tras abandonar la manera humeana de interpretar los fenómenos causales, terminara aceptando la procedencia del argumento cosmológico, como hace en Flew & Varghese (2007), pp 133-145.

¹⁴ Una defensa convincente de esta manera clásica de interpretar los fenómenos causales puede consultarse en González (1961), pp. 375-392. Un buen modelo para reforzar este tipo de comprensión de la causalidad es la remisión a la experiencia que tenemos de nuestro propio actuar y sufrir causal, que es lo que llevó a Flew a rechazar la doctrina de Hume al respecto, en Flew & Varghese (2007), pp. 56-58.



2.2) LA SUPRESIÓN DE LA CAUSALIDAD FORMAL Y SUS CONSECUENCIAS

Concedido el núcleo de verdad que tiene el “principio de semejanza causal” utilizado por Descartes, queda pendiente ver como este ha abusado de aquel, extrapolarlo conclusiones que al menos a un nivel intuitivo parecen indebidas.

Desde luego, a Santo Tomás le resultaría desconcertante que Descartes nos pida sin más encontrar la causa eficiente para la realidad objetiva de una idea. En nomenclatura aristotélica, la pregunta por la perfección intrínsecamente contenida en algo no remite inmediatamente a su causa eficiente, sino más bien a su causa formal: el nivel de perfección o “grado de realidad” de una cosa obedece a un principio intrínseco de la misma, aquello que la hace ser lo que es. Así, Santo Tomás diría que la “causa” de que el perro tenga la perfección perruna es precisamente aquello por lo que es un perro, lo cual debe buscarse al interior del perro: no afuera del mismo.

Descartes, no obstante, desechó la teoría de las “formas sustanciales” y negó la estructuración hilemórfica del ente corpóreo, como elementos propios de la Física Aristotélica, manifiestamente superada por la entonces naciente ciencia natural moderna. Así, Descartes identifica la esencia de una sustancia con su atributo principal, descompone toda la realidad en naturalezas estrictamente simples, y sostiene que basta que el intelecto pueda concebir algo separadamente para que realmente exista tal separación.¹⁵

Todas estas son tesis con las que Descartes se separa de la escolástica, con consecuencias muy relevantes para su argumento cosmológico:

1. El primero de los dos argumentos cosmológicos de Descartes se vuelve falaz, al presuponer que la idea de Dios requiere de una causa extrínseca a sí misma para existir. Para dar cuenta de la realidad objetiva o grado de perfección de algo, en principio, no hace falta apelar a una causa eficiente extrínseca: es una pregunta que se responde a través del principio formal de ese algo, que es intrínseco al mismo.

En realidad, si la idea de Dios fuera innata e intemporal, no se ve por qué debiéramos asignarle una causa extrínseca. Ciertamente, no “todo” tiene que tener una causa: sólo hace falta asignarle causas a aquellas cosas que, en conformidad con nuestra experiencia ordinaria, requieren de otro para llegar a ser.

Por eso la formulación tomista del principio de causalidad es “*omne quod movetur ab alio movetur*” (ST I, q. 2 a.3, *respondeo*). Este es un elemento fundamental en las vías tomistas: no se postula que las cosas deben ser movidas por un motor inmóvil sino después de constatar que de hecho estas se mueven, ni se postula la causa incausada sino una vez que se ha constatado la existencia de una serie de causas que son todas a su vez causadas, ni siquiera se postula la contingencia de las creaturas sino observando que estas, de hecho, se generan y se corrompen.¹⁶

¹⁵ Estos son puntos en los que la ontología de Descartes puede resultar algo oscura y vacilante. Tomamos esta interpretación de Copleston (1996), pp. 113-120.

¹⁶ Hay autores que al exponer este último argumento omiten el elemento de la generación y corrupción fácticas de las cosas contingentes, lo cual parece errado, como muy bien muestra González (1963), pp. 239-241.



