

## RACIONALIDAD Y RELIGION EN DESCARTES

¿Qué significado puede tener hoy el tratamiento de las relaciones entre la filosofía pretendidamente racionalista y la religión en la obra de Descartes? De por sí parece no ser un tema importante de su especulación y aún menos interesantes a primera vista serían sus opiniones si se las coteja con las de otros autores más o menos contemporáneos; hasta en cierto modo su actitud puede encuadrarse dentro de alguna de las definidas posturas escolásticas.

De otro lado, no es esta una cuestión que haya escapado intocada entre el inmenso volumen que la labor crítica ha dedicado a Descartes<sup>1</sup>. Se adivina en todo caso la intención de que la interpretación propuesta tenga su justificación: o bien en los textos tomados en su acepción más directa, o en otros que nos hablarían de los distintos modos de actuar —como actor— ante circunstancias sociopolíticas de la Iglesia y reacciones intelectuales de la época. Tengo la sensación de que el pensamiento de Descartes se pierde entonces entre la bruma de palabras, deseos y justificaciones hasta hacérsenos más lejano e inaccesible.

Pero hay aún otra razón del lado de nuestra situación intelectual por la que la cuestión se nos hace extraña: ¿Qué clase de erudición<sup>2</sup> puede reportarnos el volver a incidir en un tema que muchos juzgarían hoy entre los problemas disueltos o, en todo caso, intratables? Llevado hasta sus últimas consecuencias el secularismo<sup>3</sup> de nuestra época, la conciliación entre *cogito* y *credo* se hace inviable; más bien se revelan como dos actitudes antitéticas. Para un tipo de hombre exento de control religioso en su razón, lenguaje y conducta, asentado en su convicción de la mano de los avances técnicos y sociales, de las condiciones culturales y económicas y del trabajo como dominio de las fuerzas naturales,

1 El problema de la religiosidad suele ser tratado en todos los estudios de carácter general. Pueden verse en especial: Alquié, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Paris 1950); Dagens, J., *Berulle et les origines de la restauration catholique* (Paris 1952); Del Noce, A., *Riforma cattolica e filosofia moderna, I. Cartesio* (Bologna 1965); Espinas, A., *Descartes et la morale*, 2 vols. (Paris 1925); Forest, A., 'La pensée religieuse de Descartes', en *Revue Thomistique* (1924); Gilson, E., *La doctrine cartésienne de la liberté et la Théologie* (Paris 1913); Gouhier, H., *La pensée religieuse de Descartes* (Paris 1924); Laporte, J., *Le rationalisme de Descartes*, 2 ed. (Paris 1950).

2 En el sentido que Descartes la entiende: VIII-2,42, 17-46, 13. (Las citas las hago siempre por la edición Adam-Tannery indicando tomo, página y líneas).

3 Empleo el término «secularismo» en el sentido que lo usa H. Cox: *La ciudad secular* (Madrid 1967).

el sobrenaturalismo sería un escape a las exigencias de la existencia del momento.

Sin embargo pienso que la obra de Descartes no es ajena a esta nuestra situación. Por detrás de, según unos, las sutilezas<sup>4</sup> y en las mascaradas de otros, ha de mantenerse algo que Descartes conoció de sí mismo en la época de mayor potencia imaginativa: Su pensamiento era portador de una nueva forma de hacer ciencia y de una forma nueva de ser hombre<sup>5</sup>. El desenvolvimiento de esos nuevos modos en la edad Moderna había de dar como resultado, y de ello somos nosotros tanto destinatarios como autores, una nueva visión del mundo; la imagen del mundo<sup>6</sup>.

¿Hay lugar para la Religión en una filosofía que augura tales frutos? Con un esquema simplista, largamente repetido, se podría decir que la Religión es indispensable para el vulgo, a quien proporciona, bajo la forma de dogmas y preceptos, el equivalente sentimental de aquello que da al sabio la sola luz de la razón; ésta era ya en tiempos de Descartes la actitud de algunos libertinos, con quienes tánto se ha luchado por ponerle en contacto, y esa será abiertamente la postura de Spinoza<sup>7</sup>. La presión social e intelectual a que Descartes estuvo toda su vida sometido —y hasta política, él que nada quería saber del asunto si no era para llamar la atención de los poderosos hacia el mecenazgo de las ciencias— es un factor que en ningún momento puede dejarse a un lado, dado que se conjuga con un temperamento amante de la tranquilidad y la paz de espíritu. Ello podría empezar a dar razón de la sobriedad en que quedan algunos de sus pensamientos: la sustancia, la identificación de Dios y la naturaleza<sup>8</sup> y hasta una cierta ambigüedad definitiva en el tratamiento de cuestiones como la del Genio Maligno.

Me propongo examinar los textos que directamente se refieren a las relaciones entre «mi filosofía»<sup>9</sup> y la Religión, a cuyo esclarecimiento se dedican los teólogos y hacerlo con la vista puesta en lo que constituye la preocupación última de la actividad intelectual cartesiana: la ciencia y sus frutos<sup>10</sup>. Esto no quiere decir que el examen resulte definitivo; por el contrario, sospecho que a partir de ahí se requiere una profundización hacia los supuestos mismos del modo de pensar que se

4 «Ma principal finesse a eté de ne vouloir user de finesse», escribe a la princesa Elisabeth.

5 «Larvatae nunc scientiae sunt: quae larvis sublactis, pulcherrima apparent... Ut comoedi moniti ne in fronte appareat pudor personam induunt... larvatus prodeo» (X, 215, 1-4 y 213, 3-7); v. Leroy, M., *Le philosophe au masque* (Paris 1929).

6 Heidegger, M., 'La época de la imagen del mundo', en *Sendas perdidas*, 2 ed. (Buenos Aires 1969) pp. 68-99.

7 Busson, *La pensée religieuse française de Charron a Pascal* (s.f.); Pintard, *Le libérinage érudit au XVII siècle* (s.f.).

8 VII, 80, 21-23.

9 Es interesante notar la frecuencia con que Descartes utiliza esta expresión: tiene un abierto sentido de contraposición a la vieja filosofía de escuela y además la siente como obra de él sólo. VII, 577, 28-582, 5; VIII-2, 3, 13-4, 4; IX-2, 3, 6-5, 27 y en general todo el Préface aux *Principes de Philosophie*.

10 «La principal règle que j'ai toujours observé... a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures par jour aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures par an a celles qui occupent l'entendement seul», III, 692, 25-30; X, 202-203.

inaugura: en último término, la dialéctica entre Dios y el Genio Maligno<sup>11</sup>.

Si hacemos caso a sus palabras, Descartes se sitúa en abierta distancia respecto de sus coetáneos libertinos: «Numquam tantum nobis indulgere aut permittere debemus ut Dei naturam et operationes nostrae rationi subiciamus»<sup>12</sup>. ¿Desde qué supuestos hay que entender este tipo de declaraciones? La actitud cartesiana ante la Religión se define en torno a dos principales supuestos: De un lado, los límites de la razón; de otro, la expresa intención de no tocar los temas propios de la Teología.

### I.—LOS LIMITES DE LA RAZON

El problema de los límites constituye una de las principales preocupaciones de Descartes en la época de redacción de las *Regulae*. Lleno de dudas e indecisiones se va aproximando hasta una concepción que se perfila en la regla XII y que será ya un elemento a tener en cuenta en el desarrollo del pensamiento posterior, a falta de aplicarlo a las cuestiones en concreto. El desconocimiento de este problema ha motivado juicios equivocados acerca del concepto de racionalidad en Descartes, desconociendo en unos casos los límites de la capacidad humana o pretendiendo en otros que todo se reduzca a ideas claras y distintas tanto en su contenido como en su forma. Si el problema es importante en el conjunto del pensamiento cartesiano, también lo es, y acaso de modo especial, en la cuestión que nos ocupa.

Desde la preocupación central de establecer un modo de pensar capaz de superar las deficiencias de los métodos escolásticos, que en lugar de potenciar la capacidad natural sólo contribuyen a oscurecer la luz de la razón y a cubrir el vacío de saber con interminables discusiones, se inicia un largo proceso de descubrimiento y consolidación de las reglas y procedimientos adecuados que sitúen en sus justos límites la convicción de que el hombre es capaz de conocer. Es un proceso largo, difícil y no exento de vacilaciones, pero que ha de recorrerse si queremos llegar a saber de qué somos capaces y cómo poner en juego esa capacidad. *Las Regulae ad directionem ingenii* responden a esa doble preocupación. Es por ello por lo que se hace necesario tener en cuenta ambos aspectos si queremos llegar a comprender dónde están los límites del conocimiento y dónde empiezan otras formas de racionalidad no ajustables a moldes estrictamente reglados. Esto tiene particular importancia en un autor cuya imagen se ha perfilado siempre montada sobre el criterio de evidencia con una marcada influencia del ejemplarismo matemático<sup>13</sup>.

11 Es este un problema que me propongo estudiar en otra ocasión y que ha de entenderse como el presupuesto general de toda la filosofía de la Religión en Descartes.

12 Entretien avec Burman, V, 166.

13 Sin embargo no todos los estudios pretenden dar una imagen de estricto rigorismo matemático. Véase, por ejemplo, Vuillemin, J., *Mathématiques et métaphysique chez Descartes* (Paris 1960), donde al menos queda manifiesta la mutua dependencia,

Los primeros pasos denotan ya diferentes y hasta opuestos estados de ánimo en cuanto al resultado de la búsqueda y las aspiraciones. Tan pronto se prevé un tímido y mesurado alcance como se pasa al entusiasmo resuelto de posibilidades indefinidas<sup>14</sup>; tan pronto se establece como base indispensable el máximo rigor en las relaciones deductivas como se permite tener en cuenta conocimientos de alcance hipotético y puramente utilitario: y es que en este caso se están definiendo los márgenes entre los que ha de moverse la actitud racional del hombre ante las cosas<sup>15</sup>. ¿Cómo encuadrar todo ello en unas fórmulas destinadas a establecer un método de alcance general? En más de una ocasión Descartes empieza a hacer descripciones de «vias omnes quae hominibus patent ad veritatem, certam ut sequatur»<sup>16</sup> para tener que abandonarlas en busca de consideraciones más generales. Otro tanto ocurre cuando necesita y se pone a estudiar las facultades de conocimiento y su correspondiente estatuto de cara a la verdad<sup>17</sup>. Tan pronto se aspira a desarrollar los saberes estrictamente matemáticos como se abandona esa concepción por demasiado estrecha, aún a costa de tener que ir introduciendo constantemente mecanismos correctores a la exigencia de rigor<sup>18</sup>. En el fondo está latiendo siempre la pregunta, por lo demás necesaria como lo habrá de ser en el *Discours de la Méthode* acerca de la duda metódica, de «quid sit humana cognitio et quousque extendatur»<sup>19</sup>; pregunta que cuanto más se profundiza en ella sólo puede ser contestada creando la misma respuesta. Por esta misma razón, de las vacilaciones iniciales se pasa a las dudas acerca de qué tipo de procedimientos hacen más ampliamente extensible el ámbito de nuestro conocimiento. A partir de ahí, la preocupación consiste más en inventar que en descubrir: diría que es desde ese momento cuando Descartes empieza a ser el padre de la concepción moderna del mundo<sup>20</sup>.

Esas dudas afectan a cuestiones tan fundamentales como la enumeración inquisitiva o verificativa, la capacidad de composición activa o pasiva de las naturalezas simples por parte del entendimiento y su relación con la preferencia por el conocimiento aislado o respectivo de las primeras nociones y hasta al carácter propedéutico o resolutorio de la primera parte de la obra (reglas I a la XII), cuestión ésta que pone en juego el futuro del método y su aplicación a los campos dis-

en cuanto a posibilidades y límites, entre matemáticas y metafísica en función de un mismo espíritu matemático.

14 Compárense si no las expresiones contenidas en estos textos de las *Regulae* tan próximos entre sí: X, 362, 11-13; 362, 21-24; 363, 16-17; 364, 7-14; con 370, 19-24; 371, 26-372, 7 y 374, 7-12.

15 Compárense: X, 362, 2-4 con 392, 15-16; 392, 10-13 con 392, 22-393, 2; 393, 4-21 con 395, 9-10.

16 X, 396, 7; 433, 1-3; 434, 7-10.

17 X, 395, 28 y 396, 26-29; 411, 7-10; 416, 23-28.

18 X, 360, 12-22 y 379, 3-13.

19 X, 397, 28; 396, 29-397, 1.

20 Un texto que define con claridad la nueva forma de pensar las cosas se contiene en X, 412, 3-13; compárense con *Principia*, III<sup>a</sup>, 45° al que he de referirme más adelante. (Las citas de los *Principia Philosophiae*, para mayor simplicidad, las hago indicando la parte y el artículo. Generalmente he utilizado más la traducción francesa en los casos que presenta adiciones respecto de la edición latina, tal como viene siendo costumbre ya entre los estudiosos).

tintos de la metafísica, las matemáticas o la física<sup>21</sup>. De esta forma, la respuesta a la pregunta fundamental va perfilándose: de un lado, en cuanto que no es lo mismo impotencia para alcanzar determinadas cuestiones por culpa del mal uso de nuestras facultades que descubrir y llegar a quedar persuadidos de aquello que excede a nuestra capacidad<sup>22</sup>. De otro lado, la diferencia entre la pretensión de las cosas difíciles, por un afán de cultivar el saber con la única o principal finalidad de ser considerado por los demás, utilizando para ello hasta el ocultamiento de las razones que podrían poner la verdad al alcance de todos y la actitud de quien busca con método y avanza paso a paso pero con firmeza, no con pretensiones de éxito, sino de mejorar la humanidad, aspecto éste que se olvida con demasiada frecuencia cuando se acusa a Descartes de solipsismo de inspiración burguesa<sup>24</sup>. De ese modo, podemos llegar a definir con precisión el alcance, en unos casos provisional, en otros órdenes definitivo, de nuestra capacidad de conocimiento.

