

## EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

«*Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et savants*»<sup>1</sup>.

Nos preguntamos qué interés puedan tener o qué capacidad aclaratoria aporten las referencias bíblicas, directas o indirectas, en la obra de Descartes. El asunto mismo ha de suscitar por fuerza cierta extrañeza. Muy pronto, si no en el orden cronológico, sí en el de los pensamientos quedan las cosas claras: En cuestión de Teología, que no es otra que cómo ganar el cielo, tan expedito está el camino a los más doctos como a los ignorantes y poco se puede esperar de la debilidad de los razonamientos siendo así que las verdades reveladas que allá conducen están por encima de nuestra inteligencia<sup>2</sup>.

Por otra parte, entre Descartes y nosotros ha ocurrido un largo y laborioso trabajo de ilustración que sometió a la revelación a las exigencias de la crítica racional e histórica. No sé si no habría que suscribir la opinión del que piensa que esa es una batalla de retaguardia, testimonio de quien no tiene el valor de renunciar a conceptos largamente anticuados.

Más aún, el tema ha sido reiteradamente abordado en trabajos puntuales tanto como en exposiciones generales en las que no puede faltar algún capítulo dedicado a las relaciones de Descartes con la Religión<sup>3</sup>. Es obvio que nuestro interés ya no puede ser exactamente ese. Se perfila empero como exploración

1 B. Pascal: del relato hallado después de la muerte cosido a su jubón.

2 DM, I.<sup>a</sup>, VI, 8, 8-17.

3 F. Alquié, *La decouverte metaphysique de l'homme chez Descartes*, París, 1950; J. Laporte, *Le rationalisme cartésien*, París, 1950; L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchatel, 1942; R. Lefèvre, *L'humanisme de Descartes*, París, 1957; H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, París, 1924; R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du siècle XVII*, París, 1943; L. Laberthonniere, *Etudes sur Descartes*, París, 1935.

de raíces más bien ocultas de las que acaso de principio al fin el pensamiento bebe. No soterradas tanto en la referencia textual cuanto en el sentido que ésta en cada caso adquiera.

Trataré de mostrar: I. La variedad de usos de que son objeto los textos bíblicos en y a juicio de Descartes. II. El modo como la Sagrada Escritura inspira e incita al pensamiento sin mezclar por ello origen y destino de uno y otro. Dejo para un ulterior trabajo la particular incidencia del relato de la creación en cuanto que se perfila como centro de todo el tejido filosófico cartesiano.

## I. LOS USOS BÍBLICOS

### 1. *Modos de hablar*

Si de los usos hablamos es preciso empezar por recordar la distinción entre las maneras de hablar de Dios acomodadas al vulgo y las que expresan una verdad más pura<sup>4</sup>.

Vaya por delante lo que ha de ir pero no siempre se repara en ello. Uno es lo que se dice para que pueda ser entendido y aceptado por los interlocutores y otro lo que corresponde con la naturaleza del asunto. La relación entre lenguaje y pensamiento —y a través de éste con la realidad— exige el mantenimiento de dos frentes de proyección abiertos, cuya línea pasa por el centro que es el pensar. La intencionalidad del lenguaje deriva de la intencionalidad del pensamiento. La cosa funciona así: el individuo escruta dentro de su ánimo uno de sus estados mentales, identifica el pensamiento que desea transmitir y luego echa mano de la expresión que mejor lo dice. El contenido es independiente del significado de las proposiciones del lenguaje<sup>5</sup>. Se supone también que la mente tiene acceso privilegiado a sus estados. Nada que tenga que ver con una magnitud transcendental del lenguaje, algo así como condición de posibilidad y de validez del acuerdo, del pensamiento conceptual, del conocimiento objetivo y del obrar con sentido<sup>6</sup>. Simplemente, los significados están en la cabeza<sup>7</sup>. Si se pensara que lo que hace que con un término natural me refiera a algo no depende de lo que está en la cabeza del hablante, sino de una cooperación estructurada entre los hablantes y los expertos, entonces el contenido de los pensamientos y los conceptos se sabría que depende de acuerdos previos.

4 *Respuestas a las segundas objeciones*, VII, 142, 14-143, 15.

5 J. J. Acero, 'Después del análisis: significación, comprensión e intencionalidad', en M. Torrevejano (ed.), *La filosofía analítica hoy*, Santiago de Compostela, 1991, p. 13.

6 K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985 II, p. 318.

7 Por modificar la expresión de H. Putnam para acentuar lo mismo. *The meaning of meaning*, Philosophical Papers, vol. II, *Mind, Language and Reality*, Cambridge Univ. Press, 1975.

Nuestra primera aproximación a Descartes por el lado de los usos de términos bíblicos obliga a poner en claro algunos supuestos de su filosofía de la mente y del lenguaje. Sólo así podremos entender —y acaso no aceptar—: 1) La contradicción entre los pasajes de la Escritura y lo que a Dios corresponde; 2) la distancia entre enunciados destinados al común de la gente y los «*que no toman en cuenta a los hombres*»<sup>8</sup>. De estos últimos hemos de valerlos al filosofar, por eso los otros quedan reducidos a «modos de hablar» (*modi loquendi*).

Por el momento tomemos nota del duro tributo que por ello hay que pagar: no conocer a hombre alguno y a sí mismo considerarse como siendo sólo espíritu, condición para entender una verdad que no es para hombres.

Si ahora volvemos al principio nos vemos enfrentados a algo sorprendente: para la empresa de examinar las verdades reveladas que nos dan la salvación, hace falta ser más que hombres<sup>9</sup>. Y eso que se trata de verdades mudables e impuras. Al tiempo, podemos conocer una verdad más pura y que no se muda y sin el auxilio de la revelación. ¿No es esto ser más que hombres? Retengamos algo así como la distinción entre la verdad en sí misma y la verdad acomodada. Para el conocimiento de la primera parece como si el hombre hubiera de desaparecer.

No es legítimo insertar una distinción entre locuciones de uno y otro tipo si no se cuenta con criterios para hacerlo. Hemos dado con uno de ellos, para el caso de que dispongamos de un conocimiento firme y cierto: si sabemos cuál es la naturaleza de Dios también podemos afirmar que eso de que esté «enojado» es un decir. Pero las más de las veces nos vemos obligados a elegir entre hipótesis acomodadas a los hechos. El sustento ha de venir entonces de la experiencia<sup>10</sup>.

Podríamos, pues, declarar que el decir limita al norte con la razón y al sur con la experiencia. No sabemos que algo sea un «modo de hablar» hasta que no aparece en contradicción con el conocimiento cierto. Sólo entonces podemos hacernos cargo de las deficiencias de una acepción literal y empezar a tener pistas para elaborar un método de interpretación.

## 2. *Uso literal y metafórico*

Forzados por la dificultad del asunto o por nuestra ignorancia o por la impotencia del lenguaje nos vemos llevados a actuar como quien expresa

8 «*Nec ad homines relatam (nudam veritatem)*» (VII, 142, 24-25).

9 *D'être plus qu'homme*, VI, 8, 17.

10 «*Visto que es manifiestamente contrario a la experiencia ... todos los pasajes de la Escritura contra el movimiento de la tierra no son asunto del sistema del mundo sino de la manera de hablar*» (a X, 1644?, V, 550, 21-25).

la verdad. Mas, tales expresiones contienen de la verdad tan sólo aquello que se refiere a los hombres. Significa que no son propiamente expresiones de la verdad y que obedecen a otro destino.

Tal como están las cosas debemos declarar: que el lenguaje puede cumplir diferentes funciones pero que éstas se ordenan unas detrás de otras y que los órdenes son cambiantes. Unas veces ponemos por delante el conocimiento y entonces apenas cuentan los hablantes; otras veces interesa más la inducción a la acción y en ese caso el contenido de verdad tiene poca importancia. De ahí viene que construyamos diferentes saberes, como la filosofía y la teología. En ambos casos el lenguaje es un instrumento del que se esperan ciertos efectos.

Nos representamos la función cognoscitiva ligada al decir directo y la función performativa encarnada en el decir figurado. Ello supondría que ambos fines no se cruzan, sino discurren en paralelo. Como si tuviéramos dos trenes que van cada uno por su vía. Esa concepción, si embargo, es errónea, porque viene a decir que conocer y entender lo conocido no son formas de acción, o que lo que no es expresión de la ciencia es puro mandato <sup>11</sup>.

En realidad ambas formas se mezclan, aunque siga en pie que se ponen una delante y otra detrás. Esto indica que también se mezclan el decir directo y el figurado. Podemos llamar al primero sentido literal y al segundo sentido metafórico.

Descartes nos vuelve a sorprender con su falta de claridad: emprende la tarea de explicar la narración del Génesis, pero ese es un relato metafórico que ha de dejarse como tarea de teólogos —y éstos ya se sabe que se ocupan de cómo hacernos ganar el cielo <sup>12</sup>.

¿Qué hemos de pensar ante tal confusión? Discernir el lenguaje que es portador de conocimientos del que impulsa a la acción —pongamos por caso el filosófico y el teológico— sólo es posible después de haberlos examinado. Quiere decir, después de haberlos retorcido como la lavandera hace con la ropa para exprimir el agua. Puede que apenas tenga agua y entonces sepamos que hemos de tratarlo de otro modo. Nos ocurre aquí lo que en el primer caso: descubrimos lo que son «maneras de decir» cuando conocemos por algún camino la verdad; hallamos el sentido metafórico después de intentar sin éxito exprimir el sentido literal.

Conviene además que recordemos algo. Por diversas razones «*lo más importante con mucho es dominar la metáfora*» <sup>13</sup>. Esto significa: 1) que es de entre todos los recursos el más fuerte y el que denota mejor talento; 2) que

11 No es rigurosamente así, ya que es el efecto perlocucionario el que se incrusta en medio de las funciones locucionarias e ilocucionarias. Cf. J. L. Austin, *Palabras y acciones*, Buenos Aires, 1971.

12 «*Forsan illa creationis narratio quae ibi habetur, est metaphorica ideoque Theologis est relinquenda*», *Entretien avec Burman*, V, 169.

13 Aristóteles, *Poética*, 1459a5-6.

quien recurre a metáforas sin venir a cuento —por ejemplo cuando puede explicar las cosas— conseguirá lo mismo que si buscase adrede hacer el ridículo; 3) que la metáfora, como traslación de un nombre ajeno —de las múltiples formas que cabe hacerlo— es voz peregrina y si uno lo compone todo a base de ellas, habrá enigma, «*pues la esencia del enigma consiste en unir, diciendo cosas reales, términos inconciliables*»<sup>14</sup>. El efecto ya no será la acción sino la parálisis, como quien se encuentra en una encrucijada de caminos sin señales de preferencia. 4) Que la enseñanza de Aristóteles es en vistas a la excelencia de la elocución para lo que recurre a la mezcla de lo claro con lo noble. Claro es el lenguaje usual, pero es bajo; noble es la expresión que recurre a la palabra extraña y alejada de lo vulgar. La excelencia para Descartes es inseparable de lo que se diga<sup>15</sup>. 5) Que si no cabe hablar de la excelencia separada del contenido, la metáfora puede ser el resorte que dispare la investigación por ruta diferente a la habitual hasta donde el nuevo rumbo pueda dar de sí. No sólo es peregrina, sino que es esto porque en sí misma es traslación. Aprovecharla equivale a abrir siempre campos nuevos de indagación. Sólo cuando estos se ponen en marcha devolvemos las metáforas a su lugar natural, al que apunta directamente a la acción, el que se refiere a los hombres.

Gracias a la distinción entre uso literal y figurado conocemos la diferente pretensión de la filosofía y la teología. Gracias a que no son como dos trenes que circulan por diferente vía se pueden aprovechar los recursos de una por la otra<sup>16</sup>. El pensamiento aprovecha del lenguaje figurado para abrir surcos en un campo de verdad no mudable y pura de la que sólo se muestran los indicios que a los hombres se refieren. Declarar que la narración bíblica es metafórica es más que reconocer el diferente origen y destino de los dos discursos en juego.

### 3. *El criterio del conocimiento cierto*

La guía para discernir el sentido literal del metafórico es el mejor conocimiento de la verdad. El servicio que la filosofía hace a la teología consiste en exponer los sentidos de la metáfora y fundarlos. Equivale a reconocer, además de una razón sustantiva, una razón procedimental de alcance y utilidad universal. Es como la devolución por el beneficio de abrir nuevos problemas a la investigación.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 1458a26-27.

<sup>15</sup> «Los que mejor digieren sus pensamientos para hacerlos claros e inteligibles son los más capaces de llevar a los ánimos la persuasión sobre lo que proponen, aunque hablen una lengua pésima y no hayan aprendido nunca retórica» (DM, I.<sup>a</sup>, VI, 7, 14-19).

<sup>16</sup> También puede ocurrir que se confundan las pretensiones y se vaya toda posibilidad al traste. No hay más que echar un vistazo a la larga historia del problema.

Podemos pensarlo así: lo que está dicho para invitar a los hombres a que tomen el camino de la salvación se analiza hasta liberar la parte de verdad que encierra. Entonces se entiende qué quieren decir las palabras.

Esto supone que nunca el lenguaje de la Escritura remite directamente a lo que tenga que ver con el conocimiento de la naturaleza de las cosas, sino con la persuasión de las voluntades. He aquí un ejemplo: que Dios separó la luz de las tinieblas —según narra el Génesis— significa que apartó los ángeles buenos de los malos, porque no se puede segregar la privación del hábito; luego la expresión no se puede entender literalmente ya que Dios es inteligencia pura<sup>17</sup>.

En aforismo tan escueto queda constancia: 1) de que la palabra de Dios corresponde a su entendimiento; 2) que la parte de verdad no puede quedar enterrada bajo la sugestión para el bien obrar; 3) que sólo cuando precede el conocimiento puede entenderse el sentido de la invitación a obrar; 4) que el texto sagrado no es la pauta del conocimiento, sino al revés. Nadie debe leer en el libro sagrado sin antes haberlo hecho en el de la ciencia, porque no podrá entender lo que de él se espera<sup>18</sup>.

Se produce así una liberación que arrastra consigo una inversión. El sentido de la revelación queda sometido al progreso del conocimiento y eso no es un capricho, porque Dios no puede ser infiel a sí mismo. La investigación es libre y su curso revierte en mejora de la humanidad. Descartes profesa una ordenación del lenguaje que pone por delante la función cognoscitiva de la función performativa. Ahora el libro sagrado no constriñe el afán de saber, sino que se apoya en su cultivo. La maniobra es tan hábil como delicado el asunto.