Por consiguiente, antes de demostrar a Dios, Descartes debiera mostrarnos por qué tanto la idea de Dios como el sujeto que la piensa requieren de una causa externa que dé cuenta de ellos. Al no dar este paso, parece sostener que todo cuanto existe, en cuanto que existe, debe tener una causa, y dicho supuesto racionalista acaba viciando el argumento, pues obliga a afirmar que Dios es *causa sui* o causa de sí mismo, lo que es manifiestamente contradictorio.¹⁷

2. En la segunda formulación cartesiana del argumento cosmológico, la omisión de la causalidad formal lleva a la sustitución de la prohibición del regreso al infinito por la tesis de la creación continuada. Un elemento crucial dentro de los argumentos tomistas para demostrar a Dios es la ineptitud de un regreso al infinito para solucionar el problema propuesto: esta prohibición está expresamente formulada en las primeras dos vías, y queda implícita en la tercera (*ST*, I q. 2 a. 3, *respondeo*). Santo Tomás observa que a la pregunta por la mutabilidad de los entes no se da respuesta satisfactoria postulando una serie indefinida de entes que también se mueven, que a la pregunta por la causa eficiente no se responde adecuadamente con una serie interminable de causas eficientes que son todas y cada una también causadas, que la existencia de los seres contingentes no se explica remitiéndose a una infinidad de otros seres contingentes. Esto es obvio, porque cuando añadimos más eslabones en la cadena lo único que estamos haciendo es trasladar la pregunta un paso más atrás, y por eso ni aun colocando una infinidad de eslabones en retroceso podemos dar cuenta adecuada de la existencia del conjunto completo: incluso si las ciencias pudieran encontrar una causa próxima para cada cosa particular dentro del universo, sigue estando pendiente la pregunta por la existencia del universo en su conjunto (*ST*, I q. 2 a. 3, *ad 2ª*).¹⁸ En definitiva, no puede responderse

¹⁷ Descartes no es explícito en esto, pero el racionalismo posterior lo fue, como muestran Maritain (1956), pp. 86-87; y Cardona (1975), pp. 104-106.

¹⁸ La objeción que Santo Tomás menciona aquí fue luego explotada hábilmente por David Hume. Antony Flew toma esta crítica y la refuerza con el ejemplo de los esquimales que había propuesto P. Edwards: supuesto que tengamos seis esquimales en la esquina de la calle cinco con la calle seis en Nueva York es razonable que pidamos una explicación para su presencia ahí, pero si logramos encontrar una explicación independiente para la presencia de cada uno, no hace falta una explicación adicional que explique el conjunto (Flew, 2005, p. 99). Pero el mismo ejemplo invocado por Flew puede ser fácilmente invertido: supongamos que mi explicación independiente de cada elemento del conjunto sea que el esquimal 1 está ahí porque viene siguiendo a los esquimales 2 y 3, que han ido a buscar al esquimal 4, que está ahí para presenciar el matrimonio entre los esquimales 5 y 6, que se casan ahí porque quieren que el esquimal 1 esté en su boda. Al ensayar una explicación de este tipo, se observa fácilmente que la respuesta es circular e insatisfactoria: para dar cuenta de la presencia de los cinco esquimales en Nueva York se necesita una respuesta que no suponga a otro esquimal en Nueva York.



adecuadamente a una pregunta cuando la misma pregunta puede ser también planteada respecto de aquello que se ha utilizado para responder.¹⁹

Descartes, por su parte, resuelve una dificultad análoga a la del regreso al infinito de un modo muy diverso. Exponiendo la segunda versión de su argumento cosmológico, plantea la posibilidad de que él y su idea de Dios hayan existido desde siempre. Enfrentado a la misma pregunta, Santo Tomás sostuvo que era filosóficamente posible que el mundo no tuviese un comienzo cronológico, si bien la Revelación nos enseñaba que esto no fue así (*ST*, I q. 46 a.1). En cualquier caso, esta posibilidad no colisiona con su argumento, pues a efectos prácticos plantea exactamente el mismo problema que los retrocesos al infinito de los que antes hablamos: aun cuando haya una infinidad de causas particulares hacia atrás la pregunta de fondo sigue abierta. La salida que usa Descartes, en cambio, es completamente diversa: contra la hipótesis de la eternidad del mundo (o en su caso del yo y su idea), Descartes aboga por una “creación continuada”: mi existencia antes no puede dar cuenta de mi existencia ahora, necesitándose que Dios vuelva a crearme en cada momento (*AT* 7: 53-54).²⁰

El motivo por el que Descartes ve como plausible esta salida es la pérdida del *esse* o acto de ser tomista, perfección originaria que constituye a la creatura en el ser y está radicada en el núcleo de su principio formal. En definitiva, para Santo Tomás las cosas se mantienen en su identidad