Esa doble faceta está constantemente presente: la posibilidad de progreso aún en aquellas cuestiones oscuras, pero de las que el hombre puede llegar a saber y la existencia de otro orden de cosas de las que tenemos el conocimiento cierto de que pertenecen a otro orden; tales las cuestiones referentes a la Religión. En un caso se trata de afinar lo más posible los instrumentos de que el hombre se vale para buscar la verdad, huyendo de las posturas fáciles del escepticismo o del racionalismo ingenuo, puesto que la labor científica es siempre ardua; en el otro de, aplicados esos mismos instrumentos «tunc certo cognoscet se scientiam quaesitam nulla prorsus industria posse invenire, idque non ingenii culpa, sed quia obstat ipsius difficultatis natura vel humana conditio. Quae cognitio non minor scientia est quam illa quae rei naturam ipsius exhibit»<sup>25</sup>.

La importancia de todas estas cuestiones hace por un lado difícil la lectura de las *Regulae*, dado que nos encontramos, más que con una obra coherente, con el desarrollo coherente de un pensamiento hasta su formulación definitiva que, cuando se presenta al público —en el *Discours*—, bajo la capa de un lenguaje sencillo presupone toda una concepción largamente elaborada y extensa. De otro lado, aquí están puestas las bases tanto para la construcción de la física como para la aceptación de la Religión, como, en fin, para entender sus relaciones y compatibilidad sobre el fundamento común de una meditación acerca de la realidad que delimite los campos de lo comprensible y de lo solamente inteligible.

En este orden de cosas hemos de tener presente un texto posterior

21 Para lo primero véase de un lado: X, 388, 18-389, 7 y 390, 6-391, 28; de otro: X, 387, 14-388, 17 y 389, 8-390, 5. Acerca del problema de la composición activa: X, 418, 6-13; 422, 25-423, 1; 424, 27-425, 3 y 421, 8-21. Respecto al alcance y cometido de las doce primeras reglas: X, 428, 23-429, 4 en relación con 384, 3-22 entre otros. Esto último motiva la adopción de diversas formas de entender la reducción, según se trate de cuestiones matemáticas o físicas: X, 429, 28-430, 1 en relación con 431, 23-27.

22 X, 393, 17-19 y 389, 5 en relación con 398, 21-24 y 411, 4.

24 X, 362, 16-363, 20.

25 X, 393, 15-25. Ver para todo lo que antecede X, 388, 29-389, 7 y 395, 17-400, 11.

que ilustra meridianamente el problema, respondiendo a preguntas acerca de los primeros principios: Tanto si se entiende el principio como *noción común* o como un *ser* (diferencia entre el principio de contradicción y el «cogito ergo sum»), «n'est pas une condition qu'on doive requerir au premier principe, que d'estre tel que toutes les autres propositions se puissent reduire et prouver par lui, c'est assez qu'il puisse servir a en trouver plusieurs, et qu'il n'y en ait point d'autre dont il depende, n'y qu'on puisse plutót trouver que lui. Car il se peut faire qu'il n'y ait point au monde aucun principe auquel seul toutes les choses se puissent reduire»<sup>26</sup>.

La primera labor que se impone en torno a esos principios es la de despojarlos de todo el conjunto de adherencias por culpa de las que se les ha otorgado el significado de ser el último fundamento en que se sustentan el ser y el conocer, partiendo de la vieja formulación parmenidea. El resultado es chocante: para el fundador del racionalismo, ni los principios son primeros sino que se toman como tales; ni se derivan de ellos todas las verdades, sino que basta con que consideremos principios a aquellos que se muestran más fecundos; ni el orden del ser es idéntico al del conocer, sino que empieza a desarrollarse el lema de que «del conocer al ser la consecuencia es válida», sobre el que en el orden de las nociones comunes se monta todo el sistema cartesiano<sup>27</sup>; ni el papel de Dios en el sistema pasa —o deja— de ser el de un principio de gran utilidad en el orden del ser. Ha quedado destronado el principio de contradicción, puesto que aunque siga siendo verdad su enunciado, es estéril; han quedado delimitadas las posibilidades del conocer en función de las virtualidades de los postulados de base y, en consecuencia, las verdades del conocimiento están sometidas a la relatividad y son susceptibles de progreso<sup>28</sup>.

¿Por qué no siguió Descartes adelante por ese camino? También sería de interés estudiarlo. Lo cierto es que lo dicho aquí encaja con las ideas de las *Regulae* y con su aplicación en las obras de física y metafísica y deja abierto el camino tanto para la reconsideración constante del saber como para la existencia de zonas de racionalidad no asequibles dentro de los márgenes de comprensión que los primeros principios permiten. Habrá en todo caso que intentar servirse de los principios más fecundos de que la razón humana sea capaz y el haberlos encontrado es lo que da firmeza y seguridad a Descartes acerca de su filosofía. El papel de Dios como principio justifica su fecundidad en empezar siendo un principio de por sí incomprensible y poder servir como fundamento para lo que cae dentro y fuera de la comprensión de hecho y como posibilidad. Con esos supuestos las reglas del método adquieren la máxima generalidad y resultan aplicables estrictamente en el ámbito de lo matematizable, con carácter probabilístico en la física y con

26 A Clerselier, junio, 1646, IV, 444, 26-445, 3. El texto completo comprende IV, 444, 1-445, 8.

27 VII, 520, 5-10. También VII, 107, 26-108, 1.

28 La apreciación es claramente contraria a la de J. F. Revel, *Descartes inutile et incertain* (Paris 1976) p. 19: «Il élimine aussi la dimension historique de la connaissance, sa progressivité, l'acceptation moderne de l'impitoyable au four et à mesure de nôtre comprehension du réel».

carácter práctico en los saberes considerados como frutos de la labor científica. Con la aplicación del criterio de evidencia viene a pasar algo semejante a la aplicación de los conceptos de realidad formal y objetiva en el principio de causalidad. Gracias sin embargo a la flexibilidad contenida en las escuetas formulaciones de las reglas y procedimientos del método, pueden entrar dentro de la racionalidad: el Infinito, lo confuso de los sentidos, lo incomprensible, la unión de alma y cuerpo y lo misterioso. Gracias a la adopción de Dios como principio más fecundo en el orden de los seres, los problemas de las cosas finitas se iluminan con una luz superior a la que las solas posibilidades de nuestro entendimiento permiten. Ese mismo Dios es el que hace lugar a la Religión dentro de la racionalidad.

Se perfilan así, en un esquema elemental, dos planos de racionalidad sobre los que volveré más adelante: uno teórico y otro práctico; el segundo a dos niveles: natural y sobrenatural. Pero ambos sometidos al mismo criterio de evidencia, aunque también aquí haya que volver a establecer distinciones de alcance: al contenido y la forma o a la forma sola.

Con lo dicho podemos entrar a considerar lo que significa la actitud cartesiana de no querer meterse en discusiones teológicas.

## II.—EL AMBITO DE LA RELIGION

La expresa intención de no tocar los temas de la Teología puede entenderse, y así se ha hecho repetidas veces, como una forma de huir de las controversias en que la agudeza dialéctica no tiene otra misión que la de imponer la interpretación oficial de las verdades reveladas y convertidas en dogmas. Ello supone una idea clara acerca de algunas de las cuestiones implicadas en todo lo que rodea a lo religioso. La religión viene dada en un lenguaje que, de un modo u otro, ha de ser leído; una lectura adoptada ha convertido en verdades inquebrantables, con alcance omnitemporal y social, algunas de las afirmaciones contenidas en los libros sagrados; los Teólogos tienen más la misión de conservar y defender ese núcleo doctrinal frente a los posibles ataques de la razón y menos la de desnudarlo de toda adherencia mítica; la Iglesia cuenta además con instrumentos de poder más que suficientes como para mantener dentro de los límites prescritos a quienes pretenden de un modo u otro acceder a los dogmas o entrar en ellos más allá de por las vías establecidas. Para más aún, la labor de la Teología ha de realizarse con el instrumental prestado por la filosofía en su mayor parte, con lo que las mismas disponibilidades conceptuales de la razón quedan afectadas por las exigencias de la fidelidad doctrinal.

En el fondo de todo está la aceptación del misterio: sin misterio no habría religión. Llámese estado de alienación, sentimiento de dependencia o imposibilidad de identificar al sujeto con el objeto, se trata de una sublime presencia, tan inesperada como innegable, ante la que no queda más respuesta que la reverencia del silencio.

Un Racionalismo que quiera serlo vería en el misterio una exigencia de sacrificio del intelecto, pero para eludirlo tendría que situarse como absoluto en un observatorio central, desde donde el universo sería contemplado en su totalidad, en lugar de ser aprehendido de modo parcial y lateral como lo es por cada uno de nosotros por cuanto nos envuelve y penetra en la misma medida en que nos aparece<sup>29</sup>. Por el contrario, lo misterioso sería una realidad que ontológica y psicológicamente no podríamos por menos de percibir, ni tan lejana que sólo se acerque por gracia y espontánea donación ni tan cercana que confiemos resolverla gracias a nuestra lógica o técnica científica. Esta es la idea que tiene Pascal<sup>30</sup> y que responde también a la mentalidad de Descartes en contra de la actitud de los libertinos: «Esto es asunto de Teología, por lo que me habéis de permitir, si os place, que no diga nada de ello; no porque las razones de los libertinos al respecto tengan alguna fuerza, porque me parecen frívolas y ridículas; sino porque sostengo que es forzar a las verdades que dependen de la fe y que no pueden ser probadas por demostración natural, quererlas sostener con razones humanas y solamente probables»<sup>31</sup>.

Una declaración así de expresa puede ser diversamente entendida, según se una a textos que contienen razonamientos diversos: No es lo mismo callar ante lo inefable que no hablar por miedo a caer en las manos de quienes se sirven de la autoridad de la Iglesia para imponer opiniones a duras penas verosímiles. Por esa época Descartes no había tenido ocasión de observar de cerca la actitud de los Inquisidores ante opiniones científicas novedosas y acariciaba la idea de una Teología y una física nuevas. Pero sabía de los límites de la razón, del fundamento para la existencia de lo misterioso y del hecho de la revelación.

En el punto anterior he aludido ya a los límites y, en consecuencia, a la existencia de un más allá de lo asequible al método propiamente racional. Falta aún por determinar dónde acaba la razón y empieza el misterio, cómo llegar a alcanzar un conocimiento del mismo y qué clase de adhesión requiere.

Para Descartes está claro que el paso de la razón al misterio no representa una detención transitoria: ni el ahínco ni la mejor experiencia futura de la humanidad logrará vencer las fronteras. ¿Por qué? En este punto tropezamos con una de las ideas características del sistema, hasta cierto punto chocante con el calificativo acostumbrado de racionalismo, pero no por ello menos coherente mirado desde dentro: «Después de haber conocido que Dios existe, cuando pasamos al conocimiento de las cosas hay que tener presente que nuestro entendimiento es finito y la potencia de Dios infinita... y que es necesario creer todo lo que Dios ha revelado aunque esté por encima de la capacidad de nuestro espíritu... porque no debemos encontrar extraño que haya en su naturaleza que es inmensa y en lo que El ha hecho, muchas cosas

29 Marcel, G., *El misterio del ser* (Buenos Aires 1953).

30 «Si on soumet tout à la raison nôtre religion n'aura rien du mystérieux et de surnaturel. Si on choque les principes de la raison, nôtre religion sera absurde et ridicule». *Pensées*, 273, ed. Brunshvig.

31 I, 153, 5-13. Ver Baillet, A., *Vie de Descartes*, I, p. 312.



que sobrepasan la capacidad de nuestro espíritu»<sup>32</sup>. En última instancia la clave está en la distancia insalvable entre lo finito y lo infinito. Con las debidas matizaciones, no está tan lejos de Duns Scoto<sup>33</sup>.

Pero ello no autoriza a refugiarse en la ignorancia con el pretexto de la infinitud de Dios: Únicamente lo que por esencia es oculto, inaccesible a cualquiera de los métodos de conocimiento, es propiamente otorgado por revelación. La revelación certifica la verdad de lo que nos es ocultado. La distinción entre lo natural y lo sobrenatural puede retorcerse de tal forma que al sobrenaturalizarlo todo lo estemos también naturalizando. Esta es probablemente una de las razones por las que resulte compaginable la actitud de no tocar cuestiones teológicas con la intención de someter todas las cuestiones de Teología a examen, a sabiendas de que se trata de otro orden de conocimientos.

Echemos un vistazo al *Discurso del Método*: Después de formuladas, las reglas de una moral provisional son puestas fuera del alcance de toda duda, junto con las verdades de la fe<sup>34</sup>, hasta que los fundamentos del saber hayan sido sólidamente establecidos. Entonces será necesario someter unas y otras a examen porque «habiendo dado Dios a cada uno cierta luz para discernir lo verdadero de lo falso, yo no me hubiera atrevido a creer que debía contentarme con las opiniones de otros si no me hubiese propuesto emplear mi propio juicio en examinarlas cuando tenga tiempo para ello»<sup>35</sup>. El sentido oportunista para unos o la actitud a la defensiva para otros, no puede ocultar la verdad del tratamiento de los problemas teológicos: forman parte en el último grado de desarrollo de la misma racionalidad programática. Téngase por ahora en cuenta que en el texto citado no se hace aclaración alguna acerca del alcance y los planos en que esa luz natural puede iluminar; ello va a ser objeto de tratamiento en dos importantes textos<sup>36</sup>.

#### a) *La evidencia de la fe.*

El primero de ellos empieza centrando el problema en las relaciones entre la decisión de la voluntad y la claridad del entendimiento: ni en filosofía ni en Teología, ni en la vida corriente hay otro modo de estar seguros que sobre la base de la claridad del entendimiento<sup>37</sup>. Teniendo presente la distinción entre las exigencias teóricas y prácticas que dieron origen a la tercera parte del *Discours*, una vez establecidas las bases del saber en las *Meditationes* es posible atacar la cuestión del orden práctico y ello reduciéndolo hasta donde se pueda a los principios generales. En ese «hasta donde se pueda» puede estar la explicación de que no sea objeto de un tratamiento sistemático, sino que se contenga sobre

32 Principia, I<sup>a</sup>, 24<sup>o</sup> y 25<sup>o</sup>.

33 Míecklen, N., *Reason and Revelation: a question from Duns Scoto* (N. York 1953).

34 VI, 28, 15-19.

35 VI, 27, 23-28. La intención se repite en carta a Mersenne, 27 de abril de 1637, I, 367, 5-13.

36 El primero pertenece a la respuesta a las segundas objeciones, VII, 147, 1-149, 21. El segundo es un fragmento de la lettre a Newcastle, marzo o abril de 1648, V, 136, 14-139, 10.