Se cumple además con una función explicativa que tiene grados diferentes: el primero es como una traducción al orden de la ciencia de lo que está expresado en forma figurada. La aparente neutralidad de esa traducción proporciona cuando menos la pista para descubrir cuál sea la intencionalidad. Como en el caso citado: luz - tinieblas = ángeles buenos - malos (= obrar bien - mal). Otras veces la traducción no es posible sin previa interpretación. Una escueta cita obliga a un amplio juego de distinciones. Como esta: «*Dentro de cuarenta días Nínive será destruida*»<sup>19</sup>. No es lo mismo una comunicación que una mentira, ni la mentira que el engaño, ni el hacer positivo que el negativo.

De repente nos hemos metido en el laberinto del mal. Tanto puede aparecer que Dios es responsable del mal como que se sirve de ardidés para que el hombre se aparte de él; tanto puede colaborar como permitir o incitar. Enfrente está lo que la razón ya ha descubierto: «*que siendo Dios el supremo ser ha de ser también y necesariamente sumo bien y verdad suma*»<sup>20</sup>. En

17 *Cog. priv.*, X, 218, 15-18.

18 La coincidencia con Galileo en esta cuestión salta a la vista.

19 *Jonás*, 3, 4.

20 VII, 144, 3-4.

función de ese conocimiento han de ser ordenadas todas las posibilidades. Contando a la par con que todas las expresiones se dirigen a lograr de los hombres una buena conducta. ¿Miente Dios cuando amenaza y no cumple? ¿Obra mal cuando endurece el corazón del Faraón? Nos engaña cuando dispone la naturaleza del hidrópico para que beba lo que le mata? ¿Puede ocurrir que tenga el supremo poder del embuste? Todas esas preguntas se hacen trizas ante el conocimiento cierto de la ecuación: Ser - Bien - Verdad. Lo que más arriba se simplificaba como modos de hablar ahora se despliega en la variedad de las formas como puede ser concorde con la verdad.

Del sentido literal pasamos al sentido figurado y sobre éste actúa la inteligencia explorando interpretaciones que mantengan el sentido del texto sin salirse del marco de la verdad conocida con certeza.

#### 4. *Usos abusivos*

Las que preceden son bases suficientes para identificar los recursos abusivos a la autoridad de la Escritura tras de la que se ampara el despotismo de la autoridad eclesiástica. Ello nos pone ante uno de los incidentes más lamentables y prolongados del pensamiento cartesiano habido con los valedores de la pureza de la verdad, que no de la verdad pura. Me refiero a la agria polémica con Gisberto Voetio<sup>21</sup>. Mi interés tiene que ver exclusivamente con las fuentes de que se alimenta el abuso y por qué vías puede ser desenmascarado.

Una vez más Descartes nos desconcierta. El curso de su filosofía aparenta una solidez sin fisuras por el método y por la seguridad de sus asertos. Y no sé si atreverme a afirmar que tanta consistencia sobrenada abismos y está envuelta en perplejidades. Para muestra de lo primero recuérdese la solución a la creación de las verdades eternas<sup>22</sup>. Como ilustración de lo segundo —que interesa más a nuestro objeto— traigamos a memoria cuál es el plan: Empezar por conocer los primeros principios y causas de cuanto es y puede ser en el mundo, sin considerar otro objeto que sólo Dios que lo ha creado y ciertas semillas de verdad que están naturalmente en nuestras mentes. Después examinar los primeros y más ordinarios efectos que son los más comunes de todos y más simples, por consiguiente, los más fáciles de conocer. A partir de ahí las cosas se complican tanto que no queda más remedio que una especie de alteración del curso que, abandonando la vía de las causas a los efectos, tome el camino que va de los efectos a las causas; de lo contrario nunca podríamos llegar a saber qué variedad de seres hay en el mundo y de cuál de los modos posibles<sup>23</sup>. Ese

21 Cf. VIII-2, 3-194.

22 a Mersenne, 27 de mayo, 1630, I, 151, 1-153, 3.

23 DM, VI.<sup>a</sup>, VI, 63, 31-64, 22.

trastorno hay que apuntarlo a la virtud propia de los principios que de modo magistral expresará Leibniz: El máximo de efectos con el mínimo de medios <sup>24</sup>.

La sorpresa es doble: por un lado, no podemos controlar la sobreabundancia deductiva y nos vemos obligados a amarrar el conocimiento con las cadenas de la experiencia; esto es así y conviene recordarlo para no quedar fascinados por «*aquellas largas cadenas de razones de que acostumbran a servirse los geómetras*» <sup>25</sup>, como si fueran las únicas a que quedan sujetas las verdades.

Por otro lado, el método para descubrir la verdad requiere que prestemos atención al tiempo a quien es autor de todo cuanto puede ser y a las nociones que nos son innatas. Es la senda por la que se promete una ciencia perfecta, la de los efectos por sus causas. Podría pasarnos inadvertido —y ello sería peligroso— que para el conocimiento han de darse dos entradas o fundamentos; la del creador y la del alma. Es como dos células que cuando se encuentran una al lado de la otra se conjugan formando un puente que las conecta: el contenido de una pasa a través del puente hasta alcanzar la otra célula y se fusionan. Si las células no se conjugan, mueren rápidamente cuando descienden las temperaturas otoñales. Es como la regla de «dos mejor que uno». (El ejemplo sirve hasta donde puede).

Esa conjunción hay que pensarla así: cada vez que queramos examinar la naturaleza de alguna cosa hemos de tener muy presente que Dios, que es su autor, es infinito y que nosotros somos en todos los órdenes finitos <sup>26</sup>. ¿No significa esto volver sobre los pasos de la verdad referida a los hombres? ¿Podremos pensar siquiera en la verdad no mudable y desnuda?

Lenta pero implacablemente Descartes nos lleva a donde quiere, y acaso el pensamiento se resista. El exceso incalculable de lo infinito sobre lo finito significa: 1) que hay amplio espacio para la revelación si Dios quiere hacernos tal merced. Todo cuanto rebasa la capacidad ordinaria de nuestra inteligencia; de ahí la naturalidad de la creencia <sup>27</sup>. ¿Por qué esta consideración a modo de cuña en los que son principios de la filosofía? 2) El exceso corresponde a todas las cosas por cuanto llevan inevitablemente la marca del Autor. Descartes lo señala en este orden: El misterio de la Trinidad no se puede conocer por la luz natural; más aún, nadie niega que en Dios haya atributos que desconocemos, lo mismo que a un triángulo pertenecen propiedades que jamás el matemático llegará a saber <sup>28</sup>.

Invirtamos ese orden para que podamos acentuar lo que nos importa. No es tanto que la geometría nos surta de ejemplos para representar lo insondable

24 Leibniz, *Discours de Métaphysique*, V, Gerhardt, IV, 430.

25 *DM*, II.ª, VI, 19, 6-7.

26 *PPh*, I.ª, 24.º

27 *PPh*, I.ª, 25.º y *RDI*, III.ª, X, 370, 19-22.

28 *a Mersenne*, 31 dic. 1640, III, 274, 12-19.

de la naturaleza divina o de sus misterios; la analogía también circula en la dirección contraria: los misterios dan idea de lo insondable de todas las cosas. El excedente de infinitud pertenece por 1) al orden teológico y por 2) al del conocimiento. Si del primero se deduce la naturalidad de la creencia, del segundo se concluye o debería concluirse que todo conocimiento es creencia y aproximación. En uno y otro caso la verdad resulta ser relativa a los hombres y ello tiene que ser así porque hay que atender a las semillas existentes en el alma. Se puede luego convertir en positivo y hablar de la progresión interminable del saber o entrar por los quebraderos de la infinitud del mundo, o colocar al lado del infinito grande el infinito pequeño.

Más que ideas son problemas en cascada que abren buena parte de las rutas de la modernidad. Pero la primera consecuencia es otra: diferenciar lo que tiene que ver con el Dios-Autor y lo que dan de sí las semillas del entendimiento. Los resultados son tan importantes como: separar lo que de hecho no tiene límites de lo que por naturaleza no los puede tener; abandonar la búsqueda de las causas finales; volver sobre nosotros mismos las causas del error <sup>29</sup>.

Por lo que precede queda claro dónde están las fronteras que la razón tiende a pasar sin las debidas cautelas. Son de dos clases: 1.<sup>a</sup>, del orden natural al orden revelado y viceversa; 2.<sup>a</sup>, del orden de los principios y nociones comunes al de la experiencia y viceversa, o lo que significa la extensión del orden deductivo.

Nos interesa aquí la primera. Como ya queda señalado, la ocasión más ilustradora la proporciona la polémica con Voetius que es tanto como la pugna de la filosofía cartesiana por alcanzar legitimación y la clase de los obstáculos que lo impiden.

Creo que no es ocasión de valorar siquiera el peso que en el pasado se reconociera a las «formas sustanciales» o el que vuelvan a tener en el futuro. En torno a ellas se centra la polémica ciertamente, pero más por el modo de defensa y, en definitiva, como espacio donde encastillarse.

La estrategia cartesiana es la que cabe esperar de quien sabe las artimañas del adversario. La conocemos porque la expone en detalle a su discípulo Regius <sup>30</sup>: 1.º Más que hacer propuestas de nuevas opiniones, lo oportuno es aportar nuevas razones que nadie pueda refutar, aflojando de ese modo las antiguas y los términos en que se expresan. Es una táctica necesaria y, como tal, generalizada, con la que la nueva filosofía reelabora todo el bagaje conceptual. Así lo encontramos ya anunciado en la regla III.<sup>a</sup> <sup>31</sup>. 2.º De lo que no sea preciso hablar, lo mejor es callarse. Tal es el caso de las formas. Si no hay que acudir a ellas para explicar las propias razones, es desgraciada maniobra entretenerse

29 Cf. *PPh*, I.<sup>a</sup>, 26.<sup>a</sup> y ss.

30 a *Regius*, enero 1642, III, 491-510.

31 X, 369, 1-10.

en rechazarlas. Los lectores y oyentes centran más su atención en lo que atenta contra sus hábitos de pensar que en la verdad de otras propuestas. 3.º El filósofo tiene siempre a punto un ardid para desarmar al adversario: ofrecer la yugular cuando yerra, como el lobo que se siente derrotado. Nada hay más digno de elogio que la abierta confesión de los errores, la modesta defensa de argumentos y la enmienda, sin obstinación, en los deslices. Al mismo tiempo encomiar las intenciones del contrario y desvelar la injusticia y traición de los denunciantes. 4.º Doble surco traza el arado que señala la tarea del filósofo: servirse no más que de razones evidentes e inteligibles los que no gozan de otras prerrogativas que el sentido común y cultivar la docta ignorancia, en vez de engolfarse en la soberbia. Fuera de la demarcación queda el recurso fácil a los términos extraños y el vivero de controversias a trueque del estudio de la verdad misma.

En tales condiciones, ninguna falta hace desalojar a nadie de sus antiguas posesiones; menos aún, en absoluto rechazarlas. Basta confesar que en modo alguno se precisan para explicar las causas de las cosas naturales, que en nada penden de supuestos inciertos y no claros. A quien esto sabe, le saltan a la vista los abusos: que alguien pretenda que profetas, apóstoles u otros inspirados pensaban en los entes filosóficos —de los que nadie habla fuera de las escuelas— cuando compusieron las Sagradas Escrituras<sup>32</sup>.

Entiéndase que aquí no se habla de cómo la filosofía haya de servir a la teología, sino de buscar como un bastión en el lenguaje revelado para defensa del castillo en que el pensamiento se ha enrocado. Abuso de la Escritura para violencia del pensar. «Nada encuentro que sirva en modo alguno a tal efecto»<sup>33</sup>. Si acaso conviene decir las cosas con alguna claridad más: quien de su poder hace uso cometiendo tales excesos con la autoridad de la verdad para crear sospechas de herejía contra algún colega, sepa que contra sí actúa en no menor medida<sup>34</sup>.

Pero así se hace, bajo el título de disputas teológicas tratar de cuestiones filosóficas. Y si a la «*metábasis eis allo genos*» se añade el dislocamiento del nexo de razones, la filosofía puede quedar irreconocible. Gráficamente Descartes lo denuncia a los procuradores de la universidad de Leyde: «*Alios enim non prae florare, sed deflorare castitatem mearum Meditationum ostendisse*»<sup>35</sup>.

El abuso de la Escritura no es un sentido que le corresponda en propiedad al texto, pero sirve con demasiada frecuencia y no menos poder para encauzar desde fuera el curso que debiera ser libre de las ideas. Descartes sabe que atenerse a la pureza del texto y a lo que con naturalidad de él emane no muestra

32 III, 502, 1-5.

33 III, 502, 25-26.

34 VIII-2, 62, 20-25.

35 V, 3, 27-29.

hasta dónde alcanza su influencia. No cuenta sólo el significado, sino que inseparablemente media el uso.

### 5. *Uso polémico*

Batir al enemigo en su terreno: esa es la consigna del que podríamos denominar el uso polémico de la Escritura. No son textos que se tomen para apoyar en sentido dogmático proposiciones, sino para rebatir las pseudoideas del adversario en defensa de las propias ideas; o del derecho a mantenerlas<sup>36</sup>. Por eso da la impresión de que a cada paso cuenta menos el posible contenido revelado y domina más la manipulación del texto.

Lo que aquí se anuncia es una contienda sin posibilidades de avenencia y, las formas, propiamente ajenas al asunto. Sorprendente que Descartes acabe de acusar al contrincante de abuso y venga a practicar lo mismo, ambos como enzarzados en el empleo de lo escrito como arma arrojadiza.

No me voy a referir sino a algunos que considero detalles significativos. En la Epístola a Voetius, la carta apologetica a los magistrados de Utrecht y el escrito al P. Dinet publicado a continuación de las séptimas objeciones se puede encontrar un buen florilegio de ejemplos donde el filósofo innovador rivaliza con el teólogo ilustre en el arte de llevar el relato bíblico a donde no quiere ser llevado. Según quién sea el destinatario, se convierte en instrumento de acusación, condena, burla e ironía o procura servir de aclaración, posicionamiento y exigencia de responsabilidades.