¹⁹ El tema del regreso al infinito saca también a luz la conexión que existe entre el problema de la *causa* y el problema de la *explicación*. Como es sabido, autores como Leibniz han propuesto versiones del argumento cosmológico fundadas en el principio de razón suficiente. Los argumentos de Santo Tomás no tienen, al menos directamente, esta connotación epistemológica, pero es claro que para un tomista el tema de la causa y el de la explicación están profundamente vinculados, ya que en perspectiva aristotélica la manera correcta de “explicar” algo es mostrar cuáles son sus “causas” (Garrigou-Lagrange (1977), pp. 152-160, por ejemplo, sostiene que el principio de razón de ser es fundamento próximo de la demostración de Dios, siendo el de identidad su fundamento remoto y el de causalidad su fundamento inmediato). Por otro lado, la interpretación empirista de la causalidad entronca con una visión positivista de la explicación: si no puede verificarse positivamente la causalidad, entendida como una relación de dependencia ontológica de un fenómeno respecto de otro, explicar no es más que correlacionar ciertos fenómenos que en el pasado hemos verificado juntos, y con fines pragmáticos presumir que dichos eventos seguirán presentándose unidos. Este tipo de concepciones son lo que parece subyacer a la manera en que Flew entiende las explicaciones en *God & Philosophy* (2005, p. 93 y pp. 107-109) cuando nos dice que explicar un fenómeno es mostrarlo como ocurrencia particular de una regularidad más amplia, y que las relaciones de causalidad son regularidades de sucesión. El abandono de la interpretación humeana de la causalidad supone también la modificación de esta comprensión positivista de la explicación.

²⁰ La tesis de la creación continuada difiere de la tesis tomista de la conservación en el ser, como observa Cardona (1975), pp. 106-107. En todo caso, la interpretación de esta doctrina en Santo Tomás puede ser más o menos fuerte: Garrigou-Lagrange (1977), pp.116-118, por ejemplo, sostiene decididamente una versión fuerte, pero de todos modos considera también que en Descartes esta doctrina pierde profundidad y simplicidad.



fundamental, persisten en el ser, en la medida en que conserven su forma sustancial.²¹

3. La ausencia de la causalidad formal vuelve implausible la semejanza causal. Que el efecto esté precontenido en la causa es algo que no necesariamente ha de hacerse extensivo a la totalidad de este, sino solo a aquello respecto de lo cual se es efectuado. Así, ese total preexistir del efecto en la causa sólo lo observamos en la creación *ex nihilo*, acción causal radical que podríamos llegar a concluir desde la teología natural, pero que escapa a nuestra experiencia ordinaria e inmediata.

En efecto, los fenómenos causales con que nos encontramos en el día a día suelen suponer la acción conjunta de varias causas. Especialmente, toda la actividad causal que observamos en el mundo físico presupone la preexistencia de un sujeto pasivo que hace de materia (por ejemplo, la acción causal por la cual el fuego consume un árbol y lo reduce a cenizas, supone la preexistencia del árbol, cuyas propiedades intrínsecas también juegan un papel relevante para determinar que el resultado final del proceso sean las cenizas y no otra cosa cualquiera). Esto implica que el efecto no será exactamente igual a su causa, porque el modo como este se despliega también depende de la propia naturaleza del sujeto pasivo de la acción causal (recordemos el famoso adagio escolástico de que “las cosas se reciben al modo del recipiente”). Colocar este matiz, ausente en la filosofía de Descartes, vuelve plausible la tesis de la semejanza causal. De lo contrario, seremos incapaces de explicar por qué, en la práctica, constatamos que el efecto muchas veces no se parece demasiado a su causa.