37 VII, 147, 1-11.

todo en la correspondencia y que no obedezca a una ordenación de cuestiones que en el orden teórico Descartes cuidaba con tanto esmero sino que se vaya atacando en la medida en que otros le planteaban cuestiones. Dos planos diferentes de la actividad del hombre han de tener dos órdenes de exigencias a la hora de aplicar el criterio de claridad y distinción. De este modo, la cuestión «de fide amplectenda» está rodeada de las mismas oscuridades y confusiones, por principio, que la actuación del hombre urgido por la experiencia y la firmeza alcanzable responde al mismo grado de aplicación del criterio, porque por principio la oscuridad material no es obstáculo para la claridad formal ante lo que se conoce, sea esto conocido o incognoscible<sup>38</sup>. Pasa seguidamente Descartes a notar cómo la claridad —del grado que sea— procede de dos fuentes: la luz natural y la gracia divina. La segunda tiene una clara proyección hacia la salvación del hombre y, como tal, interesa menos a la contemplación de la verdad que «ad usum vitae». Por eso mismo resulta natural que no se dé en los contenidos de esa revelación evidencia material, de igual modo que ocurre en el caso del testimonio de los sentidos, destinado a fines prácticos<sup>39</sup>. De todo ello resulta que tanto peca quien se adhiere a la fe sin fundamento racional; como quien pretende someter las dos formas de revelación, en los distintos órdenes que al hombre son dados, a las mismas exigencias; como por último, quien toma por verdad oscura lo que puede ser materialmente inteligible<sup>40</sup>, para terminar, en consonancia con la particular doctrina de la libertad por la que había iniciado el problema, dejando patente el carácter libre de la fe.

Y no se piense que la distinción entre criterios de evidencia formal y material se ha traído a pelo con la intención de dejar abierta una puerta falsa a la fe. Por el contrario, representa entre otras cosas la posibilidad de librarse del Genio Maligno y de llegar a construir una física congruente con la experiencia<sup>41</sup>.

Se hace sin embargo preciso algo más: De igual modo que ha sido necesario probar la veracidad divina, ha de fundamentarse el hecho de la revelación y este es el cometido principal del segundo texto citado. Para ello no se puede proceder de otro modo que contando con las bases sobre las que se asienta todo conocimiento racional. Desde la regla III<sup>42</sup> sabemos que el procedimiento primero del conocer es la intuición de naturalezas simples. Pues bien, la principal deficiencia de nuestra razón está en que apenas empezamos a «tocar con el espíritu» las cosas y todo lo demás se queda para una labor «confusa y dudosa, llena de trabajos y a duras penas duradera». El toque del espíritu es lo que hace posible el conocimiento y en la medida en que la serie de razones con sus nexos pueda ser tenida presente de una sola vez en el espíritu podremos estar seguros de la verdad de nuestros pensa-

38 VII, 147, 12-27 y 149, 3-21.

39 Sexta Meditación, VII, 81, 1-90, 16.

40 VII, 148, 1-149, 2.

41 VII, 70, 14-71, 4.

42 X, 366, 10-69, 17. Conviene tener en cuenta la fecha temprana desde la que ya Descartes sitúa la intuición como procedimiento fundamental, de acuerdo con el estudio de J. P. Weber, *La constitution du texte des Regulae* (Paris 1964).

mientos<sup>43</sup>. La falta de esa presencia «pura, constante, clara, cierta, sin trabajos y permanente» es lo que diferencia no sólo de grado sino cualitativamente nuestro conocer en esta vida y el propio de la bienaventuranza<sup>44</sup>. Es la distancia entre la «ilustración del espíritu por la que éste ve en la luz de Dios las cosas que a El le ha complacido descubrirle mediante una impresión directa de la claridad divina sobre nuestro entendimiento que en todo ello no puede ser considerado como agente sino solamente como receptor de los rayos de la divinidad», y un conocimiento primero gratuito, cierto y que alcanzamos con el espíritu con más seguridad de la que otorgamos a nuestros ojos<sup>45</sup>.

De por sí este fragmento deja abiertas numerosas cuestiones que remiten a los años de redacción de las *Regulae*: La composición activa del entendimiento, las últimas razones de la adopción del modelo matemático, la función que a la experiencia sensible le corresponde en la investigación de la verdad, etc.<sup>46</sup>. Tampoco deja de tener interés la proximidad de expresiones entre Descartes y Malebranche, a pesar de que la idea y el alcance de la misma son distintos, como lo atestigua la continuación del texto transcrito. Pero hay un hecho cierto: la ilustración, por la que el espíritu llega a tocar las naturalezas simples de las cosas y sus relaciones, es el punto de partida indispensable de la actividad racional digna de ser tomada como verdadera y el modo intuitivo constituye el punto de arranque y la meta de aspiración de todo saber. Ahora bien, estamos seguros de que alcanzamos tales intuiciones<sup>47</sup>, luego el estado de bienaventuranza es posible y ha de ser un estado de conocimiento perfecto y, en última instancia el modelo hacia el que tiende la defectuosa máquina de la argumentación inquisitiva. Una vez más resulta que un problema que «rebasa los límites del filosofar que me he prescrito»<sup>48</sup> no es ajeno al modo de pensar y, más aún, ayuda a entender cuál es el tipo de saber al que aspiramos. De otro lado, queda patente que junto a la posibilidad de conocimiento de otro orden hay lugar para el misterio y para la adhesión de la voluntad mediante la fe.

Con lo hasta aquí expuesto basta para saber que la fe es un acto de adhesión sustentado sobre una evidencia formal, cuyo contenido, de por sí oculto, es objeto de una revelación superior a la revelación natural por la que todo conocimiento empieza<sup>49</sup>. Un acto que se en-

43 «Modo tantum a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis», X, 369, 24-26.

44 Véase una precisa descripción del conocimiento natural en X, 370, 9-15.

45 V, 136, 24-29 y 137, 27-30.

46 Ver X, 418, 6-13; 422, 25-423, 1 y 424, 27-425, 3. Acerca de la experiencia: X, 364, 26-365, 17; 380, 14-16; 404, 22-25; 422, 23-423, 20; 424, 19-425, 6; 438, 18-439, 10. La referencia a textos correspondientes a otras obras haría esta nota demasiado prolija para la significación que tiene en la problemática que estamos viendo. El tema de la experiencia se merece un estudio detenido que haga justicia a la concepción que de su importancia para el saber tiene Descartes. Otro tanto ocurre con la cuestión del modelo matemático, también objeto de una conformación progresiva, v. gr.: X, 371, 1-379, 13; 403, 15-404, 4; 429, 27-430, 5; 442, 1-11, etc.

47 V, 138, 3-11.

48 V, 139, 3-10.

49 a..., agosto, 1641. III, 426, 2-7.

marca dentro de la racionalidad y para confirmarlo Descartes no duda en utilizar fórmulas que le distancian tanto del intelectualismo como del voluntarismo ciego: «nihil unquam volumus quin simul intelligamus et vix etiam quicquam intelligimus, quin simul aliquid velimus»<sup>50</sup>. Afirmación que remite a la identificación en Dios de entendimiento y voluntad, del mismo modo que la aspiración al conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber remite al valor modélico del conocimiento intuitivo en la bienaventuranza pero que igualmente nos fuerza a la consideración del sentido de la palabra de Dios.

#### b) *El sentido de la Revelación.*

¿Cómo se han de tomar las verdades reveladas? Depende del plano en que nos situemos: un creyente no tiene por qué tener la más mínima duda ni asombrarse de lo que ha sido revelado, aunque ha de tener presente que «illa narratio ... est metaphorica»<sup>51</sup>, pero, de otro lado, ello no le confina a atenerse a lo dicho cuando busca llegar a hacer comprensibles la naturaleza y conexión de las cosas, hasta el punto de que metodológicamente pueden utilizarse cuantas hipótesis, incluso falsas, sean convenientes, sin que ello tenga por qué chocar a los celosos guardianes de la verdad<sup>52</sup>. Todo ello es posible contando con que: la verdad no puede ser contradictoria; la revelación sobrenatural tiene una proyección práctica —la salvación<sup>53</sup>—; no todas las opiniones de los doctos son artículos de fe.

Descartes sabe cómo las Escrituras huelen demasiado a lo temporal e histórico para que nos aventuremos a considerarlas divinamente inspiradas en su totalidad. Por principio ni los mismos enunciados originarios de la fe identificarían los contenidos que propiamente querían significar con el material representativo propio de la imagen del mundo a la que ni siquiera querrían dar la garantía de verdad empleada para la formulación de aquellos contenidos. La libertad respecto de las verdades reveladas le viene dada de la mano del concepto de inspiración de que los Teólogos se sirven y que les obliga a acudir al simbolismo y la alegoría hasta el abuso para dar un sentido aceptable a lo inaceptable literal e históricamente<sup>54</sup>. La misión de la Teología es interpretar; la de la Filosofía es demostrar y en modo alguno han de mezclarse sus respectivos ámbitos. A dejar claro este punto dedica Descartes otro texto<sup>55</sup>: hay cuestiones que sólo atañen a la fe en cuanto que representan el campo del misterio; quienes se proponen demostrarlas mediante argumentos filosóficos derogan su autoridad, por cuanto que lo que se puede demostrar se puede descubrir y, según el sentido que tiene la demostración en Descartes, desde ese momento dejaría de ser algo oculto. Las cuestiones que en ningún modo atañen a la fe, sino

50 a Regius, mayo de 1641, III, 372, 13-15.

51 III, 426, 8 y V, 169.

52 Principia, III<sup>a</sup>, 45°.

53 VII, 476, 22-26.

54 Sobre el sentido de la inspiración: Schmauss, M., *Teología dogmática*, I (Madrid 1960) pp. 100-13.

55 VIII-2, 353, 1-354, 12 en respuesta a 343, 12-19.

sólo al razonamiento humano no soportan una inteligencia desde las Sagradas Escrituras, por cuanto al no ser de su incumbencia dejarían, de un lado, la cuestión sin resolver y representarían, de otro, un abuso y una mala interpretación de las palabras sagradas. Por último existen cuestiones intermedias que, aunque pertenezcan al orden de la fe, pueden sin embargo buscarse también mediante la razón natural. No es siquiera preciso recordar a Santo Tomás por sobradamente conocida la semejanza de planteamiento. Pero la novedad está en la firmeza con que Descartes en los párrafos siguientes denuncia el tratamiento de unas cuestiones con los procedimientos propios de otras<sup>56</sup>: semejante confucionismo llevaría a tener que abandonar la razón que nos hace hombres para abrazar la fe que nos hace cristianos —en lo que late también la tradición agustiniana—. ¿Es que no es el mismo Dios el que ilumina naturalmente y mediante la gracia? El mismo confucionismo nos colocaría en la paradójica situación de tener que renunciar a la naturaleza de las cosas para admitir un conocimiento de orden superior de esa misma naturaleza. Hay en todo este pasaje una manifiesta intención de situar cada verdad en el plano que le corresponde y, referido a las cuestiones de fe, limpiarlas de toda adherencia mítica.

Situar cada verdad en el tipo de conocimiento que le corresponde: el intelectualismo dogmático origina un falso sobrenaturalismo que reduce la revelación y su manifestación a un único y mismo denominador: el conocimiento. Pero la fe nos coloca con todo lo que somos, y no sólo con la razón, ante el Dios que se revela personalmente. Más que razonamiento o concepto hay ahí una relación con el ser Infinito que cuando se quiere exponer y concretar resulta siempre adulterada por la pobreza de las palabras. Y sin embargo es una actitud muy humana la que dogmatiza la fe, la que la reduce a conceptos comprensibles, a palabras comunicables y hasta a realidades visibles! En esas condiciones la fe como relación fundamental se extingue y la religión encalla principalmente en doctrina servida por una congregación que mantiene la enseñanza y una autoridad que vigila las desviaciones y amenaza cuando se producen.

Limpiar el objeto de fe de adherencias míticas: curiosamente quienes más se empeñan en intelectualizar la fe han sido quienes han caído más en la mitificación de sus verdades hasta el punto de oscurecer el mensaje divino por imponer una cosmovisión perteneciente a tiempos pasados. ¿Llegó Descartes tan lejos en la visión del problema? Los mejores proyectos, como el de una Ciencia Universal, declara, no autorizan a «juntar la Religión y las Verdades Reveladas con las ciencias que se adquieren por razonamiento natural» porque la gracia interesa a la salvación, y por ello Dios no se la niega ni a los más simples, mientras que la ciencia, que interesa a la verdad, sólo puede ser obra de los

56 «Neminem autem unquam vidi, qui affirmaret, rerum naturam pati ut res aliqua aliter se habeat quam docet Sacra Scriptura, nisi vellet indirecte ostendere, se Scripturae illi fidem non habere. Cum enim prius nati simus homines quam facti christiani, non credibile est, aliquem amplecti serio eas opiniones, quas rectae rationi, quae hominem constituit, contrarias putat, ut fidei, per quam est Christianus, adhaereat», VIII-2, 353, 23-354, 1.

espíritus mejor dotados. No distinguir, no sólo los dos planos de conocimiento, sino ante todo los dos sentidos en que se proyectan, lleva con frecuencia a aplicar la Escritura a un fin para el que Dios no la ha destinado<sup>57</sup>.

