

Método, Dios, revelación y fe en Descartes¹

Marcos Cantos Aparicio

UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

(C/ JERTE, 10 - 28005 MADRID)

RESUMEN Este artículo reflexiona sobre las ideas cartesianas de Dios, revelación y fe. Dado que estas ideas están determinadas por el método cartesiano y por su principio rector, la *lumen rationis naturale*, se comenzará analizando críticamente dicho método y dicha *ratio*. Desde tal horizonte se abordará ya lo teológico. Se intentará mostrar, primeramente, cómo y por qué el sistema cartesiano ha distanciado al hombre de Dios; y en un segundo momento, cómo y por qué, en lo que se refiere a su revelación, esta distancia se ha hecho casi infinita.

PALABRAS CLAVE *Ego cogitans*, razón, Dios, revelación, fe.

SUMMARY *This article reflects on the cartesian ideas of God, revelation and faith. Since these ideas are determined by the Cartesian method and by its guiding principle, the lumen rationis naturale, we will begin by analysing critically such method and such ratio. From this horizon, the theological will be addressed. It will try to show, firstly, how and why the Cartesian system has separated man from God; and, in a second moment, it will try to show how and why, referring to His revelation, this distance has become almost infinite.*

KEYWORDS *Ego cogitans, reason, God, revelation, faith.*

La filosofía racionalista del siglo xvii tiene como rasgo característico la exigencia del método. Considera necesario el previo establecimiento de *la* vía o regla gnoseológica que instaure y mida las condiciones de posibilidad, los alcances y los límites —si los tuviera— de todo ulterior y auténtico saber filosófico, ya sea ontológico, antropológico, moral... Este punto de arranque metódico o autoesclarecimiento gnoseológico de la verdadera estatura del conocimiento, lo reivindica como una de sus mayores y originales conquistas,

1 Este artículo surge dentro del Proyecto de investigación "Racionalidad contemporánea y acceso al misterio de Dios", realizado en la Universidad San Damaso a través de su programa OIRI.

y ciertamente lo es. Otra cosa es *qué* se entienda exactamente por método y, sobre todo, *cuál* sea el método.

Tampoco lo teologal ni lo teológico escapan a ello. El método, y dentro de él su principio rector, la sola razón, se autoerigirá en juez de todo posible saber y decir sobre Dios, la revelación y la fe.

El orto y el paradigma de este proceder metódico lo constituye Descartes, de modo que toda posible comprensión y valoración que se quiera realizar sobre su idea de Dios, de revelación y de fe, tiene que estar necesariamente precedida de un recorrido por el propio método. Sería, sin embargo, una ingenuidad por mi parte pretender exponer aquí críticamente todo el método cartesiano, las virtualidades a la vez que los problemas —cuando no paradojas— que encierra. Mucho y de gran calidad se ha escrito ya sobre ello. Más realista y ajustado a mi propósito es centrarme sólo en aquellos aspectos del método que, a mi juicio, determinarán su idea de Dios y de lo teológico, para así, en un segundo momento, poder ya exponer y valorar con cierto rigor tales ideas. Tal es la tarea específica que me propongo.

I. EL MÉTODO CARTESIANO: ORTO Y PARADIGMA DE LA MODERNIDAD FILOSÓFICA

Es una afirmación recibida considerar que con Descartes, especialmente con su *Discurso del método* (1637), se inaugura el racionalismo moderno, tanto por el giro radical que imprimió su filosofía respecto de la precedente tradición filosófica —el principio de su filosofía ya no será ni el mundo ni Dios, sino el yo o sujeto pensante— como por la influencia que aquélla tuvo en la filosofía posterior². En concreto, será especialmente dicho principio, a la vez que la exigencia del *a priori* metódico, los que en adelante determinarán

2 Nos servimos de: *Reglas para la dirección del espíritu* [ed. latina: 1628 / Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro] (Alianza, Madrid 2010); *Discurso del método* [ed. francesa 1637 / Prólogo, traducción y notas de Manuel García Morente] (Espasa Calpe, Madrid 352001); *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* [ed. latina: 1642; ed. francesa: 1647 / Introducción, traducción y notas de Vidal Peña] (Alfaguara, Madrid 1977); *Los principios de la filosofía* [ed. latina: 1644 / Traducción de Gregorio Halperin] (Losada, Buenos Aires 1951); *Conversación con Burman*, en *Meditaciones metafísicas y otros textos* [Traducción de E. López y M. Graña] (Gredos, Madrid 1987) 121-181. También DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, 3 vols. (Classiques Garnier, Paris 1997-1998); CH. ADAM – P. TANNER (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. V. *Correspondance Mai 1647 – Février 1650* (Vrin, Paris 1974).

no tanto unos contenidos como sí un modo de hacer filosofía, y en sentido radical, una actitud, un modo de situarse el hombre ante la realidad³. De hecho, el mismo Descartes es consciente que con él comienza algo nuevo; no por casualidad suele referirse a su filosofía como “mi filosofía”, en clara e intencionada contraposición a la filosofía escolástica⁴.

El filósofo nacido en La Haye (Touraine), que recibió su formación en la escolástica jesuítica en el colegio de La Flèche de Anjou y que se declaraba católico, nos relata que su vocación era dedicar la “vida entera a cultivar mi razón y [...] adelantar cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad”, buscando con ello alcanzar un conocimiento claro y seguro «de todo cuanto es útil para la vida»⁵. Esta búsqueda le conducirá a la elaboración de un nuevo camino o método a través del cual se pueda alcanzar el conocimiento de la verdad⁶. Es *nuevo* porque quiere dejar atrás el silogismo aristotélico presente en la escolástica, el cual conoció durante su época de estudiante y que, según él, si bien posee un cierto valor didáctico-pedagógico⁷, adolece de principios y fundamentos firmes y seguros sobre los que edificar un saber cierto; no es, sin embargo, *absolutamente* nuevo, porque contiene elementos procedentes de anteriores tradiciones filosóficas —griega, agustiniana y medieval—, así como de la metodología de la nueva ciencia. Su instrumento o principio rector será la *lumen rationis naturale*, la cual, ejercida metódicamente, se erige como suprema autoridad epistemológica.

Descartes ansía este nuevo método porque confiesa vivir un estado interior de incertidumbre tanto intelectual como vital causado por la desconfianza hacia todo lo recibido en el curso de su vida. No sólo los conocimientos logrados a lo largo de su formación académica, sino también los alcanzados a lo largo de su experiencia vital los encuentra ahora infundados, inestables⁸. Así, por ejemplo, los principios de las ciencias los encuentra carentes de

3 Como recuerda E. Brito, “le xvii^e siècle est le siècle de la méthode. Le *Discours de la méthode* inspire le *De intellectus emendatione* (Spinoza), la *recherche de la vérité* (Malebranche) et maint *Art de penser*” (E. BRITO, *Philosophie moderne et christianisme* [Uitgeverij Peeters, Leuven-Paris-Walpole 2010] 67).

4 A. ÁLVAREZ GÓMEZ, “Racionalidad y religión en Descartes”: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 5 (1978) 41-75, aquí 42.