En cierto modo, Descartes es consciente de la necesidad de introducir matices para que el principio de semejanza causal sea plausible. De hecho, al enunciar el principio en la cita que colocamos más arriba, Descartes desliza, casi al pasar, la precisión de estar refiriéndose a la “causa eficiente y total” (*causa efficiente et totali*). Haciéndose cargo de las segundas objeciones insistirá en este punto: es poco razonable negar la verdad de este principio evidente por luz natural bajo el sólo pretexto de que en la naturaleza observamos fenómenos causales en los que no observamos concurrir causa alguna que tenga tanto o más grado de perfección que el efecto (AT 7, p. 180). Pero esto no lo lleva a colocar un matiz como el que observamos anteriormente, aludiendo a las propiedades intrínsecas del sujeto pasivo

²¹ Por eso, como observa Corazón (1996), pp. 63-66, no sorprende que ya Ockham, cuya principal herencia para la filosofía occidental fue precisamente la supresión de las formas, afirmase que el único argumento válido para demostrar a Dios es el que va por la vía de la conservación en el ser. Esta tesis perduró en la escolástica tardía a través de la distinción entre la *causa in fieri* y la *causa in esse*, que para muchos está ausente en Santo Tomás, pero aparece constantemente en la interpretación contemporánea de sus argumentos. Flew (2005), pp. 97-98, acusa que las vías tomistas pasan subrepticamente de la constatación de que se necesitan *causae in fieri* a la postulación de una *causa in esse*. Esa crítica sólo tiene sentido si se sigue arrastrando el lastre de una interpretación empirista de la causalidad. La comprensión tomista de la causalidad identifica ambas cosas: lo que se hace, precisamente porque tiene una *causa in fieri*, es dependiente de otro en su ser, y es por lo tanto causado *in esse*.



(no se sentiría inclinado a hacer algo así: recordemos que ha suprimido las formas aristotélicas, reducido la sustancia corpórea a mera *res extensa* e interpretado el mundo natural de un modo mecanicista). Descartes más bien opta por deslegitimar nuestra experiencia sensorial: el correcto filosofar exige poner entre paréntesis la experiencia, y sólo tener como cierto lo que la razón nos presenta como claro y distinto (AT 7, p. 180).²²

Esto finalmente vuelve a retrotraernos al elemento *a priorista* del pensamiento cartesiano. Descartes concibió el principio de causalidad como una verdad eterna que nos es manifiesta por la “luz natural” (es decir, hay de él un cierto conocimiento innato). Si bien quizás Santo Tomás concedería que, en cierto sentido, el “principio de causalidad” es manifiesto para la “luz natural” (es decir, es una verdad autoevidente), no diría que el conocimiento del mismo nos sea innato. Para que el hombre constatare la evidencia de este principio debe primero aprehender los términos del mismo, es decir, llegar a concebir en su mente lo que es una causa y lo que es un efecto. Semejantes conceptos no están innatos en nuestra mente, sino que nos son aportados por la experiencia: hay que constatar eventos causales para llegar a formular el principio de causalidad. Es decir, Santo Tomás también piensa que el principio de causalidad es evidente para la razón natural, pero no que sea una verdad presente atemporalmente en nuestra subjetividad. Para él el principio es evidente porque, aprehendidas las nociones involucradas en su formulación, no podemos dejar de aceptar su validez, pero eso no obsta a que su formulación dependa también de nuestra experiencia sensorial: es en la realidad empírica que observamos los fenómenos causales, y sólo una vez que hemos tenido esa experiencia podemos, por medio de la abstracción intelectual, aprehender las nociones de efecto y causa, y comprender la validez de dicho principio.²³

Todo esto se proyecta en que la interpretación tomista de la causalidad esté anclada en nuestra experiencia del mundo sensorial, experiencia que por cierto no es el fruto de la experimentación científica sino que incorpora toda la amplitud de vivencias primordiales que configuran nuestro “sentido común”. Para Descartes, en cambio, la causalidad es más bien una categoría lógica: una verdad abstracta

²² Quizá este cartesiano poner entre paréntesis la “experiencia sensible” se ordena a aceptarla sólo en cuanto ella se ajusta a la “experiencia científica”. Ahora bien, quizá el rasgo distintivo de la física de Galileo que ha impresionado a Descartes al punto de querer desechar toda la antigua física aristotélica es su carácter de física matemática: la aplicación de modelos y formas matemáticas al análisis de los fenómenos físicos, que lleva aparejado la exclusión de las dimensiones no mensurables de la naturaleza. Por eso la interesante inversión que hace Descartes, siguiendo a Galileo, al querer analizar reducitivamente lo que en la física aristotélica era el objeto primario de los sentidos -las cualidades primarias: el color, el gusto, la textura, el sonido y el olor- a partir de las dimensiones mensurables de la materia -las cualidades secundarias: magnitud, figura y movimiento-.