El punto de partida bien puede ser la cainización del problema, la calumnia como arte de quien nada sabe, la burla para el infundio, la persecución herética<sup>37</sup>. Resulta irónico que el esfuerzo impropio de tantos siglos buscando la compatibilidad del pensamiento y la revelación desemboque en una consonancia tal que dé a entender que no puede haber otra comprensión de los pasajes bíblicos que el que se traduzca en la jerga de la escuela. Irónico, descorazonador —¿por dónde alcanzarán la salvación los que no estudien artes?— y testigo de ignorancia irreverente. Como si el problema estuviera resuelto; como si las tensiones que allí laten pudieran acabarse a fuerza de galimatías.

En el fondo existe una gran coherencia. Un mensaje, cuyo sentido no se entiende, se explica a través de una terminología que tampoco se entiende. Todo queda envuelto en un aura de misterio, mensaje y explicación. Sólo que

36 Como precisará Kant: «Entiendo por uso polémico de la razón pura, la defensa de sus proposiciones frente a la negación dogmática de las mismas» (KrV, A739/B767). Cópiese la estrategia y déjese a un lado el objeto de aplicación.

37 IV, 89, 26-90, 2; VIII-2, 37, 16-38, 4; VIII-2, 208, 23-24; IV, 437, 2-10.

cabe una pregunta: si lo que importa es preservar el misterio y ya se preserva por sí mismo, ¿a qué tanto afán por sellar y guardar el sepulcro?

La mascarada queda pronto al descubierto; una facultad de Teología convertida en Iglesia de la República donde las tres personas distintas —ya es casualidad que fueran tres los profesores— forman un solo Dios verdadero, aquel que lleva la voz cantante. Si esa imagen no es lo bastante fuerte, ahí va otra: «*donde hay dos o tres reunidos en mi nombre allí estoy yo en medio de ellos*», esto es, por la boca del que habla, profetiza el Espíritu<sup>38</sup>. La sátira no podría ser más cruel y con el mismo o parecido tenor se rememora a Juan el Bautista, al profeta Elías o a Caín.

Hay en el uso polémico por Descartes intención de avanzar más allá de la necesidad de devolver los dardos que le lanzan envenenados —y la acusación de hereje o ateo lo es—. Es como un esfuerzo para que los textos bíblicos sirvan para restaurar la justicia conculcada; máxime cuando se han servido de ellos mismos para lograrlo.

Primera estampa: Susana y el juicio de Daniel. «*Aquel año habían sido nombrados jueces dos ancianos*». Los dos, que veían entrar a Susana a pasear por el jardín todos los días, empezaron a desearla. Perdieron la cabeza y dejando de mirar al cielo se olvidaron de los juicios justos... Susana gimió: «*Es mejor caer en vuestras manos sin haberlo hecho que pecar delante del Señor*». Los dos ancianos levantándose en medio del pueblo pusieron las manos sobre la cabeza de ella: Nosotros vimos cómo un joven que estaba escondido se acercó y se echó con ella; los sorprendimos juntos pero a él no le pudimos atrapar porque era muy fuerte. La asamblea les creyó y la condenaron a muerte. El Señor suscitó el santo espíritu de un jovencito llamado Daniel que se puso a gritar: «*¿Tan necios sois, hijos de Israel, para condenar sin investigación y sin evidencia a una hija de Israel?*» Las pruebas contra aquellos viejos inicuos fueron bien pequeñas: que no coincidieran en el árbol bajo el que Susana había pecado. Pero la acusación era lo bastante grave para que la asamblea se levantara contra los dos ancianos: «*Así tratabais a las hijas de Israel y ellas por miedo se entregaban a vosotros. Pero una hija de Judá no ha podido soportar vuestra iniquidad*»<sup>39</sup>. Ahora Susana es la Academia y su castidad ha sido violada; el joven Daniel, limpio de la sangre de la mujer, sabedor de que la perfidia ha colmado toda medida, que el poder de la justicia se ha vuelto opresión e infamia.

Segunda estampa: el juicio de Salomón<sup>40</sup>, o la capacidad del sabio para dispensar un juicio justo cuando, faltando las pruebas, hay sólo conjeturas. En este caso: de Salomón hacen los magistrados, las dos prostitutas son Voetius y

38 Mt. 18, 20; VIII-2, 106, 10-107, 14.

39 Daniel, 13 = VIII-2, 263, 8-264, 8.

40 I, Reyes, 3, 16-28 = VIII-2, 264, 9-265, 24.

su hijo y el niño en disputa el libelo contra Descartes. Con una particularidad, que una de las madres no reclama para sí el hijo, mientras que la otra no lo reniega. La presunción coincide con la prueba y el reto a los procuradores es claro.

Tercera estampa: Amán-Voetius, Mardoqueo-Descartes, Asuero-Magistrados, el exterminio de los judíos, la persecución del pensamiento, la traición del poderoso y la rehabilitación del pueblo amenazado; el libro de la reina Ester <sup>41</sup>.

Las estampas componen un tríptico en defensa de la inocencia, de la justicia y de la libertad de pensamiento. Contra la maquinación que, cuando no le queda otro recurso se refugia en el victimismo; como si fuera un nuevo Cristo atrapado en la perversa alianza de Herodes y Pilato. Puestas las cosas en claro, es a los poderes públicos a quienes toca ya actuar: «*A vos compete juzgar si es honesto y útil que tales crímenes permanezcan impunes; yo no tengo en el asunto ya interés alguno*» <sup>42</sup>.

La ley de la caridad manda que a la pública censura preceda la corrección privada <sup>43</sup>. Es mandato dirigido antes que nadie a teólogos y pastores. Pero lo ocurrido demuestra que se desprecia el precepto, que el calumniador es indigno de toda amistad y está privado de toda humanidad y amor, que se deleita en la crueldad de la censura y en el imperio del que ha de velar por la ley <sup>44</sup>.

El tenor de la denuncia es último. Quien ha de cumplir como el primero la ley, la retuerce en sentido contrario hasta hacer de ella artefacto de tortura, de condena, de desagregación comunitaria. De nuevo la oportunidad de la cita: «*El que juzga a su hermano, juzga a la Ley y el que juzga a la Ley ya no es su cumplidor sino un juez*» <sup>45</sup>.

Mirémoslo desde otro lado. El sentido del texto revelado es difícil desvelarlo. Si ni siquiera se respeta la letra, ya nada puede quedar de su espíritu. La ley regia manda amar al prójimo como a sí mismo. En nada se parece a la acepción de personas, a la persecución de los que disienten, a la condena de los que actúan de otro modo. De la Escritura hay más que nunca que decir lo que el poeta: Todo es signo. Pero si el signo se destruye nada queda y el problema de la interpretación está resuelto. El propósito de Descartes no es afrontar la cuestión de la interpretación en sí, como lo será muy pronto en Spinoza; pero la circunstancia personal le ha llevado a aclarar el proceder común que un caso particular ilustra.

Una vez más vemos a nuestro pensador moverse en las fronteras como si tentado fuera de traspasarlas y ocuparse en lo que no le pertenece. Pero la

41 VIII-2, 265, 25-29.

42 VIII-2, 267, 18-20.

43 Mt, 18, 15-17.

44 VIII-2, 116, 25-117, 1.

45 Santiago, 4, 11.

conciencia de tal riesgo la tiene clara, como advierte su obligación de vigilar en los extremos puestos: *«No estoy por inmiscuirme en los asuntos de vuestra religión. Pero es ajeno a mi disposición y acaso oficio que me calle en este punto lo que me parece que en poco lleva a la paz y concordia general de estas regiones»* <sup>46</sup>.

¿Podrá saberse alguna vez dónde acaban los intereses personales y dónde empieza el compromiso intelectual? ¿Merece la pena plantear esa cuestión cuando se sabe la lección que cada historia enseña? Es la frontera entre lo particular y la profesión; también entre filosofía y religión; además entre la diversa autoridad y su competencia. No coinciden los linderos y el riesgo es grave porque lo que se juega es la civil concordia: *«Nada hay que de manera más abierta a la discordia tienda que quien, investido de la autoridad de un reino, condene con escrito público los hechos de otro reino y no cualesquiera de estos, sino los emprendidos para el bien de la república y por encima desapruebe no tanto con razones cuanto persiga con injurias»* <sup>47</sup>.

Ya no se puede decir que para nada el filósofo se meta en casa ajena; es el de la casa ajena quien se entromete en la propia y no tanto a gobernar cuanto a provocar desavenencias. *«Como si optar por la concordia fuera crimen principal y cosa vulgar para los teólogos»* <sup>48</sup>, en vez de recordar que Cristo proclamó la bienaventuranza a los pacíficos.

Un paso más y llegaremos al último pretexto: al modo como en otro tiempo los profetas reprendían sin reparos a los mismos reyes, ahora hay quien, insuperable imitador, tanto le arrastra el celo que nada puede emprender, no digo ya que a Dios ofenda sino que a él así parezca, aún menos, que pueda fingir que le parece que ofende a Dios, que no condene de la manera más severa. Y como dice no tener acepción de personas, de los nobles al pueblo nadie escapa a sus ataques. Pero si acaso aquella regla no fuera de todo punto extraña a la razón, a los profetas nuevos les falta una importante condición: que no son capaces de acompañar sus reprobaciones de prodigios.

Al fin es el afán del poder religioso de controlar y someter a sus caprichos al poder civil. Y todo tejido en una larga cadena de argumentos-despropósito que cuando no encuentra apoyo en una lectura sesgada de la Biblia tampoco tiene reparo alguno en actuar en contra de sus principales dictados.

El uso polémico no busca la demostración de verdad alguna, sino la defensa de un derecho inalterable que tiene su sustento en el más común de los sentidos. De paso desenmascara el secuestro de la Escritura por quienes debieran custodiarla y advierte de la maniobra oculta que persiste, mediante el control de las ideas, en el viejo afán de gobernar la cosa pública. Por ello el asunto de la fe, la religión,

46 VIII-2, 107, 17-22.

47 VIII-2, 133, 2-7.

48 VIII-2, 14, 20-21.

la teología vuelve a ser de competencia intelectual y de responsabilidad política en los justos términos. Al tiempo queda más patente la impresión de versatilidad incontrolada que afecta a ese que se llama arte de la interpretación. La autoridad del texto tanto más se debilita cuando puede servir para tantos y tales objetivos.

## 6. Los otros usos

Lo principal está dicho. Habrá que añadir que un conjunto de textos tan traídos y llevados como los de la Biblia, proclamados en las plazas y en los púlpitos y susurrados en la intimidad de las conciencias han tenido que venir a quedar como un poso permanente, como tesoro siempre disponible, como fórmulas sentenciales capaces de ilustrar las más diversas situaciones. Recurso a mano para demostrar —a quienes lo duden— una familiaridad exenta de toda sospecha con los fundamentos transcendentales de la cultura; para acercarse al modo de hablar y de entender apologético; para estar en sintonía con la forma proverbial tan cercana al vulgo; para lanzar más de una pulla contra quienes se sientan cómodamente instalados en una concepción de las cosas no sometida con rigor a examen; para apoyo del estilo de pensar y de decir.

Dicho así puede sonar a «*echar perlas a los puercos*». Por una parte se piensa que ahí están contenidas las más elevadas verdades, pues han sido inspiradas por Dios y se refieren al destino del hombre; por otra se hace de ellas un uso cotidiano tal que malamente puede reconocerse su grandeza. Creo que éste es más bien un problema teológico seguro que presente desde los primeros tiempos y traducido con frecuencia a diversidad de modelos de credos<sup>49</sup>.

Las cosas pueden mirarse sin embargo con más serenidad. Todas esas formas mencionadas, la rememoración constante de los textos y la aplicación de sus sentencias prueban que la vida en todas sus ocasiones ha quedado impregnada con naturalidad de su mensaje. Ahora lo obligado es pensar que una interpretación del texto empeñada en la extracción de una verdad no mudable y pura tiene poco que ver con la vitalidad del texto mismo. El significado es inseparable de su uso, como la traducción lo es de la interpretación y en ese entrelazado se produce el desarrollo de la verdad que el relato contiene. Acostumbramos a pensar en términos de ajuste de interpretación y comprensión al significado; como si se tratara de una modalidad más de la verdad-correspondencia: en este caso el papel de la realidad le tocaría al texto.

Pero las cosas son de otra naturaleza. No se puede mirar desde arriba el mundo del lenguaje, pues no existe ningún lugar fuera<sup>50</sup>. El lenguaje es el medio

49 E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, III.<sup>a</sup> parte, sec. 1, caps. 1 y 2, Madrid, Cristiandad, 1983.

50 H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sigueme, 1977, 543 y 467.

universal: si sabemos lo que los hablantes captan cuando comprenden las expresiones que usan entonces sabemos lo que esas expresiones significan. Comprender un texto significa conversar con él, pergeñar hipótesis interpretativas que formulamos por medio de nuestras palabras desde nuestra vida. Es con nuestros términos lingüísticos con los que hemos de despejar las incógnitas que el texto plantea en su autonomía de sentido y dejando a un lado los problemas de índole psicológica.

Nos movemos en ese doble filo: Por respeto a la autonomía pretender descubrir un significado que no sea relativo a los hombres; por impregnación de la vida en todas sus formas venir a caer en una comprensión que pase por alto o deje en segundo término al sentido. Descartes no se hizo cuestión expresa del asunto. A pesar de ello, las circunstancias y la educación recibida hacen que le veamos moverse con no demasiadas cautelas de uno al otro lado. Acaso no tenga en él otra pretensión que responder con las mismas argucias, batir al enemigo en propio terreno. Pero era necesario saber cómo están las cosas. El respeto sagrado por la gran tradición escrita, mirado de cerca, deja la impresión de una manipulación extrema. La versatilidad de la interpretación habría podido terminar en prácticas que pierden de vista el que es obligado referente.

Ejemplos de abuso y hasta violencia del significado hemos venido viendo; ejemplos menos llamativos pero testigos de una naturalidad a flor de piel podemos aún recoger.

El peso del Decálogo puede servir para ironizar sobre cómo se magnifican los pecados de los demás, hasta hacer aparecer más pecados que mandamientos haya; incomparable testimonio de cómo el celo divino a muchos arrastra en la dirección que no lleva. (Por lo demás un tema interesante a relacionar con los sueños cartesianos de 1619)<sup>51</sup>.