5 DESCARTES, *Discurso*, III; cf. *ibid.*, I, VI.

6 Cf. DESCARTES, *Discurso*, I.

7 Cf. DESCARTES, *Meditaciones*, I, III; *Reglas*, II.

8 Cf. DESCARTES, *Meditaciones*, I.

firmeza⁹; los escritos de los antiguos paganos referidos a las costumbres le parecen “construidos sobre arena y barro”¹⁰; y todas las enseñanzas de los filósofos, dudosas e inútiles para alcanzar la verdad, sólo capaces de hablar con verosimilitud y de convencer a los menos doctos. No es desde luego más permisivo respecto de las costumbres, tradiciones y testimonios de los hombres, que se le presentan como inseguros, meras opiniones que “pueden entorpecer nuestra luz natural y hacernos menos capaces de escuchar la voz de la razón”¹¹. Y es que todo este conjunto de enseñanzas recibidas otorga un conocimiento en el mejor de los casos probable, mas no pocas veces dudoso e incluso erróneo; desde luego ninguno evidente, y, por ello, ninguno *a priori* verdadero. El estado intelectual que se alcanza con ellas es el de mera opinión, estado intelectual ciertamente incómodo, pues aquello que la razón anhela y busca conquistar son certezas absolutas o evidencias. Sólo éstas son criterio de verdad¹².

Está convencido de que tal estado de cosas no le afecta sólo a él, sino que en general los hombres no se persuaden por las certezas, sino por las creencias recibidas de la tradición y convertidas en costumbre¹³. De ahí —confiesa— la necesidad de poner en estado de duda “los fundamentos en los que se apoyaban todas mis opiniones antiguas”¹⁴. Esta actitud interior, unida al método, es la conocida como *duda metódica*, con cuatro notas singulares: universal, voluntaria, teórica y provisional. Decimos “provisional” porque no se trata de un rechazo definitivo de todo lo recibido. Lo que rechaza Descartes es la inmediatez acrítica o pre-racional con que se asiente a ello: lo rechazará o aceptará definitivamente sólo “cuando las hubiere ajustado al nivel de la razón”¹⁵.

En este proceso de sospecha y derrumbe de todo lo anterior encuentra Descartes que sólo las matemáticas, en particular la geometría analítica, le

9 Cf. DESCARTES, *Discurso*, III.

10 DESCARTES, *Discurso*, I.

11 DESCARTES, *Discurso*, I; cf. *Reglas*, III, en donde ya contrapone la ciencia y la historia. La primera constituye la vía de válida de acceso a la verdad, la segunda (que incluye los testimonios y los libros antiguos) no.

12 Véase lo anterior en J. PRADES, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural* (BAC, Madrid 2015) 247-248.

13 Cf. DESCARTES, *Discurso*, II.

14 DESCARTES, *Meditaciones*, I.

15 DESCARTES, *Discurso*, II. No hemos, pues, de confundirlo con escepticismo, actitud que precisamente Descartes critica con firmeza (cf. DESCARTES, *Discurso*, III).

satisface como camino para alcanzar la verdad, a causa precisamente de la certeza y la evidencia de sus razones:

Esas largas series de trabadas razones muy plausibles y fáciles, que los geómetras acostumbran emplear para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas de las que el hombre puede adquirir conocimiento se siguen unas a otras en igual manera, y que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera una que no lo sea y guardar siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar o descubrir¹⁶.

Nada extraño, pues, que Descartes tome como inspiración de su método la metodología geométrica. De hecho, se extraña de que “siendo sus cimientos tan firmes y sólidos, no se hubiese construido sobre ellos nada más”¹⁷.

II. LA VÍA METÓDICA CARTESIANA: DE LA EVIDENCIA DEL *EGO COGITANS* A LA EVIDENCIA DE DIOS

¿En qué consiste propiamente su método? En “deshacerse de todas las opiniones recibidas anteriormente”¹⁸ para hallar desde la sola razón ejercida metódicamente los principios y fundamentos evidentes del saber¹⁹. Dicho saber, aunque está diversificado en ciencias, es unitario, pues lo construye la

16 DESCARTES, *Discurso*, II. Cf. también *Reglas*, 4-21, en donde las reglas metodológicas se van convirtiendo en reglas matemático-geométricas.

17 DESCARTES, *Discurso*, I; cf. *Reglas*, II, IV.

18 DESCARTES, *Discurso*, II.

19 Cf. DESCARTES, *Discurso*, II. *Reglas*, IV: “Por método entiendo una serie de reglas ciertas y fáciles, tales que todo aquel que las observara exactamente no tome nunca algo falso por verdadero, y sin gasto alguno de esfuerzo mental, sino por incrementar su conocimiento paso a paso, llegue a una verdadera comprensión de todas aquellas cosas que no sobrepasen su capacidad”.

misma razón²⁰. Busca así Descartes elaborar la ciencia universal de la razón (la *universalis sapientia* o *scientia mirabilis*), válida para el conocimiento de toda la realidad (incluyendo la metafísica, la física, la antropología y la moral). Una única razón, un único método, una única sabiduría universal. Tal es la estructura del sistema cartesiano. Con ello se aleja intencionadamente de Aristóteles y de la tradición escolástica, que reivindicaban un método singular para cada ciencia en función precisamente de su objeto formal. Si para estos es el objeto formal el que determina la marcha la razón, para Descartes la marcha es una y la misma para todos los objetos.

¿De qué principio filosófico indudable partir para construir esta ciencia universal? ¿Cómo conquistarlo? Descartes está convencido de que en nuestra alma están impresas naturalmente “ciertas semillas de verdades”²¹, de modo que la conquista de los primeros principios jamás se podrá alcanzar saliendo fuera de uno mismo, sino “en coloquio sólo conmigo y examinando mis adentros”²². En esa búsqueda introspectiva puedo encontrar por intuición una idea inmanente originaria que sea clara y distinta, esto es, una idea evidente por sí misma, indubitable e indestructible, más segura que la deducción misma²³. Tal idea quedará erigida como la verdad metafísica primera y fundamental, y por ello como criterio formal de toda evidencia o modelo de toda certeza ulterior, de modo que a partir de ella la razón podrá construir y recorrer con absoluta garantía toda su marcha metódica²⁴. Será, como sabemos, el “*ego cogito, ergo sum*” (“*je pense, donc je suis*”, en su formulación francesa)²⁵, que no tiene el carácter de un razonamiento o silogismo, sino de una intuición inmediata en donde el *ergo sum* constituye un momento formal e intrínseco

20 “[...] no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibiendo de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina” (DESCARTES, *Reglas*, I).

21 DESCARTES, *Discurso*, VI. La afirmación de la existencia de ideas innatas será inadmisibles para Locke (y en general para los empiristas).

22 DESCARTES, *Meditaciones*, III.

23 Sobre la idea cartesiana de “intuición”, cf. DESCARTES, *Reglas*, III; sobre su idea de “percepción clara (o fácil)”, cf. DESCARTES, *Principios*, I.45.