²³ Este punto está explicado bastante bien por González Álvarez (1961), pp. 418-421, donde se critica con acierto la distracción de muchos tomistas, que olvidan este punto en sus explicaciones.



y universal en que el espíritu encuentra claridad y distinción, y no algo que se descubre en el primer contacto cognoscitivo con el ser de las cosas que nos rodean. Por eso, en caso de colisión, lo que se debe poner en entredicho es la validez de las opiniones fundadas en nuestro conocimiento sensorial, y no nuestra comprensión de la causalidad.

CONCLUSIÓN

Todo lo anterior nos permite concluir que, en cierto sentido, el argumento de Descartes es más débil que el de Santo Tomás. Ambos exigen la aceptación de ciertos datos iniciales que no pueden quedar a su vez sujetos a demostración ulterior. No obstante, los datos que la escolástica tomista nos pide dar por autoevidentes son mucho más intuitivos que los que Descartes nos pide aceptar.

En lo que se refiere a la premisa inicial, Descartes exige aceptar la existencia de nosotros mismos como *res cogitans* que posee una idea innata por la que conoce clara y distintamente la esencia divina. Santo Tomás, en cambio, nos pide aceptar la validez del conocimiento que nos viene por los sentidos y admitir que todos los objetos a que accedemos por este conocimiento son mudables, causados y contingentes.

Luego, en lo relativo al principio de causalidad, tenemos que ambos argumentos son inconciliables con una teoría regularista de la causalidad, exigiendo admitir la connotación metafísica de esta noción. Además, Descartes nos pide asumir como verdad eterna presente en nuestro entendimiento que todo cuanto existe ha de tener una causa y que esa causa debe tener el mismo o mayor grado de realidad que el efecto. El argumento de Santo Tomás, en cambio, pediría conceder que una vez que aprehendemos las nociones de causa y efecto se nos presenta como autoevidente que lo causado es siempre causado por otro, y que el otro que causa debe precontener virtualmente el efecto (lo que no implica siempre una semejanza unívoca entre ambos).

Hecho el contraste, me permito opinar que el argumento de Santo Tomás parece más verosímil que el de Descartes. Y esto no tanto porque Santo Tomás haya sido más riguroso al elaborar sus pruebas (al contrario, Descartes desarrolla su demostración en un texto mucho más largo que las apretadas cinco vías de Santo Tomás), como porque la filosofía de Santo Tomás es más apta para fundar una teología natural.

Ciertamente, es el proyecto filosófico de ambos autores el que se está reflejando en los argumentos. Descartes ha emprendido una búsqueda tenaz por la certeza, quiere excluir de nuestro conocimiento todo lo que parezca ambiguo o “misterioso” y reconstruir la filosofía desde bases sólidas e incommovibles que excluyan todo posible error en el futuro. Esto lo conduce a restringir el alcance del pensamiento, cerrándolo sobre el *cogito* y sus representaciones, y exigiendo



que toda certeza futura emane en cierto modo de esta primordial “auto-certeza” del espíritu. Santo Tomás, en cambio, parece contentarse con un grado de certeza “razonable”, ya que no está buscando tanto la seguridad intelectual como la verdad: es un filósofo que no cree estar resolviendo las cosas de un modo absoluto y definitivo, su pensamiento no es un sistema cerrado, sino que se inserta en una tradición para la que las tesis filosóficas son siempre perfectibles y disputables.

Lo que ocurre con el argumento de Descartes es que se encuentra condicionado por su proyecto filosófico racionalista y crítico, que desde sus comienzos parecía condenado a desembocar en el idealismo. Santo Tomás, en cambio, parte desde un realismo del sentido común (es un filósofo “ingenuo”, si se quiere), que toma por acertadas nuestras experiencias más elementales, y muestra como ellas debieran conducirnos a aceptar a Dios. Cual de ambas actitudes adoptemos, la del racionalista o la del hombre razonable, es en realidad una decisión filosófica básica, y en ese sentido puede parecer que los argumentos son “incommensurables”. Lo que no puede hacerse, en todo caso, es transitar distraídamente entre un registro y el otro: si adherimos a un realismo del sentido común debemos aceptar a Dios, si adherimos a un racionalismo idealista debemos prescindir de Él.²⁴

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Aquino, S. Tomás (2014). *Suma Teológica* (trad. Suárez, R). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo. I.