¿Qué decir del modo de pensar nuevo que rompe con la tradición de las disputas escolares? ¿No tenían razón los encargados de velar por la fidelidad al sospechar de la meditación que el alma lleva a cabo consigo misma? ¿Cómo se va a controlar la secreta ruta de las conciencias? ¿Cómo frenar ahora la multiplicación de las dudas y la exigencia de preguntar? ¿Pero acaso la sagrada Escritura no enseña el cúmulo de actos incoherentes, sin finalidad, marcados por la impronta de la muerte que a su vez carece de sentido? ¿Vamos a negar por eso que la Sabiduría busque enseñar a los hombres el camino de la salvación? ¿No son las dudas una provocación para la verdad lo mismo que afirmar que *«el hombre y la bestia corren la misma suerte»*?<sup>52</sup>

51 *«En las doce respuestas que siguen me acusa de más pecados que preceptos hay en el decálogo. Mas hay que excusar al reverendo padre, pues no parece estar muy en sus cabales» Séptimas objeciones, VII, 526, 29-527, 3.*

52 *Eclesiastés, 3, 19; VIII-2, 368, 2-26: «¿Acaso creen que allí el Espíritu Santo nos enseña que debemos satisfacer a nuestro vientre y correr tras los placeres y que nuestras almas no son más inmortales que las de los jumentos? No creo que se hayan trastornado a tal extremo.»*

De otro tenor son invocaciones bíblicas cuando las ocasiones proporcionan mayor serenidad. Tienen entonces la soltura de lo que es familiar y la gracia de la mención oportuna. ¿Por qué no se puede uno alegrar de ir teniendo adeptos al modo como se celebra fiesta en el cielo por cada pecador que se convierte?<sup>53</sup> ¿A qué se pueden comparar mejor las dotes de una reina atenta a lo grande y lo pequeño que a la providencia de Dios que lo mismo rige los astros en el cielo que vela por cada uno de nuestros cabellos?<sup>54</sup> ¿Dónde buscar mejor motivo de reflexión para decidir el camino futuro que en la imagen de la tierra prometida?<sup>55</sup>

Si no fuera porque nos distraería del tema mereciera entrar en una consideración detallada de tan admirable meditación. En pocas palabras el alma del frío racionalista se abre de par en par y deja al descubierto su soledad, la misma que cabe suponer que afecta a todo hombre que viene a este mundo moderno y se arrastra en una peregrinación de lugar en lugar.

## II. INVITACIÓN DE UN LADO, CONTROL DEL OTRO

Todo lo hasta aquí considerado traza unos límites borrosos a la relación del pensamiento cartesiano con el texto revelado, pues, ni hay empeño por elaborar procedimientos de interpretación que sean fiables —y nos estamos refiriendo al filósofo del método— ni se priva de acudir a la Escritura cuando conviene a la mayor viveza de la polémica. Lo que ahora hemos de ver significa un fondo más de seriedad tanto en lo que se refiere a los contenidos como a la delimitación de las actividades filosófica y teológica. También en este caso pueden señalarse diferentes grados.

### 1. *Invitación para la razón*

Las cuestiones relativas a Dios y al alma —las solas importantes para un espíritu agustiniano— son de más apropiada competencia del filósofo que del teólogo. Así empieza la declaración-dedicatoria de las *Meditaciones* a los doctores de la Sorbona. De inmediato las razones se volverían sorprendentes si no estuviera clara la maniobra de Descartes ante los representantes del saber. Aún así provocan cierta perplejidad porque dejan a la filosofía a los pies de la teología. Persuadir a los infieles de la existencia de Dios, que es tanto como torcer la general inclinación del camino del provecho al de la honradez y virtud, pro-

53 a *Mersenne*, 18, marzo, 1641, III, 340, 4-6.

54 a *Chanut*, 26 febr. 1649, V, 290, 6-15.

55 a *Brasset*, 23 abril 1649, V, 349-350.

porcionar razones para aceptar el mensaje revelado, ese es el objetivo. Es la forma de salvar el círculo: creer en Dios porque así lo enseñan las Escrituras y aceptar éstas porque proceden de Dios. La razón, como desde fuera, sustenta la primera verdad, de la que emana la segunda. Es como dotar al hombre de un Ojo Divino. Algo así como salirse del mundo para contemplarlo.

El asombro aumenta cuando para justificar la tarea se recurre a argumentos teológicos y escriturísticos: unos y otros afirman que la razón natural puede demostrar la existencia de Dios y no hacerlo resulta inexcusable: «Pues si llegaron a adquirir tanta ciencia que les capacitó para indagar el universo, ¿cómo no llegaron primero a descubrir a su Señor?»<sup>56</sup>. El testimonio de los teólogos, en todos los manuales estudiados en la Flèche: Tomás de Aquino, Suárez. E. de San Pablo<sup>57</sup>. Pero hay una diferencia de trascendental importancia: el hecho de que alguien acepte por fe lo que de suyo es demostrable porque no sepa o no entienda la prueba no ha de hacer olvidar que lo que de Dios podemos conocer por discurso natural no son artículos del credo, sino los preámbulos de la fe, porque presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible. En ello insiste el Angélico; lo primero, hay que averiguar si una cosa existe y, en el caso de Dios, no sería posible sino por las cosas por Él hechas. Y Suárez acentúa el carácter a posteriori de la demostración, pese a que la noción que mejor le cuadra a Dios es la de «ens necessarium et a se». No puede haber conocimiento a priori de un ser que se identifica con su esencia. Basta con aclarar que la prueba por los efectos apenas alcanza a manifestar que la causa existe y no puede proporcionar el perfecto conocimiento de lo que ella es.

Por su parte Descartes se desentiende del carácter preliminar del conocimiento natural, relativiza la distancia de la demostración por los efectos y subraya que «todo lo que puede saberse de Dios es ostensible mediante razones que no es preciso buscar en otro lugar que en nosotros mismos». De ahí que sea previsible «mayor facilidad y certeza que en el conocimiento de las cosas de este mundo»<sup>58</sup>.

La pregunta es: ¿Está concediendo demasiado? ¿O es una de tantas argucias para lograr la independencia del pensamiento? Considérese que, si la ciencia es capaz de proporcionar un saber riguroso de este mundo y alcanzando a sus fundamentos, permite sustentar el sistema de la virtud y las reglas del buen obrar. ¿Qué más necesitan saber los hombres?

Bajo ese buen entendimiento entre la filosofía y la teología, donde parece que fluye con naturalidad la colaboración mutua se lleva a cabo una operación

56 Sabiduría, 13, 9; VII, 2, 20-23.

57 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I.<sup>a</sup>, 2, a. 2; Suárez, *Disputaciones metafísicas*, 29, 3, 1-2; E. de San Pablo, *Summa Philosophica*, IV, 110-111. Cf. Gilson, *Index scholastico-cartesien*, nn. 120-121.

58 VII, 2, 25-30.

de importancia primordial que en nada se parece a los términos del problema escolástico de la razón y la fe. En todo caso cada cual ha de tener en claro cuál es su cometido preciso. Por lo que a la finalidad del teólogo se refiere es como si el lema «*intellige ut credas*»<sup>59</sup> se viera atraído de tal manera por lo primero que quedara atrapado de modo que ya no sea capaz de alcanzar lo segundo. Quizá porque de los tiempos del brillo agustiniano ahora algo haya cambiado: el saber, más que llevar, aparta de la fe y los que parecían no otra cosa que preámbulos se tornan en obstáculos. Cada día se hace más patente que la labor teológica consiste en la defensa de la religión frente a quienes la niegan —los ateos.

El desasosiego por conjurar ese riesgo puede llevar a la busca de razones en cualquier parte: como los malos médicos que, ignorantes de los auténticos y sencillos remedios agotan a sus enfermos con montones de fármacos inútiles y perjudiciales. Para curar de la incredulidad nada hay más perjudicial que una interminable biblioteca conteniendo todos los saberes, ciencias, noticias e historias en la que, además, autores primero juzgados sospechosos luego quedan rehabilitados como los mejores defensores<sup>60</sup>. Las cosas a buen seguro que no son tan sencillas y acaso tanta atención a la cultura lleve a olvidarse de lo que más importa: el esmerado conocimiento de las sagradas escrituras. Dicho al modo popular: cada mochuelo a su olivo<sup>61</sup>. Si algo le interesa a Descartes es que los teólogos aparten sus manos de la ciencia.

Cualquier intento de poner por delante de ella a la doctrina sagrada es una torpeza que debe ser denunciada. Para ello nada mejor que aproximar cuanto sea posible las posiciones. Ciertos textos cartesianos llaman la atención por la inesperada semejanza con maestros de la escolástica. Cómo decir que hay cuestiones de tres clases: unas que pertenecen al solo orden de la fe; otras que aunque sean objeto de fe pueden también ser investigadas por la razón —y acabamos de referirnos a alguna de ellas—, y otras que en modo alguno a la fe, sino a la sola razón competen. Hasta ahí la topografía. Ahora es cosa de mantener a cada cual dentro de sus límites siendo así que todos los campos interesan al mismo hombre.

Lo primero exige advertir que tanto abusan de la Escritura quienes se creen que pueden hacer salir las que son cuestiones puramente racionales de esos textos mal explicados, como derogan su autoridad aquellos que se proponen demostrar las de primer tipo con puros argumentos filosóficos. Así quedan los dos extremos claramente separados y avisados quienes revestidos de la doctrina violentan a la verdad. Tanto se propasan los que piden demasiado al texto como quienes exigen al razonamiento lo que ya no puede dar.

59 Agustín, *Sermón*, 43, 7.

60 VIII-2, 54, 11-29.

61 Al Gran Inquisidor le pregunta el cauto fraile: «¿Cree Vd en Dios?». Y la respuesta: «Del cúmulo de libros que sobre el tema se han escrito, todo se reduce a esto: o sí o no» (G. Torrente Ballester, *Crónica del Rey pasmado*, Madrid, 1992).

Pero es también verdad que al mismo hombre interesan los asuntos de uno y otro rango y tiene la suerte de contar con un campo medio en el que la inteligencia y la voluntad quedan implicadas. Tomás de Aquino confesaba que había sido *«necesario al hombre ser instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios porque a tales verdades llegarían pocos, tras mucho tiempo y con mezcla de muchos errores siendo así que de su conocimiento depende que el hombre se salve»*<sup>62</sup>. Ninguna fórmula mejor para reconocer la debilidad de la razón y la necesidad de dirigir la mirada a otra parte en espera de auxilio.

El talante de Descartes ante esas verdades medias es otro. Nada que emita un deje pesimista; por el contrario, un doble acento: exhortación a los filósofos a que las fortalezcan con demostraciones y afirmación de que la concordancia con la Escritura se da del mismo modo con la razón<sup>63</sup>. Esto último es lo que particularmente le interesa. Porque sigue pesando la opinión desconfiada relativa al conocimiento, hasta en aquellos que parecen haber adoptado su filosofía.

Contra flaqueza fortaleza, y esto significa: 1) que antes somos nacidos hombres que hechos cristianos, por lo que poco creíble resulta tener que contradecir a la recta razón para abrazar la fe; 2) que la verdad es siempre la misma y si dudosa es a la razón, no podrá ser cierta por revelación<sup>64</sup>. Hecha la invitación al conocimiento falta encontrar el mejor camino. El elegido por Descartes introduce el escándalo en las mismas entrañas de Dios. La exposición del Todopoderoso-Engañador representa un abuso de la razón por el que no dejará de pagar las consecuencias. El asunto tiene muchos cabos y es natural que puestos a mirar con lupa las Meditaciones ofrezca abundante arsenal de preguntas. No es cosa de recogerlas aquí, únicamente creo que es preciso citar la aclaración de Descartes en un texto menos conocido que el de las respuestas a las objeciones. Es de la carta a Buytendijck de 1643<sup>65</sup> y en él hace un rápido y firme trazado de la cuestión.

No se pueden meter las cosas todas en el mismo saco. Hay que distinguir las dudas del conocimiento de las de la voluntad, además las que versan sobre el fin o sobre los medios; hay que saber si es lícito suponer cosas falsas en lo relativo a Dios.

Acerca del entendimiento no hay ni que preguntarse si alguna duda es lícita o no, ya que no es una facultad de elegir. La declaración es mucho más trascendente de lo que aparenta. Significa que no hay límite alguno, ni sagrado ni profano, para el ejercicio de la investigación. Se parece demasiado a otra exigencia de disciplina de la razón que encontraremos en Kant<sup>66</sup>. Por si a alguien le resulta extraordinario, que piense que todos los que no tienen de la

62 *STh.*, I.<sup>a</sup>, 1, 1c.

63 Efecto del lema: *«Ajustarlo todo la nivel de la razón»* (*DM*, II.<sup>a</sup>, VI, 14, 1).

64 VIII-2, 353, 1-354, 12.

65 IV, 62, 5-64, 28.

66 *KrV*, A738/B766.

existencia de Dios evidencia demostrativa están en la duda y ello no les impide gozar de auténtica fe.

La fe es cosa de la voluntad. Aquí hay que andarse con tiento. Se expone a un grave riesgo quien se propone dudar y persistir en la duda acerca de Dios tratándose de asunto de tal relevancia: «*Pero si alguien se plantea la duda como medio para conseguir un conocimiento más claro de la verdad hace algo que es piadoso y honesto, porque nadie puede querer el fin sin que quiera los medios*»<sup>67</sup>. De no ser así tampoco tendrían cabida los tan numerosos textos sagrados que invitan a buscar el conocimiento por la razón natural. Se puede llegar más lejos: ningún pecado comete quien por algún tiempo y en vistas a aquel fin aleja de su ánimo el conocimiento que de Dios pueda tener. ¿Acaso hay tanta diferencia entre esto y el tiempo que no tenemos el pensamiento puesto en Él? El recurso cartesiano es perspicaz y un tanto engañoso. Pero se apoya en la neta diferencia de papeles entre la voluntad y el entendimiento. Sin ella es normal que se arme tal tumulto.