24 Cf. DESCARTES, *Reglas*, III. Esta primera verdad debe ser metafísica, pues ésta es la ciencia que contiene los principios del conocimiento, y por ello constituye la raíz del saber; cf. *ibid.*

25 Cf. DESCARTES, *Discurso*, IV; *Íd.*, *Meditaciones*, II; *Los principios*, I.7.

del *cogito*, y por tanto un intuir inmediata y certeramente mi existencia factual en tanto que pensante²⁶.

Lo cierto es que el *ego cogitans* quedará erigido a partir de entonces en “punto arquimédico de toda la Modernidad”²⁷. Es la irrupción de la subjetividad (que no del subjetivismo) como forma y contenido fundamental del pensamiento moderno, un principio que ciertamente abrió nuevas vías a la reflexión filosófica, pero que no estaba exenta de riesgos si no se dotaba al *ego cogitans* de un carácter relativo, y no absoluto como finalmente harán muchos autores. Kant llegó a calificar este principio como “revolución copernicana”²⁸.

No es, sin embargo, absolutamente original Descartes con el recurso a este principio. Ya en Agustín encontramos este hecho originario y radical, si bien formulado bajo la forma “si me engaño, soy” (*si enim fallor, sum*), y al cual recurre para combatir el escepticismo²⁹. La diferencia —y la novedad— cartesiana reside en que aquél se constituye en el principio racional y fundamento de toda su filosofía, y por ello, en criterio de toda certeza, algo que no sucede en el de Hipona: en Descartes sólo será verdadero lo que se le presente a la *res cogitans* de modo tan claro y distinto como se le presenta la autoconciencia.

A partir de este principio radical e inconcuso la razón, ayudada por el procedimiento matemático —única ciencia que otorga “razones ciertas y evidentes”³⁰—, puede elaborar por deducción racional un sistema científico y orgánico de verdades fundamentales y evidentes que otorguen certeza y seguridad. Con este método podrá construir el árbol de la ciencia³¹.

En dicho sistema Dios, cuya idea clara y distinta es innata en nosotros, aparece, en tanto que sustancia infinita y sumamente perfecta, como garante

26 Por factual entendemos lo necesario dentro del orden mundano o contingente.

27 W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (Herder, Freiburg 2008) 65.

28 Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, en: *Kants Werke. Akademie Textausgabe* III (De Gruyter, Berlin – New York 1973) Bxvi.

29 AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, XI, 26, en *Obras Completas*, tomo XVI-XVII (BAC, Madrid 1958); cf. también *De libero arbitrio*, II, 3, 7, en *Obras Completas*, tomo III (BAC, Madrid 1958).

30 DESCARTES, *Discurso*, II; *Reglas*, II. En *Regla*, IV se refiere al cultivo de la “*Mathesis universalis*”, que distingue de la matemática vulgar.

31 Como sostiene Daniel Innerarity, Descartes pretende “la eliminación de las incertidumbres a través de un método en el que nada sea sustraído a la mirada vigilante de la conciencia. De este modo se alcanzará aquella ciencia universal que ha de convertir a los hombres en *maîtres et possesseurs de la natura*” (D. INNERARITY, *Dialéctica de la modernidad* [Rialp, Madrid 1990] 21-22).

supremo de la verdad frente a todo posible “genio maligno” (figura hipotético-simbólica presentada en la *Segunda Meditación*), engañador o perturbador del verdadero conocimiento³².

En efecto, Descartes busca mostrar cómo la *res cogitans* capta, entre las ideas que están en ella —es más, como “la más clara y distinta de todas las que hay en mi espíritu”³³—, la idea de un ser sumamente perfecto, el cual, en virtud precisamente de esa absoluta perfección —concluye Descartes— *necesariamente debe existir*:

si volvía a examinar la idea que yo tenía de un ser perfecto, encontraba que la existencia está comprendida en ella del mismo modo que en la idea de un triángulo está comprendido el que sus ángulos sean iguales a dos rectos, o en la de una esfera el que todas sus partes sean igualmente distantes del centro, y hasta con más evidencia aún; y que, por consiguiente, tan cierto es por lo menos que Dios, que es ese ser perfecto, es o existe, como lo pueda ser una demostración de geometría³⁴.

Se trata aquí del célebre argumento ontológico cartesiano³⁵. En otros momentos empleará para demostrar la existencia de Dios también el argumento de la causalidad de la idea de un ser infinitamente perfecto y el argumento de Dios como causa de mi ser o sustancia pensante imperfecta, ambos, no

32 Ese Dios cuya idea está de modo innato en mí, es un Dios “que no tiene ningún defecto ni nada que sea señal de imperfección. Por lo que es evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende de algún defecto” (DESCARTES, *Meditaciones*, III).

33 DESCARTES, *Meditaciones*, III. Se trata, dirá, de una idea innata, puesta en el hombre desde su nacimiento por Dios mismo, y que es intuitiva de modo inmediato por el yo: “nada tiene de extraño que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como el sello del artífice, impreso en su obra; y tampoco es necesario que ese sello sea algo distinto de la obra misma. Sino que, por sólo haberme creado, es de creer que Dios me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza, y que yo concibo a Dios mediante la misma facultad por la que me concibo a mí mismo” (DESCARTES, *Meditaciones*, III). De ahí que la idea de Dios y del alma sean “las más ciertas y evidentes que pueden entrar en conocimiento del espíritu humano” (DESCARTES, *Meditaciones*, «Resumen de las seis meditaciones»).

34 DESCARTES, *Discurso del método*, IV; cf. *Meditaciones*, V; *Los Principios*, 1.14.

35 Un comentario crítico a su argumento ontológico en A. GONZÁLEZ, *Tratado de metafísica* (Gredos, Madrid 1986) 152-155; F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, vol. 2 (Planeta, Barcelona 2015) IV/68-IV/87.

obstante, en íntima vinculación con el argumento ontológico³⁶. En cualquiera de los casos, se trata de un Dios alcanzado en su existencia sin salir de uno mismo, sólo a partir de la idea innata que tenemos de él.

Mas no únicamente su existencia. Desde ella, y sólo desde ella —no vía *analogia entis*, por usar terminología metafísica— se puede conocer también que “es eterno, omnisciente, omnipotente, fuente de toda verdad y bondad” e incluso “creador de todas las cosas”³⁷. Esto es, realidad suprema que posee en sí todos aquellos atributos dotados de perfección infinita o, dicho de otro modo, carentes de imperfección alguna. Y será sólo desde este conocimiento de la existencia de Dios conquistado por el *ego cogitans* como será posible alcanzar y fundar la certeza y la evidencia de toda ciencia o saber³⁸.

De esta forma Descartes invierte el camino respecto de la tradición escolástica en lo que se refiere al conocimiento de la existencia de Dios: ya no es un acceso desde las cosas creadas (lo evidente) hasta su creador, Dios (lo no evidente), sino que es desde el conocimiento de Dios, o lo infinito (lo evidente), como se llega al de las criaturas o *res extensa* (lo no evidente). El primero procedía *de los efectos a la causa*; el segundo, el cartesiano, *a los efectos por la causa*³⁹.