### c) *La Teología.*

A la luz de lo que precede puede desvelarse el alcance que tienen las declaraciones con frecuencia tajantes que se multiplican en la obra de Descartes en torno a la Teología: desde manifestaciones de desinterés hasta abiertas condenas. De igual modo que en el tratamiento de los conceptos anteriores, no nos podemos limitar a señalar los puntos de concordancia con alguna de las diversas posturas tradicionales de la Escolástica, porque aunque esos puntos vengan a coincidir, no se sustentan en los mismos supuestos. Las respuestas de Descartes a quienes se esforzaban en aproximar el «cogito ergo sum» a la tradición agustiniana no tiene aplicación a esa sola cuestión, sino que es una constante de los planteamientos de su filosofía<sup>58</sup>. Queda dicho que la Religión atañe «ad usum vitae»; si ahora consideramos de cerca el tipo de conocimiento correspondiente a esas verdades, lo primero que hemos de tener presente es que «earum veritatum nexum ita consequi et intelligere non possumus, quia a revelatione dependent». De ese modo se viene a aclarar el doble supuesto de la exclusión de la Teología de la primera parte de la construcción del saber y su inclusión en el apartado final junto con la moral: el carácter práctico y la fuente de procedencia. El método matemático de verdades en cadena sólo es aplicable allí donde algo pueda ser demostrado, no donde todo viene ya dado; donde las relaciones son necesarias y no probables; donde se busca la verdad, no la salvación; donde se trata con problemas, no con misterios<sup>59</sup>. Descartes es el iniciador de una época que ha desembocado en la atribución de poderes soteriológicos a las ciencias, rompiendo las barreras que hacían al hombre estar pendiente de las preguntas que van más allá de la utilidad inmediata. El progreso de la ciencia ha desmitificado hasta tal grado el campo de la fe que se ha colocado ella misma en ese lugar. Quizá cuando Descartes quería dejar las cosas en su punto no pretendía simplemente salir al paso de determinadas preguntas y acusaciones ni huir de los «Teólogos que, semejantes a los cochinos, cuando se agarra a uno del rabo se ponen todos a gruñir»<sup>60</sup>. Había en él la necesidad de respetar y reconocer la racionalidad en todas sus dimensiones. De otro modo no hubieran sido necesarias ni las *Meditationes Metaphysicae* ni la primera parte de los *Principia Philosophiae*, ni el constante tormento del Genio Maligno. Las consecuencias de aplicar los distintos modos fuera de su órbita representan manipulaciones peligrosas tanto para un lado como para otro. No se trata sólo de librar a la filosofía de ser «ancilla Theologiae», también hay que librar a la Teología del servicio de la filosofía, porque «per hoc monacchi occasionem dederunt

57 a..., agosto, 1638, II, 347, 16-348, 8.

58 VII, 197, 24-198, 11; I, 376, 20; II, 435, 19-23; III, 247, 1-248, 16; III, 261, 9-15.

59 V, 176; VI, 19, 10-17; X, 365, 3-6.

60 Huygens a Descartes, 6 de junio de 1643, III, 819, 37-38.

omnibus sectis et haeresibus». El problema no es ya el de la verdadera o más congruente filosofía; es que el intento de por sí es ya una intromisión de un lado y manipulación del otro. De ahí que se requiera «longe satius simplicem habere Theologiam» consistente en servirse de la razón para poner en claro el criterio formal de adhesión a las verdades reveladas. El que se piense que cuando escribía esto Descartes estaba cansado de tantas investivas y calumnias no puede llevarnos a olvidar la coherencia de sus pensamientos. Lo que atañe exclusivamente a la fe, según la clasificación de cuestiones que ya hemos visto, y que constituye el objeto propio de lo que él entiende por Teología «non debemus ullo modo examinare»<sup>61</sup>. La coherencia arranca ya de las mismas intenciones programáticas: la nueva filosofía tiene entre otras cualidades la intención de ser más una meditación entretenida que una estéril disputa y eso mismo ha de ser la Teología. La Iglesia católica, pues de ella se está hablando, no puede ser una organización burocrática y canónica, ergotista y cargante del carisma. Aunque se trate de una adopción provisional de la Teología, no podrá ir en ningún caso a contrapelo de las exigencias de la nueva lógica que se define como superación de toda dialéctica. Ello nos remite a la estructura misma de las *Regulae*<sup>62</sup>.

Todos estos supuestos hacen compatibles actitudes cartesianas como: tener el máximo cuidado con los teólogos<sup>63</sup>; no meterse a explicaciones teológicas<sup>64</sup>; exterminar la Teología escolástica<sup>65</sup> y dejar patente que la nueva filosofía explica mejor los dogmas<sup>66</sup>.

Resulta sorprendente que Jaspers haya calificado de contradictorio el pensamiento de Descartes y aún más extraño que el pretendido con-

61 V, 176. Todos los textos últimamente transcritos pertenecen a las mismas resuestas y página. Acerca del último de ellos cabría preguntarse por qué Descartes no escribe: «sed non possumus nec debemus», puesto que lo que antecede parecería pedirlo. Es una de las razones que inducirían a sospechar que algo está pesando fuertemente de parte de los Teólogos sobre Descartes, cosa que por otro lado nos llevaría a examinar más de cerca la «Lettre Apologetique» y las «Notae in programma» recogidos en VIII-2, así como la «Epistola in Vöetium», a pesar de proceder ésta ya de 1643. Todos ellos son textos que si no son importantes en cuanto al contenido sí lo son en cuanto dan a conocer el modo de habérselas Descartes con los filósofos y teólogos oficiales frecuentemente cargados de dogmatismo en sus llamadas especulaciones y además hasta qué punto está dispuesto Descartes a que su filosofía venga a caer en manos de quienes, por no entender suficientemente los principios, quieren forzar las conclusiones a ir más allá de donde los supuestos lo permiten.

62 A este respecto, v. X, 363, 21-364, 4; 430, 11-17; 405, 21-406, 26; VIII-2, 50, 19-52, 2.

63 VIII-2, 7, 2-7; id., 65, 17; a Elisabeth, 10 de mayo de 1647, V, 18, 22-19, 10 (no está fuera de lugar el recuerdo de la Inquisición cuando se conmemora el quinto centenario de su institución, teniendo presente el papel importante que durante mucho tiempo había de jugar en lo que se refiere a los problemas de filosofía de la Religión); a..., 1640, V, 544, 5-547, 7. El examen detenido de este último texto, aparte de repetir ideas generales de otros anteriores, nos sitúa en uno de los momentos más tensos de las relaciones entre Descartes y los Teólogos, una vez que se ha decidido a hacer pública la hipótesis física del movimiento de la tierra y con el conocimiento de la radicalidad en que estaba concebida la condena contra Galileo.

64 IV, 119, 25-27; V, 23, 6; VII, 428, 24-429, 12; VII, 598, 1-11; VIII-2, 7, 28-29; X, 424, 6-10.

65 V, 176.

66 VII, 255, 21-256, 8; a Mersenne, 28 de enero de 1641, III, 295, 27-296, 5; al mismo, 31, marzo de 1641, III, 349, 6 ss.; a Boswell, 1646, IV, 698, 3-14.

traste separe el filosofar lleno de vida de la limitación al análisis de la razón<sup>67</sup>. Tampoco se podrá utilizar fácilmente la distinción entre Doctrina y Apologética para ver a Descartes empeñado en lo segundo ya que no se le puede meter a lo primero, por más que determinadas expresiones se parezcan a las que normalmente caracterizan a esa modalidad teológica<sup>68</sup>. Tampoco el comentario de Gilson va más allá de establecer la distinción entre el dominio de la razón natural y el de la gracia<sup>69</sup> con lo que, a lo que parece, el punto esencial del planteamiento cartesiano queda intocado. No se trata de buscar a toda costa planteamientos nuevos, sino de tener presentes esas perspectivas por cuanto que son relevantes en cuestiones que tocan de cerca al desenvolvimiento de la nueva ciencia.

### III.—LA RELIGION Y LA NUEVA FISICA

La toma de posición de Descartes en torno a los límites de la razón y las relaciones de ésta con la Religión, forzosamente habían de tener su influencia en la construcción de la ciencia que había de servir de sustento al progreso y mejora de la humanidad: la física. Voy a pasar revista a algunos de los problemas en los que las afirmaciones teológicas más chocaron con las especulaciones o supuestos físicos.

Pero de entrada tropezamos con un problema de nada fácil solución: De igual modo que la dedicación al estudio de las matemáticas o de la metafísica no tenía otro interés que el de establecer las bases de la nueva explicación del universo y sus fenómenos<sup>70</sup>, la interpretación del sentido de la física ha dividido a los estudiosos más que ningún otro problema, llevándoles a pronunciarse en las declaraciones más tajantes y opuestas, y ha de tenerse en cuenta que la relación entre Religión y Física entra a formar parte de la misma problemática<sup>71</sup>. En el fondo de tanta controversia, lo más que llega a perfilarse es que se hable de dos físicas: una deductivo-metafísica sustentada en

67 Jaspers, K., *Descartes y la filosofía* (Buenos Aires 1973) p. 107. Todo el epígrafe que lleva por título «La Razón y la autoridad» (pp. 103-17) da una interpretación igualmente «original».

68 Laporte, J., o. c., p. 340. Todo el libro tercero: «Religión y Razón», constituye un empeño en hacer la actitud de Descartes, en general y en cuestiones concretas, lo más concordante con formas escolásticas de tratar los mismos problemas.

69 Gilson, E., *Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*, 5 ed. (Paris 1967) pp. 262-64.

70 III, 692, 27-30.

71 Defensores del «Descartes físico» son: Liard, L., *Descartes* (Paris 1882); Laberthonnière, L., *Etudes de Philosophie cartésienne* (Paris 1937); Maritain, J., *Le songe de Descartes* (Paris 1932); Leroy, M., o. c.; Denissoff, E., *Descartes premier theoricien de la Physique metaphysique* (Paris 1970). Frente a ellos se sitúan los defensores de la supremacía de la metafísica y la religión: Hamelin, O., *Le Système de Descartes* (Paris 1911); Gouhier, H., o. c.; Espinas, A., o. c.; Revel, J. F., o. c. Por último caben señalar posturas conciliadoras: Gilson, E., *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris 1930); Berger, G., 'Pour un retour a Descartes', en *Etudes philosophiques* (Paris 1950); Blondel, M., 'Le Christianisme de Descartes', en *Rev. de Metaphysique* (Paris 1896); Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, II (Paris 1968).



la correspondencia entre las ideas del entendimiento y las leyes de la naturaleza, construida a espaldas de la experiencia cuya primera exploración estaría en el análisis de la cera<sup>72</sup>, convicta de discontinuidad temporal y de creación continuada y cuya verdad primera sería la distinción entre pensamiento y extensión. Frente a ella una física real, obligada por la experiencia de la existencia de los cuerpos y de la unión de pensamiento y extensión y para la que las solas leyes mecánicas resultan ser insuficientes. Por en medio de todo, la existencia de graves problemas que habrían motivado detenciones mutuas del método matemático por la física, del desarrollo matemático por los supuestos metafísicos (el concepto de función, por ejemplo), del significado de las hipótesis en la ciencia por el ejemplarismo matemático. En fin, contando con el pretexto del peso de Galileo, se terminaría con los juicios más dispares acerca del papel de Descartes en el inicio de la Edad Moderna: desde ser el padre de una nueva «época» a quedarse en simple motor de una «revolución filosófica» consistente en cambiar de inquilinos en lugar de renovar la arquitectura. Me pregunto si se ha intentado una lectura libre de prejuicios décimonónicos o apologéticos que pudiera llevarnos a entender el grado de integración y coherencia de las partes en litigio y, muy especialmente y por encima del desarrollo de la ciencia de entonces acá, el sentido que de esa coherencia pudiera seguir valiéndonos hoy.

Con estas puntualizaciones que sirven de advertencia de un lado para no aventurar soluciones precipitadas y de otro para saber que la cosa es problemática en su conjunto, vamos a examinar algunas cuestiones.

a) *La infinitud del universo y el puesto del hombre en el cosmos.*

El problema se lo plantea a Descartes su amigo Chanut de parte de la Reina Cristina recogiendo todos los argumentos que en otras objeciones se presentan dispersos. Hay dos razones por las que «sa Majesté doute qu'on puisse admettre cette hypothèse sans blesser la Religion chrétienne... Premièrement elle estime que si on admette une fois que le monde soit infiny en sa matière et en sa substance, a plus forte raison le croira infiny en sa durée de toutes parts... et quant a l'autre terme de la durée, qui est la fin du monde, il est aussi difficile de la concevoir, dans cette large infinité d'une production sans limites... De plus que le sentiment de l'Eglise est que l'homme est la fin de la création... et il est certain que si nous concevons le monde en cette vaste estendue... (l'homme) se considerera comme dans un petit recoing avec toute la terre qu'il habite, sans mesure et sans proportion avec la grandeur desmesurée du reste»<sup>73</sup>.

El choque con el sentido tradicional de la Escritura es al mismo tiempo choque con la mentalidad que viene situando al hombre y la tierra como ejes del mundo. Las consecuencias de un cambio de visión adquieren ya tintes del enigma y contradicción que atormentará a

72 VII, 30, 8-32, 28.

73 a Descartes, 11, mayo de 1647, X, 620, 12-621, 25.

Pascal<sup>74</sup>. Con anterioridad la princesa Elisabeth le había hecho considerar a Descartes del lado de los Teólogos las consecuencias que traería consigo la adopción de tal hipótesis: una lógica elemental nos llevaría a pensar que toda la costosa obra de la redención no hubiera merecido la pena, pensada para un ser tan insignificante. Como respuesta, Descartes se limita a decir que tantas dificultades como en su física se pueden encontrar en las viejas astronomías que atribuyen a los cielos una extensión ante la cual la tierra significa poco menos que un punto<sup>75</sup>. ¿Por qué una respuesta tan escueta y elusiva? Quizá porque a los Teólogos no sirva darles otras razones; basta con hacerles notar que su Teología ya no es coherente con las proposiciones que ellos mismos han permitido como científicas. Sí que merece una más amplia respuesta quien «a si facilement entendu des choses que les plus doctes estiment très-obscurés»<sup>76</sup>. Se trata de una cuestión «si difficile et si judiciéusement proposé». ¿Qué decir? En realidad la respuesta ya estaba contenida cuando con carácter sistemático se había presentado la hipótesis<sup>77</sup>.