La otra cuestión es la de si es lícito acerca de Dios —aunque sea como medio o se trate de una duda intelectual— suponer algo falso. También aquí hay que partir de la filosofía de la ficción; sin ella de nuevo se armaría la gresca. Cuando algo se investiga es porque no está claro. Más aún, la investigación exige la mayor variedad de hipótesis y la prueba más dura para ellas, a fin de que triunfe la que tenga mayor fuerza. Lo que de ese modo se finge y se atribuye «*ex hypothesi*» no se afirma como verdadero por la voluntad; simplemente se propone al entendimiento para examen.

Que el juicio sea acto de voluntad<sup>68</sup> trae consecuencias como éstas; a quien no acepta o se percata de ese cambio, el texto cartesiano le suena disparatado. Lo difícil, por tanto, es que el lector se haga cargo del nuevo punto de vista; es comprensible que después de tantos siglos de aristotelismo ello no resulte sencillo. Quien finge un Dios-Engañador y no lo hace para persuadir a otros de divinidades falsas sino como medio para aquel fin de más alto conocimiento, hace algo tan bueno que nadie tiene derecho a calumniarle.

Los textos inspirados avivan el interés por la verdad más importante y tras aparente intención apologética se afirma una decidida marcha de la razón que deja atrás sus viejas y agujereadas camisas de impotencia y debilidad. Nadie podrá decir que no se hace con el debido respeto.

## 2. *La Biblia como motivo de inspiración*

La presencia de motivos bíblicos es constante en los textos cartesianos. Son como los respiraderos por donde oxigenar al pensamiento que languidece

67 IV, 63, 17-21.

68 VII, 56, 9-18; PPh, I.º, 34.º, X, 361, 20-21; IV, 291, 11-16; VIII-2, 363, 10-20.

al tiempo que concuerda con materias que circulan de boca en boca. Nada mejor para conquistar el espacio necesario. Es una especie de razón material para afirmar que la filosofía nueva sintoniza mejor con la religión. Si además fluye con tal naturalidad que no requiera la cita textual, tanto mejor, porque se absorberán como si formaran parte de la interpretación sensata del texto. Educación popular en el mejor estilo ilustrado, lectura bíblica generalizada convertida en dispositivo para la libertad de pensamiento. Podemos ver algunos paralelos.

1.º) *«El camino de la salvación no está menos abierto a los ignorantes que a los más sabios = Has ocultado estas cosas a sabios y prudentes y se las has revelado a los pequeños = Ha escogido Dios lo necio del mundo para confundir a los sabios»*<sup>69</sup>. Por ello, para examinar las verdades reveladas, *«haría falta una asistencia extraordinaria del cielo y ser más que hombres = el hombre naturalmente no capta las cosas del espíritu de Dios; son necedad para él, pues sólo el Espíritu puede juzgarlas»*<sup>70</sup>.

De una parte, el mito de una Sabiduría preexistente aplicado en la forma de un drama cósmico de humillación, retorno y exaltación<sup>71</sup> y al mismo tiempo cautelosa contra el riesgo de que degenera en doctrina mística escolástica, destinada a unos iniciados que no tienen *«compasión de la multitud»*; de ahí las reservas paulinas contra la filosofía griega<sup>72</sup>. De otra, la ocasión para dejar claro que los designios de Dios son inexcrutables y que no se ha de perder el tiempo intentándolo. Es lo legítimo ser y actuar como simplemente hombres.

Esta precisión tras de su aparente inocencia, marca una de las apuestas de mayor transcendencia para toda la modernidad. Es como la declaración por la que el hombre se decide a asumir su humanidad y allá Dios con su Sabiduría.

2.º) *«Cuando yo era niño hablaba como un niño, pensaba como un niño, razonaba como un niño. Al hacerme hombre dejé todas las cosas de niño. = Así también pensaba yo que por haber sido todos niños antes que hombres y haber necesitado largo tiempo que nos gobernasen ... es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros y sólidos»*<sup>73</sup>.

Supuestamente estamos ante una analogía que se aprovecha y aplica. Lo importante es que no se hace con el mismo fin. Pablo asocia la madurez a la caridad; Descartes aspira a despojarse de las viejas vestiduras de los maestros, los libros y los deseos para librar a las ciencias de los juicios sólo probables. El Apóstol mira en otra dirección: *«Aunque conociera todos los misterios y toda la ciencia ... si no tengo caridad, nada me aprovecha»*<sup>74</sup>.

69 VI, 8, 9-11 = Mt, 11, 25 = I Cor, 1, 27.

70 VI, 8, 15-17 = I Cor, 2, 14.

71 Col, 1, 15-20; Filip., 2, 6-11; Heb., 1, 3-4.

72 Schillebeeckx, o. c., pp. 399-400.

73 I Cor, 13,11 = VI, 13, 2-9.

74 I Cor, 13, 2-3. La liberación del hombre viejo es el impulso principal de la andadura cartesiana de la duda.

3.º) La respuesta a Chanut para la reina sueca <sup>75</sup>, ante la cuestión de si la sola luz natural nos enseña a amar a Dios es todo un mosaico de referencias bíblicas que además dan la impresión de echar por tierra lo planteado en los paralelismos anteriores.

Sola la religión y no los filósofos nos enseña el misterio de Dios encarnado y hecho en todo semejante a nosotros; por el conocimiento de esa verdad somos capaces de amarle. Fuera de esa noticia, los que han experimentado la pasión por la divinidad han confundido al verdadero Dios con los ídolos; como el tantas veces imprudente Ixión que engendró en una nube imaginándose estar con la reina de los dioses <sup>76</sup>.

Pero inmediatamente Descartes recoge la vela desplegada. El amor a Dios por la sola fuerza natural es no sólo posible; es la más arrebatadora y útil de las pasiones <sup>77</sup>, la más fuerte, aunque necesita de una meditación constante a causa de la distracción que nos causa la presencia de otros objetos. Es además de tal condición que queda libre de las controversias teológicas sobre el mérito y la gracia.

Insensiblemente nos cambia las cartas. Los soportes que hacían de la religión el camino único eran: 1) que los atributos de Dios están tan por encima de nosotros, que en modo alguno podemos juzgarlos convenientes por lo que nuestra voluntad no tiende a unirse espontáneamente a El; 2) que nada hay en Dios que sea imaginable, por lo que cualquier amor intelectual que suscite es incapaz de convertirse en afecto de los sentidos; para que eso fuera posible tendría que llegar del entendimiento a través de la imaginación. Es como una trama de tan densa textura que ha paralizado a la razón ante el objeto de su máxima aspiración.

Se puede, sin embargo, probar otro camino. Consideremos que Dios es un espíritu, una cosa que piensa y conoceremos que nuestra alma es una emanación de la soberana inteligencia. Si además pensamos que Dios como infinito es el término que anhela un conocimiento que siempre crece más y más, podemos venir a la extravagancia de desear ser como dioses, repetir el error del Paraíso, amar la divinidad en lugar de amar a Dios <sup>78</sup>. Es preciso tener presente el infinito poder creador, la providencia que se extiende a cuanto es, será y ha sido, la infalibilidad de sus decretos que sin violentar la libertad se cumple siempre y, en fin, nuestra pequeñez al lado de todas las cosas creadas, sin pretender encerrarlas en un globo como hacen quienes quieren que el mundo sea finito.

Esa meditación llena de tal modo el ánimo del hombre que antes que injuriar y ser ingrato con Dios hasta querer quitarle el trono, lo glorifica por haber

75 1 febr. 1647, IV, 607, 4-613, 2.

76 IV, 607, 21-28 = *Filip.*, 2, 7-8 y *Is*, 42, 8; 40, 20, etc.

77 *PA*, II.ª, 97.º

78 IV, 608, 20-23 = *Gn*, 3, 5.

vivido bastante para llegar a ver tan gran conocimiento <sup>79</sup>, se entrega todo entero a Él y no desea otra cosa que se haga su voluntad <sup>80</sup>. Ya no teme la muerte o el sufrimiento porque sabe que nada le puede ocurrir que Dios no haya decretado. Ni rehúsa los males que vienen de la providencia ni deja de gozar de todos los bienes y placeres de esta vida y su amor le hace perfectamente feliz <sup>81</sup>.

A chorro vienen a la pluma del filósofo los recuerdos bíblicos. Para infundir confianza en la vida, para avivar la esperanza en la salvación, para abrir la ruta que lleva derecho a la felicidad. Pero ha desaparecido el contexto de la Encarnación, se ha esfumado el misterio, ya no preside el amor de Dios y la solicitud por los justos no está vinculada a la vida sacramental. También han sido conjurados los mitos que hacían necesaria la revelación: las distancia del ser de Dios y el acceso solo intelectual a su naturaleza <sup>82</sup>.

La operación de desmonte afecta tanto a la filosofía como a la teología. Al cabo Descartes camina por el estrecho filo que separa la tentación de ser como dioses de la impotencia de la razón. Por esa arista se llega a donde la religión promete y a donde la vida aspira. Seguimos en la religión del amor, pero este es natural y es posible después de una reconstrucción minuciosa del perfil de Dios. Ya no hay motivo para disputas teológicas acerca del mérito de nuestras acciones ni espacio para el cisma o las guerras entre cristianos. Al final el mismo filósofo puede componer un himno a la paz.

La ocasión se presenta propicia para llevar a cabo una revisión del lenguaje y de las costumbres y, de paso, reedificar las múltiples relaciones de los hombres entre sí hasta la vertebración comunitaria y la solidificación de las responsabilidades compartidas. La pregunta era por el amor natural a Dios y lo que aparece al fin es la unión de todas las voluntades en el todo. Ello es posible porque las barreras de la reciprocidad ya no son obstáculo determinante: el amor es una pasión que nos lleva a unimos voluntariamente a cualquier objeto, esté por arriba o por abajo.

Todavía el soporte bíblico permite ejemplificar la relación de las partes con el todo —y salvar así lo inimaginable— y la entrega de la vida al servicio de lo que se ama <sup>83</sup>. Lo que pasa es que aquí no se trata ya del cuerpo místico de Cristo. Del apólogo clásico al texto paulino hay la distancia que señala el núcleo primordial de la fe en Jesús resucitado, vivificado por el Espíritu y primicia del nuevo mundo al que los fieles se unen con sus propios cuerpos por el rito del bautismo.

Descartes no vuelve sin más a la comparación de la sociedad con un organismo. Necesita recoger la promesa de un mundo nuevo donde los lazos más

79 *Lucas*, 2, 29-32 = *IV*, 609, 10-13

80 *IV*, 609, 14-15 = *Mt*, 6, 10.

81 *IV*, 609, 15-29 = *I Juan*, 4, 17; *Salmo* 23, 4 y 6; *Is*, 50, 10.

82 Desde aquí es más fácil entender a Spinoza (*Eth*, V.<sup>a</sup>, prop., 31).

83 *IV*, 610, 5-6 = *I Cor*, 12, 11-30; *IV*, 612, 18-29 = *Jn*, 15, 13.

consistentes no son los de la justicia, sino los del amor. Lo que al principio parecía una vuelta al auxilio de la religión se endereza hasta hacerla tan innecesaria como garantizados llegan a quedar los fines a los que sirve.

4.º) Hay un pensamiento consignado que es singular por su fuerza y sobriedad: «Tres cosas admirables hizo el Señor: el mundo de la nada, el libre arbitrio y el Hombre-Dios»<sup>84</sup>. Es como el reconocimiento de las columnas de la creación. También en torno a ellas giran los misterios de la religión. Pero la mención del filósofo es el punto de arranque de todas sus preguntas y la meta de sus deseos. Cada una de esas cosas maravillosas traza una línea de coordenada. Si queremos saber el curso del pensamiento habremos de definir el movimiento en referencia a ellas. La aspiración no puede ser otra que acabar con todo motivo de admiración. Los tres objetos son traducibles a creación, poder y divinización. Mientras dure el asombro permanecerá el modelo de semejanza; cuando desaparezca se habrá cumplido la tarea de la filosofía. La Escritura impulsa la búsqueda y marca el horizonte de perfección para el hombre. En su parquedad nada más cabe que cumplir el mandato de desvelar lo que está oculto. Hay que empezar por poner el acento en el «fecit». Así sabremos de qué naturaleza es la verdad que andamos buscando.

5.º) «Estas verdades, digo, ateniéndose a las que Dios mismo nos enseñó que había dispuesto todas las cosas en número, peso y medida»<sup>85</sup>. Pocas referencias escriturísticas habrá que arrastren consigo tan importantes y firmes consecuencias para la configuración del pensamiento cartesiano.

1. Es el libro de la Sabiduría, de la grandeza y de la moderación de Dios en su presencia en la Historia.

2. Es uno de los puntos de coincidencia en los términos con la tradición medieval que se extiende desde San Agustín a Santo Tomás y que sirve de columna vertebral de la metafísica, la gnoseología y la filosofía práctica. La memoria de San Buenaventura es sobradamente expresiva:

<i>numerus</i>	<i>pondus</i>	<i>mensura</i>
<i>modus</i>	<i>species</i>	<i>ordo</i>
<i>substantia</i>	<i>virtus</i>	<i>operatio</i>
<i>unum</i>	<i>verum</i>	<i>bonum</i> <sup>86</sup> .

3. Es el eje de inversión de la epistemología aristotélica, la ruptura de la incomunicación de los géneros y la sustitución del orden de materias por el orden de razones. La apuesta es tan fuerte como lapidaria era la afirmación de Aristóteles<sup>87</sup>.

84 *Cog. priv.*, X, 218, 19-20.

85 *Le Monde*, XI, 47, 14-17 = *Sab.*, XI, 20 y *Is*, 40, 12.

86 *It. mentis in Deum*, I, II.

87 «De cualquier género, tanto la sensación como la ciencia es una sola de uno sólo» *Met.*, IV, 2, 1003b19.

4. La originalidad de Descartes en relación al texto bíblico incide sobre dos puntos: a) la aparición de «ordo» en lugar de «numerus» y «pondus» que no serán sino casos particulares de la «mensura». b) La noción de «mensura» rompe con las reflexiones estrechamente matemáticas, limitadas a la simple teoría de la cantidad. En términos generales, la noción de orden es la necesidad más absoluta para la especulación; la medida añade la exigencia de un tercer término para hallar la proporción que guardan entre sí los términos que entran en relación serial<sup>88</sup>.

5. Es la sustancia de la «Mathesis Universalis» que, de uno u otro modo, hay que ver en relación con una ontología general planteada por Aristóteles en comparación con la matemática común. Esa vuelta de nuevo se produce con la intención de instaurar una inversión de la relación<sup>89</sup>.