Por eso el filósofo francés llega a afirmar que un ateo nunca podrá saber nada con certeza y seguridad, debiendo vivir en un estado de duda permanente, pues le falta la garantía de un Dios sumamente perfecto cuya existencia es precisamente la que le garantiza que no se está engañando. Y que, por tanto, “nunca podrá librarse de esa duda si antes no reconoce que ha sido creado por un Dios que es principio de toda verdad, y que no puede engañarle”⁴⁰.

36 Cf. por ejemplo, *Discurso*, IV; *Meditaciones*, III, V; *Los principios*, I. 15-20; etc. Para Descartes, únicamente Dios es *infinito*, no sólo —dirá— porque en él reconocemos que no hay límite alguno, sino también porque estamos seguros de que no puede tenerlos (cf. DESCARTES, *Los Principios*, I. 27). El mundo, por su parte, es *indefinido* (cf. DESCARTES, *Los principios*, I. 27). Se trata de una distinción que Descartes siempre mantendrá. Una explicación sintética de la distinción entre ambas categorías la ofrece Descartes en *Lettre a Chanut* (06-06-1647), en: *Œuvres philosophiques*, vol. III, 736-742.

37 DESCARTES, *Los principios*, I. 22.

38 DESCARTES, *Meditaciones*, V.

39 Cf. DESCARTES, *Los principios*, I. 24.

40 DESCARTES, *Respuestas a las sextas objeciones*.

III. LA RAZÓN METÓDICA, AUTORIDAD EPISTEMOLÓGICA ABSOLUTA

En Descartes, como vamos viendo, la filosofía ha dejado de ser en su origen filosofía del ser inteligido para convertirse en filosofía del “entendimiento puro”⁴¹, en la cual lo dado a la inteligencia no es la realidad de la cosa, sino sólo su idea o representación (Descartes prefiere denominarlo *idea* en vez de *concepto*). Es con éstas con las que trabaja el entendimiento.

Dentro de esta filosofía del entendimiento puro, el método geométrico-matemático empleado por la *lumen rationis naturale* representa un momento constitutivo y estructural, y no solo propedéutico o dispositivo, para alcanzar certezas. Es más, es el único método posible para alcanzarlas. Por decirlo con terminología metafísica, el transcendental primero ya no será el *ens* real, sino el *verum* de la mera razón pensante, un *verum*, pues, circunscrito al ámbito de la evidencia (certeza), por ello de la mera subjetividad⁴².

Se trata así de una filosofía en donde la *razón* se erige como suprema y universal autoridad epistemológica⁴³. Es la sola razón en su radical soledad, desde sí misma, por sí misma y en ella misma, la que establece el principio y la forma del saber verdadero⁴⁴. Una razón, pues, absoluta, desligada de cualquier otra instancia o referencia que no sea ella misma⁴⁵.

Es cierto que, como hemos visto, para Descartes Dios, una vez demostrada su existencia, es puesto, en tanto que *infinitum*, como condición de posibilidad de todo conocimiento finito —incluido el yo propio—, y en tanto que *sumamente perfecto*, como garante último de la verdad del conocimiento⁴⁶, pero es un Dios que antes ha sido ‘autorizado’ a existir por el yo pensante, un Dios, por tanto, que depende siempre metódicamente del sujeto pensante. Eugenio Trías lo sintetiza bien:

41 DESCARTES, *Reglas*, VIII.

42 Cf. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* (Alianza, Madrid 122008) 145-146.

43 Universal porque la razón humana (la *bona mens*) o facultad de juzgar correctamente y distinguir lo verdadero de lo falso es naturalmente igual en todos los hombres. O como dice en *Discurso*, I: “es la cosa mejor repartida del mundo”. La razón bien ejercida queda así constituida como «lugar» de unidad de la humanidad.

44 DESCARTES, *Discurso*, VI: “Y no me precio tampoco de ser el primer inventor de ninguna de ellas [mis opiniones], sino solamente de no haberlas admitido, ni porque las dijeran otros ni porque no las dijeran, sino sólo porque la razón me convenció de su verdad”.

45 Para la idea de ‘razón absoluta’, véase PRADES, *Dar testimonio*, 59-74.

46 Cf. DESCARTES, *Meditaciones*, IV-VI.

para que esa idea [la de Dios] adquiriera verdadera prueba de verdad debe ser siempre adelantada por la idea que le concede evidencia, la idea previa y antecedente que la conciencia del yo que piensa se forma. Luego depende en cierto modo, metódicamente, de esa conciencia. Y aunque en la marcha metafísica de la razón pueda invertirse la dependencia, lo cierto es que sin esa referencia de la idea de Dios, o de lo divino, a esa evidencia del *ego cogito*, esa idea carecería del carácter de verdad que precisa⁴⁷.

Ahora bien, dicho esto queda abierta la cuestión de si, dentro del sistema cartesiano, Dios ha sido ‘autorizado’ a existir por el sujeto pensante precisamente como garantía de la función veritativa de nuestras facultades cognitivas y, con ello, garantía de la validez del método, en cuyo caso tendríamos un Dios funcional, o si lo que buscaba Descartes era sobre todo demostrar la existencia de Dios frente a los ateos o incrédulos —esto último es lo que, por ejemplo, se refleja en la *Epístola inicial* de sus *Meditaciones*, dirigida a los decanos y doctores de la Facultad de Teología de París.

El debate al respecto es ciertamente interesante, y ni está cerrado ni seguramente lo esté nunca. Pascal, por ejemplo, aboga por un Dios funcional, pues le reprochará a Descartes el servirse de Dios sólo para que pueda funcionar su sistema filosófico, esto es, con la sola función de “dar un empujón para poner el mundo en movimiento; después de lo cual, no quiso saber nada de Dios”⁴⁸. En la misma línea se sitúa, más recientemente y entre nosotros, Xavier Zubiri, que considera que Descartes hace intervenir “la veracidad de Dios en el exordio de su filosofía, pero para dejarla de lado después, ya que una vez establecido que Dios no nos engaña en las ideas claras y distintas, Descartes lanza la filosofía por el camino de tales ideas”⁴⁹.

En una posición contraria a estas interpretaciones encontramos, por citar otro autor contemporáneo relevante, a Wolfhart Pannenberg, para quien no sólo “lo auténticamente novedoso del arranque filosófico cartesiano reside en su afirmación de que la intuición de lo *infinitum* es condición de todo conoci-

47 E. TRIAS, *La edad del Espíritu* (Debolsillo, Barcelona 2006) 423.

48 PASCAL, *Pensamientos*, 77.

49 X. ZUBIRI, *Sobre la realidad* (Alianza, Madrid 2001) 87.

miento de lo finito, incluido el yo propio”⁵⁰, sino que su pensamiento filosófico, especialmente el de *Meditaciones*, constituye una auténtica e intencionada “teología filosófica”⁵¹, en donde el “*ego cogito, ergo sum* de la Meditación segunda constituye únicamente una estación más en la vía que nos encamina a la fundamentación de la idea de Dios en la intuición de lo infinito”⁵².