### 1. *La infinitud del universo*

Del mundo no podemos decir que es infinito —otros lo han dicho y la Iglesia no se ha metido con ellos— porque no tenemos ninguna razón que nos lo dé a conocer como tal, como la tenemos acerca de Dios. Pero tampoco tenemos razones para pensar que sea finito y, faltando éstas, pecaríamos por un lado contra la omnipotencia divina y por otro contra el conocimiento que de la materia tenemos: sobre la base de la identificación del espacio con la extensión, no cabe imaginar un mundo finito, más allá de cuyos límites existiría el vacío, realidad imposible. La suposición de un mundo indefinido viene a quedar como reconocimiento modesto de los límites de la razón al respecto, si bien al mismo tiempo deja abiertas más posibilidades para la investigación. Donde no haya conocimientos ciertos que lo impidan la razón ha de procurar dejar abiertas las puertas a ulteriores problemas: ésta me parece la razón principal de la advertencia al final del artículo 1 de la tercera parte de los *Principia*. La apelación a la omnipotencia y bondad de Dios, se tornaría así en un supuesto metodológico de la investigación. Como no tenemos ninguna razón para probar, ni siquiera para concebir que el mundo tiene límites, hemos de declararlo indefinido.

Pocas veces es partidario Descartes de utilizar conceptos negativos y menos en cuestiones fundamentales: ello iría contra los supuestos metodológicos que ponen a la cabeza de toda cuestión la intuición de naturalezas simples. Pero en esta ocasión no le queda más remedio y además le resulta más fecundo. Adoptar la finitud o infinitud del mundo es siempre una muestra de vanidad que en modo alguno puede

<sup>74</sup> *Pensées*, 60, 127, 205, 416, 423, 427, etc.

<sup>75</sup> a Descartes, 28, octubre de 1645, IV, 323, 22 y ss.; a Elisabeth, 3 noviembre de 1645, IV, 333, 21-334, 2.

<sup>76</sup> a Chanut, 6, junio de 1647, IV, 51, 1-56, 22. Es la carta respuesta y a ella me voy a referir en lo que sigue.

<sup>77</sup> Las objeciones se refieren directamente a *Principia*, III<sup>a</sup>, 1<sup>o</sup>, 2<sup>o</sup>, 3<sup>o</sup>.

permitirse: piénsese si no en qué quedaría la duda metódica como forma de limpiar toda clase de prejuicios.

¿No ocurre lo mismo cuando decimos que el mundo es indefinido? Frente a las anteriores ésta tiene la ventaja de ser una hipótesis problemática, lo que ya de por sí es una invitación a la investigación al propio tiempo que, del lado de nuestro entendimiento, nos obliga a tener siempre ante los ojos el que nuestra capacidad es bastante mediocre y, del lado de las cosas, a dejar abierta la puerta a posibles razones para nosotros desconocidas que puedan dirimir algún día la cuestión<sup>78</sup>. Esta, una vez planteada, no es irrelevante, teniendo en cuenta que difícilmente se puede llegar a una física de ideas claras cuando es forzoso partir de conceptos problemáticos al proponerse la explicación del mundo visible. Descartes no la hubiera mantenido de no haberla llegado a considerar como hipótesis de trabajo que sirve para no caer en la presunción de la ignorancia y que además no condicione en modo alguno el progreso de la ciencia<sup>79</sup>. De no ser así hubiera corrido esta cuestión la misma suerte que otras que en los años de juventud se propuso examinar y que más tarde abandonó por falta de fecundidad o mantuvo en el plano de puras construcciones del espíritu que ayudan a la comprensión de las cosas aunque las sepamos manifiestamente falsas: piénsese por ejemplo en la cuestión del origen del universo y su concordancia con el relato del Génesis<sup>80</sup>.

Partir de cuestiones de este tipo para establecer una clara diferenciación entre una física deductiva y una física-real supone el desconocimiento de cuál era el verdadero interés que latía en el fondo del problema: la última suposición, ya se creyera que la masa total del universo era infinita o finita, era que lo que sucede con cualquier sistema aislado debe suceder con todo el universo, siempre que el universo posea el carácter de sistema aislado, dentro del cual, cualquier configuración instantánea implica lógicamente todas las configuraciones futuras del sistema y ello nada tiene de confuso ni siquiera que se salga

78 «Dico idcirco mundum esse indeterminatum vel indefinitum quia nullos in eo terminos agnosco; sed non ausim vocare infinitum...», a Morus, 15, abril de 1649, V, 344, 9-11.

79 «Et quamvis mens nostra non sit rerum vel veritatis mensura, certe debet esse mensura eorum quae affirmamus aut negamus», a Morus, 5, febrero de 1649, V, 274, 14-18. Compárese la actitud que ante el problema del conocimiento conlleva este texto y la tímida declaración del Discours que en el fondo dice lo mismo: «...et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se precedent point naturellement les uns des autres», VI, 18, 31-19, 2.

80 La suerte de esta cuestión que empieza teniendo un claro matiz de acuerdo entre la Religión y la razón científica, se puede ver en la sucesión de los siguientes textos: a Mersenne, 28, enero de 1641, III, 296, 2-9; a Boswell ?, 1646, IV, 668, 3-14. La Escritura es confusa y nada puede aclarar, aparte de que aleja a quien la cultiva de la conversación sensata de los hombres: III, 231, 13-19; IV, 700-701; V, 169. Los Profetas y Apóstoles nunca hablaron de cuestiones filosóficas que sólo en las escuelas son conocidas: a Regius, enero de 1642, III, 502, 1-4. Escribir una cosmogonía no tiene otro sentido que el de utilizar la imaginación creadora para hacernos más inteligibles los problemas más amplios y lejanos de los que no podemos tener experiencias y que sólo necesitamos como marco general de referencia del sistema teórico o a lo sumo como hipótesis de nivel más alto: Principia, III<sup>a</sup>, 45<sup>o</sup> y 47<sup>o</sup>, y que en consecuencia tampoco tienen por qué plantear problemas a la Teología: V, 178; a Mersenne, 10, mayo de 1632, I, 251, 12-252, 19.

de los supuestos metafísicos de la física clásica<sup>81</sup>. De todo ello resulta que la cuestión de la infinitud es irrelevante en cuanto tal y relevante en lo que supone. Por ello en el orden de la religión nada nos ha sido revelado dada la absoluta irrelevancia del problema para los fines de la revelación. «Ce seroit 'vouloir que nôtre pensée peut imaginer quelque chose au delà de ce à quoi la puissance de Dieu s'est estendue en créant le monde»<sup>82</sup>.

## 2. La eternidad del mundo

La segunda parte de la dificultad se refiere a la eternidad del mundo consecuentemente con su, así entendida, infinitud. La respuesta de nuevo lleva consigo diversas consideraciones, unas manifiestas y otras latentes: de un lado el acuerdo entre la Revelación y la Razón, por cuanto la interpretación adecuada de la Escritura viene a coincidir con la concepción científica de la materia y sus cambios<sup>83</sup>; de otro, en cuanto que el problema incide directamente en la concepción del tiempo. Y allí remite Descartes la respuesta<sup>84</sup>.

La espacialización del tiempo en la concepción cartesiana es una ilusión filosófica perenne que tiene sus raíces en los modos de pensamiento que caracterizan la mayor parte de la tradición filosófica y científica clásica. La tendencia eleática ha subsistido por debajo de todas las críticas a Parménides y sus secuaces y adquiere carta de naturaleza gracias a la geometría analítica de la que Descartes fue fundador. Al reducir el tiempo a dimensión<sup>85</sup> ningún eslabón dinámico se puede obtener entre los instantes sin transcurso y puramente externos, por lo que hay que echar mano del concepto de creación continuada para suplir la falta de duración de los momentos temporales. El simbolismo espacial nos hace olvidar la diferencia esencial entre la yuxtaposición y la sucesión y reducir las diferencias en el tiempo a simples diferencias de posición. Proyectado el tiempo sobre un diagrama espacial se sugiere la idea de que los momentos sucesivos ya coexisten y que no es auténtico su carácter de pasado y futuro, sino solamente

81 Capek, M., *El impacto filosófico de la física contemporánea* (Madrid 1973) p. 133.

82 Principia, III<sup>o</sup>, 2<sup>o</sup>. El explorador del universo que taladra la bóveda celeste para descubrir los mecanismos según los cuales los astrónomos explican los movimientos de los astros era una imagen frecuente ya desde el siglo XI, como lo atestiguan numerosos grabados de la época, «imaginando gladium traici ultra mundi fines, ostendis te etiam non concipere mundum finitum; omnem enim locum ad quem gladium pertingit revera concipis ut mundi partem, quamvis illud quod concipis vacuum voces», a Morus, 15, abril de 1649, V, 345, 17-21. De la resolución de abandonar los prejuicios en la primera época, Descartes pasa en los últimos años a un decidido ataque contra todas las concepciones que, productos de la fantasía, sólo contribuyen a enturbiar más el acceso del entendimiento a las cosas.

83 V, 53, 12-19; V, 347, 27-348, 4. Tampoco los Teólogos tienen razones de peso para negar la eternidad del mundo: a Descartes, julio de 1641, III, 407, 1-12. Cf. Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 46, a. 1 y 2.

84 «A cause que tous les momens de sa durée son independans les uns des autres», V, 53, 21-23; Respuesta a las segundas objeciones, axioma II, VII, 165, 4-6: «Tempus praesens a proximo praecedenti non pendet, ideoque, non minor causa requiritur ad rem conservandam quam ad ipsam primo producendam».

85 X, 447, 23-448, 22.

aparente. Desde ese punto de vista, los sucesos futuros ya existen para una inteligencia divina infinita, si bien para la inteligencia humana sea inevitable la formalidad de la concurrencia futura<sup>86</sup>.

La adopción de esa especie de idea arquetípica del tiempo y su confirmación con los avances de la geometría adquiere una importancia fundamental dentro de la metafísica y, a partir de ésta, en los orígenes de la mecánica clásica. Parece como si el método matemático le jugara aquí a Descartes una mala pasada: en lugar de contribuir a edificar sobre roca, después de limpiar de toda clase de prejuicios, ha servido para camuflar un prejuicio que adquiere una importancia primordial en todo el sistema y del que había de vivir toda la física moderna hasta la teoría de la relatividad, no importa ya dependiendo de qué supuestos metafísicos. Creo, sin embargo que ello no es motivo suficiente, como en algún caso se ha hecho, para sustentar la tesis del «Descartes ante todo físico». Es fácil decir que con otra idea del tiempo todo el entramado de la filosofía y de la mentalidad científica moderna hubiera cambiado de signo<sup>87</sup>. Pero, ¿era ello posible?

El sí o no de la eternidad del mundo vuelve a quedar en el aire: no importa; propiamente deja de tener relevancia desde el momento en que no choca con la Religión y en cuanto que para nada interfiere la coherencia lógica del sistema físico de interpretación del universo. Esto se hace notar hasta en la tranquilidad con que Descartes responde a las objeciones sobre el tema.

### 3. *El puesto del hombre*

La tercera dificultad se refiere al puesto del hombre en el universo, a consecuencia de la insignificancia que viene a representar la tierra y con ella sus habitantes. ¿Cómo destronar al rey de la Creación cuando el reciente Renacimiento había descubierto nuevas formas de mantenerlo encumbrado? ¿Cómo justificar la Encarnación de Dios para redimir a una insignificante criatura?

De entrada hay algo que causa admiración: ¿por qué las opiniones de un filósofo pueden llegar a ser peligrosas y no ocurre así con las elucubraciones de los astrónomos que son del mismo signo? ¿Es que éstos no sacan las consecuencias de lo que dicen y su saber queda arrinconado en el laboratorio sin alcanzar a convertirse en otro modo de ver las cosas? ¿O es que sus opiniones aberrantes, que han surgido como pustulas en la piel intelectual de la humanidad, pueden ser fácilmente eliminadas aplicando los procedimientos culinarios al uso? ¿Qué clase de conformación mental de escasos vuelos hay que alimentar en la gente con el fin de mantenerla unida en la seguridad de las creencias preordenadas en función del mejor fin social, político o religioso?<sup>88</sup> ¿Qué orden es el que puede resultar subvertido? Quienes temían antes las

86 Avec Burman, 16, abril de 1648, V, 155. Capek, M., o. c., pp. 174-76.

87 Piénsese en la cadena deductiva desde la discontinuidad a la existencia de Dios y a la garantía de la veracidad divina y de ahí a la posibilidad de abrir el camino del saber y al papel de Dios en el conjunto: VII, 48, 25-49, 11; Principia, I<sup>a</sup>, 21<sup>a</sup>; VIII-1, 64, 2-7.

88 V, 56, 14-22.

ideas cartesianas sospechaban que algo en lo que se habían sustentado, utilizando todos los poderes que al hombre le han sido dados y los que él se ha adjudicado, se estaba resquebrajando y empezaba a ser sustituido por otro orden de cosas. Alguien que viajaba y buscaba la conversación de las gentes<sup>89</sup>; que se había cansado de aprender en los libros porque, como en el viejo Fedro<sup>90</sup>, allí sólo se aprende la apariencia y se ciega la investigación; alguien que se atrevía a descubrir los pies de barro del gigante, que tronaba contra quienes querían hacer pasar por dogmas sus torpes opiniones<sup>91</sup>, que escribía para que todos le entendieran sacando la verdad de las redomas de la vanidad; que veía a Dios infinito y sabía llenarse de alegría porque las cosas son grandes y no están encerradas en una bola a la medida de nuestros ojos<sup>92</sup>; alguien en suma que quería sacar a todos de la ignorancia y hacerlos dueños de sí mismos y poseedores de la naturaleza<sup>93</sup>; ese había de resultar por fuerza peligroso.