6. El hombre en el conocimiento procede al modo de Dios en la creación. Es como la difícil conveniencia de un orden establecido y la disposición en orden de aquellos objetos «*que no se proceden naturalmente los unos de los otros*»<sup>90</sup>. No es el orden de la «*physis*» griega; tampoco de una deidad o especie de potencia imaginaria, sino «*la materia misma en tanto yo “la considero con todas las cualidades que yo la he atribuido”, comprendiéndolas todas conjuntamente y bajo la condición de que Dios continúa conservándola tal como la creó*»<sup>91</sup>. Para que se dé esa posibilidad de conveniencia, Descartes tiene que echar mano de un recurso ampliamente utilizado por el naturalismo desde el medievo. Como si además de las verdades eternas de Dios rigieran el mundo las leyes de la naturaleza. Gracias a las primeras, las cosas se conservan de la misma manera; por las segundas, sabemos que no se conservan en el mismo estado. Y todo ello es necesario para optar por un modelo astronómico nuevo y por una concepción física distinta donde «*el movimiento de los filósofos es tan diferente del que yo concibo, que fácilmente puede suceder que lo que sea verdadero de uno no lo sea en absoluto de lo otro*»<sup>92</sup>. Así es como se puede hablar con derecho de un «*nuevo mundo*» y presentarlo «*como una fábula*»<sup>93</sup>.

7. Para la adquisición de la ciencia hay que tener presente: el orden de las verdades eternas y lo que de ella se sigue infaliblemente —y éste es el orden de la Mathesis—; las leyes de la naturaleza y la determinación del cuándo, cómo y cuánto de las variaciones en el movimiento de los cuerpos en su choque con otros cuerpos; esto es, todos los efectos de la naturaleza. Así sería una ciencia a priori, que significa conocer los efectos por sus causas<sup>94</sup>.

88 RDI, IV.<sup>o</sup>, X, 378, 1-7; cf. RDI, XIV.<sup>o</sup>, X, 451, 5-23.

89 Cf. Met, E, 1, 1026a26-27; K, 7, 1064b8-9; K, 4, 1061b18-23; M, 3 1077b17 ss.

90 VI, 19, 1-2.

91 Le Monde, c. VII.<sup>o</sup>, XI, 37, 2-7 (la cursiva es nuestra).

92 Ibid., XI, 39, 1-3.

93 Ibid., XI, 38, 7 y 48, 17-18.

94 Ibid., XI, 47, 4-28.

8. La relevancia de las verdades eternas en la metafísica cartesiana ha sido suficientemente destacada<sup>95</sup>. Falta que aparezca a su lado el «*secreto del arte*» para «*llegar a emitir juicios sólidos y verdaderos acerca de cuanto nos salga al paso*»<sup>96</sup>, pues nada puede haber más útil. «*Éste enseña a poder “disponer” las cosas en ciertas series, no en cuanto se refieren a algún género de entes como los filósofos las dividieron en categorías, sino en cuanto unas pueden ser conocidas por otras de tal modo que, cada vez que se presente una dificultad, al momento podamos advertir si sería útil examinar algunas otras primero y cuáles y en qué orden*»<sup>97</sup>. Nada tan prometedor como ese paralelismo que al tiempo deja margen a lo incomprensible, afirma las bases de la inmutabilidad de los decretos divinos y de la participación en el secreto de sus acciones. Hay que llamar expresamente la atención sobre el «*mentibus nostris ingenitae*» y sobre si «*sa volonté peut changer —Mais “ie les comprends” comme éternelles et inmutables*»<sup>98</sup>.

6.º) La idea capital de que el edificio de la ciencia ha de ser obra de uno sólo —«*uno de los primeros pensamientos*»<sup>99</sup>— encuentra tales resistencias que necesita recurrir a diferentes modelos e inspirarse de nuevo en los textos sagrados. Éstos le otorgan una respetabilidad que de momento no encuentra y terminarán siendo no más que un ejemplo que ilustre el nuevo proyecto.

La unidad de la ciencia es una apuesta que se arrastra, se perfila y madura a partir de la nebulosa de la inspiración y del sueño. Es como la estatua que tiene que salir a golpe de cincel del bloque de mármol bruto<sup>100</sup>. A la distinción escolástica de las ciencias que, inspirándose en una errónea analogía con las artes, las divide por la distinción de sus objetos, Descartes sustituye la identidad radical de todas ellas en el espíritu humano que es un sujeto común y el lugar de su unión<sup>101</sup>. La mejor ilustración se encuentra, primero, en la imagen de la cadena, después, en la del árbol<sup>102</sup>.

La última, provocadoramente bíblica: «*Luego plantó Yavéh-Dios ... en medio del jardín el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del*

95 H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, cap. IV, VIII y IX, IV.

96 *RDI*, I.º, título.

97 X, 381, 9-17. La insistencia en la concepción del orden como lo que la razón establece es constante y en ello consiste el método: X, 379, 15-17 = *DM*, II.º, VI, 18, 31 = X, 391, 4; 391, 18 = X, 469, 9; 452, 3; 398, 20; 405, 1-2; = X, 504, 26 = I, 80, 24-26 = *Geométrie*, II.º, VI, 420, 16-17. «*El orden no está establecido (como en el “cosmos” o en el orden de Malebranche), sino que es algo siempre a establecer*» (J. L. Marion, *Regles*, La Haya, p. 166).

98 *a Mers*, 15 abril 1630, I, 145, 19-20 y 146, 1-2.

99 VI, 11, 13.

100 *Olympica*, X, 184-185.

101 *RDI*, I.º, X, 360, 3-15; 361, 12-25; contra Aristóteles: *Eth. Nic.*, A, 1, 1094a1-b10; Tomás de Aquino, *STh*, I-II, 65, 1 ad 3; *De Virt. card.*, 2 ad 8.

102 X, 215, 1-4; *PPh*, préface, IX-2, 14, 23-31.

*mal*»<sup>103</sup>. Provocador porque es como volver por los fueros del Génesis, como si hubiera que añadir otro relato o modificar aquel del drama original, cuyas consecuencias parece que decidieron el destino del hombre y su historia. Es el pensamiento de reclamar para sí la facultad de decir lo que es bueno y lo que es malo y de obrar en consecuencia. De otro modo dicho, la declaración de soberanía del hombre. Recuérdense que el árbol simboliza el eje del mundo.

Esto por lo que se refiere a la obra; por lo que atañe al actor, la transcendencia de la idea lleva a Descartes a buscar el apoyo nada menos que de cinco ejemplos diferentes: arquitectos, ingenieros, legisladores, la filosofía escolástica y las opiniones de los hombres —patrones estos últimos con un perfil del que fácilmente se hace manifiesto que haya que apartarse—. «*Los inmuebles que un solo arquitecto ha diseñado y acabado suelen ser más bellos y ordenados que los que muchos han tratado de recomodar sirviéndose de viejos muros contruidos para otros fines = su tiempo tiene el destruir / su tiempo el edificar*»<sup>104</sup>.

Las notas con que terminan las respuestas a las objeciones séptimas son un entretenido divertimento entre el arquitecto y el albañil que para nada entiende el arte de aquel. Piensa que lo de excavar y apartar la arena y los cascotes hasta encontrar la tierra firme es para siempre, que carece de fundamentos y de medios, que nada puede construir que sea firme y permanente; o que se pasa de prudencia, tratándose de los cimientos de la filosofía en la que ningún límite puede haber por debajo de la mejor certeza; o que peca por defecto al poder conservar tan pocas cosas después de tanta explicación por la duda, como si de la sola verdad de algo tan trillado como esto: «*pienso, soy*» no hubiera ya probado la existencia de Dios, las verdades matemáticas y el ser del mundo. En fin, condenándolo hasta once veces por el sólo delito de haber rechazado todo lo que es dudoso para establecer lo que es cierto<sup>105</sup>.

El arquitecto busca en la roca firme su sustento, su alivio y su consuelo. De ella brota el agua de la vida, en ella asienta el edificio inconmovible ante las potencias del mal<sup>106</sup>.

Lo visto prueba que la Escritura inspira pensamientos y que cuando éstos se liberan ya nada hay que pueda detenerlos.

### 3. *No juntar lo que no se debe*

Hay una forma comúnmente practicada de buscar la unidad del saber; y hay otra poco usual de plantearla pero que promete mejores resultados. Esta

103 Gn, 2, 8-9.

104 VI, 11, 17-22 = Ecl, 3, 3.

105 VII, 536, 28-557, 15. Interesante recordar aquí las consideraciones de Aristóteles en el comienzo de su *Metafísica* acerca de cómo realiza mejor su obra el experto que el técnico.

106 Salmo 18, 3; 95, 1; Deut., 32, 15; I Cor, 10, 4; Mt, 16, 18.

es la que Descartes tiene en mente desde el principio y anuncia con firmeza en las RDI. Aquella es la de los autores que tienen el proyecto de reunir en un sólo libro cuanto haya de útil en todos los otros, designio que sería bueno si fuera practicable, pero no lo es. Sería lo que se llama mentalidad ecléctica, modo de conciliación y condescendencia que acaso tenga la virtud de no andar por los extremos y, por ello también, el riesgo de la imprecisión. La tarea, a poco que se mire, no es rentable. Supone mucho mayor esfuerzo juzgar con tino lo que otros han escrito y recoger las verdades particulares diseminadas aquí y allá desligadas e independientes unas de otras para ensamblarlas en un cuerpo bien proporcionado y en orden que componer un tal orden con los propios recursos.

Es como una vuelta de tuerca al consejo agustiniano: «*Quisquis bonus verusque christianus est, Domini sui esse intelligat ubicumque invenerit veritatem*»<sup>107</sup>. Sí, siempre que sean útiles y no se pierda demasiado tiempo en reunirlos. El panorama de dispersión de escuelas y tendencias dejado por el Renacimiento era un buen ejemplo y motivo de escarmiento. Es más importante encontrar los fundamentos de la ciencias que registrar una por una todas las parcelas escondidas en los rincones de las bibliotecas. Exigencia de orden y arrancar de los fundamentos y, como resultado de esas dos condiciones, poder descender de los pensamientos más generales a las verdades particulares. Esto último, para quienes se aficionan a la escritura aforística que tiene el atractivo del secreto y la reserva de una verdad pura aunque nadie exija verla nunca encarnada.

Estas consideraciones sirven de marco a otra perspectiva más, y tan necesaria como las ya contempladas. No se puede forzar la unión de la religión y las verdades reveladas con las ciencias que se adquieren mediante la razón natural<sup>108</sup>. Las primeras son obra de la gracia que alcanza a todos con la misma eficacia<sup>109</sup>. Para las segundas hacen falta entendederas fuera de lo común si se quiere hacer en ellas algo extraordinario.

Si bien la materialidad de la fórmula es antigua, el espíritu es notoriamente diferente. La advertencia tiene ahora el carácter de mínima cautela, lo que equivale a una llamada para que se delimiten bien los campos; justo lo que empiezan por no tener en cuenta quienes buscan la unidad del saber en la reunión de lo que dicen los libros o sus autores. No es difícil reconocer al fondo el afán de distanciarse de las «sumas» y del método escolástico.

Pretender obtener el conocimiento de lo que atañe a las ciencias humanas de la Escritura santa es aplicar ésta a un fin para el que Dios no la ha otorga-

107 *De doct. christ.*, II, 18, 28.

108 a X, agosto 1638, II, 346-348.

109 La declaración, tal como se encuentra en el *DM*, no es de las que el gran público no pueda soportar. Se corresponde con una idea ya asumida que podemos rastrear desde Montaigne hasta los evangelios. Cf. Gilson, *Discours. Texte et commentaire*, p. 134.

do y, por consiguiente, abusar de ella. No se pueden mezclar las cosas santas y profanas; no se ha de confundir la salvación con el conocimiento. Quede así por el momento dicho, a falta de sorpresas ulteriores. Insensiblemente acaso vendremos a encontrarnos con que la ciencia aporte —o de ella se espere— la única salvación posible.

Orden, fundamentos, método para descender de las verdades generales a la aplicación particular y delimitación de campos imponen exigencias de no juntar lo que no se debe.

Hay al final de las cuartas objeciones una *«respuesta a las cosas que pueden llamar la atención de los teólogos»*<sup>110</sup>. Es lógico que una de esas cosas tenga que ver con los comienzos del método: la duda hiperbólica que llega a plantearse la existencia de un Dios-Engañador. La otra se refiere al misterio de la Eucaristía.

La primera no choca con la Escritura, sino contra la misma posibilidad de que se dé una revelación de la Verdad; por eso es especialmente grave. Tanto que el mismo Descartes repite una y otra vez que sus meditaciones no son aptas para todos los espíritus ni se acomodan a la capacidad común<sup>111</sup>.

Se puede introducir la demagogia en filosofía y plantear si lo que no es asequible a todo el mundo sea preferible no tocarlo. Pero sería como razonar que hayamos de abstenernos del hierro y el fuego porque resultan peligrosos en las manos de los niños. La duda metafísica que afecta a Dios *«es tan necesaria que sin ella nunca podrá establecerse nada en filosofía que sea firme y seguro»*<sup>112</sup>. Desde la tercera meditación, como se sabe, la duda queda superada y el fundamento firme, más que restablecido, instaurado.

El de la Eucaristía es un problema particular y por ello menor, aunque no para los teólogos. La dificultad estriba en que Descartes no se acomoda a los términos de la fórmula tridentina que establece la conversión de toda la sustancia del pan quedando sola la especie. El problema resulta más complicado de lo que era. Porque los teólogos han elaborado una explicación de la fórmula que contradice a la revelación. Su versión supone el reconocimiento de la «realidad» de los accidentes y, a partir de ahí, no puede darse la transustanciación, puesto que una parte de la sustancia del pan se mantiene. Aunque la contradicción no se dé en las palabras, parece inevitable que la haya en el concepto<sup>113</sup>. Sería más propio hablar de consustanciación, como hacen los luteranos prefiriendo en ese punto apartarse de la Iglesia romana.