A mi juicio, no hay contraposición alguna entre ambas intenciones cartesianas. En ellas no se debe ver una fórmula disyuntiva del estilo “o el método o Dios”, sino más bien una copulativa, “el método y Dios”. Es lo que parece reflejar el conjunto de su obra. Ahora bien, dentro de esta doble intencionalidad o intencionalidad copulativa lo que también parece reflejarse en sus obras es que aquello que Descartes busca *primariamente* es garantizar la validez del método, y *secundariamente* demostrar la existencia de Dios⁵³.

Más allá de la discusión acerca de esta intencionalidad cartesiana, lo que resulta claro es que, en sentido radical, en el sistema cartesiano no hay más tribunal epistemológico que la luz de la razón. Es sólo ella la que, en su caminar metódico, otorga evidencia y certeza a toda concatenación de posibles ideas o representaciones ulteriores, incluida la de Dios: “mis designios no han sido nunca otros que tratar [...] de edificar sobre un terreno que me pertenece a mí solo”⁵⁴.

Se trata de un rechazo a toda otra instancia epistemológica originaria que no sea la razón, y que afectará no sólo, como ya señalábamos, a las enseñanzas que procedan de otras personas, sino también a todo lo que, o

50 W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios* (Sígueme, Salamanca 2002) 170.

51 *Ibid.*, 174.

52 *Ibid.*, 168.

53 Conviene dar al menos cuenta aquí, por su originalidad, de la reflexión sobre Descartes realizada por Augusto del Noce. Defiende que, a causa de la existencia de una ‘ambigüedad’ en la filosofía cartesiana motivada por la inconsciente yuxtaposición de elementos laicos y religiosos, se habría producido una doble interpretación de su pensamiento, y con ello un doble proceso en la génesis y el desarrollo de la modernidad: uno que, posibilitado por el molinismo y el antihistoricismo que caracterizan parte de la filosofía de Descartes recorrió una senda filosófica immanentista y racionalista (de Descartes a Nietzsche); y otro que, consciente de la condición creatural de la libertad presente en la filosofía cartesiana derivó hacia una senda filosófica cristiana (de Descartes a Rosmini). Para ahondar en esta consideración de la filosofía cartesiana tomando como clave interpretativa su visión creatural de la libertad, véase A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini* (Giuffrè, Milan 1992) 7-22, así como el estudio sobre dicho autor de R. OROZCO, *El doble proceso de génesis y desarrollo de la Modernidad en el pensamiento de Augusto del Noce* [Tesina de Licenciatura en Teología – Universidad San Dámaso (Madrid) - inédita] (Madrid 2008).

54 DESCARTES, *Discursos*, II.

bien proceda de la propia experiencia —pues la inducción es falible—, o bien venga del “testimonio fluctuante de los sentidos”⁵⁵ o del “juicio engañoso de una imaginación”⁵⁶, que son la fuente principal de muchos de nuestros errores⁵⁷. Con esto último vuelve a separarse de la actitud filosófica de raigambre aristotélico-tomista, en donde se confiaba en el testimonio que los sentidos dan de la realidad a la inteligencia, esto es, en la aprehensión inmediata de realidad. La primera vía de santo Tomás, por ejemplo, afirma que: “es cierto, y así consta por los sentidos, que hay en el mundo cosas que se mueven”⁵⁸. La actitud de Descartes es la contraria: “puesto que los sentidos nos engañan”⁵⁹. En definitiva, toda autoridad externa a la sola razón, incluidas las demás facultades del propio sujeto, nos hacen caer fácilmente en el error.

IV. EL VOLUNTARISMO LÓGICO Y METAFÍSICO-TEOLOGAL CARTESIANO

Precisamente aquí, al referirnos al error, nos sale al paso el voluntarismo que encierra el racionalismo cartesiano, tanto que algunos lo denominan un *racionalismo voluntarista*: “el presunto racionalismo cartesiano —dirá Zubiri— es, más bien, un ingente y paradójico voluntarismo”⁶⁰. Se trata, en este caso, de un voluntarismo lógico, consecuencia de la disociación cartesiana entre el entendimiento, que actúa sin intervención alguna de la libertad y que no puede errar, y la voluntad o libre albedrío, que interviene *después* del entendimiento y que puede errar a la hora de asentir a un determinado juicio, pues se puede precipitar al afirmar como claro y distinto lo que en realidad es oscuro o confuso (entendiendo por oscuro o confuso aquella concepción que

55 DESCARTES, *Reglas*, III.

56 DESCARTES, *Reglas*, III; *Meditaciones...*, I.

57 DESCARTES, *Discurso*, IV: “No debemos dejarnos persuadir nunca sino por la evidencia de la razón. Y nótese bien que digo de la razón, no de la imaginación ni de los sentidos”, pues éstos “nos equivocan a veces”.

58 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q.2, a.3 (BAC, Madrid 1955).

59 DESCARTES, *Discurso*, IV.

60 ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, 163.

contiene algo no conocido)⁶¹. Tendrá, como veremos en el próximo epígrafe, consecuencias importantes para su idea de la fe.

Pero cae también, y este es igual de grave para nuestro tema, en un voluntarismo metafísico: para Descartes, el fundamento último de la realidad creada no depende ya, por libre participación, del fundamento inmutable y absoluto de la esencia divina, sino sólo —como ya defendieron con distinto énfasis y de forma diversa Duns Scoto y Guillermo de Ockham— de la infinita voluntad y omnipotencia divina, es más, de su absoluto arbitrio o “indiferente” voluntad a todas las cosas que han sido o serán. Aunque evite intencionalmente el uso conjunto del par de términos *potentia absoluta* y *potentia ordinata* aplicados a Dios, su posición al respecto es firme y constante en el conjunto de su obra⁶²:

Dios no ha querido crear el mundo en el tiempo por haber visto que eso era mejor que crearlo desde toda la eternidad, ni ha querido que los tres ángulos de un triángulo valgan dos rectos por haber sabido que no podía ser de otro modo, etc. Al contrario: puesto que ha querido crear el mundo en el tiempo, por eso es ello mejor que el haberlo creado desde toda la eternidad; y por cuanto ha querido que los tres ángulos de un triángulo fuesen necesariamente igual a dos rectos, es ahora cierto que eso es así y no puede ser de otro modo; y lo mismo con las demás cosas⁶³.

En efecto, si bien es cierto que Descartes sostendrá que “en Dios es una misma cosa querer y conocer”⁶⁴, también lo es que, aun dentro de esta mismidad, insistirá en el primado absoluto de la libertad divina, lo que obliga a que las verdades eternas, así como la realidad creada y su intrínseca racionalidad dependan únicamente de su voluntad absoluta y no de su esencia: dado que Dios ha determinado crear las cosas que hay en el mundo, por ese

61 Cf. DESCARTES, *Meditaciones*, IV; *Reglas*, II; *Los principios*, I.38. La libertad o voluntad humana es para Descartes —al revés que el entendimiento, que es finito—, una voluntad no “encerrada en ningunos límites” o “en cierto modo infinita” (*Principios de filosofía*, I.35). Cf. al respecto M. CABADA, *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad* (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2008) 367-369.