Descartes, R (1987). *Meditaciones Metafísicas* (trad. E. López). Madrid: Editorial Gredos.

Descartes, R. (1904). *Meditationes de prima philosophia* (ed. C. Adam & P. Tannery). Paris: Leopoldo Cerf.

²⁴ Este es quizás el principal aporte que contrastar ambos modos de argumentar puede hacer en el debate actual. En efecto, la filosofía de la religión analítica reconoce en los autores de inclinación tomista aportes interesantes, si bien con frecuencia les reprocha un excesivo apego por el léxico y las tesis escolásticas —e.g., Hasker (2004), pp. 441-442-. Pienso que el fundamento profundo de esta inesperada sintonía entre ambas corrientes puede venir dado por la importancia que le dan, al mismo tiempo, a las intuiciones del hombre ordinario y a la elaboración de argumentaciones rigurosas que reflejen adecuadamente estas intuiciones del sentido común. No obstante, es posible que un atracción excesiva por el formalismo de la lógica y cierta desconfianza hacia la metafísica propiamente tal —lastres de los tiempos del positivismo lógico y de la tradición empirista que en general ha influenciado el pensamiento anglosajón—, hacen que a la hora de enfrentar el argumento cosmológico prefieran versiones como la de Leibniz —fuertemente influenciado por el racionalismo matematizante cartesiano, e inclinado a mezclar el plano lógico y el metafísico— o la llamada versión *Kalam* —innecesariamente dependiente de tesis contingentes tomadas de la ciencia natural—.



Bibliografía secundaria

Cardona, C. (1975). *Rene Descartes. Discurso del método. Análisis crítico*. Madrid: Editorial Magisterio Español.

Copleston, F. (1996). *Historia de la Filosofía. Vol IV. De Descartes a Leibniz*. (Trad. J. C. García-Borrón) Barcelona: Editorial Ariel.

Corazón, R. (1996). “La ontología y la teodicea cartesianas”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, vol. xxviii, pp. 1-102.

Craig W. L & Moreland J. P. (eds.) (2012). *The Blackwell Companion to Natural Theology*. West Sussex. Blackwell Publishing Ltd.

Dilley, F. (1970). “Descartes cosmological argument”. *The Monist*. 54, 3, pp. 427-440.

Flew, A. (2005). *God and Philosophy*. New York: Prometheus Books.

Flew, A. & Varghese, R. (2007). *There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*. New York: HarperCollins.

Garrigou-Lagrange, R. (1976). *Dios: su existencia. Solución tomista de las antinomias agnósticas*. (Trad. J. San Román Villasante). Buenos Aires: Emecé Editores.

Garrigou-Lagrange, R. (1977). *Dios: su naturaleza. Solución tomista de las antinomias agnósticas*. (trad. J. San Román Villasante). Buenos Aires: Emecé Editores.

González Álvarez, Á. (1961). *Tratado de Metafísica. Ontología*. Madrid: Gredos.

González Álvarez, Á. (1963). *Tratado de metafísica. Teología natural*. Madrid: Gredos.

Hasker, W. (2014). “Analytic philosophy of religion”, en: *The Oxford Handbook to Philosophy of Religion*, pp. 421-446. New York: Oxford University Press.

Leftow, B. (2004). “The ontological argument”, en: *The Oxford Handbook to Philosophy of Religion*, pp. 81-115. New York: Oxford University Press.

Maritain, J. (1956). *El sueño de Descartes*. (Trad. A.L. Svanascini). Buenos Aires: Biblioteca Nueva.

Martin, M. (ed.) (2007). *The Cambridge Companion to Atheism*. Nueva York: Cambridge University Press.

Muñiz, F. (2014). “Introducción a la cuestión 2ª”. En: Aquino, Santo Tomás. *Suma Teológica* (trad. Suárez Raimundo). Tomo I (pp. 81-112). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Pruss A. (2012). “The Leibnizian cosmological argument”, en: *The Blackwell Companion to Natural Theology*. West Sussex. Blackwell Publishing Ltd.

Taliaferro C., Draper P. & Quinn P. L. (eds.) (2010). *The Blackwell Companion to Philosophy of Religion*. West Sussex: Wiley-Blackwell.

Wainwright, W. J. (ed.) (2004). *The Oxford Handbook to Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press.