Ahora es la filosofía arbitrada para entender el dogma lo que pone a éste en entredicho, lo que significa producir un efecto contrario al que se había pre-

110 VII, 247, 3-256, 8.

111 VII, 247, 8-10.

112 VII, 247, 18-20.

113 VII, 254, 1-2.

visto. Puede dar la impresión de que la fe lo aguanta todo, y así ha sido. Pero no ha de ser así. ¿Acaso no es preferible, cuando nada hay que nos obligue a seguir una opinión más bien que otra, escoger la que no pueda dar ocasión para alejarse de las verdades que creemos?

De ese modo se cumple la exigencia de delimitación y no choque que planteaba el otro texto. Si los accidentes son reales, milagro sobre milagro, la conversión de la sustancia del pan y que los accidentes no pasen a ser sustancia, lo cual repugna tanto a la razón humana como al axioma de los teólogos.

Lo que de aquí se sigue es que la concepción cartesiana de los accidentes —asunto en el que no se esmera demasiado— viene revalidada por la mejor acomodación al misterio revelado. Ciertamente los teólogos «*debieron haber considerado que andaban extraviados del buen camino, como hacen los viajeros cuando una senda les lleva a lugares espinosos e intransitables*»<sup>114</sup>. Es un objetivo que Descartes se encuentra y en modo alguno desperdicia. Pero es ante todo ocasión propicia para hacer una advertencia: que no hay lugar para quienes, queriendo parecer más sabios que los demás y no pudiendo soportar que se estime como verdadera e importante una opinión distinta de las suyas, suelen tacharla de ir contra las verdades de la fe y de esa manera proscribir por autoridad lo que no pueden refutar con la razón<sup>115</sup>.

En la presentación de las objeciones los teólogos apelaban a San Agustín para que se dejara espacio a la creencia al lado de la ciencia. Debemos a la razón lo que entendemos, la fe a la autoridad se debe<sup>116</sup>; ello también incluye a cuanto en la sociedad humana es creído. Descartes no recusa esos supuestos, sino que se afirma en ellos para recabar que las cosas queden claras y las fronteras bien marcadas, para que ni se mezclen actividades diferentes ni so pretexto de lo uno se satisfagan aspiraciones extrañas. El riesgo aquí considerado de juntar lo que no se debe atenta gravemente contra el ejercicio de la razón.

#### 4. Límites mutuos

Un paso más y podremos conocer en qué queda la indefinición y a quién corresponda marcar los mojones separadores.

En las «Notas al programa» es frecuente el recurso a la Escritura cuando se siente que la razón flaquea; ya hemos tenido ocasión de considerar algún ejemplo. De todos ellos, el del alma es el más frecuente. Al lado del de Dios es el

114 VII, 253, 7-10.

115 VII, 255, 26-256, 6: «... *Quodque rationibus refutare non valent, Sacris Scripturis ac veritatibus fidei adversari absque ulla ratione affirmant*».

116 *De util. credendi*, c. 15.

principal problema y donde más claras son las diferencias con la concepción aristotélico-escolástica.

Lo que llama la atención es que se quiera como jugar a dos bandos, contentar a dos señores. De acuerdo con la nueva filosofía, afirmar la distinción real de la mente y el cuerpo y, para satisfacción de los teólogos, decir que esa verdad sólo puede probarse con la autoridad de la escritura<sup>117</sup>. El resultado no puede ser más catastrófico: por no fundarse en la razón, tener al fin que confesar lo contrario de lo que a la teología conviene, que el alma no es sino un modo del cuerpo. La denuncia no puede venir sino de la razón, pues que la creencia tiene en ese punto una dificultad, la de no poder contradecir a la autoridad. Es, pues, la filosofía la que ha de denunciar los ajenos abusos y descubrir los propios.

Para que pueda cumplir tal cometido su objeto ha de ser de tal naturaleza que, si no puede entrar en ella, pueda avistar la tierra prometida. La filosofía ha tenido su reto más principal en llevar de lo sensible a lo inteligible. Los diversos modos de intentarlo marcan las diferencias entre unos sistemas y otros. No hay más que mencionar a Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino, Kant, Hegel o Kierkegaard. Llevar a cabo esa función parece que es mandato inexcusable de la Escritura.

Si, como ha quedado dicho, la ciencia no ha de contradecir a la revelación, es preciso que aquella alcance un horizonte donde la contradicción ya no sea posible; si luego se produce sería como efecto ocasional. La primera obligación de la razón es mostrar cuanto de Dios se pueda saber recurriendo no a otra fuente que a lo que de nuestra mente venga<sup>118</sup>. El propósito tiene mucho de conjura anticipada de sospechas. Pero entiéndase que el problema de Dios es capital antes y después de que la filosofía estuviera marcada por las relaciones de la razón y la fe. Avistar al menos ese objeto es primera condición para que la razón pueda al fin marcar con precisión los linderos que separan la ciencia de la salvación y evitar que se confundan intenciones y procedimientos para satisfacerlas.

¿Cómo conseguirlo? Las largas cadenas de razones de que acostumbran a servirse los geómetras para alcanzar sus más difíciles demostraciones le habían dado a Descartes la ocasión de imaginar que todas las cosas que caen en el campo del conocimiento humano se siguen del mismo modo unas de otras; basta con aplicar las universales reglas del método. La pregunta es obligada: ¿también van así las cosas en teología?<sup>119</sup>

La respuesta no deja de ser sorprendente: el nexo entre esas verdades no lo podemos entender porque depende de la revelación. No cabe someter la

117 VIII-2, 355, 13-356, 12.

118 VII, 2, 25-30.

119 *Entretien avec Burman*, V, 176.

teología a los razonamientos que aplicamos en las matemáticas y otras ciencias. Por tanto, cuanto más *simple* la hagamos, mejor será.

Hay que subrayar la palabra porque marca una inflexión en el significado que hasta ahora tenía; es decir, aquel que se corresponde con la doctrina de las naturalezas simples de las RDI, con la evidencia, con la regla del orden enunciada inmediatamente antes de la consideración de las razones en cadena. Ahora «simple» significa: a) lo propio de las personas simples, rústicas; b) la pretensión de no mostrar otra cosa que las verdades reveladas no contradicen a las filosóficas; c) exterminar la teología escolástica que ha ocasionado el surgimiento de tantas sectas y herejías.

No vamos a dejar de ganar el cielo y, por contrapartida, evitaremos la vejación y corrupción propias de las controversias, la ocasión de pendencias, riñas y guerras y la propagación de una especie de teólogos que lo único que saben hacer, sean de ello o no conscientes, es ejercitar el arte de la calumnia. Los términos son así de claros; el Descartes del DM es siempre moderado y Gilson tiene razón cuando afirma que «*evita criticar la Teología escolástica como si asentara sobre fundamentos ruinosos*» si nos referimos a esta obra, no a todos los escritos.

Retengamos la atención en dos detalles: uno, que la no repugnancia es de las verdades teológicas con las filosóficas; esto no deja duda alguna acerca de quién manda. Otro, que a la razón no le toca examinar las verdades de la fe. Los límites están, pues, trazados. Hay una teología que empieza por las cosas más simples y fáciles de conocer<sup>120</sup>. Lo que eso signifique es otra cosa.

## 5. Separación, distancia y control de la teología

No he venido a perturbar la paz de las escuelas —viene a declarar Descartes<sup>121</sup>—. Es sabido que ya no se puede montar gresca mayor de la que hay y la única forma de acabar con el griterío es que todos opten por una filosofía que acabe con todo motivo de duda y de disputa.

La envidia y celos que suscita hace sospechar que más de uno teme por su fama porque le ha salido un adversario con el que no vale enredarse en discusiones. Las evidencias a todos convencen y tienen más poder de arrastre que toda la sarta de razones probables.

En otros casos lo que retrae es la apariencia de filosofía nueva<sup>122</sup>. Esto es extraño, porque les ocurre a los aristotélicos. No se hacen cargo de que cuan-

120 VI, 19, 19-20.

121 VII, 581, 25-26 = Mt, 10,12; Lc, 8, 48; 14, 27 y 16, 33. Por contrapartida: «*No he venido a traer la paz sino la discordia*».

122 Filosofía nueva y mandamiento nuevo. Jn, 13, 34.

do su maestro implantó la suya era nueva y que nada se deduce de sus principios que no sea controvertible; con lo cual y según los procedimientos escolares puede ser modificado por cada uno y lo que fue nuevo una vez se presenta como nuevo cada día. Por el contrario, en la filosofía cartesiana, *«en cuestión de principios sólo admito aquellos que de siempre fueron completamente comunes a todos los filósofos y son, en consecuencia, de todos, los más viejos; y lo que de ellos deduzco muestra de manera tan patente que ya estaba allí contenido que resulta lo más antiguo y como dado por la naturaleza a nuestras mentes»*<sup>123</sup>. Principios claros y principios viejos, frente a los confusos y siempre renovados. Por lo que se refiere a los efectos en el campo teológico, *«confieso que nada hay que no se explique igualmente y de forma más sencilla por mis principios que por los de la filosofía vulgar»*<sup>124</sup>, que se oponen a lo que en teología es cierto aunque ante el vulgo se disimule.

De ello hemos de notar: 1) La advertencia reiterada de que la verdad es una, por lo que no es admisible que algo resulte verdadero en teología y no lo sea en filosofía o viceversa; el aviso se extiende a lo cierto y lo probable. 2) La denuncia de la ofuscación deliberada de la razón del vulgo, a base de imbuir creencias que se legitiman con razones contradictorias. 3) La confesión citada ha de entenderse en todo su alcance: esto es, necesitados como estamos de interpretar los textos sagrados, la forma como ello se haga en la nueva filosofía será por fuerza la más acorde con la verdad que esos textos transmiten; es lo que mejor cumple la condición primera de toda ciencia de empezar por lo más simple.

El marchamo de la claridad y distinción también resulta sospechoso. Los misterios no pueden ser conocidos de ese modo porque dejarían de ser lo que son. En consecuencia, la filosofía cartesiana impide que el infiel abrace la fe cristiana; peca si lo hace y se condena si no lo hace. En uno y otro caso queda condenado.

Esto, que se plantea en el punto 5.º de las segundas objeciones<sup>125</sup>, se parece bastante a la trampa saducea. Para librarse de ella no hay más que reconocerla, analizar su mensaje. Primero, nadie puede negar que a menor conocimiento mayor riesgo de error y que cometen falta quienes obran sin conocimiento de causa. Segundo, aunque se diga que la fe tiene por objeto cosas oscuras, aquello en cuya virtud se creen no es oscuro, sino más claro que la luz natural. Pero esto no acaba de entenderse si no se distingue entre la materia y la razón formal<sup>126</sup>. Ésta es una consideración de mayor alcance que la que en este punto tiene de específico. Sirve para establecer las bases de la relación entre conocimiento y creencia a cualquier nivel. Los paladines del

123 VII, 580, 19-25. Como el padre de familias que saca de su tesoro cosas nuevas y viejas.

124 VII, 581, 6-9.

125 VII, 126, 21-127, 2.

126 VII, 147, 18-20.

conocimiento como creencia han venido después de Descartes. Falta por saber a dónde nos llevaría un examen más riguroso del modo como se entrelazan en toda clase de cuestiones —y en la formulación de las condiciones que éstas hayan de reunir— la materia y la razón formal.

Tercero, la marca de la filosofía cartesiana está en la duda y desde ella se avanza hacia el juicio claro <sup>127</sup>. También en el tema de la religión es válido esto. Por retorcido que parezca el argumento <sup>128</sup>, es la oscuridad misma la que sirve de objeto para formar un juicio cierto. Tan general es esa condición que a renglón seguido se distinguen en dos los géneros de evidencia que rigen la voluntad: la luz natural y la gracia divina.

Éste es el supuesto que permite conservar la religión y distanciarse de sus problemas ejerciendo sobre ellos un control. El control se expresa así: «*In eo peccaturum quod ratione sua non recte uteretur*» <sup>129</sup>. La razón de conservar la está en que se disponga de la luz necesaria para ver con claridad en las acciones, venga ella de donde venga. El fundamento para la distancia está en que sólo el ejercicio de la luz natural está en nuestro poder, no la gracia divina. La conciliación de ambas se sostiene del hilo de la unidad de la verdad. Pero esta primera evidencia obliga a un desarrollo que tiene todo que ver con la configuración ontoteológica de las meditaciones <sup>130</sup> y con el mantenimiento de los dos órdenes de la salvación y de la ciencia.

Ahora ya podemos entender mejor por qué pone, junto con las reglas de la moral, las verdades de la fe aparte <sup>131</sup>. El desinterés o la aparente falta de rigor en el examen de cuestiones hay que entenderlo y apreciarlo desde la relevancia que tenga o no al fin que sirve; por ejemplo el tema de si los ángeles son mentes como nosotros y se unen o no a un cuerpo. Ni en más ni en menos el asunto contribuye a la salvación y al orden del conocimiento no afecta, por lo que creamos lo que manda la Escritura y quedemos en paz. **De las cosas de las que no puedo tener una razón cierta nada quiero determinar que pueda dar lugar a conjeturas** <sup>132</sup>. Afirmación que ha de entenderse en el marco de los motivos claros de credibilidad, aunque la materia sea oscura.

127 Caso único, como testimonia Hegel en su repaso al escepticismo (*Lecciones sobre Historia de la filosofía*, III, México, 1977, pp. 257-59 / *Werke*, Moldenhauer Mitchel, Frankfurt a. Main, 1971, XX, pp. 126-27).

128 Cf. V. Peña, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 442, nota 57.

129 VII, 148, 24-25.

130 J. L. Marion, *Sur le prisme de la metaphysique. Sur le prisme metaphysique de Descartes: Constitution et limites de l'onto-teo-logie sous la pensée cartésienne*, PUF, Paris, 1986.

131 *DM*, III.<sup>a</sup>, VI, 28, 16: VII, 476, 22-26: «*Con cuánto cuidado he excluido de ese rechazo (de la duda) las cosas que conciernen a la piedad y a la moral en general*».

132 a *Morus*, agosto 1649, V, 402, 10-12; V, 157; a *Mers.*, 28 oct. 1640, III, 215, 25-216, 2.

Y ¿no hay acaso en los asuntos prácticos problemas de tanta gravedad que merezcan ser debidamente examinados? Por ejemplo, si es acorde con la bondad de Dios condenar a los hombres para siempre. Nadie podrá dejar de reconocer a esa cuestión gran relevancia.