62 Cf. DESCARTES, *Respuestas a las sextas objeciones*.

63 DESCARTES, *Respuestas a las sextas objeciones*.

64 DESCARTES, *Lettre au Père Mersenne* (06-05-1630), en: *Œuvres philosophiques*, vol. I, 264.

motivo son buenas⁶⁵. Por tanto, el hecho de que sean buenas depende de que Dios ha querido hacerlas así⁶⁶. Con esta tesis se vuelve a separar radicalmente de la teología cristiana medieval (por no remontarnos incluso a la patrística, donde ya lo encontramos, por ejemplo, en San Agustín), que consideraba las verdades eternas como principios necesarios consustanciales a Dios⁶⁷.

Esto significa que la verdad trascendente ya no estará fundada en la intrínseca inteligibilidad de lo real, sino en la libertad indiferente y absoluta de Dios. Así, el hecho de que las cosas posean una determinada estructura óptica y que además sean inteligibles y racionales depende sólo de la voluntad libérrima de Dios, que ha querido que sean así y conocidas así⁶⁸. Pero con ello, lo que realmente está conociendo la razón son las decisiones libres de Dios, esto es, verdades de hecho⁶⁹. El orden transcendental cartesiano está así atravesado de una radical contingencia; carece, tomado integralmente, de una necesaria unidad; es un mero hecho contingente⁷⁰. No hay lugar alguno para una metafísica de la participación ni, por ende, para un conocimiento analógico de Dios y de sus atributos⁷¹.

Ahora bien, dicho esto es necesario advertir que esta metafísica cartesiana apoyada sólo en la libre decisión divina puede estar inspirada, aunque interpretada de modo deficiente y deforme, en la comprensión cristiana del mundo como 'creación', esto es, como fruto de un designio libre y gratuito de Dios. En este sentido, hay y debe haber un aspecto de apertura consciente y confiada

65 Sobre el problema de la creación de las verdades eternas en el sistema cartesiano, cf. J. L. JEAN-LUC MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes* (PUF, Paris 1981); S. LANDUCCI, "La creazione delle verità eterne", en: S. LANDUCI, *La teodicea nell'età cartesiana* (Bibliopolis, Nápoles 1968) 127-196.

66 Cf. DESCARTES, *Lettre au Père Mersenne* (06-05-1630) 263-266, etc. Cf. también en *Respuestas a las quintas y a las sextas objeciones*.

67 Cf. M. A. GRANADA, *El umbral de la modernidad* (Herder, Barcelona 2000) 368-369. Es clásica, por ejemplo, la posición de Tomás, para quien "voluntas enim intellectum consequitur" (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q.19, a.1 resp).

68 DESCARTES, *Respuestas a las sextas objeciones*: "Así, no hay por qué pensar que las verdades eternas dependen del entendimiento humano, o de la existencia de las cosas; dependen tan sólo de la voluntad de Dios que, como supremo legislador, las ha ordenado y establecido desde toda la eternidad" [traducción modificada].

69 Cf. DESCARTES, *Meditaciones*, IV, VI.

70 Cf. X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Alianza, Madrid 2008) 147. En este sentido, J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, se refiere a esta potencia absoluta de Dios como una *potencia arracional*.

71 Ya en su primera *Regla* aparece una crítica explícita al conocimiento por semejanza (analogía) como método para caer en el error. Si bien aquí no se está refiriendo explícitamente al conocimiento de Dios, sino a la metodología de las ciencias, encontramos implícitamente rechazado su empleo en lo que se refiere al conocimiento de Dios en *Los principios*, I. 19.

al gesto divino absolutamente libre y amoroso que crea un mundo singular e indeducible, como singular, indeducible, libre y gratuito es también su manifestación histórica en él. Se trata siempre, pues, de saber equilibrar los momentos de ciencia y de libertad en Dios —a fin de evitar los extremos del necesarismo y del voluntarismo metafísicos—, mostrando su mutua e intrínseca remisión⁷².

V. LA RAZÓN METÓDICA ANTE LA REVELACIÓN Y LA FE

1. LA NO-RACIONALIDAD DE LAS VERDADES REVELADAS

Tras este recorrido por el método cartesiano y la idea de Dios incoada en él, nos podemos preguntar ya: ¿en qué lugar sitúa nuestro autor las verdades religiosas reveladas y, con ello, la teología?

Como católico⁷³, confiesa en el *Discurso* que siente “reverencia” (*révérence*) por ellas y que, como cualquier otro, él también ansiaba ganar el cielo. Pero justo a continuación añade que,

habiendo aprehendido, como cosa muy cierta, que el camino de la salvación está abierto para los ignorantes como para los doctos, y que las verdades reveladas que allá conducen están muy por encima de nuestra inteligencia [*sont audessus de notre intelligence*], nunca me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mis razonamientos [*à la faiblesse de mes raisonnements*], pensando que para acometer la empresa de examinarlas y salir con éxito de ella era preciso alguna extraordinaria ayuda del cielo, y ser, por lo tanto, algo más que hombre [*quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme*]⁷⁴.

72 Cf. al respecto algunas sugerencias de C. BRUAIRE, “Témoignage et raison”, en: E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza* (Istituto di Studi Filosofici, Roma 1972) 141-149.

73 Su catolicismo está fuera de toda duda. Él mismo se confesaba católico, y no encontramos en su vida episodios que lo reprueben. Se podrá discutir si lo es por convicción personal o por convención social. A mi juicio, y sin negar que haya una parte de convención social (cf. *Discurso*, I), considero que el conjunto de su obra refleja también, y principalmente, una verdadera convicción personal, tal y como lo defiende, por ejemplo, BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, 69-73, 82.

74 DESCARTES, *Discurso*, I.

Con sutil elegancia metodológica y quizá con sincero respeto vital—ape-la a la *révérance* que siente por ellas— el filósofo francés ladea las verdades reveladas porque, confiesa, están muy por encima de nuestra razón, esto es, porque son no sólo inalcanzables e incomprensibles de suyo para ella, sino también —podemos añadir después de lo visto en los epígrafes anteriores— porque son sospechosas *desde el punto de vista metódico*, en tanto que proceden de fuera de ella, por vía testimonial⁷⁵.

Entonces, ¿por qué aceptar lo revelado por Dios? Es más —como se pregunta en las *Reglas*—, ¿por qué creerlo “como más cierto que todo conocimiento” a pesar de referirse “a algo oscuro” para la razón? Porque —responde— tal creencia, la fe, “no es una acción del espíritu cognoscente, sino de la voluntad”⁷⁶, la cual —añadirá en *Meditaciones*— puede, “por gracia divina”⁷⁷, aceptar mediante la fe lo revelado apoyándose solo en la autoridad divina⁷⁸. Dicho de una forma si cabe más precisa: aunque el contenido material u objeto de la fe sea oscuro, aquello en virtud de la cual las creemos, esto es, la razón formal de la fe no es oscura, sino “más clara que toda luz natural”. Esta razón formal es justamente la gracia divina, que mueve la voluntad a poder asentir a ellas. Es ella, la gracia, la que permite que la voluntad perciba con claridad —con evidencia formal, si queremos— ese contenido material revelado que de suyo es opaco para la razón, permitiéndola así (a la voluntad) poder asentir a ellas sin miedo a equivocarse:

dicha razón formal consiste en cierta luz interior con la que Dios nos ilumina de un modo sobrenatural, y gracias a ella confiamos en que las cosas propuestas a nuestra creencia nos han sido reveladas por Él, siendo enteramente imposible que mienta y nos engañe: lo cual es más seguro que cualquier otra luz natural, y hasta, a menudo, más evidente, a causa de la luz de la gracia⁷⁹.