No puede haber más humanismo sólido que el que empieza por poner al hombre en su sitio. Por debajo de todas las apariencias, Descartes se nos aparece como el auténtico renacentista, enemigo de toda manipulación del pensamiento de quienes le han precedido. «Je ne sache point que nous soyons obligés de croire que l'homme soit la fin de la création; mais il est dit que *omnia propter ipsum (Deum) facta sunt*, que c'est Dieu seul qui est la cause finale aussi bien que la cause efficiente de l'Univers»<sup>94</sup>. Lo otro es una presunción porque los fines de Dios son inexcusables<sup>95</sup> y una manipulación del pensamiento autónomo en provecho de una religión del egoísmo y de estrechas miras; porque «n'est toutefois vraisemblable que toutes choses aient été faites pour nous... et ce seroit, ce me semble, être impertinent de se vouloir servir de cette opinion pour appuyer raisonnements de Physique»<sup>96</sup>.

El relato del Génesis que ha servido de punto de partida para situar al hombre como flecha de la Creación y que en un principio había cautivado el interés científico de Descartes se revela ahora como una simple historia escrita para el hombre y que habla de las cosas que al hombre atañen que son tan pocas<sup>97</sup>. De una ocupación científica con la Escritura Descartes ha pasado a una preocupación por desmitificar la versión popular que de su contenido han dado los Teólogos para propio provecho, convencido de que ello empaña el sentido de lo revelado y frena las posibilidades del espíritu humano<sup>98</sup>.

Es una «obra piadosa y buena» la de los predicadores cuando hacen al hombre, y a cada hombre, destinatario de la sangre de Cristo. Pero es una tergiversación más pasar de ahí a la negación de la posibilidad

89 VI, 9, 19-10, 11.

90 275,e.

91 IV, 347, 1-5.

92 a Chanut, 1 de febrero de 1647, IV, 609, 1-10.

93 v. Preface aux Principes, IX-2, 1-20.

94 V, 53, 29-54, 3.

95 VII, 55, 14-26; Principia, I<sup>a</sup>, 28<sup>o</sup>.

96 Principia, III<sup>a</sup>, 3<sup>o</sup>.

97 V, 54, 6-13.

98 XI, 438, 16-27.

de que existan otros seres en otros sistemas de los que aún el hombre no tenga noticia, aunque no por ello dejen de ser criaturas de Dios y acaso más perfectas. Un fin no excluye los otros y sobre todo, lo que vale como lenguaje para el plano de la salvación, no puede utilizarse para imponer concepciones pertenecientes al plano de la investigación. Para desenmascarar ese engaño Descartes no duda en hacer volar por momentos su fantasía suponiendo que Dios «infinitas creaturarum species produxerit et ita potentiam suam quasi effuderit in rerum creatione»<sup>99</sup>.

La inmensidad de la obra de Dios no disminuye la grandeza del hombre, sólo la de quienes la entienden basada en cualidades que pierden valor al ser compartidas por otros. En el fondo, la Religión había tenido que asignar al hombre el puesto central en el universo porque previamente había entendido que la clase de bienes que hacen al hombre grande son aquéllos que no pueden ser compartidos sin que pierdan apreciación, como la gloria y las riquezas. Pero los bienes propios de una criatura racional son la virtud, la ciencia y la santidad, que no valen en función de la gloria que reportan sino por sí mismos y en consecuencia nadie ha de sentir envidia de que los demás también los posean; por el contrario, se sentirá más grande al saberse parte de un todo más perfecto. Al margen de las resonancias platónicas, Descartes se coloca en el contrapunto de la paganización de la virtud y del orgullo de las conquistas de la vanidad para volver a situar en su centro el ideal de la humanidad: el hombre sabio que conoce los secretos de las cosas y transforma la naturaleza para mejorar su condición<sup>100</sup>.

¿No cabe suponer que Descartes entreviera cómo el hombre podría seguir a cada paso tergiversando los logros de sus conquistas científicas? ¿Por qué no se quedó en un investigador de las ciencias librándose de los problemas metafísicos? El *cogito* representa la reafirmación de la independencia del hombre frente a la materia, ya se entienda ésta como naturaleza o como resultado de la transformación por el trabajo; la superioridad del pensamiento sobre las cosas, que llegan a ser lo que son gracias a la mente que las piensa; el dominio de la libertad sobre la causalidad física porque gracias a aquélla las determinaciones naturales empiezan a tener sentido (los fines de Dios son impenetrables para dejar más sitio a la libertad y los fines del hombre).

Una vez más, la respuesta a dificultades teológicas queda enmarcada en la coherencia de unos supuestos que extienden la racionalidad a todos los ámbitos de la actividad humana y gracias a ello se perfila la imagen de un hombre nuevo, distinto de la naturaleza<sup>101</sup> pero enraizado en ella y émulo de la infinita potencia del Dios creador. Para ello ha sido necesario soltar las amarras de toda visión cerrada y pre-

99 V, 168; V, 56, 9-14: «Lorsque l'Écriture sainte parle en divers endroits de la multitude innombrable des Anges, elle confirme entièrement cette opinion: car nous jugeons que les moindres Anges son incomparablement plus parfaits que les hommes».

100 Piénsese cuántas veces repite esta idea, sobre todo en el Discours, obra destinada al gran público.

101 Ha de tenerse en cuenta la distinción entre la naturaleza en general y la naturaleza humana, idea que adquiere una importancia primordial en la elaboración de la nueva imagen del mundo: VII, 80, 21-26.

fijada del universo aún a costa del vértigo de la infinitud y hacer perder al hombre la confianza en un mundo hecho a su medida para que se vea lanzado al riesgo de construir el mundo que necesita. Desde un plano estrictamente lógico, la angustia de Pascal y la inquietud por el hombre son el primer grito moderno que ya no va a dejar de oírse y que marca el comienzo de otra época. No puede decirse que esa ingente obra haya sido producto de Descartes, pero sí que él conoció el estado de descomposición a que habían llegado los sistemas antiguos y puso manos a la obra para hacer claros los comienzos de un mundo nuevo. Las objeciones de quienes seguían, y habían de seguir aún por mucho tiempo anclados en otras épocas, son por lo demás justificadas desde los prejuicios que enturbian su visión. Entre esos prejuicios tienen una importancia especial los de una acomodación de las verdades reveladas a las posibilidades de racionalidad de sistemas hacia tiempo ya periclitados. Y en este caso la insistencia de la llamada a despojarse de ideas preconcebidas antes de haberlas sometido a un serio examen, adquiere una importancia de primer orden ante la fácil confusión de los contenidos y su representación y por culpa de la transmisión casi hereditaria de la fe.

b) *El problema del movimiento de la tierra.*

Un tratamiento detenido de este problema llevaría a la exposición de toda la física cartesiana y ello sería por lo demás trabajo innecesario. Voy a tocarlo dentro de los límites de las relaciones entre la Religión y la Razón.

La primera dificultad resulta de la tentación fácil de acusar a Descartes de timidez a la hora de defender sus concepciones frente a las posibles condenas y de otro lado acusar de represores de la libertad de investigación a los poderes públicos de la Iglesia por el hecho de la condena de Galileo y de tantos otros. Ello, sin embargo no serviría más que para oscurecer más la cuestión. Resulta además complicado seguir los pasos a Descartes en toda esta larga historia que dura tanto como su especulación científica y que tiene sus momentos álgidos en 1633-34 y en 1644; allí ante el caso de Galileo y aquí ante la publicación de los *Principia Philosophiae*. No se puede olvidar que lo primero fue suficiente para impedir la publicación de una obra tan acariciada y prometida como *Le Monde*, a la que hubieran seguido otras, cumpliendo un programa de investigación sistemática trazado desde la juventud. Ni se puede pasar por alto que detrás de la aparente serenidad y madurez que refleja la presentación de los *Principia* está la calma que sigue a una larga tormenta del espíritu que le hizo poner una vez en la vida en cuestión todas sus firmes convicciones acerca del mundo físico, después de haber pasado años antes por la duda a todas las ideas preconcebidas y prejuicios imbuidos en su formación científica. Es una larga historia en la que se distinguen tres estados de ánimo diferentes, fruto de tres actitudes ante el problema: desde la resuelta y entusiasmada defensa del movimiento de la tierra del que toda la física depende a la presentación de una hipótesis sustitutoria del movimiento con visos de la misma sistematicidad y explicación de la experiencia, pasando entre



uno y otro por una situación de inquietud, soledad, duda y hasta una cierta manía de perseguido<sup>102</sup>.

El texto que en las *Regulae* hace referencia a la inmovilidad de la tierra es de sobra ilustrativo: para poder plantear con exactitud una cuestión es preciso aplicar con todo cuidado los procedimientos de abstracción, reducción y enumeración; de otro modo no es posible llegar a saber en qué consiste la dificultad. Pero se suele pecar contra tales requisitos de dos maneras: o bien suponiendo más de lo dado u omitiendo alguna de las condiciones requeridas para plantear la cuestión. Lo primero suele hacerse con frecuencia en la solución de los enigmas: tales el de la esfinge, el de los pescadores, el suplicio de Tántalo y todo lo que se refiere a los astros. Y aquí es donde aparece el problema. Si queremos dar cumplida cuenta de las observaciones en torno al posible movimiento de los astros no podemos sentar gratuitamente que la tierra es inmóvil por el mero hecho de que los antiguos así lo creyeron y desde la infancia igualmente nos hemos acostumbrado a verlo. Sería dar la cuestión por imposible al partir de unos supuestos (no hipotéticos) en los que los fenómenos observados —más que simplemente vistos— ya no pueden tener cabida. Al menos se ha de conceder la gracia de poder dudar y someter a examen para saber qué pueda haber de cierto en ello. Es una llamada de atención contra la confianza en la tradición, como tantas otras que se repiten en todas las obras posteriores, pero que incide en los fallos que esa tradición representa: la aceptación sin más de modos de pensar basados en modelos que no responden a las mínimas exigencias de explicación de las cosas y al examen ordenado de los problemas que plantean. Debajo de la tradición se esconde con frecuencia la gratuidad que puede llegar hasta a impedir ver lo que está más al alcance. Todo ello se repite de una manera esquemática y programática en el *Discours* cuando se anuncia la resolución de abandonar el estudio de los libros y dedicarse a leer en el libro de la naturaleza. El abandono de los libros ha de ser también de lo que en ellos se ha aprendido<sup>103</sup>. Y no es en vano que la cuestión se clasifique entre los enigmas a los que suelen dedicarse todas las ciencias ocultas y supersticiosas. Cuando se combinan la tradición y las razones astrológicas y ello se convierte en artículo de fe, ¿dónde quedan ya enterradas las

102 Los principales textos que se corresponden con los tres momentos son: 1º) X, 436, 13-20; a Mersenne, 1632, I, 258, 1-10; *Le Monde*, XI, 63, 26-72, 23; a Mersenne, 14 de agosto de 1634, I, 303, 5-305, 13. 2º) a Mersenne, noviembre de 1633, I, 270, 1-272, 5; al mismo, febrero de 1634, I, 281, 3-282, 17; al mismo, abril de 1634, I, 285, 4-286, 7 y 287, 21-288, 22; al mismo, agosto de 1634, I, 306, 1-15; al mismo, diciembre de 1640, III, 258, 13-259, 8. 3º) Al mismo, 31, marzo de 1641, III, 349, 13-350, 6; a ..., 1644, V, 550, 8-30; Principia, IIª, arts. 24º al 32º, IIIª, arts. 14º al 19º y 25º al 29º.

103 VI, 9, 17 y ss. (El texto que vengo comentando, ya citado en la nota anterior, corresponde a la regla trece que inicia el programado segundo libro de las *Regulae*). La actitud ante la lectura le lleva en última instancia a Descartes a la propuesta de un método de aprendizaje consistente en que cada cual sea capaz de descubrir por sí mismo todo lo que los libros pueden decir, con lo que, de un lado, éstos deberían limitarse a plantear problemas y, de otro, se propugna el desarrollo del pensamiento ante todo como investigación. La actitud que mantiene acerca del significado de la memoria no es ajena a este planteamiento. Por otra parte, las semejanzas de Descartes con Sócrates, ¿habría que entenderlas en función del papel de pioneros de nuevas formas de sabiduría?

posibilidades de la inteligencia? A la dificultad de un problema que no ha llegado aún a formularse con precisión, se añaden razones aún más oscuras que el mismo problema, y, si acaso quedase algún resquicio de duda, se lo sella con la autoridad de los dogmas.

En el fondo Descartes siente simpatía por quienes buscan ingeniosamente explicaciones por caminos ocultos; simpatía y al propio tiempo compasión por cuanto malgastan su ingenio. Pero no puede soportar la lástima que le producen quienes se apoyan en éstos para sostener pretendidas verdades de fe y hacer vivir de ellas a toda la comunidad cristiana. De ello habla Descartes con ocasión de examinar el libro de Morin contra el movimiento de la tierra, en un momento en que su *Monde* ya debía de estar básicamente pergeñado<sup>104</sup>. Se impone pues la ardua tarea de purgar el sentimiento que tenemos de las cosas, que se forma en nuestra imaginación con la colaboración de los sentidos y que nos ha de llevar al abandono de creencias sostenidas desde antiguo porque son muchas las experiencias que nos hacen dudar de ellas y a no dejarnos arrastrar al engaño por las promesas de un alquimista, ni por las predicciones de un astrólogo, ni por las imposturas de un mago, ni por los artificios y la jactancia de quienes tienen por profesión saber más de lo que saben. Sustituyamos una imaginación lastrada de prejuicios por otra más inocente que se propone construir todas las cosas de nuevo<sup>105</sup>.

A partir de ahí se desenvuelven los conceptos de espacio, tiempo, materia y movimiento, principales partes constitutivas del esquema histórico de la física clásica a pesar de su naturaleza altamente abstracta. El capítulo X de *Le Monde* tiene el atractivo de la fantasía y la firmeza de la coherencia no amenazada aún de condenas oficiales. Por ello mismo responde quizá a una concepción confiada que olvida en ocasiones otras posibilidades también coherentes e igualmente expresables por medio de figuras e imágenes. Allí está demostrado el movimiento de los planetas —y la tierra es uno de ellos— y de ese supuesto depende todo lo demás.