La respuesta se desentiende en apariencia, pero a renglón seguido da su explicación. Es asunto de teólogos —se afirma— y permitidme que nada conteste. Porque sería hacer violencia a las verdades de la fe querer consolidarlas con razones humanas, que no son más que probables, cuando además no pueden ser probadas ni por demostración <sup>133</sup>.

Saber que no hay para responder a la cuestión no es suficiente para dejar tranquilos; está en juego lo que más importa, la salvación del hombre. Sin embargo, tal como se formula la cuestión, resulta una alternativa: si bondad y condenación son compatibles, el problema en la acción nada nos resuelve. Si no son conciliables, la relación no por ello queda en entredicho; sencillamente, su luz procede de otras fuentes. Eso obliga a recordar que la pregunta planteada está encerrada en los términos de quien pregunta y de sus capacidades; pero la materia tras de la que anda excede de esos límites.

Es otra forma de ver la diferencia ya enunciada entre los motivos de credibilidad y el contenido de la verdad. De cuanto Dios ha hecho y dicho podemos saber —sabemos por lo que nos toca—, mas no concebir ni comprender <sup>134</sup>, pues que Dios es una causa que sobrepasa los límites del entendimiento humano <sup>135</sup>.

Una vez más queda afirmado que nada hay en nuestro poder que no sean nuestros pensamientos <sup>136</sup>. Éstos no llegan a poder pisar la tierra prometida, pero sí a avistarla. El paso de lo sensible a lo inteligible queda dado, porque la existencia de Dios es la primera y más eterna de las verdades y de la que proceden todas las demás. Pero no es legítimo que por pretender saber demasiado, nuestro saber se quede en demasiado poco; que se reduzca esa verdad a las estrechas dimensiones de nuestro entendimiento y Dios pierda infinitud e incomprendibilidad. Ahí está el fundamento de la posibilidad de la revelación, de su aceptación y de la distancia respetuosa que la filosofía quiere mantener: «Yo no me quiero meter en Teología, hasta tengo miedo de que juzguéis que mi filosofía se emancipa demasiado cuando oso decir mi opinión sobre temas tan elevados» <sup>137</sup>.

No hay lugar para enredarse en los enigmas más intrincados de la providencia, la predestinación y la libertad. Es en ellos donde ha quedado atrapada

133 a *Mers.*, 27 mayo 1630, I, 153, 3-13.

134 *Ibid.*, I, 152, 9-10.

135 a *Mers.*, 6 mayo 1630, I, 150, 18-19.

136 Naturalmente afirmados por nuestra voluntad. V, 83, 8.

137 *Ibid.*, I, 150, 24-27.

la teología escolástica y de donde han venido las luchas que desangran a Europa. Basta con reconocer las verdades más sencillas y no meterse en conjeturas de las que sólo se sale a codazos.

Dicho esto, «hay que creer todo lo que Dios ha revelado, aunque esté más allá del alcance de nuestro espíritu», y este es uno de tantos principios de la filosofía <sup>138</sup>. No existen más que dos caminos por los que la voluntad llegue a saber con claridad la decisión a tomar; uno es la autoridad divina, el otro nuestros razonamientos. Lo había confesado al final de la regla III.<sup>a</sup> nada más presentar las únicas vías que tiene el entendimiento para alcanzar la verdad de las cosas sin miedo alguno al fracaso <sup>139</sup>. Es como si dependiera de dos entendimientos a la vez, uno finito y el otro infinito, que mantienen entre sí una relación extraña, ya que uno no es absorbido por el otro.

Lo más que Descartes llega a admitir es que allí donde la chispa de nuestra razón sugiera lo que va contra la luz del sol estemos prestos a someter nuestro juicio a lo que venga de esta parte. No se le hace problema de ello; el problema reside en querer, despreciando nuestra razón finita fiarnos de los sentidos, allá donde la teología no descienda <sup>140</sup>. Al mismo tiempo se anuncia que los fundamentos que la revelación tiene en el entendimiento pueden y deben ser descubiertos por una u otra de las vías, intuición o deducción.

Sobre los dos pilares de Dios y nuestro pensamiento se alza el edificio de la infinidad de proposiciones todas verdaderas. En adelante no será difícil reformular estas cuestiones en términos del «intellectus archetypus» y «echtypus» o de la relación finitud-infinitud.

El problema de la filosofía y la revelación sirve para iluminar mejor el conocimiento por las causas. El referente obligado es una vez más la exigencia aristotélica de controlar a la par las cuatro causas. La presencia de Dios como un pilar de la nueva filosofía fuerza la separación de la causalidad mecánica y la causalidad final. El punto de partida es que los fines de Dios son inexcrutables. Pero, por sorpresa, eso no significa que haya que abandonar toda teleología. Se produce por el contrario una fundamentación y combinación de fines sin que parezca que haya de dar lugar a enfrentamientos. Es compatible que Dios contemple el mundo «sub specie aeternitatis» mientras que la razón lo considera «sub specie humanitatis».

Véase cómo se conjugan: todas las cosas han sido hechas para gloria de Dios y el sol fue creado para que nos ilumine. Lo primero, porque por todas sus obras la divinidad merece ser alabada; lo segundo porque tenemos la experiencia de que el sol nos ilumina. A renglón seguido entra en juego una consi-

138 *PPh*, I.<sup>a</sup>, 25.º

139 *X*, 370, 19-25.

140 *PPh*, I.<sup>a</sup>, 76.º

deración que parece atentar contra los supuestos anteriores: sería pueril y hasta absurdo que alguien en metafísica afirmase que Dios no hubiera tenido otros fines al crear el mundo que el ser glorificado por los hombres; y que el sol, mucho más grande que la tierra, no tenga otro sentido que proporcionar luz a un hombre que ocupa una mínima parte de esa tierra <sup>141</sup>.

¿Qué se desprende de aquí?: 1.º) que esos fines de Dios no solo son inexcrutables, sino además infinitos; 2.º) que el conocimiento de la causa final no puede quedar cerrado, como cabe esperar de la explicación mecánica; 3.º) que una misma explicación puede utilizarse con fines diferentes, puesto que estos no vienen determinados por la naturaleza de las cosas; 4.º) que la «acción racional con arreglo a fines» no sólo no interfiere con la explicación causal, sino que se funda en ella; 5.º) que la determinación de los fines depende de la configuración de la «experiencia». (Aquí el término tiene un significado que lo aleja de cuanto se refiera a la contemplación de la verdad para acercarse «ad usum vitae»).

Era inevitable desembocar aquí, por cuanto el fin de la salvación se confunde sin llegar a ser idéntico con una filosofía de algún modo práctica. Por ello no resulta ocioso volver sobre el problema de la actitud que toma Descartes ante la religión, la fe, la teología o los misterios. Sin traspasar los límites de la razón, ni los poderes del pensamiento, como en otro tiempo Moisés, ha ascendido al monte él solo a contemplar la tierra prometida a donde se ha propuesto llevar al pueblo que conduce. Acaso haya que explotar más esta imagen.

## CONCLUSIÓN: EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

Dos extremos pudiéramos decir que marcan la conclusión de este estudio: Uno, que Dios, «*como supremo Señor puede disponer de todo como le plazca, visto principalmente que parece tener derecho a hacerlo*». El otro, «*que yo he intentado probar por medio de la razón natural que el alma del hombre no es corpórea, mas confieso que sólo la fe puede enseñarnos si ella se remontará, es decir, si gozará de la gloria de Dios*». Ambos extremos están recogidos de las objeciones y respuestas sextas <sup>142</sup>.

El primero de ellos es parte de la pregunta más grave planteada por el grupo de filósofos y teólogos en ese punto; el segundo es el final de las respuestas. Entre medias, un nuevo repaso a las relaciones entre el pensamiento y

141 a X, agosto 1641, IV, 431, 14-432, 2.

142 VII, 415, 20-22 = IX/1, 220 y VII, 431, 22-25 = IX/1, 232. La cuestión es ésta: si Dios hace sentir a los condenados un fuego devorador que los consume aunque en realidad no exista, ¿acaso no puede engañarnos con impresiones semejantes imponiéndonos continuamente ideas falsas?

la religión y una nueva exhibición de la agudeza interpretativa del filósofo que no quiere dejar tras de sí ninguna puerta abierta a la insidia, sobre textos de Pablo y del *Eclesiastés*.

Las meditaciones tienen un curso ordenado. Son en conjunto un tejido en que todos los trazos y colores producen una sintonía perfecta agradable a la vista y pacificadora de la mente. Eso no quiere decir que no hubieran podido tomar otros derroteros. La pregunta aquí suscitada llama la atención sobre una de esas posibilidades. Es decir, está propuesta desde dentro de los supuestos cartesianos. La ciencia se basa en el orden y disposición de las razones, no de las materias. Además, los fines dependen de la libre determinación de la voluntad. Pues bien, lo que son principios de la ciencia humana, no puede sin más negarse que lo sean de la ciencia divina. A ello hay que añadir, recordando, que los fines de Dios son inexcrutables. Considerado en su conjunto, no es tan fácil rechazar la hipótesis del Dios-Engañador. Lo único que habría que advertir a los que lo recuerdan es que no pretendan conocer los motivos por los que pueda hacerlo, como en la formulación de la pregunta se da a entender.

La respuesta es tan firme y coherente como permiten los supuestos: a quien considere que el engaño es un no-ser tiene que repugnar que el Supremo Ser sea engañador. Así lo perciben los teólogos y ello les sirve de sustento a la certeza de la fe. Pues «*¿cómo podríamos dar fe a las cosas que Dios nos ha revelado si creyéramos que a veces nos engaña?*»<sup>143</sup>.

Sin pretenderlo expresamente el tejido conceptual de la nueva filosofía es acorde con la exposición de la fe. ¿O es que no podría ser de otro modo? Y, en este caso, por razones contextuales o por exigencias del asunto mismo, ¿podía Descartes llegar a pensar a Dios de otra manera?

Hay una segunda variante del problema en juego: la relación entre amor y conocimiento. En primer lugar, ha de notarse una corrupción del texto que sirve de sustento a la interpretación cartesiana: «*Mas, si uno ama a Dios ése (= el hombre según el texto; = Dios según Descartes) es amado por él*»<sup>144</sup>. En segundo lugar, aunque la lectura fuera correcta, la explicación choca con los supuestos ya mantenidos y que, por resumir, vendrían a la fórmula: «*Nihil volitum quin precognitum*» (lo que no significa atribuir estrictamente intelectualismo a Descartes). El afán de no enfrentarse a los exegetas lleva al filósofo a hacer malabares que se agravan cuando recurre al testimonio de Juan<sup>145</sup>. En el texto sagrado es el amor el que da a conocer a Dios, en el sentido de que el hombre es amado por Él en el cumplimiento de una fidelidad mutua. De las Meditaciones se podría defender que el conocimiento que la razón natural alcanza del ser

143 VII, 420, 14-16.

144 I Cor, 8, 2.

145 I.º Juan, 2, 3 (en lugar de 2, 2, citado).

de Dios debe suscitar los mejores sentimientos hacia Él; pero nada más. Llegamos al borde de afirmar dos concepciones distintas, como dos vías de dirección opuesta. Con todo, el esfuerzo por la conciliación no puede desprenderse del marchamo del conocimiento: «*hay que empezar por el conocimiento de Dios y hacer depender de él el saber que podamos obtener de las otras cosas, como he explicado*»<sup>146</sup>.

La tercera variante de la pregunta-respuesta es la que desemboca en el problema de la inmortalidad. Su arranque es también el uso de la ciencia. El sabio Salomón confiesa que mientras sólo quiso regir su conducta por las luces de la humana sabiduría nunca pudo hallar nada que le satisficiera por entero; por eso, arrepentido él, invita a todos a convertirse y hacer penitencia. Formulado en otros términos: es el problema de la autonomía de la ciencia racional.

El filósofo tiene de nuevo que hacer gala de su agudeza para evitar la confrontación y lograr una cierta consonancia entre lo que la Sabiduría enseña y lo que se desprende de sus razones. Pero a lo más que consigue llegar es a: 1.º) que si es verdad que el estudio demasiado asiduo estorba al conocimiento de la verdad, eso no se le puede reprochar a él, pues ya se ha ocupado de que no ocurra<sup>147</sup>; 2.º) que el conocimiento perfecto de las cosas no se obtiene hasta que no se conoce a Dios, que es su causa. Pero es evidente que la llamada del Rey-Sabio va en otra dirección.

Por último, en el problema expreso del alma, el filósofo no tiene reparo alguno en pasar por encima de lo que acaba de afirmar. Se ha dicho que conociendo a Dios se conocen perfectamente las cosas que de Él dependen; el alma la principal. Pero acerca de la beatitud eterna, nada podemos saber sino por vía de revelación.

Podemos verlo desde otro ángulo: «*yo digo que se puede conocer por la razón que Dios existe, pero no por ello digo que este conocimiento natural baste para merecer, sin la gracia, la gloria sobrenatural que esperamos en el cielo*»<sup>148</sup>. Nada de riesgos pelagianos, pero no por miedo a la herejía. Es cierto que los teólogos ven el peligro a través de ese prisma. El filósofo demarca sus posiciones sabiendo a dónde ya no alcanzan sus poderes. Si lo vemos reaccionando de diverso modo ante las preguntas, es por mejor buscar en cada caso escapar de las asechanzas. Lo que siempre tiene claro, aunque se vea llevado a suavizarlo a veces, es que con la ciencia no se gana el cielo, ni siquiera con el conocimiento de Dios; hace falta —advierte— creer en Jesucristo y eso depende sólo de la gracia. Mezclar la religión con la filosofía, había señalado comentando el *De Veritate* de Cherbury, va directamente contra mi proceder y

146 VII, 429, 28-430, 3 = IX/1, 231.

147 El asunto no es tan sorprendente e inusual y lo veremos presente de manera más provocativa en el final de las meditaciones de Hume (*Tratado de la naturaleza humana*, I, IV, VII).

148 *a Mers.*, marzo 1642, III, 544, 11-15.

la pretensión del fabricante de tenazas de demostrar los misterios de la religión por la química es ridícula <sup>149</sup>.

Se puede contraponer el Dios de los filósofos al Dios de los profetas. Ello no es una crítica, sino un reconocimiento que deja a la ciencia en libertad para hacer su camino.

ÁNGEL ÁLVAREZ GÓMEZ

149 *a Mers.*, 27 agosto 1639, II, 570, 20-22 y 573, 13-15.