75 Sobre el valor epistemológico del testimonio en Descartes, cf. PRADES, *Dar testimonio*, 247-251.

76 Cf. DESCARTES, *Reglas*, III.

77 DESCARTES, *Meditaciones*, IV.

78 También en *Reglas*, XII afirma que algunos “pueden ser llevados a creer algo, no persuadidos por ninguna razón, sino sólo determinados o *por alguna potencia superior*, o por la propia libertad, o por una disposición de su fantasía”, añadiendo justo a continuación que “la primera nunca engaña” [subrayados nuestros]. Se refiere, claro está, a la gracia divina.

79 DESCARTES, *Respuestas a las segundas objeciones*.

Es lo que sucede —Descartes pone estos ejemplos— con las enseñanzas que proceden de la Sagrada Escritura, a las cuales “hay que dar crédito porque viene[n] de Dios”⁸⁰, y *sólo* porque vienen de Dios. Lo mismo acontece con los misterios de la Eucaristía o de la Trinidad, los cuales hemos de creer “aun cuando no los comprendamos claramente”⁸¹.

No se trata, pues, de que las verdades reveladas sean verdades irracionales ni tampoco de que sean contrarias a la razón; se trata, sencillamente, de que escapen inexorablemente al ámbito de la razón, son *a-rracionales*, si bien su fundamento, la existencia de un Dios sumamente perfecto y bueno, sí que ha de ser necesaria y estrictamente racional, esto es, alcanzado por la razón con claridad y evidencia. Dicho de otro modo, la certeza racional sobre las verdades reveladas —la razonabilidad de la fe— descansa sólo y nada más que en su fuente, el Dios infinito y sumamente perfecto alcanzado por la razón vía intuición o deducción, pero no en la intrínseca razonabilidad de lo revelado por él en tanto que revelado⁸²: “¿cómo podríamos dar fe a las cosas que Dios nos ha revelado si creyéramos que a veces nos engaña?”⁸³. La fe es así sólo un acto de la voluntad (que es infinita), no de la razón (que es finita).

¿Qué sucede entonces con los ignorantes y los rudos, con aquellos que, por el motivo que fuere, carecen de la luz natural suficiente para alcanzar con su *sola ratio* a Dios con claridad y evidencia? ¿Dónde podrán encontrar el fundamento de su fe, puesto que tal fundamento no puede ser conquistado por su sola razón? En primer lugar, y por lo que se refiere a la mera existencia de Dios, Descartes es consciente de que no todos pueden alcanzar una demostración evidente del Dios verdadero y veraz como la alcanzada por él a través de su método, y por ello recurrirá al argumento —común por entonces entre apologistas de la época— de “*le consentement universel*” de todos los pueblos a lo largo de la historia a la idea de Dios⁸⁴. Y por lo que respecta a las verdades reveladas por él, no les queda a los menos capaces más camino que el de seguir el juicio de los más sabios o capaces en estas cosas, siempre

80 DESCARTES, *Meditaciones*, “Epístola inicial a los señores decanos y doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París”.

81 DESCARTES, *Los principios*, l. 25.

82 Cf. *Reglas*, III. Lo mismo en *Carta del señor Descartes al señor Clerselier*: “Y hasta cuando se trata de verdades de la fe, debemos percibir alguna razón para reconocer que han sido reveladas por Dios, antes de decidimos a creerlas” (cf. DESCARTES, *Meditaciones*, p. 309).

83 DESCARTES, *Respuestas a las sextas objeciones*.

84 Cf. DESCARTES, *Lettre au Père Mersenne* (25-11-1630), en: *Œuvres philosophiques*, vol. I, 286.

y cuando perciban que, efectivamente, ellos son ignorantes, mientras que no lo son aquéllos cuyos juicios van a seguir. Si no perciben que los otros no son ignorantes en cuestiones teológicas y les siguen, “obrarían más bien como autómatas o brutos que como hombres”⁸⁵.

Por eso Descartes exigirá como “regla suprema” que todos, tanto ignorantes como sabios, habremos de grabar en nuestra memoria —un acto, pues, de voluntad— las verdades reveladas por Dios como “las más ciertas de todas”, y ello incluso cuando “la luz de la razón, clara y evidentemente al máximo, pareciera sugerirnos otra cosa”⁸⁶. Seguramente fuese éste el motivo por el que, cuando se propuso buscar un método estrictamente racional para lograr el conocimiento de la verdad, pusiera en duda todo lo recibido anteriormente excepto dos cosas: una moral provisional —aunque supusiera tener que moverse en el ámbito de lo verosímil— y “las verdades de la fe”, las cuales, afirma, “siempre han sido las primeras en mi creencia”⁸⁷.

2. OTRAS CAUSAS DE LA NO-RACIONALIDAD DE LA REVELACIÓN Y LA FE: LA *RES EXTENSA* Y LA PAZ SOCIAL

Tal y como acabamos de ver, el método cartesiano, gobernado por una razón absoluta, tiene la virtud de impedir cualquier tipo de racionalismo teológico, pero al elevado precio de excluir cualquier espacio de racionalidad para la revelación y para la fe. Tampoco su comprensión mecanicista del mundo material (*res extensa*), que concibe como una máquina sometida total y rígidamente a leyes necesarias, constantes e inmutables —tal como Dios lo creo en un comienzo y lo conserva—, deja espacio a cualquier posible intervención divina, por mucho que Descartes intentase salvar este rígido mecanicismo afirmando que las únicas excepciones a ello son “aquellos cambios que la experiencia evidente o la revelación divina certifica”⁸⁸, los primeros porque los percibimos, los segundos porque los creemos.

85 DESCARTES, *Meditaciones...*, 309.

86 DESCARTES, *Principios...*, I. 76.

87 DESCARTES, *Discurso...*, III.

88 DESCARTES, *Principios...*, II.36.

No podemos además pasar por alto que, a este dejar al margen de la razón la revelación y la fe —y por tanto lo teológico—, haya contribuido alguna experiencia personal dolorosa y desconcertante. A mi juicio, el más significativo quizá haya sido la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) que enfrentó en Europa a católicos y protestantes (sin excluir aquí la influencia más que probable de otros factores además de los religiosos). Participó personalmente en ellas entre 1618 y 1620 enrolado en diferentes ejércitos⁸⁹, y sólo conocerá el final de la misma dos años antes de morir. Esta vivencia intensa y duradera le pudo ir llevando a la conclusión personal de que, con vistas a la paz social —tan anhelada por muchos filósofos del xvii—, las verdades reveladas y la fe debían abandonar el ámbito de la razón —terreno común a todos los hombres— para retirarse al ámbito de una voluntad circunscrita al espacio privado de la mera subjetividad.