El problema del movimiento de la tierra ha de verse en el marco del problema general del movimiento y de los progresos que reporta el siglo XVII a la función que en la física representa ese concepto... Partiendo de la inderivabilidad de la materia, del espacio y del tiempo, el movimiento fue adquiriendo el carácter de una entidad independiente y casi sustancial: sólo el movimiento puede ser causa del movimiento y, en consecuencia, la cantidad del movimiento en el universo ha de ser constante. No obstante, esa sustancialidad fue objeto de largas vacilaciones que, entre otras cosas, impidieron a Kepler la formulación de la segunda parte de la ley de la inercia —la tendencia de un cuerpo a persistir en su movimiento— y a Descartes, que ayudó a superar a Kepler extendiendo la ley de conservación de la cantidad de movimiento para un cuerpo individual tal como proponía Galileo a todo el sistema de cuerpos e incluso a todo el universo, le impidió igualmente percatarse de que la suma de momentos debe ser tomada en un sentido

104 I, 258, 4-11.

105 XI, 3, 3-4, 2; VI, 9, 12-16; XI, 31, 22 y ss.

vectorial y no algebraico —correctamente planteado más tarde por Huygens y que le llevó a completar la física clásica con el principio de conservación de la energía. Toda una teoría física estaba en juego en la cuestión del movimiento de la tierra; no es extraño que Descartes hiciera depender de ella toda la ciencia<sup>106</sup>. Era consciente de la importancia y hasta de en qué medida superaba a las investigaciones de Galileo, aunque desde nuestra perspectiva no siempre coinciden esas apreciaciones. El defecto principal de Galileo estaba en una presentación de la solución no lo suficientemente convincente por falta de rigor deductivo y por abundancia de entretenidas digresiones de los personajes en diálogo<sup>107</sup>. Al fin de cuentas, ni esas precauciones le sirvieron ante el Santo Oficio que después de la censura de 1616 y de las amonestaciones del Cardenal Belarmino fue citado por tres veces a Florencia y al fin condenado el dos de junio de 1633 a retractarse, mientras el fuego quemaba sus teorías.

Descartes se enteró ya en noviembre, cuando estaba a punto de enviar su *Monde* a Mersenne, tal como repetidamente le había venido prometiendo. A la extrañeza de que se hubiera descargado la mano sobre Galileo cuando lo mismo venía siendo enseñado desde hacía años y muchos pensadores se mostraban abiertamente partidarios del movimiento de la tierra, se añadió en él, de un lado la conciencia de la gravedad que el asunto adquiriría al haberse llegado a condenar a una persona tan respetada en Italia y, de otro, el sentimiento de que sin mención expresa y sin auto de fe, toda su labor investigadora había quedado igualmente quemada. A partir de ese momento se fueron dando en él una serie de reacciones psicológicas que van desde la abierta declaración de protesta hasta las formas de racionalización más sofisticadas. Por el momento, la máxima preocupación será no entrar en conflictos con la Iglesia y, para ello, lo mejor será guardar sus opiniones del público manteniéndolas en la paz del silencio. A fin de cuentas nunca había sido partidario de escribir libros que sirvieran de tormento y estorbo a futuros estudiantes. Pero en el fondo siente ya la condena de Galileo como un aviso: ya he mencionado cómo en otro lugar Descartes reprocha a su colega la falta de claridad expositiva; ahí puede estar una de las razones para que sus opiniones no sean aceptadas. Otras razones podrían añadirse pero el momento es el menos propicio. La convicción que se entrevé es de que, de un lado, añadir una filosofía discutible más a las numerosas existentes no tiene sentido y, de otro, que la filosofía verdadera bien presentada ha de ser por fuerza convincente. Es necesario pues pulir lo que ya estaba escrito acaso de forma demasiado confiada. De momento pues, cabe la posibilidad de seguir manteniendo las ideas cuidando al máximo el modo de darlas a conocer.

106 «Je confesse que s'il est faux, tous les fondements de ma Philosophie le son aussi, car il se demonstre par eux evidemment», I, 271, 10-12; I, 285, 14-20.

107 I, 30, 8-13. Las referencias a Galileo son muy frecuentes y un estudio de los principales textos clarificaría más la índole de las relaciones de los dos investigadores empeñados en el desarrollo de la nueva ciencia. Cf.: I, 303, 5-305, 13; *Le Monde*, cap. XII, XI, 80, 16-83, 27, a comparar con «Massimi sistemi», *giornata* 4; a Mersenne, 11, octubre de 1638, II, 380, 1-402, 12, donde se hace un repaso a las cuestiones tratadas en el «Discorsi intorno a due nuove science».

¿Sólo eso? O la labor de corrección va a ir más allá de una simple mejora de presentación?<sup>108</sup> La carta siguiente a Mersenne, sobre la misma preocupación e importancia, hace avanzar la clarificación de la situación un grado más: de su parte en cuanto que el sistema físico como tal está construido con razones ciertas y demostraciones evidentes en grado máximo; del lado de la Iglesia en cuanto que no todo lo que deciden los Inquisidores es artículo de fe, al menos mientras un Concilio no se haya pronunciado en tal sentido. Tímidamente Descartes denuncia la manipulación del hecho de la revelación por los ignorantes para imponer contenidos de fe ajenos a la verdadera significación del carisma, a la par que manifiesta no estar en modo alguno dispuesto a entrar en su juego para tener que mendigar excepciones. Como si la aceptación de la verdad no fuera asunto de justicia! Y otra vez una racionalización: en el fondo le han hecho un favor, porque ni anda buscando la aceptación de sus opiniones, ni le entusiasma verse convertido en un hombre famoso, si no por lo que dice al menos por el revuelo que se va a armar con el libro si lo publica. Pero unos párrafos más adelante no puede evitar hacer manifiesta la esperanza de que el error que la Congregación ha cometido pueda ser subsanado como ya en otras ocasiones ha sucedido «et ainsi que mon Monde ne puisse voir le jour avec le temps»<sup>109</sup>. Sin embargo, ahora que conoce la patente de la condena sabe en qué términos de grave radicalidad está concebida: ya no se trata de excluir el movimiento de la tierra como una verdad científica demostrada, pero es que ni siquiera «quasi eam doctrinam defendi posse uti probabilem», de suerte que se viene a prohibir que se utilice la hipótesis del movimiento en Astronomía. Parece que llegados a este extremo no queda otra alternativa que el abandono o la reforma.

¿Qué pasó desde entonces hasta que le volvemos a encontrar haciendo referencia al problema? De 1634 a 1640 pasan seis años marcados a la mitad por la publicación del *Discours* y los *Essais*. El problema que nos ocupa no es ajeno a la publicación, al contenido y a las intenciones que hubieron de llevarle a darse a conocer. La imaginación de la mascarada en este caso puede encontrar sobrados motivos, sin que nunca podamos llegar a saber con seguridad lo que de verdad motivó a Descartes, fuera de lo que él explícitamente nos dice. Pero los *Ensayos* están demasiado bien escogidos y detrás de la capa del problema general de la luz y la sensación aparecen duras críticas a la teoría del conocimiento en la Escolástica, al igual que envueltas en una trayectoria biográfica se dan a conocer una filosofía y una concepción de la realidad distintas y se condensan los principios metodológicos de las *Regulae*. Descartes se muestra ante la gente como un hombre ansioso de saber, se expone a sugerencias y críticas cuantas quieran hacérselo y procura no tocar los temas espinosos o que más dificultades le podrían acarrear. Sabe que en determinados círculos intelectuales holandeses la tesis de Galileo sigue siendo la más común y acaso sospeche que basta

108 «Mais je vous demande encore s'il vous plaît, un an de delay pour le revoir et le polir», I, 272, 5-7. Una de las cosas que llaman la atención es la presencia de citas de los clásicos en momentos especialmente críticos.

109 I, 288, 19-20, y toda la carta ya aludida en la nota 102. Entretanto es mejor no cometer imprudencias: a..., otoño de 1635, I, 324, 9-12.

con que la gente cambie de opinión para que los Inquisidores retiren determinados artículos de fe. Lo último no es más que una razonable conjetura que podría encajar en todo el turbio asunto que Descartes procuró seguir en todos sus detalles. El problema podría pues atacarse, ya que no de frente, sí al menos dando un rodeo, haciéndose acreedor ante los lectores de la honradez del pensador y la modestia del científico <sup>110</sup>.

La aceptación del *Discours* y los *Ensayos* tuvo de todo y esa circunstancia unida a la cantidad de cuestiones que Descartes se ve obligado a contestar en sus cartas, planteadas desde las más diversas intenciones, le convencieron de que, quisiera o no, era ya un hombre investido de popularidad. Las cosas habían llegado a tal punto que, pesando la condena del movimiento, eran más graves las calumnias de que estaba siendo objeto con la intención de hacerle aparecer como portador de opiniones contrarias a la verdad. Por eso, convencido de la infalibilidad de la Iglesia y de la verdad de sus demostraciones optó por salir a campo abierto y vestir la misma armadura que sus enemigos. También ello podía formar parte del combate mucho más generalizado que se había venido planteando desde que se pudo librar de la disciplina de sus maestros. Además de haber estado madurando durante esos años su pensamiento, procuró buscar las bases frágiles en que se había venido apoyando la filosofía oficial de la Iglesia, principalmente en cuestiones físicas. El propósito no era ya de defender una concepción determinada, si bien se considerase la verdadera, sino liberar a la misma Iglesia de las cadenas que la tienen atada al error de teorías del universo definitivamente periclitadas, porque también la racionalidad de la fe ha de situarse en sus justos límites y no dejarla a merced del abuso de quienes detentan la autoridad para ejercer sus pasiones. «Affin de battre de leurs armes ceux qui meslent Aristote avec la Bible... je me fait fort de monstrier qu'il n'y a aucune opinion en leur Philosophie qui s'accorde si bien avec la foi que les miennes» <sup>111</sup>.

¿Cómo se va a desarrollar esa lucha? Si no nos fijamos atentamente habría que decir que todo se quedó en promesas incumplidas formuladas en momentos de especial indignación. Después, la publicación de las *Meditationes* y la atención a las objeciones hubieran podido distraerle de semejante propósito del que nunca había esperado demasiado.

Aquí es donde cabe plantearse la pregunta: Después de todos los vaivenes en el estado de ánimo y de todas las declaradas resoluciones, ¿qué representó para Descartes la condena de Galileo por el Santo Oficio? Desde luego fue un motivo de reflexión y, en determinados aspectos, de replanteamiento del carácter metodológico de la ciencia. En cualquier caso, la actitud a tomar habría de tener cabida dentro de los presupuestos metafísicos establecidos con carácter general. Con ello volvemos a rozar la discusión en torno al carácter prioritario de la

<sup>110</sup> Tampoco quiero decir que esta sea la principal finalidad del *Discours*. No es ésta la ocasión para entrar en más detalles. Cf.: Denissoff, E., 'La nature du savoir scientifique selon Descartes et l'«Histoire de mon esprit», autobiographie intellectuelle', en *Rev. Phil. Louvain* (fevrier 1966) pp. 5-35.

<sup>111</sup> III, 349, 13-350, 6; III, 258, 13-259, 8.

física sobre la metafísica, pero sin entrar a dilucidarla, en el ánimo de Descartes estuvo la necesidad de presentar los conceptos que se habían de utilizar en la física con la suficiente claridad y distinción, lo que ya de por sí constituye una tarea metafísica: «Le principal but de ma Metaphysique est de faire entendre celles sont les choses qu'on peut entendre distinctement»<sup>112</sup>. Dentro de esa clarificación de supuestos ocupa un lugar de primer orden el movimiento y en parte las Meditaciones habían de servir a ese propósito; téngase en cuenta si no la fecha de los textos citados en la nota anterior. Ahora bien, ante la tarea de una física planteada desde un modelo sistemático-deductivo, ¿qué incidencia puede tener un problema concreto como el del movimiento de la tierra? La atención va pasando a la cuestión del movimiento como tal, que es la que puede servir de supuesto para la explicación de toda clase de móviles y en congruencia con lo ya apuntado en torno a la infinitud del mundo. En gran medida esta nueva reflexión le lleva a Descartes a consolidar la sustancialización del movimiento como segundo principio al lado de la materia.

En ese orden, en modo alguno cabe ni la definición ni los diversos tipos de movimiento de que hablaban los escolásticos<sup>113</sup>. Toda noción de acción o fuerza ha de suprimirse para retener únicamente la noción de desplazamiento: el cuerpo es movido cuando cambia de lugar<sup>114</sup>. Un examen del concepto de lugar nos lleva a reconocer que el lugar depende de nuestro pensamiento<sup>115</sup> y, en consecuencia, que un cuerpo puede ocupar una infinidad de lugares según que nosotros lo situemos con relación a una pluralidad de objetos en torno y que puede tener, por la misma definición dada, una pluralidad de movimientos<sup>116</sup>. Cuando queramos hablar de un cuerpo habremos de establecer en función de qué otros cuerpos se mueve para poder atribuirle movimiento y el lugar de referencia es el de los objetos que inmediatamente rodean al cuerpo<sup>117</sup>. Con esos supuestos se puede llegar a una definición del movimiento como «le transport d'une partie de la matière ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement et que nous considerons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres», pero teniendo en cuenta que «tout ce qu'il y a de réel dans les corps qui se meuvent, en vertu du quoi nous disons qu'ils se meuvent, se trouve paréillement en ceux qui les touchent, quoique nous les considérons comme en répos»<sup>118</sup>.

Pues bien, sobre la base de la relatividad del movimiento no es tan extraño que nos estemos moviendo y creamos que son los otros planetas los que se mueven «et pour qu'ils son inegaux et fort embrouilliez, il

112 a Mersenne, 30, setiembre de 1640, III, 192, 3-5; al mismo, 28, enero 1641, III, 298, 1-2; al mismo, 11, noviembre de 1640, III, 233, 1-25; Principia, IV<sup>a</sup>, 203<sup>o</sup>.

113 XI, 39, 1-40, 28.

114 Principia, II<sup>a</sup>, 25<sup>o</sup>.

115 Principia, II<sup>a</sup>, 10<sup>o</sup>, 11<sup>o</sup>, 13<sup>o</sup>, 15<sup>o</sup>, 28<sup>o</sup>.

116 «Comment il peut y avoir plusieurs divers mouvements en un même corps», título del art. 31<sup>o</sup> de Principia II<sup>a</sup>.

117 Principia, II<sup>a</sup>, 28<sup>o</sup>.

118 Id., II<sup>a</sup>, 25<sup>o</sup>, 29<sup>o</sup> y 30<sup>o</sup>; a Morus, 15, abril de 1649, V, 348, 15-17: «Satis ostendi me putare nihil esse in unius motu magis quam in alterius quiete».

n'est pas aissé de démeler, si de toutes les façons dont on les peut entendre nous n'en choisissons une, suivant laquelle nous supposons qu'ils se fassent»<sup>119</sup>. A partir de ahí se puede hacer un examen de las opiniones de los astrónomos y formular la hipótesis más razonable que, para mayor tranquilidad, no necesita afirmar el movimiento de la tierra<sup>120</sup>.

¿Qué es lo que ha ocurrido? Del movimiento de la tierra como pilar en que se fundamenta toda la física se ha pasado a la negación de ese movimiento. ¿Ha sido el miedo a la censura el motivo de abandonar demostraciones ciertas y evidentes para acomodarse a las exigencias de la concepción establecida? ¿En qué ha venido a parar la lucha prometida? Hay dos textos que tienen que ver con la aclaración de estos interrogantes: de un lado la resolución de «*tascher toujours plutôt a me vaincre que la fortune... et généralement de m'accostumer a croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en nostre pouvoir que nos pensées*». Esa máxima le habría llevado a tomar conciencia de que la pretendida lucha en terreno y con armas enemigas no tendría sentido. El tropiezo se convierte así en un motivo de replanteamiento desde sí mismo para superarse y ello sin que sea necesario abandonar las demostraciones evidentes ni las reglas morales de carácter general. Porque, y éste es el segundo texto que nos da la clave de la respuesta, «*je ne puis craindre qu'une vérité soit contraire a l'autre*»<sup>121</sup>.

Una vez más se puede pretender que Descartes se esconde detrás de su máscara o, llegando más lejos, que es inconsecuente con las firmes convicciones conquistadas; pero a la hora de la verdad, la firmeza con que se presenta el nuevo planteamiento no deja lugar a dudas. En cierto modo, gracias al asunto Galileo, ha llegado a una formulación más precisa del problema del movimiento, supuesto junto con la materia, el espacio y el tiempo de toda la física. Por otro lado, queda patente que el modelo teórico de interpretación de los fenómenos admite una pluralidad de hipótesis que, salvando las nociones y principios primeros, sólo la experiencia —y esa experiencia puede cambiar— llegará a decidir<sup>122</sup>. Las opiniones astronómicas de Tycho y Copérnico no eran lo suficientemente sistemáticas, el sistema de Ptolomeo no lo puede sostener ya ni la Iglesia porque lo contradice la experiencia y la explicación de Galileo no es lo suficientemente ordenada. No queda otra salida que la propuesta y ello representa una superación del sistema antiguo en cuanto que toda experiencia tiene una explicación coherente, va más allá que los astrónomos recientes y contemporáneos en cuanto que la cuestión del movimiento de la tierra como las demás cuestiones, se plantea a la luz de principios generales demostrativos y no choca con la Iglesia por cuanto que ésta nada ha dicho referente al sistema del mundo, sino a la manera de hablar, «*en sorte que prouvant comme je le fais que, pour parler proprement, il faut dire que la terre ne se*

119 Id., III<sup>a</sup>, 15<sup>o</sup>.

120 Una exposición detenida de las consecuencias de ese examen llevaría consigo el comentario de los arts. 16<sup>o</sup> al 33<sup>o</sup> de la III<sup>a</sup> parte de los Principia que no considero necesario para los fines de este estudio.

121 VI, 25, 20-24 y III, 259, 6-8.

122 VIII-2, 357, 21-359, 26.

meut point, en suivant le système que j'expose, je satisfais entièrement a ces passages» <sup>123</sup>.

El asunto de Galileo trajo como consecuencia fundamental el replanteamiento del carácter teórico de la ciencia y de las exigencias del nivel de contrastación llevando a la definición y determinación más precisa de qué sean los principios demostrativos y el grado de certeza que les corresponda y qué alcance tienen las hipótesis científicas como cuadros de explicación racional de las experiencias dentro del ámbito de posibilidades de los principios. En todo ello, al margen de los errores imputables al sistema físico como tal desde nuestra perspectiva que es y no es la de la física clásica, lo que principalmente seguimos viendo es al filósofo del método, a quien una circunstancia extraña le llevó más allá de lo que para él habían llegado a ser verdades de orden físico definitivas. Desde el plan general de las *Regulae* podemos dar un salto a los últimos artículos de los *Principia*: los presupuestos de racionalidad son los mismos, pero depende de si tratamos con proposiciones o con cuestiones y si éstas pueden ser perfectamente definidas o sólo de un modo aproximado. En consecuencia podemos llegar a alcanzar en unos casos una certeza metafísica, mientras que en otros casos hemos de conformarnos con un tipo de certeza moral; pero como en última instancia ésta se sustenta en aquélla, al mismo tiempo que queda abierto el camino para el progreso de las ciencias con la adopción de hipótesis cada vez más plausibles, los fundamentos últimos siguen siendo válidos. La consistencia del modelo teórico sirve de supuesto para la formulación de ideas científicas, de acuerdo con modelos matemáticos, cada vez más precisos y para la adopción de métodos cada vez más perfeccionados de contrastación, observación y medición. Todo pensando en llegar a mejores explicaciones que sirvan para hacer predicciones más acertadas y lleven al hombre a hacerse dueño de la naturaleza y de sí mismo mediante la acción. La declaración final de los *Principia*: «Toutefois, a cause que je ne veux pas me fier trop a moi-même, je n'assure icy aucune chose» <sup>124</sup>, no representa una forma de quedar bien, sino que en coherencia con todo el desarrollo de su filosofía, es una invitación a la investigación, al examen de las opiniones de los demás, y entre ellos de los sabios, antes de adoptarlas como propias y al propio tiempo la declaración de sumisión a la Iglesia en lo que a su autoridad atañe. Más que una actitud particular ante los problemas de las relaciones entre la Religión y la razón, encontramos todo un programa de las actitudes sobre las que se han de basar esas relaciones en la edad moderna, partiendo de la existencia de ambos planos de la racionalidad.

## CONCLUSION

Hemos visto, de un lado, el concepto de racionalidad en Descartes desde el problema de los límites de la razón y desde sus relaciones con la Teología; de otro, la actitud ante las cuestiones en que las opiniones

123 V, 550, 25-28.

124 Principia, IV<sup>a</sup>, 207<sup>o</sup>.



racionales entraban en conflicto con las interpretaciones teológicas de las verdades de la revelación en todo su alcance. Podíamos haber seguido examinando problemas de desacuerdo como el mecanicismo de la naturaleza, la providencia y la libertad y, sobre todo, dada la importancia que adquiere y la extensión que llega a alcanzar, el problema de la Eucaristía<sup>125</sup>. Una cuestión previa a todas las examinadas y aludidas es el problema de Dios y su presencia en el sistema filosófico que inicia propiamente la edad moderna. Hasta tal punto que nada de lo dicho puede quedar debidamente justificado, según los presupuestos cartesianos, sin haber puesto por delante el fundamento que a todo ello da sentido. No lo voy a tratar aquí, pero sí quiero recordar que se trata del problema más complejo de todo el pensamiento de Descartes, que los estudios que normalmente se han realizado parecen adolecer de una visión medieval del papel de Dios en la filosofía o que por el contrario extremo pretenden hacer decir a los textos cartesianos lo que pensadores muy posteriores han llegado a pensar sobre Dios. Por otra parte las dos actitudes tienen en parte su fundamento en Descartes: la idea de Dios y su papel en la filosofía no es ya la que llegaron a concebir los pensadores de la edad media, pero tampoco lo deja de ser del todo, al igual que no podemos atribuirle nuestra visión de Dios, aunque sí podemos llegar a decir que esta idea era una de las que en él estaban «larvadas». Una aclaración suficiente del problema nos llevaría a alcanzar correlativamente claridad en otros problemas fundamentales de que toda la filosofía moderna posterior ha venido viviendo: la cuestión del conocimiento y el papel de la ciencia, el puesto del hombre, el sentido de la moral, el papel de la religión, etc.

Los problemas entre filosofía y religión empiezan cuando una y otra se proponen ocupar el mismo terreno, a saber, el de las verdades especulativas. Pero entonces se hace necesario tener presentes los dos planos en que el hombre constantemente se mueve, sin que ello signifique que sean de por sí incomunicables e irreconciliables: el plano teórico y el práctico. La distinción, sin aplicarle todavía una proyección sobrenatural puede inducir a pensar equivocadamente acerca de cómo entendía Descartes las relaciones entre el conocimiento científico y su aplicación a los problemas y situaciones concretas: ello representa la necesidad de dejar bien clara la concepción de la metodología del saber que, por otra parte, con Descartes y Galileo estaba sólo empezando a perfilarse en un sentido moderno. En el plano práctico, si no queremos

125 Una simple relación de los textos que tratan el problema nos da idea de la trascendencia que tuvo en el momento y de cara a una filosofía que pretendía cambiar las bases de inteligibilidad del misterio del Sacramento dentro de lo posible: Respuestas a las cuartas y sextas objeciones: VII, 217, 15-218, 6; 248, 11-256, 8; 433, 11-435, 21; Lettres: IV, 163, 24-170, 13; IV, 216, 12-22; IV, 372, 10-373, 4; IV, 374, 1-375, 22; IV, 345, 1-348, 6; IV, 119, 15-120, 6; IV-742, 44. Un «Recueil curieuse et rare» de más de mil páginas que contiene los textos de muchas de las cartas aludidas y una larga correspondencia entre amigos e interesados en las opiniones de Descartes y en su mayor desarrollo y divulgación. Al margen de los puros planteamientos clásicos y de las posibles soluciones de escuela, la actitud de Descartes ante el problema tiene un gran interés en cuanto que contribuye a un mejor esclarecimiento del concepto de racionalidad a través del examen de una cuestión en la que se ven afectados la mayor parte de los conceptos básicos de su filosofía.

reducir al hombre a un puro animal de necesidades hemos de volver a aplicar la dicotomía y señalar la exigencia de subsistencia y de salvación. El ámbito de la religión es el de la salvación y este aspecto es el que en última instancia nos da la clave de la filosofía de la religión cartesiana y su interés por no dejar al margen de la racionalidad lo que a ella se refiere. ¿Con qué cuenta? Si todo conocimiento parte de una iluminación, a la luz natural, necesaria y suficiente para la dimensión inmanente del hombre hay que añadir la luz de la gracia que, proyectada a la salvación y en cuanto gratuita, Dios no puede negar a hombre alguno. Por esto mismo se entiende que del hecho de la Revelación podamos llegar a tener una certeza firme en cuanto que Dios habla y lo que dice está en función de la salvación del hombre. En ese plano, estrictamente al filósofo no le es necesario más; basta pues con la inteligencia confusa, porque querer desvelar lo que la razón conoce como misterio significa querer negar lo que previamente se ha afirmado sobre la base de una evidencia. Además del criterio de claridad y distinción aplicado al contenido, podemos tener certeza de que existen contenidos que superan las posibilidades de la razón. Quedan así definidas dos dimensiones de la razón humana: la que alcanza a la inteligencia y resolución de las cuestiones y la que establece los motivos de credibilidad de los misterios revelados. Pero en este segundo nivel resulta muy fácil, y por ello frecuente, la mistificación: partiendo de que para la salvación basta con la fe, se procura alejar a ésta de toda ilustración —y podemos señalar textos en Descartes de esa índole—, pero eso se aprovecha para camuflar como verdades las que no son sino simples opiniones y precisamente para hacerlas pasar como verdades especulativas las que son, todas, verdades de orden práctico. Los dogmas son tales en cuanto que tienen un contenido religioso: han de ser dogmas de vida, inseparables de la práctica que entrañan. Al abuso de una frecuente imposición irracional de la religión, se añade la manipulación del sentido religioso para imponer concepciones especulativas que, como hemos visto, no se pueden sostener sobre sus propias razones. Por ello se hace necesaria una ilustración de la fe, ya que, la inocencia del carbonero puede verse manchada de múltiples maneras. El sí y el no del interés por las cuestiones teológicas como tales tiene ese fondo en Descartes. Pero una vez más contamos con el testimonio de la moderación cartesiana y ello puede ser motivo de actualidad suficiente. Dentro de la Iglesia, la misma ante la cual Descartes se encontraba tantas veces perplejo, muchos parecen hoy preocuparse más de recurrir a la imaginación, a los símbolos y a los ritos que a la fundamentación racional en la medida que les es exigible. Los teólogos hacen maravillas de historia, de exégesis y de humanismo, dejando de lado la presencia de Dios en el hombre y lo que ese Dios representa. Resulta así que una vez más parecen servirse de la posición privilegiada en que se han subido para persuadir a los demás de sus opiniones que no se sustentan por sí mismas por falta de razones. Desde el estado general de inquietud, de inconsistencia y de vacilación todo viene a ser replanteado, repensado y dialogado. Pero se olvida que para pensar hace falta aprender a pensar y que por el hecho de hablar no hay más en dos cabezas que en una. Y en esto sí que Descartes vuelve a ser un maestro.

La filosofía de la religión cartesiana no sólo tiene importancia en su tiempo en cuanto que replantea desde modos de pensar nuevos que son los que abren la edad moderna el problema fundamental de la racionalidad de la fe religiosa, sino que en muchos aspectos sigue siendo motivo de seria reflexión hoy. Estamos ya muy lejos de él y el camino recorrido por el pensamiento, como casi todos los caminos, es irreversible, pero en la inteligencia del dónde estamos cuentan las encrucijadas del pasado y el largo trecho recorrido. La preocupación por el hombre es la preocupación por la salvación del hombre y ésta queda truncada cuando se le encierra en el plano natural; pero para que la dimensión religiosa tenga sentido tiene que tener cabida dentro del sentido y alcance de la racionalidad que es lo que hace al hombre llegar a ser hombre y le distingue de las bestias.

ANGEL ALVAREZ GOMEZ