Si bien no poseemos un gran número de testimonios suyos en los que exprese con claridad la tesis de la paz social a la que me acabo de referir, sí que hay uno bastante patente y contundente. En concreto, lo encontramos en sus conversaciones (escritas en latín) en la primavera de 1648 con Burman, un joven de unos veinte años que le iba planteando preguntas a Descartes sobre distintas partes de su obra. En una de ellas, Burman le pregunta si los razonamientos del método explicados en el *Discurso* se pueden aplicar a la teología. Descartes responde categóricamente con un “no”. ¿Por qué? Porque la teología —ya lo dijimos más arriba y aquí vuelve a aparecer— “no podemos comprenderla” [*capere non possimus*] en tanto que escapa absolutamente a la razón natural. Por ello considera Descartes, —y aquí está la clave de lo que decíamos— que se debería mantener una “teología tan simple” [*tam simplicem habere Theologiam*] como la que tienen “los ignorantes y los rústicos” [*idiotas ac rusticos*], esto es, una teología básica y rudimentaria, pues las especulaciones teológicas son ocasión no sólo para la aparición de sectas y herejías, sino también de “disputas, riñas, guerras”. Démosle la voz a él, pues la cita es tan larga como clara:

Y esto debería enseñarnos que nos basta y nos sobra con tener una teología tan simple como la de éstos [los ignorantes y los rústicos], en vez de maltratarla con tantas controversias, corrompiéndola y ocasio-

89. Él mismo da cuenta de su participación en *Discurso*, II: “Me hallaba por entonces [invierno de 1619] en Alemania, adonde me llamara la ocasión de unas guerras que aún no han terminado”.

nando disputas, riñas, guerras, y cosas similares [*et occasionem dare iurgiis, rixis, bellis, et similibus*]; sobre todo porque los teólogos se han acostumbrado tanto a calumniar e imputárselo todo a los teólogos del bando contrario, que les resulta completamente familiar el arte de calumniar, y apenas son capaces de hacer otra cosa que no sea calumniar, aunque no se dan cuenta de ello⁹⁰.

Por eso Descartes terminará preguntándose sobre el porqué de tanto esfuerzo en especulaciones teológicas, si tanto los ignorantes como los rústicos pueden ganar el cielo lo mismo que los sabios e ilustrados⁹¹.

Sean los que fueren los motivos secundarios —mas no por ello irrelevantes— por los que Descartes reivindicará la a-rracionalidad de la revelación y de la fe, el fundamento primero y radical no es otro que las exigencias del método, o si queremos, la razón absoluta metódicamente ejercida. Una razón o un método que, así ejercidos o formulados, contribuyeron, junto con otros factores⁹², a poner los cimientos teóricos para los futuros deísmos y fideísmos occidentales. *Deísmos* porque la revelación es excluida del ámbito de la razón; *fideísmos* porque la fe en la revelación se reduce a un mero acto de la voluntad impulsada por la gracia divina. Paradójicamente, pocas veces una *révérence* tal hacia la revelación y la fe tendrá a la larga consecuencias tan negativas para éstas.

VI. CONCLUSIÓN

La filosofía cartesiana es una filosofía de la inteligencia pura, en donde es la sola luz natural de la razón la que determina la verdad y sus condicio-

90 DESCARTES, *Conversación con Burman* (sobre el *Discurso del Método*), VI, 19. Texto original latino en CH. ADAM – P. TANNERY (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. V. *Correspondance Mai 1647 – Février 1650* (Vrin, Paris 1974) 176.

91 Descartes evitará en múltiples ocasiones pronunciarse sobre cuestiones teológicas. Así, por ejemplo, *Lettre au Père Mersenne* (27-05-1630), en: *Œuvres philosophiques*, vol. I, 269, en donde a una serie de cuestiones teológicas formuladas por Mersenne responde Descartes: “Los puntos 4, 5, 6, 8, 9 y los últimos de su carta son todos de Teología; por eso callaré sobre ellos, si me permitís”. La excepción más notable la constituyen unas reflexiones acerca del modo de presencia de Cristo en las especies eucarísticas, en respuesta a la pregunta explícita que sobre dicho tema le formuló su amigo Arnauld, doctor en Teología (cf. DESCARTES, *Respuestas a las cuartas y sextas objeciones*). Para una valoración de la teoría eucarística de Descartes, véase BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, 81-82.

92 Recordemos que, por ejemplo, un siglo antes las tesis luteranas ya habían impulsado a parte de Occidente a ese proceso de separación entre la razón y la fe.

nes: “nada puede ser conocido antes que el entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas, y no a la inversa”⁹³. Con Descartes, y a partir de él, ya no se entenderá la subjetividad desde la realidad, sino la realidad desde la subjetividad, un ámbito, el subjetivo, en donde el yo no aparece como un yo *en* la realidad, sino como un yo *frente* la realidad. La disociación entre yo pensante (o razón) y realidad ha dado un salto cualitativo que, en autores posteriores, será ya radical⁹⁴.

Por lo que se refiere a la cuestión de Dios y el hombre, la distancia entre ambos se ha incrementado, por mucho que Descartes pretendiese con sinceridad lo contrario —las *Meditaciones* contienen una auténtica apología de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma—. Su ontologismo y su voluntarismo metafísicos, deudores de su principio metódico, son los principales responsables.

Y entre el Dios revelado y el hombre esta distancia se ha hecho casi infinita; Descartes ha sacado la revelación y la fe fuera del ámbito de la razón, de modo que lo que une al hombre con el Dios revelado ya no será una fe razonable o una razón creyente, sino una mera voluntad creyente. A partir de él, muchos serán los que midan y juzguen el dato revelado a partir de la sola razón —o mejor, a partir de la idea particular de razón de cada autor—, que será la encargada de dictaminar su veracidad o su falsedad, su conveniencia o su inconveniencia.

En definitiva, abrió Descartes para el hombre un camino con vistas a estar absolutamente cierto de todo, el cual, paradójicamente, terminará conduciendo al hombre a quedar primero incierto de Dios, después del mundo y finalmente de sí mismo⁹⁵. Nada extraño que no pocos le hayan reprochado haber abierto —seguramente sin pretenderlo, quizá incluso pretendiendo todo lo contrario— una puerta al deísmo y al fideísmo.

93 DESCARTES, *Reglas*, VIII.

94 Tras conquistar el yo como sustancia pensante, exclamará: “conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de cosa material alguna” (DESCARTES, *Discurso*, IV)

95 Comentando el pensamiento de Descartes, afirma Le Guillou: “El hombre que ha perdido el nombre, el lugar y la medida que le confería su pertenencia al misterio teátrico, ahora se ve obligado a plegarse a las imposiciones terminantes de la necesidad subjetiva. Pero ésta carece de un estatuto objetivo y padece indeterminación. Por eso el hombre que le ha confiado su propia suerte se ve condenado a vivir en una *incesante crisis de identidad*” (M. J. LE GUILLOU, *El misterio del Padre. Fe de los apóstoles. Gnosis actuales* [Encuentro, Madrid 1998] 162).